

العقل وحتمية الفساد

جميل عبد القادر محمد أكبر

بسم الله الرحمن الرحيم



العقل وحتمية الفساد

هدف الكتاب

برغم أن الأحكام التي تفصل بين الناس نزلت من عند الله الحق سبحانه وتعالى مكتملة ولا مجال للعقل للبت فيها إلا في محاولة فهم مقاصدها، إلا أن البشرية اعتمدت على العقل في تسيير أمورها الحقوقية من خلال الدساتير والأنظمة فكان الفساد. أي أن أحكام الشريعة لا تخضع للعقل، بل هي فوقه. فإن خضعت، أي إن حكم الناس بعقولهم، فهم قد حكموا بغير ما أنزل الله، عندها فلابد وأن يظهر الفساد. أي أن الأنظمة البشرية، ومنها الديمقراطية والرأسمالية ستؤديان للتلوث والفساد لا محالة. فكما سترى بإذن الله، فإن آليات النظم البشرية المعاصرة كالرأسمالية التي تقيد من لا مال لهم من التملك والإنتاج تُفضي للتفاضل بين الناس دون حق، ما يؤدي إلى الظلم بسبب استعباد الناس بعضهم لبعض. فالديمقراطية مثلاً منظومة سياسية مدعومة بهيكلية اقتصادية برغم ادعائها نظرياً للعدل سياسياً بين الناس، إلا أنها استعبادية متى ما طبقت على أرض الواقع من خلال الدساتير والأنظمة والقوانين بسبب قصور عقول موجديها. حتى وإن تمكنت الديمقراطية من المساواة بين الناخبين فلن تستطيع الاستجابة لمتطلبات الأجيال القادمة لأنه لا وجود لهم ليصوتوا، والمحصلة هي التلوث، ذلك أن كل جيل وبالديمقراطية سيستأثر بالموارد لنفسه ويستنهكها ومن ثم يسلم الكرة الأرضية لمن بعده من أجيال بوضع أسوأ. وما يحاول هذا الكتاب تبيانه هو قصور العقل البشري، ومن مؤشرات هذا القصور تفاوت العقل بين الناس فتفاوتت الحقوق واختلفت من شعب لآخر ومن جيل لآخر. وهدف الكتاب هو تقصي البديل لإنقاذ الناس من هذا الفساد القادم لا محالة إن استمرت البشرية في الحكم بالعقل، أي تقصي البديل الذي سيُحرر الناس للمزيد من العطاء. لذا فإن الكتاب يراهن على أنه إن طبقت الشريعة فإن الأمة المسلمة ستصبح الأثرى والأسعد لدرجة أن بعض سكان الشعوب الأخرى سيهاجرون إليها لكثرة خيراتها ولاستتباب الأمن وطيب العيش فيها. أي أن الكتاب سيوضح بإذن الله المنظومة، أو بالأصح «المقصوصة» الحقوقية التي ستسحب البشر للحياة الطيبة دون إفساد.

حقوق النشر

يرجى ممن قرأ الكتاب ووجد خطأ أو عبارة أو فقرة مبهمة الاتصال بالمؤلف مشكوراً لتنبيهه
وذلك على أحد العنوانين الآتيين:

jamelakbar@alum.mit.edu

jamelakbar@gmail.com

﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ﴾



العقل وحتمية الفساد

جاء في تفسير الطبري للآية ٥٧ من سورة الأنعام: «وقرأ ذلك جماعة من قرأة الكوفة والبصرة: (إن الحكم إلا لله يقضي الحق)، بالضاد، من القضاء، بمعنى الحكم والفصل بالقضاء، واعتبروا صحة ذلك بقوله: ﴿وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ﴾، وأن الفصل بين المختلفين إنما يكون بالقضاء لا بالقصص، ... ». والأرجح، والله أعلم، هو ﴿يَقُصُّ﴾ بالصاد، بقراءة ابن عباس ونافع وعاصم وابن كثير ومجاهد وأهل الحجاز، وهو الدارج، أي: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلۡحَقَّ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ﴾، وهذا قد يعني (بالإضافة لرواية القصص)، توزيع الحقوق بقصها (من قصّ، والأداة هي المقص). أي وكأن الحق رقعة، كما يجادل هذا الكتاب، ولن يتمكن من قصها وتوزيعها بإتقان بين البشر إلا الله سبحانه وتعالى لأنه هو الحق عالم الغيب والشهادة السميع البصير الحكيم العليم، ودون زيادة أو نقصان لتلافي استعباد الناس بعضهم لبعض لإيجاد التفاعل المنتج بينهم للوصول لأطيب حياة لمجتمع متمكن وقوي وعزيز وباستدامة ودون تلويث. وهذا لا يكون إلا بإعجاز فكري يفوق عقول البشر في قص الحقوق للفصل بين أفراد المجتمع لتمكينهم. وهذا ما فعلته الشريعة.

رسالة الكتاب

يتكون كتاب «قص الحق» من ١٨ أو ١٩ فصلاً. وقد انتهيت بحمد الله من كتابة ١٢ فصلاً. ونظراً لما تمر به الأمة من مبادرات للتحرر، رأيت أن أسهم بنشر ما أنجز والذي يوضح بإذن الله دفع الشريعة للتحرر السياسي والاقتصادي وإلى كسر الحدود وتوحيد الأمة وإلى إنقاذ الأرض من التلوث القادم لا محالة للمسلمين ولغير المسلمين، إذ أن البشرية في ضياع مفض للمزيد من الفساد والتلوث وبالذات بعد انتشار الديمقراطية. ومهما حاول البشر الخروج من هذا الفساد فلن يفلحوا مهما أبدعوا في وضع نظريات مجتمعية، ومهما ارتقت نزاهتهم في تطبيقها لأن محاولاتهم نابعة من عقولهم القاصرة التي لا تعلم الغيب. ذلك أن الاستخلاف في الأرض باستدامة لآلاف السنين دون إفساد بحاجة لمنظومات حقوقية تفوق عقول البشر في إيجادها. وإن أوجدوها فهم وكأنهم آلهة والعياذ بالله. وهذا استحالة. فهو الله الحق السميع البصير عالم الغيب والشهادة الذي يستطيع إيجاد منظومات حقوقية، أو بالأصح كما يحاول هذا الكتاب تبيانه: إيجاد «مقصوصة حقوق» لن تؤدي إلى تلويث الأرض سواء أكان الناس مسلمين أو لم يكونوا. فموارد الأرض أكثر من أن تنضب إن حكم الناس بما شرع الله. ومقصوصة الحقوق ستؤدي بإذن الله لغزارة في الإنتاج وبطريقة مستدامة وبالتالي رفاهية في الحياة للمسلمين ولغير المسلمين. فهم، أي غير المسلمين، قد يستبيحون الزنى في طرقاتهم، وهذا إفساد لنا كمسلمين، إلا أن الكرة الأرضية لن تتلوث. فهم برغم اختلاف قيمهم عنا، إن حكموا بالشريعة في علاقاتهم الحقوقية فلن يلوثوا الأرض نسبياً برغم انحلالهم الخلقي بالنسبة لنا. لكن البشر وضعوا الحقوق باستخدام عقولهم القاصرة من خلال استحداث أنظمة اقتصادية كالاشتراكية والرأسمالية وأنظمة سياسية كالديمقراطية، والتي لا يمكن أن تُطبق إلا بالدساتير، وهذه متى ما طُبقت أوجدت منظومات حقوقية تفتح أبواب التمكين للبعض وتمنعه عن آخرين، كمنع الناس من الحصول على المعادن إلا بموافقات حكومية، ومنعهم من الحصول على القروض إلا بضمانات بنكية. ولأن الحكومات والمؤسسات أفراد، ولأن الأفراد أهواء، فإن البعض سيستأثرون بالخيرات، لهذا ظهر التسلط الذي مكن أناسا على آخرين، فكانت الطبقيات المبنية على التسلط والمال، وكان الإسراف في الاستهلاك لمن هم أثرى، فظهر الهدر في الموارد، وكان التقييد والإقصاء والتسخير والفتات للمستضعفين. وبهذا خرجت المجتمعات من عظمة حكمة الله وأحكامه والتي تفتح أبواب التمكين للجميع حتى يزداد الإبداع والإنتاج دون ظلم أو تلويث، إلى حبس نفسها داخل عقول البشر الضيقة التي تُطلق أهواء المقربين والمتنفذين كما في دول ما يسمى بالعالم الثالث، وتطلقه للمتمكنين مالياً وسياسياً كما في دول العالم الأول. وبهذا سقطت أمم العالم الثالث في حفرة وحلها الفقر والجهل والتخلف، وهوت أمم العالم الأول في جُرف تلويث الأرض. هذا ما يحاول كتاب «قص الحق» تبيان الخروج منه بإذن الله. أي لفت الأنظار لأهمية حقوق التمكين والتعاملات في الشريعة والتي نزلت مكتملة إلا أنها لم تطبق إلا فيما ندر لأن الأمة المسلمة خرجت عن مقصوصة الحقوق منذ عصورها الأولى وبطريقة لم يلتفت لخطورتها كثير من الفقهاء وذلك بسبب تراكمات الاجتهادات بدعوى مسايرة العصر. أي وكأننا نعيش الآن بسبب اجتهاد العقل القاصر في الحقوق إسلاماً غير الذي تؤدي إليه الشريعة كما حدث مثلاً باللجوء إلى مقاصد الشريعة على حساب النص، فكان الظلم والتخلف والفساد. وأخيراً، فإني أدرك أن من الفقهاء والباحثين من سيرفضون، بل وحتى سيحاربون الكتاب لأنه قد لا يوافق مفهومهم، لهذا فإني دائم الدعاء بأني إن وُفقت في تقصي الحق أن يصمد الكتاب ليستقر وليصل للأجيال القادمة ليأتي التغيير لتظهر الخلافة على منهاج النبوة بإذن الله، وإلا فهو إلى زوال ككل غثاء. وبالله التوفيق.

المحتويات

المقدمة

﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ﴾

ما هو القص؟
لماذا هذا الكتاب؟

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله. لأن «القيم» التي تفرضها الشريعة تمنع المسلمين من الزنى والسكر مثلاً، كان النفور من الإسلام والذي انسحب على الحركيات التي توجد المجتمعات. بهذا خسر البشر كنزاً من الحركيات (و«الحركيات» هي الآليات التي وضعتها الشريعة، وقد سميتها بهذا الاسم تمييزاً لها عما اخترعه البشر من أنظمة وقوانين). أي أن لدينا: قيم وحركيات. فنفور الناس من القيم انسحب على الحركيات. وما أحاول إثباته هو استحالة إيجاد آليات ترتقي لما توجده الشريعة من حركيات تضمن للناس الحرية في الإنتاج كالوصول للموارد، وتطلق أياديهم لتسخير خيرات الأرض ليعيش الجميع (المسلم وغيره) في رغد وإبداع ودون تلويث أو فوضى.

كما رأينا في تخصصات عدة، فإن الإعجاز العلمي في القرآن الكريم لا ينتهي، بل هو متجدد لكل عصر. لهذا، ولأن العقول في تغير مستمر بالتراكم المعرفي، فلابد وأن يتجدد الخطاب القرآني، إلا أن هذا لا يعني تغير أو تبدل الأحكام بتغير الزمان والمكان. فالإسلام دين، كما يصر هذا الكتاب في طرحه، ثابت في أحكامه متى ما كان وأينما كان، وأن سبب وهن المسلمين هو في عدم العمل به بسبب تمادي بعض الفقهاء في اجتهادات أخرجت الأمة من دينها لتلبس زياً يظهرها إسلامية إلا أنها في جوهرها تحكم بغير ما أنزل الله. والموقف الذي يتبناه هذا الكتاب بالطبع لا ينافي التجديد في فهم القرآن الكريم. ففهم آيات تكوّن الجنين مثلاً في عصرنا الحاضر يختلف عما فهمه السلف بسبب تطور علم الأجنة، إلا أن الدين ثابت. وهنا في هذا الكتاب أسير على نفس المنهج. فكلمة ﴿يَقُصُّ﴾ التي وردت في الآية ٥٧ من سورة الأنعام فهمت على أنه سبحانه وتعالى يسرد القصص للاعتبار. إلا أنها كما أحاول أن أثبت تحتمل معنى آخر. قال سبحانه وتعالى في سورة الأنعام: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ﴾. لننظر أولاً إلى تفسير الطبري إذ يقول رحمه الله:

> «واختلفت القرأة في قراءة قوله: ﴿يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ﴾، فقرأ عامة قرأة الحجاز والمدينة وبعض قرأة أهل الكوفة والبصرة: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ﴾ بالصاد، بمعنى (القصص) وتأولوا في ذلك قول الله تعالى ذكره: ﴿نَحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ أَحۡسَنَ ٱلۡقَصَصِ﴾،[1] وذكر ذلك عن ابن عباس ... وقرأ ذلك جماعة من قرأة الكوفة والبصرة: (إِنِ الحُكمُ إِلَّا لِلهِ يَقضِي الحَقَّ)، بالضاد، من (القضاء)، بمعنى الحكم والفصل بالقضاء، واعتبروا صحة ذلك بقوله: ﴿وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ﴾، وأن الفصل بين المختلفين إنما يكون بالقضاء لا بالقصص، ...».[2]

ويقول القرطبي في تفسير نفس الآية: «أي ما الحكم إلا لله في تأخير العذاب وتعجيله. وقيل: الحكم الفاصل بين الحق والباطل لله». وفي تفسير قوله تعالى ﴿يَقُصُّ ٱلْحَقَّ﴾ يقول القرطبي رحمه الله:

> «أي يقص القصص الحق؛ وبه استدل من منع المجاز في القرآن، وهي قراءة نافع وابن كثير وعاصم ومجاهد والأعرج وابن عباس. قال ابن عباس قال الله عز وجل: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ﴾. والباقون (يقض الحق) بالضاد المعجمة، وكذلك قرأ علي رضي الله عنه وأبو عبد الرحمن والسلمي وسعيد بن المسيب، وهو مكتوب في المصحف بغير ياء، ولا ينبغي الوقف عليه، وهو من القضاء؛ ودل على ذلك أن بعده ﴿وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾، والفصل لا يكون إلا قضاء دون قصص، ويقوي ذلك قوله قبله: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ ويقوي ذلك أيضاً قراءة ابن مسعود (إن الحكم إلا لله يقضي بالحق) فدخول الباء يؤكد معنى القضاء. قال النحاس: هذا لا يلزم؛ لأن معنى (يقضي) يأتي ويصنع، فالمعنى: يأتي الحق؛ ويجوز أن يكون المعنى: يقضي القضاء الحق. قال مكي: وقراءة الصاد أحب إلي؛ لاتفاق الحرميين وعاصم على ذلك، ولأنه لو كان من القضاء للزمت الباء فيه كما أتت في قراءة ابن مسعود. قال النحاس: وهذا الاحتجاج لا يلزم؛ لأن مثل هذه الباء تحذف كثيراً».[٣]

وفي هذا الكتاب سآخذ بما ذهب إليه الجمهور وهو الأصح، والله أعلم، وهو ﴿يَقُصُّ﴾ برواية حفص لقراءة عاصم، وهو الدارج.[٤] إلا أن الذي يطرحه هذا الكتاب هو أن المقصود بـ ﴿يَقُصُّ﴾ ليس فقط القصص، ولكن أيضاً «القَصُّ» من «قَصَّ»، والأداة هي المقص. إذ وكأن الحق رقعة لن يتمكن من قصها وتوزيعها بإتقان بين البشر إلا الله سبحانه وتعالى ودون زيادة أو نقصان لتلافي استعباد الناس بعضهم لبعض لإيجاد التفاعل المنتج بينهم للوصول لأفضل مجتمع متمكن وقوي وعزيز. ولعل في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾ طمأنة لهذا التوجه، إذ أن الفصل أفضل ما يكون بين الناس، وقمة الفصل هي في حقوقهم. وهذا لا يكون إلا بإعجاز فكري يفوق عقول البشر في قص الحقوق للفصل بين أفراد المجتمع لتمكينهم. وهذا ما فعلته الشريعة.

بالإمكان توضيح طرح هذا الكتاب في المثال الآتي: إن وجد ميزان دقيق ووضعنا في كفتيه ثقلاً وزن كل منهما طناً واحداً ثم أضفنا إلى إحدى الكفتين جزءاً من جرام لكي يصبح الفرق بين الكفتين أقل من جزء من المليون، فهل ستميل الكفة الأثقل بهذا الفارق الضئيل؟ بالطبع ستميل، بل ولأن الكفة الأثقل قد رجحت فسيزداد سقوطها سرعة كلما كان الميزان أكثر دقة، وكلما كان ذراعاها أكثر ارتفاعاً وطولاً. هكذا يطيش ما على الكفة الأخرى. هذا الفارق الذي لا يكاد أن يذكر بين المكيالين رفع كفة ووضع أخرى. فهل في الأحمال ما هو أثقل من الحقوق على الناس؟ وهل في الموازين ما هو أشد حساسة من النفوس البشرية؟ فإن أخطأت في حق آخر بكلمة لا تقصدها سترى التغير في وجهه. فما بالك بأخذ شيء من حقه؟ إن كلمة ﴿يَقُصُّ﴾ في الآية تعبير يدل على أن الحق شيء قد قصه سبحانه وتعالى بعلمه وحكمته إلى قطع متباينة ثم وزع السميع البصير العليم الحكيم هذه القطع (أي الحقوق) بين خلقه ليتم الفصل بينهم لتلافي الخلاف لينطلقوا لإيجاد أفضل تفاعل ممكن بينهم للوصول لأسعد وأقوى وأعز مجتمع منتج ممكن سواء كان أفراده مسلمين أو لم يكونوا، فالحكم له أولاً وأخيراً. ثم أتى البشر وقصوا الحقوق باستخدام عقولهم القاصرة من خلال أنظمتهم الوضعية كالرأسمالية، فثقلت مكاييل وطاشت أخرى واستعبد الناس بعضهم بعضاً، هكذا قيدت المجتمعات نفسها سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة داخل الأنظمة والقوانين لتحبس نفسها في سجن التخلف والفقر والجهل والمرض والضعف والمذلة في دول ما يسمى بالعالم الثالث،

وتغلق الأبواب على نفسها داخل زنزانة الفساد والتلوث والكآبة في مجتمعات ما يسمى بالعالم الأول. هكذا تزداد المجتمعات سقوطاً كلما حاولت الخروج بغير الاستعانة بحكم الله في عمارة الأرض. وهذا الكتاب يوضح أن محور التخلف في العالم الإسلامي والخروج منه لا يكون إلا بإعادة منظومة الحقوق، أو بالأصح: «مقصوصة الحقوق» التي قصها سبحانه وتعالى لخلقه. وفي المقابل، فإن العالم المتقدم سيخرج من زنزانة التلوث والكآبة إن هو حكم بمقصوصة الحقوق حتى وإن لم يكن مسلماً. فالإسلام ليس شرطاً لتطبيق مقصوصة الحقوق برغم أنه يوجد بيئة مجتمعية أفضل للمسلمين كما سيأتي بإذن الله. ولقد استخدمت لفظ «مقصوصة الحقوق» لتمييزها عن الأنظمة الحقوقية الأخرى. فمقصوصة الحقوق هي إذاً مجموعة الأنساق الحقوقية التي أوجدتها الشريعة.

لقد تبلور فكري في المرحلة الجامعية على نظريات عمرانية غربية، ثم أكملت دراستي العليا في العالم الغربي ولكن بالتركيز على المدينة الإسلامية عمرانياً، فاقتربت بحمد الله من الشريعة، فبدأت ظهور أساسيات أفكار هذا الكتاب عام ١٤٠٠ للهجرة أثناء تحضيري لرسالة الدكتوراة في معهد ماساتشوستس للتقنية (MIT) والذي انتهيت منه عام ١٤٠٤ هـ، ثم نشرت بتوفيق الله كتاباً باللغة الإنجليزية عن أسباب التخلف العمراني عام ١٤٠٨ هـ. ثم نشرت بحمد الله كتاب «عمارة الأرض في الإسلام» عام ١٤١٢ هـ. إلا أنني ترددت لسنوات عن كتابة هذا الكتاب لأني لست من متخصصي الشريعة برغم بحثي المتواصل وبرغم جمعي للمزيد من المعلومات التي كانت تشير إلى مفاصل التخلف. هكذا بزيادة البحث ازددت قناعة بضرورة الكتابة، فتوكلت على الله سبحانه وتعالى العليم الحكيم وبدأت الكتابة في ذي الحجة لعام ١٤١٩ هـ وذلك للأسباب الآتية:

لقد أوجد العالم الغربي نموذجاً للحياة الإنتاجية رفعته فوق الشعوب، هكذا وُضع المسلم في حيرة. فتأكد الكثير من الناس بأنه لا مفر لأي مجتمع من تبني النموذج الغربي بمؤسساته الديمقراطية والتعليمية ونحوهما. وبهذا كان السؤال: كيف يمكن التحايل على المجتمعات، ومنها المسلمة، وسحبها للحداثة؟ لذلك رفع بعض المسلمين رايات الاستسلام وبدؤا بالمناداة بإعادة النظر في الشريعة بمحاولة اختراق الفقه الإسلامي وإيجاد فهم معاصر بشتى أنواع الاجتهادات لدفع الإسلام للتكيف مع معطيات حياتنا المعاصرة. بل وهناك كتابات ترفض السنة وتصر على إعادة النظر في فهم نصوص القرآن بالتمييز مثلاً بين ما هو قرآن وفرقان، وبين ما هو رسالة ونبوة، وذلك لإسقاط بعض الأحكام. وهكذا وُضعت الشريعة في قفص الاتهام. ومتى ما قيل أن الإسلام لم يطبق، قالوا إذاً هو دين غير قابل للتطبيق، وذلك لأن ما قدمه العالم الغربي من إنجازات قد أقنعت كل عاقل منصف (كما يقولون) بأن الإنسانية بتراكم معارفها على مر العصور وفي جغرافياتها المختلفة قد وصلت إلى ما وصل إليه العالم من حضارة بتبني مبادئ الغرب العلمانية. لذلك، فهذا الإنجاز ليس ملكاً للغرب وحده، بل للعالم أجمع. أي أن هناك نفقاً يؤدي لوادي الحضارة حفره العالم الغربي. ولابد لكل من أراد التحضر من الولوج في هذا النفق اختصاراً للطريق. ومن محطات هذا النفق: الديمقراطية والتعددية الحزبية وتداول السلطة وضرورة المؤسسات المالية والبطاقات الائتمانية والشهادات الدراسية ونحوها. وهكذا تمت المناداة بإعادة النظر في حقوق الإنسان وفي تبني البرلمانات والدساتير، وفي ضرورة إيجادالمؤسسات المدنية، وما شابه من نداءات تجعل الكثير من المسلمين في حيرة من أمرهم.

إن كان الإسلام ديناً صالحاً لكل زمان ومكان، وإن كان هذا هو الدين الحق من الله علام الغيوب، وإذا كانت الديمقراطية هي النظام السياسي الأمثل، فلماذا لم يأت الإسلام بالديمقراطية وترك بلورتها لغير المسلمين،

لاسيما أن الديمقراطية مسألة عرفها اليونان قبل الإسلام، وأنها ليست عملية تراكمية كالاختراعات، ولكنها من أسس الحقوق؟ والسبب، كما سنوضح بإذن الله، هو أن الديمقراطية ضرورة متى تشابكت متطلبات الحياة وتداخلت، كما هو الحال في العالم الغربي، فالديمقراطية ضرورة لمجتمعات قبلت النموذج الغربي الاقتصادي السياسي، وهو مجتمع مبني على تداخل الحقوق بحيث يصعب الفصل بين الأفراد إلا بالقانون، وحتى لا تقع مهمة استحداث القانون وبلورته وتنفيذه في يد حزب واحد، كان لابد من إيجاد طريقة لتداول السلطة، وكان لابد من إيجاد طريقة للتمثيل يتمكن فيها من لا يحكم من المشاركة في الحكم. أي أن أساس المشكل هو التداخل في شؤون الحياة وبالتالي في الحقوق، ولا يمكن للنموذج الغربي الفصل بين الناس إلا بالديمقراطية. وهنا إعجاز فكري في الشريعة التي أوجدت مجتمعاً لا تتداخل فيه الحقوق ولا تتشابك فيه المصالح، بل تتداعم وتؤازر بعضها بعضاً برغم أنها في وضع منفصل، لتؤدي إلى مجتمع غزير الإنتاج كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾.

لهذا، ففي هذا الكتاب طرح يقول بأن الوضع الطبيعي للحياة الأمثل للبشر هو العيش من غير الديمقراطية، إلا أن هذا لا يعني الدكتاتورية، ولكن يعني نوعاً آخر من الحياة. فمعظم المفكرين على قناعة أن غياب الديمقراطية لابد وأن يؤدي إلى الدكتاتورية. وفي هذا الكتاب ألومهم على ذلك لأنهم انجرفوا وراء عقولهم ولم يعوا ما يمكن أن يقدمه الإسلام. أي أن الفكر الغربي ومن تبعه من مجتمعات بحاجة للديمقراطية لتلافي التسلط الذي لا مناص منه في خضم المعاصرة الضالة، أما الإسلام فسيوجد مجتمعاً لا تتشابك فيه المصالح ومن ثم لا تتداخل فيه الحقوق، فلا يظهر فيه التسلط، وبهذا تنتفي الحاجة للديمقراطية وتضمحل الحاجة للدولة المتسلطة.

وهنا شبهة لابد من الرد عليها: إن الكثير يرى أن الإسلام دين قد أفلح سابقاً لبساطة الماضي وسهولة تركيبته الاقتصادية السياسية، فجميع المجتمعات البشرية آنذاك كانت بسيطة التركيب وبطيئة الحركة وقليلة الإنتاج، لذلك صلُح الإسلام لها؛ أما الآن، وبتقدم المجتمعات وظهور مستجدات بين الأفراد من علاقات لم يأت الإسلام بتوضيحها فلابد من الأخذ من مجتمعات أخرى لحقن مجتمعاتنا بما قصر فيه الإسلام، وذلك بفتح باب الاجتهاد باستخدام العقول. ومعاذ الله من هذا، لأننا إن فعلنا فقد حكمنا بغير ما أنزل الله (كما سيأتي بيانه بإذن الله)، وفي هذا كفر وظلم وفسوق. قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾.[٥]

أي يجب علينا ألا نخلط بين السهولة والصعوبة في الحياة من جهة، والسلاسة والتعقيد من جهة أخرى. فمن الفروقات الجذرية بين واقعنا المعاصر والحياة في الماضي صعوبة الحياة. فقد كانت حياة السلف صعبة جداً، فهم لم يملكوا البرادات التي نحفظ فيها الأغذية، بل كان عليهم الذهاب إلى السوق مرات ومرات للحصول على ضروريات الحياة، هذا إن لم يقوموا هم بمشقة إنتاجها، كإنتاج الرغيف في المنزل. أما الآن، فرحلة واحدة للسوق تكفي بحشو البرادات بقوت أسابيع. أما ترحالهم فقد كان بالبهائم التي تحتاج لربط حتى لا ينفلت الخيل هارباً، ويحتاج الحمار لأكل وماء حتى لا يموت جائعاً، ويحتاج الإسطبل لنظافة حتى لا يتلوث المنزل تعفناً، وهكذا. أما الآن، فإن العربة (السيارة) لن ترفس ولن تنعق، وبها اقترب السوق المليء بالمستهلكات. وقس على ذلك كل أمور الحياة. فحياتنا الآن أكثر سهولة من الماضي الصعب وبالذات لمن ملك المال.

ومن جهة أخرى فقد اتسمت الحياة القديمة بسلاسة علاقاتها، فللفرد علاقات محددة مع أقاربه وجيرانه وعملائه في السوق ونحو ذلك من علاقات واضحة؛ وعلى النقيض من هذا، فحياتنا المعاصرة برغم سهولتها إلا أنها اتسمت بكثرة علاقاتها وتعقدها. فللإنسان علاقة مع وظيفته وبنكه ومؤسسات دولته، وهكذا من علاقات تزداد بزيادة نشاطه. وهنا الإشكالية، فالكل يعتقد أن لهذا التعقيد ضرورة لأننا نعيش في مجتمعات متقدمة علمياً وتقنياً وصناعياً، وأن هذا التقدم لن يتم إلا من خلال هذا التعقيد في العلاقات. فهل هذا صحيح؟ إن ما يحاول هذا الكتاب طرحه هو أن تطبيق الإسلام سيؤدي لمجتمع سلس العلاقات وغزير الإنتاج وسهل الحياة، وأن صعوبة الحياة في الماضي كان أمراً محتوماً لأن البشرية لم تكن بعد قد تقدمت معرفياً وتقنياً، فكانت الحياة سلسة في علاقتها، صعبة في طبيعتها، وغير غزيرة في إنتاجها. أما حياتنا المعاصرة فهي سهلة في طبيعتها ومعقدة في علاقاتها وكان بالإمكان أن تكون أغزر في إنتاجها إن طبقت الشريعة، وما يحتاجه البشر هو مجتمع سهل في حياته وسلس في علاقاته وغزير في إنتاجه، وهو ما يقدمه الإسلام إن طبق في ظل التقدم التقني المعاصر. فانتبه لهذه الشبهة، فقد جابهتُ هذا كثيراً. فعندما أتحدث عن الإسلام، كما هو الحال في كتاب «عمارة الأرض» يقفز معظم الحاضرين ناقدين أن الإسلام كان صالحاً لماضٍ بسيط وليس لحاضرٍ معقد! وهذا ما سأحاول دحضه في هذا الكتاب.

ومن الأسباب التي دفعتني للكتابة، الهجوم على كل من ينادي بالخضوع لقال الله عز وجل وقال رسوله الكريم أنه إنما يتبع الفترة المزدهرة التي مرت على المسلمين قبل أكثر من ثلاثة عشر قرناً، إذ تمكن المسلمون آنذاك من التفاعل مع معطياتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية وبناء دولة قوية. ونظراً لتغير هذه المعطيات فإن اتباع النص لهو مذهب متسم باغتيال للعقل و إغفال أحمق للتاريخ المزدحم بالحقائق الزمانية والمكانية.

إن المفكرين قطبان وبينهما أطياف: قطب منهم يرى أن الإسلام دين لا يقبل التغيير في التشريع وبناء المجتمعات، لذلك وجب علينا الالتزام بالنص، وأنا منهم؛ وقطب يميز بين الأمور التعبدية والأمور المعاشية، وأن الأمور التعبدية هي التي لا تقبل التغيير، أما المعاشية فلأن أصلها الحل والإباحة فللفقهاء فيها حرية الاجتهاد للوصول لما هو أنفع للناس. ففي نظام الحكم مثلاً لا يرون بأساً من الاقتباس من أنظمة أخرى طالما أن المبادئ الأساسية تم احترامها كمبدأ الشورى والعدل والتزام المجتمع بالقانون المستمد من مصادر التشريع الإسلامية، وهكذا. ولعل ما قوى هذا المسلك وجهات نظر ترى أن بعض المرويات عن الرسول صلى الله عليه وسلم إنما وردت عنه بصفته إماماً، أي حاكماً سياسياً يرى رأيه في أمور الرعية، أي وكأن هذه المرويات صالحة لتلك الظروف وليست ملزمة لنا الآن. وفي هذا الكتاب طرح يرفض هذا المذهب. أي يرفض ما ذهب إليه القطب الثاني من المفكرين. ويصر طرح هذا الكتاب على أن أي تغيير في سنته صلوات ربي وسلامه عليه برغم تغير الزمان سيؤدي لضياع المجتمعات. بل إن الخير هو في تطبيق الإسلام بتفاصيله، وبالذات في مسائل الحقوق، وأن مقصوصة الحقوق التي وضعتها الشريعة صالحة لكل زمان ومكان. وأن كل شؤون الحياة، وبالذات المعاصرة منها تقع تحت مظلة مقصوصة الحقوق التي وضحها لنا الرسول صلى الله عليه وسلم. لعلك تقول: «إن هذا مذهب متخلف، متشبث بماض سحيق لا يرى تعقيد الحاضر». فأجيب: «بل إن ضيق أفقنا بسبب انصهارنا في حاضرنا الذي ترعرع على مبادئ مجتمعات ضالة (غربية) من إنتاج عقول البشر هي التي أعمتنا عن رؤية الحقيقة». وقد تقول مستنكراً: « كيف هي مجتمعات ضالة وقد أنجزت ما أنجزت من طائرات وحاسبات وفضائيات». فأقول: إن طبق الإسلام

لرأيت أكثر من هذا لأن الإبداع الإنساني لا حدود له، وأن ما لدى الغرب الآن لأضحى أكثر وأنقى إن هم أخذوا بالحقوق في الإسلام. بل إن مقصوصة الحقوق التي وضعها الإسلام تزداد ملاءمة للبشر بتقادم الزمان، فإبداع البارئ المصور في خلق إنسان مبدع لابد وأن يؤدي إلى استخلاف فذ سعيد إن هو سار على الشريعة، فمقصوصة الحقوق الإسلامية أصلح لليوم منها للأمس، وهي أصلح للغد منها لليوم، كما سأوضح بإذن الله. إنها إعجاز تشريعي. حتى أنني من قناعتي أكاد أجزم بأن المسلمين إن ساروا على الشريعة دون تحريف لابتكروا الحاسب الآلي قبل عدة قرون بكل ما له علاقة بتقنية الاتصالات كالهاتف والتلفاز، لأنه سبحانه وتعالى خلق إنساناً مبدعاً لا يقيد إبداعه إلا البشر بقهرهم لأنفسهم بالحكم بغير ما أنزل الله كما فعلت الحداثة كما سأوضح بإذنه تعالى.

ولعل في واقعة تأبير النخل مثال جيد على المنفذ الذي دخل منه الكثير للاستدلال على جواز الاستيراد من أمم أخرى، فكان الخلط بين الحقوق وبين ما سواها مما تتطلبه الحياة المعاصرة. فهناك اكتشافات واختراعات وتقنية، وهناك علوم في السياسة والاقتصاد وما إلى ذلك مما ظهر به العالم الغربي. فتحت غطاء واقعة تأبير النخل، ومن قوله صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿أنتم أعلم بأمور دنياكم﴾ أخذنا الكثير من الغرب. إن واقعة تأبير النخل كمرجع يجب أن يؤخذ به فقط في أمور لم يحكم الشرع فيها أصلاً مثل ضرورة تطوير الآلات والأدوية. أما الحقوق، فإن الشريعة قد أتت بها مكتملة، ولا مجال للتغيير فيها. لنأخذ مثالاً واحداً (وسنقوم بشرحه بتفصيل أكثر بإذن الله): تحت مظلة علم التخطيط، وبحجة التنظيم، يمنع مالك العقار من التعلي في داره أكثر من دورين في بعض المناطق! وهنا أُنقص حق المالك لأنه قُيد من التصرف فيما يملك، فتغيرت مقصوصة الحقوق إلى منظومة مستحدثة من الحقوق. فإن قلت: «ولكن الفوضى ستعم إن كان لكل فرد فعل ما أراد فيما يملك؟». سأجيب: «هذا ما سيحاول هذا الكتاب شرحه». فالإسلام كنظام حكم يختلف تماماً عما نعرفه من صور الحكم وأشكالها، فهو ليس حكماً ديمقراطياً أو مدنياً، وليس حكماً للأقلية أو الأكثرية، إنه نظام فريد. لذلك، فلعلك استنتجت أن هذا الكتاب يرفض كل اجتهاد في الحقوق لأن الإسلام في هذه المسألة أتى مكتملاً دونما أي نقصان، بل هو إعجاز في كماله، وقد أُكد هذا في آيات كثيرة سنأتي عليها بإذن الله. وقد تسأل وتقول: «ولكن كيف يُطبق الإسلام الآن، فعلى سبيل المثال: كيف يكون تنظيم السلطة في عصرنا الحاضر، وكيف تترتب العلاقة بين هيئاتها، وأين الإسلام من نظام الدولة الحديثة؟». وما إلى ذلك من أسئلة. فأجيب: «إن الإسلام لم يوجد دولة بمفهومنا الحديث، ولكنه أوجد دولة ذات مسؤوليات تختلف عما نراه الآن وعما نعتقد أننا بحاجة له».

ومن أهم الأسباب لكتابة الكتاب المواقف الاستسلامية لبعض العلماء أمام المستجدات المعاصرة. فقد شعروا بهوة بين الإسلام والواقع المعاصر، فأخذ بعضهم بلي أعناق النصوص لتبيان أن الإسلام صالح لكل زمان إلا أنهم لم يدركوا كيفية هذا الصلاح، فاجتهدوا وأفتوا وتراكمت الفتاوى ليخرج الناس من إسلام أراد لهم العزة، إلى إسلام مستحدث وضعهم تحت رحمة السلطات. فقد قال بعض الفقهاء مثلاً بمنع إحياء الأرض دون إذن الإمام، وأباحوا نزع الملكيات للمصلحة العامة، ومنعوا الناس من التنقيب عن المعادن إلا بإذن السلطات. فهل رأيت عالماً (إلا ما ندر) يحارب السلطات عندما منعت المسلمين من التنقل بين البلدان إلا بتصاريح بدعوى الضرورة الأمنية؟ كلا، بل لم يقاوم الفقهاء الهويات كالجوازات مفرقين بذلك بين المسلمين، وأجازوا منع الاستثمارات إلا بتصاريح، وكل هذه الأمثلة تعديات على الحقوق، فقُتلت الهمم لدى الأفراد، وهكذا من صمت وآراء فقهية لهؤلاء العلماء

الذين تبنتهم السلطات ليتم إخراج الإسلام من دائرة المعاملات بين الناس. فقد ترك هؤلاء العلماء الحبل للسلطات لفعل ما تهوى. وبهذا سنت الدول القوانين الوضعية لتحل محل الأحكام الإسلامية، وفقد الناس حقوقهم وخرجوا من عبادة الله إلى عبادة المتنفذين، وتفرعن المنافقون وتكتلوا حول السلاطين واستحدثوا هرماً سلطوياً مصلحياً بدأ بتعريف المصالح للناس وما يمكنهم فعله وما هو محظور عليهم من خلال دساتير وقوانين بشرية. وهكذا تسلط الناس بعضهم على بعض وظهرت الرشاوي والمحسوبيات واستحوذ الناس مواقعهم في السلطة بناءً على تزلفهم لا على كفاءاتهم. وعندما يُقدم التزلف على الكفاءة في شغل المناصب من أعلى منصب في الدولة لأدناه يكون الهرم السلطوي منفعياً في تركيبته لذاته، وعندها سيصطدم في قوانينه مع الشريعة الإسلامية فتُستثمر خيرات الأمة لإبقاء هذا الهرم السلطوي المنفعي باستحداث أجهزة أمنية. ثم إن هذا الهرم يتعاظم في استثماراته للدفاع عن نفسه بقهر شعبه كلما خاف على نفسه، وبالتدريج تُستحدث الأنظمة والقوانين لديمومته. هكذا أُبعد الإسلام الصحيح عن دائرة الحياة تحت شعارات الدولة الإسلامية أو الحديثة، فحُوصر في دائرتي العبادات والأخلاق لأن مقصوصة الحقوق قد تغيرت إلى منظومة من الحقوق المستحدثة من العقل البشري القاصر. بهذا ازدادت غربة الإسلام. فأصبح الإسلام في المسجد مكاناً، وفي الحج زماناً، وفي دعاء القنوت بكاءً، وأضحى الإسلام عاطفة لا فعلاً.

والمؤلم هو أن معظم النظرات الحريصة على مستقبل المسلمين، ومن خلال صراع الشعوب بالثورات وسفك الدماء، انتهت بأنظمة غربية مؤسلمة مثل ما حدث في إيران من برلمانات. من هذه الرؤى ما أنجب حركات قومية كالبعثية: حتى الجادين منهم لم يفلحوا، فجمال عبد الناصر مثلاً، وبرغم أنه عاش واقع الفقراء، سحب مصر لتخلف بدأنا نتلمس أبعاده الآن وبعد وفاته لندرك مدى الضياع الذي كان عليه العالم العربي آنذاك. أي أننا حاولنا معظم أنماط الحكم ولم نفلح. وكأن العالم الإسلامي يعيش حقيقة واحدة: وهي أنه كلما تقادم الزمن كلما زاد تخلفه، وكلما زاد تخلفه زادت حدة الجدل بين مفكريه للبحث عن مخارج لهذا الوهن، وكلما زاد الجدل استحدثت أفكار جديدة لأنظمة الحكم. وكلما استحدثت أنظمة للحكم كلما بدأنا من نقطة خلف ما كنا عليها. وهكذا من فشل لأفشل. ولعل أقوى صيحة الآن هي التي تنادي بتطويع النظام الغربي الديمقراطي (والمنبثق من الحداثة) لواقعنا الإسلامي بحجة أن التعددية الحزبية واحترام الرأي الآخر هي الخلاص. لقد كانت خلاصاً لأمم لا تعرف العيب ولا الحرام وسحبتهم للفساد والتلوث. فهل يمكن أن تكون خلاصاً لنا؟ هذا ما يحاول معظم المفكرين الآن الولوج فيه. فيا له من جحر ضب براق اتسع لكل من ضاق فؤاده بسعة حكمة الخالق الخلاق جل وعلا.

ومن أهداف الكتاب أيضاً إيضاح سلبيات نفق الحداثة والديمقراطية، والذي سيؤدي لا محالة لكارثة بيئية إنسانية إن هو استمر في الهيمنة. فالفساد والتلوث أمر لا مفر منه في ظل الديمقراطية مهما كانت المجتمعات عادلة، ذلك أن الديمقراطية لابد وأن تنتهي بالسلطة في أيدي الأهواء التي تسيرها المصالح مهما كانت شفافية المجتمعات. وهكذا يزداد التلوث. ألم يقل عالم الغيب والشهادة سبحانه وتعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُواْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾.[٦] هذا ما سيحاول هذا الكتاب إثباته بإذن الله.

ولعل السبب الأهم الذي دفعني للكتابة هو سؤال دائم التردد: كيف ستظهر الخلافة؟ والإجابة هي: لا يمكن لنا إقامة دولة مسلمة الآن لأن عقولنا تفكر في دولة إسلامية بمنظور غربي كما حاول الإخوة في مصر والجزائر مثلاً. فأنّى للخلافة أن تقوم وأساسها لا وجود له؟ وإن قامت، أي وإن تمكن حزب إسلامي من الوصول

للسلطة فهل سيُفلح؟ وكم أتمنى أن تظهر الخلافة وأن تدوم، لكن شتان بين مفاهيمنا الآن وما أتت به الشريعة من حقوق، لهذا فشتان بين فرد سيظهر إن طبقنا الحقوق كما نفهمها اليوم كإسلامية، وبين فرد من عهد الرسول صلى الله عليه وسلم من حيث الإرادة والنزاهة والعطاء والتضحية والعزة والنخوة والمروءة. فعزة المجتمعات من قوة أفرادها، والأفراد هم إفراز المنظومات المجتمعية؛ ومجتمعاتنا اليوم، أو ما يحاول العلماء والمفكرون إقامته من دولة مسلمة، هو إفراز لما في رؤوسهم من أفكار عن الدولة المسلمة. وهنا الإشكال الأكبر. فهناك تلوث كبير في أذهان الكثير عن مواصفات الدولة المسلمة لعصرنا الحاضر بسبب تقبلنا للكثير من تراكمات اجتهادات الفقهاء أو تقبلنا للكثير من قيم الغرب الحقوقية ومن أهمها الديمقراطية. فإن عدنا لمقصوصة الحقوق ستظهر حينئذ بإذن الله الخلافة التي وعدنا بها صلوات ربي وسلامه عليه على منهاج النبوة. لكل هذا أقنعت نفسي بضرورة نشر هذا الكتاب عن دور الشريعة في إيجاد الحضارات لعلنا ننقذ الأرض ومن عليها من فساد قادم لا محالة إن لم تطبق الشريعة. ففي هذا الكتاب توضيح لعظم الشريعة في مسك زمام المجتمع لإنتاج أفضل الحلول بحيث لا يقتصر ذلك على تخصص معين، ولكن بطريقة فكرية لكل مفاصل حياتنا المعاصرة. فالاستخلاف وعمارة الأرض ليست تنمية أو تخطيطاً أو اقتصاداً أو سياسة أو علم اجتماع، ولكنها حركيات لإيجاد التفاعل بين الناس لإنتاج المجتمعات الأعز بحياة طيبة.

أخيراً: أنا لست شيعياً ولا زيدياً ولا أباضياً ولا علمانياً ولا معتزلاً ولا سلفياً ولا وهابياً ولا إخوانياً ولا خارجياً ولا صوفياً ولا تبليغياً ولا قاعدياً ولا داعشياً ولا مرجئاً ولا جامياً ولا مدخلياً ولا سرورياً ... ولا ... ولا ...، بل أنا مسلم سني وأمضيت جُل عمري في تقصي حقوق الناس شرعاً.

ملحوظة: من المهم جداً ملاحظة بدء الاقتباس ونهايته برصد المعقوفتين الصغيرتين هكذا: «»، والتي بينهما نص مقتبس من كتب أخرى. فإن كان النص أصغر حجماً بين المعقوفتين، فبإمكانك قفزه. وبالنسبة للتعليقات، فقد قسمتها إلى قسمين: قسم وضعته أسفل المتن (أي في الهامش)، ورمزت له بالأحرف، ووضعت فيه المعلومات التي ستزيد الطرح توضيحاً، مثل معاني الكلمات، أو توضيح لسؤال قد يخطر على القارئ، أو تكملة لاقتباس يثري الطرح. وقسم وضعته في آخر الكتاب (الحاشية) ورمزت له بالأرقام، وهو الإثباتات للمراجع وإضافات بأمثلة أو اقتباسات أخرى. ولعل قراءة ما بأسفل المتن، أي الهامش، سيزيد القارئ استيعاباً للطرح إن أراد، أما الحاشية في آخر الكتاب فهي لتثبيت الطرح. لذلك وضعت للهوامش التي في أسفل الصفحات حروفاً وأرقاماً. وللتوضيح بمثال: ففي آخر هذه الجملة وضعت الحرف (ب) مرتفعاً، إشارة لفكرة مشروحة أسفل هذه الصفحة، ثم وضعت المرجع لها بالرقم (٧) بين القوسين لتجده في حاشية المقدمة في آخر الكتاب.[ب] وفقنا الله لما فيه صلاح الإسلام والمسلمين، إنه سميع مجيب. وبه نستعين، إنه قيوم السموات والأرض، والقادر على كل شيء، والهادي إلى سواء السبيل.

ب) إن الصعوبة التي تواجه كتاب كهذا هو في تشعب النظريات الفكرية وفي كثرة المنتجات البشرية من معتقدات ومصنوعات بحيث يصعب على الباحث جمع الأفكار تحت مظلة محددة لينطلق منها. ورأيت في هذا الكتاب أن أنطلق من الحقوق، لأنها ترسم الحدود لتصرفات الأفراد والجماعات. فتظهر حلبات الصراع بين أفراد المجتمع الواحد وبين المجتمعات المختلفة وذلك من خلال تصرفات يقوم بها الإنسان معتقداً أنها من حقه وقد لا تكون كذلك، عندها سيوقفه الآخرون إما بالقوة أو بالإقناع، وهكذا من تسلطات أو حوارات تنتهي بالمجتمعات بتبني الدساتير والقوانين لرسم حدود الحقوق. وما هذه الحقوق إلا تجسيد لعقيدة تلك الأمة. ولقد حاولت في كتاب «عمارة الأرض في الإسلام»، والمنبثق من بحثي للدكتوراة توضيح الحقوق التي استثمرتها الشريعة في الأفراد لإيجاد التفاعلات المطلوبة للاستخلاف في الأرض عمرانياً (٧). أما في هذا الكتاب، ولأنه ينظر للمجتمع عموماً، فإن التركيز فيه على «حركيات» منح الحقوق للأفراد للوصول إلى حياة طيبة. وهذه الحركيات فوق عقول البشر لأنها نزلت من عند عالم الغيب والشهادة السميع البصير.

الفصل الأول

القَذْفُ بالحَقِّ

﴿قُلْ إِنَّ رَبِّى يَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَّـٰمُ ٱلْغُيُوبِ ۝ قُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ ٱلْبَـٰطِلُ وَمَا يُعِيدُ ۝﴾

إنـه هو السميع البصير

في عصر العولمة والحاسبات الآلية والمعلوماتية، وعند قراءة القرآن، وبرغم إعجازه الفكري والعلمي والبلاغي والعددي، يقف المسلم في حيرة ويسأل: أين الإسلام من كل هذا؟ القرآن قصص ووعيد بالفوز أو الهلاك في الدنيا والآخرة، وهذا كلام مكتوب؛ أما ما نمطر به من برامج عبر القنوات الفضائية وما نبهر به من قوة للغرب بحصار من خالفهم، وضرب من عاداهم، وعون وتسيير أمور من والاهم، وسحب أموال من استمتع بمصنوعاتهم، فكل هذا ملموس ومدرك في معاشنا اليومي. وهكذا لابد وأن تثور في النفس شرارة الانبهار بالفكر الغربي، ومن ثم المطالبة بالديمقراطية والحرص على حرية الإنسان وحقوقه وما إليها من شعارات لتنظيم المجتمع من خلال المؤسسات الدستورية. وبالطبع، لن يكون هذا إلا على حساب الابتعاد عن الإسلام، إذ أن الديمقراطية الحقة ستؤدي إلى الخروج على الإسلام لأن الحاكم هو عقول البشر من خلال الدساتير والبرلمانات؛ وبذلك يكون الإسلام ثانوياً أو إطاراً في أحسن الأحوال، ولا يؤخذ به في كل أمور الحياة. وبالتدريج تضعف العقيدة، ويضمحل الاقتناع بريادة الشريعة في تسيير أمور المجتمعات، ويتم الخروج عن الإسلام. وهذا ما حدث، وحسبي الله ونعم الوكيل.

هنا مفترق الطريق. فالناس قسمان: مؤمن بالله وكافر به. لقد اعتدنا على نعم الله سبحانه وتعالى لدرجة أننا لا نراها. فكثرة التماس أدت إلى فقد الإحساس. فالشمس تشرق يومياً ولا نوقن أن هذه معجزة. والأكل يهضم في أمعائنا ولا ندرك أن هذا معجزة. قال لي أحد الاقتصاديين الغربيين يوماً وأنا أحدثه عن ملاءمة الشريعة الإسلامية لأيامنا هذه: «إن الشريعة أوامر لا يمكن إثبات صلاحيتها للمجتمعات المعاصرة لأنها أتت قبل عصر التنوير، فهي صالحة للمجتمعات البدائية التي تعيش يومها من قوت بهيمتها». مشيراً بذلك إلى أن قوانينهم الغربية هي من وحي منطقهم المبني على دراساتهم واستنتاجاتهم الحالية لما فيه صلاح المجتمعات المعاصرة. قال: «نحن نبحث ونحلل ونثبت. لكل شيء سبب، فالماء نقيس غليانه ونضبط ضغطه ونحوله من حال إلى حال، وهكذا كل العلوم مبنية على المشاهدة والتجربة والبرهان». مشيراً بذلك لما يعرف في علم تطور العلوم epistemology إلى العقل الأداتي أو ما يعرف بـ instumental reason. أي إخضاع العلوم الطبيعية والإنسانية للعقل. قلت له: «إن مصدر كثير من الأشياء الطاقة، ومن أهم مصادرها الشمس في تقلب الليل والنهار، فكيف تدور الأرض ومن يحركها بهذا

الانتظام؟». سكت وقال: «إنها تدور في فلك حول الشمس ... لحدوث انفجار عند تكون الكون». قلت: «ومن أحدثه؟ وهل قست هذا الانفجار؟». قال: «لا، ولكنها نظريات وضعت وستأتي الأيام بالإثباتات التي لا نعلمها اليوم، أو قد توضع نظريات أخرى أكثر صحة منها بإيجاد وسائل قياسية متقدمة، وهكذا يتطور العلم ونقترب من الحقائق».[1] قلت: «إن النظرية إذاً تحتمل الخطأ». قال: «نعم». قلت: «ألهذا تكثر وتتجدد نظريات العلوم الإنسانية كالاقتصاد والتنمية برغم أن البشر لم يتغيروا؟»، قال: «ومن قال أن البشر لم يتغيروا، إن الظروف في تغير مستمر، لذلك ستظهر نظريات جديدة». قلت: «ولكن البشر لم يتغيروا في نزواتهم وغرائزهم، فقد كانوا يغزون بعضهم بالأسلحة، أما الآن فبالاقتصاد!»، قال: « كلا بل تغيروا، وقد يكون هذا التغير غير مقبول لك أحياناً، فإذا أخذنا مثالاً اجتماعياً متطرفاً سترفضه حتماً: فبإمكان الرجل الآن الإنجاب من حيواناته المنوية عن طريق زرع رحم له وتغيير هرموناته، وهذا قد وقع مع رجل بريطاني وجدت رحم في أحشائه!». قلت: «أنت إذاً تؤمن بالعلم أولاً، ثم بالله ثانياً». قال: «أجل، فالإيمان بالله يبقى في القلوب ولا يسير حياتنا، فنحن علمانيون، ولذلك نتقدم بإخضاع ما حولنا لإراداتنا». قلت: «ولكن مجموع إراداتكم هو تبعاً لأهوائكم التي قد تلوث الأرض وهذا نلمسه الآن». قال: «لا، لأن منا العقلاء والحكماء الذين يسيرون المجتمعات من خلال الدساتير ويحاربون التلوث و...». قلت: «ولكن هؤلاء العلماء والحكماء هم بشر وتجربتهم محاطة بعمرهم القصير ومساحة عقولهم المحدودة». قال: «وهل لديك أفضل منهم؟ ألا ترى بعينك كيف أننا نزلنا على سطح القمر وربطنا أطراف الأرض». وهكذا من سجال حتى قلت له: «إنك تؤمن بنظريات من نسج البشر، قد تصيب وقد تخطئ، ولا تؤمن بآيات أتى بها القرآن الكريم قبل أربعة عشر قرناً وأثبت العلم صحتها الآن مثل الإعجاز العلمي في القرآن في خلق وتكون الجنين. فإن ثبت لك صحة بعض ما في القرآن الكريم، فكله إذاً صحيح وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم بالتالي صحيحة». وهنا قفز وقال: «القرآن كله صحيح بالنسبة لكم يا معشر المسلمين، أما سنة رسولكم فهي ليست بالضرورة صالحة لهذا العصر، فحتى الكثير منكم لا يتقبلها الآن. ألم تقرأ ما كتب عن الإسلام مؤخراً؟ فهناك من العرب المسلمين مثل الجابري وشحرور ممن يرون ضرورة إعادة النظر في تاريخكم الإسلامي من فقه وحديث لأنه أوجد عقلاً مقلداً جامداً وغير متحرك، وهذا لا يلائم عصركم». قلت: «هؤلاء بدؤا من الفلسفة ونظروا للواقع، وأنا لا أبدأ من الفلسفة، ولكن من الواقع وقد أرى ما لم يروا». قال: «إذاً فالإسلام دين غير صالح لكل زمان ومكان كما تدعي، لأنه غير قابل للتطبيق بدليل ضعف المسلمين الآن». قلت: «ولكن الشريعة لم تطبق في كل الأزمان بعد حكم الإمام علي كرم الله وجهه إلا في بعض الفترات، فَلِمِ يلام الإسلام؟». قال: «لم تطبق لأنها غير قابلة للتطبيق». قلت: «بل الشريعة قابلة للتطبيق إن حاول البشر». قال: «كيف؟». قلت له: «ألم يحدث خلل في الفكر الغربي العلمي مؤخراً في منهج العقل الأداتي بعد ظهور ما يسمى بنظرية الفوضى Chaos theory؟». فأجاب: «وما علاقة هذا بأنظمة المجتمع؟». فشرحت له الآتي:

حتمية العلم

عندما وضع نيوتن قوانين الحركة، اعتقد الكثير من العلماء بحتمية العلم، وهو أن الكون مركب من قوانين مثل قوانين الحركة. أي وكأن الكون ساعة ضخمة. فكما أن الساعة لا يمكن إلا وأن تسير بدقة من خلال قوانين

يمكن إدراكها وحسابها والتنبؤ بها مستقبلاً، فكذلك الكون يسير بدقة من خلال قوانين سيكتشفها البشر يوماً ما. وبهذا يمكن التنبؤ بالأحداث المستقبلية كهطول الأمطار، تماماً كالتنبؤ بالوقت في الساعة. فالعالم الفرنسي لابلاس المتوفى سنة ١٨٢٧م اقتنع بإمكانية التنبؤ بمستقبل الإنسان وأفعاله إن علمنا بالحالة الراهنة لكل الكون. وسميت هذه النظرية بالحتمية العلمية Scientific Determinism . إلا أن هذه الحتمية أتتها ضربة شديدة. فقد وضع العالم الألماني هيزنبرغ Heisenberg عام ١٩٢٦م نظرية «عدم التحديد أو Uncertainty Principle» والتي تنص على استحالة معرفة كل من مكان وسرعة الجسيم في آن واحد. فكلما زادت دقة معرفة مكان الجسيم كلما قلت دقة معرفة سرعته، والعكس صحيح. أي أن العلم توقف عند التنبؤ بمعرفة حركة جسيم صغير particle. فإن اهتزت مقدرة العلماء على التنبؤ بحركة هذا الجسيم نظرياً، فما بالك بالكون عملياً! هكذا تم وضع حد للحتمية العلمية وأدخلت الاحتمالات إلى معظم العلوم. وقد استفاد كارل بوبر Karl Popper، والذي يعد من أهم فلاسفة القرن العشرين، من مثل هذه النظريات العلمية ووضع نظرية في التطور العلمي (وسيأتي بيانها ونقدها بإذن الله) تعتمد على أساس مهم هو أن العلم ليس بنياناً من المعارف، بل فرضيات يتم دحضها. فعند ظهور نظرية آينشتاين التي تمكنت من تفسير ظواهر لم تتمكن نظرية نيوتن من تفسيرها لاحظ كارل بوبر شيئاً مهماً لم يلحظه الآخرون. فقد لاحظ أن الديانة العلمانية للعلم قبل ظهور نظرية آينشتاين تدعي السلطة الكاملة. فقد اعتقد العلماء أن العلم ذاته بنيان من المعارف ولا يتألف من افتراضات، بل نظريات مثبتة كالحقائق مثل نظرية نيوتن. ولكن بعد ظهور نظرية آينشتاين، ونظريات أخرى مشابهة، احتار كبار العلماء وأيقنوا أنه لا حقائق علمية، بل فرضيات من نسج خيال البشر تفسر لهم ظواهر الطبيعة، وأن هذه الفرضيات، أو النظريات، سيأتي يوم وستنهار أمام نظريات أخرى. ولا أدل على ذلك مما حدث لعلم الكيمياء مثلاً: فقبل اختراع الماء الثقيل، إن سألت أي كيميائي تجريبي (كما يقول كارل بوبر)، عن أكثر فروع الكيمياء رسوخاً، أي أقلها تعرضاً بأن يُطاح بها أو أن تصيبها كشوفات ثورية مستجدة، ففي حُكم اليقين سيقول لك: إنها كيمياء الماء. فقد استخدم الماء بالفعل في تعريف إحدى الوحدات الأساسية في الفيزياء، وهي الجرام، ليشكل جزءاً من نظام السنتيمتر والجرام والثانية. واستخدم الهيدروجين والأكسجين كأسس نظرية وعملية لتحديد كل الأوزان الذرية. إلا أن هذا قد زُعزع تماماً بالاكتشاف غير المتوقع للماء الثقيل. وهكذا معظم المجالات. وهنا لابد من ذكر فيزياء الكم Quantum. فقد ظهرت فيزياء الكم لتمهد الطريق لنظرية الفوضى والتي تبلورت عام ١٩٦١م على يد عالم أرصاد يدعى إدوارد لورنز Lorenz. لقد قام هذا العالم بتغذية حاسبه الآلي ببيانات عن حركة الرياح من خلال نموذج رياضي صاغه للتنبؤ بحركة الرياح للأيام المقبلة، وذلك بافتراض وجود علاقة بين حركة الرياح في الأيام المتتالية. فكانت الفرضية بأنه إن علمنا بحركة الرياح لهذا اليوم فسنعلمه ليوم غد، ثم بنفس معلومات يوم غدٍ نتنبأ بحركة الرياح ليوم بعد غد. وهكذا وضع هذا العالم حساباته لفترة محددة. ثم قرر بعدها دراسة جزء معين من تلك الفترة التي وضعها سابقاً. ونظراً لأن السلسلة السابقة كانت مبنية على تغذية المعلومات من حاسب آلي كانت حساباته صحيحة إلى أقرب ستة أرقام عشرية، ونظراً لأن تغذية المعلومات في المرة الثانية لدراسة جزء من السلسلة كانت مبنية في صحتها لأقرب ثلاثة أرقام عشرية (لأن الطابعة التي كان يستخدمها كانت لا تطبع أكثر من ثلاث أرقام عشرية وهو تقريب طفيف)، ظهر اختلاف في الحسابات بشكل كبير في الفترات المتقدمة من السلسلة الزمنية. لقد تراكمت الاختلافات شيئاً فشيئاً لدرجة أنه لم يوجد أي تشابه بين التنبؤين، وأصبحت تعرف هذه الظاهرة بـ

«أثر الفراشة butterfly effect».[٢] وهي باختصار تنص على أنه إن خفقت فراشة بجناحيها في غرب الأرض فإن تأثير الهواء الذي تدفعه هذه الخفقة سيؤدي لا محالة إلى تراكمات ستتضاعف مع الزمن، ما قد يحدث أو يسهم في إحداث ظاهرة كونية كبيرة مثل إعصار في شرق الأرض. ولا يمكن لعقل بشري إدراج خفق هذه الفراشة وما شابهها من ظواهر في حسابات عقله الصغير. أي أن الكون شبكة لا نهائية من الأحداث المتراكمة المتسلسلة زمانياً ومكانياً بحيث أن كل شيء في هذا الكون يؤثر في كل شيء غيره ويتأثر بكل شيء فيه. فلم يجد علماء الفيزياء أمام هذا التعقيد إلا أن يضعوا تسمية تعكس ضيق أفقهم وهي تسمية «نظرية الفوضى»، وذلك لعدم تمكنهم من التنبؤ بما يمكن أن يكون عليه العالم مستقبلاً. إلا أن هذا فوضى للبشر، فقد كشفت نظرية الفوضى عن الدقة العجيبة لتراكمات هذا الكون وعدم قدرة البشر للإحاطة بهذه الدقة. فكما قيل: إن جهلنا كبشر يزداد مع زيادة علمنا.[٣] فقد نظر السابقون للوردة مثلاً على أنها شيء جميل وحسب، ولكن مع تقدم العلم أتى الإدراك على أنها سلسلة من الخلايا البديعة التركيب من الأكسجين والكربون والنيتروجين وعناصر أخرى نمت من خلية واحدة؛ وعندما اكتشف العلم تفاعل رائحة الوردة في الأنف في النظام العصبي ومن ثم ما يجري في الدماغ من تفاعلات ظهرت أسئلة علمية أكبر لتفتح للبشر آفاق جهلهم.

هنا سألت ذاك الاقتصادي المخطط الذي لا يؤمن بالشريعة: «إن كان هذا في علم الفيزياء، وهو أيسر إدراكاً لأنه يخضع لقوانين الطبيعة فقط (والتي وضعها الحق سبحانه وتعالى)، فما بالنا بتصرفات الأفراد والتي لا تخضع للقوانين فحسب، بل ولأهواء الناس أيضاً؟». وضربت له المثل الآتي: «ألا يمكن أن يكون هناك طفل مصاب بمرض الربو، فأتت ريح مغبرة زادت مرضه ليلاً فأخذه والده إلى المستشفى في منتصف الليل وبهذا لم يتمكن الأب الذي يعمل مدرساً من النوم فكان مرهقاً في يومه التالي؛ ثم سمع أثناء عمله بأن قراراً قد اتخذ بنقله من قريته إلى قرية أخرى، فذهب إلى المدينة على عجل للتأكد من النبأ ومحاولة تغيير القرار قبل انتهاء ساعات الدوام، فصدم في طريقه (بسبب قلة نومه) سيارة رئيس البلدية في القرية. وقد كان رئيس البلدية هذا يحاول إنشاء مصنع أحذية من جلد النعام لأنه يملك مزرعة نعام ثم أتى الورثة الذين لا يملكون الخبرة والمثابرة في إدارة المزرعة وباعوها وانتقلوا إلى المدينة؛ فأتى المالك الجديد وقرر أن يتريث في إنشاء المصنع، أي أن القرية فقدت مصدر عمل لأبنائها بسبب مرض الطفل وبهذا تأثر اقتصادها. هكذا هي الحياة، أحداث متتالية لا يمكن للفرد التنبؤ بما يمكن أن يحدث فيها على الأمد البعيد». ثم بعد ذلك قلت لذاك الاقتصادي: «إذا استسلم علماء الفيزياء، فما هو موقف علماء التخطيط والاجتماع والتنمية والاقتصاد والسياسة؟ لماذا لا يستسلمون؟ فإن لم يتمكن علماء الطبيعة من التنبؤ بما سيحدث مستقبلاً، فكيف يمكن لعلماء الإنسانيات التنبؤ بما قد يحدث من تطورات اقتصادية تخضع لأهواء أصحاب رؤوس الأموال والتحالفات الإستراتيجية بين الدول وارتفاع أسعار العملات وظهور المجاعات ونحو ذلك مما لا يحصى عدده من عوامل، فكيف يمكنهم وضع الخطط الاقتصادية للمستقبل مثلاً؟». ثم أضفت: «إن لم يتمكن علماء الاقتصاد من فهم مسببات حدوث الكساد الكبير سنة ١٩٢٩م، وهذا شيء قد مضى عليه عشرات السنين، ولديهم جميع السجلات والإحصائيات لدراسته، ومع ذلك اختلفوا، فهل لهم الحق في وضع خطط اقتصادية مستقبلية؟ فهذا الاقتصادي المعروف هايك Hayek يعزو سبب ذلك الكساد إلى توافر النقد من خلال السندات وطبع النقود مع تخفيض الفوائد ما أدى لتصاعد أسعار الأسهم، وفي المقابل، هذا ملتون فردمان Friedman يعزو السبب إلى أن الدولة لم تضخ ما يكفي من الأموال، وبانهيار بنك واحد انتشر الذعر بين الناس وكان الكساد (وسيأتي بيانه بإذن

الله)». وأخيراً سكت برغم أنه لم يقتنع. وهكذا تجادلنا لأزداد قناعة بأن البشر صنفان. مؤمن بإمكانية تطبيق الشريعة وكافر بها. وهذا هو مفترق الطريق في سير البشرية بغض النظر عن ألوان الناس أو لغاتهم. قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾.[٤] إلا أن هذه القناعة لا تعني الاستسلام، ولكن تدفعنا للعمل أكثر لمحاولة إقناع من لا يؤمنون بأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان لعلنا ننقذ الأرض من فساد قادم، فهذا واجب علينا، قال تعالى: ﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعْتَصِمُواْ بِٱللَّهِ هُوَ مَوْلَىٰكُمْ فَنِعْمَ ٱلْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ ٱلنَّصِيرُ﴾.[٥]

وماذا عن المسلم الذي لا يسلم أمره كله لله؟ المسلم الذي لا يؤمن بإمكانية تطبيق الشريعة في أيامنا هذه إلا في بعض الأمور كالأحوال الشخصية في القصاص والزواج ونحوهما، ولا يؤمن بصلاحية الإسلام في الاقتصاد والتنمية، فهو لا يعتقد مثلاً بأن المبدأ الذي أطلقه الرسول صلى الله عليه وسلم في إحياء الأرض دون إذن الإمام ملائم لعصرنا؟[٦] ومثل هؤلاء كثير، وبالذات المفكرون العرب وعلى رأسهم الجابري وأركون وشحرور وغليون. فلهم ولكل أتباعهم، ولكل ساداتهم كفلاسفة الغرب الذين يؤمنون بالعقل أمثال هابارماس وكارل بوبر (وسيأتي دحضهم في فصل «المعرفة» بإذن الله)، ولكل من لا يؤمن بصلاح الشريعة لكل زمان ومكان أقدم هذا الكتاب.

﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾

إذا كان هذا هو مفترق الطريق لأن الناس قسمان: مؤمن بالله وصفاته وكافر بها، وبينهما أطياف مختلفة، فما علاقة الإسلام بالاقتصاد والسياسة وعلوم الاجتماع والتنمية والموارد البشرية والعمران والتخطيط؟ إنه في العقيدة، إنه في توحيد الألوهية. إن من صفاته سبحانه وتعالى أنه السميع البصير. وهذا هو أول مفترق للطريق في العلوم الإنسانية للمسلمين عن غيرهم.

هناك في قعر المحيط الهادي وعلى عمق عشرة كيلومترات بالقرب من تشيلي سمكة تحدث صوتاً وهي تستنشق الماء، والله سبحانه وتعالى يسمعها ويسمع معها في الوقت ذاته كل أسماك المحيطات، بل ويسمع كل نبضات القلوب لكل الكائنات. وهناك صخرة داخل كهف في كشمير وعلى إحدى حوافها طائر يقتات نملة ويحدث فك فمه صوتاً يسمعه سبحانه وتعالى، وبل يسمع كل الأمعاء الجائعة التي تبحث عن الغذاء، ويسمع أيضاً كل حركات حبات الرمل عندما تزحف في الصحاري، وكل بلورات الجبال الثلجية عندما تذوب في القطبين وأعالي الجبال. كيف يسمع سبحانه وتعالى كل هذه التداخلات من الأصوات وفي آن واحد؟ هذا ما لا نعلمه. ولكننا نؤمن بأنه سبحانه وتعالى يسمع كل هذه الأصوات وفي هذه اللحظة سمعاً يليق بجلاله، وفي كل لحظة مضت لملايين السنين خلت، وفي كل لحظة قادمة إلى ما شاء الله. إن مجرد تصور كثرة هذه الأصوات وتداخلاتها سيخيف من يحاول جمعها في مكان واحد وفي آن واحد. حاول أخي القارئ جمع بعض هذه الأصوات في لحظة واحدة. فإن تمكنت من تخيل شيء من ذلك لأصوات ما هو موجود من حولك في منزلك فقط، فسيقشعر بدنك خوفاً، فما بالنا بالكون! وإن لم نتمكن من ذلك فعلينا أن نؤمن بأنه سبحانه وتعالى قد سمع كل هذا. وقد سمع كل ما سيقع مستقبلاً. ألم يقل الحق سبحانه وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾،[٧] وبالطبع فإنه سبحانه وتعالى

قد سمع رئيس البلدية عندما يحاول مستقبلاً أحد الأثرياء إقناعه باتخاذ قرار موال له، وقد سمع الموظف النزيه الذي سيولد بعد مئات السنين، والذي سيرفض رشوة ليقبلها زميله في مكتب مجاور، وقد سمع تظافر أصحاب رؤوس الأموال عندما يتخذون محامياً لهم في مجتمع يتمتع بالديمقراطية للمطالبة برفض قرار بناء مطار في موقع ما خوفاً من تحول نمو المدينة بعيداً عن استثماراتهم بحشد جمع من الأبحاث العلمية التي قاموا بتمويلها سلفاً لتستنتج ما سيدعم دعواهم. وسمع سبحانه وتعالى همس موظف في أذن تاجر عقار علم قبل غيره بأن طريقاً ما سيفتح ليقوم هذا بشراء أراضٍ قبل غيره بجانب الطريق المقترح في المخطط. وسمع همس السلطان في أذن وزيره بتخفيض الفائدة على العملة بعد مئات السنين.

هو أيضاً سبحانه وتعالى يرى ورأى كل هذا رؤية تليق بجلاله. فهو رأى أمواج هذه الأصوات التي سمعها وتردداتها، ورأى القلوب الغضة حين تنبض فزعاً عند استلام رشوتها للمرة الأولى، ويرى تلك التي تبلدت من تكرار الفزع لتعودها على الرشوة، ويرى الفراغات بين الذرات المكونة لهذه القلوب التي استغلت سلطتها لمنفعتها، ورأى ما يدور بداخل أدمغتنا من تفاعلات مع عواطفنا التي تصدر عنها الأحكام. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخۡفَىٰ عَلَيۡهِ شَيۡءٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾،[٨] وهذا كله على الأرض التي هي ذرة في هذا الكون، والذي رآه ويراه وسيراه سبحانه وتعالى ماضياً وحاضراً ومستقبلاً وفي آن واحد. فقد سمع، تعاظمت أسماؤه، ورأى كل ما ذكرته كأمثلة قبل خلق البشر وكتبه وقدره. وهاتان صفتان فقط من صفاته سبحانه وتعالى.[٩] فما بالنا بباقي صفاته مثل الحي والقيوم والواجد والماجد والخالق والخلاق والبارئ والمصور والبديع والنور والهادي والوارث والأول والآخر والظاهر والباطن والمحصي والمبدئ والمعيد والمغيث والرازق والرزاق والحكيم والعليم والخبير. هذا هو مفترق الطريق. إن من يؤمن بقدرته سبحانه وتعالى سيؤمن بأنه عندما أنزل الوحي على رسوله صلى الله عليه وسلم أنزله وهو يعلم ما سيكون في زماننا هذا؛ فهو يعلم الغيب وما سيحدث للبشر، وبالطبع فهو يعلم ما سيصلح حال سكانه، أي أنه سبحانه وتعالى أحاط بمقادير الأمور كلها: بما كان، وما يكون، وسيكون، وهو يعلم ما لم يكن لو كان كيف يكون. لذلك شرع لنا ما سيصلح حالنا وحال من سيأتي من بعدنا. ولعل آية واحدة تجمع كل ما سبق. قال تعالى في سورة غافر: ﴿وَٱللَّهُ يَقۡضِي بِٱلۡحَقِّۖ وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَقۡضُونَ بِشَيۡءٍۗ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾. لاحظ وضوح الآية في الربط بين القضاء بالحق وصفتي السمع والبصر. ولكن ما علاقة صفتي السمع والبصر بالقضاء بالحق؟ إنه العلم بالغيب، والله أعلم. لهذا لابد لنا من وقفة مع الحديث عن الغيب.

﴿لَهُۥ غَيۡبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾

هل رأيت مجموعة من أوراق شجرة وهي تتهادى يميناً وشمالاً؟ فالفراغات المحيطة بكل ورقة، ومن جميع الاتجاهات، تزيد وتنقص في كل جزء من الثانية بسبب حركة الرياح ونمو الشجرة وانخفاض التربة. وسبحانه وتعالى يعلم حجم هذه الفراغات المحيطة بكل ورقة، والتي تزيد وتنقص في كل جزء من الثانية لتؤثر عليها وتشدها للأعلى وللأسفل إلى لحظة سقوطها بسبب ضعفها بعد قوتها. وهذه أوراق شجرة واحدة، فما بالك بأوراق أشجار الأرض، تصور فقط غابة الأمازون والتي بها ملايين الهكتارات، وبها بلايين بلايين الأوراق والتي ستسقط

بعد آلاف السنين، فلم توجد بذور أشجارها بعد؛ ولأننا نؤمن بأنه سبحانه وتعالى يرى كل هذا ويسمعه في آن واحد، فنحن نؤمن بالطبع بأنه يرى المستقبل البعيد لكل الكون وبكل تفاصيله وكأنه حاضر أمامه. تأمل قوله تعالى في سورة الأنعام بعد آية قص الحق، أي بعد قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّى عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى وَكَذَّبْتُم بِهِۦ مَا عِندِى مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦٓ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾، قال عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال: ﴿قُل لَّوْ أَنَّ عِندِى مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦ لَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِٱلظَّٰلِمِينَ ۞ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾.[١٠] تصور أخي القارئ: جميع أوراق الأشجار في الكرة الأرضية ستسقط، وقد كتب عالم الغيب والشهادة سبحانه وتعالى موعد ومكان سقوطها في كتاب مبين إلى يوم الدين. فمن يعلم كل هذا، ألا يعلم من سيولد من البشر وماذا سيفعل! بلى، فهو قد علم بأن طفلاً اسمه جمال عبد الناصر سيولد بعد ملايين السنين ويجد ويجتهد ويسرق الرئاسة ليصبح رئيساً ويتخذ قرارات ذات صبغة اشتراكية ستغير الاقتصاد، وهل هو شقي أم سعيد؟ ومتى سيموت؟ وهو وحده يعلم أن ثرياً اسمه صالح أو الوليد سيفكر ملياً وهو يشاهد إحدى قنوات تلفازه أثناء فطوره ويقرر إيجاد محطة أخرى للرقص والغناء في عصر ما سماه البشر بالعولمة. وهو بالطبع يعلم ويرى ذرات الغبار التي ستكسو عظام هذا في قبره. قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾.[١١] وقال تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾.[١٢] ولأنه سبحانه وتعالى يرى كل شيء في المستقبل، فهو قد علم عندما أنزل القرآن الكريم على رسوله صلى الله عليه وسلم ما سيحدث لنا في أيامنا هذه وما سيحدث لأجيالنا القادمة. لذلك لم يتركنا سبحانه وتعالى للضياع، بل وضّح لنا الطريق وهدانا إليه. ألم يقل سبحانه وتعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾؟ بل وأمرنا بالرجوع إليه في أمورنا كلها لأنه هو الذي يعلم الغيب. قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾.[١٣] فتأمل هذا الربط المباشر بين علم الغيب وبين إرجاع الأمر لله العليم الحكيم. إنه الصراط المستقيم.

مقصوصة الحقوق وقصور العقل

قال تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾، ولم يقل بعضه أو جزء منه، وكلمة ﴿كُلُّهُۥ﴾ تدخل فيها جميع شؤون الحياة بما فيها الاقتصاد والسياسة وعلوم العمران والتنمية، وقد يسأل شخص ويقول: «ولكن أين العمران والاقتصاد مثلاً من الإسلام؟ فالإسلام صلاة وزكاة وصوم ونحو ذلك، فلم نسمع للإسلام برأي حول شبكات الري وأعمدة الكهرباء وإنشاء السدود مثلاً؟ ولم نسمع للإسلام رأياً في هويات وبطاقات الأفراد والجوازات وإشارات المرور؟ ولم نسمع عن وزارات الداخلية الضرورية لأمن البلاد؟». كما قلت، فإن أول مفترق بيننا وبين غير المسلمين فكرياً هو إيماننا بأنه سبحانه وتعالى سميع بصير، وثاني مفترق هو إيماننا بعلمه للغيب، لذلك كان ثالث مفترق هو الرجوع إليه في كل شيء، وهذه المفترقات ستؤدي حتماً إلى المفترق الرابع وهو اعتقاد غير المسلمين بأنهم ومن خلال عقولهم سيتمكنون من إيجاد حياة أفضل للبشر، أما نحن المسلمين فنؤمن بأن هذا لا يكون إلا بشرع الله، وذلك لأن المجتمع أعقد من أن يتمكن أي عقل بشري من الإلمام به. كيف ذلك؟ لنأخذ مثالاً تخطيطياً لتوضيح

قصور العقل البشري وأن له حدوداً وأنه غير قادر على إدراك مصلحته إلا لأجل قصير يدمر من خلاله المصالح الأخرى والتي قد تكون هي الأهم.

من البدهي أن البيئة تنمو وتتغير بواسطة الأفراد والمؤسسات؛ وعند قيام هؤلاء الأفراد والمؤسسات بالبناء أو الهدم لعناصر البيئة، أو التخطيط لها فهم يتحركون داخل أطر مجتمعاتهم من أنظمة وقوانين وأعراف والتي تحدد لهم حقوقهم: أي ما الذي يحق لهم فعله وما الذي لا يحق لهم فعله. فمثلا، قد يُواجه شخص برفض البلدية أو معارضة الجيران عند تحويل منزله إلى ورشة، ورئيس البلدية قد تقيده الموازنة المالية أو معارضة السكان من إضافة منشأة في المدينة، أو قد يفرض البرلمان أنظمة تؤثر في تخطيط المدينة، أو قد تصطدم شركة مع الدولة في تحقيق أهدافها الاستثمارية، وهكذا. لذلك، فيمكننا تصور المجتمع كحلبة لأفراد ومؤسسات حكومية أو خاصة، قد يختلفون في أهدافهم وقيمهم، وبالتالي قد يتنازعون أو يتفقون، ومن ثم يُصْدرون أو تُصدر لهم القوانين والأنظمة ويسيطرون على بعضهم البعض من خلال هذه القوانين، والتي تتبلور على شكل حقوق، والتي من خلالها يتمكن الأفراد من معرفة ما هو مسموح لهم ومحظور عليهم فعله، وبالتالي يكتسبون حقوقاً أو يفقدونها. فعندما يتحول شارع سكني إلى تجاري، فإن من له أرض على ذلك الشارع سيزداد حقه لأنه لم يكن له الحق بفتح محل تجاري، أما الآن فقد اكتسب حقاً جديداً، وبهذا ترتفع قيمة أرضه ويزداد ثراءً وقوة. وإن وضع قانون بتحديد الإيجارات في حي ما، فإن حقوق المستأجرين سترتفع هنالك على حساب الملاك؛ وإن اتخذ قرار تنموي ببناء سد ما، فإن من له أرض مرتفعة قبل السد فسيزداد سعرها لوصول الماء إليها، ومن له أرض منخفضة ستغرقها المياه، وقد يخضع عندها لقرارات اللجان التي ستقيّم له سعر أرضه، وهكذا نرى الحقوق تزيد وتنقص، وبالتالي ترفع الناس وتضعهم، وهذا هو المقصود من «منظومة الحقوق» إن كانت من صنع البشر، أي حقوق الأفراد والجماعات والمؤسسات والدول.

ولعل المال هو من أهم موارد الحقوق في بيئاتنا المعاصرة التي تتغذى على الرأسمالية. كيف؟ إن المال يجلب الراحة، وهذا أمر معلوم، فمن ملك مالاً سخّر الآخرين لخدمته، كأن يجلب خادماً لخدمته في منزله، هنا زادت حقوق هذا المخدوم بأن له حقاً لأن يخدمه ذلك الخادم مقابل المال. ومن ملك عقاراً بماله ازدادت حقوقه فأصبح له حق في تلك الدار التي إن سكنها وفر ماله، وإن أجرها حصل على مال يمكنه من مقتنيات أخرى. ومن درس بماله وملك شهادة عليا زاد علمه الذي قد يأتي له بوظيفة ذات حقوق أكثر كالمسؤول الكبير الذي يقرر. وقد يُذهِب المال الهموم: فبالمال يتمكن الإنسان من علاج ابنه، وهنا حصل الإنسان على حق العلاج بماله. وقد يجلب المال السعادة للبعض: فبالمال يتمكن الشاب من الزواج بمن هي أذكى وأجمل، وبالطبع فإن كل هذا بتوفيق الله عز وجل. وقد يأتي المال بالمعاصي: فبالمال يتمكن المرء من شراء الملهيات كآلات العزف والغناء، وبهذا قد يتمكن من التعدي على حقوق جاره بإزعاجه، ناهيك عن شراء المال لذمم الموظفين كما هو معلوم. أي أن المال أصبح شريان الحياة. لذلك يتدافع الناس في طلبه. وهكذا أينما نظرت تجد أن المال يأتي لك بالمزيد من الحقوق. وما هذا إلا لأن مجتمعات الإنسانية قاطبة أصبحت لا تتنفس إلا الرأسمالية.

ومن جهة أخرى، فإن الحقوق تأتي بالمال. فإن وضع في الدستور نظام يعطي الدولة الحق في استغلال ثروات البلاد للصالح العام، فإن هذا سيؤدي إلى استحداث مناصب لأفراد لتنفيذ هذا النظام بناء على أسس وقواعد تضمن الصالح العام. إلا أن هذا قد يؤدي إلى ظهور مسؤولين قد يستخدمون هذه الحقوق لصالحهم. وعندها قد يسمح

بالتنقيب عن المعادن لمن دفع مالاً أكثر، لا لمن هو أكفأ. وهكذا من أكبر مسؤول لأصغر عامل. فمن يوكل إليه شبك الماء بمرافق الدولة قد يفعل ذلك لمن دفع مالاً دونما تصريح. وهكذا من أمثلة نعيشها يومياً.

لقد استخدمت كلمة «مقصوصة» للتعبير عن منظومة الحقوق الإسلامية اقتداءً بكلمة ﴿يَقُصُّ﴾ من الآية الكريمة: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾،[١٤] ذلك أن الحقوق في الشريعة تختلف عنها في الأنظمة الوضعية؛ فالحقوق عادة ما تتفاوت بين الجماعات والأفراد بطريقة يصعب معها أن يدرك أي عقل بشري المنظومة الحقوقية الأصلح للمجتمع كما سنرى بإذن الله، بينما الإسلام هدانا لمقصوصة عجيبة الإتقان؛ فحقوق الساكن تختلف عن حقوق المار بالطريق أو حقوق الوالي؛ وحقوق الجار تختلف عن حقوق رئيس البلدية (هذا إن وجد)، وتختلف عن حقوق المدرس والتي تختلف عن حقوق الجندي أو الحاكم، وهكذا. حتى أن كل ساكن كما سنوضح تختلف حقوقه عن حقوق جاره بحكم أسبقيته في البناء أو موقعه في الطريق؛ أي وكأن كل مجموعة من الحقوق التي تخص الفرد وتجتمع تحت تصرفه، وله مزاولتها متى شاء كلها أو بالتخير منها، هي مجموعة متماسكة من الحقوق وكأنها قطعة واحدة له بذاته وتختلف عن قطع الآخرين، فهي كالثوب الذي قُطّع وفُصّل وجُمع بخياطته ليكسوَ شخصاً بعينه دون غيره، فكل إنسان له قطعه من الحقوق المخصصة له من بين مجموع قطع حقوق الآخرين في المجتمع. وكأن حقوقه مجتمعة قطعاً مقصوصة له بذاته كالثوب الذي فُصّل من قطع من القماش لتنضبط في الارتداء على من فُصلت له؛ فياله من تشبيه عجيب متقن. فمتى ما لبس شخص ثوب غيره ظهر الاختلاف عليه جلياً، إلا أن يكون اللابس هو في نفس حجم من لبس ثوبه. وهكذا الحقوق، فهناك تشابه بين حقوق بعض الأفراد كتشابه الأحجام، وهناك اختلاف في الحقوق كاختلاف بعض الأجسام؛ ومن هنا كان الإعجاز في التشبيه الذي أراده سبحانه وتعالى من كلمة ﴿يَقُصُّ﴾ في الآية. لذلك فالأجدر بنا أن نستخدم عبارة «مقصوصة الحقوق» عند الحديث عن الحقوق في الإسلام. أما عند الحديث عن الحقوق التي وضعها البشر كتلك المنبثقة من النظم الرأسمالية أو الحقوق التي أتت بها الأديان الأخرى كالبوذية، فسأستخدم عبارة «منظومة الحقوق». ولعلك تسأل: «إن الحقوق في النظم الوضعية أيضاً كذلك! فحقوق الشرطي تختلف عن حقوق المدرس، بل هي في الأنظمة الرأسمالية أكثر تفصيصاً وتفصيلاً». فأقول: «لا، أرجو منك أن تمهلني. فهذا هو جوهر هذا الكتاب». ولضرب مثال سريع دون تفصيل، فإن حقوق سكان حارة سكنية هي نفسها لجميع السكان في الأنظمة الرأسمالية توخياً للعدل، فللجميع الحق أو المنع من التعلي لأكثر من دورين في البناء في الأحياء السكنية من الفئة كذا أو كذا. أما في الإسلام فإن المسألة مربوطة بالأسبقية في الإحياء أولاً ثم بالضرر بالآخرين ثانياً. فمن كان الأسبق في البناء وتعلى في بنيانه، كان على الآخرين احترام ما بناه لأنه حاز الضرر بالأسبقية. فحقوقه ليست كمن أتى من بعده كجاره. وقد تسأل مرة أخرى وتقول: «ولكن أين العدل؟» فأقول: إن للإسلام نظرة أعمق، فمجرد وجود جهاز إداري يسيطر على ما يفعله السكان للعدل بينهم كالبلديات سيؤدي لظهور طبقة سلطوية قد تحكم بأهوائها، وفي هذا ضرر شديد، بينما الشريعة تحاول الوصول لحلول دون تسلط الآخرين، وهذه الحركية، مع حركيات أخرى كثيرة ستنتهي بالعدل المطلق دون الإضرار بمن أتوا بعد من سبق، كما سنوضح بإذن الله.

وتتجلى أي منظومة من الحقوق في عالمنا المعاصر على شكل قوانين وبرامج تنموية ونحوهما من تنظيمات، وهي بالطبع تتأثر بمذاهب المجتمعات الفكرية. ففي مجتمع رأسمالي ديمقراطي للفرد الحق في الاعتراض على رئيس

البلدية أو المشاركة في اتخاذ قرارات تؤثر في تركيب المدينة، أما في المجتمعات الاشتراكية فليس لعموم السكان الحق في الاعتراض على عضو ما في الحزب الحاكم. وعموماً، فإن منظومات الحقوق تتغير في العالم الغربي عبر الزمن ومن خلال تجارب المجتمع، أما في الإسلام فمقصوصة الحقوق ثابتة، وقد أُنزلت من الحق سبحانه وتعالى القائل: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾. ولكن ما أهمية الحقوق في الحياة؟ لنضرب مثالاً واحداً عن الشجر وقد يكون مملاً بعض الشيء، لكنه مهم لهذا الكتاب. فأرجو منك أخي القارئ أن تتأنى في استيعابه، فهو ليس مقصوراً على الشجر، ولكنه مثال واحد على ما قد يحدث لكل ثروات الأمم من نفط ومعادن وأراضي:[١٥]

إذا حصل سكان قرية ما على ألف شجرة، والقرية مكونة من خمسين منزلا، فأين سيغرسها السكان ومن حق من سيكون اتخاذ القرار، وأي قرار هو الأفضل؟ فإذا غرست في الطرق العامة للقرية فسيستفيد منها المارة، وإن غرست في حديقة والي القرية فسيستفيد منها الوالي مع أهله، وإذا وزعت على أهل القرية بالتساوي فسيكون نصيب كل منزل عشرين شجرة وسيستفيد منها عموم سكان القرية في منازلهم ويحرمون منها في طرقهم العامة. وقد يتفق السكان على توزيع الأشجار على جميع فراغات القرية من منازل وشوارع وبنسب متفاوتة إن كان هذا من حقهم، مثل أن يوافق رب كل منزل على أن يغرس عشر شجرات أو أكثر في فناء داره (فناء الدار هو المنطقة الملاصقة للمنزل أو العقار في الطريق) والباقي في حديقته. أو قد تكون هناك طبقات اجتماعية في القرية بناءً على نفوذها السياسي كقرب بعضهم من الحاكم أو تمكن بعضهم اقتصادياً، وبهذا يتم استحواذ عدد الأشجار بنسب تعكس نفوذ السكان (ولعل دخل الدولة والمقربين من السلطة مثال لواقع مؤلم).

أخي القارئ: إن كل حل عمراني سابق أو غيره لابد وأن ينتج من منظومة حقوق مختلفة، ولابد لكل حل من إيجابيات وسلبيات، وذلك لاختلاف الناس في خلفياتهم وثقافتهم وقيمهم ومتطلباتهم وأولوياتهم وجغرافية موقعهم. فتوزيع الأشجار ابتداءً لا يكون إلا بناءً على الحقوق. فمن له الحق في أخذ ماذا؟ فإن كان القرار من حق الحاكم وكان متعسفاً فقد يستأثر بالأشجار في حديقته لتمكنه من سكان القرية (كما يفعل الحكام عادة مع موارد المعادن كالنفط)، أو قد يوكل أمر توزيعها لموظف لديه، وهذا قد يتبع أهواءه في اتخاذه القرار ويضع بعضها بالقرب من حانوت تاجر أغراه (ولم يسمعهما أحد من الناس)، أو قد يكون نزيهاً فيقوم باستشارة السكان الذين قد يختلفون في متطلباتهم ويحاول التقريب والتسديد بينهم. وإن كان القرار من حق السكان (كما هو الحال في الديمقراطيات) فقد يتفقون على جمعها في حديقة عامة، أو تقسيمها حسب عدد أفراد أسرهم، أو بناءً على مقدرتهم للزراعة، أو بنسب تتفاوت مع مساحات أملاكهم، هذا إن لم تكن هناك نزاعات سابقة بينهم تؤدي إلى اختلافهم لوجود ضغائن لا يراها أحد من الخلق، وهكذا. أي أن لكل حالة من الحالات السابقة مترتبات: فعندما تغرس الأشجار في الطرق العامة، فقد يطلب الوالي من أهل القرية ري هذه الأشجار؛ وهذا يتطلب مجهوداً لتحديد وتوزيع نصاب كل فرد من الري. فمن يفعل ذلك؟ أو قد يفرض على السكان ضريبة للقيام بذلك. و أما في حالة غرس الأشجار في حدائق المنازل، فإن مسألة ري الأشجار ستكون على سكان المنازل بداهة، وهو حل أقل تكلفة اقتصادية، ولكن ستبقى طرق القرية من غير أشجار. وفي حالة غرس الأشجار في أفنية الدور وحدائق المنازل فإن رب كل منزل سيقوم أيضاً بري شجره وقطف ثمره في حديقته وفنائه، وفي هذه الحالة قد لا يهتم بعض السكان

بالأشجار المغروسة في أفنيتهم ما قد يؤدي إلى جفاف بعض هذه الأشجار. أي أن القرية ستفقد بعض مواردها؛ ولكي تتجنب القرية ذلك، فقد توضع بعض الأنظمه لضبط تصرفات هؤلاء الأفراد ما سيؤدي إلى ظهور طبقة من السكان مشكلة من كبار أهل القرية، وهؤلاء ستكون لهم سلطة مميزة لضبط الأفراد (كما في دول العالم الثالث)، أي ظهور طبقة جديدة تتمتع ببعض الحقوق التي أخذت من السكان. أو ربما يحدث العكس تماما، فقد يقوم السكان بتوظيف شخص لري هذه الأشجار. وقد يكون هذا المسؤول مهملاً ما يؤدي إلى تلف الأشجار في الطرق العامة؛ وقد لا يلحظ السكان ذلك لانشغالهم بأمورهم الخاصة؛ ومن ثم قد يوكل بعضهم بعضاً لمراقبة هذا المسؤول، ويتحسن الحال ولكن بتكلفة مالية أكبر وبيروقراطية مستنهكة (كما في بعض الدول الغربية)، وهكذا. وفي هذا المثال تقصينا مسألة الري فقط، وبالطبع فإن الأشجار أكثر من ذلك، فهناك الثمر وتوزيعه والشجر وتقليمه والتربة واستصلاحها.

في كل حالة من الحالات السابقة ستوجد مضاعفات مالية واجتماعية ووظيفية وجمالية مختلفة بناء على ما يدور في نفوس السكان، وما يخططون له، وما يحبونه ويكرهونه، وما يستطيعون فعله وما لا يستطيعون، وما يعلمون نتائجه وما لا يعلمون؛ وكل هذا لا يكون إلا في حدود منظومة حقوقهم: فمثلا، قد يقوم الموظف المسؤول بسرقة وبيع بعض الثمر لأهل القرى المجاورة إن كانت له سلطة (حق) البيع من الوالي، وبهذا تتأثر القرية مالياً. أو ربما يزعم أن تكلفة ري الأشجار باهظة وعلى سكان القرية زيادة الأجر إن كانت له السلطة في الجباية، وبهذا يتم توجيه جزء من دخل القرية على السقاية. أو قد يؤدي نظام ري الأشجار في الشوارع عن طريق السكان أنفسهم إلى زيادة تعارف السكان وتقاربهم لأن عليهم أن يجتمعوا ويتفقوا على وسائل ري هذه الأشجار، وبهذا يزداد الاتصال بينهم وهذا سيوثق روابطهم الاجتماعية، ولهذا آثار إيجابية أمنية؛ إلا أنه قد يؤثر سلباً في ما ينفق من وقت في الإنتاج إن كانت القرية صناعية. وفي الوقت ذاته فقد يهمل بعض السكان أشجارهم التي قد تموت إن لم يكن لأحد حق فرض الري عليهم، وبهذا تفقد القرية بعض ثرواتها.[ب]

إن هذا المثال ومضاعفاته ما هو إلا مثل بسيط لعين واحدة (الشجرة) لتوضيح تشابك الأمور في أي مجتمع واستحالة معرفة الحل الأمثل والتخطيط له، فما بالنا عند التفكير في جميع أفراد وأعيان البيئة مجتمعة؟ فكل شيء في العمران يؤثر في كل شيء ويتأثر به. فأي عقل هذا الذي سيستطيع أن يرى ويسمع ما سيكون بين الناس، وبالتالي سيتوقع ما سيحدث ليضع منظومة حقوق يتم من خلالها اتخاذ القرار الأمثل. فبالإضافة للأشجار فهناك كل ما هو حولك من أعيان كشبكات الماء والكهرباء والمباني، هذا في العمران؛ أما في المجتمع، فهناك موارد الأمة من ضرائب

ب) ومن حيث منظر هذه الأشجار من الناحية الجمالية، فإن كل توزيع سينتج عنه تأثير جمالي مختلف. ومن الطبيعي فإن آراء الناس في الحكم على هذه الحلول ستختلف: فمنهم من يفضل النظر إلى الأشجار وهي مصفوفة ومنتظمة، لذلك سيفضل غرسها متقاربة بالتساوي في جميع شوارع القرية؛ ومنهم من يفضل تباعدها بانتظام، وقد يفضل تركيزها في سوق القرية أو شوارعها الرئيسة؛ ومنهم من يعتقد أن جمال الأشجار يكمن في اختلافها في التوزيع، وأن رصها بانتظام كصف من الجنود وقصها بأشكال منتظمة إهانة لطبيعتها وجمالها. فمن حق من ستكون هذه القرارات؟ أما من الناحية الوظيفية فإن للأشجار ظلالاً تجذب الناس وبالذات في المناطق الصحراوية، فإن غرست في وسط المدينة فقد تجذب الأطفال والرجال، وإن غرست داخل المنازل فقد تثري حياة أهل الدار، فبدل أن يذهب رب المنزل إلى وسط القرية فقد يفضل البقاء في حديقة داره للقيام بما يلزم شجره. أي أن مواقع الأشجار ستؤثر في النشاطات المختلفة في القرية وبالذات إن كانت الزراعة هي عصب اقتصاد القرية، وهكذا. ولكل حالة سلبياتها وإيجابياتها، وباستطاعة القارئ التفكير في مضاعفات اقتصادية واجتماعية أخرى لا حصر لها قد تختلف عما شرحته هنا نظراً لاختلاف تجربته وتقويمه للأمور.

ومكوس، وهناك موجوداتها من أراض ومعادن، وهناك نفقاتها من تعليم وعلاج، وهناك جغرافية المدن والقرى من جبال وغيث، وهناك الضمائر الحية من المسؤولين، وهناك الوصوليون بنفاقهم ونفقاتهم، وهناك المستقبل الأبعد بكل احتمالاته من حروب وتحالفات بين الأمم، وهناك الأحزاب الحاكمة ومعارضوها وما بينهم من تصادمات، وهناك العلم وما يقدمه من اكتشافات وتقنيات، وهناك المؤسسات التجارية وما تقدمه من تسهيلات، وهناك المؤسسات الحكومية وما تقدمه من مساعدات أو تعقيدات. وهكذا من مستحدثات لا يمكن أن يحيط بها إلا الله وحده الحق السميع البصير، لأنه هو الذي عنده مفاتح الغيب، ويرى المستقبل حاضراً، بل وماضياً أيضاً. ولذلك، فلا يمكن لأي عقل بشري التعامل مع هذه المتغيرات واختيار الأصلح لحالنا. وكما لاحظنا، فإن الذي أثر في توزيع الأشجار في القرية هو منظومة الحقوق. والسؤال هو: ما هي أفضل منظومة للحقوق تلائم جميع النفوس للوصول لأفضل مجتمع ممكن في شتى المجالات؟ هذا ما يحاول الغرب جاداً الوصول إليه ولكنه في تخبط سرمدي. كيف؟

سورة سبأ

قال سبحانه وتعالى في آخر سبع آيات من سورة سبإ: ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّى يَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ۝٤٨ قُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ ٱلْبَٰطِلُ وَمَا يُعِيدُ ۝٤٩ قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ قَرِيبٌ ۝٥٠ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ فَزِعُواْ فَلَا فَوْتَ وَأُخِذُواْ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ ۝٥١ وَقَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِهِۦ وَأَنَّىٰ لَهُمُ ٱلتَّنَاوُشُ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ ۝٥٢ وَقَدْ كَفَرُواْ بِهِۦ مِن قَبْلُ وَيَقْذِفُونَ بِٱلْغَيْبِ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ ۝٥٣ وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِم مِّن قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُواْ فِى شَكٍّ مُّرِيبٍۭ﴾.[١٦] ملحوظة: إن كنت أيها القارئ ممن لا يؤمنون بأن القرآن هو كلام الله العليم الحكيم، فبإمكانك الذهاب فوراً لآخر هذا الفصل، أي إلى: «وللتلخيص»، وإن كنت من علماء الشريعة، فبإمكانك المرور سريعاً على الآتي والتركيز على ما ورد بعد العنوان التالي: أي بعد: التأويل الآخر.

إن معظم التفاسير لهذه الآيات اتجهت في تأويلها على أنها آيات إخبارية لما سيحدث للمشركين في الآخرة. إلا أن هناك، كما ستلحظ، في تفسير السلف رضوان الله عليهم توجه آخر يتسم بتحذير البشر لما سيحدث لهم في هذه الدنيا (وليس في الآخرة فقط) من عذاب بسبب تكذيبهم لما نزل من الحق. إلا أن هذا التوجه الآخر لم يحظ بتفصيل المفسرين عن سبب هذا العذاب الدنيوي. وما سأحاول توضيحه في ما بقي من هذا الفصل هو التوجه الثاني والذي فيه تنبيه للبشر لما سيحدث لهم إن هم حكموا بغير ما أنزل الله (فقه المعاملات). ولكن قبل ذلك، لابد من توضيح الآيات السابقة ومعاني كلماتها كما شرحها المفسرون، ثم بعد ذلك أحاول تقصي الحق في تأويل هذه الآيات السبع المهمة. ونظراً لتشابه التفاسير، سنركز على ما ذكره الطبري رحمه الله إذ يقول:

> «يقول جل ثناؤه لنبية محمد صلى الله عليه وسلم ﴿قُلْ﴾ يا محمد لمشركي قومك ﴿إِنَّ رَبِّى يَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ﴾ وهو الوحي، يقول: ينزله من السماء، فيقذفه إلى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم. ﴿عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ يقول: علام ما يغيب عن الأبصار، ولا مظهر لها، وما لم يكن مما هو كائن، وذلك من صفة الرب، غير أنه رفع لمجيئه بعد الخبر، ... ﴿قُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ﴾ يقول: قل لهم يا محمد:جاء القرآن ووحي الله. ﴿وَمَا يُبْدِئُ ٱلْبَٰطِلُ وَمَا يُعِيدُ﴾ يقول: وما ينشىء الباطل خلقاً؛ والباطل هو فيما فسره أهل التأويل: إبليس ﴿وَمَا يُعِيدُ﴾ يقول: ولا يعيده حياً بعد فنائه».[١٧]

ويقول الطبري أيضاً في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ قَرِيبٌ ۝ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ فَزِعُواْ فَلَا فَوْتَ وَأُخِذُواْ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ﴾:

«يقول تعالى ذكره: قل يا محمد لقومك: إن ضللت عن الهدى، فسلكت غير طريق الحق، فإنما ضلالي عن الصواب على نفسي، يقول: فإن ضلالي عن الهدى على نفسي ضره. ﴿وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ﴾ يقول: وإن استقمت على الحق ﴿فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ﴾، يقول: فبوحي الله الذي يوحي إلي، وتوفيقه للاستقامة على محجة الحق وطريق الهدى. وقوله ﴿إِنَّهُۥ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾، يقول: إن ربي سميع لما أقول لكم، حافظ له، وهو المجازي لي على صدقي في ذلك، وذلك مني غير بعيد، فيتعذر عليه سماع ما أقول لكم، وما تقولون، وما يقوله غيرنا، ولكنه قريب من كل متكلم يسمع كل ما ينطق به، أقرب إليه من حبل الوريد. القول في تأويل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ فَزِعُواْ فَلَا فَوْتَ وَأُخِذُواْ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ﴾: يقول تعالى ذكره لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: ولو ترى يا محمد إذ فزعوا. واختلف أهل التأويل في المعنيين بهذه الآية، فقال بعضهم: عُني بها هؤلاء المشركون الذي وصفهم تعالى ذكره بقوله: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالُواْ مَا هَٰذَآ إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَن يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُكُمْ﴾،[18] قال: وعني بقوله: ﴿إِذْ فَزِعُواْ فَلَا فَوْتَ وَأُخِذُواْ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ﴾ عند نزول نقمة الله بهم في الدنيا».

وممن ذهب إلى أن المقصود من الأخذ من مكان قريب، بأنه عذاب الدنيا، ابن عباس والضحاك. وهنا يكون السؤال: كيف يكون عذاب الدنيا؟ وفي أي ظرف سيأتي؟ لم يأخذ معظم المفسرين بهذا التوجه، بل ذهبوا لتفاسير أخرى، وقد تكون صحيحة أيضاً، فقال ابن زيد بأنهم قتلى المشركين من أهل بدر، وأنها نزلت فيهم. وقال آخرون بأنهم جيش يخسف بهم ببيداء من الأرض. وقال آخرون أيضاً: «بل عني بذلك المشركون إذا فزعوا عند خروجهم من القبور»، ومنهم الحسن وقتادة وابن معقل. ثم بعد سرد الأقوال يستنتج الطبري قائلاً:

«والذي هو أولى بالصواب في تأويل ذلك، وأشبه بما دل عليه ظاهر التنزيل قول من قال: وعيد الله المشركين الذين كذبوا رسول الله صلى الله عليه وسلم من قومه لأن الآيات قبل هذه الآية جاءت بالإخبار عنهم وعن أسبابهم، وبوعيد الله إياهم مغبته، وهذه الآية في سياق تلك الآيات، فلأن يكون ذلك خبراً عن حالهم أشبه منه بأن يكون خبراً لما لم يجر له ذكر. وإذا كان ذلك كذلك، فتأويل الكلام: ولو ترى يا محمد هؤلاء المشركين من قومك، فتعاينهم حين فزعوا من معاينتهم عذاب الله ﴿فَلَا فَوْتَ﴾ يقول: فلا سبيل حينئذ أن يفوتوا بأنفسهم، أو يعجزونا هرباً، وينجوا من عذابنا، كما حدثنا علي، قال ... عن ابن عباس قوله: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ فَزِعُواْ فَلَا فَوْتَ﴾ يقول: فلا نجاة، ... وعن الضحاك، ... قال: لا هرب. وقوله: ﴿وَأُخِذُواْ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ﴾ يقول: وأخذهم الله بعذابه من موضع قريب، لأنهم حيث كانوا من الله قريب لا يبعدون عنه».

وفي تأويل قوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِهِۦ وَأَنَّىٰ لَهُمُ ٱلتَّنَاوُشُ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾ يقول الطبري: «وقال هؤلاء المشركون حين عاينوا عذاب الله آمنا به، يعني: آمنا بالله وكتابه ورسوله». وهذا قول مجاهد وقتادة. واختلفت قراء الأمصار في قراءة ﴿ٱلتَّنَاوُشُ﴾، فقرأه عامة قراء المدينة: ﴿ٱلتَّنَاوُشُ﴾ بغير همز، بمعنى التناول. أما عامة قراء الكوفة والبصرة فقد قرؤوه بالهمز، أي: «التناؤش»، بمعنى : «التَّنَوُّش»، وهو الإبطاء، يقال منه: تناءشت الشيء: أخذته من بعيد، ونِشْته (بكسر النون): أخذته من قريب. «ويقال للقوم في الحرب إذا دنا بعضهم إلى بعض بالرماح ولم يتلاقوا: قد تناوش القوم». وعن مجاهد في تأويل ﴿وَأَنَّىٰ لَهُمُ ٱلتَّنَاوُشُ﴾ قال: الرد. وقال ابن زيد: «هؤلاء قتلى

أهل بدر من قتل منهم، ... قال: التناوش: التناول، وأنى لهم تناول التوبة من مكان بعيد، وقد تركوها في الدنيا، قال: وهذا بعد الموت في الآخرة». وبعد ذكر الأقوال يستنتج الطبري قائلاً:

> «والصواب من القول في ذلك عندي أن يقال: إنهما قراءتان معروفتان في قراء الأمصار، متقاربتا المعنى، وذلك أن معنى ذلك: وقالوا آمنا بالله، في حين لا ينفعهم قيل ذلك، فقال الله: ﴿وَأَنَّىٰ لَهُمُ ٱلتَّنَاوُشُ﴾، أي وأين لهم التوبة والرجعة، أي قد بعدت عنهم، فصاروا منها كموضع بعيد أن يتناولوها، وإنما وصفت ذلك الموضع بالبعيد، لأنهم قالوا ذلك في القيامة، فقال الله: أنى لهم بالتوبة المقبولة، والتوبة المقبولة إنما كانت في الدنيا، وقد ذهبت الدنيا فصارت بعيداً من الآخرة، فبأية القراءتين اللتين ذكرت قرأ القارئ، فمصيب الصواب في ذلك».

وفي تأويل قوله تعالى: ﴿وَقَدْ كَفَرُواْ بِهِۦ مِن قَبْلُ ۖ وَيَقْذِفُونَ بِٱلْغَيْبِ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾ يقول الطبري: «وقد كفروا بما يسألونه ربهم عند نزول العذاب بهم، ومعاينتهم إياه من الإقالة له، وذلك الإيمان بالله، وبمحمد صلى الله عليه وسلم، وبما جاءهم به من عند الله». وعن قتادة في قوله: ﴿وَقَدْ كَفَرُواْ بِهِۦ مِن قَبْلُ﴾، أي الإيمان في الدنيا. وبالنسبة لتأويل قوله تعالى: ﴿وَيَقْذِفُونَ بِٱلْغَيْبِ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾، يقول الطبري: «وهم اليوم يقذفون بالغيب محمداً من مكان بعيد، يعني أنهم يرجمونه وما أتاهم من كتاب الله بالظنون والأوهام، فيقول بعضهم: هو ساحر، وبعضهم شاعر، وغير ذلك». وممن ذهب لهذا القول مجاهد. وقال قتادة: «أي يرجمون بالظن، ويقولون لا بعث ولا جنة ولا نار». وقال ابن زيد: «بالقرآن».

وبالنسبة لتأويل قوله تعالى: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِم مِّن قَبْلُ ۚ إِنَّهُمْ كَانُواْ فِى شَكٍّ مُّرِيبٍ﴾ يقول الطبري: «وحيل بين هؤلاء المشركين حين فزعوا، فلا فوت، وأخذوا من مكان قريب، فقالوا آمنا به ﴿وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾ حينئذ من الإيمان بما كانوا به في الدنيا قبل ذلك يكفرون ولا سبيل لهم إليه». فالتأويل هنا لقوله تعالى ﴿وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾ هو الإيمان بالله كما قال الحسن، وقال مجاهد: «من الرجوع إلى الدنيا ليتوبوا». وقال قتادة: «كان القوم يشتهون طاعة الله أن يكونوا عملوا بها في الدنيا حين عاينوا ما عاينوا». وقال ابن زيد: «في الدنيا التي كانوا فيها والحياة». ويلخص الطبري سبب اختيار ما ذهب إليه من أن ما ﴿مَا يَشْتَهُونَ﴾ المقصود به العودة للدنيا من الآخرة قائلاً:

> «وإنما اخترنا القول الذي اخترناه في ذلك، لأن القوم إنما تمنوا حين عاينوا من عذاب الله ما عاينوا، ما أخبر الله عنهم أنهم تمنوه، وقالوا آمنا به، فقال الله: وأنى لهم تناوش ذلك من مكان بعيد، وقد كفروا من قبل، ذلك في الدنيا. فإذا كان ذلك كذلك، فلأن يكون قوله: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾ خبراً عن أنه لا سبيل لهم إلى ما تمنوه أولى من أن يكون خبراً غيره. وقوله: ﴿كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِم مِّن قَبْلُ﴾، يقول فعلنا بهؤلاء المشركين، فحلنا بينهم وبين ما يشتهون من الإيمان بالله عند نزول سخط الله بهم، ومعاينتهم بأسه كما فعلنا بأشياعهم على كفرهم بالله من قبلهم من كفار الأمم، فلم نقبل منهم إيمانهم في ذلك الوقت، كما لم نقبل في مثل ذلك الوقت من ضُربائهم. والأشياع: جميع شيع، وشِيع: جمع شيعة، فأشياع جمع الجمع. ... وقوله: ﴿إِنَّهُمْ كَانُواْ فِى شَكٍّ مُّرِيبٍ﴾، يقول تعالى ذكره: وحيل بين هؤلاء المشركين حين عاينوا بأس الله، وبين الإيمان. ﴿إِنَّهُمْ كَانُواْ﴾ قبل في الدنيا ﴿فِى شَكٍّ﴾ من نزول العذاب الذي نزل بهم وعاينوه، وقد أخبرهم نبيهم أنهم إن لم ينيبوا مما هم عليه مقيمون من الكفر بالله، وعبادة الأوثان أن الله مهلكهم، ومحل بهم عقوبته في عاجل الدنيا، وآجل

الآخرة قبل نزوله بهم، ﴿مُّرِيبٍ﴾ يقول: موجب لصاحبه الذي هو به ما يريبه من مكروه، من قولهم: قد أراب الرجل: إذا أتى ريبة وركب فاحشة، ...».[١٩]

التأويل الآخر

والآن لننظر للتأويل الآخر والذي ينذر البشر بأنهم إن لم يعملوا بمقصوصة الحقوق فإن العذاب في هذه الدنيا هو مصيرهم المحتوم. إن لسورة سبإ محور واضح: هو أن الحياة على الأرض لا يمكن لها أن تدوم بعدل وسعادة إلا باتباع شرع الله في التعاملات بين الناس، أما في التعامل مع البيئة (سواءً كان الناس مسلمين أم لم يكونوا)، فإنهم لن يعيشوا بهناء إلا إن هم حكموا بشرع الله في كل تعاملاتهم فيما بينهم، أي فقه المعاملات. أي وكأنها سورة تخبرنا أيضاً عن شروط التنمية المستدامة، أو ما هو معروف بـ sustainability. وبرغم كراهتي لهذا التعبير لأنه قد يتضمن في معانيه إمكانية انتظام حركة الأعيان في الكون بغير قدرة و إرادة الله، إلا أنني سأستخدمه نظراً لانتشاره، راجياً من القارئ الانتباه لمضمونه. كما أرجو ملاحظة أن تعبير التلوث يقصد به في هذا الكتاب تلويث الأعيان التي على الأرض من كائنات وأرض وماء وهواء، أما الانحلال فيقصد به ما تؤول إليه العلاقات الإنسانية من ظلم وبغي وقهر واستعباد وانتشار للفاحشة. أي أن التلوث هو في الأعيان أو الماديات، والانحلال هو في الناس وقيمهم. وبذلك يكون الفساد هو مجموع كل من التلوث البيئي والانحلال الخلقي. وأخيراً، أرجو ملاحظة أنني سأركز فقط على بعض الملامح المهمة في سورة سبأ لموضوعنا. وسنبدأ بآخر السورة ثم نعود لأولها.

لقد لفت نظري بحث في مجلة «الإعجاز العلمي» للقرآن الكريم[٢٠] للدكتور عدنان محمد فقيه، أثابه الله، عن قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَيَقۡذِفُونَ بِٱلۡغَيۡبِ مِن مَّكَانِۭ بَعِيدٍ﴾. فقد فسر الآية بربطها بالتنبؤ بالمستقبل البعيد والذي هو ضرب من العبث بالنسبة لقدرات الإنسان؛ مثل التنبؤ بالأحوال الجوية لأسابيع قادمة، أو التنبؤ بتقلبات الأسواق المالية، أو التحالفات السياسية. وهنا أدعوك أخي القارئ أن تتأمل عمق وجمال التعبير بالقذف بالغيب. فكلمة ﴿وَيَقۡذِفُونَ﴾ لا تعني بالضرورة ما ذهب إليه المفسرون على أنه الرجم بالظنون مثل تجني المشركين على الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه ساحر أو شاعر؛ بل القذف يعني أيضاً الرمي بشيء معلوم. كمن يرمي الكرة، أو يرمي بالبندقية ليصطاد طيراً، أو يرمي بالسهم نحو هدف ما. أي أن الرمي أو القذف في الغالب تجاه هدف ما، وقد يصيب الرامي وقد يخطئ الهدف. وبالطبع كلما كانت المسافة أبعد كلما كانت إصابة الهدف أصعب. فالقذف إذاً هو رمي لما سيأتي الإخبار عنه في الجملة، مثل رمي الحصاة أو رمي السهم، وهو في الآية رمي الغيب بنص قوله تعالى: ﴿وَيَقۡذِفُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾. فكيف يكون الرمي بالغيب؟

إن قرأت آخر آيات سورة سبإ مرة أخرى (ابتداءً من الآية ٤٨) ستلحظ أنها تتضمن نوعين من الرمي، أحدهما ما يقذفه الله سبحانه وتعالى، وقد وصفه العليم الحكيم بأنه الحق؛ والآخر هو ما يقذفه البشر، وقد وصفه سبحانه وتعالى بأنه الغيب. قال العليم الخبير: ﴿قُلۡ إِنَّ رَبِّى يَقۡذِفُ بِٱلۡحَقِّ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ﴾. وهنا تنبيه ضمني لنا بأنه لن يتمكن أحد من القذف بالحق إلا الله سبحانه وتعالى لسبب جوهري هو أنه علام الغيوب. والسؤال يكون عندئذ: ما المقصود بالحق هنا؟ هل هو الاعتقاد بأن الله هو الإله الواحد لا شريك له، وأن وعده الحق، والإيمان

بيوم الحساب ونحوها من مسائل العقيدة؟ أم أن المعنى أقرب لتخصيص الحق على أنه ما أتت به الشريعة من حقوق للفصل بين البشر في التعاملات، وهي أيضاً من أسس العقيدة (وسنوضحه بإذن الله)؟ إن المعنى في هذه الآيات التي وردت في آخر سورة سبإ قد يشير تخصيصاً، والله أعلم، إلى الحقوق بين البشر. وهذا بالطبع لا ينفي أن يشمل المعنى أيضاً أسس العقيدة الأخرى. والسبب في هذا التأويل يفرض نفسه من وجهين:

الوجه الأول هو استخدام تعبير القذف للحق بربطه بعلم الغيب، كيف؟ ما الذي يستطيع البشر السيطرة عليه في الكون والتحكم فيه؟ هل يستطيعون تغيير حركة الأرض، أو حتى تغيير درجة غليان الماء؟ بالطبع لا. فجميع نواميس الكون من خلق الله، فالبشر فقط يستطيعون تسخير الأشياء بتحويلها من حال إلى حال وتصنيعها ولكن باتباع السنن أو النواميس التي ضمنها الله سبحانه وتعالى في مخلوقاته؛ وبهذا، وإن فكرت ملياً، فلن تجد منظومة يستطيع البشر السيطرة عليها ومن ثم تغييرها والتخطيط لها، أي رميها للمستقبل لأنها ليست بأيديهم ليغيروها، إلا منظومات حقوقهم. لأضرب مثالاً توضيحياً: إن قرر رئيس أو برلمان في دولة ما وضع قانون يحدد فيه أسعار تأجير المساكن لحماية السكان من جشع الملاك بسبب نقصان المعروض من المساكن، وفي الوقت ذاته قرر أيضاً تخفيض الضرائب على المستثمرين خوفاً من إعراضهم عن الاستثمار ما يؤدي لنقصان المساكن المعروضة للإيجار، عندها فلن تظهر آثار هذه الأحكام إلا بعد عشرات السنين. أي هل حلت الأحكام أزمة الإسكان أم لا؟ لاحظ أن المالك الذي حُدد إيجار ملكه سيشعر بالظلم لأن حقه نقص، عندها قد يُهمل عقاره فيسوء حاله (كما حدث في مصر أيام جمال عبد الناصر مثلاً). أي وكأن البشر وضعوا قانوناً حقوقياً ورموا به هدفاً مستقبلياً بعيداً. فهل سيصيبوا الهدف أم أنهم سيخطئوه؟ وهكذا إن فكرت في جميع الأنظمة والقوانين تجد أنها رمي بالغيب لأن عواقبها لن تظهر إلا مستقبلاً. أي أن البشر لا يملكون على الأرض من المنظومات التي يستطيعون التحكم فيها إلا تقييد التصرفات المستقبلية لبعضهم البعض. أما غير ذلك من هطول للأمطار أو تغيير لخاصيات المواد، كتغيير درجة ذوبان معدن ما فهي أمور كونية تحكمها قوانين وضعها الله سبحانه وتعالى وتقع خارج حدود سيطرة البشر. وبهذا نستشف أن المقصود بالقذف بالغيب لابد وأن يكون منظومات الحقوق البشرية. ولأن الآيات في نفس الموضوع، فقد نستطيع الاستنتاج، والله أعلم، أن المقصود بالقذف بالحق هو النقيض، أي ما شرع الله من حقوق تخصيصاً.

المبدِئُ المعِيدُ

والوجه الثاني لاستنتاج أن المقصود بالحق هو حقوق التعاملات بين البشر تخصيصاً يأتي من الآية التي تليها. قال تعالى: ﴿قُلۡ جَآءَ ٱلۡحَقُّ وَمَا يُبۡدِئُ ٱلۡبَٰطِلُ وَمَا يُعِيدُ﴾. إن سألت أي عالم في التنمية أو الطبيعة أو التخطيط أو ما شابه من علوم تهتم بمآسي البشر من تلوث على الكرة الأرضية قائلاً: ما هي الصفة الوحيدة والأهم لإيجاد حياة مستمرة متجددة دونما تلوث على الكرة الأرضية؟ سيجيبك قائلاً: إن كارثة البشر الحالية هي في اتباعهم لأنماط حياتية ذات طابع استهلاكي مترف، وهذا أدى لتلوث البيئة بسبب ما تفرزه المصانع من ملوثات من جهة، وإهمال المسؤولين من جهة ثانية، وعدم تمكن القانون الدولي والمحلي من السيطرة على عوامل التلوث من جهة ثالثة، وهكذا سيستمر في سرد المسببات التي لا تنتهي من رابعة وخامسة. إلا أن جميع هذه المسببات تجتمع تحت مظلة

واحدة، وهي أن البيئة عندما تنتج نفسها في كل مرة ستكون في وضع أسوأ مما كانت عليه من قبل. فهي لا تستطيع إعادة نفسها كما كانت من قبل. فالمصنع الذي يستهلك المواد الخام يفرز مخلفات ملوثة للبيئة كالغازات مثلاً. وبتراكم هذه الغازات مع غيرها من ملوثات تتكون الطبقات الجوية التي ترفع حرارة مياه المحيطات، وبهذا تختفي بعض الأحياء لعدم مقدرتها على التكيف، وبالتالي تتأثر أحياء أخرى تعيش على تلك الأحياء لتؤثر في إنتاج أحياء ثالثة، وهكذا من «دورات لا تستطيع أن تعيد نفسها بعد كل بدء» وهذا سيؤدي لتلويث الأرض. لاحظ التأكيد على عبارة: «دورات لا تستطيع أن تعيد نفسها بعد كل بدء» ففي كل لحظة تمر تتلوث البيئة أكثر لأن النظام البيئي لا يستطيع أن يعيد نفسه كما كان بسبب سوء تصرف البشر. والنظام البيئي الناجح هو النظام الذي يبدأ ويعيد نفسه دونما تلويث أو تغيير في النظام. وهكذا من دورات يعلمها علماء التبيؤ ecology في التغذية والتحلل والتبخر والتحول وما شابه من تغييرات بيئية. أي أن أهم معيار لتلافي التلوث، هو مقدرة النظام البيئي على إعادة إنتاج نفسه، أي أنه يبدأ ويعيد نفسه كما كان في كل دورة بيئية. أي أنه يبدأ ويعيد نفسه، ثم يبدأ ويعيد نفسه، ثم يبدأ ويعيد نفسه، وهكذا للأبد. فتأمل الإعجاز في هذا التعبير في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُبْدِئُ ٱلْبَـٰطِلُ وَمَا يُعِيدُ﴾. وهذا ينطبق أيضاً على الانحلال الخلقي. ففي كل لحظة سيزداد البشر فسوقاً لأنهم حكموا بأهوائهم. ألم يبيحوا زواج الرجل بالرجل؟ وإن أدركت ضرورة هذه الخاصية لاستمرار الحياة في الكون، لأدركت عظمة صفة الله بأنه هو المبدئ المعيد، ولأدركت لماذا كان هذان الاسمان، أي المبدئ المعيد، من أسماء الله الحسنى؟

ومما يزيد المرء يقيناً بأن تأويل ﴿ٱلْحَقُّ﴾ في قوله تعالى: ﴿قُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ ٱلْبَـٰطِلُ وَمَا يُعِيدُ﴾ هو مقصوصة الحقوق، هو وجود لفظ ﴿ٱلْبَـٰطِلُ﴾ في النص، ذلك لأن السياق الذي اشتمل على تضاد الباطل مع الحق ربط الباطل بعدم المقدرة على البدء والإعادة. وبهذا يزداد المعنى قوة بأن المقصود بالباطل هو منظومة حقوق من وضع البشر لأنها عكس الحق الذي هو من وضعه سبحانه وتعالى والذي وحده فقط يستطيع أن يبدئ ويعيد. وبهذا يكون تأويل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّى يَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَّـٰمُ ٱلْغُيُوبِ ۝٤٨ قُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ ٱلْبَـٰطِلُ وَمَا يُعِيدُ﴾: قل يا محمد لجميع البشر: إن الله ربي هو الوحيد الذي يستطيع أن يضع لكم ما يصلح حالكم من حقوق مستقبلية أزلية خالدة تفصل بينكم، فهو الذي يستطيع أن يقذفها لمستقبلكم البعيد لأنه هو فقط المحيط بما سيقع في ذلك المستقبل مهما بعد، وبسبب قدرته على علم الغيب اختار لكم ما هو أصلح لحالكم. وأن هذا الذي قذفه العليم الخبير هو الحق وليس كالباطل الذي وضعه البشر والذي سيؤدي بالضرورة للتلوث البيئي والانحلال الخلقي لأنه لن يستطيع أن يبدئ ويعيد الدورات البيئية دون تلويث والعلاقات الإنسانية دون ظلم وانحراف، لذلك فهو باطل. وقد ورد هذا المعني في سور أخرى. ففي سورة النمل مثلاً يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَءِلَـٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ۝٦٤ قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾. ففي هاتين الآيتين ترى الربط واضحاً بين البدء والإعادة والرزق وعلم الغيب. فكيف يأتي الرزق للبشر إن لم يكن النظام البيئي سليماً ويستطيع إعادة نفسه؟ وما يزيد هذا التأويل قوة في سورة سبإ ورود كلمتي القرب والبعد مرتين بالإضافة للتعبير عن القذف بالغيب. كيف؟

ثم تستمر الآيات بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾. إن ما تفعله هذه الآيات هو التأكيد على أن الحياة في هذا الكون لن تستمر دون فساد إلا

باتباع شرع الله؛ فالضلال المؤدي للكوارث الدنيوية أو الضياع في الآخرة مصدره ترك العمل بالوحي. وهذا واضح من حصر الهداية بالوحي في قوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ﴾، والهداية بالطبع تشمل الاهتداء للقيام بما يُصلح شأن البشر في الدنيا والآخرة. وكيف يكون الصلاح في الدنيا إن كانت تصرفات البشر ستؤدي لتلويث الأرض؟ أي أن الآية تقول لنا بأن أي تصرف بشري لا يتبع وحي الله سبحانه وتعالى سيؤدي للفساد بالضرورة. وفي هذا ضلال على النفس وجناية على مجتمعها. ويتوثق هذا المعنى من قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّهُۥ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾. وهنا توضيح لأقوى سبب حتى يكون الوحي (والذي يشتمل على مقصوصة الحقوق) ذو ملامح تمكن البشر من تلافي الفساد: ألا وهو تمتع واضع الحقوق، وهو الله العليم الحكيم، بصفتي السمع والقرب. فحتى يضع أي مُشرع قانوناً يمنع فيه التلوث البيئي والانحلال الخلقي لابد له من أن يكون سميعاً وقريباً جداً ممن يشرع لهم، وهذه صفة لا يملكها إلا الله سبحانه وتعالى. وهنا تم استخدام صفة القرب بطريقة إيجابية.

ثم يستخدم سبحانه وتعالى صفة القرب هذه ليوضح فكرة أخرى ذات نتيجة سلبية مضادة فيقول: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ فَزِعُوا۟ فَلَا فَوْتَ وَأُخِذُوا۟ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ﴾. أي يا محمد: لو ترى ما سيحدث لهم بسبب تركهم العمل بما شرعته لهم من حقوق، فسيفزعون. والخطاب هنا موجه للرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ﴾، أي أن الرسول صلى الله عليه وسلم لن يرى ما سيأتي من فزع، فإن كان المقصود بالفزع هو فزع الآخرة، لما أتى الخطاب بصيغة ﴿وَلَوْ﴾ لأنه صلى الله عليه وسلم سيرى ما سيحدث في الآخرة. أي لأن الفزع سيحدث للبشر بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ولن يراه، فهو فزع واقع في هذه الحياة الدنيا للأجيال القادمة التي لا تحكم بشرع الله. بل هذا الفزع واقع لا محالة ﴿فَلَا فَوْتَ﴾، فلن يفلت منه البشر بسبب اتباعهم لمنظوماتهم الحقوقية وليس لمقصوصة الحقوق. وهذا الاتباع لما وضعته عقولهم من حقوق سيؤدي لتراكم الخلل في البيئة عبر عشرات، أو حتى مئات السنين، فستتلوث البيئة وستسوء العلاقات البشرية لوضع تصعب معه الحياة على الأرض. وعندها سيؤخذون ﴿مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ﴾ نتيجة لأعمالهم. وهنا نلحظ دقة التعبير في اللفظين، مكان وقريب. إن معظم عذاب الله غالباً ما يأتي من مكان بعيد، كالطير الأبابيل، أو الريح الصرصر العاتية، ولكن العذاب هنا هو عذاب بأيدي البشر بسبب تراكم سوء أعمالهم. فهو قريب جداً لهم لأنه منهم، بل هو نابع من مكانهم الذين يعيشون فيه. فدخان السجائر أصبح داخل رئات المدخنين، والبرادات التي تطلق غاز CFCs الذي يضعف طبقة الأوزن أصبح داخل مطابخنا، والسيارات التي تطلق الغازات من عوادمها أصبحت داخل حدائقنا، والمنجم الذي يلوث أصبح مكانه داخل الحي الذي يعمل فيه عماله، والمعمل الذي يلقي نفاياته في النهر أصبح ضمن المدينة، فتأمل هذا التعبير عن الأخذ من مكان قريب، وقارنه بدقة التعبير وتضاده مع قوله: ﴿إِنَّهُۥ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾. أليسا تعبيرين دقيقين متضادين إعجازياً؟

ثم يأتي تعبير آخر وبنفس الطريقة الفكرية في استخدام لفظ ﴿مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ﴾ ليتكرر مرتين وبطريقة متضادة مرة أخرى لتأكيد وتوضيح عواقب الخروج عن الحقوق التي شرعها الله بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَقَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِهِۦ وَأَنَّىٰ لَهُمُ ٱلتَّنَاوُشُ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ﴾. إن الخطاب هنا جد مخيف. فهو في صيغة الماضي تأكيداً على أن الدمار الذي سيحدثه البشر بسبب حكمهم بغير ما أنزل الله آتٍ لا محالة، وعندما يأتي سيقتنع البشر أن ما وضعوه من منظومات للحقوق (كالأخذ بالرأسمالية) هو السبب في ما حدث من فساد، وعندها سيقتنعون بأن الحكم بما

أنزل الله هو الطريق الحق بقولهم: ﴿وَقَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾. ولكن هيهات، فقد فات الأوان لأنهم يحاولون الحصول على شيء كان يجب أن يحصلوا عليه ﴿مِن مَّكَانِۭ بَعِيدٍ﴾. هنا أيضاً نجد التعبير الدقيق بمزج المكان بالبعد. كيف؟

إن للبُعد أنواع كثيرة: فمنها ما هو بفعل طرف كأن يقطع الإنسان صلته بأخيه، ومنها ما هو بفعل الطرفين كدولتين متحاربتين، ومنها بُعد في التجانس بين الأشياء، وهكذا من أنواع للبعد لا حصر لها، إلا أن من أشهرها وأهمها البعد الزماني والبعد المكاني. فأيهما أكثر وقعاً وتأثيراً في إيجاد الانفصام بين قطبي الشيئين الذين يبعدان عن بعضهما؟ إن البعد الزماني يعني، كما هو معلوم، الفارق الزمني. فقد يضع المسؤولون قانوناً يجبر المزارعين برش مادة لقتل حشرة معينة. وفي هذا حكم بغير ما أنزل الله لأنه تدخل في شؤون المزارعين قهراً. ثم بعد سنين يتراجعون عنه لاكتشافهم أن لهذه الحشرة فائدة للدورة البيئية؛ وعندما يكتشفون خطأهم وتظهر مضاعفات سوء حكمهم تكون إمكانية التراجع بعيدة المنال بسبب البعد بين الزمانين. أي البعد زمنياً بين وقت اتخاذ القرار بالحكم بغير ما أنزل الله ووقت ظهور نتائج الحكم. مثال آخر هو البعد الزماني بين اتخاذ القرار بجواز الإنفاق على الإجهاض من أموال الدولة، وبين اكتشاف زيادة عدد الفتيات اللاتي يقبلن على الفاحشة لدرجة أنها أصبحت عرفاً. أما البعد المكاني فوضع ذو تأثير مضاعف بسبب التنافس بين الجماعات، ذلك أن كل جماعة لا تستطيع السيطرة على قوانين جماعات بعيدة تسكن في مناطق أخرى. فإن وضع قانون خاطئ في مكان ما، فلن يستطيع سكان المناطق الأخرى تغييره إما لضعفهم أو لعدم إدراكهم لعواقب القانون إلا بعد ظهور التلوث والانحلال كما بين الصين والولايات المتحدة الأمريكية المتباعدتين مكانياً. وإن تصورت أن سكان الكرة الأرضية عبارة عن جماعات سكانية تتسابق فيما بينها اقتصادياً لأن منظومة الحقوق العالمية (الرأسمالية) بين الدول تدفعهم لذلك، وهو وضعنا الحالي (العولمة)، وفي ظروف سياسية لا تستطيع كل جماعة فيها السيطرة على تصرفات الجماعات الأخرى التي قد تكون تصرفاتها ملوثة للأرض أو مفسدة للإنسان، فإن الوضع سيزداد فساداً وبالذات إن حكمت كل جماعة بمنظومة تعتقد أنها صحيحة وترفضها الجماعات الأخرى. فالولايات المتحدة الأمريكية مثلاً لم توقع في عهد الرئيس بوش على معاهدات منع التلوث خوفاً على اقتصادها (وسنوضحه بإذن الله). وهكذا يزداد الوضع سوءاً، وبالذات إن علمنا أن البعد المكاني قد يشمل أيضاً البعد الزماني كما وضحت سابقاً؛ فالبعد المكاني، أي اختلاف المكان، قد يعني أيضاً البعد الزماني وبالذات إن تم نعته بأنه ﴿مِن مَّكَانِۭ بَعِيدٍ﴾. فقد تضع دولة ما قانوناً بتعلية مداخن مصانعها لإبعاد التلوث عن مدنها (كما فعلت إنجلترا التي لم تمنع تلك المصانع الضارة حتى لا يتباطأ اقتصادها) فظهر سوء أثر القرار بعد عشرات السنين على الدول المجاورة كفرنسا مثلاً. هنا نرى أن الضرر قد وقع على البيئات المجاورة ولا يمكن التراجع عنه. فتأمل هذا التعبير الذي يشير بوضوح إلى استحالة التراجع عن الأحكام التي اتخذها البشر وتراكمت عواقبها المفسدة لأن الأمر خرج من أيدي الجميع. فترى التعبير الدقيق في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّىٰ لَهُمُ ٱلتَّنَاوُشُ﴾، أي أنى لهم تناول ما كانوا فيه، أي أنى لهم التراجع عن فعلهم، ليصف هذا الوضع الذي يستحيل معه التراجع (وقد مر بنا توضيح معنى التناوش سابقاً).

إن الذي جعلني أوقن أن المقصود بالحق في قوله تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّ رَبِّي يَقۡذِفُ بِٱلۡحَقِّ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ﴾ هو مقصوصة الحقوق هو قوله تعالى: ﴿وَقَدۡ كَفَرُواْ بِهِۦ مِن قَبۡلُ وَيَقۡذِفُونَ بِٱلۡغَيۡبِ مِن مَّكَانِۭ بَعِيدٍ﴾، ففي هذه الآية توضيح لسبب استحالة التناوش، أي التراجع عما تراكم من تلوث وانحلال لأن الكفار لم يصدقوا به، أي كفروا

بالحق من قبل لأنهم (وهذا هو المهم) كانوا يقذفون بالغيب من مكان بعيد. لاحظ أن قوله تعالى: ﴿وَقَدۡ كَفَرُواْ﴾ أتى بصيغة الماضي، بينما قوله تعالى: ﴿وَيَقۡذِفُونَ﴾ أتى بصيغة المضارع ما يوضح الآية. كيف؟ إن ما يحاول علماء التنمية والتخطيط والاقتصاد والاجتماع والقانون ونحوهم من تخصصات إنسانية فعله هو الوصول لأفضل مجتمع بعد رصد التجارب الإنسانية السابقة من خلال المقترحات والتنظير ثم وضع الأنظمة والقوانين. أي أنهم يحاولون أن يتنبؤا بما يمكن أن يحدث مستقبلاً ليعالجوا خلله بعد دراسة الماضي والحاضر. ولقد رأينا سابقاً شدة الربط بين استحالة التنبؤ لما يمكن أن يحدث مستقبلاً وبين علم الغيب وبالتالي ضرورة الرجوع لله سبحانه وتعالى.

إن كلمة ﴿بِٱلۡغَيۡبِ﴾ في قول تعالى: ﴿وَيَقۡذِفُونَ بِٱلۡغَيۡبِ مِن مَّكَانِۭ بَعِيدٍ﴾ قد تعني قذف الكفار لما قد يصيب أو قد يخطئ في المستقبل، فقد نعى سبحانه وتعالى على الكفار رجمهم أو رميهم بالغيب من بعد، وهو تشبيه بأنهم بهذا القذف من مسافة بعيدة زمانياً أو مكانياً سيكونون أكثر انحرافاً وأبعد عن الحق. فالعلماء الذين لا يحتكمون للشريعة ويرفضونها إنما هم يقذفون من الحاضر إلى المستقبل ما قد يصيب أو قد يخطئ من نظريات. وكلما زاد البعد، وبالذات الزماني، كلما زاد الخطأ. فياله من تصوير فني رائع يجسد الشطط في قذف البشر الذي سيخطئ لا محالة. أي كلما كانت الحقوق أكثر إصداراً لأحكام تبتعد عن شرع الله كلما كانت أكثر شططاً. فعندما تمنع المجتمعات الغربية القصاص وتكتفي بسجن القاتل تزداد نسبة الإجرام مثلاً، وعندما تتبنى دولة مذهباً اشتراكياً فسيقل إنتاج أفرادها، وهكذا. فالنظريات في العلوم الإنسانية التي تناقش المستقبل وتأخذ منه موقفاً مثل إصدار الأحكام هي قذف بالغيب من مكان بعيد. فياله من تشبيه معجز للقذف الذي سيخطئ لا محالة، وبالذات أنه أتى بصيغة المضارع: ﴿وَيَقۡذِفُونَ﴾. فهم عندما يضعون القوانين الواحد تلو الآخر وباستمرار (بصيغة المضارع) قد كفروا (بصيغة الماضي) بما نزل من الحق. فبرغم الدلالات على ظهور الفساد إلا أن البشر لا يتراجعون بل ويستمرون بالحكم بغير ما أنزل الله، أي يستمرون في القذف بالغيب. فهناك أسماء لامعة بهرت الفكر العالمي في هذا المجال تحت مظلة العلم مثل ماركس وكانت وهيغل وآدم سميث وويبر وبريتو وجون لوك وجيدنز وفوكو وهابارماس وقائمة لا تنتهي بدءاً من أرسطو إلى فوكوياما الذي تنبأ بنهاية التاريخ بالرأسمالية والنيوليبرالية. وهناك النظريات مثل الماركسية والبنيوية وما بعد البنيوية والظاهراتية والتفكيكية وما إليها من مدارس تحار في التنظير للمجتمع الذي لم تفهمه بعد. فالمدارس لم تتفق على سؤال قاعدي: هل للمجتمع بنية أم لا؟ وإن كانت هناك بنية فما الذي يحددها؟ وهل تصوغ هذه البنى تصرفات الأفراد أم أن أفعال الأفراد تشكل بنية المجتمع؟ وكيف تتغير هذه البنى الاجتماعية الاقتصادية؟ وهل البنى الاقتصادية تهيكل المجتمعات أم أن المعتقدات تؤثر في تراكيب المجتمعات من خلال تصرفات الأفراد التي تنتج الطبقات المجتمعية الاقتصادية؟ وهكذا من حيرة لمن يزعمون بأنهم مفكرون. وحيرة نابعة من تجاربهم الشخصية وملحوظاتهم المحدودة بالعمر القصير لكل فرد منهم لماض سحيق وعمق اقتصادي اجتماعي متراكم لمئات السنين من خلال كتب يقرؤونها (كتب التاريخ مثلاً) ومشاهدات يومية يرصدونها وأرقام إحصائية ينتقونها ليضعوا نظريات متضاربة لا تتفق فيما بينها (قارن مثلاً بين هابرماس وفوكو). ثم يأتي من بعدهم بعض من المسلمين ليتبعوا أولئك الغاوين الذين يرمون بالغيب. فمن رواد الماركسية البنيوية ألتوسير الذي قضى معظم سنوات عمره الأخيرة في مصح عقلي بعد أن قتل زوجته؛ أما بولانتزاس فقد انتحر. وما هذان إلا مثلان ممن انتشرت أعمالهم ورجع إليها الكثيرون وأثرت في تفكير الأكثر من منظري المجتمعات التي تؤدي في محصلتها إلى توجيه مقصوصات الحقوق إلى الضياع. تأمل قوله تعالى في وصف هؤلاء

الضالين في سورة طه: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَعْمَىٰ﴾.[٢١] وإن أعدت قراءة الآيات مرة أخرى مركزاً على تكرار الكلمتين «قريب وبعيد» مرتين، ستلحظ التناسق اللفظي المعجز في استخدام نفس الكلمة في تعبير متضاد لتوضيح مفهوم فكري تحذيري عميق.

وأخيراً تنتهي سورة سبإ بقوله تعالى: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِم مِّن قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُواْ فِى شَكٍّ مُّرِيبٍ﴾. وهنا إشارة إلى قدرة الله عز وجل في قوله: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ﴾، أي أنه سبحانه وتعالى قادر على أن يزيل التلوث الذي أحدثه البشر، إلا أنه لن يحقق لتلك الطائفة ذلك لأن فيه تحقيق لشهواتهم (والله أعلم). ولابد من وقفة هنا مع قوله تعالى: ﴿مَا يَشْتَهُونَ﴾: فقد فسرت، كما مر بنا، على أنها اشتهاء الإيمان بالله في اليوم الآخر أو اشتهاء الكفار للعودة إلى الدنيا ليتوبوا. إلا أن السياق واضح، فالكفار لن يشتهوا الإيمان بالله أو العودة للدنيا للتوبة، بل يتمنون ذلك، أي أنهم مرغمون على ذلك إن كان التأويل هو الفزع في الآخرة. إما إن كان التأويل هو الفزع في الدنيا قبل الآخرة بسبب خروجهم عن شرع الله، فعندها سيستقيم المعنى لأن الله جلت قدرته بهذا الفساد الذي حل بالبشر بسبب حكمهم بأهوائهم، حال بين الكفار وبين ما يشتهون، وما يشتهونه هو الحكم بأهوائهم، لأن في الحكم بالأهواء تلذذ للكفرة بإباحة الربا مثلاً والذي يسارع في تعجيل التنمية على حساب التلوث لأن المستثمرين لا هم لهم إلا زيادة ثرائهم لتحقيق شهواتهم بالمتعة في الحياة بالفائض من المال على حساب المعدمين، وما إلى ذلك من شهوات إنسانية. فهناك فرق بين الشهوة والأمنية. فالآية نصت على الشهوة وليس الأماني. فمن لم يحكموا بشرع الله لن يتمكنوا من تحقيق أحلامهم بسبب الفساد. أي أن الفساد حائل بينهم وبين تحقيق أحلامهم بالسيطرة على الأرض ومواردها لتسخر في خدمة شهواتهم.

وبالنسبة لقوله تعالى: ﴿كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِم مِّن قَبْلُ﴾، فهنا إشارة من قوله تعالى: ﴿مِّن قَبْلُ﴾ أن هذا الفساد الذي يوصل البشرية لوضع تصعب فيه الحياة على الأرض قد يتكرر أكثر من مرة حتى قيام الساعة. فهناك أمم قد أفسدت من قبل ثم أتت أخرى، وأن الله سبحانه العفو الكريم سيزيل التلوث بقدرته من الأرض بعد زوال تلك الأمم التي فسقت ولوثت، لتأتي أمم أخرى قد لا تتعظ بما حدث لمن سبقها. وهكذا حتى قيام الساعة. وما يؤكد هذا المعنى هو قوله تعالى في الآية ٤١ من سورة الروم، قال تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُواْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾. ففي قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾، إشارة إلى تكرار الفساد لأنه يأتي بعد إذاقة الناس للعذاب لعلهم يرجعون، فلا يرجعون فيظهر الفساد. وهناك تأويل آخر وهو أن هؤلاء الذين حكموا بغير شرع الله قد يتراجعون عندما يرون الفساد. ولقد بدأنا نرى التلوث الذي سينتهي بالبشرية لوضع يعود فيه الناس مرة أخرى لحياة قد تكون بدائية، أي أقل تصنيعاً من حالنا اليوم بدليل الكثير من الأدلة التي تخبرنا أن من علامات الساعة تقاتل الناس بالأسلحة التقليدية. ثم يأتي قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُواْ فِى شَكٍّ مُّرِيبٍ﴾، ومن هذه الآية نستيقن أن المقصود بالفزع هو فزع الدنيا بسبب الفساد، وأن المقصود بالحق إذاً هو مقصوصة الحقوق التي وضعها سبحانه وتعالى لخلقه، وذلك لأن الكفرة كانوا مرتابين ولم يكونوا موقنين. وهنا تأكيد لوصف حالهم في الدنيا، فهم في ريبة من الإسلام بأنه الدين الحق في الدنيا، أما في الآخرة فلا مجال للريبة، بل يقين بأن الإسلام الذي لم يؤمنوا به هو الدين الحق.

وهكذا، إن ربطت جميع هذه التأويلات ستقتنع بأن المقصود بالحق في آخر سورة سبإ هو أيضاً فقه المعاملات، أي مقصوصة الحقوق. وحتى تزداد قناعة انظر لأول السورة، فهي تبدأ بعد حمد الله وأنه الذي يملك ما في السموات والأرض وأنه الحكيم الخبير، تبدأ بعلمه لما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها. وكأنه سبحانه وتعالى يشترط لمن أراد أن يشرّع أن يعلم بكل أجزاء الكون. قال تعالى في مطلع السورة بعد بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ۝١ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ ٱلرَّحِيمُ ٱلْغَفُورُ﴾. ثم يؤكد سبحانه وتعالى أهمية علم الغيب لكل ذرة في الكون لمن أراد أن يشرع من خلال توضيح أن البشر صنفان، مؤمن بالله وكافر به بقوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَأْتِينَا ٱلسَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّى لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَـٰلِمِ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِى كِتَـٰبٍ مُّبِينٍ ۝٣ لِّيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾. وهنا شرط للإيمان بأن يوقن المرء بعلم الله سبحانه وتعالى بكل ذرات الكون وأنها في كتاب مبين، وأن من آمن عليه العمل بحكم الله (كما سنوضح في الفصل القادم بإذن الله) وأن له المغفرة في الآخرة بالإضافة للرزق الكريم، وهنا أول إشارة في السورة للتنمية المستدامة، فالرزق لن يكون كريماً إذا انقطع، وسينقطع الرزق إن لم يكن دائم التجديد وفي ازدياد. أي أنه سبحانه وتعالى سيبدؤه ويعيده لتكثر المواد الخام الأولية؛ ولأن البشر يتبعون مقصوصة الحقوق وبالتالي يتفاعلون بينهم بطريقة ستزيد من الإنتاجية (كما سنوضح بإذن الله)، فستكثر المصنوعات ويزداد الخير. فالسماء لن تمطرنا بالملابس والأثاث، بل علينا أن نصنعها. وهكذا تستمر الآيات في توضيح حال الفريقين: المؤمن والكافر، ولكن بطريقة تشير إلى ديمومة الخير. ولتأكيد هذا السياق تضرب لنا السورة مثالين: أحدهما حال من حكم بما أنزل الله من نعيم مقيم، وهو داود ومن بعده سليمان عليهما السلام بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ مِنَّا فَضْلًا يَـٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ ٱلْحَدِيدَ ۝١٠ أَنِ ٱعْمَلْ سَـٰبِغَـٰتٍ وَقَدِّرْ فِى ٱلسَّرْدِ وَٱعْمَلُوا۟ صَـٰلِحًا إِنِّى بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝١١ وَلِسُلَيْمَـٰنَ ٱلرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُۥ عَيْنَ ٱلْقِطْرِ وَمِنَ ٱلْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾. ثم قارن هذا التسخير الذي يسره الله لمن حكم بشرعه بما حدث لقوم سبإ الذين لم يحكموا بشرع الله في قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِى مَسْكَنِهِمْ ءَايَةٌ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا۟ مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لَهُۥ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ ۝١٥ فَأَعْرَضُوا۟ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ ٱلْعَرِمِ وَبَدَّلْنَـٰهُم بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَىْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَىْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ ۝١٦ ذَٰلِكَ جَزَيْنَـٰهُم بِمَا كَفَرُوا۟ وَهَلْ نُجَـٰزِىٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ﴾.

وللتلخيص

إن ما يجب علينا أن نعتقده كمسلمين هو استحالة الوصول لمجتمع نقي سليم باستخدام العقل الإنساني «في الحقوق»، وأنه لا يمكن إيجاد مجتمع منتج عزيز قوي إلا من خلال الشريعة، ولا يكون ذلك إلا من خلال مقصوصة حقوق تبلور للمجتمعات ما يسوقها للسعادة والعزة كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّى يَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَّـٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾. فهو سبحانه وتعالى الوحيد الذي يرى المستقبل ماضياً إن أراد. وهو الوحيد المحيط بكل الغيوب لأن الغيب عنده شهادة، لذلك وصف نفسه بأنه الذي يقذف بالحق لا بالغيب. أي أنه هو وحده الذي له الحق في أن

يقر ويمنع ويعطي البشر الحقوق لما فيه صلاحهم من خلال مقصوصة الحقوق التي أتت بها الشريعة. أما الأفكار والفلسفات المختلفة التي وضعها المفكرون (أو بالأصح: الضالون) حول إيجاد مجتمع سليم سعيد فهي تظل أوهاماً ولا مجال لتطبيقها إلا من خلال الدساتير والأنظمة، والتي هي في الواقع منظوماتهم لحقوقهم، وهي رجم بالغيب من مكان بعيد، لذلك ستخطئ، كما وصفهم سبحانه وتعالى في قوله: ﴿وَيَقْذِفُونَ بِٱلْغَيْبِ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾. فتحكيم عقول البشر سيؤدي بهم إلى هلاك محتوم. فكما هو معلوم فإن الاختلاف بين البشر لا يكون إلا في الحقوق. فالاختلافات في وجهات النظر والآراء يتم امتصاصها والتغاضي عنها. أما الاختلافات في الحقوق فستؤدي إلى الاصطدام بين البشر كما في الحروب بين الأمم، أو إلى النزاع بين الأفراد كما في المحاكم، وعندها قد تحتل دولة جارتها أو قد يذهب الأفراد للمحاكم لفض النزاع. ولكن تحكيم من سيُتبع؟ وباتباع أفكار وفلسفة من؟ ففي العالم الذي لا يحكم بالإسلام، يتم اتباع أفكار ونظريات من يرجمون بالغيب من مكان بعيد، وبذلك سيكون قذفهم أكثر شططاً وسيسحبون المجتمعات إلى ضياع أكبر. وهذا المعنى ليس فقط في أواخر سورة سبإ، ولكن في مواضع أخرى من القرآن الكريم أيضاً. انظر مثلاً لتسلسل المعاني والتركيز على قوله تعالى: ﴿يَقُصُّ﴾ في سورة النمل: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ ۝٧٣ وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ ۝٧٤ وَمَا مِنْ غَآئِبَةٍ فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّا فِى كِتَـٰبٍ مُّبِينٍ ۝٧٥ إِنَّ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَكْثَرَ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۝٧٦ وَإِنَّهُۥ لَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝٧٧ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِى بَيْنَهُم بِحُكْمِهِۦ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ۝٧٨ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّكَ عَلَى ٱلْحَقِّ ٱلْمُبِينِ﴾. ما أروع هذه الآيات في كشف الحقيقة، فهي بعد تذكير الناس بفضل الله عليهم وإنكارهم للفضل بعدم الشكر تذكرهم بأنه سبحانه وتعالى يعلم ما تكن صدورهم وما يعلنون من جهة، وأنه يعلم كل غائبة من الماديات من جهة أخرى، أي أنه يعلم كل شيء في السماء والأرض وأنه مكتوب عنده. ولأنه سبحانه وتعالى العليم الخبير الحكيم يعلم هاتين الغائبتين عن جميع البشر والكون، فإن القرآن الكريم بالتأكيد هو الحق لأنه يوضح مقصوصة الحقوق التي أنكرها بنو إسرائيل من قبل والتي هي هدى ورحمة للمؤمنين، وأنها لا يمكن أن تكون هدى ورحمة إلا بالقضاء بحكم الله العزيز العليم الذي يعلم كيف يفصل بين الناس، لتقول أخيراً لك أيها القارئ اذهب وتوكل على الله وتقصى[ج] الحق لأنك إن فعلت فإنك على الحق المبين. وليس كالعالم الغربي الذي يضع النظريات والفلسفات التي تبلور الحقوق ومن ثم تحكم هذه الحقوق الناس. أي أن عقل البشر هو الحاكم. أما نحن المسلمون فوجب علينا تحكيم شرع الله العليم الحكيم. قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾.[٢٣]

وإن ركزت أخي القارئ وأنت تقرأ القرآن الكريم في كلمات الحق ستلحظ أنها تشمل في صلبها أيضاً الحكم بين الناس بما أنزل الله، أي تشتمل على مقصوصة الحقوق. فتأمل مثلاً الآية ١٨ من سورة الأنبياء. يقول جل جلاله: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَـٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ ٱلْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾. فهل تشتمل كلمة

ج) جاء في لسان العرب: «وتَقَصَّيت الأَمر و اسْتَقْصَيتُه و اسْتَقْصى فلان في المسأَلة و تَقَصَّى بمعنى ...». أي أن مستقصي ومتقصي قد تأتي بمعنى واحد. وهنا لابد من توضيح الملحوظة الآتية: عندما تأتي مشتقات الفعل «قص» مع الحقوق فهي لابد وأن تعني البحث والرواية ونحوهما من معان. فعلى سبيل المثال: «قص زيد الحق»، أو «المتقصي زيد» يعنيان أن زيداً يروي أو يبحث عن الحق. أي أن هذا لا يعني مطلقاً أن زيداً يقص الحقوق ويوزعها بين البشر، فهذا تشريع، وهذا من حق الله سبحانه وتعالى وحده القائل: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَـٰصِلِينَ﴾، ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ﴾. أي أن مشتقات «قص» إن نسبت إلى الله جل جلاله، فهي بالإضافة للرواية والتوضيح تعني توزيع الحقوق؛ فلابد من ملاحظة هذه المسألة لأهميتها (٢٢).

﴿بِٱلۡحَقِّ﴾ هنا على مقصوصة الحقوق أم لا؟ إن الآية لا تخبرنا فقط بأن الكفرة سيرون في الآخرة أن باطلهم قد دُمغ، فهذا أمر مفروغ منه، ولكنها تخبرنا أيضاً عن دمغ باطلهم في الدنيا من خلال قذفه بالحق. وكيف يُقذف الحق إن لم تكن مقصوصة الحقوق هي ما يقذفه الله القوي العزيز؟ ذلك لأنه لا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم تأتي معه المعجزات؛ حتى وإن أتى العذاب من الله للكفرة من خلال زلزال يضربهم مثلاً، فإنهم سينسبون ذلك العذاب لتغيرات جيولوجية كحركات الصفائح الأرضية، وقد لا يقتنعون أن هذا عذاب لهم بسبب كفرهم. ولعل في مرض نقص المناعة (الإيدز AIDS) خير دليل على ذلك. فبرغم أنه عذاب لهم لخروجهم عن الفطرة الجنسية، إلا أنهم لا يقتنعون بذلك ولا يتوقفون عن ممارسة الشذوذ الجنسي. لذلك لابد وأن يشتمل معنى قذف الحق على الباطل ودمغه على مقصوصة الحقوق. وكذلك معظم ألفاظ الحق الأخرى في القرآن الكريم وبالذات إن اقترنت بالقص كما سيأتي في فصول قادمة بإذن الله، ولكن لنأخذ الآن مثالاً توضيحياً: قال تعالى في الآية السابعة من السورة السابعة، أي في سورة الأعراف: ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيۡهِم بِعِلۡمٖ وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ﴾. فقوله تعالى: ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيۡهِم بِعِلۡمٖ﴾ لا تعني ذكر القصص (أي الروايات) فقط، لأن الروايات تحتاج للذاكرة والتوثيق، وهذا علم من العلوم، ولكن إن كان المفهوم هو أنه سبحانه وتعالى يقص الحقوق للفصل بين الناس فهذا لا يتم إلا بعلم يفوق عقول البشر في كل الأزمان وفي كل التخصصات. ولعل ما يطمئن على هذا التوجه هو قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ﴾. فقص الحقوق لا يمكن أن يكون إلا إن كان من يقص الحق (أي الله الحق سبحانه وتعالى) دائم الوجود في الماضي والحاضر والمستقبل ليعلم الغيب ويضع من الأحكام ما تلائم الحاضر والمستقبل. أي أنه ليس غائباً. لذلك وجب علينا كمسلمين أن نتقصى الحق أينما وجد، وهذا هو موضوع كتاب «قص الحق».

إن كتاب «قص الحق» لا يحاول أبداً إنقاذ البشر من عذاب الآخرة، وهذا ما استثمر فيه الكثير من العلماء بتصحيح عقائد الناس وبنهيهم عن المعاصي وحثهم على الطاعات، ولكن ما يحاول هذا الكتاب الوصول إليه هو إنقاذ البشر من الفساد القادم لا محالة إن هم حكموا بعقولهم، مؤملاً بأن هذه المحاولة لإنقاذ البشر من إفسادهم لدنياهم بأيديهم ستسحبنا جميعاً للنجاة في الدنيا والآخرة بإذن الله.

وأخيراً، ولعلك أخي القارئ إن كنت من علماء الشريعة لاحظت أن مقصوصة الحقوق هي من أساسيات توحيد الألوهية، لأن عمارة الأرض إن تمت بشرع الله فهي عبادة لأنها طاعة لله. أما من يؤمنون بأن الله خالق كل شيء، ويؤمنون بقدرته وسمعه وبصره، ولكنهم لا يحكّمون شرعه فهم بطريقة أو بأخرى ينكرون توحيد الألوهية برغم إيمانهم بتوحيد الربوبية. وحتى لا يخرج هذا الكتاب عن موضوع التمكين، فلن أخوض في هذه المسألة، بل أتركها لمن هم أهل لها من العلماء.

إن ما شُرح سابقاً هو لمن آمن بالله، أما من لا يؤمن، فلن يقتنع بما سبق لأنه مرتاب في القرآن الكريم بأنه كلام الله عز وجل، وله أقول: إنني لم أبنِ طرحي قط في هذا الكتاب على ما ورد في هذا الفصل كما ستلحظ في الفصول القادمة، ومنها الفصل القادم الذي سننظر فيه إلى جذر المشكلة بإذن الله، أي إلى العقل البشري القاصر.

الفصل الثاني

قصور العقل

﴿قَـٰلَ رَبِّ ٱحۡكُم بِٱلۡحَقِّۗ وَرَبُّنَا ٱلرَّحۡمَـٰنُ ٱلۡمُسۡتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾

حداثة أم فساد؟
اجتهاد أم منزلق؟

بالإمكان تلخيص هذا الفصل، أو حتى هذا الكتاب في العبارة الآتية: هم، أي الغربيون ومن تبعهم من الديمقراطيين والعلمانيين يقولون: «نحن نحكم بالعقل». أما نحن المسلمون فنقول: ﴿رَبِّ ٱحۡكُم بِٱلۡحَقِّ﴾. فآخر آية في سورة الأنبياء هي قوله تعالى: ﴿قَـٰلَ رَبِّ ٱحۡكُم بِٱلۡحَقِّ وَرَبُّنَا ٱلرَّحۡمَـٰنُ ٱلۡمُسۡتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾. أي وكأنني أقول أن العقل مختلف عن الحق. فهل يعقل ألا يكون هناك لقاء أو حتى أن هناك تضاد بين الحق والعقل؟ الإجابة على هذا السؤال هي محور هذا الفصل.

إن كان القذف بالغيب من مكان بعيد، كالتخطيط الاقتصادي مثلاً، حكم بغير ما أنزل الله عز وجل؛ وهو إنكار لتوحيد الألوهية، فما هو حكم تدريس علم الاقتصاد، والعمل به؟ ولماذا هذا السؤال؟ قبل البدء لابد من توضيح أن العلم بالنسبة للحقوق نوعين: الأول هو الذي لا يؤثر مباشرة في مقصوصة الحقوق، مثل العلوم البحتة كالرياضيات والفيزياء أو العلوم التقنية كدراسة تطوير وسائل الإنتاج؛ والثاني هو الذي يؤثر في مقصوصة الحقوق مباشرة ويغيرها للحكم بغير ما أنزل الله، وهذا يشمل معظم العلوم الإنسانية مثل القانون والاقتصاد والإدارة والسياسة والتنمية والتخطيط. فإن وجد من بحث اقتصادي مثلاً أن الدولة ستتمكن من دفع النمو الاقتصادي بنسبة كذا إن هي اقترضت أموالاً من الناس بإصدار سندات بفوائد ربوية بنسبة كذا ثم شيدت بذلك المال سداً لجمع ماء نهر للتحكم في صرفه لزيادة الإنتاج الزراعي، فهل إن أقدمت على مشروع كهذا قد حكمت بغير ما أنزل الله؟ ذلك لأن في الاقتراض بفوائد ربوية عمل بما حرمه الله، وفي بناء السد نزع لبعض الملكيات الخاصة لمن يسكنون في الموقع المقترح إنشاء السد عليه، وهذا كما سنرى بإذن الله لا يجوز شرعاً. توضيح آخر: هناك فرق بين تعلم وتطوير علم ما، وبين توظيف ذلك العلم. فقد يتعلم طالب الاقتصاد أساليب استثمار الأموال بطريقة لا تخرج عن الشريعة، أي قد يتمكن من تلافي التعامل بالفوائد الربوية مثلاً، إلا أنه عند تخرجه قد لا يجد مفراً من التلطخ بالفوائد في عمله لأن منظومة المجتمع تفرض عليه ذلك. وهذا مأزق وقع فيه المسلمون، لأن معظم العلوم، حتى التقنية منها، اتجهت في تقدمها البحثي لخدمة مجتمع يحكم بغير ما أنزل الله، وعند أخذنا لهذه العلوم، ولتأثرنا بها أوجدنا مجتمعات معظمها حكم بغير ما أنزل الله، والنادر منها يقترب من الحكم بما أنزل الله.

إن الذين يحكمون بغير ما أنزل الله دون علمهم كثير، وذلك لأنهم يطبقون في أعمالهم علوماً تُخرج عن الملة بالضرورة، فهل الأخذ بهذه العلوم كفر؟ أخي: من أنا لأكفر هذا أو ذاك؟ ولكن فقط لترى عظم الاشكالية التي نحن بها كأمة، سأختار علم التخطيط كمثال، لأنه تخصص يعتمد على التنبؤ بما يمكن أن يحدث للعمران مستقبلاً، ومن ثم يخطط له المخططون، وكذلك العلوم الإنسانية الأخرى، فإن كان الأخذ بالتخطيط على حساب الشريعة كفر، فمن الأجدر أن يكون العمل بالعلوم الإنسانية الأخرى كالقانون والاقتصاد والتنمية التي تنظم حياة المسلمين أيضاً كفر لأنه حكم بغير ما أنزل الله.[1] ذلك لأن المعطيات الواقعية من المدينة وبالتالي المعلومات التي تبنى عليها التحليلات تضع علم التخطيط في موقع أفضل للتنبؤ بما سيحدث مستقبلاً، وليس كباقي العلوم التي تجد نفسها في موقع لابد لها فيه من الاتكال على كثير من المعلومات التي قد تخطئ مثل علم الاقتصاد.

إن المخططين وبناءً على دراسات مستفيضة، وبعد جمع معلومات وبالرجوع لنظريات حديثة في التخطيط، وما إلى ذلك من أدوات وأفكار تبهر العقول يخططون للإقليم أو المدينة أو الحي. وبعد ذلك يأتي التنفيذ. ومهما كانت نظريات التخطيط متفهمة لظروف السكان ومنصفة وأمينة، كتلك التي تنادي بمشاركة السكان في اتخاذ القرارات ونحوها من توجهات، فإنها ستنتهي بتوصيات لأولي الأمر أو بقرارات للتنفيذ، وعندها تتغير مقصوصة الحقوق التي وضعها الإسلام. كيف؟ لنقل مثلاً بأن المخططين رأوا أن هذه منطقة سكنية وأراد مستثمر ما بناء مصنع وسطها، فسيمنع بالرجوع لبنود التخطيط وليس بالرجوع لما أحله الله وحرمه. وهكذا فإن أي قرار تخطيطي لابد وأن يسلب من بعض الناس حقوقاً ويضيف لآخرين حقوقاً. مثال آخر: إذا كان القرار التخطيطي بأن يكون التعلي في البناء في منطقة ما دورين فقط، فعندما يصر مالك على العلو إلى ثلاثة أدوار فإنه سيمنع من ذلك. وهنا يحدث خلاف بين المالك والسلطات وعندها يتم الرجوع لأنظمة العمران التي وضعتها السلطات بتوصيات المخططين، لا إلى الشريعة برغم وجود قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّى عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾.[2] وما حدث هذا إلا لأن السلطات هي الحاكمة. وهكذا تم الأخذ بحكم عقل البشر لا بحكم الله سبحانه وتعالى في مقصوصة الحقوق (فأين توحيد الألوهية؟). لنوضح هذه المسألة بنوع من الإيجاز:

التعلي كمثال

ملاحظة: لدي هنا إشكالية: إن تعمقت في هذا المثال فإن القارئ قد يتيه عن المحور الأساس لهذا الفصل، وإن أوجزته فسيظهر المثال ركيكاً لأنه لم يتعامل مع الأدلة والإثباتات والاحتمالات بشمولية مقنعة. لذلك رأيت ألا أسهب في المثال مع التنويه بأنه على من أراد الاستزادة والتأكد من الإثباتات الرجوع لكتاب «عمارة الأرض في الإسلام».

إن من الواضح لنا جميعاً بأن من أراد أن يعلي عقاره في المدن لا يتأتى له ذلك إلا بموافقة السلطات التي لديها مبرراتها للموافقة أو الرفض. وهذه المبررات هي من اجتهادات المخططين الذين يفاضلون بين المصالح للوصول للمصلحة العامة ويلجؤون لنظريات التخطيط المبنية على تجارب من سبقهم. أي أن من أراد تعلية بنيانه يطلب موافقة من بيده الإذن لذلك. أي أن هذه الوضعية أنتجت لنا جهتين: جهة ذات يد عليا، وهي السلطة، وهي التي

تقرر؛ وجهة ذات يد سفلى وهي من أراد التعلي. وتلك اليد العليا، وعلى افتراض أنها كانت نزيهة ولن تقبل بالرشاوي، فإنها عندما تمنع من أراد التعلي فهي تمنعه لأسباب جوهرية لها، كأن يكون المنع تلافياً لزيادة الأحمال على مرافق المدينة مثل الماء والكهرباء وشبكات الصرف ونحو ذلك. فإن أجازت التعلي فهي (أي السلطات) زادت من حقوق المالك، وإن منعته فهي انتقصت من حقه. أي أن السلطات قد نظمت الحق بناءً على تقديرها للمصلحة. ولكن لننظر للشريعة أولاً كيف تقص الحق في هذه المسألة ثم نعلق على المنهجين الإسلامي والوضعي معاً.

إن الذي يحدد ما يجوز ملكه وما لا يجوز ملكه في الإسلام هما قاعدتان: الأولى هي الحاجة، والثانية هي السيطرة. بالنسبة للحاجة يقول القرافي رحمه الله (ت٦٨٤ هـ): إن «الشرع له قاعدة: وهو إنما يملك لأجل الحاجة، وما لا حاجة فيه لا يشرع فيه الملك»، فالجنين لما كان ميتاً شرعاً، وهو بصدد الحاجة العامة في حياته ملك الأموال بالإجماع، والميت بعد الحياة لم تبق له حاجة عامة فلم يملك.[٣] وقاعدة الحاجة هذه يجب أن لا تتعارض مع حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾.[٤]

والقاعدة الثانية هي السيطرة: فالأعيان إذا لم يُنتفع بها بأن تُصان وتبنى وتُهدم، فلن تكون مفيدة لمستخدميها. لهذا استثمرت الشريعة التصرف في المالك. أي أن أيّ عين لابد وأن يُسيطِر عليها من له الانتفاع والتصرف السائغ شرعا لا ينازعه فيه منازع لأن الانتفاع لا يكتمل بالتنازع بين الناس. فمن أراد التعلي ومُنع من ذلك فإنه لم ينتفع بما ملك. وأغلب تعاريف الملكية، إن لم تكن جميعها، تذكر حق التصرف أو المقدرة على التصرف كشرط للملكية. فقد عرف ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) من المذهب الحنبلي الملكية بقوله: «هو القدرة الشرعية على التصرف في الرقبة»، وعرفه القاضي حسين بن محمد المروذي (ت ٤٦٢ هـ) من المذهب الشافعي بأنه «اختصاص يقتضي إطلاق الانتفاع والتصرف»، وعرفه ابن الهمام (ت ٨٦١ هـ) من المذهب الحنفي بقوله: «الملك هو قدرة يثبتها الشارع ابتداءً على التصرف». ومن هذا يستنتج العلماء أن هناك أشياء لا تملك لاستحالة السيطرة عليها، مثل أشعة الشمس وطبقات الهواء؛ وأشياء لا تملك لصعوبة السيطرة عليها، مثل السمك في البحر.[٥] أي أن قاعدتي الحاجة والسيطرة دون الإضرار بالآخرين هما مدخلان لابتداء الملكية عموماً. فماذا عن ملكية العلو؟

يقول القرافي (ت٦٨٤ هـ) بالرجوع لقاعدة الحاجة بأن فقهاء المذهب المالكي لم يختلفوا في ملك ما فوق البناء من الهواء ولكن في السفل؛ ولحاجة الناس للعلو في الأبنية للاستشراف والنظر إلى المواضع البعيدة من الأنهار ومواضع الفرح والتنزه، ولحاجة الناس للاحتجاب عن غيرهم بعلو بنائهم وغير ذلك من المقاصد التي لا تتوافر دواعيهم في بطن الأرض على أكثر مما يستمسك به البناء من الأساسات، وحيث إن الشرع له قاعدة: «وهو إنما يملك لأجل الحاجة، وما لا حاجة فيه لا يشرع فيه الملك، فلذلك لم يُملك ما تحت الأبنية من تخوم الأرض بخلاف الهواء إلى عنان السماء». وقد رد ابن الشاط (ت ٧٢٣) بقوله: «إذا كانت القاعدة الشرعية أن لا يملك إلا ما فيه الحاجة، وأي حاجة في البلوغ إلى عنان السماء؛ وإذا كانت القاعدة أنه يملك مما فيه الحاجة، فما المانع من ملك ما تحت البناء لحفر بئر يعمقها حافرها ما شاء». ويشير ابن الشاط أن «من أراد أن يحفر مطمورة تحت ملك غيره يتوصل اليها من ملك نفسه يمنع من ذلك بلا ريب».[٦] وجاء في القواعد للزركشي (ت ٧٩٤ هـ) من المذهب الشافعي بأنه «ينبغي أن لا يملك [أي الأرض] من قراره إلا ما تدعو الحاجة إليه دون ما سفل إلى سبع أرضين، إذ لا حاجة له ..».[٧] إن هذه الأمثلة السابقة من خلال اللجوء للحجج والانتهاء بأقوال مختلفة ما هي إلا إشارة لتوضيح دور الحاجة

في تحديد الملكية، وهذا هو المهم لموضوعنا. وهناك تفاصيل أخرى كثيرة متعلقة بملكية العلو. فماذا يحدث مثلاً إن باع رجل الدور الثاني من مبناه وسقط المبنى، فهل يلزم بالبناء؟ ونحوها من احتمالات تتجلى بها كيف أن الشريعة قصت الحق من خلال مبدأي الحاجة والسيطرة.[٨]

أي أن تحديد ارتفاعات المباني في المدينة الإسلامية لم تقرره سلطة حكومية أو أنظمة قانونية ونحو هذا مما نعرفه في أيامنا هذه، ولكن قرار التعلي كان بيد السكان في الموقع، كل اتخذ قراره لنفسه. ولكن ماذا سيحدث إن قام شخص بتعلية بنائه ليكشف جاره أو يمنع عنه الشمس أو الهواء. إن من المثير أن هذا لم يحدث إلا نادراً في المدن الإسلامية، لماذا؟ إن المسألة ليست متعلقة بالتقنية؛ فالمباني المرتفعة في جوانب أودية حضرموت دليل على توفر التقنية للتعلي في البناء قديماً، والمشاهد في المدن الإسلامية هو أن معظم مباني مدينة ما متشابهة في ارتفاعاتها. فهذه مدينة لا تزيد ارتفاعات مبانيها عن دور واحد، وتلك جميع مبانيها ما بين ثلاثة إلى أربعة أدوار. إن المسألة تكمن في الأعراف: فهناك عرف واضح للجميع ويتبعه الكل بأن البناء في هذه المنطقة يكون بارتفاع كذا وبمواد كذا. لذلك نرى الأحياء السكنية في المدن الإسلامية متشابهة إلا أنها غير متطابقة، تماماً كأوراق الشجرة الواحدة التي تتشابه ولا تتطابق، برغم أن جميع السكان كان لهم الخيار في اتخاذ القرار، فلماذا كانت قراراتهم متشابهة وأنتجت عمراناً متجانساً. إن هذا من إعجاز الشريعة في العمران وتفسير هذا الإعجاز باختصار هو الآتي:

إن مبدأ الضرر (وسيوضح لاحقاً بإذنه تعالى) الذي أخذ به العلماء في الحكم على أفعال الأفراد منبثق من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾. فقد كان لأي فرد الحق في التصرف في العمران كإضافة دور لمبناه أو فتح مصنع في منزله شريطة ألا يضر ذلك بالآخرين. فعند تعلية رجل لمبناه فإن للساكنين من حوله الحق في الاعتراض على هذا العلو إن أثبت الجيران المتضررون الضرر،[٩] وبهذا فإن الشريعة أوجدت أرضية للجدل بين الجيران للتشاور والاختلاف في ماهية الضرر، ومن ثم تحديد مدى شدته وما هو المسموح به. وهكذا من أسئلة عمرانية تؤدي إلى تجمع الخبرة للسكان وتبلور لهم أمور بيئتهم ليزدادوا وعياً، وبهذا تأتي الحلول من عندهم. أي أن السكان في الموقع هم وحدهم وبالتفاهم فيما بينهم اتخذوا القرار بإمضاء التعلي أو بمنعه، وبالطبع فإن كان عليهم ضرر منعوه، وإن لم يكن هناك ضرر أباحوه. وإن أباحوه لأحدهم فقد يحذوا حذوه الآخرون لأنه فعل نافع، وهكذا يصبح عرفاً يتبعه الآخرون (وسنوضح هذه الحركية في الحديث عن المعرفة بإذن الله).

وهناك قاعدة شرعية تطالب من أصر على التعلي أن يقوم بإزالة الضرر ولا تجبره على عدم التعلي إن هو تمكن من إزالة الضرر أو التحايل عليه؛[١٠] أي أن مقصوصة الحقوق لا تعطي الجيران الحق في منع من أراد التعلي ولكنها تعطيهم الحق في المطالبة بإزالة الضرر عنهم، فقد يُمنع المالك من التعلي بحجة أن الأدوار الإضافية التي سيقوم ببنائها ستزيد العبء على شبكات المياه، وعندها سيحاول جلب الماء بالاستغناء عن شبكات المياه أو بالعمل على توسعة الشبكة أو قد يحفر بئراً. أو قد يُمنع من التعلي بحجة أن زيادة السكان في الأدوار العليا المضافة سيزيد العبء على شبكات الصرف الصحي وعندها قد يحفر المالك كنيفاً (حفرة امتصاصية septic tank) للتخلص من الفضلات، وعندها أيضاً قد يمنعه الجيران بحجة أن هذا الكنيف سينزف الماء الملوث من حوائطه إلى تربتهم الزراعية بحدائقهم مما يضطره إلى حلول أخرى، كأن يقوم بالتخلص من الفضلات بشفطها لعربات نقل إن كان المردود المالي من تعلية مبناه مجدياً اقتصادياً. أو قد يفكر هو وأمثاله في طريقة للتخلص من الفضلات في نفس

الموقع بإعادة تكريرها باستخدام التفاعلات العضوية مثلاً. وهناك الآن فعلاً أجهزة تتخلص من الفضلات في الموقع بالتحليل البكتيري من خلال عدة حاويات على مراحل مختلفة دون أن تتسرب إلى أعماق الأرض بحيث يتم إعادة استخدام الماء لري الحدائق، وهكذا.[١١] أي أننا أوجدنا بيئة تحاول تلافي الضرر وتدفع الأفراد لإيجاد الحلول التي ستمكنهم، والتي إن نجحت، قلدها الآخرون وأصبحت عرفاً. وإن لم يتمكن من أراد التعلي من إزالة الضرر فإن علوه سيُمنع (وسنوضح هذه الحركية فيما بعد بإذن الله). ليس هذا فحسب، ولكن قد يجتمع أصحاب عدة أراض متجاورة، إن كانت مواقع أراضيهم ذات إستراتيجية ملائمة استثمارياً، ويتخذوا قرار بناء فندق بتجميع رؤوس أموالهم وأراضيهم، وبترك مواقف كافية للعربات والإتيان بجميع الخدمات ودون أخذ إذن من السلطات ودون الإضرار بالجيران. وبهذا تكون رؤوس الأموال قد تحركت وتمت الاستفادة من الموقع الذي كان من الممكن أن يتعطل، وهكذا من إيجابيات ودون الإضرار بالسكان وبالمجتمع (وسنأتي على توضيح تلافي الضرر لاحقاً بإذن الله).

أي أن مقصوصة الحقوق الإسلامية أوجدت حركية في البيئة تؤدي إلى تحفيز ملاك المواقع وتحريكهم للإتيان بالحلول. أما ما تضعه منظومات الحقوق المعاصرة من أنظمة تقيد الأيدي وتجبر الأفراد للانصياع للقوانين الوضعية فهي بذلك تعطل لهم عقولهم وتزرع فيهم بذرة الخنوع ليصبح كل المجتمع أفراداً تابعين رغماً عنهم ودون علمهم بأنهم مسلوبو الإرادة. وشتان بين مجتمعين أحدهما أفراده في حركة مستمرة للبحث عن الحلول، والآخر أفراده مشلولون في عمومهم باستثناء طائفة متخصصة منهم (كالمخططين والمعماريين) تبحث عن الحلول وتفرضها على الباقين من خلال المسؤولين أو متخذي القرارات. ولقد أثبتت الدراسات أن القرارات التخطيطية النابعة من رؤوس مجموعة من الأفراد كالمخططين أو متخذي القرارات ومهما كانت مهاراتهم وخبراتهم فهي مثقلة بالأخطاء وذلك لأنها تتصف بثلاث صفات لا مفر منها، كما أثبت كل من هولنج وجولدنبرج بعد دراستهم للكثير من القرارات التخطيطية.[١٢] الصفة الأولى هي أن أي قرار تخطيطي هو قرار معزول عن محيطه؛ فمهما كانت الدراسات مستفيضة فإن من قرر إنشاء محطة للقطارات مثلاً لن يتمكن من استيعاب البيئة المحيطة للمحطة بشموليتها. والصفة الثانية هي أن الهدف، وهو إنشاء محطة للقطارات مثلاً، يحدد عادة بضيق في الأفق، فقد تكون هناك بدائل أخرى أفضل. والصفة الثالثة هي أن التدخل لحل المشكلة المحددة (الحاجة إلى المواصلات مثلاً) غالباً ما يكون بسيطاً ومباشراً. فعندما حاولت حكومة جمال عبد الناصر مثلاً السيطرة على الإيجارات في المساكن في مصر أصدرت العشرات من القوانين، ولكن الذي حدث من جراء هذا التدخل هو وضع لم يتصوره أحد من واضعي تلك القوانين: فبدل أن تحل أزمة الإسكان تفاقمت نظراً لعزوف المستثمرين عن البناء.[١٣] أي كما قلت: فإن البيئة والمجتمع ذاتا نظم ومعطيات اقتصادية وجغرافية واجتماعية متداخلة وفي عدة مستويات يعتمد كل منها على الآخر. فهي بذلك خارج حدود تفكير البشر. وهذه النظم والمعطيات تعتمد على أحداث غير مرئية وغير متتالية أحياناً، لذلك يستحيل دراستها. فلم يكن أحد ليتوقع حجم نتائج بناء السد العالي في مصر مثلاً. فأهداف بنائه نبيلة جداً، ولكن إيقاف الماء وتنظيمه أدى إلى نتائج زراعية واقتصادية غير متوقعة لم ندرك بعد مضارها كتوقف انسياب الطمي للمزارع، وكظهور حياة لم تكن موجودة في منطقة السد أصلاً، والأهم من هذا فقد حُرم المجتمع من فرصة إيجاد الحلول الموقعية للتعامل مع الفيضانات في ظل التقنية المعاصرة. أي أن كل تدخل إنساني «في هذا الإطار» لابد له مضار لم تكن لتخطر على بال من اتخذ القرار (وسنوضحه في عدة فصول قادمة بإذن الله).

ولتلخيص ما سبق أقول: لقد نظرنا إلى حق التعلي كمثال لتوضيح الفرق بين منابع مقصوصة الحقوق في الإسلام (الشريعة) ومنبع النظم الوضعية المعاصرة (العقل) لإبراز دور الحقوق في علم التخطيط وذلك حتى نشكك مبدئياً في علم التخطيط كمثال للعلوم الإنسانية (وهذا بالطبع ينطبق على العلوم الإنسانية الأخرى كالقانون والتنمية والاجتماع والاقتصاد). ولكن من البدهي أن يقول القارئ وبالذات إن كان من المخططين: إن التخطيط من دواعي الحضارة وإلا لعمت العمران الفوضى! كما أن المخططين لهم آلاف المبررات لهذه القرارات! والأدهى من ذلك هو أن لديهم وسائل كثيرة لربط قراراتهم بالشريعة من خلال الأخذ بالمصالح المرسلة، ومن باب إطاعة أولي الأمر وغيره؛ وما يطرحه هذا الكتاب هو أن هذه الوسائل قد يؤخذ بها فقط إن لم يوجد الحكم في الشرع أصلاً، أي إذا كانت هناك الحاجة للاجتهاد؛ فحق التعلي مثلاً الحكم فيه واضح بالإباحة إن لم يكن فيه ضرر على الجوار؛ وإن كان هناك ضرر فسيطلب ممن أراد التعلي إزالة الضرر، إلا أن المخططين برفضهم لمبدأ الضرر يأخذون بالمصالح المرسلة ويتنبؤون بالضرر مقدماً ويمنعون من أراد التعلي باستصدار القوانين؛ وهذا ما سنحاول دحضه في هذا الكتاب. ولكنك قد تقول أخي القارئ: ماذا إن أردت بناء مجمع سكني ضخم، ألا أحتاج لمخطط لتنفيذ ما أردت بطريقة تصميمية حكيمة؟ أقول: هذا وضع مختلف تماماً، فأنت تستأجر المخطط ليعمل لك، فهو يعمل داخل حدود حقوقك ولا يستطيع أن يفرض عليك الأنظمة رغماً عنك. أي أن مقصوصتك للحقوق لم تتغير، وما أنقده في هذا الكتاب هو ما يقوم به المخططون تحت مظلة الحكومات من وضع قوانين تغير الحقوق. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن طبقت الشريعة فلن تجد ثرياً يتمكن من بناء مستوطنة كبيرة لأن الثراء سيتوزع بين الناس بطريقة يصعب معها تسخير فرد واحد لمئات الأفراد لاستثماراته كما سترى بإذنه تعالى.

ولكن على العموم، فكل من لم يرجع للشريعة في أموره التي حكم بها الشرع فقد حكم بغير ما أنزل الله. وبالنسبة للمجتمع، فلا توجد مسألة اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية أو بيئية أو عمرانية إلا وللشريعة فيها حكم بطريقة تخرج جميع العلوم الإنسانية من دائرة حاجة المسلمين، فلا حاجة أصلاً للتعمق في هذه العلوم ودراستها وتدريسها إن طبقت الشريعة، لأن الهدف من دراسة مثل هذه العلوم هو السمو بالمجتمع لآفاق أمجد، وهذا سيأتي تلقائياً إن نحن طبقنا الشريعة، وبتوفير كبير للكثير من الطاقات التي تهدر الآن في هذه العلوم. ومن جهة أخرى، فلا حاجة للاجتهاد الشرعي إذاً في هذه العلوم كما سأثبت بإذنه تعالى، فهذا من أهم محاور هذا الكتاب. وذلك لأننا إن حكمنا بالإسلام فإننا سنصل لأمثل الحلول الاقتصادية والاجتماعية والعمرانية وفي كل المستويات كما سنرى بإذنه تعالى. أي أن الإسلام دين مكتمل. قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾.[١٤] فما معنى الاكتمال هنا إذاً؟ وقال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾.[١٥] ولكن ماذا إن أصر الاقتصاديون والقانونيون وعلماء الاجتماع والمخططون على رأيهم ! فهنا اختلاف بيننا. عندها هناك طريقان لإقناعهم، أحدهما إلزامي: أي إلزام من رفض شرع الله بالانصياع إن كان مسلماً، فلا خيرة له؛ والآخر منطقي: وهو ما يحاول هذا الكتاب طرحه. وسنبدأ بالإلزامي. فإن لم تكن أيها القارئ ممن يؤمنون بأن القرآن الكريم كلام الله العليم الحكيم، فبإمكانك قفز الصفحات الست الآتية إلى العنوان التالي في هذا الفصل، أي إلى «الحداثة: عقلانية أم أهواء».

الشيخ الشِّنقيطي يرحمه الله

لا نريد الآن الدخول في مسألة تكفير من حكم بغير ما أنزل الله، ففيها تفصيل سيأتي في فصل «الحكم» بإذن الله. لكن لتستشعر أخي القارئ عِظم المسألة عند الفقهاء لنركز على فقيه واحد. رأينا في الفصل السابق أن كلمة الحق في القرآن الكريم تشتمل على مقصوصة الحقوق، وأنها قد تكون مخصصة لحقوق الآدميين. لتأكيد هذا تأمل ما قاله الشيخ الشنقيطي رحمه الله في توضيح الآية العاشرة من سورة الشورى: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّي عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ وَإِلَيۡهِ أُنِيبُ﴾، فهو يؤكد على أن الحكم بغير ما أنزل الله كفر:

> «ما دلت عليه هذه الآية الكريمة من أن ما اختلف فيه الناس من الأحكام فحكمه إلى الله وحده لا إلى غيره، جاء موضحاً في آيات كثيرة. فالإشراك بالله في حكمه كالإشراك به في عبادته، قال في حكمه: ﴿وَلَا يُشۡرِكُ فِي حُكۡمِهِۦٓ أَحَدٗا (١٨-٢٦)﴾، وفي قراءة ابن عامر من السبعة: «ولا تشرك في حكمه أحداً» بصيغة النهي. وقال في الإشراك به في عبادته: ﴿فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَلَا يُشۡرِكۡ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدَۢا (١٨-١١٠)﴾، فالأمران سواء كما ترى إيضاحه إن شاء الله. وبذلك تعلم أن الحلال هو ما أحله الله، والحرام هو ما حرمه الله، والدين هو ما شرعه الله، فكل تشريع من غيره باطل، والعمل به بدل تشريع الله عند من يعتقد أنه مثله أو خير منه كفر بواح لا نزاع فيه. وقد دل القرءان في آيات كثيرة على أنه لا حكم لغير الله، وأن اتباع تشريع غيره كفر به، فمن الآيات الدالة على أن الحكم لله وحده قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ (١٢-٤٠)﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ (١٢-٦٧)﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ (٦-٥٧)﴾، وقوله: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ (٥-٤٤)﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُشۡرِكُ فِي حُكۡمِهِۦٓ أَحَدٗا (١٨-٢٦)﴾، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ لَهُ ٱلۡحُكۡمُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ (٢٨-٨٨)﴾، وقوله تعالى: ﴿لَهُ ٱلۡحَمۡدُ فِي ٱلۡأُولَىٰ وَٱلۡأٓخِرَةِۖ وَلَهُ ٱلۡحُكۡمُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ (٢٨-٧٠)﴾، والآيات بمثل ذلك كثيرة .. ... وأما الآيات الدالة على أن اتباع تشريع غير الله المذكور كفر، فهي كثيرة جداً، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا سُلۡطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوۡنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشۡرِكُونَ (١٦-١٠٠)﴾، وقوله تعالى: ﴿أَلَمۡ أَعۡهَدۡ إِلَيۡكُمۡ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعۡبُدُواْ ٱلشَّيۡطَٰنَۖ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ (٣٦-٦٠)﴾ ...».[١٦]

يا سبحان الله، إن ما قاله الشيخ الشنقيطي يرحمه الله، شديد على كل من رجع لغير الله في أصغر أمور الحكم، فما بالنا بأمور التخطيط أو الاقتصاد أو السياسة أو التنمية والتي ترفع وتضع فئات من المجتمع من خلال سلب الحقوق وإعطاء الآخرين حقوقاً: فعندما يمنع الناس من إحياء الأرض بدعوى التنظيم فقد سلبوا حقوقهم. وعندما يمنع من أراد السفر من بلد مسلم لآخر إلا بتأشيرة دخول بدعوى الأمن فقد سلب من حقه كابن السبيل، وكذلك عندما يمنع من أراد الزواج بمسلمة من دولة مجاورة فقد سلب من حقه، وعندما يمنع من أراد المتاجرة في بلد مسلم غير موطنه فقد منع من حقه. ومن أراد أن يضرب في الأرض ويستخرج من معادنها فإنه سيمنع بدعوى أنها ملك للدولة (وسيأتي بيانه بإذن الله). وسلب الحقوق هذا هو أهم سبب لتخلف المسلمين كما سنرى بإذنه تعالى. ثم يوضح الشيخ الشنقيطي أثابه الله وأسكنه فسيح جناته أسباب استحالة أخذ الأحكام من غير الله فيقول:

> «اعلم أن الله جل وعلا بيّن في آيات كثيرة صفات من يستحق أن يكون الحكم له، فعلى كل عاقل أن يتأمل الصفات المذكورة التي سنوضحها الآن إن شاء الله، ويقابلها مع صفات البشر المشرعين للقوانين الوضعية، فينظر هل تنطبق عليه صفات من له التشريع، سبحان الله وتعالى عن ذلك، فإن

كانت تنطبق عليهم ولن تكون، فليتبع تشريعهم. وإن ظهر يقيناً أنهم أحقر وأخس وأذل وأصغر من ذلك، فليقف بهم عند حدهم، ولا يجاوزه بهم إلى مقام الربوبية. سبحانه وتعالى أن يكون له شريك في عبادته، أو حكمه أو ملكه. فمن الآيات القرءانية التي أوضح بها تعالى صفات من له الحكم والتشريع قوله هنا: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾، ثم قال مبيناً صفات من له الحكم: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّى عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ۝ فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝ لَهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ (٤٢ -١٠، ١١، ١٢)﴾. فهل في الكفرة الفجرة المشرعين للنظم الشيطانية، من يستحق أن يوصف بأنه الرب الذي تفوض إليه الأمور ويتوكل عليه، وأنه فاطر السموات والأرض، أي خالقهما ومخترعهما، على غير مثال سابق، وأنه هو الذي خلق للبشر أزواجاً، ... وأنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وأنه له مقاليد السموات والأرض، وأنه هو الذي يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر، أي: يضيقه على من يشاء، وهو بكل شيء عليم. فعليكم أيها المسلمون أن تتفهموا صفات من يستحق أن يشرع ويحلل ويحرم، ولا تتقبلوا تشريعاً من كافر خسيس حقير جاهل. ونظير هذه الآية الكريمة قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (٤-٥٩)﴾، فقوله فيها: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾، كقوله في هذه: ﴿فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾...»

الطاغوت

إن من عبد صنماً فإنما إثمه على نفسه برغم أن هذا جرم شنيع في حق الخالق الذي أكرم الإنسان وفضله، أما من تحاكم إلى غير الله فإن شره سيسري في الأمة كلها لأنه برضائه بالحكم بغير ما أنزل الله قد ساهم بالتأكيد في نشر التلوث البيئي والانحلال الخلقي كما سأثبت بإذن الله، لذلك فقد كفر في بعض الأقوال (وسيأتي بيان الأقوال المختلفة في فصل «الحكم» بإذن الله). ولعلك تتساءل: لماذا هذا التغليظ في الحكم على من يوحد الله عز وجل ويحكم بغير الشريعة؟ فأقول: إن توحيد الله يعني بالضرورة الحكم بشرعه في جميع أمور الحياة. فعندما تقرأ آية مثل قوله تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ﴾، في سورة العصر، فتأكد أن كلمة الحق تشتمل أيضاً على الامتثال لفقه المعاملات؛ وعندما تمر عليك آية مثل قوله تعالى: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّا ٱللَّهَ﴾، تأكد أن العبادة تعني أيضاً الالتجاء إليه في الحكم بين الناس. ألم يقل الله الغني العزيز في سورة يوسف: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾، أي أن الذين آمنوا بوحدانية الله ولجؤا لغيره في تدبير أمور حياتهم كثير. ولابد لهؤلاء الكثر من حاكم يحكم لهم. فإن حكم هذا الحاكم بغير شرع الله فلا مفر عندها من التلوث البيئي والانحلال الخلقي. لذلك كانت صفة من رضي أن يحكم بغير ما أنزل الله أنه طاغوت. ولتتأكد مما أقوله تريث في قراءة الآتي مما قاله الشيخ الشنقيطي يرحمه الله:

«وقد عجب نبيه صلى الله عليه وسلم بعد قوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ من الذين يدعون الإيمان مع أنهم يريدون المحاكمة إلى من لم يتصف بصفات من له الحكم المعبر عنه في الآية بالطاغوت، وكل من تحاكم إلى غير شرع الله فهو تحاكم إلى الطاغوت؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا (٤-٦٠)﴾. فالكفر بالطاغوت الذي صرح الله بأنه أمرهم به في هذه الآية، شرط في الإيمان؛ كما بينه تعالى في قوله: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ

وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ (٢-٢٥٦)﴾. فيفهم منه أن من لم يكفر بالطاغوت لم يتمسك بالعروة الوثقى، ومن لم يتمسك بها فهو مترد مع الهالكين. ومن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى: ﴿لَهُۥ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِۦ وَأَسْمِعْ مَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِى حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا (١٨-٢٦)﴾. فهل في الكفرة الفجرة المشرعين من يستحق أن يوصف بأن له غيب السموات والأرض؟ وأن يبالغ في سمعه وبصره لإحاطة سمعه بكل المسموعات وبصره بكل المبصرات؟ وأنه ليس لأحد دون من ولي؟ سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً. ومن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٢٨-٨٨)﴾. فهل في الكفرة الفجرة المشرعين من يستحق أن يوصف بأنه الإله الواحد؟ وأن كل شيء هالك إلا وجهه؟ وأن الخلائق يرجعون إليه؟ تبارك ربنا وتعاظم وتقدس أن يوصف أخس خلقه بصفاته. ومن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُم بِأَنَّهُۥٓ إِذَا دُعِىَ ٱللَّهُ وَحْدَهُۥ كَفَرْتُمْ وَإِن يُشْرَكْ بِهِۦ تُؤْمِنُوا۟ فَٱلْحُكْمُ لِلَّهِ ٱلْعَلِىِّ ٱلْكَبِيرِ (٤٠-١٢)﴾. فهل في الكفرة الفجرة المشرعين للنظم الشيطانية، من يستحق أن يوصف في أعظم كتاب سماوي بأنه العلي الكبير؟ سبحانك ربنا وتعاليت عن كل ما لا يليق بكمالك وجلالك. ومن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْأُولَىٰ وَٱلْءَاخِرَةِ وَلَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٧٠﴾ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ﴿٧١﴾ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٧٢﴾ وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٢٨-٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣)﴾. فهل في مشرعي القوانين الوضعية، من يستحق أن يوصف بأن له الحمد في الأولى والآخرة، وأنه هو الذي يصرف الليل والنهار مبيناً بذلك كمال قدرته، وعظمة إنعامه على خلقه؟ سبحان خالق السموات والأرض جل وعلا أن يكون له شريك في حكمه، أو عبادته أو ملكه، ومن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (١٢-٤٠)﴾، فهل في أولئك من يستحق أن يوصف بأنه هو الإله المعبود وحده، وأن عبادته وحده هي الدين القيم؟ سبحان الله وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً. ومنها قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ (١٢-٦٧)﴾. فهل فيهم من يستحق أن يتوكل عليه، وتفوض الأمور إليه؟ ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ ﴿٤٩﴾ أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ (٥-٤٩،٥٠)﴾. فهل في أولئك المشرعين من يستحق أن يوصف بأن حكمه بما أنزل الله وأنه مخالف لاتباع الهوى؟ وأن من تولى عنه أصابه الله ببعض ذنوبه؟ لأن الذنوب لا يؤاخذ بجميعها إلا في الآخرة؟ وأنه لا حكم أحسن من حكمه لقوم يوقنون؟ .... ومنها قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿١١٤﴾ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا (٦-١١٤، ١١٥)﴾. ... أي صدقاً في الأخبار وعدلاً في الأحكام ... . ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾ مَتَٰعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (١٦-١١٦، ١١٧)﴾. فقد أوضحت الآية أن المشرعين غير ما شرعه الله إنما تصف ألسنتهم الكذب؛ لأجل أن يفتروه على الله، وأنهم لا يفلحون وأنهم يمتعون قليلاً ثم يعذبون العذاب الأليم، وذلك واضح في بعد صفاتهم من صفات من له أن يحلل ويحرم. ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلُمَّ

> شُهَدَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَ هَـٰذَا فَإِن شَهِدُواْ فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ (٦-١٥٠)﴾. فقوله: ﴿هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ﴾ صيغة تعجيز، فهم عاجزون عن بيان مستند التحريم، وذلك واضح في أن غير الله لا يتصف بصفات التحليل ولا التحريم، ولما كان التشريع وجميع الأحكام، شرعية كانت أو كونية قدرية، من خصائص الربوبية؛ كما دلت عليه الآيات المذكورة كان كل من اتبع تشريعاً غير تشريع الله قد اتخذ ذلك المشرع رباً، وأشركه مع الله. ....».

اتخاذ الأرباب

كما يؤكد الشيخ الشنقيطي على أن من اتبع تشريعاً غير تشريع الله فقد اتبع الشيطان، وهذا شرك بالنسبة له. ليس هذا فحسب، ولكن هناك شياطين الإنس وهم الذين بحكمهم بغير ما أنزل الله يرغمون الناس على اتباعهم، فما هو حُكم هؤلاء التابعين؟ وما أكثرهم ! تأمل ما قاله الشيخ الشنقيطي يرحمه الله:

> «فقوله تعالى: ﴿بَلْ كَانُواْ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ﴾، أي يتبعون الشياطين ويطيعونهم فيما يشرعون ويزينون لهم من الكفر والمعاصي، على أصح التفسيرين. والشيطان عالم بأن طاعتهم له المذكورة إشراك به كما صرح بذلك وتبرأ منهم في الآخرة؛ كما نص الله عليه في سورة «إبراهيم»، في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلشَّيْطَـٰنُ لَمَّا قُضِىَ ٱلْأَمْرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ﴾، إلى قوله: ﴿إِنِّى كَفَرْتُ بِمَآ أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ (١٤-٢٢)﴾، فقد اعترف بأنهم كانوا مشركين به من قبل، أي في دار الدنيا، ولم يكفر بشركهم ذلك إلا يوم القيامة. وقد أوضح النبي صلى الله عليه وسلم هذا المعنى الذي بينا في الحديث لما سأله عدي بن حاتم رضي الله عنه عن قوله: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا (٩-٣١)﴾، كيف اتخذوهم أرباباً؟ وأجابه صلى الله عليه وسلم أنهم أحلوا لهم ما حرم الله، وحرموا عليهم ما أحل الله فاتبعوهم، وبذلك الاتباع اتخذوهم أرباباً. ومن أصرح الأدلة في هذا أن الكفار إذا أحلوا شيئاً يعلمون أن الله حرمه وحرموا شيئاً يعلمون أن الله أحله، فإنهم يزدادون كفراً جديداً بذلك مع كفرهم الأول؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِىٓءُ زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ﴾، إلى قوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَـٰفِرِينَ (٩-٣٧)﴾. وعلى كل حال، فلا شك أن كل من أطاع غير الله، في تشريع مخالف لما شرعه الله فقد أشرك به مع الله ...».

إن في النصوص السابقة، وبالذات في إجابة الرسول صلى الله عليه وسلم لما سأله عدي بن حاتم في اتخاذ الأرباب (سورة التوبة: الآية ٣١)، استنتاج قوي بأن من أطاع غير الله راضياً فقد أشرك، وتأكيد على أن المقصود من العبادة هو أيضاً فقه المعاملات. ويتضح هذا من الآية التي تليها. فقد قال تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَـٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾ يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾. فكيف يتم الله نوره إلا إن هدى البشر للحكم بما شرع سبحانه وتعالى فينتشر بذلك في المجتمع العدل والسعادة والنقاء على حساب الظلم والتعاسة والتلوث. أي أن الشرك شركان: أحدهما إنكار وحدانية الله، والآخر الحكم بغير شرع الله، وهنا خطاب واضح لأولئك المرجئة (كالجامية والمدخلية) الذين يريدون الناس الخنوع لأولي الأمر كيفما حكموا. فلو أنهم أدركوا حجم ذُل الأمة بسبب حكم هؤلاء الحكام الذين لم يتمسكوا بشرع الله كالتهاون مع البنوك الربوية مثلاً، لما قالوا بطاعتهم. فهم لا يميزون بين الشركين برغم أن هذا التمييز يظهر بوضوح في الكثير من الآيات مثل قوله

تعالى في سورة النحل: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ كَذَٰلِكَ فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾. فقد جمع الحق سبحانه وتعالى الشرك في كل من عبادة غيره وفي قبول تحريم ما أحل الله، أي القبول بحكم غير الله. وهذا واضح أيضاً من قوله تعالى في سورة النساء: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾. فالكفرة يريدون التفريق بين الإيمان بالله والعمل بما يشتهون، فيأخذون ما يناسبهم ويرفضون ما لا يروق لهم، وهذا التمييز بين الإيمان بالبعض ورفض البعض الآخر أكثر ما يكون في مسائل الحياة كما سيأتي بيانه بإذن الله. ومن الآيات الدالة على ذلك أيضاً قوله تعالى في سورة العنكبوت: ﴿قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْبَٰطِلِ وَكَفَرُواْ بِٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾. فهذه الآية تصف حال الخاسرين بأنهم هم الذي كفروا بالله وفي الوقت ذاته آمنوا بالباطل، والباطل هو كل ما لم يحكم به الله، أي عكس الحق (كما سيتضح بإذن الله)، أي عكس مقصوصة الحقوق، أي أنهم، والله أعلم، يؤمنون بمنظومات حقوق من نسج خيال عقولهم القاصرة. فهم بإيمانهم بالباطل الذي تسوقه أهواؤهم وكأنهم يتخذون هذا الباطل إلهاً. تأمل هذا في قوله تعالى في سورة الفرقان: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾. وكذلك قوله تعالى في سورة القمر: ﴿وَكَذَّبُواْ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهْوَآءَهُمْ وَكُلُّ أَمْرٍ مُّسْتَقِرٌّ﴾. ومن الآيات الدالة على ذلك أيضاً، الآية التي تسبق آية قص الحق مباشرة من سورة الأنعام: قال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّى نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ قُل لَّآ أَتَّبِعُ أَهْوَآءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ﴾. ففي الآية خطاب صريح للرسول صلى الله عليه وسلم بأن يقول لكل من لم يحكم بشرع الله بأنه صلوات ربي وسلامه عليه قد نُهي عن كلٍ من عبادة غير الله بالإضافة لمنعه من اتباع أهوائهم. أي أن كل من يتبع أي أمر خارج شرع الله (ومنها مقصوصة الحقوق) فهو إنما يتبع هواه، وهذا شرك صُراح. بل حتى أن العمل بغير شرع الله لهو الطريق الأكيد للضلال. وهذا واضح من قوله تعالى في سورة الجاثية: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾. وبهذا، فعندما نعود للآيات التي تسبق قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾ في سورة الأنعام وما بعدها، ونقرؤها مرة أخرى، فبهذا المفهوم للعبادة، يزداد المعنى اتضاحاً. فتدبر الآيات:

> ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ ۝ قُلْ إِنِّى نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ قُل لَّآ أَتَّبِعُ أَهْوَآءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ ۝ قُلْ إِنِّى عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى وَكَذَّبْتُم بِهِۦ مَا عِندِى مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦٓ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ ۝ قُل لَّوْ أَنَّ عِندِى مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦ لَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِٱلظَّٰلِمِينَ ۝ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ (٥٥-٥٩)﴾.

إن الآيات تصف البشر الذين يتبعون أهواءهم بالحكم بغير ما أنزل الله بأنهم مجرمون. فالعلي القدير يُفصّل الآيات حتى يتبين لنا الحق من الباطل، وبذلك لا نتبع سبيل المجرمين لأنه قد استبان لنا، فقد نهينا عن إطاعة من يحكم بغير ما أنزل الله، لأن من فعل فقد اتبع أهواء الكفرة، وعندها يأتي الضلال ويضيع الهدى. فكأن الآيات تقول للرسول صلى الله عليه وسلم: يا محمد، قل لمن لا يؤمن بالرسالة بأنك نهيت أن تطيع في الأحكام أحداً من دون

الله لأنك لا تتبع أهـواءهم، لأنك إن فعلت فقد ضللت. وأن مـا أمرك الله به بينٌ واضحٌ وأن الحكيـم العليم هو الذي هداك إليه. وبرغم كل هـذا الوضوح إلا أن الكفـرة يكذبون به. كما أن مـا يشتهون من أحكـام لتتفق مع أهوائهم ويتعجلونها فهي ليست لـديك، ولكـن الأحكام تـأتيك مـن الله الذي له الحكم وهو الـذي يستطيع قص الحق ولا يستطيع أحد غيره فعل ذلك لأنه هو خير من يفصل بين البشر. ولـو أن ما يشتهون من أحكـام كانت لديك لانتهى الأمر بينك وبينهم ولا حاجـة لاتباعك. لكن عليهم اتباعك لأنهم جهلـة في الأحكام، إلا أنهم ظالمـون ولن يتبعوك، فـالله أعلم بـالظالمين منهم. ثم تأتي الآيـات لتؤكـد علاقة علـم الغيب بقص الحق من خلال التعليل بأنه هـو وحده سبحانه الذي عنده مفاتح الغيب. ولعلمه الشامل هذا فهو الوحيد الذي يستطيع قص الحق. وهنا ملحوظة: وهو أن ما يـستعجله الكفرة في قـوله تعالى: ﴿مَـا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ﴾ قـد فسر بـأنه عذاب الآخـرة، أو أنه طلب الكفـرة لآية معجزة لإثبات رسالة محمد صلى الله عليه وسلم كما أرسل الأولون. إلا أن هذا التفسير لا يقف معترضاً، والله أعلم، أمام التأويل الذي طرحته هنا. ذلك لأن الكفرة يشتهون ما يتمنون من الأحكام أيضاً ويستعجلونها.

بعـد قراءة ما سبق من كلام الشيخ الشـنقيطي يرحمه الله، ومـا بيناه من مقـصوصة الحقـوق في التعلي كمثال لتغير الحقـوق بالعمـل بتخصص التخطيط، أتـرك لك العودة لأهل العـلم الشرعي في أولئك الذين يـأخذون بـالعلوم الإنسـانية للإجابة على سـؤالنا الأول وهو: هل الأخذ بـالعلوم الإنسانيـة كفر لأنه سيؤدي إلى نفي تـوحيد الألوهية؟ فلم يكن الهدف من إثارة هذا السـؤال هو التكفير لزيادة الشقة، ولكن لتوضيح عظم جرم من قام بالحكم بغير ما أنـزل الله، فهذا الكتاب سيحـاول أن يثبـت أن السبب الـرئيس لتخلف المسلمين هو في حـكمهم بغير مـا أنزل الله. فـالتكفير مراتـب، فالكـافر هـو من اعـتقد بـأن حكم البـشر أفضل من حكـم الله، أما مـن حكم بغير مـا أنزل الله مضطراً، كأن يـكون موظفاً يطبق ما أمـر به، فإن من العلـماء من لا يكفره ومنهـم من يعتبر ذلك من الكبـائر وأنه عـاصيا. وهـذا الكتـاب عن التمكين وليس في أحكـام التكفير. لـذلك نترك هـذه المسألة لمن هم أهل لها. فهـذا موضـوع قد تبحـر فيه علماء الشريعة أثابهم الله، فمثلاً: هناك قـول أن الإطاعة في المعصيـة بغير اعتقـاد حِلها لا تكـون كفـراً بل معـصية، بينما الإطـاعة في التحليل والتـحريم تكون شركـاً، ومذاهـب أخـرى واضحـة وبأدلة جلية. ولم أثر هذه المسـألـة إلا لأوضح لمن يؤمنون بأن القـرآن الكريم هو كلام الله، عِظم جُـرم من اعتقد أن الإسلام دين قد لا يلائم متطلبـات الحاضر. وبهـذا يكـون السـؤال الأهم لنـا الآن هو: لماذا وكيـف خرجـت المجتمعـات عن حكـم الله سبحانه وتعالى إلى حكم البشر؟ أي كيف حدنا عن الطريق؟ والإجابة باختصار: لقد بدأت باستخدام العقل ضد النص منذ العهـود الأولى (وهـذا هـو مـوضوع الفـصول ٢ إلى ٩ وبـالذات فـصلي «الديـوان» و «المكـوس» بإذنـه تعالى)، إلا أن الوضع تفاقم بتـأثر المجتمعات المسلمة بالغرب الذي أخذ بـالعقلانية في الحداثة، وهي مـوضوعنا الآتي، ومن ثم فإن هذا أدى إلى العقلانية في استنباط الأحكام في الشريعة بين المعاصرين، وهو موضوع الجزء الثاني من هذا الفصل.

الحـداثـة: عـقلانـيـةٌ أم أهواء؟

لا يخفى على أي مـسلم مدى الـوهن الذي عليه المسلمـون الآن؟ فهم الأفقـر برغـم ثـراء أراضيـهم (النفـط)، وهم الأجهل بـالعلوم الـدنيويـة والتقنيـة الحديثـة برغـم غـزارة تـراثهم العـلمي (الخوارزمي، مؤسس علم الجبر مثلاً)،

وهم الأقل نظافة والأكثر مرضاً برغم تعاليم دينهم (الوضوء). لذلك كانوا الأسرع طرداً كما حدث بالأندلس، والأسهل استعماراً كما حدث في مصر والشام، والأكثر تبعية كما حصل بشمال أفريقيا، والأكثر اتكالية كما هو بالخليج العربي، وهكذا أصبحوا الأمسخ هوية، والأشد تمزقاً، والأقل إنتاجاً، والأكثر استهلاكاً، وبالطبع الأضعف شوكة، بينما احتمى بعض علمائهم خلف أسوار جامعاتهم، وتقوقع آخرون داخل مجلدات تراثهم بشرحه واختصاره وجمعه، واقترب آخرون من حكامهم ونافق، وقليل هم الذين احتكوا بالمجتمعات وقاوموا السلطات ولكن الخير الكثير فيهم بإذنه تعالى. لذلك حُقّ على المسلمين بأن يتوجوا بأجهلهم قادة. فهذا قذف الحق بكتابه الأخضر، وذاك صدم شعباً بأخيه، ومنهم من ساد الآخرين وسبقهم بالتسليم لليهود ثم أتى خليفته وبارك ذاك الاستسلام، فقام جاره بعد سنين واستحسن هذا الاستسلام وطبّعه، ومنهم من استأسد على شعبه وطغى وتسلط، وهكذا كما يكونوا يولى عليهم: جهلة خرجوا عن حكم الله فحكمهم من هو أجهل منهم! فهل في العالم الإسلامي، والعربي بالذات، من هو أجهل من الطبقات الحاكمة. فإن كانت الشريعة تؤدي لمجتمع عزيز قوي كما أزعم في هذا الكتاب، فلماذا تخلف المسلمون؟ للوقوف على هذا يجب علينا أن نبحث أولاً عن الإجابة لسؤال معاكس وهو: «لماذا تقدم العالم الغربي؟» لعلنا نصل إلى شيء بإذنه تعالى.

لا يستطيع أي منا أن ينكر أن البشرية تحت مظلة معتقدات العالم الغربي أو الليبرالي أو الرأسمالي حققت الكثير من الإنجازات. فقد تمكنت من تخفيف آلامها بتقدم الطب مثلاً، وقللت ساعات العمل لموظفيها من خلال الآلة، وقربت أطراف الأرض بالتقنية، ورفهت أناسها بالإثارة من مشاهد وألعاب، وأتاحت للمتباهين منهم فرصة التفاخر بالتمتع بالزينة واقتناء الصرعات. ومن جهة أخرى، ومن خلال التصنيع، فقد جعلت معظم هذا في متناول أيدي المقتدرين منهم. فقد تضاعفت في القرن العشرين قيمة البضائع والخدمات المنتجة سنوياً عشرين ضعفاً، وتضاعف استهلاك الطاقة ثلاثين ضعفاً، والمنتجات الصناعية خمسين ضعفاً. كما أن دول العالم الرأسمالي مقارنة بدول العالم الثالث حفظت للإنسان حرية القول والمشاركة في اتخاذ القرار من خلال آليات التعددية الحزبية والديمقراطية. أي أن الغرب حقق تحت شعار الحداثة مشروع ديكارت في السيطرة على الطبيعة قدر المستطاع.

ولكن في الوقت ذاته قادت مجتمعات الحداثة الكرة الأرضية للتلوث البيئي والانحلال الخلقي والظلم، أي إلى الفساد. فالتلوث أنواع: منها تلوث الهواء بالغازات، والتلوث الإشعاعي من محطات الطاقة، والتلوث الكيميائي من المبيدات الحشرية، والتلوث الحراري من مخلفات المصانع من المياه الساخنة التي تلقى في الأنهار والبحار، والضرر النفسي من الضوضاء، وهكذا من ملوثات الكل يعلمها. وبالنسبة للفساد الخُلُقي، فمرض نقص المناعة المعروف بالإيدز والذي يصيب الشاذين جنسياً قتل حتى العام ٢٠٠١م أكثر من ٣٤ مليون شخص. ولعل الأَمَرُّ هو الظلم، فقد مزقت الحداثة شعوب العالم إلى غني وفقير، فحتى التسعينات من القرن الماضي كان في العالم ١٥٧ بليونيراً ومليوني مليونير، في حين أن مئة مليون نسمة كانوا يعيشون دون مأوى في حاويات القمامة وتحت الأرصفة. وبإمكانك أن تتصور شدة هذا الفارق في الثراء إن أدركت أن ما يملكه أغنى ثلاثة بليونيرات يفوق إنتاج أفقر ٤٨ دولة في العالم؛ فدخل رجل الحاسبات الآلية (بيل جيت) ارتفع ليصل في منتصف التسعينات إلى ٦٤ بليون دولار كأغنى رجل في العالم ليهزمه رجل أعمال آخر يملك محلات تجارية في السنة التي تليها ليصبح الأثرى في العالم، في وقت يعيش فيه أكثر من بليون وثلث إنسان على دخل يقل عن دولار واحد يومياً، وحوالي ٣٢٪ من

سكان دول العالم الثالث يعيشون على ما يقل عن أربعة دولارات يومياً. أما في العالم الصناعي الذي يدعي التحضر، فإن ١١٪ من سكانه يعيشون على دخل يقل عن ٤,١٤ دولار يومياً. وفي المجموع فإن ٢٠٪ من سكان الأرض يحصلون على ٨٣٪ تقريباً من مجموع دخل العالم، بينما يعيش ٢٠٪ من أفقر الفقراء على ١,٤٪ من دخل العالم. وهناك إحصائية أخرى تقول أن ٣٥٨ ملياردير اً في عام ١٩٩٧ امتلكوا أرصدة تفوق مجموع مداخيل نصف سكان الأرض. ومن الناحية الغذائية فإن الأمريكيين ينفقون سنوياً خمسة بلايين دولار لوجبات غذائية لتخفيف أوزانهم، في وقت يعيش فيه ٤٠٠ مليون نسمة على الكفاف ويعانون من الإعاقة في النمو أو التخلف العقلي بسبب الفقر. وبالنسبة للمرافق الصحية، فإن نصف سكان الكرة الأرضية لا يتمتعون بالمراحيض الصحية. كما أن ينبوع مياه إفيان في فرنسا يشحن للمرفهين إلى جميع أطراف الأرض، بينما يغتسل ويشرب حوالي بليوني نسمة المياه الملوثة. ومن الناحية الثقافية، فبينما تزخر المكتبات بنحو خمسين بليون كتاب، فإن حوالي ٩٠٠ مليون نسمة من البالغين لا يجيدون حتى قراءة أسمائهم. وبالنسبة للنفقات الحربية، فقد اعتمدت دول العالم (سنة ١٩٨٨) ترليون دولار أمريكي لصناعة الأسلحة، أي بمعدل مائتي دولار لكل فرد على وجه الأرض، في حين فشلت في تدبير خمسة دولارات كنفقات علاجية لكل طفل مما أدى لمقتل أربعة عشر مليون طفل. كما أن تكلفة شراء جهاز حاسب آلي محمول لفرد في الدول الصناعية تكفي لتطعيم ألفي طفل ضد ستة أمراض في الدول الفقيرة. وهكذا من إحصائيات مقززة أفرزتها مجتمعات الحداثة «حتى» نهاية القرن العشرين (هذه الصفحات كتبت قبل أكثر من عشرة سنوات، لهذا فإن إحصائياتها قديمة، إلا هناك إحصائيات حديثة ستأتي في فصل «الفصل والوصل»، ومنها ستلحظ بإذن الله تردي الحال أكثر وأكثر).

كما أن الحداثة قسمت الأمم إلى متمكن ومسلوب، ومتبوع وتابع، دائن ومثقل بالديون، فالفلبين مثلاً تدفع يومياً للبنوك نصف دخلها القومي لتغطية فوائد ديونها فقط ناهيك عن الديون ذاتها. وفي موزانبيق فإن ٢٥٪ من الأطفال يموتون قبل بلوغ الخامسة من العمر بسبب الأمراض المعدية، في حين أن الدولة مضطرة لتخصيص ضعف ما تنفقه على الصحة والتعليم لسداد ديونها.[١٧] أي أن الحداثة مسخت شعوب العالم الثالث المسلوب إلى جماعة من الفقراء والجهلاء والمرضى ليتركها المتعلمون من أبنائها ويلحقوا بالغرب لتزداد قوتهم ثراءً وغناهم بطراً. وهكذا من عالم ثالث، أو بالأصح عالم متهالك، من سيء إلى أسوأ. وكل هذا تحت شعار الحداثة. ولكنك قد تقول: وما دخل الحداثة في كل هذا البلاء في العالم؟ فأقول: بل هي المسؤولة الوحيدة كما سترى بإذن الله، ولكن قبل إثبات ذلك كما سيأتي في فصول مختلفة، وللخروج من هذا الاستعباد والفقر والجهل والمرض، لابد لي من التذكير أولاً بجذور الحداثة وباختصار شديد إذ أنها مسألة جد معروفة للكثير من القراء.

المادية

لقد كانت الكنيسة هي المسيطرة على المجتمع. وكان الإنسان الأوروبي مسيراً لا حقوق له ولا إرادة إلا من خلال إرادة الكنيسة. الكنيسة هي المرجع لكل ما هو سياسي واقتصادي واجتماعي. وكانت بعض أحكام الكنيسة تتعارض مع العقل أحياناً، فبدأت مساهمات الفلاسفة مثل كانط وفولتير وروسو في البحث عن مخرج لمثل هذا

التعطيل العقلي المرفوض، فكان الطريق هو الهروب من أغلال حكم الكنيسة إلى حكم العقل البشري. وهذا النهج الفكري لم ينتصر وينتشر إلا في القرن الثامن عشر من خلال مساهمات أولئك الفلاسفة. وقد سمي هذا النهج الفكري كما هو معلوم بـ «التنوير». وأول من صاغ فلسفة التنوير هو كانط، فقد آمنت فلسفته بإمكانية تشكيل دستور للحرية ملائم لجميع الحضارات وإمكانية إيجاد سلام دائم بين الأمم من خلال التقدم البشري عقلياً ودون اللجوء للأديان لأنها مصدر الخلافات بين الشعوب. أي أن جذور الحداثة مغروسة في عصر التنوير كما هو معلوم. وبالطبع انتشر هذا الفكر بين أفراد المجتمع وحبذوه لأنه سيحررهم من الكنيسة اللاعقلانية، حتى أتت الثورة الفرنسية (سنة ١٧٨٩م) وانتصرت هذه الفلسفة وانتشرت على مستوى شعبي، ثم أتت الثورة الصناعية في إنجلترا لتؤكد انتصار حكم عقل الإنسان على الكنيسة. فالثورة الفرنسية حررت الشعوب الأوروبية من الاستبداد الإقطاعي إلى إيجاد دستور يضمن سيادة دولة القانون. فكانت القوانين التي هي من نسج عقل البشر تحكم بين الناس. أما الثورة الصناعية فقد حررت الإنتاجية الصناعية برأسماليتها ونقلتها إلى آفاق أخرى اتسمت بالرفاهية من خلال زيادة الاستهلاك وتسخير الموارد الطبيعية للمصنوعات، وهكذا تكدست الثروات. وبهذا ظهرت قيم العقلانية والديمقراطية أو ما يسمى بالحداثة. أي أن العقل البشري هو المرجع والحَكَم، فهو الذي يحكم من خلال الديمقراطية. ومن البدهي أن يتبع كل رافض للدين لهذا المذهب الجديد المسمى بـ «التنوير»، وهم كثير لأن أحكام كنائسهم لم يكن ليقبلها عاقل. إلا أن هناك عدة إشكاليات من أهمها الديمقراطية، كيف؟

إن الديمقراطية ما هي باختصار إلا أداة لحكم الشعب؛ وهي أيضاً أداة لتنظيم الحرية. ولكن السؤال هو: حكم من وتنظيم من؟ إنها حكم من هم أحياء من الناس وتنظيم شؤون حياتهم. كيف؟ إن الديمقراطية الحقة هي التي تنتهي بانتخاب مسؤولين يقومون بتحقيق رغبات ومصالح الشعب من خلال أدوات عدة مثل البرلمانات والأحزاب وتداول السلطة. ولكن رغبات ومصالح أي شعب؟ إنه الشعب الذي يعيش الآن، وليس من سيأتون بعد عشرات أو مئات السنين. فهؤلاء الذي لم يولدوا بعد، لا تصويت لهم، لذلك فإن مصالحهم لن يؤخذ بها لأنهم لم يولدوا بعد. وهذه من أهم كوارث الديمقراطية كما سيتضح بإذن الله. فعندما يقوم سلطان أو حكومة بالاقتراض بإصدار سندات مالية فإنما هم يرحلون مآزقهم المالية للأجيال القادمة، والأهم هو أن الشعب الحالي عندما لا يكترث بنقاء البيئة مستأثراً بالتمتع بمنتجات استهلاكية من مصانع تلوث البيئة، فهو إنما يرحل فضلاته للأجيال القادمة، وهكذا. لذلك كان العلم بالغيب شرط لمن أراد أن يحكم، وهذا لا يتوفر لأي بشر كما سبق وأن وضحت.

ومن إشكاليات الحداثة أيضاً الآتي: إن تم رفض الدين في الحداثة فما هو المرجع للقيم؟ فلابد لأي إنسان عند اتخاذ قرار ما من مرجع. هنا أتت الفيزياء النيوتونية ودخلت في علم السلوكيات. فإنكار التنوير للدين أدى إلى مجتمع بدأ ينظر ويتقبل الأفعال البشرية على أنها عمليات كأنها فيزيائية أو كيميائية، فتم بذلك إنكار الظواهر التي لا يمكن إثباتها بالتجربة والملاحظة، فارتفع شأن العقل والعلم على حساب الأديان، فأصبحت العلوم الإنسانية علوماً مادية بحتة. فظهرت المادية التي تؤمن أن المادة هي المكون الأزلي للكون، فلا حكمة هناك إذاً من الوجود والكون، حتى وإن وجدت فلا طائل من معرفتها لأنها ميتافيزيقية أو غيبية، فلا أهمية للآخرة والحساب. لذا فإن الثروة والملذات الجسدية هي الهدف الأساس من حياة الناس. فالعقل البرجماتي مثلاً هو الذي يُحكّم اللذة والشهوة الإنسانية، وهذه هي الطريقة الأمريكية في التنوير. وهكذا توجهت المجتمعات الرأسمالية إلى المادية التي ازدادت

قوة عبر السنين وأدت إلى وضع مأساوي لأن ما يحدد أولويات الناس هو المصلحة الذاتية التي من المفترض بها أن تتراكم لتعكس مصلحة المجتمع والبشر. إلا أن هذا لم يحدث لسبب واضح هو أن الفرد عندما يتخذ قراره بطريقة عقلانية إنما يُغلّب أهواءه، فيتخذ القرار الذي يلبي متطلباته أولاً. وبهذا انقلبت العقلانية في مجموع الأمة إلى أهواء. فظهر من المفكرين من يمقت هذا الوضع.

مايكل فوكو

لقد بدأت أمراض الحداثة تتفشى بسبب انتشار البطالة واللامساواة في توزيع الثروات وما إلى ذلك من إفرازات الرأسمالية، والتي عزاها المفكرون المعاصرون إلى ظهور المؤسسات السلطوية تحت مظلة العقلانية (مثل الدوائر الحكومية والبنوك) والتي تسير المجتمعات. فباسم العقلانية التي تتطلب مجتمعاً آمناً مثلاً ظهرت الشرطة التي تتغذى في نفقاتها على الدولة، ثم تطور من هذه المؤسسة جهازاً استخباراتياً مستقلاً يحافظ على أمن الدولة. فبدأ هذا الجهاز في تقديم خدمات أخرى تقيد ذات الحرية التي دعت إليها الحداثة، وبالذات في دول العالم الثالث. وهكذا كثرت المؤسسات وأصبحت هي العمود الفقري للمجتمعات. وهذه المؤسسات التي بيدها زمام قرارات إجازة أو تمويل مشروع ما مثلاً أو رفضه أدت إلى ظهور طبقات مالية سلطوية من السكان بعضها فوق بعض. وما كان هذا إلا لأن من بيده القرار قد يقدم مصلحته على مصلحة جماعته، فبدأ القهر والظلم في الانتشار. عندها ظهرت جماعة من المفكرين، وبالذات من الفرنسيين مثل جان ليوتار ومايكل فوكو وجاك داريدا ممن دب اليأس في نفوسهم من تضاربات إنجازات الحداثة المؤلمة مع مبادئ عصر التنوير التي دعت إلى تحكيم العقل البشري في كل شيء. فكانت الحيرة، وظهرت الكتابات التي تبحث عن النجاة للفرار بالمجتمعات من حكم العقلانية إلى حكم آخر لا يعلمون ما هو، وكيف سيكون موقع العقل منه؟ فمن هؤلاء المفكرين، ومن أشهرهم مايكل فوكو[١٨] والذي اتفق الكثير ممن عرفوه بأنه كان رجلاً شاذاً جنسياً وأنه كتم هذا طيلة حياته، فمات متأثراً بمرضه وبحسرته دون إعلان شذوذه. تأمل أخي القارئ مدى الضياع الذي هم فيه: إن فوكو هذا يعتبر من أشهر مفكري الغرب الآن، انظر إلى مصدر فكرهم وفلسفتهم! (والعجيب هو أن الباحثين يفصلون بين فكر فوكو وبين حياته وكأنهما اثنان)، ولأن الشذوذ كان مرفوضاً خلال شباب فوكو ثم بدأ بالانتشار، وبمثل هذه الملحوظات، وضع فوكو فلسفته التي تنص على أن المجتمعات في تغير دائم تبعاً لقيم من يحكم. فلاحظ من خلال أبحاثه أن بعض ما كان محرماً في حقبة من الزمن أصبح مباحاً في حقبة أخرى نظراً لتغير قيم المهيمنين على المجتمع. واستحب كثير من الناس فكرته هذه من أن التسلط في المجتمعات هو أهم بنية توضح تركيبة المجتمع والتي توصل من خلالها فوكو إلى أن الحداثة نظام مشحون بالسيطرة برغم رفعه لشعار الحرية، فالحداثة تُخضع الناس لإرادتها وذلك لأن قيم وأهواء ومصالح من بيدهم السلطة هي التي تحكم الناس. فالعقلانية لا ريادة لها لأنها تتبع منطق وأهواء من بيدهم السلطة. فكان هجومه العنيف على أسس الحداثة ومؤسساتها. فالحداثة بعقلانيتها كما يرى فوكو أدت من خلال تطور العلوم مثلاً إلى ظهور الجامعات، وبالشهادات تكتسب الأموال، فمن لم يتمكن من دخول الجامعة لعسر مالي أو لقصور فكري عاش فقيراً. ومن عاش فقيراً صار تعيساً في مجتمع مادي. فالعلم من خلال الحداثة أصبح مقياساً للرفع والوضع المعيشي بين الناس. وهكذا السفر أيضاً، فلا يمكن لأي فرد التحرك دون إثباتات ورقية، ودون بطاقات وطنية

ونحو ذلك من أدوات السيطرة التي قد يساء استخدامها. فكل فرد خاضع لمراقبة مؤسسات الحداثة. ولإدراك ذلك، فكل ما عليك فعله إن كنت تعيش في الغرب هو محاولة شراء منزل من خلال نظام التقسيط عبر المؤسسات، حيث يوضع المشتري تحت تسلط المؤسسات المالية والقانونية والتي ستنهك المشتري بالفوائد والأرباح ليعيش أكثر عمره منهكاً بالديون وبالتالي لا سيطرة له لأن المال أصبح سلطاناً. وقد تقول أخي القارئ إن كنت ممن عاش في نظام غربي مدجج بالمؤسسات: «ما هذا الهراء؟ إذا أردت شراء منزل فلابد وأن تحاول هذه المؤسسات حفظ حقوقها؟». فأقول: «لأننا نشأنا في مجتمعات تتغذى على الحداثة يصعب علينا التفكير من منظور آخر، فالإسلام أوجد مقصوصة من الحقوق لا تؤدي لهذا الاستعباد؛ لا، بل وتجذه من جذوره، وتوفر المسكن كما سيأتي بإذنه تعالى».

أي أن الحرية المزعومة على المستوى الفكري في العالم الغربي تكبلت بالأغلال على المستوى الواقعي، أي على مستوى الإرادة الشخصية أو المؤسساتية. فتقدم التقنية أدى إلى أسلحة الدمار الشامل وارتفاع نفقات التجهيز الحربي والذي كان على حساب التعليم مثلاً. وأفلتت المصانع بمهارة محاميها من قيود القوانين ولوثت البيئة جرياً وراء الربح، وهكذا من تناقضات لم تخطر على عقل أي ممن وضعوا أسس الحداثة. وفي دول العالم الثالث فالوضع كان أسوأ. فالأنوار التي أدت إلى الحريات في الحداثة أفرزت الأغلال في المجتمعات المتخلفة من خلال المدرسة والمعمل والثكنة والبنك وخطابات التوصيات والضمانات والكمبيالات والرخص والاستمارات والصكوك والتأشيرات والجوازات. فمن ملك شهادات أعلى كانت له السيطرة من خلال المادة، ومن ملك رأس مال أكثر كانت له فرصة تسخير الآخرين لخدمته، ومن كانت بيده صلاحية إصدار تأشيرة سفر كان هو الأعلى، ومن كانت في مكتبه تراخيص البناء كان هو الأقوى، وهكذا استعبدت المجتمعات أنفسها ليقل إنتاجها نظراً لتحطم أفرادها. فكل من وصل لمنصب انتفخ، وكل من نزل من كرسي انكمش، ومن ملك التقنية من بين الأمم استعمر من لم يملكها. ومن اقتنع بقيمٍ ما حاول فرضها على غيره. أي أن الحداثة خرجت من مجراها المتوقع لها، فتغلبت الغريزة المنفعية السلطوية لدى البشر على الغريزة المعرفية التحررية الحالمة، وتغلبت سمات التوسع والهيمنة تحت شعار التقدم في الحداثة على أحلام تحرير البشر. وبهذا خضعت المجتمعات في العالم الغربي لتسلط رأس المال والقانون والمؤسسات بدلاً من تسلط الكنيسة. أما في العالم الثالث فقد خضع أفراد المجتمعات لتسلط من بيدهم زمام المجتمعات من الحكام ومن يدورون في فلكهم لأنهم أبدعوا في تسخير مؤسسات الحداثة لتثبيت أنفسهم وقهر من خالفهم. ألم تر ما فعله صدام في العراق وبن علي في تونس ومبارك في مصر؟ أي أن الفلاسفة الغربيين الذين وضعوا أسس الحداثة، مثل ديكارت وكانط وهيغل، والذين اعتقدوا أن البشرية ستتقدم باستمرار نحو السعادة والرفاه للجميع، لم يكن ليتوقعوا أن هذا سيحدث. ولكنه الضنك بسبب الخروج عن حكم الله. ألم يقل سبحانه وتعالى: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشۡقَىٰ ۝١٢٣ وَمَنۡ أَعۡرَضَ عَن ذِكۡرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةٗ ضَنكٗا وَنَحۡشُرُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ أَعۡمَىٰ﴾؟[١٩]

ولكن كيف دفعت الحداثة البشر لهذا الضنك؟ فهي تنادي بالاحتكام للعقل. ومن هذا الذي يرفض العقل؟ إن فك هذا اللغز لا يكون إلا بتجريد الحداثة لما تنادي به من جهة، ولما تفعله من جهة أخرى. فهذا التمييز بين ما تنادي به الحداثة وما تفعله تمييز جد مهم يغفل عنه الكثير، بل وحتى أن أكثرهم، أي الغربيون ومن تبعهم، يرفضون النظر إليه إذ أنه طريق مسدود بالنسبة لهم، لذلك يرفضون حتى مجرد التفكير فيه فلسفياً برغم عويلهم

من نتائجه. فالحداثة تنادي بالعقلانية، ولكن عقلانية من هي التي ستطبق على أرض الواقع، هذا هو لب المشكل الذي لا يريدون أن يقروا بخطئه. فكل فرد من البشر له عقله وفكره واعتقاده وقناعته. وبالطبع، فالذي يطبق هو عقلانية من بيده القرار أو السلطة. وهنا المشكلة. فالناس لهم قناعات. وهذه القناعات عادة ما تصبغ عقولهم. فمنهم من يريد منع حمل الأسلحة بين العامة، وهم الديمقراطيون، كما في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً، ومنهم من يريد ترخيصه وهم الجمهوريون. ومنهم من يريد منع الإجهاض، ومنهم من يريد إباحته وعلى نفقة الدولة. ولعل المصالح هي أهم ما يصبغ عقول الناس. فمن كان فقيراً في نظام ديمقراطي كانت مصلحته في أن يكون التعليم على نفقة الدولة التي تأخذ الضرائب من الأثرياء. أما الأثرياء فمصلحتهم عكس ذلك حتى يفلتوا من دفع الضرائب. وهكذا نجد أن المصالح تجمع الناس وتُكتلهم حولها إلى أحزاب. وتتنافس هذه الأحزاب للوصول للسلطة عن طريق الانتخابات. ومن وصل للسلطة استخدم عقله لمصلحته وغير القانون لصالحه ليفعل ما يريد. وبهذا ينجرف الناس للضنك. وسنأخذ مثالين ببعض التفصيل على هذا المأزق للعقلانية التي تنادي بشيء وتنتهي بالضرورة بفعل شيء آخر. ولكن قبل ذلك لعلك تتساءل: لقد مرّ مؤلف هذا الكتاب سريعاً على أفكار فيلسوف غربي ما بعد حداثي ينقد الحداثة. أي أنه تهرب من نقد عقلانيي الحداثة مثل هابرماز أو كارل بوبر. أقول: لقد نقدت أهم مفكر غربي عقلاني وهو كارل بوبر ثم قررت سحب النقد من هذا الجزء من الكتاب ووضعته في فصل «المعرفة» لأنني رأيت أن النقد طويل في صفحاته مما سيشتت تركيز القارئ عن محور هذا الفصل، ولأن مساهمات كارل بوبر مهمة لفهم الفكر الغربي عقلانياً ولا يمكن تجاهلها، ولأنها ذات صلة بموضوع العلوم، فقد وضعتها في فصل «المعرفة».

المثال الأول: الأهواء

كيف حدث (أو يحدث) التلوث البيئي؟ لعل في الإجابة عبرة؟ لنأخذ الغازات كمثال. لقد انشغل العلماء بقياس كمية غاز ثاني أكسيد الكربون وتأثير ارتفاع نسبته على هذا الكوكب منذ بدء الثورة الصناعية. بينما رجال الأعمال وأصحاب المصانع والسياسيون يشككون في ذلك لأنهم أصحاب مصالح، والناس في غفلتهم وماضون في استهلاكهم. ففي عام ١٨٩٦م قام البروفسور السويدي سفنتي Svente Arrehuis بكتابة بحث ربط فيه بين زيادة استهلاك المحروقات مثل الفحم والبترول (أو ما يعرف بالطاقة الأحفورية fossil fuels) في توليد الطاقة وتشغيل المصانع، وبين ارتفاع حرارة الكرة الأرضية نتيجة لما يعرف بظاهرة الاحتباس الحراري greenhouse. وبين عامي ١٨٩٠ و ١٩٤٠ تم قياس حرارة الأرض التي ارتفعت ربع درجة مئوية. وهذا الفارق كبير إن أدركنا أن الفرق بين حرارتي العصر الجليدي وهذا القرن هو أربع درجات مئوية فقط، والناس غافلون عما يحدث. لماذا؟ لأن المستهلكين عادة ما تكون أصواتهم غير مسموعة إلا إذا اتحدوا، واتحادهم أبطأ سرعة من اتحاد أصحاب رؤوس الأموال لأنهم أكثر انتباهاً وإرادة من المستهلكين؛ ولهذا، فأصحاب رؤوس الأموال أسرع حركة لأن مصالحهم ستتضرر إن أوقفت مصانعهم. هكذا تعمل المجتمعات الرأسمالية: فالقانون هو كل شيء. والقانون يتغير ويتبلور بناءً على ضغوط الجماعات وسرعة حركتها من خلال الممثلين في البرلمانات والمحامين الأنشط. فظهر القلق بين العلماء الذين بدؤا ينذرون الناس، ولكن لا مجيب لأن القيم الحاكمة هي الرأسمالية التي تبحث عن الربح الآني

دون اكتراث لما يمكن أن يحدث للآخرين مستقبلاً. فالشركات تبث الإعلانات التي تغري المستهلكين. أي أن العقلانية التي أتى بها عصر التنوير قد تعطلت وبدأت الأهواء التي تحركها المصالح بمسك زمام الأمور.

ثم بدأ عالم أمريكي اسمه كيلنج Keeling سنة ١٩٥٨م بقياس كمية غاز ثاني أكسيد الكربون كل عشرة ثوان ولمدة أربعين سنة ليثبت أن كمية الغاز في زيادة مستمرة. وبعد إثبات ذلك ظهرت سنة ١٩٧٤م نظرية تزعم أن عصراً جليدياً سيأتي وأن الذي يدعم هذا هو حجب الغازات لأشعة الشمس وأن الأرض قد لا ترتفع حرارتها كما قال بعض العلماء. إلا أن هذه النظرية ضُعّفت ورفضت عندما أتت على الكرة الأرضية شهوراً صيفية حارة بشكل غير معتاد في الثمانينات. ثم كانت سنة ١٩٨٥م سنة حاسمة لكل من كان يشكك في تلويث الإنسان للأرض. فقد اكتشف جو فارمان Jo Farman فتحة فوق القطب المتجمد الشمالي بمساحة الولايات المتحدة الأمريكية في طبقة الأوزون بسبب غاز CFCs والذي ينتجه البشر. وطبقة الأوزون هذه تعمل لحماية البشر من الأشعة فوق البنفسجية التي تؤدي إلى تلف العين وإلى سرطان الجلد إن نفذت للأرض. وهكذا تأكد للناس أن أفعالهم ستدمر الكرة الأرضية. عندها بدأ العالم الغربي الحريص على الحياة بالاستيقاظ خوفاً على نفسه. وبعد ثلاث سنوات من ذلك الاكتشاف وفي عام ١٩٨٨م قدم العالم الأمريكي جيمس هانسون Hanson للجنة الطاقة في مجلس الشيوخ الأمريكي تقريراً يؤكد فيه العلاقة بين ظواهر التلوث وسلوكيات الاستهلاك الرأسمالية وبالذات للطاقة، كتلك الفضلات الغازية التي تخرج من عوادم السيارات والمصانع. وخلال أشهر قامت الأمم المتحدة مسرعة بتكوين لجنة الحكومات البينية للتغير المناخي أو Inter-governmental Panel on Climate) IPCC Change) لتقصي مدى صحة مسؤولية البشر عن التغير المناخي. وكان أول تقرير للجنة هو أن هناك إجماعاً من أبرز العلماء بأن جو الكرة الأرضية سيشكل خطراً على حياة البشر إن استمر الحال على ما هو عليه من انبعاث للغازات التي ستؤدي إلى ظاهرة الاحتباس الحراري. وكان التقرير واضحاً وشديداً لدرجة لا يمكن معها للسياسيين التراجع عن وضع قوانين تحد من الاستهلاك. وبعدها اجتمعت ١٦٠ دولة في مونتريال بكندا للحد من استخدام الغاز الذي يؤثر على طبقة الأوزون ozone. وهنا بدأت أهواء الرأسمالية عملها. فقد تحركت مجموعة من الشركات الأمريكية الكبيرة التي ستتضرر من مثل هذه القرارات وتكاتفت (وعرفت بـ Global Climate Coalition) وأنتجت فيلماً يسعى لإقناع العامة بأن ظاهرة الجو المشبع بالكربون لن يقتل الأحياء على الأرض، بل على العكس سيؤدي إلى ازدهارها. وانتشر هذا الفيلم وبدأت أفكاره تؤثر في العامة ومن ثم في تشكيل السياسة الأمريكية التي لم تتعاون مع الدول الأخرى للحد من التلوث. ثم في العام ١٩٩٢م اجتمع حوالي ١٨٠ فرداً من رؤساء الدول في العالم في ريوديجانيرو بالبرازيل. إلا أن خلافاً بدأ يدب بين دول شمال الكرة الأرضية الملوّثة ودول الجنوب التي طلبت من دول الشمال تخفيف التلويث ودفع ما يلزم حيال تحمل تبعات التلوث ووضع ضرائب على الطاقة. وهذا ما رفضته الولايات المتحدة الأمريكية ممثلة لشركات الطاقة، فأين العقل هنا؟ ثم وقعت ١٦٠ دولة على اتفاقية تسعى لتخفيف التلوث، إلا أن أحداً لم يلتزم بذلك واستمرت الشركات في إنتاجها المعتاد.

وفي سنة ١٩٩٥م قامت لجنة IPCC بنشر تقريرها الثاني الذي تؤكد فيه مسؤولية البشر عن التغير المناخي، وعندها أيضاً قامت الشركات بحملة إعلامية أثارت فيها الربط بين سعر الطاقة وما يمكن أن يحدث في حال وضعت ضرائب على الطاقة. أي أن ما يحرك عقلانية الشركات هو مصالحها. فما تدعيه الحداثة من مرجعية

للعقلانية هي في الواقع جري وراء المصالح. وماذا عن رجال السياسة؟ هم أيضاً برغم ادعائهم للعقلانية يجرون وراء مصالحهم. فبرغم كل هذه الإثباتات التي تؤكد على ضرورة تقييد المجتمعات للاستهلاك إلا أن رجال السياسة في الولايات المتحدة الأمريكية وخوفاً من فقدان الانتخابات اتبعوا أهواء الشركات. فأين هي العقلانية التي تزعمها الحداثة؟ ولعلك تقول: إن هذا الصراع بين الاتجاهين له جذر فلسفي. فالحداثة تعتبر، والعياذ بالله، الإنسان وكأنه رب للكون، أما ما بعد الحداثة فتعتبر الإنسان عنصر أو حيوان كباقي الحيوانات التي تعيش على هذا الكوكب. فمن هم متأثرون بالأفكار ما بعد الحداثية تجدهم يتراجعون في تمجيد الإنسان لاستعمار هذا الكوكب. إلا أن المحصلة في كلتي الحالتين هي الحكم بالعقل القاصر. فهؤلاء ما بعد الحداثيين لا بديل فكري لديهم ليقدموه سوى التأفف والتذمر من إنجازات الحداثة. فهم المفلسون فكرياً كما سترى بإذنه تعالى. نعود لمثال التلوث:

ثم بعد ذلك أتى اجتماع كيوتو سنة ١٩٩٧م والذي طالب فيه العلماء السياسيين العمل على تخفيض انبعاث الغازات الدفيئة بنسبة ٦٠٪ إن هم أرادوا إيقاف مخاطر ارتفاع حرارة الجو في الكرة الأرضية. إلا أن مندوبي الدول لم يتفقوا إلا على التخفيض بنسبة ٥,٢٪ بحلول عام ٢٠١٠م. والمضحك في المسألة هو أن التفكير الرأسمالي أو العقلاني المصلحي كان أيضاً هو الحاكم. وأنى لهم التفكير بطريقة أخرى؟ فقد حاولت الدول الاتفاق على حصص للتلويث بحيث يحق للدولة شراء حصة تلويث من دولة أخرى. وهذه الحصص تزيد إن قامت الدولة بابتكار واستخدام تقنية غير ملوثة، أو قامت بزيادة رقعة المساحة الزراعية التي تمتص ثاني أكسيد الكربون أو ما تسمى بأحواض الكربون carbon sinks. وهكذا كان على ممثلي الدول الاجتماع مرة أخرى للاتفاق على كيفية التنفيذ. وكما يقول المهتمون بشؤون البيئة، فإن الدول الغنية تحاول الفلات من مسؤولياتها تجاه التلوث. أي أن كل دولة تحاول أن ترمي عبء تخفيف التلويث على الدول الأخرى لتفلت هي بالمجهود الأقل. فمثلاً، ادعت الولايات المتحدة الأمريكية بأنها إن قامت بالحفاظ على رقعة غاباتها دون نقصان فهي إنما تسهم في الحد من التلوث لأن الرقعة المزروعة في الكرة الأرضية في نقصان. كما أنها طالبت مساعدة المجتمع الدولي في تخفيف التلوث إلا في أراضيها. فهي تريد دعم استخدام أرخص الوسائل لتنظيف التلويث في أوروبا الشرقية، وتريد أن تعين على استخدام الرياح لتوليد الطاقة في الهند، وتريد دعم الطاقة الشمسية في أفريقيا، أما على أرضها (أي أرض الولايات المتحدة الأمريكية) فهي لا تريد التغيير انصياعاً للشركات. والظاهر هو أن الدول الصناعية ستمضي في الاتفاق فيما بينها حتى وإن لم توافق معهم الولايات المتحدة الأمريكية والتي تنتج ربع الغازات الكربونية الملوثة في العالم. وقبل انتخاب جورج بوش الابن رئيساً للولايات المتحدة الأمريكية قطع هذا على نفسه عهداً بأن يعمل على تخفيض غاز ثاني أكسيد الكربون وذلك إرضاءً، ومن ثم كسباً لأصوات المهتمين بشؤون البيئة. ثم بعد فوزه بالانتخابات مباشرة قامت إدارته بالإعلان بأن اتفاق كويوتو Koyot Accord بشأن تخفيض الغازات (ومنها غاز ثاني أكسيد الكربون CO_2) التي تؤدي إلى ظاهرة الاحتباس الحراري greenhouse غير ملزم للإدارة الجديدة. وفي أغسطس لسنة ٢٠٠٢م في قمة الأرض بمدينة جوهانسبرغ لم يوافق الوفد الأمريكي على الحد من استخدام الطاقة الأحفورية fossil fuels. لقد ضاعت مسؤولية الحفاظ على جو الأرض نظيفاً بين المنتجين المصنعين وبين رجال السياسة المنتخبين والذين تسيرهم شركات التصنيع ذات المصالح. كل يريد الآخر أن يتصرف دون أن يتضرر هو. وهكذا تمضي الأيام ويزداد الوضع سوءاً وتنتصر الشركات لتفعل ما تريد تحت مظلة الحداثة، وإرادة الشركات هي من إرادة ملاكها الذين لا يفكرون إلا في جمع المال لأنفسهم ولأبنائهم في أحسن الأحوال. فما قد يحدث للكرة

الأرضية وللأجيال القادمة من أضرار أمر لا يرتفع في أهميته لربح الملاك الآني، وهكذا تنتصر الرأسمالية التي تستنشق الحداثة برغم ادعائها العقلانية. أما مصالح الأجيال القادمة فلا تعتبر لأنه لا مصوتين لها في الانتخابات. وبهذا أصبحت الحداثة أهواءً. فالرأسمالية برغم إنتاجيتها الشديدة هي باختصار دمار قادم للبشر، كما سنرى في فصلي «القذف بالغيب» و «الفصل والوصل» بإذنه تعالى، لأن الكل باستطاعته أن يفعل ما يشاء تحت مظلة العقلانية المؤطرة بالقانون الذي تسيره المصالح من خلال الدساتير والمرافعات. وهكذا فإن الكل ينتظر من الكل الآخر أن يتصرف لإيقاف التلويث، كل عاصمة تنتظر العاصمة الأخرى، وكل مصنع ينتظر المصنع الآخر، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَيَقۡذِفُونَ بِٱلۡغَيۡبِ مِن مَّكَانِۭ بَعِيدٍ﴾. ومتى ما قام بعض العقلاء على إحدى هذه الجهات الملوثة، كالشركات الكيماوية مثلاً، وجد ذلك الملوث مخرجاً قانونياً بماله الذي يشتري به الحق بمحام ماهر فذ ضد الكل البطيء في الحركة لأنه غير متآزر.

ومن الأمثلة الواضحة على غلبة الأهواء على العقلانية هو ما يحدث عادة في الانتخابات الأمريكية. فقد كان هناك عجز مثلاً في الطاقة في ولاية كاليفورنيا، وكان التوجه هو وضع حلول لترشيد الاستهلاك في فترة حكم الديمقراطيين. ثم بعد فوز جورج بوش الابن بالرئاسة، قام هذا باقتراح سياسات ترجح كفة البحث عن مصادر جديدة للطاقة على كفة ترشيد الاستهلاك. وكان أول رد فعل لمعارضيه هو أن الرئيس الجديد إنما يسعى لتسهيل أمور شركات النفط والطاقة لأنه لازال تحت سيطرتها إذ أن معظمها كانت من ولايته التي أتى منها (تكساس)، هذا بالإضافة إلى أن بعض أفراد طاقمه الحاكم هم رؤساء لشركات نفطية مثل نائبه ووزيرة داخليته التي أصبحت وزيرة للخارجية فيما بعد.

أي أن هناك شرخاً بين ما يؤكده العلماء من الربط بين التلوث البيئي وبين ما يجب على المستهلكين القيام به لتخفيف هذا الضرر من جهة، وبين ما باستطاعة الحكام فعله من جهة أخرى. فالحكام يسعون للسلطة التي تؤثر عليها الشركات. وهكذا فإن مصير تلويث الأرض يتأرجح بين الأهواء ليدفع الضعفاء الثمن. فدولة بنجلادش التي لا تملك المال لبناء الحوائط والسدود لصد ارتفاع منسوب مياه البحر ستفقد في السنين القادمة من الأراضي ما كان يأوي ١١٠ مليون نسمة. أما الجزر الصغيرة المستوية، مثل جزر المالديف في المحيط الهندي، فهي مهددة بالزوال تماماً. وبالنسبة للأمراض فهناك دلائل علمية على أن انتشار أمراض الربو مثلاً هو بسبب ارتفاع حرارة الكرة الأرضية المصحوبة بالغازات الملوثة كتلك التي تنبعث من السيارات. كما أن الملاريا بدأت في الانتشار في المناطق الباردة أيضاً التي لم يعتد السكان عليها من قبل، وبهذا ارتفع عدد القتلى في أفريقيا وحدها إلى مليون شخص سنوياً في أواخر القرن العشرين. أما في الدول الغنية، فإن ارتفاع حرارة المحيط المتجمد الشمالي مثلاً منذ بداية القرن بسبعة أعشار درجة مئوية وذوبان مياه القطب أديا إلى تحلية مياه البحر نسبياً مما أثر في انسياب المواد الغذائية من أعماق المحيط إلى السطح والتي يعيش عليها سمك السلمون، وبهذا نقصت كميات السمك لدرجة أنها قد تنقرض.[٢٠] أي أن الحداثة ما هي إلا حكم الأهواء برغم ادعائها للعقلانية. فكل فرد عقلاني لمصلحته. وبهذا يكون الصالح العام في العقلانية البشرية هو مجموع أهواء الأفراد المتحزبين والأكثر نشاطاً. فإن رأت الأكثرية أن الجماع من غير رابط قانوني أمر من حق الفرد، انتشر الزنى وأصبح عرفاً. وهكذا يتبلور الصالح العام والمجتمع من خلال الأهواء. فقيم المجتمع إذاً في تغير مستمر لتساير أهواء الأفراد. وإن عشت في الغرب لأدركت أن انتخاباتهم ما هي

إلا تغليب لمصالحهم فيما بينهم بالتدافع. لذلك يتحزبون. ولكن إلى أين؟ ومن هذا ترى أخي القارئ أن الحداثة ليست ببساطة كما يقول معظم الباحثين على أنها فصل الدين عن الدولة، بل هي أكثر من ذلك، إنها النواة التي بدأت في تدمير كل القيم والمعتقدات الإنسانية لتحل محلها الرغبات والنزوات والشهوات كمحرك أساس للمجتمعات. تدبر قوله تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾.

الثورة على الحداثة

وبرغم كل هذا الفساد والتلوث والفقر الذي أنتجته الحداثة، إلا أن هناك الكثير من الباحثين ممن يدافعون عنها. فالألماني هابرماز Habermas، وبرغم اعترافه ببعض سلبيات الحداثة إلا أنه يرى أنها هي دولة الحق والقانون وهي التي ستضمن للبشرية السعادة الدائمة.[٢١] أي أن الخلاف دب بين من يؤيدون الحداثة المنبثقة من عصر التنوير وبين من يريدون جذها من جذورها بالبحث عن كل جديد بنقدها. وهكذا بدء مهاجموا الحداثة بالبحث عن محرك فلسفي آخر للمجتمعات. ولأن الأنظمة والقوانين التي أوجدتها عقلانية الحداثة كانت سجناً لفوكو لأنها تكبح الرغبات والغرائز، كان لابد من التشكيك في وظيفتها. أي للخروج من السجن كان ينبغي للحداثة أن تتحرر من الأنظمة والقوانين. ولكي تتحرر كان لابد إذاً من نقد منهج العقلانية لأنها هي جذور الحداثة. ولكن كيف تنقد العقلانية؟ فهذا أمر مستحيل: فما من سبيل لذلك إلا بالرجوع للأديان أو استحداث عقائد جديدة أو الثورة على العقلانية. فبدأت الشعوذات بالظهور تحت شعار الأديان، وبدأ الرجوع أحياناً أخرى للأديان، ولكن الذي انتشر هو الثورة على العقلانية. فاستحدثت مصطلحات مثل «ما بعد الحداثة» أو «ما بعد التنوير». فكيف يمكن للإنسان أن يثور على العقلانية إذا لم يرجع للأديان أو لم يشعوذ؟ لا طريق إلى ذلك إلا بإطلاق الغرائز البشرية لتركض وراء شهواتها المنجرفة كيف ما كان من خلال الصرعات وابتكار كل ما هو غريب وعجيب وممنوع أحياناً، أو حتى مرفوض ومقزز ومقرف وذلك لتحطيم العقلانية. فالحداثة في الفن مثلاً تعني الجري وراء كل ما هو جديد، والذي سرعان ما يصبح قديماً. أي إيجاد آليات تحويل المستقبل إلى ماض من خلال البحث عما هو غريب (كالفن السيريالي والحركات الطليعية avant-garde)، أو حتى الدخول في عالم الممنوع والمحرم أحياناً أخرى. وبدء العالم يقفز من تيار مجوني لآخر. كل هذا تحت التجديد ومسايرة الغرائز بتفجير مكامنها بالثورة على العقلانية. فعلم العمارة مثلاً يجد نفسه في هوس مستمر يرفض كل ما هو جديد للبحث عما هو أحدث منه. فظهرت تيارات مثل العمارة الحديثة وما بعد الحديثة والتفكيكية.[ب] فهذا المهندس المعماري فرانك جيري Frank Gehry أحد أهم معماري ما بعد الحداثة ومن ثم التفكيكية يستغل التقنية لإيجاد مبان لا

ب) لقد كنت مرة في محاضرة في جامعة هارفارد، وكان المحاضر أحد مشاهير تخصص العمارة (آيزنمان) وكان من ضمن ما عرضه من غرائب نوافذ سفلية تقع تحت مستوى ركب البشر، فلا يروا شيئاً وهم قائمون أو قاعدون، وكأن أعينهم يجب أن توضع في سيقانهم ليتمكنوا من النظر. وقام بتصميم درج صعود أجزاؤه لا تتعامد بطريقة تنهك الصاعد أو النازل، وكأن أرجل الناس يجب أن تكون ذات مخالب كالقردة حتى لا ينزلقوا! فسألته طالبة عن هذا الهراء مستنكرة مثل هذه الأعمال؛ فأجاب بفم مليء وقاحة بأنه لا يأبه لمشاعر السكان أو راحتهم لأن هدفه هو أن تعرض أعماله في المجلات المعمارية، وأن هذه الغرائب التي تبناها حققت له ذلك لأنه في عصر الإعلام والاتصالات، فنشرت أعماله على أغلفة المجلات، وأنه حقق ما كان يصبو إليه. فقلت لرئيس قسم العمارة آنذاك في جامعة (معهد) MIT وكان يجلس بجانبي (ستانفورد أندرسون Stanford Anderson): «إن لكل تخصص شياطين، وهذا كبير شياطين العمارة»، فقال: «أنه شيطان لذيذ! فهكذا تتقدم العمارة»، مشيراً بذلك إلى أن الخروج على ما هو مألوف يفتح آفاق كل جديد!

تلتقي مع أية ذرة عقل في أرض الواقع. فمبانيه تعكس شره المصالح البشرية، فهي جد باهظة التكاليف في وقت لا يجد فيه مئات الملايين ما يسدون به رمقهم، وهذه التكاليف مفتعلة لا لهدف إلا للإبهار. فأشكال مبانيه تقلب الموازين رأساً على عقب، فتجدها في الأعلى مثلاً أكبر من الأسفل لا لشيء جمالي إلا لإظهار تحدي التقنية للجاذبية، فلا حدود ولا قيود ولا مسؤولية في إيجاد الأشكال إلا الانفلات بلا حساب. وقد كنت معه يوماً في حفلة عشاء بسويسرا، فسأله أحد المدعوين عن أغرب مشروع حاول أو تمكن من تصميمه. فأجاب بأن ثرياً فاحش الثراء (ولا يريد فضح اسمه حفاظاً على أمانة المهنة) قد أوكل إليه مهمة تصميم قصر له. وطلب منه الثري أن يزوره في منزله لمرات عدة حتى يتمكن من فهم نمط حياته ليلائم القصر الجديد احتياجاته، فكان عليه أن يزوره في إحدى حفلاته الساهرة. ففعل. فقال بأنه رأى عجباً. فسألناه باهتمام: وما ذا رأيت؟ وكلنا ندرك أن هذا المعماري يعيش في ولاية كاليفورنيا التي يعيش فيها كثير من منتجي أفلام الدعارة وهي، أي كاليفورنيا، من أهم مواقع الفساد والمصدرة له في عصر العولمة. فكل انحلال خلقي إن لم يكن مصدره كاليفورنيا فإن سكانها هم أول من يتبنوه في العالم. فما الذي يمكن أن يراه هذا المهندس من عجائب تبهره؟ فقال بأنه لا يستطيع أن يصف ما رآه من ابتكارات وإبداعات مجونية تفوق الخيال لتفجير الشهوات بطريقة عجيبة (فاحشة) بين الرجال والنساء في تلك الحفلة. فأخذ كل واحد من الحاضرين في التفكير في ماهية هذا المجون الذي لا يستطيع حتى شخص يعيش في مجتمع منحل اجتمعت فيه جميع أنماط الشذوذ الجنسي والمخدرات والمجون من وصفه. وهكذا باقي التخصصات التي ثارت على العقلانية وانفلتت دون مرجعية أخلاقية لا في الدين ولا في القيم إلا في التقيد بالقوانين التي هي من نسج خيال البشر الذي ينحلُّ جيلاً بعد جيل فتكون قوانينه منحلة جيلاً بعد جيل ولكن بدرجات متفاوتة بين التخصصات.

إلا أن هذا التوجه الذي تبناه بعض الفرنسيين بقيادة فوكو أثر في الفنون والآداب والحرف والعلوم أكاديمياً وإنتاجياً فقط أكثر من تأثيره في الحياة العملية بمؤسساتها المجتمعية المنفعية، كالمؤسسات الحكومية والاقتصادية والخدمية والتي ظلت كما هي متبنية لأفكار هيغل، أي متبنية للحداثة. ولضرب مثال واحد فقط: فرغم انتباه بعض الباحثين الغربيين في علم التخطيط مؤخراً إلى أن القرارات التخطيطية إنما تعكس أهواء من بيدهم السلطة وأنها ليست عقلانية، إلا أن تخصص التخطيط لازال مستمراً في نفس التوجه عملياً. فقد أثبت الباحث النرويجي بنت فلايفبجيرج Bent Flyvbjerg في دراسته لمشروع إعادة تخطيط مركز مدينة آلبورج Aalborg بالدنمارك أن القرارات التي اتخذت لم تتخذ بعقلانية rationality، ولكن بعقلنة القرار rationalization. أي إعطاء القرار المتخذ مبررات تبدو وكأنها عقلانية بعد اتخاذه. وما كان اختيار ذلك المشروع للدراسة إلا لأنه حصل على جائزة أوربية عريقة في التخطيط نظراً لنجاحه. فأثبت النرويجي في دراسته أن القرارات التخطيطية اتخذت بسبب تدافع المصالح ثم بعد ذلك تم إعطاء تلك القرارات مبررات عقلانية، وأن النجاح المزعوم ما هو إلا لطوائف في المجتمع على حساب أخرى. فاستنتج هذا الباحث أن العقلانية تحكمها السلطة لتصبح عقلنة. لذلك بدأ عمل هذا الباحث في الانتشار لأنه قرن القرار التخطيطي بالتسلط في كتابه: Rationalaty and Power،[٢٢] فلفت أنظار من هم في المجال الأكاديمي إلى التمييز بين العقلانية والعقلنة، وأن العقلانية التي ينتحلها الكثيرون تنقلب إلى تنفيذ المصلحة على أرض الواقع. لذلك فهيهات أن يلتفت مفكر غربي إلى ما يقوله هذا الباحث لأنه لا مخرج لهم من زنقتهم الفكرية.

أي أن التحررية الفكرية التي أسسها كانط زرعت مجتمعاً ذا نظام واضح الملامح في مؤسساته وقوانينه وعلاقاته بين أفراده وزيادة إنتاجيته. أي أن الحداثة انغرست عميقاً في المجتمعات وأصبحت الرأسمالية هي الحاكمة وأنجزت الكثير من التقدم المادي. لكنها مع كل هذه الإنجازات تعرضت لنقد حاول تحريرها من قيودها برفض جذورها العقلانية إلا أن هذا النقد لم يفلح إلا في دفع المجتمعات للنزوات والغرائز وازداد المجتمع ضياعاً. أي أن عصر ما بعد الحداثة هو الضياع والصراع القائم بين هذين الخطين من العقلانية (كانط)، والثورة عليها بالتحرر منها (فوكو). ولكن إلى أين؟

إن ما تم تلخيصه عن الحداثة، برغم تذبذب الوضع الحالي بين تقبل العقلانية في الحداثة ورفضها جزئياً في ما بعد الحداثة، تم أيضاً باستخدام العقل البشري وبرفض الأديان. وكما رأينا فالعقلانية تنتهي إلى مصالح وأهواء. أي من خلال الحداثة تبلورت العقول في جميع التخصصات وبالذات العلمية منها برفض الأديان. فالحداثة باتهامها لكل باحث علمي يلجأ للأديان بالتخلف، قد ساعدت على خنق الإسلام وأبعدته من ساحة الحوار الفكري. فمتى ما حاول باحث إدخال الدين في دراسة الاقتصاد أو التنمية اتهم بالتخلف. هذا هو موقف معظم الباحثين من الإسلام، فهم يرفضون الإسلام ويلجؤون للعقلانية التي هي من نسج عقول البشر. وهذه العقول التي لا تعلم الغيب قاصرة كما أشرنا. لذلك انتهت العقلانية بالمجتمعات إلى تبني المصالح والنزوات والأهواء. تدبر قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُواْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾.

المثال الثاني: المستقبليات

ومما زاد الوضع سوءاً لكل مسلم يحاول إدخال الإسلام في أي بحث علمي أو في أي حوار بين الأمم هي النظريات التي وضعت للتنبؤ بما يمكن أن يكون عليه العالم مستقبلاً، أو علم المستقبليات. وهذا هو المثال الثاني على أن العقلانية تدعي شيئاً ثم تنتهي بالضرورة بشيء آخر. فبرغم الفقر المدقع الذي أوجدته الحداثة، وبرغم التلوث البيئي، فقد أفرزت الحداثة عقلانية ما يسمى بـ «النظام العالمي الجديد» لتذوب الحدود بين الدول والحضارات، أي ليزداد انتشار الحكم بغير ما أنزل الله. لذلك ظهرت عدة توجهات فلسفية للتنبؤ بما يمكن أن يكون عليه العالم في عصر «العولمة». وهذه التوجهات والتنبؤات (ككتابات فوكوياما مثلاً)[٢٣] رسمت الحدود الفكرية للباحثين لإيجاد فلسفة تقود المجتمعات مستقبلاً. وبما أن الإسلام دين تقليد في بعض أموره (إذ أنه يوجه معتنقيه إلى سلوكيات السلف ويحدد لهم حقوقهم من خلال الشريعة) فهو بذلك دين يؤطر دور العقل. أي أنه دين لا يطلق العقل (كانط) ولا يثور عليه (فوكو)، ولكنه دين، وبرغم احترامه للعقل، يطلقه في مجالات (كالقياس مثلاً) ويقيده في مجالات أخرى (كالحقوق مثلاً). لذلك فلابد، كما يدعي المستقبليون، وأن يؤدي الإسلام للتخلف، بدليل حال معظم المجتمعات الإسلامية الآن من جهل وفقر ومرض. وبهذا رفضه المفكرون وفي مقدمتهم بعض من المسلمين مع الأسف الذين نادوا بإعادة النظر في المنهجية الإسلامية. فمحمد أركون مثلاً (وقد كان أستاذاً بجامعة السربون في فرنسا) يبحث عن عقل ما بعد الحداثة من خلال الاستفادة من أدوات الغرب في النقد والتحليل للفكر الإسلامي.[٢٤] فهو يدعو مثلاً للاستفادة من تجارب التفاعل بين دولة القانون في الغرب ومجتمعه المدني لأنها خبرة

تاريخية لم يتعرض لها العالم الإسلامي. ويدعو إلى إعادة قراءة الحداثة الغربية من زاوية الوضع التاريخي والفكري الخاص بالعقل الإسلامي. وبمثل هذه الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية والدينية يدعو إلى مقارنة نقائص عقل كل حضارة من خلال تجارب العقول الأخرى، وتعميم المقارنة للوصول لعقل ما بعد الحداثة. وهذا يتطلب إعمال العقل البشري في النظر في النصوص التي شكلت الحضارة الإسلامية كالقرآن الكريم والسنة المطهرة. فهو بذلك يستخدم العقل البشري (وبالذات من خلال التحليل الألسني أو اللغوي للنصوص العربية) وأدوات التحليل التاريخي والاجتماعي والأنثروبولوجي لإضاءة تلك النصوص. وبهذا يتمكن الإنسان (كما يقول أركون) من بلورة علمنة جديدة تجيب مطالب الإنسان بكلا بعديها الروحي والمادي لسعادة قادمة، لا كما فعلت الحداثة الغربية بتوفيرها البعد المادي وإلغاء البعد الروحي، أو كما فعلت الحضارة الإسلامية بعدم إسرافها في البعد المادي. وسنأتي على أفكار آخرين من المسلمين الذين رفضوا الدين (وذلك عند الحديث عن أسباب التخلف في هذا الفصل بإذن الله). ولكن قبل ذلك سأشرح باختصار بعض أفكار الغربيين تجاه الأديان (والإسلام خصوصاً) تحت مظلة العقلانية في عصر العولمة.

لقد بدأ رفض العالم الغربي للأديان عموماً وللإسلام خصوصاً يزداد نفوراً عندما بدأ العالم أجمع يقتنع بأنه لا سبيل أمثل للحياة إلا من خلال الديمقراطية التي لم يرفضها بشدة من جذورها إلا القلة من الإسلاميين. فقد استسلمت معظم المذاهب والملل والنحل للديمقراطية والرأسمالية واقتنعت بأنها الطريق الوحيد للحياة وبالذات بعد سقوط المعسكر الشرقي، فلم يبق للغرب إلا الإسلام ليصرعه، وهذا واضح من مقالة صامويل هانتنغتون Samuel Huntington الأستاذ بجامعة هارفارد عن صدام الحضارات برغم أن بعض الغربيين يظهرون غير ذلك. تأمل قوله تعالى في الآية ١٢٠ من سورة البقرة: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾. فالآية تربط بين اتباع اليهود والنصارى من جهة (الغرب)، والأهواء والعلم من جهة أخرى. فمقالة هانتنغتون يوافق عليها بعض أهل الغرب وبالذات متخذي القرارات منهم، وهي أشهر من أن توضع هنا. ولكن لابد من المرور عليها سريعاً وذلك لترى كيف أن الغرب الذي يدعي العقلانية ليس عقلانياً قط في تعامله مع العالم الإسلامي (كما أثبت إدوارد سعيد)، بل يتبع أهواءه ومصالحه. وهذا أمر أشهر من أن يطرح في هذا الكتاب، ولكن فقط للتذكير. فمما قاله هانتنغتون أن العالم قد أصبح الآن أصغر بسبب سرعة الانتقال والاتصال، وبهذا تتزايد التفاعلات بين أبناء الحضارات المختلفة، وهذه التفاعلات المتزايدة تؤدي عادة إلى تكثيف الوعي الحضاري والإحساس بالفروقات بين الحضارات. فعلى سبيل المثال (كما يقول هانتنغتون)، فقد استثارت الهجرة من شمال أفريقيا مشاعر العداء لدى الفرنسيين وزادت من حدة الترحيب بهجرة البولونيين الكاثوليك الأوروبيين «الطيبين». فعندما تؤدي عمليات التحديث والتغيير الاجتماعي بسبب العولمة إلى انتزاع الناس من هوياتهم المحلية الراسخة العريقة، فإن الدولة القومية أيضاً تضعف بوصفها أحد منابع الهوية، عندها تسارع الأديان لملء الفراغ الحاصل من خلال الحركات الأصولية. ولأن الغرب بدأ يأخذ الصدارة من حيث القوة كما يقول، فهناك نوع من العودة للجذور بين صفوف أبناء الحضارات الغربية، وهذا بدوره يؤدي لنزعات لحدوث الشيء ذاته في حضارات أخرى كما هو حادث في اليابان مثلاً من تأكيد الصفة الآسيوية، وفي الهند التي تحاول لبس ثوب هندوسي، أو العالم الإسلامي الذي انتشرت فيه الأسلمة. يقول هانتنغتون مستنتجاً: «ثمة غرب في أوج قوته يواجه أطرافاً أخرى غير غربية متنامية الرغبة،

والإرادة، والموارد اللازمة لصياغة العالم بطرائق وأشكال غير غربية».[٢٥]

كما أن هانتنغتون يعلل هذا التغير بقوله أن النخب الحاكمة في السابق في المجتمعات غير الغربية كانت مؤلفة عادة من أناس كانوا في وضع أكثر تشابكاً مع الغرب مثل خريجي أكسفورد والسوربون وساندهرست ممن استوعبوا جملة القيم الغربية، بينما السكان مشبعين بالثقافة المحلية الأصلية، أما الآن ومع العولمة فإن هذه العلاقات، كما يقول، بدأت تنقلب رأساً على عقب: «ثمة عملية ابتعاد عن الأساليب الغربية واحتضان لما هو محلي أصيل من جانب النخب تتم على قدم وساق في العديد من البلدان غير الغربية ...». ويحلل هانتنغتون الوضع موضحاً بأن السمات والفروق الثقافية أقل قابلية للتحول مقارنة بالسمات السياسية والاقتصادية، فقد يستطيع شيوعي أن يصبح ديمقراطياً في روسيا، غير أن الروسي لا يستطيع أن يصبح أستونياً، كما لا يستطيع الأذري أن يصبح أرمنياً. ففي الصراعات الطبقية والأيدولوجية كان السؤال الحاسم كما يقول هانتنغتون: في أي صف تقف؟ وكان للناس الاختيار والتغيير من حزب سياسي إلى آخر. أما في الصراع بين الحضارات فإن السؤال هو: ماذا تكون؟ وهنا يجيب هانتنغتون: «وكما نعرف، فإن من شأن الإجابة الخطأ عن ذلك السؤال، من البوسنة إلى القفقاس وإلى السودان، أن يعني طلقة رصاص في الرأس، يستطيع المرء أن يكون نصف فرنسي ونصف عربي وفي وقت واحد، بل وأن يحمل جنسية بلدين، غير أنه من الأصعب أن يكون الإنسان نصف كاثوليكي ونصف مسلم».[٢٦]

إن هذا الذي وصفه هانتنغتون من صراع بين الحضارات لم يحدث إلا في وقت نضج فيه الفكر الغربي على مبادئ الحداثة، فأين العقل إذاً من محاولة الغرب التحكم في العالم الآخر. فهو (أي هانتنغتون) يرمي باللوم على العالم غير الغربي الذي رجع لقيمه لأنه لا يعتبر قيم تلك الشعوب غير الغربية عقلانية، وبهذا ظهر الصدام مع العالم الغربي العقلاني. وهنا أقول: «شهد شاهد من أهلها»، فها هو ذا هانتنغتون يعترف بأن الغرب يستخدم قوته لفرض قيمه على العالم. أي أن الغريزة المنفعية السلطوية غلبت الاحتكام للعقل. يقول هانتنغتون:

> «فالقرارات المتخذة في مجلس الأمن الدولي أو في صندوق النقد الدولي التي تعكس مصالح الغرب يجري تقديمها إلى العالم كما لو كانت عاكسة لرغبات الأسرة العالمية، وعبارة «الأسرة العالمية» بالذات باتت تسمية جماعية مشذبة وملطفة (حلت محل عبارة «العالم الحر») لإضفاء المشروعية العالمية على أفعال وتحركات لا تعكس سوى مصالح الولايات المتحدة وقوى غربية أخرى، وعن طريق استخدام صندوق النقد الدولي، مع مؤسسات اقتصادية دولية أخرى، يدعم الغرب مصالحه الاقتصادية ويفرض على الدول الأخرى جملة من الخطط والسياسات الاقتصادية التي يراها مناسبة، في أي استطلاع لرأي الشعوب غير الغربية من المؤكد أن الصندوق سيفوز بتأييد وزراء المالية مع عدد قليل من الآخرين، غير أنه لن يحظى إلا بالشجب والإدانة الكاسحين من الآخرين جميعاً تقريباً، ممن سيكونون متفقين في الرأي مع جورجي آرباتوف الذي وصف رسميي صندوق النقد الدولي بـ «البلاشفة الجدد المولعين بنهب أموال الآخرين، بفرض القواعد اللاديمقراطية والشاذة على السلوك الاقتصادي والسياسي، وبخنق الحرية الاقتصادية». تمخضت السيطرة الغربية على مجلس الأمن الدولي وقراراته، هذه السيطرة التي لا يشوبها إلا امتناع الصين عن التصويت بين الحين والآخر، عن إضفاء الشرعية الدولية على قيام الغرب باستخدام القوة لطرد العراق من التصويت ولإجهازه على أسلحة العراق المتطورة كما على قدرته على إنتاج مثل هذه الأسلحة، وتمخضت أيضاً عن الخطوة غير المسبوقة تماماً التي مكنت الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا من جعل مجلس الأمن

> يطالب ليبيا بتسليم المتهمين بتفجير طائرة البان آم (١٠٣) ويبادر بعد ذلك إلى فرض العقوبات حين رفضت ليبيا الامتثال للطلب. وبعد إلحاق الهزيمة بأكبر الجيوش العربية لم يتردد الغرب في إلقاء كل ثقله على سائر أرجاء العالم العربي، وهكذا فإن الغرب يقوم عملياً بتوظيف المؤسسات الدولية والقوة العسكرية والموارد الاقتصادية لإدارة العالم بما يكفل بقاء الهيمنة الغربية، وحماية المصالح الغربية وتعزيز القيم السياسية والاقتصادية الغربية. تلك على الأقل هي الطريقة التي يرى بها غير الغربيين العالم الجديد، وثمة قسط غير قليل من الحقيقة في نظرتهم، وهكذا فإن أوجه الاختلاف في السلطة والنفوذ وأشكال الصراع من أجل امتلاك القوة العسكرية والاقتصادية والمؤسساتية تشكل أحد منابع النزاع بين الغرب والحضارات الأخرى، أما الفروق في الثقافة، أي في مجال القيم والمعتقدات الأساسية فتشكل مصدراً ثانياً من مصادر هذا النزاع ...».

والسؤال هو: إن كان العالم الغربي عقلانياً ويؤمن بإعطاء الأقليات لحرياتها (كالشاذين جنسياً مثلاً)، تماماً كما يحاول حماية حرية الفرد، فلماذا إذاً يحاول فرض هيمنته على من لهم قيم تختلف عن قيمه خارج حدوده؟ والإجابة هي: كما وضحت في الحديث عن الأهواء (في المثال الأول عندما فشلت الدول في الوصول لحل لأزمة التلوث)، فإن الشيء ذاته يحدث هنا (في المثال الثاني). فالعقلانية إن طبقت على أرض الواقع بين الدول فما هي إلا تحقيق للمصالح. فالدول الغربية تكون جد عقلانية داخل حدودها، أما في علاقاتها الدولية فلن تفعل ذلك. فالعالم الغربي مقتنع تماماً بقيم حضارته التي يريد فرضها على الآخرين على أن يبقى هو الأعلى. وهنا تناقض عجيب يقع فيه العالم الغربي وبحماقة: فهو يريد شعوباً متحررة ديمقراطية ولكن تحت هيمنته. فكيف يمكن لهذا الوضع أن يتحقق. إن هذا التناقض (منطقياً) لهو استكبار أحمق. فحكومات العالم الغربي منافقة. ترفع شعار الحرية للأفراد والمشاركة في الحكم وتدعم في الوقت ذاته الدكتاتوريات العربية التي زاد بعضها عن ثلاثين عاماً كدعم بن علي في تونس ومبارك في مصر وعبد الله صالح في اليمن.

وهناك استكبار آخر أخرق. يقول هانتنغتون بأن هناك في الغرب الكثير ممن يعتقدون أن الحضارة الغربية هي الحضارة الكونية التي يجب على الجميع أن يتبعها، فالأفكار الغربية المتمثلة في الفردانية والليبرالية وحقوق الإنسان والدستور والمساواة والحرية وسيادة القانون والديمقراطية والأسواق الحرة وفصل الكنسية (أو المسجد) عن الدولة، هي الطريق الأمثل للسعادة، كما يعتقد الغربيون، برغم ظهور الإثباتات من الأبحاث بعكس ذلك كما يقول هانتنغتون. ففكرة إمكانية وجود حضارة كونية شاملة هي فكرة غربية متناقضة مع خصوصية أكثرية المجتمعات الآسيوية مثلاً. فبعد عرض لمئة دراسة مقارِنة للقيم في مجتمعات مختلفة توصل العرض لاستنتاج يقول إن «القيم الأكثر أهمية للغرب هي الأقل أهمية للعالم ككل».[٢٧] فبرغم كثرة مثل هذه الدراسات، وبرغم انتفاض بعض الشعوب وبالذات المثقفين من أبنائها ضد قيم الحضارة الغربية (أو بالأصح الضلال الغربي كما سأثبت بإذنه تعالى)، إلا أن الغربيين لا يريدون أن يروا عالماً آخر بنظم سياسية واجتماعية تختلف عن نظمهم لقناعتهم أن الديمقراطية برأسماليتها هي النظام الأمثل. إن هذا الرفض عقلانياً لهو استكبار أحمق: فهل من الحكمة أن يقتنع الإنسان العقلاني أنه وصل لنظام مجتمعي أمثل لا يقبل التغيير الجذري؟ أي أنه يريد أن يوقف عجلة التطور المجتمعي! فأين العقل هنا؟ أليس هذا استكباراً وغروراً؟ ولكنك قد تقول: ألا ينطبق نفس هذا المنطق على الإسلام؟ أليس من الغرور وتعطيل العقل أن نزعم أن الإسلام هو النظام المجتمعي الأمثل؟ فأجيب: هذا ما سأحاول تقصيه في هذا الكتاب. فقد تتعدد النظم المجتمعية والعقول إلا أن الحق لابد وأن يكون واحداً كما سترى

بإذنه تعالى. ولأن الحق هو أساس النظام المجتمعي فلابد وأن يكون هناك نظام مجتمعي واحد أمثل فقط. وهو ما نؤمن نحن المسلمون أنه لدينا لأنه منزل من الحق سبحانه وتعالى. فهو شيء لا نستطيع أن نصل إليه بعقولنا. لذلك يجب علينا أن نتقصى الحق كمجتمع بشري أين ما كان ومتى ما كان. ولكنك قد تستمر قائلاً: إن هذا منطق سلفي متخلف. فأجيب: قد يكون، ولكنني سأثبت لك بإذنه تعالى في هذا الكتاب أن البشرية لن تجد منطقاً أفضل من هذا الحق الذي أتى به الإسلام لأنه ليس من صنع البشر. فالإعجازات العلمية في القرآن الكريم دليل على صحة أن القرآن الكريم كلام الله العلي القدير وبالتالي دليل على صحة ما ندعيه نحن المسلمون من جهة. ومن جهة أخرى، فإن فيما سيأتي بيانه في هذا الكتاب محاولة لإقناع كل ذي حكمة حتى وإن لم يكن مسلماً بأن مقصوصة الحقوق التي أتت بها الشريعة، هي النظام الحق وغيره باطل لا لسبب إلا لأنها تحرر البشر من استعباد بعضهم البعض.

أخي القارئ: لقد ظهرت مقالة هانتنغتون عن صراع الحضارات (١٩٩٣) قبل أن يزداد الوضع سوءاً بالنسبة للغرب. ولكن بعد ظهور منظمة «القاعدة» وتبنيها لعدة أعمال استشهادية ضد مصالح الغرب وبعد انتشار سمعة منظمات إسلامية مثل «حماس» و «حزب الله» ونعتها بأنها منظمات إرهابية، ظهرت أفكار غربية متعددة تحاول النظر للإسلام من زواياه المختلفة لعلها تنجح في تغيير هذا الدين الذي لا يقبل بوجود إسرائيل في قلبه ولا ينخرط مثقفوه وبالذات الإسلاميين منهم ليصبحوا حداثيين. وسأضع بين يديك بعض الأطروحات لمثل هذه الأبحاث لترى كيف أن الغرب يحاول جاهداً تجريد المسلمين من معتقداتهم ليصبحوا كالغرب المؤمن بالحداثة. فمن هذه الأطروحات أن الإسلام دين يرفض الآخر وأنه يولد الإرهاب، فالإسلام يدعو للجهاد مثلاً، والجهاد هو قتل مقدس للآخرين من غير المسلمين كما يقولون، وهذا تخلف ومرض بحاجة لنوع من العلاج. فظهرت مقالات لفتت نظر العالم لهذا الخطر القادم على الغرب، أو بالأحرى على المجتمع المدني الديمقراطي.

لننظر أخي القارئ لإحدى هذه المقالات: لقد كتب بنيامين باربر Benjamin Barber بحثاً يصور فيه حال جميع الأمم التي تحاول التمسك بهوياتها خوفاً من الضياع أمام تيار العولمة. فكان أن اختار كلمة «الجهاد» مجازاً ليصف حال هذه اليقظة سواء كان السكان من المسلمين أم غيرهم كالهندوس مثلاً في مقابل كلمة «الماكدونالد» والتي تصف حال متقبلي النظام العالمي الجديد، أو العولمة. فكان عنوان بحثه الذي اشتهر هو: «الجهاد في مواجهة عالم الماكدونالد Jihad vs. Mc World». فهو يقول معرفاً الجهاد:

> «أقر أن كلمة جهاد قوية، إنها بألطف صيغها توحي بصراع ديني باسم العقيدة، بنوع من الحماس الإسلامي، أما بأقوى تجلياتها السياسية فتعني حرباً مقدسة باسم هوية حزبية محددة ميتافيزيقياً [أي غيبياً] ومحمية بأسلحة التعصب، ومن ثم فإن الجهاد الذي قد لا يعني بالنسبة إلى كثيرين من المسلمين سوى نوع من الغيرة والحماس باسم دين معين يمكن عده أداة مناسبة لإشاعة النزعة الكونية (وإن لم تصل إلى مستوى النزعة المسكونية)، استمد معناه من أولئك الناشطين الذين يجعلون من ذبح «الآخر» واجباً مقدساً. إنني أستخدم العبارة ببنيتها الكفاحية للدلالة على نزعة خصوصية دوغمائية جامدة وعنيفة معروفة لدى المسيحيين مثلما هي معروفة عند المسلمين، ...».[٢٨]

ويوضح باربر أصل الصراع بين عالمي الجهاد والماكدونالد على أنه ما أطلق عليه William Batler وليم بتلر اسم:

«أبديتي العِرق والروح: بين أبدية العِرق العاكسة للماضي القبلي، وأبدية الروح الحالمة بالمستقبل الأممي (الكوزموبوليتي)، غير أن أبديتنا العلمانية مفسَدة، فالعرق تم اختزاله إلى عنوان للسخط، والروح جرى تقزيمها وتحجيمها بما يتناسب مع الجسد المتطلب الذي باتت تقيس حاجاتها به، لم يعد العرق ولا الروح يبشراننا بأي مستقبل يخلو من الكآبة، أو يعداننا بأي كيان سياسي يتصف بشيء من الديمقراطية ولو من بعيد».[٢٩]

أي أن باربر ينتقد كلا المنظورين الجهادي والماكدونالدي لا لشيء إلا لخوفه على الديمقراطية العقلانية. فيقول بأن المنظور الأول للعالم على أنه عالم الجهاد هو منظور متجذر في:

«تربة العرق بالأفق المظلم لنوع من عودة قطاعات واسعة من البشرية إلى الحالة القبلية الغارقة في بحار الحروب والدماء: لنوع من خطر بلقنة الدول القومية حيث تمسك هذه الثقافة بخناق تلك، ينقض هذا [هؤلاء] القوم على ذاك [أولئك]، تبادر هذه القبيلة بنهش تلك، يتم إطلاق الجهاد باسم المئات من العقائد المفهومة بصورة ضيقة ومشوهة ضد سائر أشكال التبعية المتبادلة، ضد جميع ألوان التعاون الإجتماعي المصطنع والتبادلية: ضد التكنولوجيا، ضد الثقافة الشعبية [ثقافة البوب]، وضد الأسواق المندمجة، ضد الحداثة نفسها جنباً إلى جنب مع المستقبل الذي يحمل الحداثة في رحمه، ...».

وبالنسبة للمنظور الآخر، أي منظور عالم المكدونالد فيقول:

«أما السيناريو الثاني فيرسم المستقبل بأقلام التلوين ذوات الألوان المشرقة، ليقدم لوحة عن زحمة قوى اقتصادية وتكنولوجية وبيئية مندفعة بقوة تطالب بالاندماج والتماثل وتسحر الناس في كل مكان بالموسيقى السريعة، بالحواسيب السريعة، وبالوجبات السريعة، بالإم تي في (MTV)، والماكنتوش والماكدونالد، مقحمة الأمم والدول في حديقة عالمية عامة متجانسة، في بوتقة عالم ماكدونالد واحد مترابط بحشد من شبكات الاتصالات والمعلومات وأسباب اللهو والتسلية والتجارة. مشدوداً بين قطبي بابل وديزني لاند، يتعرض الكوكب لعملية تمزق متسارعة بعنف مع عملية توحد قسرية في اللحظة نفسها بالذات».[٣٠]

ولكن لماذا هذا الخوف من كلا التوجهين: لعلك استنتجت أن باربر قلق على الديمقراطية التي أوجدها الغرب، وما ذلك إلا (كما يقول) لأن كلاً من عالم الجهاد وعالم الماكدونالد يندفعان بقوتين متساويتين في اتجاهين متعاكسين،

«الأول مدفوعاً بأحقاد محلية ضيقة، والآخر بأسواق كونية موحدة، الأول عاملاً على إعادة خلق حدود تحت قومية وعرقية قديمة من الداخل، والثاني دائباً على جعل الحدود القومية مُنفِذة من الخارج، ومع ذلك فإن للجهاد وعالم الماكدونالد هذه الصفة المشتركة: كلاهما يشن حرباً على الدولة القومية ذات السيادة ويعمل، من ثم، على تقويض مؤسسات الدولة القومية الديمقراطية، كل منهما يراوغ المجتمع المدني ويقلل من شأن المواطنية والديمقراطية دون أن يسعى أي منهما إلى إيجاد

جـ) ثم يلخص باربر قلقه على الديمقراطية مضيفاً: «في زحمة المجابهة بين التجارة العالمية والانتماء العرقي الضيق، تضيع فضائل الدولة الديمقراطية وتتعرض جملة الأدوات التي مكنت هذه الدولة بها جملة الأقوام والشعوب من التحول إلى أمم والوصول إلى امتلاك السلطة السيادية باسم الحرية والمصلحة العامة للخطر. لا الجهاد ولا عالم الماكدونالد يتطلعان إلى إعادة تأمين الفضائل المدنية والأهلية التي أفضت ممارساتها الناسفة لأسس الدولة إلى تقويضها، كما أن الأسواق العالمية وجماعات قرابة الدم بعيدة عن خدمة الخير العام وعن السعي إلى المساواة والعدالة. فالأجهزة القضائية المحايدة والمجالس التشاورية لا تضطلع بأي دور لدى عصابات القتلة السائبة التي تتحدث باسم «الشعوب» المتحررة حديثاً، ...» (٣١).

مؤسسات ديمقراطية بديلة، لعل الخيط المشترك بينهما هو خيط اللامبالاة بالحرية المدنية. يقوم الجهاد باجتراح جماعات قائمة على الدم متجذرة في تربة الإقصاء والحقد، جماعات تحتقر الديمقراطية لصالح النزعة الأبوية الاستبدادية أو النزعة القبلية القائمة على الإجماع، أما عالم الماكدونالد فيجترح أسواقاً عالمية متجذرة في تربة الاستهلاك والربح ...».[ج]

هكذا كما ترى فإن الغرب وأتباعه يرفضون الأديان لأنها بالنسبة لهم قد تدمر المجتمعات الديمقراطية التي أنتجتها عقولهم. ولكن أين المفر؟ فالأديان حقيقة واقعة لابد من مواجهتها. لذلك ظهرت حركة الحوار بين الأديان لتذيب ما بين الأديان من خلافات لتتحد حول مفاهيم تجمع سكان الأرض على ما هو ديمقراطي. ولكن ما هو الخيط الذي يجمع بين الأديان؟ انظر لمكرهم للوصول لأهدافهم: لقد قالوا إنه الأخلاق. فظهرت حركة لنشر التآلف بين الأديان من خلال الأخلاق الإنسانية. يقول هانس كونغ Hans Kung، وهو الشخص المكلف بكتابة مسودة البيان الصادر عن الاجتماع الأول الذي دعى إليه مجلس برلمان أديان العالم الذي عقد في شيكاغو بين ٢٨ أغسطس و ٤ سبتمبر سنة ١٩٩٣ والذي حضره ستة آلاف وخمس مئة شخص من معظم الأديان:

«لن يكتب للديمقراطية أي بقاء ما لم يتم اجتراح نوع من التحالف بين المؤمنين والملاحدة على قاعدة الاحترام المتبادل ... لن يكون ثمة سلام بين الحضارات في غياب السلم بين الأديان! كما لن يكون أي سلم بين الأديان دون إجراء حوار بين هذه الأديان. ... ليس [لن] يكون ثمة أي نظام عالمي جديد في غياب منظومة أخلاقية كوكبية جديدة ... لا يسعني إلا أن أكرر أن المنظومة الأخلاقية الكوكبية ليست إيديولوجيا أو بنية فوقية جديدة .. المنظومة الأخلاقية الكوكبية ليست إلا الحد الأدنى من القاسم المشترك على صعيد القيم والمعايير والمواقف الأساسية الإنسانية، وبعبارة أدق يمكن أن يقال: ليست المنظومة الأخلاقية الكوكبية إلا نوعاً من الإجماع على سلسلة من القيم الإلزامية، من المعايير التي يتعذر إبطالها، ...».[٣٢]

لاحظ في الاقتباس السابق أنه بدأ بالديمقراطية لينتهي بالأخلاق! أي أن الأخلاق المشتركة بين البشر (أو الإجماع على سلسلة من القيم الإلزامية، كما يقول) هي المدخل لنشر الديمقراطية. ياله من مدخل مخادع. فبالتستر تحت الأخلاق والتي لا يستطيع أي عاقل أن يرفضها سيتم تجريد المسلمين من بعض أسس الشريعة كالجهاد مثلاً ليذوب المجتمع المسلم رويداً رويداً فيبقى الإسلام في القلوب حبيساً أو في أحسن الأحوال في المسجد طقوساً وليس كنظام مجتمعي فعال. ولقد بدأ التحرك السياسي فعلاً لإنزال هذه الأفكار إلى أرض الواقع. فيقول كونغ معللاً: ولأن العالم «موبوء أيضاً بالتطرف والعنف الدينيين اللذين يتم الوعظ بهما وممارستهما باسم الدين»، فهناك محاولات جادة لإيجاد دستور عالمي جديد، مشابه لميثاق حقوق الإنسان، تتعهد فيه جميع الأمم بالالتزام به. فقد قام فريق عمل مكون من رؤساء الدول والحكومات السابقين برئاسة مستشار ألمانيا الاتحادية السابق هلموت شميدت بتأييد بيان شيكاغو، ثم تمت مناقشة البيان في فينا في شهر مارس سنة ١٩٩٦ مع خبراء من الأديان المختلفة، ثم جرى إقراره بمدينة فانكوفر في شهر مايو ١٩٩٦؛ هكذا سُحب بعض المسلمين من خلال حفنة من دارسي الشريعة (ولا أقول رجال الدين) للتنازل عن أسس معتقداتهم وذلك أن مجرد الموافقة على قيم أخلاقية عالمية يعني أن هذه الأخلاق مقدمة على كل شيء آخر بما فيها السياسة والقانون. فهناك حيثيات متتالية يذكرها هانس كونغ منها (قائلاً): «لابد للأخلاق من أن تتقدم على السياسة والقانون، لأن الفعل السياسي مهتم بالقيم والاختيار، ومن ثم فإن على الأخلاق أن توجه وتلهم قيادتنا السياسية». أي أن على الحكام الخضوع لهذه القيم الأخلاقية الكوكبية. هكذا

يتم تجريد الإسلام من الحكم بما أنزل الله. فإن أراد حاكم ما منع البنوك الربوية فلن يستطيع ذلك لأن الأخلاق الكوكبية المتفق عليها ستمنعه من ذلك. كيف؟

إن من الحيثيات لإيجاد نواة للمنظومة الأخلاقية الكوكبية الانطلاق من ضرورة معاملة «كل إنسان معاملة إنسانية! ذلك يعني أن كل كائن بشري، دونما تمييز على أسس السن والجنس والعرق والبشرة واللون والقدرة البدنية أو الذهنية أو اللغة والدين ووجهة النظر السياسية أو الجذور الاجتماعية، يتمتع بكرامة ثابتة لا يمكن المساس بها».[٣٣] فإن أراد تاجر ما إنشاء بنك ربوي فلن يحق للدولة منعه. ولعلك لاحظت أخي القارئ أيضاً أن تقديم الأخلاق على القانون، أي قانون جميع المجتمعات، والمساواة بين جميع البشر، لابد وأن يعني أنه لا يحق للمسلم التفكير في الجهاد لنشر الإسلام. ألا يتعارض هذا مع ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم، وبالذات ما فعله الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأرضاه قبل فتح العراق والشام من تخيير غير المسلمين بين الإسلام أو الجزية أو القتال؟ ليس هذا فحسب. بل هناك المزيد: لوضع منظومة الأخلاق الكوكبية التي يجب أن تخضع لها جميع الأديان فقد تم وضع مبدأين تنطلق منهما المعايير للأخلاق الكوكبية، وهذان المبدءان هما (كما يقول هانس كونغ): «يجب التعامل مع جميع البشر بطريقة إنسانية. افعل للآخرين ما يطيب لك أن يفعله الآخرون لك». وينبغي لهذين المبدأين أن يشكلا المعيار العام الذي لا يقبل الجدل وغير المشروط بالنسبة لجميع مجالات الحياة ولجميع الأديان والعرقيات كما يقول كونغ. لهذا فقد تم تأكيد عدة توجهات كمعايير منها: «الالتزام بثقافة اللاعنف واحترام الحياة كلها: بتلك الوصية القديمة قدم الزمن: لا تقتل! أو احترم الحياة بصيغة الإيجاب. ...». لاحظ عبارة « ... أو احترم الحياة بصيغة الإيجاب ...». أدرك أيها القارئ أنك قلت (إن لم تكن مؤمناً بأن القرآن كلام الله): هل يريد هذا المؤلف (أي جميل أكبر) تحريض المسلمين على سفك دماء الآخرين تحت مظلة الجهاد؟ فأجيب: كما سأوضح في فصول لاحقة بإذنه تعالى فإن المسلمين إن لم يجاهدوا فإن الحكم بالإسلام لن ينتشر في الأرض ولكن الذي سينتشر هو الفساد ببعديه (التلوث البيئي والانحلال الخلقي). فإن لم تقر بأن الانحلال الخلقي كارثة لاختلاف قيمك، فمن الحكمة أن توافقني على أن التلوث البيئي كارثة قادمة لا محالة. فلابد إذاً من الجهاد لإنقاذ كوكب الأرض لأن هذا الإنقاذ لن يأتي إلا بالحكم بالشريعة، ولكن في الوقت ذاته (وهذا جد مهم) ترك الحريات للناس لاعتناق ما أرادوا من الأديان والعادات. أي لا إكراه في الدين، ولكن تحت مظلة مقصوصة الحقوق لإنقاذ الأرض من فساد قادم لا محالة (وسيأتي بيانه بإذنه تعالى).

وحتى لا ينقاد العالم إلى الفوضى، كما يقولون، فقد تم وضع تقرير أعدته هيئة إدارة العالم من قبل منظمة الأمم المتحدة بعنوان: حارتنا الكوكبية. ويقول هانس كونغ بأن المقصود بإدارة العالم ليس حكمه، فهذا أمر غير واقعي، بل محاولة «تحقيق التوازن بطريقة تمكن إدارة الشؤون الكوكبية من التجاوب مع مصالح جميع الناس في مستقبل قابل للدوام، أي بطريقة تكون معها مسترشدة بالقيم الإنسانية الأساسية، وبطريقة تجعل التنظيم الكوكبي منسجماً مع تنوع العالم». ومما يحويه التقرير هو تعزيز الأمن الكوكبي وإدارة التبعية الاقتصادية المتبادلة وتقوية سيادة القانون (القانون الدولي) على النطاق الكوكبي وإصلاح الأمم المتحدة.[٣٤] أي أنهم باختصار يريدون إيجاد نظام لجميع البشر بجميع معتقداتهم للعيش معاً تحت نظام دولي يحق فيها لكل جماعة فعل ما تريد ما لم تعتدِ على الآخرين تعدياً مباشراً. فهم بهذا يؤكدون على حقوق الأقليات مهما كانت معتقداتهم مثل الشاذين جنسياً. أي أن

القانون الدولي سيحمي طوائف مثل اللوطيين والسحاقيات والمرابين. وقد لا يكون ضرر هؤلاء مباشراً على الأفراد الآخرين، ولكن مع الزمن قد تنتقل عدوى مرض هؤلاء على البعض الآخر من أفراد المجتمع. لذلك يمنعه الإسلام. أما هم فلا يريدون ذلك تحت شعار الحريات. ولكن أنى لهم ذلك. لماذا؟ نعود الآن إلى صامويل هانتنغتون Samuel Huntington فهو يرى في حديثه عن صدام الحضارات استحالة مثل هذا المنظور: فهو يقول:

> «تؤدي الفروق في الثقافة والدين إلى ظهور خلافات حول أمور السياسة والتخطيط، بدءاً بحقوق الإنسان ووصولاً إلى قضايا الهجرة والتجارة والأعمال، ومروراً بمشكلات البيئة. يتمخض التجاور الجغرافي عن صدور مزاعم إقليمية متضاربة من البوسنة إلى مينداناو، لعل الأهم هو أن جهود الغرب الرامية إلى نشر قيمه المتمثلة بالديمقراطية والليبرالية بوصفها قيماً كونية شاملة، إلى الحفاظ على هيمنته العسكرية، وإلى تدعيم مصالحه الاقتصادية تولد ردوداً مقابلة لدى حضارات أخرى، ومع تناقص قدرتها على استنفار الدعم والتحالف بالاستناد إلى أساس الأيديولوجيا، سوف تبادر الحكومات والجماعات إلى مضاعفة مساعيها للحصول على الدعم عبر مناشدة الديانة المشتركة والهوية الحضارية. وهكذا فإن صدام الحضارات يحدث على مستويين، فعلى المستوى الضيق تتصارع الجماعات الموجودة على امتداد خطوط الصدع الفاصلة بين الحضارات، بعنف غالباً، حول السيطرة على الأرض. أما على النطاق العام الموسع فإن دولاً منتمية إلى حضارات مختلفة تتنافس في ما بينها على امتلاك المؤسسات الدولية والأطراف الثالثة، وتظل عاكفة على التباري في مجال نشر قيمها السياسية والدينية الخاصة».[٣٥]

وباختصار: إن أعدت قراءة ما سبق وغيرها من كتب واضعاً في ذهنك أن العالم الغربي يحاول جاهداً (أو يتظاهر أنه يحاول جاهداً) نشر قيمه الديمقراطية داخل حدود الدول مع محاولته الهيمنة على تلك الدول لاقتنعت أن العقلانية لا يمكن أن تنتهي إلا بنظام دولي يهيمن فيه الأقوى على الأضعف، ونظام مجتمعي يهيمن فيه الأغنى على الأفقر (كما سيأتي بإذن الله). أي أن العقلانية هي أداة للمفاضلة وليست للعدل. أي أنها أداة تقول شيئاً وتنتج شيئاً آخر. فالأسرة قد تكون عقلانية لتحقيق أهدافها، ولكن على مستوى الحي، إن كان لسكان الحي الحق في تقرير المصير من خلال التصويت مثلاً فإن الناتج هو تغليب مصالح الأكثرية أو الأقوى والذي قد لا يكون في صالح إحدى الأسر. وكذلك على مستوى الحي، فقد يكون سكان الحي عقلانيين لتحقيق مصالحهم، أما على مستوى المدينة فإن الأقوى هو الذي يحقق مصالحه الذي قد لا يكون في صالح سكان حي آخر. وكذلك المدن، فقد تكون المدينة من خلال حاكمها ومعاونيه عقلانية في تحقيق مصالحها ولكن بعض المدن لن تستطيع أن تحصل على ما تريد إن لم تكن قوية على مستوى الدولة. والشيء ذاته بين الدول كما مر بنا. وهكذا كل يعتقد أنه عقلاني في مستواه، إلا أنه على المستوى الأعلى منه إما أن يكون خاسراً أو لا يكون بناءً على سلطته وقوته (وهناك بحث متميز[٣٦] في هذا الموضوع). ولعل أوضح مثال على هذا هو مؤسسات الدولة كالوزارات. فمعظم الوزارات تعتقد باستخدام العقل أنها من الأهم، وأن ما تقدمه من خدمات هي من الأهم، ولذلك تسعى للحصول على أكبر قدر ممكن من الموازنة العامة حتى وإن كان هذا على حساب قطاعات أخرى أهم. فأيهما أهم، مؤسسات الكهرباء أم التعليم؟ ومن يقرر في هذه المسألة؟ إنه الأقوى. وهكذا يتراكم الخاسرون في جميع المستويات ليشكلوا جزءاً له سلبياته في المجتمع كما سيأتي. أي أن العقلانية، لا تنتج إلا خاسراً ومنتصراً لتكون التركيبة المجتمعية مكونة من مؤسسات

متصارعة تستنهك الكثير من موارد المجتمع لحل هذه الصراعات. أما ما تفعله الشريعة فهو فصل متقن بين جميع الأطراف بقص الحقوق ليحصل كل طرف على ما يستحقه بناءً على كفاءته دون الحاجة للصراعات، بل بالفصل المتقن بينهم كما قال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾، (وسيأتي بيانه بإذن الله). وبرغم كل هذا الوضوح لمآسي العقلانية إلا أن الغرب يرفض الأديان تماماً. فهو لا يريد للأديان أي دور لا في التخصصات العلمية مثل دراسة القانون أو الاقتصاد، ولا في علم المستقبليات الذي يُنظّر لإيجاد ما يسمى بـ «النظام العالمي الجديد».

العقل أم التمكين

أي أن العقل لكل غربي أو علماني هو المرجع الأساس في معظم التوجهات الفلسفية المعمول بها سابقاً أو المعاصرة، أو تلك التي تبحث عن مخرج لأزمة الحداثة مستقبلاً، يا لها من خديعة وقع فيها العالم. لقد أصبح العقل البشري القاصر هو المحور وهو المحك وهو المقرر وهو العصب. إنه كل شيء. ومن لم يقبل بهذا فهو ناقص في كيانه ومرفوض في منطقه. فالمفكرون المستكبرون لا يريدون أن يروا أن الأمم ستنتهي بالعقلانية إلى المصالح الذاتية التي إن تراكمت ستدمر البشر، وهذا وضع كل مسلم مفكر في حيرة: فإنجازات الحداثة من راحة للبشر كاختراع الهواتف الذكية أمر ملموس. لذلك يكون السؤال: هل هذا الإنجاز التقني الغربي بسبب الحداثة؟

كما قلت: فمعظم ادعاءات المفكرين تصر على أن العقلانية في الحداثة هي السبب الأهم لهذه الإنجازات لدرجة أن هناك نظريات تعزو تخلف المسلمين إلى عدم إعمال عقولهم. وأنا لا أرى ذلك، والذي أعتقده هو أن «التمكين للشعوب» الذي أتت به الحداثة، والذي كسبه الغرب من خلال حكمه لنفسه بعد تحرره من الكنيسة، أدى لهذه الإنجازات. فالحداثة مكونة من شقين: عقلانية بشرية من جهة، وتمكين للشعوب من جهة أخرى. وأعني بالتمكين هنا أن الناس يدركون من خلال تعاملهم في مجتمعهم الرأسمالي أن سعادتهم في نظام رأسمالي مربوطة بزيادة دخلهم لأن لكل شيء سعرا. وزيادة الدخل هذه تأتي من المثابرة على العمل وابتكار ما هو جديد أو نحوه من محفزات، ومن ثم حرية الحركة في المتاجرة بما تم إنتاجه ببيعها في مناطق أخرى، وهذا ما اتفق الغربيون على نعته بالفرنسية: «دعه يعمل، دعه يمر laissez faire, laissez passer». فيقول د. محمد ربيع مثلاً: «لذلك يلاحظ أن زيادة الإنتاج والتقدم الاقتصادي والعلمي كانا قد اقترنا بحصول الفرد على حقوق وحريات وفرص جديدة تسببت في إعلاء شأنه وتعزيز إنسانيته إلى حد كبير».[37] فالمجتمع الغربي كفل لكل من يعمل حقه إن هو جد في العمل وثابر على الابتكار؛ وكفل له أو لغيره حق المتاجرة به. وحفظُ مثل هذه الحقوق هي أهم حافز للأفراد للإنجاز. أي أن إنجازات الحداثة هي بسبب تمكين الشعوب وحفظ الحقوق التي أدت للمزيد من الكسب المادي للأفراد الذين دأبوا للمزيد من العمل والإنتاج والابتكار. وهكذا انطلقت المجتمعات الحداثية. أو على الأصح، انفلتت لمزيد من الاستهلاك والذي تراكم ليلوث الأرض ومن عليها. أي أن هذا الإنجاز المادي ليس بسبب العقلانية، ولكن بسبب حفظ حقوق الأفراد الذي أدى للتمكين. وهذا التمييز بين العقلانية والتمكين مهم لموضوع هذا الكتاب، وهو خطأ وقع فيه الكثير. فمعظم الباحثين اعتقدوا أن عقلانية الحداثة هي أهم سبب لإنجازاتها،

ولذلك انتقدوا الإسلام في لاعقلانيته (كما يزعمون). وهنا في هذا الكتاب (كما سنرى بإذن الله) أصر على أن «التمكين» في الغرب (وبرغم أنه مبتور مقارنة بما تقدمه الشريعة) هو سبب هذه الإنجازات. وأن العقلانية تبقى فاعلة على المستوى الابتكاري، أما على أرض الواقع للفصل بين الأفراد، فهي برغم دفع شعوبها للمزيد من الإنتاج، إلا أنها المسبب للفساد لأنها تنقلب إلى مصالح وأهواء. وهذا أمر لا مفر منه للمجتمعات التي تأخذ بالحداثة.

وبالطبع ستسأل: إن كان التمكين للشعوب هو من إفرازات الحداثة، وأنه رفع الإنتاجية، فلماذا لا نأخذ به كمسلمين؟ فأجيب: إن ما يطرحه هذا الكتاب هو أن الإسلام أكثر تمكيناً مما أتت به الحداثة، كما أنه أكثر تحريراً للأفراد. فما يحتاجه البشر هو مجتمعات متمكنة متحررة في حركتها. وما تقدمه الحداثة هو بعض التمكين مع الكثير من التقييد، لذلك ثار فوكو على التقييد كما وضحنا. فشتان بين مجتمعين: أحدهما، أي الإسلام، أفراده متمكنون (كما سنوضح في الفصول ٣ إلى ٧) وينطلقون دون تقييد حركتهم (الفصول ٩ إلى ١٧)، والآخر، أي الحداثي، أفراده متمكنون جزئياً مع تقييد في الحركة. فقد أوجدت المجتمعات الحداثية الكثير من القيود التي تثبط الهمم (الفصول ٨ و ١٢ و ١٨). ولكن إنجازاتها تبهرك لأنك لم تر البديل. فلم يحكم الإسلام ليرى العالم ما يمكن أن يقدمه للبشرية من تقدم تقني وإنتاج غزير وسعادة دائمة. وإن حكم لكان حال العالم الآن في وضع مختلف. أو كما أزعم في هذا الكتاب، لتمكن المسلمون في القرن السادس أو حتى الرابع الهجري من ابتكار الحاسوبات والهواتف النقالة ونحوها من منجزات، ولأصبحنا الآن في حضارة متقدمة جداً تليق بإنسانية البشر. أي أن الغرب لم يتقدم إلا اليسير، ولأن المسلمين لم يتقدموا نرى تقدم الغرب إنجازاً، فالإنسان المبدع الذي خلقه الله عز وجل، إن تفاعل مع ما أوجده الله من خيرات على الأرض بالاحتكام لمقصوصة الحقوق لأنتج الكثير وبنوعية عالية. فحذار أخي القارئ وأختي القارئة من الخلط بين العقلانية والتمكين. وهذا التمييز هو من أهم محاور وأطروحات هذا الكتاب (وسيتضح أكثر بإذنه تعالى). وقبل الاستمرار، لابد من المرور سريعاً على بعض نظريات تخلف المسلمين والتي تصر في طرحها على أن تخلف المسلمين هو بسبب رفض العقلانية البشرية !

أسباب التخلف

لقد نُشر الكثير من الدراسات التحليلية عن أسباب تخلف المسلمين. فما حدث في الجزائر التي قدمت ملايين الشهداء يثير الدهشة، فبعد خمسين سنة من الاستقلال وبرغم كل الثروات والمعادن التي بها، وبرغم الطقس البديع والأرض الخصبة، وما إلى ذلك من عوامل العزة، فبرغم كل هذه المقومات التمكينية إلا أن شبابها الفقراء يقذفون بأنفسهم على أعتاب أوروبا التي تزجهم طرداً. فما هو الذي ينقص العالم الإسلامي ليتخلف؟ إنه سؤال محير، وللإجابة عليه ظهرت أسئلة أخرى: هل التخلف بسبب الإفرازات المعاصرة أم أنه آت من الماضي؟ هل هو من عوامل داخل الأمة أم من خارجها بسبب مكر أعدائها؟ هل هو غياب التقنية أم غياب المفاهيم الإنتاجية السامية؟ أين هي مكامن الخلل وما هي بدائل النهوض؟ وبرغم كثرة الأسئلة إلا أن هناك إجماعاً على أنه كلما زاد تاريخ الأمة عراقة كلما كان لماضيها حضوراً مؤثراً في توجهها المستقبلي، والأمة المسلمة تكاد تكون من أعمق الشعوب حضارة. فلا يمكن تلافي أو مسح ماضيها من الذاكرة الجماعية. ومن الباحثين من يرى أن تقدم الغرب

ليس إلا اقتصادياً وتقنياً، أما من الناحية الاجتماعية والنفسية والأمنية فهو في كآبة وضياع، وأن الحضارة هي محصول التقدم في جميع المجالات الأمنية والأخلاقية والاقتصادية والتقنية.

وبالطبع، ونظراً لاختلاف القناعات والتخصصات بين الباحثين، فقد اختلفت تفسيراتهم عن سبب تخلف المسلمين. وسأعرض لك بإيجاز أهم نظريات التخلف، فهي أكثر من أن تحصر. بل يمكن القول بأن لكل مثقف في العالم الإسلامي نظريته الخاصة به، وسأبدأ بما ذهب إليه الإسلاميون: فهم يرون أن سبب التخلف الجوهري هو الإعراض عن كتاب الله وسنة نبيه صلوات ربي وسلامه عليه. وبسبب هذا الإعراض انتشر الجهل بالدين وبالتالي انتشر الحكم بغير ما أنزل الله، فأقيمت كل الحياة بعيداً عن الإسلام، فانتشر الفكر الإرجائي مثلاً كما يقولون: وهو أن يؤمن الإنسان بقلبه ولا مكان للإيمان في تأطير العمل. فيكفي أن يؤمن الإنسان أن الله عز وجل موجود، وأن الإسلام حق، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد بعث، ثم لا يضره ما فعل، أو كما قالت المرجئة: لا يضر مع الإيمان ذنب، كما لا ينفع مع الكفر طاعة. ومن الأسباب أيضاً (في نظرهم) في هذا الإطار ضعف عقيدة الولاء والبراء. فالدين ليس مرجعاً في من يوالونه المسلمون ويعادونه، بل هي المصالح والأهواء. ومن أسباب التخلف في نظر الإسلاميين أيضاً هيمنة علم الكلام على أبواب الاعتقاد بحجية أن العقل له الحق في أن يقول كلمته، فكان التخلف بسبب تعريب كتب الفلسفة. لهذا كان ابن تيمية رحمه الله يقول مثلاً متى ما ذكر المأمون الذي أذن بترجمة كتب الفلسفة: «عليه من الله ما يستحق». ومثل هذه الأسباب أدت إلى الجهل الذي مزق الوحدة التي تميزت بها الأمة، فظهرت الفرق كالبهائية والقديانية، فعاد المسلمون كما كانوا في الجاهلية ممزقين بفعل العصبيات. وازداد الضعف بالانبهار بالغرب ثم الاقتداء به. فالضعيف يقلد القوي، فكانت الهزيمة النفسية والتبعية المطلقة. أو كما وضحها شكيب أرسلان: إن من أعظم أسباب انحطاط المسلمين فقدهم كل ثقة بأنفسهم. وهذا من أشد الأمراض الاجتماعية وأخبث الآفات الروحية، ولا يتسلط هذا الداء على أمة إلا ساقها للفناء. ومن الأسباب أيضاً ظهور البدع (كما يقول الإسلاميون)، فالبدعة هي النار التي تحرق المجتمع، أو هي الأكسجين الذي يزيد النار احتراقاً، فيزيد التخلف هشاشة. ومن الأسباب أيضاً معاناة الأمة من الخونة على مر التاريخ مثل ابن العلقمي الذي أعان التتار عند سقوط بغداد سنة ٦٥٦ هـ. ومن أعظم الخيانات بالطبع الخيانة الفكرية. ومثال ذلك كتاب علي عبد الرازق عن «الإسلام وأصول الحكم». والذي ذهب فيه إلى فصل الدين عن الدولة. ولعل المثال الأشهر هو كتابات طه حسين التي تحث على اتباع الغرب. لذلك كان لضعف العلماء في توجيه الأمة الأثر الواضح في التخلف كما يقول الإسلاميون.

ومن الباحثين من يرى أن التخلف بسبب التصادم بين الفكر القومي والفكر الإسلامي: فالفكر القومي لم يكن ليوجد في العالم الإسلامي ولكنه انتقل من أوروبا إلى العالم الإسلامي من خلال الأتراك، فالأتراك بحصر الحكم في جنسهم، وما إليه من قرارات مركزية، أوجدوا نوعاً من التحزب في العالم الإسلامي ضدهم، وهذا ولد الشعور بالقومية في وقت كان هذا الشعور منتشراً أيضاً في العالم الغربي، فانتشرت النزعة القومية والتي كان لابد لها وأن تصطدم مع الإسلام الذي لا يعترف بالقوميات كميزة تفرق بين البشر، فكان التمزق. ومن الأسباب للتخلف ما هو خارجي، مثل كتابات المستشرقين المضللة واجتماع كلمة الكفرة على الإسلام برغم شتاتهم. ومن الباحثين من يقبل بهذه الأسباب إلا أنه يحاول جاهداً إيجاد مخرج لهذا التخلف. فالداعية عمرو خالد مثلاً من ضمن

ما عزاه من أسباب للتخلف هو البطالة التي قد تصل إلى ٣٠٪ في العالم العربي. ويعزو ذلك إلى التعليم الذي لا يلبي مطالب السوق وإلى عدم وجود مشروعات قومية كبيرة تمتص هذه البطالة وإلى قلة الصناعات الصغيرة والمتوسطة والتي ستوفر الكثير من المنتجات ببعض الجهد والمبادرة وما إليها من أسباب كضعف التجارة البينية بين الدول الإسلامية. لذلك نجده يحاول إيجاد وصفات معاكسة لأسباب التخلف للخروج منه. فمن هذه الوصفات مثلاً قوله بأن العزة لا تكون إلا بالمبادرة ذات الإرادة العظيمة. والإرادة لا تكون إلا بإيمان شديد بفكرة ما مع أمل كبير في تحقيقها. ومتى ما تكونت الإرادة العظيمة وتوافرت الإمكانات النفسية والمادية فإن النجاح أكيد بإذن الله إن تغيرت نفوس الناس وبرامج التعليم، وهكذا من محاولات وكأنها ترمي باللوم على عموم أفراد المجتمع دون التركيز بالدرجة الأولى على الأنظمة الحاكمة. ولعله معذور فهو يحاول تلافي الاصطدام مع الحكومات ليتمكن من التحرك في مساحة أكبر للوصول لأكبر عدد من الناس.

وفي الوقت ذاته، فهناك من الباحثين من يحاول التوجه مباشرة إلى أصل المشكل بنقد النظام الحاكم من جذره. فمن أهم النظريات وأقواها لدى الإسلاميين ما بدأ ينتشر بين كثير من الباحثين من أن السبب الرئيس للوهن هو سياسي بالدرجة الأولى ويكمن في طريقة الوصول للحكم ومن ثم في تداوله، ومن أمثلة ذلك كتاب عبد الله النفيسي «عندما يحكم الإسلام»، وكتاب حاكم المطيري: «الحرية أو الطوفان». وكل الذي سبق قليل من كثير من نظريات الإسلاميين التي بحثت في تخلف المسلمين. أما الطرح الذي يحاول هذا الكتاب إثباته فهو قد لا يناقض ما سبق، إلا أنه يعزوه جميعه إلى الخروج عن مقصوصة الحقوق.

وفي النقيض فإن عموم الباحثين غير الإسلاميين رأوا أن التخلف هو بسبب عدم فصل الدين عن الدولة، كما في الغرب. وبالطبع، فهؤلاء الباحثون يرحبون بالديمقراطية. وينبثق من هؤلاء من يركزون على أن السبب في التخلف هو غياب مفهوم المواطنة، فالعالم الإسلامي يميز بين المسلم والمسيحي كما يقولون؛ أما العالم الغربي، فإن الجميع فيه مواطن وبغض النظر عن الدين. فالعلمانيون لم يفرقوا بين الأفراد إلا بكفاءاتهم، وهذا التمييز في العالم الإسلامي أدى لضعف الإنتاجية. ومنهم من يرى أن التخلف هو بسبب التسلط في غياب الديمقراطية، وأنه بدأ مع الدولة الأموية، وأن حكام العالم الإسلامي تمكنوا من توظيف الدين لمصالحهم. فرجال الدين الذين يحومون حول السلطان الذي استخدمهم لتوطيد دعائم حكمه سبب رئيس في التخلف لأن رجال الدين استخدموا الدين وسيلة لتكفير هذا وتكميم فم هذا وزندقة ذاك كما يفعل الجامية اليوم. وبهذا تم استئصال كل من خالف الحاكم. حتى أن مثقفاً عربياً (أبو يعرب المرزوقي) عزى التخلف إلى خلل في علم الكلام. فهو يرى أن الفلسفة تحولت من علم يبحث عن الحقيقة إلى علم يدافع عن عقيدة ما. فالمؤسسات بدل أن تعمل للدين تستعمل الدين. فهناك جواب ديني بدل السؤال الديني عند العالم، وهذا يقتل التقدم في التأويل لأن التأويل قد خرج عن الدين. ومنهم من يرى أن التراكمات العديدة التي تداخلت من الدين والعادات وما إليها مما لا يتوافق مع التقدم العصري جعل من الدولة جهازاً مثقلاً بالبيروقراطيات التي لا تتعامل مع مشاكل الغد إلا بأفكار الأمس، أي وكأن كل دولة إسلامية عبارة عن شركة كبيرة خاسرة. ومنهم من رأى أن مشكلة المسلمين هي في تحزبهم وانقساماتهم، فما أنهك الدولة العثمانية مثلاً هو محاولاتها المستمرة لإخماد الفتن التي أثارها الشيعة، وعدم تفرغهم (أي العثمانيون) لسحق أوروبا التي كان من الممكن أن تكون قد أسلمت إن أَمِنت الدولة العثمانية جانبها الشرقي. وهذا الانقسام طائفي عرقي، وهناك

انقاسمات مذهبية، فالاجتهادات بين العلماء مثلاً أدت إلى الاختلافات المذهبية والتي ولدت الصراعات كما يقولون. وفي النقيض، فهناك من يرى أن التعددية المذهبية ثراء للأمة إن لم تتحول إلى صدام مسلح. ومن الطروحات حول تخلف المسلمين أيضاً هو دراسة شتات الوضع السياسي في العالم العربي، كما يقول بذلك محمد جابر الأنصاري. وقد عزى باحثون آخرون التخلف إلى فشل نظام التعليم والتدريب في المدارس والجامعات على غرس حب العمل بين الطلاب والطالبات باعتباره الوسيلة الأهم لاكتشاف الذات وتنمية المواهب والمهارات الفردية، هذا بالإضافة إلى فشله في غرس حب التعلم والقراءة. فالتعليم الجامعي في العالم الإسلامي وسيلة للحصول على وظيفة وليست تجربة حياتية لاكتساب المعرفة. بدليل أن الطالب في العالم العربي قد يتخرج دون حتى إتمام قراءة كتاب واحد. فإحصائيات طباعة الكتب تعكس هذا. فقد صدر في العالم العربي سنة ١٩٩٧ حوالي ٤,٠٠٠ كتاب جديد، بينما صدر في هولندا التي يعادل سكانها ٤٪ من سكان العالم العربي ٤٤,٠٠٠ كتاب. فأي الشعبين أكثر قراءة؟

وقليل من الباحثين يرى أن التخلف بسبب اللغة: فاللغة العربية العامية أصبحت هي اللغة التي تحمل في مضامينها التجارب المعاصرة النابعة من العامة، أما المؤسسات الاقتصادية والإعلامية والدوائر الحكومية فقد تعاملت فيما بينها باللغة الفصحى، فحدث انقطاع بين اللهجتين أخل في مسيرة بلورة التجارب مما عرقل سير التقدم كما يقولون. ومن الباحثين من يعزو تخلف المسلمين نسبياً إلى انعدام «الفردانية individualism» في المجتمعات المسلمة. فالمجتمعات الغربية ما هي إلا انعكاس لمنظومة حقوق الأفراد التي وُضعت بطريقة تتيح للفرد تحدي المنظومة الاجتماعية السائدة، وهذا دفع الأفراد لمزيد من الاستقلالية والاعتماد على الذات، وبالتالي الانتعاش الاقتصادي والتفوق التقني إذ أن الفرد يسعى وراء مصلحته الخاصة فيكون أكثر إبداعاً لتنافسه مع الآخرين، ما رفع من إنتاجية المجتمع. ومن المفكرين من أخذوا بنظرية المؤامرة: ومقالتهم الدائمة هي: «وماذا نتوقع من الأعداء غير المؤامرة علينا؟». ألم يتم ضرب محمد علي باشا ليتم تفكيك مصانعه في مصر ومن ثم نقلها إلى الغرب في وقت كانت الهوة التقنية بين الغرب والعالم الإسلامي صغيرة، وأن التاريخ يعيد نفسه، فهاهم يحتلون عراق صدام حسين الذي حاول النهوض عسكرياً. ومنهم من يعزو التخلف لعوامل اقتصادية تاريخية، كالغزو التتري الذي قطع خط الحرير مع الصين التي استخدمت البوصلة بالمرور بجنوب الجزيرة العربية فماتت البصرة وبغداد اقتصادياً، فسقط العالم الإسلامي بسقوط قلبها الاقتصادي في عهد العباسيين واستمر السقوط. ومن نظريات التخلف أيضاً ما أثاره الباحثون في علم التغذية بأن شعوب دول العالم الثالث نظراً لفقرها تفتقر إلى الغذاء المناسب، إذ أنه وُجد من الأبحاث أن متوسط خلايا دماغ الطفل الغربي تزيد على متوسط خلايا دماغ الطفل في بنجلادش مثلاً بحوالي ٢٠٪، وهذا بالطبع سيؤثر على أداء البشر في المجتمعات. ومنهم من يرى أن العقلية المسلمة هي عقلية شفهية وليست تدوينية، فالعقلية التدوينية ظهرت في عصر النهضة في أوروبا، وقد كان العصر العباسي تدوينياً، إلا أن العثمانيين أرجعوا العقل المسلم إلى الشفاهة مرة أخرى. ومنهم من يسأل: هل نحن أمة نقل أم أمة عقل؟ ويصرون على أننا أمة نقل، فنحن ننقل ما كتبه الأسلاف بتقديس يصعب معه نقده، لذلك فالمسلمون ليسوا أمة عقل (كما يدعون)، فكان التخلف. ومنهم من يقول بأننا أمة تؤمن بالغيبيات، وأن هذا الإيمان بغير المحسوس أجهد البحث عن الحقيقة، فالبحث العلمي الذي محص المادة وجربها وتحداها وطوعها في الغرب، لم يتأصل في الفكر الإسلامي، فكان التخلف التقني الذي جذب معه التخلف الاقتصادي. ومنهم من يرى أن التخلف سببه

القيود على الفرد في المجتمعات المحافظة التي لا تجعله مبدعاً، أما القيم والمبادئ التي يؤمن بها الفرد (كما في الغرب) فهي أقوى من أي قيود تفرض عليه، أي أن الشعوب التي تعيش تحت تقاليد متوارثة لا تستطيع التخلص من ماضيها فتدفن مواهب شبابها ويفقدون الهمة وتخبوا طاقاتهم وتقيد مواهبهم ليحل التخلف.

وهناك نظريات ساذجة لم يستطع أصحابها التعمق في فهم مجريات الأمور فكانت استنتاجاتهم سطحية دون تحليل معمق: فمن هؤلاء من يقول أن التخلف بسبب ارتفاع الكثافة السكانية. وهذا كما هو معلوم أمر مشكوك فيه إذ أن الكثافة السكانية مصدر ثراء كما سيأتي بيانه بإذن الله. ومنهم من يقول أنه بسبب الحكم العسكري الفردي (كمصر جمال عبد الناصر مثلاً) والاقتصاد الموجه، وبالطبع فإن التخلف كان قبل ظهور مثل هؤلاء الحكام الذين قلدوا من سبقهم مثل محمد علي باشا. ومنهم من يقول بأنه بسبب إهدار الأموال في الأسلحة. فقد أنفقت دول العالم العربي خلال عشرة سنوات في أواخر القرن العشرين ١٣٠ مليار دولار لتصبح الأسلحة خردة في المخازن. ومنهم من يعزو التخلف إلى عدم اهتمام العامة بالعلم وتنظيم الوقت. فالغربي يقرأ في المطار والمسلم لا يفعل ذلك مثلاً. ومنهم من يقول بأن المجتمعات المسلمة لم تأخذ لا بالإسلام ولا بالعلمانية، فضاعت كما يقولون. ومنهم من يسأل حيراناً: هل الإسلام دين مدني أم لا؟[٣٨]

إلا أن هناك نظريات قوية قد تقنع من لم يكن واعياً لها بتبنيها، ولعل من أهمها تلك التي تخوض في التمكين، وهو جوهر موضوع هذا الكتاب، لذلك سأعطي هذه النظرية عن التخلف بعض التوضيح: كما هو معلوم فإن المجتمعات البشرية مرت كما يقول المؤرخون بعدة مراحل من التطورات: فهناك عصر الصيد والرعي، ثم عصر الزراعة، ثم عصر الصناعة والآن عصر المعرفة. أو هناك العصر الحجري والعصر البرونزي، وهكذا. وهناك طرح منتشر في الغرب وقد لخصه الدكتور محمد ربيع بقوله: «هنالك الكثير من الدلائل التاريخية التي تشير بوضوح بالغ إلى أنه ليس بإمكان أي مجتمع دخول مرحلة تطور تالية وعيش حياتها كاملة بقيم ونظم ومواقف وعلاقات مرحلة سابقة». أي أن العالم الإسلامي لن يتمكن من الخروج من هذا الوهن إذا لم يغير قيمه وعلاقاته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بين أفراده لتشابه تلك التي في الغرب، أي أنه لازال في المرحلة الزراعية.[٣٩] فالدكتور محمد ربيع يقول ناقداً الوضع في العالم العربي لكل من الإسلاميين والقوميين:

> «وحيث الفكر الديني، ولا أقول الدين، يدعو إلى العودة بالمجتمع العربي من حيث القيم والنظم والمواقف القيمية والمؤسسات إلى ما كان سائداً قبل عشرات القرون في ظل حضارة الرعي والبداوة، وإن الفكر القومي جاء متأثراً بثقافة غربية تجاوزها الغرب نفسه، وكرد فعل على حركة استعمارية فقدت مقومات وجودها، فإن الفكرين الديني والقومي أصبحا جزءاً من فكر ماضوي وتاريخ قديم فقد منطقه ومرجعيته بحكم التطور المجتمعي الإنساني الحديث».

ولإثبات ذلك يضرب د. ربيع مثالاً تاريخياً على ضرورة تغير قيم المجتمع حتى تتمكن الدول العربية من الخروج من عصر الزراعة لدخول عصر الصناعة ليتأتى التمكين قائلاً:

> «أما العراق فيبدو أن قربها من الجزيرة العربية وانتقال مركز الدولة الإسلامية إليها في عهد العباسيين كان سبباً في خضوعها من حيث القيم الاجتماعية والمواقف القيمية من العملية الإنتاجية لعصر البداوة وأخلاقياتها القبلية، وبالتالي أضعف قدرتها على مواصلة مسيرة التقدم».

أي أن القيم البدوية الملتصقة بعصر الصيد والرعي لم تمكن المجتمع العربي المسلم آنذاك من التجذر في العصر الزراعي الذي تطلب قيماً أخرى. ثم يضرب مثالاً آخراً من التجارب المعاصرة مدللاً على أنه لم يستطع أي مجتمع قبلي أن يدخل عصر الصناعة رغم الجهود الكبيرة التي بذلتها بعض الدول كالدول الأفريقية مثلاً باستثمار الكثير من الأموال. فبرغم كل معونات التنمية ونظرياتها، وبرغم كل جهود البنك الدولي وغيره من مؤسسات دولية، إلا أن تلك المجتمعات لم تدخل عصر الزراعة بعد، ناهيك عن دخولها عصر الصناعة أو المعرفة.[٤٠] وسنأتي على نقد هذه المزاعم في فصول قادمة بإذنه تعالى.

وكما ترى أخي القارئ، فإن استثنينا ما قاله الإسلاميون بأن سبب التخلف هو الحكم بغير ما أنزل الله، فإن جميع الآراء السابقة، وغيرها كثير، (وبالذات ما هو متعلق منها بتطور المعرفة، وسنأتي عليها في فصل «المعرفة» بإذن الله) تتداخل فيما بينها بطريقة يصعب على أي باحث عزل سبب دون آخر، لكن من الملاحظ على هذه الأسباب هو أن التي تعزو التخلف لظاهرة جغرافية أو حدث تاريخي، وبرغم تأثيرها على واقعنا، فإن إصلاحها قد خرج من أيدينا لأنها ذات وضعية خاصة مضت قد لا تتكرر مقارنة بما هو مزمن وله مضاعفات مستمرة إلى عصرنا الحاضر. ولعلك لاحظت أن معظم أسباب التخلف تلتقي حول اتهام المسلمين بإحجامهم عن إعمال عقولهم، لهذا ظهرت الكثير من الكتابات التي تحلل الفكر الإسلامي وتنتقده في نخاعه بأنه دين يؤدي لمجتمع تقليدي لا إبداعي. فهناك شبه إجماع على أن أهم سبب لتخلف المسلمين هو جمود الإسلام كدين لأنه دفع المسلمين للإحجام عن إعمال عقلهم البشري في البحث والنقد وتسيير المجتمعات. فهناك شبه إجماع في الأوساط العلمية على أن المسلمين قوم ذو عقلية لا إبداعية ولا نقدية لأنهم ترعرعوا على تقبل الأمور دون نقدها، فهم مثلاً لا ينتقدون القرآن الكريم ولا الحديث الشريف ويسلّمون لهما، فالنص عند المسلمين مقدم على العقل. وهكذا فإن عقلية المسلمين تشكلت وأصبحت قاصرة عن الإبداع. لهذا لابد من المرور سريعاً على فئة من تلك النظريات المطروحة حول تخلف المسلمين.

من أهم هذه النظريات ما رفع لواءه محمد أركون، وهي نظرية محنة خلق القرآن الكريم: ففي العصر العباسي ظهرت فلسفة المعتزلة التي تقول بأن القرآن الكريم مخلوق وليس كلام الله العلي القدير، وقد تبنى المأمون هذه النظرة وحاول تعميمها. ويستشهد محمد أركون بأن ظهور تلك الفلسفة، برغم اصطدامها مع المذهب السني السائد، مؤشر على خصوبة الحركة الفكرية آنذاك لدرجة الخوض في ماهية القرآن الكريم مما أحدث حواراً فكرياً متحرراً في ذلك الوقت الذي كانت فيه العلوم في تقدم باهر.[د] ولكن الذي حدث هو وقوف بعض العلماء ضد فكرة خلق القرآن الكريم وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله. وبعد اقتناع الخليفة المتوكل بأن القرآن الكريم كلام الله أصدر أمراً بعدم الخوض في مثل هذه المسائل. وبهذا توقفت الحركة الفكرية لأن ولي الأمر قد قيدها (كما يزعم محمد أركون). فحُبست الحرية الفكرية وكُبتت داخل إطار الشرع فتوقف العقل الإسلامي عن الجدل والبحث عن الحقيقة، وأصبح عقلاً تابعاً للشرع وبالتالي جامداً لا عقلاً متحدياً وباحثاً عن الجديد ومبدعاً.

د) إلا أن الواقع غير ذلك كما يذكر التاريخ: فقد تم نشر فكر المعتزلة بالقوة على يد المأمون الذي قلد المناصب لمن قالوا بخلق القرآن وحارب كل من رفض فكر المعتزلة. فهؤلاء الذين يعزون سبب تخلف المسلمين لهذا ينسون أن المأمون والمعتصم والواثق قتلوا وعذبوا وسجنوا الفقهاء لنشر مذهب المعتزلة. فهم لا يذكرون الإرهاب الفكري الذي مارسته السلطة ضد أهل السنة آنذاك! (٤١).

وفي هذا الإطار، فهناك نظرية أقوى وأشهر بين الباحثين العرب حول تخلف المسلمين وهي تدور أيضاً حول مبدأ التقليد والتي بلورها محمد عابد الجابري (من المغرب العربي) في كتاباته، وخلاصتها أن العقلية العربية التي لم تناقش القرآن والسنة وتقبلته وتبلورت عليه من خلال علوم الدين واللغة ترعرعت بروح التقليد وأصبحت عقلية لا إبداعية.[٤٢] فالعقلية العربية إذاً عقلية لا تنقد ذاتها. وقد دار كثير من الباحثين في هذا الفلك مثل برهان غليون وجورج طرابيشي برغم مخالفتهم أو حتى تصادمهم مع الجابري في كثير من الآراء.[٤٣]

أما المنظور الأيديولوجي، وبرغم ضياعه كمفهوم في العالم الغربي، إلا أنه كان ما اقتنع به الكثير من المفكرين في نقدهم للمنهج الإسلامي. فالتعاريف المضطربة التي بلورها كل من ماركس ولينين وغرامشي وألتوسير ومانهايم للأيديولوجيا، والتي تضع الغموض والتناقض لدى كل مفكر منهم في مصطلح «أيديولوجيا» باستخدام عقله القاصر، كانت مع الأسف جواد امتطاه الكثير ممن درسوا العالم الإسلامي مثل العروي والبيطار وغليون وحنفي واستخدموا عقولهم في المقارنة بين الحضارتين العلمانية والإسلامية لمحاولة إرشاد العالم الإسلامي لنفق الحضارة. إلا أن نظرية التخلف التي يقتنع بها الكثير من العامة تقول بأن المسلمين اهتموا فقط بالعلوم التي تربط الإنسان بربه (التوحيد) وتربط الإنسان بالإنسان (الفقه) وتربط الإنسان بالأشياء الملموسة إلى الحد الذي يفيد الإنسان. أما دراسة الأعيان لذاتها، كدراسة حيوان كالوطواط مثلاً (وهو كائن لا يرى ولكنه يستوعب محيطه بسمعه مما أدى إلى اختراع الرادار) فقد اعتبرت من العلم الذي لا ينفع وأنه مضيعة للوقت الذي قد لا يثاب عليه الإنسان. وبذلك أهدرت الكثير من مجهودات المسلمين في اختصار وشرح كتب الدين بدل توجيهها في دراسات ميدانية أو معملية (استكتشافية) تدفع عجلة العلم والتقنية لدى المسلمين. وهكذا تخلف المسلمون كما يقولون. ولعل مما زاد الكثير قناعة بمسبب التخلف هو اكتساب هذا الطرح قوة على يد الأجيال المعاصرة التي درست في الغرب من خلال ربطه بعلم تقدم العلوم، أو علم الإبستمولوجيا epistemology. فالتخصصات العلمية والإنسانية في الغرب تستمد أفكارها في تقدمها العلمي من علم تطور العلوم. فقد كثرت الأفكار في ذلك التخصص عن أفضل الوسائل لدفع عجلة العلم قدماً إلى أن تبلورت في عدة نظريات، منها مثلاً نظرية كارل بوبر Karl Popper وتلميذه إمرا لاكاتوش Imre Lakatos من جهة، ونظريات توماس كون Thomas Kuhn [٤٤] من جهة أخرى (وسنوضحها في فصل «المعرفة» بإذن الله). فبرغم وجود اختلافات بينهم إلا أنهم يشتركون في الفكرة الأساسية باعتماد العقل البشري ولا شيء غيره.

وأخيراً بقي لنا علم التنمية. فلابد من المرور سريعاً على هذا العلم الذي يحاول معالجة التخلف باستخدام العقل فأقول: لأن العالم الغربي الذي حكم بعقله انتهى بفئات كبيرة من المجتمعات إلى الفقر والجهل والمرض والذي ازداد سوءاً مع العولمة، فقد ظهر علم «التنمية» الذي تبنته الأمم المتحدة ليعالج هذه المآسي. وكأي علم آخر في العالم الغربي، فقد ظهر لعلم التنمية هذا أدوات وطرق تحليل ونظريات، وكل هذا بالطبع باستخدام العقل البشري. ويعد هذا العلم الآن أهم وأقوى توجه يوضح سبب تخلف سكان العالم الثالث عموماً، ومن بينهم المسلمون، ومن ثم يضع العلاج لهذا التخلف. لذلك سنؤجل توضيح ونقد هذا العلم إلى فصل «الفصل والوصل» بإذن الله لأننا لن نتمكن من نقده إن لم نتقصّ مقصوصة الحقوق في الإسلام أولاً، وذلك حتى تكون المقارنة مقنعة. ولكن لغرض التوضيح لابد من إعطاء نبذة قصيرة عن علم التنمية حتى تتسنى لك أخي القارئ المتابعة.

يتلخص طرح علم التنمية في أن مشكل العالم الثالث يكمن في عدم استثمار مجتمعاته في الفرد بتمكينه، وذلك بتوسيع دائرة خياراته لأنه هو (أي الفرد) محور تركيز جهود التنمية. فالفرد في العالم الثالث لا مشاركة له في أي قرار وبالذات السياسي. فهو بذلك مهضوم الحقوق، وبهذا فهو لا إبداعي وغير منتج. أي أن العلاقة بين التنمية الإنسانية وحقوق الإنسان هي من أهم ركائز تقدم أي أمة. فحقوق الإنسان تولد الفرص للفرد بالحركة، ومتى ما تحرك أنجز وأنتج. وعلى هذا فإن فقر التنمية الإنسانية أشد وطأة من الفقر المادي لأنه يحد من قدرات الأفراد والمجتمعات على الاستخدام الأمثل لمواردهم الإنسانية والمادية. وفي هذا الإطار تأتي المطالبة بالتساوي في الحقوق بين أفراد المجتمع، ومن ضمنها التساوي بين الرجل والمرأة. فدور المرأة في العالم العربي كما يقولون قد انحسر في الإنجاب، فأكثر من نصف النساء في العالم العربي لايزلن أميّات، وأن معدل وفيات الأمهات أثناء فترة الولادة هو ضعف معدلها في أمريكا اللاتينية، وأربعة أضعاف معدلها في شرق أسيا. وهذه كلها مؤشرات على عدم المساواة في المواطنة وفي الحقوق القانونية كالتصويت والانتخاب بين المرأة والرجل. لذلك كانت الاستفادة من المرأة في العالم العربي هي الأقل في العالم لعدم تساوي فرص العمل، ولهذا سيعاني الكل في المجتمع بتعطل نصفه، وما هذا إلا مثال واحد. وبالطبع فإن هذا الهضم للحقوق قد ساهم في زيادة الفقر في العالم العربي، كما يقولون. فهناك مواطن عربي واحد يعيش على دخل يقل عن دولارين يومياً من بين خمسة مواطنين. هذا بالإضافة إلى ضعف الرعاية الصحية والتعليم. لذلك فإن من أولويات التنمية الاستثمار في حرية الفرد وتعليمه. فالقصور في الحرية يضعف التنمية الإنسانية ويشكل أحد أكثر مظاهر تخلف التنمية السياسية. وفي هذا الإطار لابد من محاربة المحاباة في المجتمعات لأنها تحبط المبادرات وتحرم البشر من الجدارة والإبداع. فالحرمان واللامساواة في القدرات والفرص قد تكون أكثر وبالاً من الفقر. فلا مخرج للأمم المتخلفة إلا بتوسيع خيارات أفرادها ليتمكنوا من الحركة والإنتاج كما يقولون.[٤٥]

ولعلك ستلحظ بإذن الله، أن الأفكار التي ينادي بها علماء التنمية تنطلق من المنظومة الغربية للحقوق، فهي تطالب بتطبيق الديمقراطية الغربية، فهي إذاً وبطريقة غير مباشرة تنتقد العقل المسلم بالتحجر وذلك بعدم الالتفات أصلاً لوجود الشريعة والأخذ منها كينبوع للأفكار التنموية. فعلماء التنمية لم يعترفوا بالإسلام كطريق للتنمية حتى بمجرد النظر إليه، بل أخذوا مما توصلت إليه عقولهم من أبحاثهم وتجاربهم كما سنوضح بإذن الله. وسترى أن المفاهيم التنموية ما هي إلا محاولات لخدمة الرأسمالية. فهي أفكار، وبرغم أنها نبيلة (كالمساواة) إلا أنها وضعت لتُنفذ داخل الإطار الرأسمالي. أي أنها تحاول إسعاف الرأسمالية. فهي بذلك تدعم استمرارية النظام الرأسمالي العالمي الحديث وذلك بمحاولة علاج خلله الجذري الذي يفرز الفقر باستمرار. وسترى كيف هو التمكين في الإسلام بإذنه تعالى، عندها سنتمكن من المقارنة ومن نقد علم التنمية والاقتصاد في العالم الغربي.

وللتلخيص أقول: إن العقلية البشرية أصبحت هي المحك وهي المعيار على الحكم على كل شيء علمي، وأن الإسلام كدين خرج تماماً من دائرة النفوذ في التقدم العلمي وإدارة المجتمعات. وهكذا تم خنق الإسلام وإبعاده عن دائرة الحياة المعاصرة تماماً. فكل من استخدم الإسلام في بحثه أو إدارة شؤون حياته أصبح متخلفاً. وبرغم أن الإسلام دين يحث على استخدام العقل في أطر محددة كما سيأتي بإذن الله، إلا أنه دين (كما يدعي الكثير) لا يرجع في جذوره إلى العقل كالتفكير في ماهية الوجود ونحوها، ويقبل بالكثير من المسلمات الواردة في القرآن الكريم والسنة المطهرة، بهذا أصبح أي عمل علمي يتقبل الإسلام متخلفاً. وهذه حفرة وقع فيها الكثير، فهناك فرق بين

بحث علمي وإدارة مجتمع ما، فالعقلانية التي ينادي بها العلماء في البحث العلمي والتي تدفع العلم للأمام لم يحث عليها الإسلام فقط، بل وضع حركيات مجتمعية تؤدي إليها (كما سنرى بإذن الله). أما ما يرفضه الإسلام فهو العقلانية البشرية في إدارة المجتمع لأن العقل البشري الذي لا يعلم الغيب قاصر ولن يدرك تراكمات قرارات عقله القاصر والذي سيؤدي لمنظومة من الحقوق تخل بالاتزان المطلوب لإيجاد مجتمع أسعد. وبهذا تكون الغالبية العظمى من أفكار الباحثين من خلال الحداثة أو الثورة عليها أو اتهام المسلمين بالتقليد أو من خلال علم تطور العلوم أو التنمية قد اتفقت على أن كبح العقل سيؤدي للتخلف. فهل هذا صحيح؟ وما هو دور العقل في الإسلام؟

مرض الإيدز

لقد وُضع المسلم المفكر في مأزق. فالحداثة تدفع المجتمعات تقنياً للأبعد عن شماله، والشريعة الإسلامية التي اتهمت بالجمود تشده من يمينه، والتاريخ السياسي المصبوغ بالمؤامرات والشتات يسد عليه الطريق من خلفه. ومجتمعه المسلم المتخلف الذي يعزو هذا التخلف للشريعة يقف من أمامه. فكيف يمضي هذا المسلم بمجتمعه قدماً؟ وبالذات عندما يطلب منه أقرانه من علماء الاقتصاد والسياسة والاجتماع تجديد الإسلام لهم. فكان لابد عليه من أن يتخذ منهجاً. فمنهم من أخذ بالشرع من جذوره، وبالطبع لم ينجز الكثير لأن الوضع السياسي لم يسانده، واتهم بأنه سلفي. ومنهم من اقتصر عمله على الدعوة لتطهير القلوب من شوائب الدنيا، واتهم بأنه تبليغي، ومنهم من حمل السلاح وجاهد الحكام واتهم بأنه إرهابي، ومنهم، ومنهم، ... وهكذا ظهرت التيارات والجماعات. وتعالت الدعاوي بتحديث الإسلام مما دفع بعض علماء المسلمين الغيورين إلى إعادة النظر في أحكام الشريعة بدعوى الاجتهاد، حتى في تلك الأحكام التي أتى بها نص!!! وما كان هذا إلا لكي لا يتهم الإسلام بالتخلف.

ولكن لماذا هذه المآسي التي يعيشها المسلمون؟ إن ما يصر عليه هذا الكتاب هو أنه بسبب عدم تطبيق الشريعة ما أدى لظهور آفات لم تأت الشريعة أصلاً للتعامل معها، وأن هذه الآفات ستزول إن طبقت الشريعة. لنضرب مثالاً توضيحاً: هل في الشريعة نص مباشر لعلاج مرض نقص المناعة المعروف بالإيدز Aids؟ بالطبع لا. فالسبب في انتشار هذا المرض في الغرب هو عدم منع اللواط وتفشي المخدرات. فمن الإجحاف إذاً أن يُطلب من الشريعة علاج هذا المرض. وهذا مثال صارخ. وكذلك باقي الظواهر والمآسي التي تعاني منها مجتمعاتنا المعاصرة، إلا أنها ليست بهذا الوضوح. لنضرب مثالاً لهذا: إن من مبادئ الشريعة إعطاء الناس الحرية في استخدام عقاراتهم إن لم يضروا بغيرهم ضرراً مباشراً. فللإنسان مثلاً أن يغير مزرعته إلى أرض سكنية، ولا يحق لكائن من كان منعه من ذلك (وسنوضحه بإذن الله). ولكن عندما تم منع إحياء الأرض بدعوى التنظيم العمراني وسُلب الناس من حقهم في الإحياء، أي تغيرت مقصوصة الحقوق، لم تعد الأرض مباحة للكل وأصبحت أكثر ندرة وبالتالي صار لها سعراً مالياً مرتفعاً يفوق مردودها الزراعي. فانتشرت ظاهرة تحويل الأراضي الزراعية الزراعية في المدن إلى قطع سكنية. وفي هذا بالطبع هدر لثروات الأمة. هنا قام المفكرون ورجال الدولة المسؤولون عن الإنتاج الزراعي وطالبوا المجتمع بإيجاد حل جذري، فوقع علماء الشريعة في حيرة. فكان عليهم أن يجتهدوا لإيجاد علاج لهذا الوضع برغم أنه وضع ما أتى أصلاً إلا بسبب الخروج عن الشريعة بمنع إحياء الأرض ومنع الناس من إحياء المعادن. فلم ينتشر الناس في الأرض

حيث المعادن وتكدسوا في المدن التي بها الوظائف الحكومية فكان الازدحام (كما سيأتي بيانه في فصل «ابن السبيل» بإذن الله)، ثم ظهرت الحاجة للفتاوى والتي تصدى لها من يعتقدون أنهم علماء. فهناك من العلماء المعاصرين من يعتقد أن هذا الوضع المعاصر هو بسبب تغير الزمان ومتطلباته، وليس بسبب الخروج عن الشريعة بالدرجة الأولى. فكانت الأزمة التي تواجه كل متخصص في علم الشريعة. فلا مفر إذاً من إصدار فتوى تمنع الأفراد من حرية التصرف في العقار وإلا اتهم الإسلام بالتخلف. وبالطبع، فمن المنطق ألا تصدر مثل هذه الفتاوى إلا باستخدام العقل البشري حتى وإن كانت في إطار الضوابط الشرعية. وفي هذا، كما سأثبت بإذن الله، خروج عن الشريعة لأننا نعالج الخطأ بخطأ آخر، وهذا هو واقع مجتمعاتنا اليوم (وحسبنا الله ونعم الوكيل)، تماماً كمن يحاول إيجاد علاج لمرض الإيدز لأنه إن نجح فإن اللواط سينتشر وستظهر آفات سلبية اجتماعية على الأبناء الذين تربوا على أيدي هؤلاء المنحرفين مثلاً، وهكذا ينسحب المجتمع من آفة لأخرى. وهذه هي المأساة التي بسببها كتبت هذا الفصل وفصلي «الديوان» و «المكوس»، ألا وهي استخدام العقل البشري في دراسة الشريعة بفتح باب الاجتهاد بسبب تغير الظروف على البشر. فإن ظهرت فتاوى تغير مقصوصة الحقوق فهي إنما توجد وضعاً أسوأ من ذي قبل، إلا أن هذا السوء لن يظهر إلا بعد حين. لذلك أقول: لا يحق لأي عالم التنازل، بل يجب الإصرار على تطبيق الشريعة لأنها إن طبقت، فإن للشريعة المقدرة على إصلاح ما أفسده الناس بحكمهم بغير ما أنزل الله كما سترى بإذنه تعالى. وحتى تقتنع بما سبق أخي القارئ، أي بضرورة قفل باب الاجتهاد والعودة للنص، يجب أن ندرس أولاً مسألة دور العقل في الإسلام، ونمر سريعاً على الضوابط الشرعية، وهو موضوع باقي هذا الفصل (ملحوظة مهمة: إن قولي هنا بضرورة قفل باب الاجتهاد لا ينطبق إلا على حقوق الآدميين أو مقصوصة الحقوق، وليس على مسائل أخرى، كما سيأتي بيانه بإذنه تعالى).

طبيعة القرار

ما هو دور العقل في الإسلام؟ إن الإنسان كلما فكر أو قرأ في هذا الشأن كلما ازدادت حيرته. وذلك لأنه في البحث عن الإجابة سيستخدم عقله بلا شك، وعندما يفعل ذلك سيزداد حيرة. فكيف الخروج من الحيرة؟ إن مشكلة البشر الحقيقية والأهم هي في غرورهم بمقدرة عقولهم القاصرة. لذلك علينا ألا نستخدم عقولنا للخروج من هذه الحيرة، بل علينا أن نستعين بالإسلام. فكما أن الإسلام وضع ليد الإنسان محظورات في الاستخدام كالسرقة، ووضع للعين محظورات كمنع النظر في أعراض الغير، فقد وضع للعقل أيضاً محظورات ومباحات. فعندما يستخدم الإنسان عقله من غير وجه حق فسيخطئ. ألم يقل سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ۝١٨ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾.[٤٦] فما هو المباح إذاً، وما هو المحظور في التفكير شرعاً؟

كما قلت في الفصل الأول: إن مفترق الطريق بيننا وبين غير المسلمين هو في طريقة التفكير. فهم، أي غير المسلمين، يستخدمون عقولهم في كل شؤون حياتهم ويفسدون في الأرض. فكيف نواجههم؟ إن الإجابة هي في توجيهه سبحانه وتعالى لنا في القرآن الكريم. فلم يأمرنا سبحانه وتعالى بتعطيل عقولنا، بل على العكس، أمرنا باستخدام عقولنا في التفكر في كل مخلوقاته، أي في كل شيء، لأن كل شيء من مخلوقاته تعاظمت أسماؤه. كيف؟

كما هو معلوم، فإن تراكم الخير والشر في أي مجتمع ما هو إلا نتاج لتراكم أفعال البشر. كما أن هذه الأفعال ما هي إلا نتيجة لقرارات يتخذها أصحاب الأفعال أو من يطيعونهم. وبالطبع فإن من هذه القرارات ما هو مصيري، فلن يحتاج الفرد مثلاً للكثير من التفكير لشراء ما يلبس، إلا أنه قد يتريث في اختيار مدرسة لابنه. ومثل هذه القرارات المصيرية، كشن حرب على دولة أخرى، تأتي بعد تدبر وتفكر في معظم الأحوال، أو باتباع نهج الآخرين، كالسابقين أو المعاصرين. ولكن في جميع الأحوال، فإن أي قرار يُتخذ يأتي بعد إعمال العقل والقلب والمشورة والتحاليل وما شابه من أدوات اتخاذ القرار. وفي هذا الإطار، فهناك ثلاثة ميادين لدراسة القرارات. الأول هو كيفية وصول العقل للقرار، والثاني هو آليات أو حركيات اتخاذ القرار في المجتمع، والثالث هو طبيعة القرار.

بالنسبة للأول، أي لكيفية وصول العقل للقرار، فالمقصود به هو كيفية تأثر العقل في عمله عند اتخاذ القرار وعلاقة ذلك بالمادة والروح وما إليها من أسئلة فلسفية تتصل بالعقل ذاته، والتركيز على هذه المسائل الآن سيبعدنا عن الهدف المباشر لموضوع الكتاب، ألا وهو التمكين؛ لهذا، فالذي أقترحه هو تأجيل النظر في هذه الكيفية ليشرح عند الحديث عن المعرفة بإذن الله. أما بالنسبة للميدان الثاني، أي آليات اتخاذ القرار في المجتمع، فإن المقصود به الحيز الذي يحق للفرد التحرك فيه، أو ما يحق له فعله وما هو محظور عليه. أي مقصوصة الحقوق. وهذا هو جل موضوع الفصول القادمة.

وبالنسبة للميدان الثالث، أي طبيعة القرارات التي يتخذها الناس، وهي موضوع هذا الفصل، فيمكننا تقسيمها إلى نوعين من القرارات: قرارات محافظة، وقرارات غير محافظة. فالقرارات المحافظة هي التي تنبع من عقل محافظ كاتباع نهج من سلف. مثل الاقتداء بقرار سابق معلوم العواقب: فعندما يقوم تاجر مثلاً بإنشاء مخبز فإن عواقب استثماره هذا معلومة لدرجة عالية لأنه إنما يطبق استثماراً سبقه إليه الآخرون. أما القرارات غير المحافظة فهي المجهولة العواقب، وقد تمت تسميتها في الغرب بالقرارات الثورية أو التفجيرية، لأنها تثور على الوضع الراهن، كمحاولة تاجر إيجاد زي يخرج عن عرف المجتمع كسباً لربح أعلى مثلاً؛ أو أنها قرارات تفجر طاقات كامنة، كأن يقوم عالم بتحدى مادة ما بتحويلها من حال إلى حال مؤملاً في فائدة مرجوة للمجتمع من جراء التحويل. ولنضرب مثالاً توضيحياً ثالثاً لهذه القرارات الثورية أو التفجيرية: إن إقامة صالة للتزلج الرياضي في مدينة صحراوية (مثل دبي) لهو مشروع استثماري جريء وبحاجة للكثير من النفقات التي قد لا تثمر. فهل سيتقبل السكان الدخول في جو بارد لم يعتادوا عليه؟ وهل ستتقبل أجسادهم هذا التغير؟ وهل لديهم من القناعة ما يكفي لتكرار زيارة القاعة مراراً وشراء ملابس مخصصة لها؟ وهكذا من أسئلة ذات عواقب مستقبلية قد تأتي للمستثمر بالربح الكثير أو بالإفلاس. ومثل هذه الطريقة في التفكير تدفع المجتمعات للتجديد والتغيير المستمر إما للأفضل أو للأسوأ. وأقترح هنا تسمية هذا النوع من القرارات غير المحافظة بـ «القرارات المندفعة».

ومن جهة أخرى، فهناك تقسيم آخر لطبيعة القرار: ألا وهو حال المفعول به، أي على من سيقع القرار. فكل قرار يتم اتخاذه سيقع إما على إنسان أو على عين. فعندما تتخذ الدولة قراراً (أي تصدر قانوناً) بتحديد إيجارات المساكن في منطقة ما، فهناك أناس مستفيدون من هذا القرار وهناك متضررون. أي أن القرار قد وقع على الناس بالدرجة الأولى برغم تأثر الأعيان المستأجرة بهذا القرار (القانون). وبالنسبة للأعيان، فعندما يتخذ الفرد قراراً بحفر حفرة امتصاصية (كنيف أو بيارة) لصرف الفضلات في منزله، فإن الفعل قد وقع على أرض حديقته ولوث

أرض منزله، وقد يلوث أرض جاره أيضاً. أي أن القرارات عموماً إما تقع على أناس أو أعيان. وبالإمكان أيضاً تقسيم القرارات التي تقع على الناس إلى قسمين: قسم ذو تأثير اجتماعي، مثل قرار إنسان بمقاطعة جار له، وقسم ذو تأثير تمكيني، مثل قرار شخص ما بإنشاء مصنع ما. وسنركز هنا على القرارات التمكينية. وبهذا فإن لدينا نوعين من القرارات: قرارات تقع على الناس وقرارات تقع على الأعيان.

عند دمج التقسيمين سنلحظ أن هناك أربعة احتمالات لطبيعة القرار، هي: قرار محافظ يقع على إنسان، وقرار محافظ يقع على عين، وقرار مندفع يقع على إنسان، وقرار مندفع يقع على عين. وعند فرز هذه الاحتمالات إلى إستراتيجيات أو سبل تسلكها الأمم سنلحظ أن هناك أربعة سبل: ١) أمة مندفعة في قراراتها تجاه الإنسان والعين، وبالعكس ٢) أمة محافظة في قراراتها تجاه الإنسان والعين، ثم ٣) أمة محافظة في قراراتها تجاه الإنسان ومندفعة تجاه العين، وبالعكس ٤) أمة محافظة في قراراتها تجاه العين ومندفعة تجاه الإنسان. ومن الملاحظ على شعوب العالم الغربي هو أن قراراتهم تتجه غالباً نحو الاندفاع سواء كان ذلك على الإنسان أو على العين، أي أنهم يسلكون السبيل الأول. فهم مثلاً لا يلزمون أنفسهم بالاقتداء بمن سبقهم في منظومات حقوقهم، بل ينتقلون من منظومة حقوق لأخرى، لهذا نرى تركيبة مجتمعاتهم في تغير مستمر. فهم يحاولون تحدي وضعهم القائم في استخدام المواد وتصنيعها، لذلك تكثر ابتكاراتهم التي قد تغير منظومات حياتهم أحياناً. فمن مراجعة مبيعات الأحذية الرياضية مثل أحذية نايك Nike الرياضية مثلاً، تلحظ أن مجموع المبيعات قد ارتفعت في الولايات المتحدة الأمريكية من ١,٧٨٥ مليون دولار سنة ١٩٨١ إلى ٦,٤٣٧ مليون دولار سنة ١٩٩٠م، ذلك لأن لبس الحذاء الرياضي الأنيق أصبح رمزاً يعبر عن أن مرتديه شخص رياضي سليم الجسم والعقل. فالاحصائيات تقول بأن معدل ما يقتنيه البالغ من العمر ١٨ عاماً هو ٤ أحذية. وما كان هذا القفز إلا من خلال الإسراف في الإنفاق على الإعلانات التجارية التي تضلل الناس أحيانا.[٤٧] وبالطبع فإن في هذه الإحصائيات إشارة إلى تغير في طريقة الحياة، فقد انتشرت رياضة الهرولة والمشي بين الناس وبالذات في المنتزهات، وهكذا تتغير منظومات حياتهم للأفضل أو للأسوأ. فهم لا يرون بأساً الآن من انتشار ظاهرة عيشهم فرادى دون أسر تظلهم لرغبتهم الشديدة في التمتع بحرياتهم الفردية، ولا يرون بأساً من انفصال الزوجين حتى وإن كان في هذا ضرر على تربية الأطفال. والأسوأ أن بعضهم الآن أباح لرجلين مثلاً الزواج والعيش كعشيقين (اللواط) مع تبني الأطفال لتنشئتهم. فما هو حال هؤلاء الأطفال النفسي يا ترى؟ وما حدث هذا الخلل الاجتماعي والتلوث البيئي إلا لأن طبيعة اتخاذ قراراتهم اتسمت بالاندفاع الذي يتصف عادة بالتسرع الذي لا يستطيع أن يرى عواقب القرارات إلا بعد عشرات السنين لانعدام القدوة بمن سبق، أي القذف بالغيب من مكان بعيد.

وهنا لابد من الربط مع ما ذكر سابقاً عن العقل والتمكين من أن سبب التقدم التقني في العالم الغربي هو حماية حقوق الأفراد (أي التمكين) الذي أتت به الحداثة وليس الأخذ بالعقلانية. والمقصود بهذا هو أن مجتمعات العالم الغربي بالثورة على أفكار من سبق كانوا مندفعين في قراراتهم تجاه الأعيان، وبهذا أتت الاكتشافات، وكانوا مندفعين أيضاً في قراراتهم تجاه أنظمة مجتمعاتهم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، مع التركيز على حماية حقوق الفرد ما جعله أكثر اندفاعا، فكان التمكين لأن ثورتهم على منظومة حقوق أسلافهم كانت موجهة نحو تحرير الفرد من تسلط الكنيسة والدولة أكثر فأكثر. وبرغم هذا التقدم العلمي الصناعي، إلا أن في هذا السبيل خطورة

على البشر بسبب ما ينتجه من تلوث وانحلال، فإن تحولت باقي شعوب العالم لتصبح شعوباً مستهلكة دون حكمة كالعالم الغربي فإن مصير الكرة الأرضية الفساد، لذلك فإن من الحكمة ترك هذا السبيل كقدوة للأمم الأخرى. ولكن المهم لنا الآن هو تأثير العقل البشري في طبيعة القرار الذي أوجد مجتمعات مندفعة في شتى المجالات، فكانت مجتمعات منتجة صناعياً، لذلك سيثور سؤال مركزي في ذهن أي قارئ ألا وهو: إن تم وصف المجتمعات الغربية التي أخذت بالحداثة والديمقراطية في هذا الكتاب بأنها مجتمعات مندفعة في قراراتها، وهذا وصف سلبي، وهم (أي الغربيون) يصفون هذا الاندفاع بالإيجابية لأنهم يعزونه لتحررهم من الماضي بإعمال عقلهم البشري، فلابد وأن نوافقهم هنا لما ذهبوا إليه لأن واقع الحال يقف معهم، فهم الأكثر تمكناً وقوة من المسلمين في وقتنا الحالي! وإن وافقناهم في هذا فلابد بالتالي من أن نوافقهم في أن دور العقلانية البشرية في نسج الحقوق هي السبيل الأمثل للأمم! وهذا ما وقع فيه المفكرون، ولفهم هذا المأزق الفكري لابد من توضيح الآتي:

إن العالم الإسلامي سقط في واقعه المتخلف المؤلم لأنه اقترب من سلوك السبيل الثاني (أي أمة محافظة في قراراتها تجاه الإنسان والعين)، فقد كان المجتمع المسلم متحفظاً في قراراته تجاه الأعيان إلى سقوط الدولة العثمانية (كما سيأتي بيانه في فصل «المعرفة» بإذن الله إذ أن أفراده كانوا في معظم الأحوال ذوي عقلية تقليدية مقلدة فلم تكثر المخترعات مقارنة بالغرب الذي أوجد الثورة الصناعية). أما بالنسبة للإنسان فقد كان متحفظاً في أمور ومندفعاً في أخرى، ومتى ما اندفع بترك نهج من سلف فقد كان هذا على حساب عموم الناس لصالح الحكام. لذلك فإن المجتمع المسلم كان، والله أعلم، أقل تقدماً في تقنيته من العالم الغربي ولكنه أكثر ثباتاً في تركيبة مجتمعه. ونظراً لهذا الفارق في التقدم التقني مقارنة بالغرب كان التوقف الاقتصادي الذي أدى للتخلف وذلك بسبب عدم تطبيق الشريعة وبالذات في الحقوق التي إن تغيرت (بسبب الاجتهادات الفقهية) كانت تميل لأهواء الحكام على حساب كبت حركة الناس مقارنة بما حدث لسكان العالم الغربي الذي كان يفعل العكس. وما سيتم توضيحه في هذا الكتاب هو أن الشريعة أرادت مجتمعاً مسلماً محافظاً في قرارته التي تقع على الناس، وفي الوقت ذاته وضعت من الحركيات ما يدفع الأفراد لاتخاذ قرارات تتحدى الأعيان لتظهر الابتكارات. أي أن الشريعة تدعو لسلوك السبيل الثالث وليس الثاني كما وقع. فهي تتلافى القرارات المندفعة تجاه الإنسان، لذلك وضعت مقصوصة ثابتة من الحقوق التي يجب على الناس اتباعها، أي اتباع النص في الحقوق، فلا يحق لكائن من كان أن يأتي بمنظومة من الحقوق ويقترحها للناس للسير عليها لإدارة المجتمع. وفي هذا محافظة كبرى على تركيبة المجتمع التي تؤدي لضمان الاستقرار والاستمرار المنتج. ولعل المعجز هو أن هذه المقصوصة التي وضعتها الشريعة برغم ثباتها، إلا أنها اتسمت من داخلها بدافعيتها الشديدة للناس للتمكين وللحركة لاستغلال خيرات الأرض وتفجير طاقاتها لأقصى مدى ممكن، أي أنها تدفع الناس بشدة لتسخير المادة كما سترى في الفصول القادمة بإذنه تعالى. أي أن الشريعة تحاول إيجاد مجتمع أفراده مندفعين في قراراتهم تجاه الأعيان ليأتي الابتكار والتمكين، ومحافظين في ذات الوقت في قرارتهم تجاه الآخرين من الأفراد بالخضوع لمقصوصة الحقوق التي لن تتغير أبداً (السبيل الثالث) والتي تطلق الأفراد للعمل والإنتاج بالفصل بينهم حتى لا تقع الخلافات المثبطة أو الخلافات التي تتطلب تدخل السلطات وذلك حتى يضمحل دور السلطات من خلال تخفيف خطوط التماس بين الأفراد المتمكنين. وحتى لا ينفلت المجتمع لفساد من جراء هذه الإستراتيجية في التعامل مع الأعيان، وضعت الشريعة من الحركيات ما يمنع التلوث من خلال ذات المقصوصة للحقوق. والملفت للنظر هو أن هذه الحركيات المانعة للفساد تؤدي في الوقت ذاته لدفع الناس

لمزيد من الابتكارات إن طبقت الشريعة. لهذا، فإن ما سيحاول هذا الكتاب إثباته بإذن الله هو أن من الحكمة ترك العقل البشري متى اصطدم مع نص شرعي لأن العقل البشري قاصر مقارنة بالحكمة التي تؤدي إليها الشريعة.

وهنا لابد من التنويه أن العقلانية لا يمكن لها أن تصطدم مع النص، وإن فعلت فهي ليست عقلانية عقل بل عقلانية أهواء كما يفعل الغرب. ولأن الشائع هو لفظ «عقلانية» للدلالة على عقلانية البشر، أي عقلانية الأهواء، فسأستخدم كلمة «عقلانية» للتعبير عما ينتجه العقل البشري. وهذا وضع غير سليم لأن من المفترض في العقلانية أن تؤدي للحكمة. ولكن لأن العقلانية المتصفة بالأهواء هي الشائعة كتعبير في مجتمعاتنا فلابد لي من استخدام نفس التعبير ولكن بالتنبه لهذا الفارق في المعنى. وقد تسأل أخي القارئ: أليس من الإجحاف وصف العقل البشري بالأهواء؟ فأقول: عقل من سيكون المرجع؟ فعند الحديث عن العقل البشري، فهناك عقول كثيرة وبمرجعيات وقناعات مختلفة. فلكل فرد عقله الخاص به وقناعاته المبررة له. وللخروج من هذا المأزق وجد العالم الغربي خلاصه في الديمقراطية التي تطبق عقل الأغلبية. فالعقلية البشرية هي دائماً عقلانية مبرَّرة لصاحبها وأهواء للآخرين. لذلك، ولأنها قاصرة، فقد تلافت الشريعة الأخذ بها في الحقوق، وأطلقتها في التعامل مع الأعيان. أي أن الشريعة تدفع للسبيل الثالث بينما المجتمعات المسلمة سلكت تاريخياً السبيل الثاني فكان التخلف.

ولعل السبيل الرابع هو أشر الأحوال، فهو الذي لا يدفع الأفراد لتحدي الأعيان وتفجير طاقاتها، لذلك سيظل المجتمع المتبني لهذا السبيل مجتمعاً متخلفاً تقنياً. وفي الوقت ذاته نجده يقفز في حقوقه من منظومة لأخرى، أي أنه مندفع في طبيعة قراراته تجاه الإنسان، لذلك فهو مجتمع في ترد اجتماعي واقتصادي. وهذه تمثل معظم مجتمعات العالم الثالث (بما فيها العالم العربي المعاصر) التي تقفز من منظومات حقوقية لأخرى بتغير أنظمة دولها أو حكامها الذين يغيرون الأنظمة (بعثية أو اشتراكية) أو يستحدثون برامج تنموية مختلفة لا هم لها إلا سلب التمكين من الأفراد. فالقرارات التي تؤثر في حقوق الأفراد في مجتمع العالم الثالث دائمة التقلب. وأخيراً أرجو ملاحظة أن ما ذكرناه سابقاً ليس وصفاً دقيقاً لحال المجتمعات. فإن وُصف مجتمع ما بأنه يتبع السبيل الثاني مثلاً فهذا لا يعني أن طبيعة قرارات جميع أفراد ذلك المجتمع كذلك. بل هي الصفة السائدة على أفراد المجتمع كما حدث في العالم الإسلامي في تاريخه الطويل إلى حين سقوط الدولة العثمانية والذي بدأت بعده معظم دول العالم الإسلامي في الخروج من السبيل الثاني والدخول في السبيل الرابع. أما السبيل الثالث، وهو ما يدعو إليه الإسلام، فقد بقي دون استطراق. والآن، ولتأكيد السابق، لنرى دور العقل في السبيل الثالث.

العقل في القرآن الكريم

لقد رأينا في الجزء الأول من هذا الفصل بأن الإسلام اتهم بتعطيل العقل، فما صحة هذا القول؟ هناك كتاب لطيف عن مفهوم العقل والقلب في القرآن الكريم والسنة المطهرة وأقوال بعض الصحابة للشيخ الدكتور محمد علي الجوزو أثابه الله، يلخص فيه معنى العقل في الإسلام. ومما استنتجه هو أن العقل في الشعر الجاهلي أتى بمعان مختلفة منها التقييد والربط، وفي الشعر الإسلامي أتى بمعنى «المرجع الذي يعود إليه الإنسان عند تقرير الأمور»، أو بمعنى «الميزة التي تميز الكائن المدرك عن سواه مما لا يعقل ولا يعي كالأصنام»، كما ورد العقل بمعنى «القوة

العاقلة التي تدفع الإنسان إلى الحذر والتنبه».

أما العلماء فقد عرفوا العقل لغوياً. فيقول الحارث بن أسد المحاسبي: «والعرب إنما سمّت الفهم عقلاً لأن ما فهمته فقد قيدته وضبطتَهُ بعقلك كما البعير قد عُقل (أي) أنك قيدت ساقه إلى فخذيه. وقالوا: اعتقل لسان فلان، أي استمسك. ويقال: أعقل شاتك إذا حبستها. وهو أن يضع (رجله) بين (نوفها) وفخذها. ويقال: اعتقل رجل فلان إذا (صارعه)». كما سمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك. وقيل العقل هو التمييز الذي يتميز به الإنسان عن سائر الحيوان. وجاء في القاموس المحيط: العقل: العلم «بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها، أو العلم بخير الخيرين وشر الشرين أو مطلق الأمور أو لقوة بها يكون التمييز بين القبح والحسن ولمعان مجتمعة في الذهن يكون بمقدمات يستتب بها الأغراض والمصالح لهيئة محمودة للإنسان في حركاته وكلامه».[هـ] وبالإضافة للعقل فهناك مرادفات أخرى مثل «اللب» الذي ورد في الشعر الجاهلي بمعنى العقل الذي يرافق صاحبه في جميع أموره ليكون حازماً عند مواجهة الأمور الجسام. أما في الشعر الإسلامي فقد ورد اللب بمعنى العقل، والجمع أولوا الألباب أو ذوو الألباب، بمعنى أصحاب العقول الراجحة الذكية. وهناك قول بأن أولو الألباب هم العلماء بالله.[و] والحلم أيضاً متصل بالعقل، إلا أن الحلم أرفع من العقل في بعض الأقوال.[ز] وقد شاع في الشعر الجاهلي استخدام الحلم في الفخر والمديح. وقد ورد مقابل السفه، فدل على أنه نقيض الجهل والطيش. وفي الشعر الإسلامي كان الحلم من الصفات الحميدة كالصمت في المجالس من غير بلادة مما يدل على الحكمة والتعقل، فهو بهذا ضد السفه والجهل. وقال ابن منظور بأنه الأناة والعقل. ومن الألفاظ الدالة على العقل أيضاً «النُّهى»، وهي العقول لأنها تنهى عن القبيح. ومن الألفاظ الدالة على العقل أيضاً الحِجر والحِجى.[ح] ولعلك لاحظت من السابق أن استخدام لفظ العقل وكأن فيه توجيه نحو التحفظ في كل ما هو قادم من قول أو فعل. فهناك ربط واضح بين التأني وكل من الأقوال والأفعال ما يؤدي إلى العقل. وهذا ما توصل إليه أيضاً الشيخ الجوزو أثابه الله. فقد لخص ما توصل إليه بعد استعراض الألفاظ المرادفة للعقل قائلاً:

هـ) وقال الحكيم الترمذي: «وقد قيل أن العقل يعقل النفس عن متابعة الهوى كما يمنع العقال الدابة من مرتعها ومرعاها. والعقل اسم (غير) متبدل، وهو اسم عام، ولا يستعمل تصريف هذه الأسماء إلا منه، ويقال عقل يعقل عقلاً فهو عاقل وذلك معقول عنه». أما في المعاجم فقد ورد في لسان العرب: «العقل: الحِجر والنهي ضد الحمق ... عَقَلَ يعقلُ عقلاً ومعقولاً، وهو مصدر سماعي. وقال سيبويه: هو صفة ...». قال ابن الأنباري: «رجل عاقل وهو الجامع أمره ورأيه، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه». وقيل العاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها، أخذ من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام. والمعقول ما تعقله بقلبك، والمعقول: العقل، يقال: ما له معقول، أي عقل. وهو أحد المصادر التي جاءت على مفعول كالميسور والمعسور. ... والعقل هو التثبت في الأمور» (٤٨).

و) جاء في تفسير: «وأما تأويل قوله: ﴿يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾، فإنه يا أولي العقول. والألباب جمع اللب واللب العقل». وجاء في القاموس المحيط: «اللب بالضم: خالص كل شيء، ومن النخل الجوز ونحوها: قلبها، والعقل، ج ألباب والبُّ وألبُبٌ ... رجل لبٌ ولبيب؛ لازم للأمر، وملبوب: موصوف بالعقل ...». ويقول الحكيم الترمذي: «وأما عند عامة أهل الأدب ومن لهم معرفة بشيء من اللغة فإن اللب هو العقل، ولكن بينهما فرق كما بين نور الشمس ونور السراج، فكلاهما نور ... والعقل يعبر به عن العلم على وجه المجاز في سعة اللغة، ولكن «أولوا الألباب» هم العلماء بالله»(٤٩).

ز) جاء في الدر المنثور: «وأخرج أبو الشيخ عن ضمرة رضي الله عنه قال: الحلم أرفع من العقل لأن الله عز وجل تسمى به». وجاء في شعب الإيمان أيضاً: «أخبرنا أبو عبد الله الحافظ ... نا رجاء بن أبي سلمة قال: الحلم أرفع من العقل وذلك لأن الله تسمى به» (٥٠).

ح) وجاء في البستان: «الحلم نقيض السفه، والعقل والأناة والتثبت في الأمور وضبط النفس والطبع عن هيجان، جمعه أحلام وحلوم، وليس الحلم في الحقيقة العقل لكن فسروه بذلك لكونه من مسببات العقل ...»(٥١).

«ولا شك أن القرآن الكريم أضفى على هذه الألفاظ ثوباً جديداً وأعطاها أبعاداً جديدة، ... ففي حين نجد في الشعر الجاهلي وعند المحاسبي أن الأصل في كلمة عقل التقييد والربط والذهن وإمساك الشيء أو حبسه والديه، وهي تعقل الإنسان عن الثأر لقريبه وكأنه رجح جانب العقل على القَوَد أي الثأر، إذا صح التعبير، ثم نرى ابن الأنباري وقد تأثر بالإسلام إذ يستنتج من هذه المعاني أن العقل هو جمع الأمر والرأي، ونرى في «اللسان» أنه قد سمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي يحبسه، وهو يوافق الترمذي في ذلك التفسير إذ يقول الترمذي: إن العقل يعقل النفس عن متابعة الهوى، ولكن «اللسان» لا يلبث أن يظهر متأثراً بالأفكار الفلسفية عندما يقول: إن العقل هو التمييز الذي به يتميز الإنسان من سائر الحيوان. وتظهر النزعة الفلسفية بشكل أقوى عند صاحب القاموس إذ يقول: «إن العقل هو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها ...». وهكذا تداخلت الروح الدينية الإسلامية مع الأسلوب الفلسفي في هذه التعاريف لتؤكد مدى التفاعل مع التطور الثقافي في تلك العصور، ... هذا إلى جانب تفسيرات للعقل كثيرة منها أنه المرجع في تقرير الأمور، وأنه الحصن والملجأ والعقل والفهم والحكمة وبه تتبين الأشياء وبه يبتعد الإنسان عن الحمق والضلال والشرود. ... غير أن الحلم يأتي كميزة متفوقة، ميزة خلقية عليا تدل على الحكمة والتسامح وسعة الصدر ...».[٥٢]

ومن هذا العرض السريع، وإن وضعنا السابق في إطار التحفظ أو الاندفاع في القرارات، تلحظ أخي القارئ أن العقل في العهد الجاهلي وفي أقوال بعض أهل اللغة في الإسلام لم يوجه صاحبه إلى الاندفاع في القرارات بقدر توجيهه إلى التحفظ فيها. فالعقل إما يحبس صاحبه عن الوقوع في ما لا تحمد عقباه، أو أنه العلم بشمولية عما هو كائن، أو هو صفة تعكس شخصية حاملها، وهكذا من تعاريف تبدو كأنها تحفظية في طبيعة القرار أكثر من كونها دافعيه له، فالأصل تراثياً في العقل ينجذب للتحفظ. إلا أن الإسلام أراد عقلية أخرى غير هذه. لقد أراد الإسلام للمسلم أن يتمتع بعقل يتحدى فيها الأعيان. كيف؟

هناك ملحوظتان على ورود مادة «عَقَلَ» في القرآن الكريم: الأولى هي عدم ظهور الاسم «العقل» في المواضع التي قد يتوقع القارئ أنها قد تستخدم فيه، فتظهر المرادفات كالحكمة والرشد، أي وكأن القرآن يتلافى عمداً استخدام الاسم «العقل». والملحوظة الثانية هي أن مادة «عَقل» عندما تستخدم تأتي بصيغة الفعل المضارع (وليس الاسم) مثل: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾. وبهذا يكون السؤال: ما الهدف من هذه المنهجية؟ وللتوضيح أقول:

بالنسبة لتوضيح الملحوظة الأولى فسأعطي مثالين فقط: الأول هو تأويل كلمة «الحكمة»، فقد جاء في تفسير الطبري أن تأويل قوله تعالى: ﴿يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ﴾، هو العقل. يقول الطبري: «ذكر من قال ذلك، حدثني يونس قال أخبرنا بن وهب قال: قال بن زيد: ﴿يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ﴾ العقل في الدين وقرأ: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾، ... ». وجاء في تفسير ابن كثير:

«﴿يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ﴾: ليست بالنبوة ولكنه العلم والفقه والقرآن. وقال بن وهب عن مالك: قال زيد بن أسلم: الحكمة العقل. قال مالك: وإنه ليقع في قلبي أن الحكمة هو الفقه في دين الله وأمر يدخله الله في القلوب من رحمته وفضله، ومما يبين ذلك أنك تجد الرجل عاقلاً في أمر الدنيا إذا نظر فيها، وتجد آخر ضعيفا في أمر دنياه عالما بأمر دينه بصيراً به يؤتيه الله إياه ويحرمه هذا. فالحكمة الفقه في دين الله».[٥٣]

أما في تفسير قوله تعالى: ﴿ءَاتَيْنَـٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾، فيقول الطبري: «وقوله ﴿ءَاتَيْنَـٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾، يقول تعالى ذكره أعطيناه حينئذ الفهم والعلم. كما حدثني المثنى قال: ثنا أبو حذيفة قال: ثنا شبل عن بن أبي نجيح عن مجاهد: ﴿حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ قال العقل والعلم قبل النبوة». وذكر الطبري أيضاً: «وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَـٰنَ ٱلْحِكْمَةَ﴾، قال: يعني العقل والفهم والفطنة».[٥٤]

وبالنسبة للمثال الثاني: فقد جاء في تفسير الطبري في تأويل قوله تعالى في سورة النساء: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا﴾: «قال أبو جعفر: وأولى هذه الأقوال عندي بمعنى الرشد في هذا الموضع العقل وإصلاح المال لإجماع الجميع على أنه إذا كان كذلك لم يكن ممن يستحق الحجر عليه في ماله وحوز ما في يده عنه وإن كان فاجراً في دينه». وجاء في الدر المنثور في تفسير نفس الآية:

> «وأخرج ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن مجاهد ﴿وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَـٰمَىٰ﴾، قال: عقولهم. ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ﴾، يقول: الحلم. ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم﴾، قال: أحسستم. ﴿مِّنْهُمْ رُشْدًا﴾، قال: العقل. وأخرج ابن جرير عن السدي: ﴿وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَـٰمَىٰ﴾، قال: جربوا عقولهم. ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا﴾، قال: عقولاً وصلاحا».[٥٥]

ففي جميع السابق، وغيرها كثير، تلحظ عدم ظهور كلمة «العقل» أو مشتقاتها، بل تعابير أخرى. لماذا؟

وبالنسبة للملحوظة الثانية، فقد وردت مادة «عَقَلَ» في القرآن الكريم في تسع وأربعين آية، إلا أنها لم ترد بصيغة الاسم قط، بل وردت بصيغة الفعل مثل ﴿تَعْقِلُونَ﴾. كما أنها وردت في معظم الآيات بصيغة الفعل المضارع على سبيل الاستفهام ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، أو الترجي ﴿لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، أو التقرير ﴿لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، أو النفي ﴿لَا يَعْقِلُونَ﴾. كما أن الملاحظ على معظم الآيات أنها تأملية في خلق الله. قال رب السموات والأرض ورب العرش العظيم: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَـٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، وقال الخلاق العظيم: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، وقال اللطيف الخبير: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ وَلَهُ ٱخْتِلَـٰفُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، وبعد عرض مثل هذه الآيات يستنتج الشيخ الجوزو قائلاً:

> «نحن أمام حركة الطبيعة، تثير النفس، وتدفعها إلى التأمل والتصور والتخيل، وهذه الحركة تبدو في ثنائية الطبيعة، في الليل والنهار، في الشروق والغروب، في الحياة والموت، فالقرآن يشد الإنسان إلى هذه الحركة، ويدعوه إلى تتبعها، وفهم ما تنطوي عليه أسرار الخالق. ... حقاً إن القرآن ليس كتاباً علمياً يبحث في الكيمياء والفيزياء ويحلل نظريات العلم، لكنه يطرح القضايا الكلية ويجعل منها منطقاً للبحث والتقصي، ...».[٥٦]

إن طريقة الاستخدام للفعل عقل في القرآن كما هو واضح تحث الناس لإعمال عقولهم، فهي تتعجب منهم بالقول: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، وكأنها تترجاهم بالقول: ﴿لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾. أليس في هذا دافع لتحريك العقل وبالذات لأنها أتت بصيغة الفعل المضارع مسبوقاً بالاستفهام الإنكاري الذي يتضمن معنى التنديد والتعجب؟ كما أن بعض الآيات أتت بصيغة التنديد كما في قوله تعالى: ﴿بَلْ

أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ كما في سورة العنكبوت: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾؛ وأتت بجرف اللام للتأكيد كما في لفظ ﴿لَآيَٰتٍ﴾ في قوله تعالى في سورة الروم: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَيُحْىِۦ بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾. وهكذا بعرض مثل هذه الآيات يستنتج الشيخ الجوزو أن اعتبار هذه الإبداعات الكونية آيات «أي أدلة وبراهين، يقتضي أن تكون البرهنة «عقلية» لأنها تساق إلى قوم يعقلون. فإذا كان تأمل الطبيعة ودراسة أسرارها ودقائقها، ودراسة مظاهر الحياة والموت والإنسان والحيوان والنبات يلقي ضوءاً كاشفاً على الحقيقة، فإن الفعل «يعقلون» يوحي لنا أنه واسطة هذا الكشف، والفاعل هو العقل لأن الذين لا يعقلون هم الذين لا يدركون هذه الحقائق، فالعقل هنا هو أداة الفعل يعقل، ودوره هو تتبع الظواهر وإدراك الحقائق التي تربط بينها، واستنباط الحقائق». أي أن البحث عن الحقيقة هو أهم ما يدفعنا إليه القرآن الكريم.

وحتى عندما يستعرض القرآن الكريم أصل الإنسان وخلقه أطواراً من تراب ثم من نطفة وهكذا حتى الممات، نجده ينبه الإنسان لضرورة استخدام عقله لاستنتاج الحقيقة عن ذاته كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُواْ شُيُوخًا وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ مِن قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوٓاْ أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾. وفي آيات أخرى يتحدى القرآن الكريم الإنسان بطريقة تحفزه لتحريك عقله بأن يخبره بتفاصيل تخلّقه وهو في رحم أمه وذلك قبل أربعة عشر قرناً بطريقة إعجازية كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ۝١٢ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝١٣ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾. وإذا ما راجعت جميع آيات القرآن الكريم العلمية الإعجازية، أو التي تحث على إعمال العقل تجدها تجتمع حول ضرورة تحريك العقل لتقصي الحقيقة في الكون بالتأمل في نواميس ما خلق الله وما صور وأبدع وأتقن.

وهذا الاستنتاج ينطبق حتى على القصص القرآني الذي تميز بحثّ الناس لرفض اتباع منهج الآباء والأجداد إن لم يكن معقولاً كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾.[٥٧] أي أن القرآن الكريم يحث البشر على الثورة على الجهل بتحريك العقل حتى وإن كان ذلك خروجاً على سنن من سلف. وأفضل مثال لهذا هو قصة إبراهيم عليه السلام.[ط] فهي قصة تنبذ التقليد الذي يفضي للتبعية لأن فيها إلغاء للاختيار الذي فطر عليه الإنسان. فما قيمة الإنسانية إن انقادت للضلال لا لسبب إلا تقليداً لمن سبق؟ أي أن ممارسة الإنسان لحركة البحث عن الحقيقة هي أسمى ما يمكن أن يقدمه له عقله. وإلا فهو ليس عقلاً أبداً، بل أداة للضياع. ومن هذا العرض السابق نستطيع أن نتقصى معالم حدود دور العقل في الإسلام: ألا وهو البحث عن الحقيقة في هذا الكون. فهذه هي مهمة العقل الكبرى التي ستقع تحتها مهمات أخرى.

ط) تأمل قصة إبراهيم في سورة الأنبياء في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ ۝٥٢ قَالُواْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَٰبِدِينَ ۝٥٣ قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ۝٥٤ قَالُوٓاْ أَجِئْتَنَا بِٱلْحَقِّ أَمْ أَنتَ مِنَ ٱللَّٰعِبِينَ ۝٥٥ قَالَ بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ وَأَنَا۠ عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ۝٥٦ وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَٰمَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّواْ مُدْبِرِينَ ۝٥٧ فَجَعَلَهُمْ جُذَٰذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ۝٥٨ قَالُواْ مَن فَعَلَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَآ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٥٩ قَالُواْ سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُۥٓ إِبْرَٰهِيمُ ۝٦٠ قَالُواْ فَأْتُواْ بِهِۦ عَلَىٰٓ أَعْيُنِ ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ ۝٦١ قَالُوٓاْ ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ۝٦٢ قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ ۝٦٣ فَرَجَعُوٓاْ إِلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوٓاْ إِنَّكُمْ أَنتُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۝٦٤ ثُمَّ نُكِسُواْ عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَٰٓؤُلَآءِ يَنطِقُونَ ۝٦٥ قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ ۝٦٦ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.

ويتأكد هذا الاستنتاج أكثر عند ربط العقل بالحواس. فالقرآن يأخذ من هذا الربط موقفاً واضحاً برفض الجهل بسبب قفل منافذه الحسية كما في قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾. فإن كانت الفاء سببية فهي تفسر معنى ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ﴾ بأنه غلق لمنافذ المعرفة، وهذا هو الجهل الذي تم تشبيهه بالدواب كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾؛ فبرغم أن الحيوان يسمع ويرى إلا أنه لا يفقه، فما هي قيمة الحواس إن لم يحركها العقل في البحث عن الحقيقة. تدبر قوله تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾. بل إن القرآن يصف من لا يبحثون عن الحقيقة بإعمال عقولهم بالموتى، وكأن الفرق بين الحياة والموت هو تحريك العقل بتشغيل الحواس كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ إِذَا وَلَّوْاْ مُدْبِرِينَ﴾. وما يؤكد هذا المعنى هو ظهور أهمية تحريك العقل من خلال الحواس في نعي الكفار لأنفسهم تحسراً يوم القيامة كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾. أي أن أهمية الحواس تكمن في ارتباطها بالعقل. فهي أدوات التأمل الموصل للحقيقة التي يستنبطها العقل كما في قوله تعالى: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾، وفي قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾؛ وفي قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا نَسُوقُ ٱلْمَآءَ إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَٰمُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾.[٥٨]

وهناك لفظ آخر يجمع النظر والتأمل، وهو التفكر كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾؛ وكما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآيِٕ رَبِّهِمْ لَكَٰفِرُونَ﴾؛ وكما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾؛ وكما في قوله تعالى: ﴿يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾. وهناك آيات أخرى عن النوم والنحل والمودة بين الأزواج ونحوها من إبداعات الله الحقة التي تدفع الفرد للتفكر للوصول إلى الحقيقة.[٥٩]

ومن الآيات التي تتصل بالبحث عن الحقيقة أيضاً بإعمال العقل الآيات التي تشيد بأولي الألباب كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَلَكَهُۥ يَنَٰبِيعَ فِى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ حُطَٰمًا إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾. وفي قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾. فمن هم أولوا الألباب؟ إنهم القانتون الذين بإعمال عقولهم أيقنوا بوعد الله ويحذرون الآخرة كما في قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾. فقوله: ﴿إِنَّمَا﴾ هنا هي للحصر على أن التذكر هو صفة من أيقن فأصبح من الراسخين في العلم لذلك فهو من أولي الألباب. أي أن جميع هذه التأملات والتّبصرات والتفكرات باستخدام الحواس بتحريك العقل لابد وأن تؤدي إلى حقيقة واحدة كما في قوله تعالى:

﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾.[٦٠] أي أننا إن أعملنا حواسنا وتأملنا وعقلنا سيتبين لنا الحق (وهذا استنتاج مهم). لماذا؟

تفاوت العقل

الآن لنربط الاستنتاج السابق (أي أن الدور الأهم للعقل في الإسلام هو البحث عن الحقيقة)، مع ما ذكرناه من أن مادة «عقل» لم تُذكر في القرآن إلا بصيغة الفعل (الملحوظة الثانية). ولعل هنا إشارة، والله أعلم، من عدم ذكر القرآن الكريم للعقل بصيغة الاسم إلى أنه قد لا يوجد عقل ككيان قط، بل فقط كأداة. ومما يعزز هذا الاستنتاج الملحوظة الأولى التي ذكرتها سابقاً من عدم ظهور الاسم: «العقل» في القرآن الكريم، بل مرادفات له مثل الحكمة والرشد. كيف؟ لنبدأ بهذا السؤال: هل هناك عقل أم لا؟ إن كان هناك عقل، فعقل من هو؟ وما هذا السؤال إلا لأن العقول لابد وأن تختلف. فما هو معقول لك قد لا يكون معقولاً لآخر. لذلك فلن يكون هناك اتفاق بين الناس على العقل، لأن العقل ليس كالحقيقة التي «قد» يتفق عليها الناس، بل هو متفاوت من إنسان لآخر. وهنا لابد لي من بعض الأدلة لأثبت لك أخي القارئ أن العقل شيء متفاوت، وهذه مسألة مهمة ذلك لأنني إن أثبت أن العقل متفاوت فهذا يعني أن العقل كأداة متفاوت في أدائه من إنسان لآخر، أي أن جميع العقول قاصرة، ولا وجود للعقل الكامل لدى البشر. فكلما ارتقى العقل مرتبة ظهر قصور المرتبة التي قبلها، وهكذا من مراتب قاصرة بعضها فوق بعض. لذلك سأتقصى فكرة تفاوت العقل في بعض الأحاديث أولاً ثم في أقوال بعض العلماء ثانياً:

بالنسبة لتفاوت العقل في الحديث، فمن الملاحظ أن استخدام مادة العقل في الأحاديث تشير بوضوح إلى أن العقل شيء يمكن قسمته أو تضعيفه أو ما إلى ذلك من نعوت تشير إلى عدم كماله، وأن الكمال هدف قد لا يُتوصل إليه. فهناك باب في صحيح البخاري بعنوان: «باب من رد أمر السفيه والضعيف العقل وإن لم يكن حجر عليه الإمام». فمن هذا العنوان تلحظ من عبارة «والضعيف العقل»، أن هناك عقل ضعيف وعقل أقوى منه. أي أن العقل عرضة للتغير من الضعف للقوة. ومن مراجعة بعض الأحاديث ستلحظ بسرعة بأن تفاوت العقل من الضعف للقوة بين الناس هو من مصدرين، إما ذاتي، كأن يكون الإنسان مولوداً به، كأن يكون متخلفاً عقلياً، وهذا خارج دائرة بحثنا، أو أنه شيء يكتسبه الإنسان من تصرفاته. ففي صحيح البخاري مثلاً أن عمر رضي الله عنه قال: «أما بعد أيها الناس، إنه نزل تحريم الخمر وهي من خمسة: من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير، والخمر ما خامر العقل». أي أن شرب المسكر سيخامر العقل ويؤثر عليه. ففي تفسير الطبري: «والخمر كل شراب خامر العقل فستره وغطى عليه، وهو من قول القائل خمرت الإناء إذا غطيته وخمر الرجل إذا دخل في الخمر».[٦١] وكذلك النوم فإنه يُذهب العقل كما هو معلوم. ففي صحيح ابن حبان مثلاً: «كل من نام بزوال العقل وجب عليه الوضوء سواء اختلفت أحواله أو اتفقت لأن العلة فيه زوال العقل لا تغير الأحوال عليه ...». وبالطبع فكل ما سبق من تأثر العقل أمر معلوم بالبديهة لأنها متغيرات ملموسة تؤثر في العقل. لكن هناك تصرفات تؤثر في العقل لم يكن يعلمها الناس مثل الحجامة. فقد جاء في المستدرك على الصحيحين عن نافع عن بن عمر رضي الله عنهما قال نافع: قال لي ابن عمر: «أبغني حجاماً لا يكون غلاماً صغيراً ولا شيخاً كبيراً فإن الدم قد تبيغ بي، وإني سمعت رسول الله صلى

الله عليه وسلم يقول: ﴿الحجامة تزيد في العقل وتزيد في الحفظ، فعلى اسم الله يوم الخميس، لا تحتجموا يوم الجمعة ولا يوم السبت ولا يوم الأحد، واحتجموا يوم الإثنين والثلاثاء، وما نزل جذام ولا برص إلا في ليلة الأربعاء﴾. وقال الحاكم معلقاً على الحديث: «رواة هذا الحديث كلهم ثقات إلا غزال بن محمد فإنه مجهول لا أعرفه بعدالة ولا جرح، وقد صح الحديث عن ابن عمر رضي الله عنهما من قوله من غير سند ولا متصل».[٦٢]

بالإضافة لما سبق من تدخلات مادية تؤثر في العقل، فهناك من الأحاديث الضعيفة ما تحاول حث الناس للتصرف بطريقة معينة لزيادة عقولهم. فقد جاء في سنن البيهقي الكبرى عن سعيد بن المسيب أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «رأس العقل بعد الإيمان بالله التودد إلى الناس، وما يستغني رجل عن مشورة، وإن أهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة، وإن أهل المنكر في الدنيا هم أهل المنكر في الآخرة». فمن مثل هذه الأحاديث الضعيفة[٦٣] يستشف الإنسان أن في زيادة التودد إلى الناس ومشورتهم زيادة للعقل. ولأن التودد والمشورة تزيد وتنقص بناءً على همة الفرد، فكذلك العقل بالتالي سيزيد وينقص. وهناك عدة أحاديث بألفاظ مختلفة تدور حول نفس هذا المعنى منها مثلاً ما ضُعف كالحديث الذي جاء في «شعب الإيمان» عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أنه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «رأس العقل بعد الإيمان بالله التودد إلى الناس». في هذا الإسناد ضعف». ومنها ما جاء في فتح الباري: «وحديث أبي هريرة: «رأس العقل بعد الإيمان بالله مداراة الناس» أخرجه البزار بسند ضعيف».[٦٤]

ولعلك تتساءل: لماذا أسرد هذه الأحاديث تباعاً (برغم أنها ضُعفت) لأثبت مسألة تبدو بديهية، فالكل يعلم أن العقل متفاوت؟ فأقول: إني أفعل ذلك حتى تتيقن أن مسألة التفاوت في العقل وبالتالي ضرورة قصوره كان أمراً شائعاً ومقبولاً في الفكر الإسلامي لدرجة أنه لم يحاول إلا قلة تمجيده ورفع شأنه ليرتقي لمستوى يناطح الشريعة (وسيأتي دحض أقوالهم بإذن الله)؛ لأن في تمجيد العقل خطورة كبيرة على الإسلام لأنه سيؤدي إلى الثقة به وبالتالي وضعه في مكانة تمكنه من مساءلة نصي القرآن والحديث، أو حتى العلو على النص كما يحاول العلمانيون باستثمار مثل هذه الأحاديث حتى وإن كانت غير صحيحة بإخراجها من معناها المقيدة به. فكان لابد من جذ هذه المسألة من جذورها لخطورتها. فمن هذه الأحاديث الضعيفة أيضاً التي يستشف منها الفرد تفاوت العقل ما أخرجه الديلمي عن أنس رضي الله عنه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: التدبير نصف المعيشة، والتودد نصف العقل، والهم نصف الهرم، وقلة العيال أحد اليسارين».[٦٥] هنا نرى أن العقل قد قُسم وأن الأجزاء المقسومة قابلة للتحسين إشارة إلى قصور العقل. وأخيراً ما رواه الترمذي «عن أنس أن رجلاً كان في عقدته ضعف، وكان يبايع وأن أهله أتوا النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا رسول الله احجر عليه. فدعاه نبي الله صلى الله عليه وسلم فنهاه فقال: يا رسول الله إني لا أصبر عن البيع. فقال: ﴿إذا بايعت فقل هاء وهاء ولا خلابة﴾».[٦٦] والشاهد من هذه الأحاديث وغيرها أن تفاوت العقل كان أمراً معروفاً عند المسلمين وأنهم لم يحاولوا قط تصور وضع يكون فيه العقل مكتملاً. حتى الحديث الذي رواه البخاري عن أبي موسى رضي الله عنه والذي قال فيه: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون، ومريم بنت عمران، وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام﴾،[٦٧] فلا يشير الحديث إلى العقل فقط، بل إلى الفرد وكمال عبادته وكمال تعامله مع الآخرين وما إلى ذلك. وستتأكد هذه المسألة أكثر بعد المرور على المزيد من الأحاديث بإذنه تعالى.

الآن سنمر على بعض أقوال الفقهاء عن العقل. ولعل قراءتها ستكون مملة بعض الشيء، إلا أنني وضعتها لتأكيد نفس النقطة، ألا وهي أن شيوع فكرة نقصان العقل كان العرف السائد فكرياً بين العلماء، وأن لهذا النقصان زيادة قد تأتي من خلال بعض السلوكيات أو القناعات. (لهذا فبإمكانك قفزها أخي القارئ للعنوان القادم: «الحق»). وقد رتبتها دون تعليق عليها، ولكن بقليل من التأمل باستطاعتك أخي القارئ الوصول لاستنتاجك عن علة اعتبار العقل قاصراً: جاء في الزهد لابن المبارك أن ابن أنعم قال:« لكل شيء آفة تفسده: فآفة العبادة الرياء، وآفة الحلم الذل، وآفة الحياء الضعف، وآفة العلم النسيان، وآفة العقل العجب بنفسه، وآفة الحكمة الفحش، وآفة اللب الصلف، وآفة القصد الشح، وآفة الزمانة الكبر، وآفة الجود التبذير». وجاء في شعب الإيمان أن محمد بن الأشعث الكندي قال: «إن لكل شيء دولة، حتى إن للحمق على العقل دولة، قال البيهقي رحمه الله: الدولة لمن وافقه القضاء والتقدير، قال الله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾». وقال أحمد بن عاصم الأنطاكي: «أنفع العقل ما عرفك نعم الله عليك وأعانك على شكرها وقام بخلاف الهوى». وعن عروة بن زبير قال: قيل لقس بن ساعدة: «ما العقل؟ قال: معرفة الانسان نفسه. قيل: فما أفضل العلم؟ قال: وقوف المرء عند علمه». وعن الحكم بن عبد الرحمن قال: « كانت العرب تقول: العقل التجارب، والحزم سوء الظن». وعن بن شبيب قال: «سئل بعض الخلفاء: أي شيء يؤيد العقل؟ وأي شيء أشد به إضرارا؟ قال: أما أشده تأييداً فمشاورة العلماء وتجربة الأمور وحسن التثبت، وأشد به إضراراً فالاستبداد والتهاون والعجلة». وقال أبو بكر بن عياش: «العقل إمساك اللسان والتؤدة، والحمق ذرب اللسان وشدة البيان». وعن يحيى بن سعيد عن شعبة أنه قال: «من الناس من عقله بفنائه، ومنهم من عقله معه، ومنهم من لا عقل له. فأما العقل الذي عقله معه فالذي يبصر ما يخرج منه قبل أن يتكلم، وأما الذي عقله بفنائه فالذي يبصر ما يخرج منه بعد ما يتكلم، قال: فحدثت به عبد الرحمن بن مهدي فقال: هذه صنعتنا، يعني الذي عقله بفنائه. واستحسن الكلام فقال: ليس هذا من كلام شعبة، إنه سمعه من غيره». وقال عامر بن عبد قيس: «إذا عقلك عملك عما لا ينبغي فأنت عاقل». وسئل السري عن العقل فقال: «ما قامت به الحجة على مأمور ومنهى». وعن الفضيل بن عياض أنه قال: « كان السلف يقولون: إن على كل شيء زكاة، وزكاة العقل طول الحزن». وعن حارث المحاسبي أنه قال: «لكل شيء جوهر، وجوهر الإنسان العقل. قيل: وما جوهر العقل؟ قال: الصبر». وعن الزهري أنه قال: «ما عبد الله بمثل العلم. قال: وقال أيوب: العقل في الدين نعم الشيء هو». وعن الأحنف بن قيس أنه قال: «العقل خير قرين، والأدب خير ميراث، والتوفيق خير قرين». وجاء في جامع العلوم والحكم: وروي عن سليمان بن عبدالملك أنه قال: «الصمت منام العقل، والنطق يقظته، ولا يتم حال إلا بحال. يعني لا بد من الصمت والكلام». وأخيراً: جاء في نوادر الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم عن عمرو بن معد يكرب رضي الله عنه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «عرامة الصبي في صغره زيادة في عقله في كبره». العرم المنكر. وصار ذلك من ذكاوة فؤاده وحرارة رأسه والناس يتفاضلون في أصل البنية في الفطنة والكياسة والحظ من العقل. والعقل على ضربين: ضرب منه يبصر أمر دنياه، وهو من نور الروح، وهو موجود في عامة ولد آدم عليه السلام، إلا من كان فيه خلل أو علة، وبينهم في ذلك العقل تفاوت عظيم. وضرب منه يبصر أمر آخرته وهو من نور الهداية والقربة، وذاك موجود في الموحدين مفقود في المشركين، وبين الموحدين في ذلك العقل تفاوت عظيم، وسمي عقلاً لأن الجهل ظلمة وعمله على القلب، فإذا غلب النور وبصره في تلك الظلمة زالت الظلمة وأبصر فصار عقالا للجهل».[٦٨]

الحقّ

والآن لنحاول الربط بين العقل كأداة وبين الحقيقة المطلقة التي على العقل مهمة الوصول إليها: استنتجنا من السابق أن العقل متفاوت بين الناس، أي أنه كأي أداة أخرى يستخدمها الناس، أي كالمنشار أو المطرقة مثلاً، فمنهم من هو ماهر في استخدامه ومنهم من قد يسيء استخدامه. فإن كان كذلك، فإن تم استخدامه كأداة ضد أي نص شرعي فلابد وأن يخطئ لا محالة لأن العقل كأداة ليس كالحقيقة التي يتفق عليها الناس لأنه يتفاوت. فموعد شروق الشمس مثلاً يومياً حقيقة فلكية مستمرة يتفق عليها جميع الناس، ودرجة غليان الماء هو ١٠٠ درجة مئوية، وهكذا من حقائق لا تعد ولا تحصى. ولكن السؤال هو: هل هذه حقائق برغم اتفاق الناس عليها؟ إن بالإمكان تسمية هذه «الحقائق» بالظواهر أو بالأحداث أو نحوها من أسماء، إلا أنها ليست حقائق. وهذه الظواهر والأحداث هي ما نبحث عنها بعقولنا عادة ونقترب من إدراكها كلما استخدمنا عقولنا كأداة لتصبح حقيقة «لنا» عندما نتفق عليها، إلا أنها ليست حقيقة وليست عقلاً أيضاً. فبالبحث العلمي نقترب من الحقائق إلا أننا لن نصل إليها. هذا ما أثبته لنا العلم في العالم الغربي. لنضرب مثالاً على ذلك: لنأخذ مسألة الدِّقة. فجميع الأجهزة التي تقيس المسافات ذات دقة لدرجة معينة. فعندما نرغب في الحصول على قطعة من النحاس تبلغ تسعة سنتيمترات طولاً، فسنحصل عليها في إطار توفر الأجهزة المتاحة في ذلك الوقت. ولكن هل هي تسعة سنتيمترات بالضبط. كلا، ولن نستطيع أن ندرك ذلك إلا عند تطور العلم والتقنية لإيجاد جهاز يقيس المسافات بدقة أكبر، هي أجزاء المليمترات. فقد تكون القطعة التي لدينا تسعة سنتيمترات وعشر المليمتر في طولها، إلا أننا لم ندرك تلك الزيادة إلا بظهور أداة تقيس أجزاء المليمترات. وحتى هنا، فنحن لم نصل لحقيقة طول القطعة بعد، وعند ظهور جهاز يقيس المسافات بدقة أعلى نكون قد اقتربنا أكثر، وهكذا نستمر بالتدرج إلى أجزاء أصغر وأصغر حتى نصل إلى النانومتر (أي جزء من المليون من الملي متر) لنقترب من الحقيقة، ولكننا لن نصل إليها. وما هذا إلا مثال واحد على الدقة، وهناك النظريات وما إليها من أدوات المعرفة والعقل. فهناك إجماع بين فلاسفة علم تطور العلوم epistemology أن النظريات ما هي إلا فرضيات من وضع البشر لمحاولة فهم ما يحدث من حولنا لعلنا نصل للحقيقة. وأن هذه النظريات لابد وأن تتغير مستقبلاً لأن أية نظرية لن تستطيع أن تفسر جميع الظواهر الكونية المستجدة على العلم، بل فقط تفسر ما ندركه. وعندما تتوقف النظرية عن تفسير الظواهر المستجدة، ستأتي نظريات أخرى لتستوعب ما ندركه من ظواهر، وفي الوقت ذاته تصمد هذه النظريات لسنين قادمة لتفسير ظواهر أخرى. وهكذا فإن كل نظرية ستغطي على ما قبلها. فقد أتت النظرية النسبية لتفسر ظواهر لم تستطع نظرية نيوتن تفسيرها (كما ذكرنا في الحديث عن حتمية العلم في الفصل السابق)، ذلك لأنه لم يخطر على البشر في عهد نيوتن قياس سرعة الضوء مثلاً، بل فقط سرعة الأجسام المتحركة، فكان لابد من نظرية أخرى تتمكن من ذلك، ثم أتت نظرية الفيزياء الكمية لتغطي ما لم تتمكن النظرية النسبية من فعله. أي أننا لن نصل إلى الحقيقة المطلقة. فإن وافقتني أخي القارئ أننا لن نصل إلى الحقيقة المطلقة فماذا عن العقل؟ هل هناك عقل مطلق يستطيع فرد من الناس استحواذه أو حتى الوصول إليه؟ بالطبع فإن الإجابة منطقياً: لا؛ لأن العقل بالنسبة لنا أداة، أما الحقيقة فهي هدف، فإن عجزنا عن بلوغ الهدف، فلابد وأن تكون الأداة قاصرة. أي أن العقل قاصر، أي لن يتمكن الإنسان من استحواذ العقل المطلق، هذا إن وجد، لذلك يبقى السؤال: ما هو العقل إذاً؟

ملحوظة أخرى: حتى يكون للعقل وجود (وليس كأداة) لابد وأن يكون صحيحاً، فلا يعقل للعقل أن يكون مخطئاً. وإن كان صحيحاً فلابد وأن يكون عقلاً واحداً، لأن الصحة لا تجتمع لاثنين في آن واحد. فقد نقول بأن زيداً أعقل من عبيد، ولكن عبيداً أعقل من بكر، وهكذا. وإن كان عقل واحد هو الصحيح، فعقل من هو هذا الذي سيُرجّح على باقي العقول؟ هنا نقف في حيرة لا مخرج منها إلا بالإجابة بأن العقل المكتمل الذي نبحث عنه لابد وأن يكون للخالق جل وعلا. لكنه سبحانه وتعالى لم يستخدم أي لفظ مشتق من مادة العقل في وصف نفسه في أي من أسمائه الحسنى، ولكنه أراد تعاظمت أسماؤه لنفسه أسماءً أخرى تشير إلى كمال إدراكه وعلمه وإحاطته بكل شيء، مثل العليم والحكيم والخبير والمحيط والواسع. والذي أعتقده هو أن كل ما يأتي من الله العليم الحكيم هو ما يمكن تصنيفه بأنه يتصف بالعقل المطلق الذي لا خطأ فيه. أما ما لدى البشر من موارد للإدراك فلا يمكن تسميتها عقلاً مطلقاً لأنها غير مكتملة من جهة، ولأنها لن توصل للحقيقة المطلقة من جهة أخرى، بل تقترب منها. ونظراً لهذا النقصان، فلابد للعقل من أن يكون أداة للإنسان، وليس كينونة مستقلة، بل حتى أنه أداة قاصرة كما رأينا في تفاوت العقل. ولأنه أداة قاصرة فهو سيخطئ لا محالة إن استخدم ضد النص. ولأنه لا وجود للعقل المطلق لدى البشر، لم يذكر بصيغة الاسم في القرآن الكريم. أما ما عند الله العلي العليم فهو المكتمل والذي يمكن أن يتصف بالعقل الكامل أو المطلق. لذلك أراد سبحانه وتعالى له اسماً آخر (والله أعلم) يميزه عما لدى الخلق، نظراً لكماله وأهميته، ألا وهو «الحق». كيف؟

لماذا اختار سبحانه وتعالى لفظ «الحق» للتعبير عن العقل المطلق الذي لا نقصان فيه؟ هنا يأتي الربط مع ما استنتجناه سابقاً، والله أعلم، من أن دور العقل الأهم هو البحث عن الحقيقة. فعند البحث عن الحقيقة بإعمال العقل سيصل البشر إلى حقيقة واحدة، ألا وهي ما عبر عنها القرآن بـ «الحق». تدبر قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾. ثم تأتي تحت هذه الحقيقة، أو تنبثق منها حقائق أخرى. ولأن هذه الحقائق من الله الحي القيوم، وهي لدى الله العليم العلي المتعال، فلابد لها من أن تأتينا كبشر بواسطة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم. لذلك ورد لفظ «الحق» في القرآن مراراً وتكراراً للتعبير عن الكمال في كل ما هو متصف أو متصل بالعقل (كما سنوضح بإذن الله)، وورد أيضاً بصيغ تدل على أنه أمر ذو اتجاه واحد بكونه منزل من الله سبحانه وتعالى لخلقه نظراً لكماله وأن علينا القبول به والعمل به. تدبر الآيات الآتية: قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾؛ وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلرَّسُولُ بِٱلْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَـَٔامِنُواْ خَيْرًا لَّكُمْ وَإِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾؛ وقال تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾؛ وقال تعالى: ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾، وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾؛ وقال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾؛ وقال تعالى: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾؛ وقال تعالى: ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ وَهُوَ ٱلْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾؛ وقال تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَـٰبَ مُفَصَّلًا وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾؛ وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾؛ وقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ

فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِۦ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾؛ وقال تعالى: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾، وهناك آيات أخرى كثيرة.[ي]

كما أن من الملاحظ من الآيات السابقة أن اتجاه الحق فيها هو «النزول» من الله العلي الأعلى المتعال إلى خلقه نظراً لكماله. أما إعمال العقل البشري للوصول إلى الحقيقة فهو في الاتجاه المعاكس، أي من البشر تأملاً في آيات الكون للاقتراب من الحقيقة، فهي عملية ذات اتجاه واحد أيضاً إلا أنها «تصاعدية». لذلك فهي حركة مستمرة أبد الدهر لكل إنسان يولد، ولذلك أتت، والله أعلم، بصيغ الفعل المضارع إشارة للاستمرارية كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، ﴿لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ﴾، ﴿يَتَفَكَّرُونَ﴾. والاستثناء الوحيد الذي أتى بصيغة الماضي هو قوله تعالى في سورة المدثر: ﴿إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ۝١٨ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾. والآية كما هو معلوم تصف حال أحد زعماء قريش الذين فكروا في ما أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم من وحي ثم وصلوا بتقديرهم إلى أن القرآن الكريم (والعياذ بالله) ليس بكلام الله. والتفكير في هذه الحالة بالطبع لا يوافق المنطق، بل يوافق هوى صاحب التفكير، فهو بذلك تفكير يحوي سوء الظن والمكابرة والتكذيب. لذلك، والله أعلم، أتت بصيغة الماضي للتعبير عن أمر انتهى منه صاحبه، فهو سلبي في تفكيره وأذهب عن نفسه فرصة تجديد التفكير للوصول إلى الحقيقة. وهذه الطريقة في التفكير بالطبع تنطبق على كل من كذب من البشر. فالحركة المطلوبة بالفعل المضارع ﴿يَتَفَكَّرُونَ﴾ قد توقفت بقوله ﴿فَكَّرَ﴾؛ فتأمل.

وقد تسأل أخي القارئ: لكن لماذا لا ينطبق هذا التأويل على الصفات الأخرى مثل السميع والبصير؟ فالبشر يسمعون ويتفاوتون في السمع، إلا أن الله هو السميع؛ والناس يتفاوتون في البصر، إلا أن الله هو البصير، فلماذا لم يعط الله سبحانه وتعالى نفسه اسماً يجمع له صفة العقل كما في السميع والبصير والعليم والحكيم، كأن يكون الاسم «الأعقل» أو «العقّيل»؟ فالسميع تعني أن الله قد سمع ويسمع وسيسمع كل الأصوات التي أطلقت في الماضي والحاضر والمستقبل وفي آن واحد. فلماذا لم ينطبق هذا على العقل؟

الإجابة والله أعلم كالآتي: إن وافقتني أخي القارئ أن العقل أداة، وأنه غير مكتمل إلا عند الله العليم وحده، أقول لك: إن السمع والبصر والحكمة وغيرها من الصفات هي صفات متفاوتة تختلف من فرد لآخر، أما الحق، فهو شيء واحد لا يتفاوت. فإما أن يكون حقاً أو باطلا، فإن قلنا أن زيداً أحق من عبيد، فهذا يعني ضمناً أن زيداً على حق، وأن عبيداً بالتالي ليس على حق. وأرجو التنبه بأن هذا لا ينطبق إلا على الحقوق بين البشر، وليس على أحكام العبادات. فقد تختلف آراء الفقهاء تجاه نفس المسألة، كتحديد المسافة الأقل التي يباح معها قَصر الصلاة مثلاً؛ فقد يكونون جميعاً على حق، أو قد يكون أحدهم أحق من الآخر، لأنهم اجتهدوا برغم الاختلافات

ي) ومن هذه الآيات مثلاً قوله تعالى في الآية ٥٣ من سورة الأعراف: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾، وقوله تعالى في الآية ١٠٨ من سورة يونس: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ﴾؛ وقوله تعالى في الآية ١٠٥ من سورة الإسراء: ﴿وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾؛ وقوله تعالى في الآية ٢٩ من سورة الكهف: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾؛ وقال تعالى في الآية ٢٥٢ من سورة البقرة: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾؛ وقال تعالى في الآية ٨٤ من سورة المائدة ﴿وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْحَقِّ﴾؛ وقال تعالى في الآية ٥ من سورة الأنعام: ﴿فَقَدْ كَذَّبُواْ بِٱلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ﴾؛ وقال تعالى في الآية ١ من سورة الرعد: ﴿وَٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾، (٦٩).

بينهم، ومثل هذه المسائل هي التي فتحت فيه الشريعة أبوابها للاجتهاد (وسيأتي بيانه بإذن الله). أما بالنسبة لحقوق الآدميين، أي مقصوصة الحقوق، ولأنها متعلقة بحقوق الأفراد، فهناك حق واحد إن أتى به نص. وهذا بالطبع لا ينطبق على الصفات الأخرى كالإبصار. فإن قلنا أن زيداً أبصر من عبيد، فهذا لا يعني أن عبيداً لا يبصر. إلا أن هذا لا ينطبق على الحق، فالحق غير متفاوت، فهو قول أو مفهوم أو قَصَصٌ أو فعل واحد ثابت. وكل هذا إن أتى من عند الله بنص فهو الحق، وما عدا ذلك فهو باطل: ومن الآيات الآتية ستلحظ أن أي حق وضعه الله ثم أتى غيره من عند غير الله فلابد وأن يكون باطلاً. تدبر قوله تعالى: ﴿وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾؛ وقوله تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ ٱلْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾؛ وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا فَإِن يَشَإِ ٱللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ وَيَمْحُ ٱللَّهُ ٱلْبَٰطِلَ وَيُحِقُّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦٓ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾؛ وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾؛ وقوله تعالى: ﴿لِيُحِقَّ ٱلْحَقَّ وَيُبْطِلَ ٱلْبَٰطِلَ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُجْرِمُونَ﴾.[٧٠] ومن جهة أخرى، فإن صفة السمع مثلاً تدل على أن الأصوات منتشرة، أي مشاعة، وكل فرد يأخذ منها حسب قوة سمعه. لذلك تتفاوت المخلوقات في السمع. هذا أسمع من ذاك. وكذلك البصر، هذا أبصر من ذاك، لأن الأعيان منتشرة وكل يرى منها بمقدار قوة إبصاره. أما الحق فهو واحد ومتى أخذ منع عن الآخرين. فالأرض الموات المشاعة متى أخذها فرد بالإحياء منعت من آخرين يريدون نفس الموقع. فالحق إذاً واحد وغير متفاوت.

وفي نفس السياق، فهناك آيات لها دلائل تشير للاستنتاج السابق. ففي قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَقْضِى بِٱلْحَقِّ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَقْضُونَ بِشَىْءٍ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، إشارة إلى أن أي قضاء من عند غير الله لابد وأن يكون ضياعاً من قوله ﴿لَا يَقْضُونَ بِشَىْءٍ﴾. وفي قوله تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِىَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾، توضيح إلى أن ترك الحق ما هو إلا تكبر سيؤدي بأصحابه إلى الضلال بالضرورة لأن الله سيصرفهم عن تدبر آياته. وفي قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَنجَىٰهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾، تأويل إلى أن في عدم الأخذ بالحق بغي في الأرض. وفي قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُم بِمَا كُنتُمْ تَفْرَحُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَمْرَحُونَ﴾ مثال تهديدي لكل من لم يحكم بالحق وكأنه يفرح ويمرح في الأرض. ثم قارن هذا بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَقَالُوا۟ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَجْحَدُونَ﴾، ستلحظ من المقارنة أن العمل بغير الحق الذي أنزله الله يعد استكباراً وجحوداً يستحقون عليه العذاب بدليل قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا وَٱسْتَمْتَعْتُم بِهَا فَٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَفْسُقُونَ﴾، وبدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، كما أن في هذه الآية الأخيرة استنتاج إلى أن الحياة بغير الحق لابد وأن تكون بغياً سيؤدي إلى ظلم الناس، وهذا بالضبط ما حدث في العولمة، كما سنوضح بإذن الله.[٧١] تدبر أخي القارئ كلمات ﴿ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ في القرآن الكريم وقارنها بـ ﴿ٱلنُّورِ﴾، ستلحظ أن الأولى دائماً بصيغة الجمع بينما الثانية بصيغة المفرد كما في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾. يستنتج ابن القيم رحمه الله بأن هذا من إعجاز القرآن الكريم لأن طريق الحق واحد وطرق

الباطل متعددة. والآيات في هذا كثيرة مثل قوله تعالى في سورة إبراهيم: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ وَذَكِّرْهُم بِأَيَّىٰمِ ٱللَّهِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾.

ومن جهة أخرى، فإن الحق كصفة (وليس كاسم من أسماء الله الحسنى)، يختلف عن باقي الصفات بأنه يتجزأ أو متعدد برغم عدم تفاوته. فهناك الوعد الحق، والقول الحق، والقصص الحق، والحق المبين، وغيرها من لوازم الحق التي تنبثق منه وتؤدي إليه. قال تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَلَآ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾؛ وقوله تعالى: ﴿وَٱقْتَرَبَ ٱلْوَعْدُ ٱلْحَقُّ فَإِذَا هِىَ شَٰخِصَةٌ أَبْصَٰرُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَٰوَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا بَلْ كُنَّا ظَٰلِمِينَ﴾؛ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾؛ وقوله تعالى: ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّكَ عَلَى ٱلْحَقِّ ٱلْمُبِينِ﴾.[٧٢] وبالطبع، يجب أن نلتفت لعدم الخلط بين ما نناقشه هنا من صفة الحق مع اسم الله. فلفظ «الحق» كما هو معلوم من أسماء الله الحسنى كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ ٱلْحَٰسِبِينَ﴾؛ وقوله تعالى: ﴿فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾؛ وقوله تعالى: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾؛ وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾؛ وقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ ٱللَّهُ دِينَهُمُ ٱلْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ ٱلْمُبِينُ﴾.[٧٣]

لذلك نستطيع «الآن» أن نُعرِّف الحق بأنه كل ما لا يقبل الجدل أو التحدي أو التغيير أو التفاوت، بل يجب علينا القبول به والتسليم له والانقياد إليه والانصياع لأمره، مثل القول الحق والقصص الحق، لأنه أتى مكتملاً من عند الله. ولأنه مكتمل فلا يجوز للعقل البشري أن يتحداه، بل يذعن إليه ويستسلم له. لذلك كان على المسلم أن يتصف بعقلية غير اندفاعية تجاه كل ما أتى من عند الله. أما غير ذلك فهو يقع تحت البحث عن الحقيقة والتي تتطلب عقلاً باحثاً ممحصاً كما أمر سبحانه وتعالى بقوله: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ و ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ كما مر بنا. وكيف يكون العقل باحثاً وممحصاً إن لم يكن تحاوياً ومندفعاً في طبيعته كما سترى بإذنه تعالى في فصل «المعرفة». وهذه هي طبيعة الخلائق، ألا ترى الأطفال يقلبون الأشياء ويشدونها ويلقونها، إنهم يحاولون فهمها باللعب بها. وهم يفعلون ذلك لأنها غريزة فطروا عليها، وهي نعمة من الله علينا لنزداد علماً من خلال المتعة باللعب والتجربة.

وللتلخيص أقول: إن المسلم يجب عليه أن يتمتع بعقلية مندفعة تجاه كل شيء ما عدا الحق: والحق هو كل ما أتى من الله العليم الحكيم. وتأتي تحت هذا بالطبع مقصوصة الحقوق أو الحكم بما أنزل الله، لأن كل ما عدا ذلك من أحكام تفصل بين الناس هي هوى وبغي كما تستشف ذلك من قوله تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾؛ ومن قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾؛ وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾؛ وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾؛ وقوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَا

ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ ٱلۡحَقِّ بِإِذۡنِهِۦۗ وَٱللَّهُ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٍ﴾؛ وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ﴾.[٧٤] أي أن السبيل الثالث لطبيعة القرار هو ما يدفع إليه الإسلام. ولهذا الاستنتاج أهمية قصوى في إدارة المجتمع، فهذه الإستراتيجية الثالثة ستؤدي بفضل الله ومنّه لمجتمع مذعن وخاضع لمقصوصة الحقوق لأنها الحق من عند الله سبحانه وتعالى. وفي هذا الإذعان والخضوع لمقصوصة الحقوق تحرير وإطلاق لأفراد المجتمع لأنه لا عبودية إلا لله الحق حينئذ كما سيتضح بإذنه تعالى؛ وفي الوقت ذاته، فإن المجتمع ذو أفراد منطلقين في تحد دائم مستمر للأعيان، إما بحثاً عن الحقيقة وإما للاستفادة القصوى منها بتطويعها لخدمة المجتمع، كما سيأتي بيانه بإذن الله.

العقل في السنة

بالطبع لن نتمكن من إعطاء هذا الموضوع حقه من البحث هنا، ذلك لأن الخلاف، كما يقال، سرمدي في طبيعته بين النصيين والعقلانيين، أو بين أهل الحديث وأهل الفقه. ولعلك استنتجت أخي القارئ أن هذا الكتاب يدعوا إلى تعطيل العقل متى وجد النص. أي أنه نصي لأنه يقف مع أهل الحديث. فهل هذا صحيح؟ إنني كما سترى بإذن الله، أحاول جاهداً إقناعك بأن من الحكمة ترك العقل أمام النص نظراً لقصوره. لهذا فإن هذا الكتاب يرفض هذا التقسيم الذي انتشر بين عامة العلماء، فهذا التقسيم باطل لأن الحق واحد، والحق هو تعطيل العقل أمام النص إن ثبتت صحة النص. لتوضيح هذا لابد لنا من المرور أولاً على الأحاديث التي وردت عن العقل في السنة المطهرة.

إن أول كتابين عن العقل كما هو معروف هما لداود بن المحبر (ت ٢٠٦ هـ) وابن أبي الدنيا (ت ٢٨١ هـ). ولقد تعرض كتاب «فضل العقل» لابن المحبر للكثير من النقد. فقد أجمع عدد من رجال الجرح والتعديل على تكذيب الأحاديث التي وردت فيه. ومن هذه الأحاديث مثلاً: «الدين هو العقل، ومن لا دين له لا عقل له»، وقد صنفه الألباني بأنه باطل. وقال الحافظ بن حجر أن أحاديث كتاب ابن المحبر كلها موضوعة. وقال أحمد بن حنبل عنه أنه لا يدري ما الحديث. هذا بالإضافة لتضعيفات أخرى من رجال الحديث. وفي المقابل فقد قال ابن معين عن ابن المحبر: «ما زال معروفاً بالحديث يكتب الحديث، ثم تركه وصحب قوماً من المعتزلة فأفسدوه، وهو ثقة».[ك] أما كتاب ابن أبي الدنيا «العقل وفضله»، فلم يطعن في صدقه أحد. وقد ورد في كتابه اثنا عشر حديثاً عن العقل. لذلك، وحتى يأخذ الموضوع حقه لابد من توضيح أهم الأحاديث التي بجلت العقل أولاً:

ك) بالنسبة للحديث فقد ذكر في كتاب «الأحاديث الضعيفة والموضوعة» للشيخ ناصر الدين الألباني، وقال النسائي: «هذا حديث باطل منكر». وبالنسبة لابن المحبر فقد قال عنه «ابن المديني: ذهب حديثه؛ وقال أبو زرعة وغيره: ضعيف؛ وقال أبو حاتم: ذاهب الحديث، غير ثقة. وقال الدارقطني متروك، وذهب إلى أن ابن المحبر سارق. وقال الخطيب البغدادي: حدثني محمد بن علي الصوري قال: سمعت عبد الغني بن سعيد عن الدارقطني قال: كتاب العقل وضعه أربعة، أولهم ميسرة ابن عبد ربه، ثم سرقه منه داود بن المحبر فركبه بأسانيد غير أسانيد ميسرة، وسرقه عبد العزيز بن أبي رجاء فركبه بأسانيد أخرى، ثم سرقه سليمان بن عيسى السجزي فأتى بأسانيد أخرى». وجاء في «المسند المستخرج على صحيح مسلم»: « داود بن المحبر بن قحذم أبو سليمان حدث بمناكير في العقل وغيره حدثونا عن الحارث ابن أبي أسامة عنه، كذبه أحمد بن حنبل والبخاري رحمهما الله». ويقول الشيخ الجوزو: «فالقول إن ابن المحبر «صحب قوماً من المعتزلة فأفسدوه»، يشير إلى نقطة هامة، ربما تكون هي السبب الرئيس لرفض أحاديثه كلها، فالمعتزلة بالغوا في تقدير العقل كما قدمنا، متأثرين بالفلسفة اليونانية» (٧٥).

لعل من أشهر الأحاديث التي مجدت العقل هو ما رواه الغزالي في الإحياء من أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل. فأقبل. ثم قال له: أدبر. فأدبر. ثم قال الله عز وجل: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم علي منك؛ بك آخذ، وبك أعطي، وبك أثيب، وبك أعاقب». وقد قال العراقي أن الحديث ذُكر في معجم الطبراني الأوسط من حديث أبي أمامة وأبو نعيم من حديث عائشة بإسنادين ضعيفين. وعندما سئل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن هذا الحديث وغيره أفتى قائلاً: «أما الحديث الأول فهو كذب موضوع عند أهل العلم بالحديث. ليس هو في شيء من كتب الإسلام المعتمدة. وإنما يرويه مثل داود بن المحبر وأمثاله من المصنفين في العقل. ويذكره أصحاب رسائل إخوان الصفا ونحوهم من المتفلسفة. وقد ذكره أبو حامد في بعض كتبه، وابن العربي وابن سبعين». وقد حاول المرتضى الزبيدي تصحيح الحديث بقوله: «فهذا كما ترى سند جيد. فقول الحافظ العراقي: وبالجملة فطرقه كلها ضعيفة محل تأمل. وكذا إيراد ابن الجوزي له في الموضوعات، وتبعه ابن تيمية والزركشي وغير هؤلاء. فغاية ما يقال فيه: إنه ضعيف في بعض طرقه». أما الشيخ الألباني فقد صنفه بلفظ مختلف في «السلسلة الضعيفة» بأنه باطل. وثمة قول أن تغييراً قد طرأ على نص الحديث في العبارة من: «لما خلق الله الخلق» إلى جعلها: «أول ما خلق الله العقل»، وبهذا تبجل العقل كما بين ابن تيمية في فتواه.[ل]

وهناك حديث آخر ذكره الغزالي في الإحياء وفيه تبجيل للعقل أيضاً. فقد «روي أن عبد الله بن سلام رضي الله عنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم في حديث طويل في آخره وصف عظم العرش وأن الملائكة قالت: يا ربنا هل خلقت شيئاً أعظم من العرش؟ قال: نعم، العقل. قالوا: وما بلغ من قدره؟ قال: هيهات لا يحاط بعلمه، هل لكم بعدد الرمل؟ قالوا: لا، قال الله عز وجل: فإني خلقت العقل أصنافاً شتى كعدد الرمل، فمن الناس من أعطي حبة ومن أعطي وسقاً ومن أعطي أكثر من ذلك». وقال الشيخ الجوزو ناقداً بأن الحديث «تبدو فيه المغالاة والنزعة إلى تقديس العقل، وذلك بتفضيله على العرش، فإذا كان العرش ينسب إلى الله، فإنه يصبح في الشرف والقيمة والمرتبة فيما يضاف إليه أو نسب له، والذي ينسب إليه لا يجوز مقارنته بالذي ينسب إلى الإنسان ... وهذه أمثلة من تلك الأحاديث التي تتجه اتجاهاً فلسفياً، والتي نميل إلى القول بضعفها لأنها أقرب إلى التأثر بالفكر الفلسفي ...».[٧٧]

وكما تلحظ أخي القارئ، أختي القارئة: فإن هذه الأحاديث الثلاثة السابقة تعرض العقل وكأنه ذو كينونة مستقلة ذات تبجيل ومكانة قد تدفعه ليكون نداً للنص. فقد يحكم العقل بنفسه لنفسه بأن يقبل ويرفض من النص ما أراد. وكما تلحظ أيضاً فإنها أحاديث إما أنها قد كُذبت أو غُيرت أو ضُعفت في أحسن الأحوال. وهناك أحاديث أخرى تعرضت للنقد أيضاً إلا أن معناها لا يرتقي بالعقل لتحدي النص. ومعظم هذه الأحاديث هي من كتاب ابن المحبر. فقد ذكر الغزالي الحديث الذي يربط بين العقل والمعرفة: «اعقلوا عن ربكم ... تعرفوا ما أمرتم به وما

ل) يقول الجوزو: أما المرتضى الزبيدي، فقد أراد تصحيح الحديث، فقال: «قال عبد الله بن أحمد في «زوائد الزهد» حدثنا علي بن مسلم، حدثنا سيار، حدثنا جعفر، حدثنا مالك بين دينار عن الحسن يرفعه: «لما خلق الله العقل قال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر. ثم قال: ما خلقت شيئاً أحسن منك، فبك آخذ، وبك أعطي»». ويستنتج الجوزو من نص الحديث وبالرجوع لابن تيمية أن الله سبحانه وتعالى قال «للعقل في أول أوقات خلقه، ليس فيه أن العقل أول المخلوقات. لكن المتفلسفة القائلون بقدم العالم أتباع أرسطو هم ومن سلك سبيلهم من باطنية الشيعة والمتصوفة والمتكلمة رووه: أوّلُ ما خلق الله العقل – بالضم – ليكون ذلك حجة لمذهبهم في أن أول المبدعات هو العقل الأول. وهذا اللفظ لم يروه به أحد من أهل الحديث، بل اللفظ المروي مع ضعفه يدل على نقيض هذا المعنى، فإنه قال: «ما خلقت خلقاً أكرم علي منك». فدل على أنه قد خلق قبله غيره، والذي يسميه الفلاسفة العقل الأول ليس قبله مخلوق عندهم» (٧٦).

نهيتم عنه». وهذا الربط ورد في أحاديث أخرى كثيرة ذكرها ابن المحبر في كتابه، وضعفها الحافظ العراقي، ومنها: «ما اكتسب رجل مثل فضل عقل يهدي صاحبه إلى هدى ويرده عن ردي، وما تم إيمان عبد ولا استقام دينه حتى يكمل عقله»؛ ومنها: «لا يتم لرجل حسن خلقه حتى يتم عقله»؛ ومنها: «لكل شيء دعامة، ودعامة المؤمن عقله، فبقدر عقله تكون عبادته». وبرغم أن هذه الأحاديث، وغيرها [م] قد ضُعفت، وبرغم أنها تبالغ في وصف العقل ومدحه، إلا أنها لا تدفعه لتحدي النص. فهي أحاديث تحث الفرد على تحريك عقله لفهم دينه. وهناك أحاديث أخرى صنفت بأنها باطلة، منها: «الدين هو العقل، ومن لا دين له لا عقل له». ومنها ما صنف بأنه موضوع مثل: «العلم خليل المؤمن، والعقل دليله، والعلم قيمه، والحلم وزيره، والصبر أمير جنوده، والرفق والده، واللين أخوه». ومثل «قسم الله العقل على ثلاثة أجزاء، فمن كن فيه فهو العاقل، ومن لم يكن فيه فلا عقل له، حسن المعرفة بالله عز وجل، وحسن الطاعة لله عز وجل، وحسن الصبر لله عز وجل».[ن] لاحظ أخي القارئ بأنه حتى بعض هذه الأحاديث الموضوعة أو الضعيفة تُظهر قصور العقل مثل الحديث الأخير الذي قسم العقل ثلاثة أجزاء، وأن كل جزء قابل للتحسين من خلال حسن معرفة الله عز وجل أو حسن طاعته أو حسن الصبر، وهذه مسائل تزيد وتنقص إشارة إلى القصور.

وبالنسبة للأحاديث التي رواها ابن أبي الدنيا فهي أحاديث لم يُقدح بها، ولكن في الوقت ذاته لم يأخذ بها أهل السنة والجماعة. ومن هذه الأحاديث قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الشاهد على الله عز وجل أن لا يعثر عاقل إلا رفعه الله عز وجل. ثم لا يعثر إلا رفعه، حتى يجعل مصيره إلى الجنة». وقوله: «لا يعجبنكم إسلام أمرئ حتى تعرفوا معقود عقله». وكما ترى فإن الملاحظ على هذه الأحاديث وغيرها[س] أنها لا تخرج العقل من كونه وسيلة لتقصي الحقيقة، بل أداة تعين المسلم على دينه برغم تمجيدها للعقل. وما يدل على أن العقل أداة هي التناقضات التي وردت في كتاب ابن أبي الدنيا. ونظراً لأهمية كتاب ابن أبي الدنيا في أيامنا هذه، لابد من المرور سريعاً على بعض ما جاء في كتاب ابن أبي الدنيا لترى التناقض (ذلك أن كثيراً من العلمانيين الذين يرفعون مقام العقل فوق النص الشرعي يلجؤون لمثل هذه الأحاديث عن العقل لاستثمارها في أهدافهم):

إن في نصوص ابن أبي الدنيا إشارة واضحة إلى أنه كان فرداً يعكس التيار المنتشر فكرياً عن العقل في زمانه برغم تمجيده للعقل، فهو لم يقفز بالعقل لتحدي النص كما هو عليه حال العلمانيين اليوم، بل كان متواضعاً (مقارنة بالضالين المعاصرين) برغم تطرفه في تمجيد العقل، فمن نصوصه التي تمجد العقل الآتي: «حدثنا أحمد بن عبد الأعلى الشيباني عن شيخ له قال: أتى ملكٌ آدم عليهما السلام فقال: قد جئتك بالعقل والدين والعلم، فاختر أيهما شئت؟

م) ومن هذه الأحاديث: عن عائشة رضي الله عنها قالت: «يا رسول الله، بم يتفاضل الناس في الدنيا؟ قال: بالعقل. قلت: وفي الآخرة؟ قال: بالعقل. قلت: أليس إنما يجزون بأعمالهم؟ فقال صلى الله عليه وسلم: يا عائشة، وهل عملوا إلا بقدر ما أعطاهم عز وجل من العقل، فبقدر ما أعطوا من العقل كانت أعمالهم، وبقدر ما عملوا يجزون». ومنها: «مطية المرء العقل وأحسنكم دلالة ومعرفة بالحجة أفضلكم عقلاً»؛ ومنها: «لكل شيء آلة وعدة، وإن آلة المؤمن العقل؛ ولكل شيء مطية، ومطية المرء العقل؛ ولكل شيء دعامة، ودعامة الدين العقل؛ ولكل قوم غاية، وغاية العباد العقل» (٧٨).

ن) ومن هذه الأحاديث الموضوعة أيضاً: «عليكم بالقرع فإنه يزيد في العقل ويكبر الدماغ» (٧٩).

س) ومن هذه الأحاديث قوله: «ثلاث من حرمهن حرم خير الدنيا والآخرة: عقل يداري به الناس، وحلم يرد به السفيه، وورع يحجزه عن المعاصي»؛ وهناك حديث آخر من أن الرسول صلى الله عليه وسلم «إذا بلغه عن أحد أصحابه عبارة قال: كيف عقله؟ فإن قالوا: عاقل، قال: ما أخلق صاحبكم أن يبلغ. وإن قالوا: ليس بعاقل، قال: ما أخلقه أن لا يبلغ». ويقول الشيخ الجوزو معلقاً: «هذه بعض الأحاديث التي وردت في تمجيد العقل وجعله مدار الإيمان، ومبلغ الرشد، وموطن المروءة، ومناط الإسلام، وأساس الخلق، وركيزة النجاح في الحياة الدنيا وفي الآخرة». (٨٠)

فاختار العقل، وقال للدين والعلم: ارتفعا، قالا: أمرنا أن لا نفارق العقل». ففي هذا المثال تشعر بأن القائل يرمي إلى أن العقل مقدم على الدين والعلم. مثال آخر: «عن عبد الله بن خبيق الأنطاكي قال: كان يقال: العقل سراج ما بطن، وملاك ما علن، وسائس الجسد وزينة كل أحد، فلا تصلح الحياة إلا به، ولا تدور الأمور إلا عليه». هنا أيضاً تشعر أن القائل يرمي إلى أن الحياة لن تصلح بدون العقل لأن الأمور تدور عليه، وهنا قد يعتقد فرد أن هذا يشمل أيضاً الدين الذي يدور على العقل، وليس العكس، وهكذا مع نصوص أخرى مرت بنا سابقاً (منها ما هو ضعيف ومنها ما هو موضوع كما رأينا).

لكن في الوقت ذاته، ولأن ابن أبي الدنيا يستنشق رحيق فكر عصره، نجد من نصوصه ما تجعل العقل دون الدين، (أي أن هناك تناقضاً إن نظرنا للمسألة كما يريد العلمانيون). فقد ذكر في كتابه أن عبيد الله قال: «ما أوتي رجل بعد الإيمان بالله عز وجل خير من العقل». فنرى هنا بوضوح أن العقل أتى بعد الدين. مثال آخر: عن عروة أنه قال: «أفضل ما أعطي العباد في الدنيا العقل، وأفضل ما أعطوا في الآخرة رضوان الله عز وجل». فبرغم تقديم العقل هنا في الدنيا دون التصريح بأنه مقدم على الدين، إلا أن هذا التقديم مربوط برضوان الله عز وجل في الآخرة، أي أن العقل ضمناً قد يأتي بعد الدين. مثال ثالث: عن وهب بن منبه أنه قال: «المؤمن مفكر مذكر؛ فمن ذكر تفكّر، فعلته السكينة، وقنع فلم يهتم، ورفض الشهوات، فصار حراً وألقى الحسد، فظهرت له المحبة وزهد في كل فان، فاستكمل العقل ورغب في كل شيء باق، فعقل المعرفة». نرى هنا التدرج في وصف حال كل مفكر إن كان مؤمناً كثير الذكر لله (والله أعلم) لينتهي بالمعرفة التي تتأتى بالمرور على السكينة أولاً ثم القناعة ثم رفض الشهوات ثم التحرر من الكثير من الأمور التي تشد الآخرين لدرجة ترك حتى الحسد (وهذا أمر صعب المنال)، ثم الزهد في كل أمور الدنيا لأنها فانية، وعندها سيكتمل لهذا المؤمن العقل لينتهي بالمعرفة أو الحقيقة، أو كما قال: «فعقل المعرفة». نلحظ هنا كيف أن العقل كأداة حررت المؤمن وارتقت به من الانشغال بما هو دنيوي إلى الترفع عن هموم الانشغال بها. فالهدف هنا على الرغم من تمجيد دور العقل هو إناطة المسؤولية على العقل بدور يقوم به للتحرر من الدنيا لبلوغ الآخرة، وليس العكس كما يحاول العلمانيون باستخدام العقل للتحرر من الآخرة للانغماس في المزيد من الإنتاجية الاستهلاكية في الدنيا. وهذا ينطبق على جميع الأحاديث السابقة عن العقل. أي أننا نستطيع أن ننظر لجميع الأحاديث التي تمجد العقل على أنها تنظر للعقل على أنه أداة تعين على تعميق القيم الإسلامية، لا أن تكون أداة هدم لنصوص الدين. أي أنني ما أحاول الوصول إليه هو أن معظم هؤلاء الذين مجدوا العقل في التراث الإسلامي لم يكن هدفهم هدم الدين بالعقل، بل كانوا ينظرون للعقل كأداة لمزيد من التمكن من الدين.

لأضرب مزيداً من الأمثلة من كتاب ابن أبي الدنيا لأهمية المسألة: فعن صالح بن عبد الكريم أنه قال: «جعل الله عز وجل رأس أمور العباد العقل، ودليلهم العلم، وسائقهم العمل، ومقويهم على ذلك الصبر». فكما ترى من هذا النص، فبرغم أنه يمجد العقل بجعله «رأس أمور العباد» إلا أنه يربط العقل بتعميق القيم الدينية. فالعقل مربوط بالعلم الشرعي. فالعلم آنذاك لم يكن مفرقاً لعلوم مختلفة، بل كان العالم جامعاً لكل العلوم كما هو معلوم، بما في ذلك بالطبع العلم الشرعي وهو الأهم. فالعلم الشرعي هو دليل من كان العقل رأس أموره، ومن ساقه العمل الصالح من خلال الصبر. وهكذا إن تأملت جميع النصوص تجد أنها لا تحاول أبداً التعلي على النص، بل تحاول تعميق القيم الإسلامية. وبالإضافة لما سبق، فإن كتاب ابن أبي الدنيا يحوي الكثير من الأقوال التي تظهر العقل على أنه

متفاوت. فمن هذه الأقوال مثلاً: عن عامر بن عبد قيس أنه قال: «إذا عقلك عقلك عما لا ينبغي فأنت عاقل. قال علي: وإنما سمي العقل عقلاً من عقال الإبل». وبالطبع فإن أحجمك عقلك أحياناً أو أطلقك أحياناً أخرى، فإن العقل بالتالي متفاوت. كما أن هناك أقوالاً تظهر العقل على أنه أداة لربط الإنسان من الاندفاع. فقد سئل ورد بن محمد نصرويه، وكان قد بلغ عشرين ومئة سنة: ما العقل؟ قال: «أن يغلب حلمك جهلك وهواك». هنا نرى أن ذكر ابن أبي الدنيا لهذا القول في كتابه مؤشر على قبوله لفكرة أن من أحد تفسيرات العقل أنه أداة تُغلّب الحلم على الجهل والهوى. وكذلك القول الآتي: فعن أكثم بن صيفي أنه قال: «دعامة العقل الحلم، وجماع الأمر الصبر، وخير الأمور مغبة العقل، ويقال المودة والتعاهد». ففي هذا القول دليل واضح على أن العقل كأداة يعمق القيم السامية كالحلم وليس العقل أداة للتفكر لهدف التحرر من هذه القيم كما يحاول العلمانيون فعل ذلك. وكذلك جميع الأقوال الأخرى في كتاب ابن أبي الدنيا، إن تأملتها لوجدتها تشير بطريقة أو بأخرى إلى أن العقل برغم تمجيده لا يرتقي لأن يكون أداة لمساءلة النص الشرعي، بل لخدمته.[٨١]

الأحاديث الصحيحة

أما الأحاديث الصحيحة التي ذكر فيها العقل فإنها لا تعطي العقل ذات التبجيل. بل تعده أداة استيعاب وحفظ للبشر من المهالك ونحوها من معان تحفظه إنساناً رشيداً يُعمِل عقله في التحرك داخل إطار الشريعة ولا يتحداها. فمن هذه الأحاديث ما رواه مسلم مما ذكره الصحابي جابر بن عبد الله عن زيارة النبي صلى الله عليه وسلم له في مرضه بقوله: «وأنا مريض لا أعقل»، ثم روى أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ «فعصب علي من وضوئه فعقلت». فكما ترى فإن العقل هنا أتى بمعنى الغياب عن الوعي بالتفريق بين فترتي الغيبوبة والوعي. وقد ورد العقل أيضاً في الموطأ على لسان عبد الله بن أبي حبيبة في التفريق بين فترتين أيضاً، هما حداثة السن وبلوغ الرشد بالقول: «فقلته وأنا يومئذ حديث السن ثم مكثت حتى عقلت». وقد أتى العقل أيضاً بمعنى الحفظ والتذكر. وهذا واضح من الأحاديث التي رواها البخاري في كل من قول عبد العزيز بن رقيع وهو يسأل أنس بن مالك: «قلت: أخبرني بشيء عقلته عن النبي»، وفي قول محمود بن الربيع: «عقلت عن النبي صلى الله عليه وسلم مجة مجها في وجهي»، وفي قول عائشة رضي الله عنها: «لم أعقل أبوي قط إلا وهما يدينان الدين». وقد وردت عبارة: ﴿لا يعقلون﴾ بصيغة الفعل المضارع في الحديث الذي رواه البخاري في وصفه صلوات ربي وسلامه عليه الذين تلهيهم شهوات الدنيا عن الآخرة بقوله: ﴿وإن هؤلاء لا يعقلون، إنما يجمعون الدنيا﴾. والاستخدام هنا لـ ﴿لا يعقلون﴾ يشبه ما ندد به القرآن الكريم الكفرة بتعطيل عقولهم عن تقصي الحقيقة.

وحتى إن ورد لفظ العقل بصيغة الاسم في الأحاديث الصحيحة، فلم يُذكر بطريقة تجعله ذا كينونة مكتملة مقدسة تمكنه من مساءلة النص؛ بل أداة تعمل داخله. فمن حديث صحيح مسلم الذي يصف النساء بأنهن «ناقصات عقل ودين»، لا يمكن الاستنتاج بأن الضد مكتمل، أي أن الرجال ذوي عقول مكتملة مقارنة بالنساء لدرجة تمكن عقولهم معها من تحدي النص. فنص الحديث هو: عن عبد الله بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿يا معشر النساء تصدقن وأكثرن الاستغفار، فإني رأيتكن أكثر أهل النار﴾. فقالت امرأة منهن

جزلة: وما لنا يا رسول الله أكثر أهل النار؟ قال: ﴿تكثرن اللعن وتكفرن العشير، وما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذي لب منكن﴾. قالت: يا رسول الله، وما نقصان العقل والدين؟ قال: ﴿أما نقصان العقل فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل، فهذا نقصان العقل؛ وتمكث الليالي ما تصلي وتفطر في رمضان، فهذا نقصان الدين﴾. فمن هذا الحديث يتضح معنى نقصان الدين بأنه إنقاص النساء في العبادة مقارنة بالرجال لظروف جسدية، أما نقصان العقل في الشهادة، فهناك تفسير مفاده الآتي: إن المرأة عادة ما تتساهل في الحقائق مجاراة للآخرين من خجلها. فبسبب تساهل المرأة هذا كان احتساب شهادتها بنصف شهادة. فقد أجريت أبحاث في كندا بين غير المسلمين عن كيفية تصرف الرجال والنساء عندما يُسألون. فعند توضيح معلومة صحيحة كأن يكون ارتفاع مبنى ما خمسون طابقاً، ثم سؤال الرجل بعد مدة عن الارتفاع، نجده يصر على أنه خمسون طابقاً. أما المرأة فإن جادلها السائل بنوع من الإلحاح من أن المبنى قد لا يصل إلى خمسين طابقاً، بل أقل من ذلك، فإنها تجاريه وتوافقه تلافياً للخلاف. فالمقصود من الحديث هو إذاً، والله أعلم، أن النقصان ليس بالضرورة في معنى نقيض زيادة العقل. حتى وإن كان المقصود هو النقصان المضاد للكمال، فهذا لا يعني تعظيم العقل عند الرجال ليقف نداً للنص. ويتجلى هذا من حديث مسلم الذي سأل فيه الرسول صلى الله عليه وسلم عن الرجل الذي اعترف أمامه بالزنا قائلاً: «أتعلمون بعقله بأساً تنكرون منه شيئاً؟»، فكانت الإجابة: «ما نعلمه إلا وفيّ العقل». أي تام العقل وكامله، إلا أن هذا الكمال لا يرقى لدرجة مساءلة النص، بل يعني تحمل المسؤولية كما هو واضح من الحديث الذي رواه أبو داود عن النبي صلى الله عليه وسلم الذي قال فيه: ﴿رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل﴾. كما أن العقل ورد في أحاديث أخرى بصيغة تدل على الثناء كما في قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه مسلم: ﴿ثم يقال للرجل ما أجلده، ما أظرفه، ما أعقله﴾، وكما ورد في مسند الإمام أحمد أنه صلى الله عليه وسلم قال: ﴿كرم الرجل دينه، ومروءته عقله، وحسبه خلقه﴾. فبرغم تقدير العقل هنا ورفع مكانته إلا أنه لا يرقى كما ترى لأن يتحدى النص، بل هو في إطار صفة بشرية كما في قوله: ﴿ما أعقله﴾ بقرنه مع الجَلد، أو في إطار ميزة إنسانية سامية ترفعه لمروءة البشر كما في قوله: ﴿ومروءته عقله﴾.[٨٢] وبالإضافة للسابق، فقد ورد لفظ العقل في عدة أحاديث بمعان قد لا تعني العقل أو قد لا تتصل بموضوعنا.[٨٣]

وأخيراً لنعرض لبعض أقوال الصحابة عن العقل: قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «ليس العاقل من عرف الخير من الشر، بل العاقل من عرف خير الشرين». وقال علي كرم الله وجهه: «لا مال أعودُ من العقل، ولا فقر أضرُّ من الجهل». وقال معاوية بن أبي سفيان: «العقل مكيالٌ ثلثه فطنة وثلثاه تغافل». وقال معاوية لعمرو بن العاص: «ما بلغ من عقلك؟ قال: ما دخلت في شيء قط إلا خرجت منه. فقال معاوية: لكني ما دخلت في شيء قط أريد الخروج منه». وقيل لعمرو بن العاص: «ما العقل؟ فقال: الإصابة بالظن، ومعرفة ما يكون بما قد كان».[٨٤] وكما ترى، فإن هذه أقوال من عاصروا الرسول صلى الله عليه وسلم. وأقوالهم تدور حول معان يديرون بها أمور حياتهم وفهم دينهم باستخدام عقولهم. أي أن العقل كما ورد في السنة باختصار ليس إلا أداة خادمة للمقصد الأهم في الحياة، ألا وهو فهم الشريعة والعمل بها للخروج من الدنيا لبلوغ الآخرة. وهذا المفهوم يتطابق ويخدم ما أتى به القرآن الكريم من البحث عن الحقيقة. وشتان بين هذا المفهوم وبين أن يكون العقل كياناً مقدساً والعياذ بالله يسير أمور الحياة بتغيير الشريعة والتعلي عليها. ولكن إن كان السابق صحيحاً، فكيف خرجت الأمم الإسلامية في بعض فتواها عن الشريعة؟ أي كيف تحدى العقل النص؟

المعتزلة المعاصرون

هل الإنسان مسير أم أنه مخير؟ لقد شغل هذا السؤال عقول المسلمين وكان، والله أعلم، أحد أسباب تخلفهم بسبب الجدل والخوض فيه. إنه البوابة الخلفية التي دخلت منها الفلسفة إلى علوم المسلمين لتسحق مقدرتهم على الإنتاج. كيف؟ لقد ظهرت أسئلة فلسفية لم توجد أصلاً في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ولا في عهد الخلفاء من بعده. أسئلة فكرية لا تزيد في إنتاج المجتمع، بل تسحبه إلى حفرة جدلية لا مخرج منها إلا بالتعمق فيها ليزداد المجتمع جدلاً وتمزقاً. قل لي بالله عليك: هل رأيت أو سمعت عن فيلسوفين اتفقا قط؟ بالطبع لا، لأنهما إن فعلا فهم ليسا من الفلاسفة. فلطالما اختلفا، فلابد وأن يكون أحدهما على الحق أو كلاهما على ضلال. وإن كان أحدهما على الحق، فكيف نعرفه؟

كما يقال، فإن كتب الفلسفة اليونانية المترجمة إلى العربية حركت بعض النفوس لمحاولة فك لغز التخيير والتسيير. وكيف يكون الخروج من هذا المأزق إلا من خلال العقل البشري! هنا كانت البداية. لقد بدأ بعض المسلمين بتمجيد العقل باستخدام عقولهم في مراجعة نصوص الشريعة، وهذا كان بفعل التأثر بالفكر الفلسفي اليوناني. هكذا بدأت الجرأة على النص. إنه منزلق كبير وقع فيه الكثير وبحسن نية. ولعل المعتزلة منهم، فقد استندوا على العقل وحاولوا نفي الظلم عن الله سبحانه وتعالى من خلال تفسيراتهم. فقد قالوا بأن الله خلق للإنسان قدرة يخلق بها أفعاله. أي أن الإنسان في نظرهم فاعل مختار وحر الإرادة. فهو يتصرف بالقدرة التي منحها الله له كما يشاء. وبذلك فالإنسان يوجه ويستغل، وبالتالي يخلق أفعاله. ولأن الحق سبحانه وتعالى خلق البشر وكلفهم، فقد أكمل لهم عقولهم حتى يتمكنوا من العمل. «والقدرة لا تكون إلا قدرة على المأمور به وعلى ضده. ولهذا صار بعضهم (أي المعتزلة) إلى أن أول ما يخلقه الله يجب أن يكون عاقلاً مفكراً حتى يستطيع أن ينظر ويعتبر ويتوصل بالعقل إلى معرفة الخالق». لذلك اتهموا بوضع الحديث الذي ذكرناه سابقاً، والذي يبجل العقل: «أول ما خلق الله العقل ...». وبهذا، كما يعتقدون، فإنهم ينفون الظلم عن الله سبحانه وتعالى، وإلا فكيف يحاسب الله الناس على الشر وهو الذي أقدرهم على فعله؟ فلابد وأن يكون الشر من صنع البشر الذين لم يتمكنوا من استخدام عقولهم كما يجب، وليس من صنع الله اللطيف الودود. فالخير إذاً من الله عز وجل، والشر من الإنسان. وبهذا يكون العقل أساس المعرفة وموطن المسؤولية والاختيار. وهكذا تم تبجيل العقل وبدأ عهد من التقديس للعقل لدرجة تحدي النصوص حتى وصلوا إلى أن القرآن ليس بكلام الله عز وجل، بل خلقٌ من خلقه. وهذا قول لم يأت به الرسول صلى الله عليه وسلم ولا خلفاؤه ولا أصحابه من بعده. وبالطبع، فإن أمة أوصاها رسولها بتلافي البدع حتى في أصغر أمورها، وتجد نفسها في دوامة بدع تمس صلب عقيدتها وبدعم من السلطة الحاكمة آنذاك (المأمون)، فلابد وأن يثور فيها جدل يمزق وحدتها. وقد كان.

ولا أريد هنا الخوض في مسألة القدر، فموضوع بحثنا هو التمكين، ولكن للتوضيح فقط أقول: إن ما يذهب إليه أهل السنة والجماعة هو أن العقل سواء كان مستقلاً بإرادته ويخلق أفعاله، أو لم يكن، فإنه مخلوق لله، واستقلاليته لا تنفي أنه مخلوق، فإرادة الله كلية وخالقة لكل شيء. أما إرادة الإنسان فهي جزئية. وبهذا تتحقق معنى العبودية الكاملة للحق سبحانه وتعالى، لأن إرادة الإنسان الحرة ليست إرادة مطلقة، أما إرادة الله القوي العزيز فهي مطلقة، ما شاء فعل، وما لم يشأ لم يفعل. وهذه نقطة ضعفٍ لدى المعتزلة إذ أنهم لم ينكروا أن العقل

والقدرة التي يخلق بها الإنسان أفعاله مخلوقة لله أيضاً. وفي هذا رجوع للحق جلت قدرته، وأن كل شيء مخلوق له سبحانه وتعالى، وبهذا تكون الحرية التي يدعونها حرية نسبية. أي أن منطق أهل السنة والجماعة هو الأولى بالاتباع لأنهم قالوا أن الخير والشر من الله لأن قضاءه سبحانه وتعالى سابق، «وأن الإنسان يكسب عمله الذي قُدر له بإرادته وباختياره، وهذا لا يتعارض مع إرادة الله، لأن علم الله الأزلي يحيط بكل شيء، لذلك سخر طرق الهداية للمهتدي، وطرق الضلالة للضال».[٨٥] ولعل العلة تكمن، والله أعلم، في قناعة الإنسان في لطف الله وطيبته. فمن اعتقد أن الله لطيف رؤوف رحيم بعباده، تجده يحسن الظن بالله وأنه سبحانه وتعالى ليس بظلام للعبيد. بل لأن الله سبحانه وتعالى يعلم الغيب، فقد قدر الضلالة للضال. حتى وإن أسمعهم لتولوا كما قال الحق سبحانه وتعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّواْ وَّهُم مُّعْرِضُونَ﴾.[٨٦] فالإشكالية تكمن، والله أعلم، في عدم قناعة البعض بقدرة الله على علم الغيب. ولله المثل الأعلى، فأنت أيها الإنسان الذي تملك عقلاً في رأس لا يتجاوز في حجمه كرة صغيرة، تستطيع أن تحيط علماً بمعظم ما هو في غرفتك؟ فتصور أنه سبحانه وتعالى خلق كائناً ذا عقل رأسه كحجم الشمس أو حتى كحجم مجموعتنا الشمسية وبنفس مادة عقل البشر، وهو سبحانه الخالق الخلاق القادر على ذلك، (وإلا كيف يكون رباً؟)، ألا يستطيع هذا المخلوق ذو الرأس الضخم أن يحيط بما على الأرض علماً من خلال حسابات دقيقة لتصرفات البشر مستقبلاً. لأضرب مثلاً على ذلك: ألا يستطيع هذا المخلوق أن يحسب من التفاعلات الكيميائية داخل رأس زيد من الناس أنه سيستيقظ في الساعة كذا ثم يخرج بعد كذا وهكذا حتى تأتيه محادثة هاتفية وهو يقود عربته لعمله في اللحظة كذا فيسهو ثم تكون هناك عربة عبيد من الناس في نفس اللحظة ليحدث حادث يودي بحياة زيد أو شلل عبيد فيكتب هذا المخلوق مقدماً موعد هلاك زيد وشلل عبيد. فما ظنك برب العالمين الذي ليس كمثله شيء: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.[٨٧] أي أن هذا المخلوق ذا الدماغ الهائل يستطيع ما لا يستطيعه البشر بتحويل جميع التفاعلات اليومية لمعادلات حسابية ومن ثم يتوقع ما قد يقع. فما بالك برب العالمين القائل في سورة الأنعام: ﴿قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾.

مسألة أخيرة: حتى وإن قدر العليم الحكيم الضلال على فرد ما، فإن ذلك الفرد يستحق ذلك التقدير لأنه أتى من عند الله العليم الحكيم الودود اللطيف الرحمن الرحيم، ألم يقل سبحانه وتعالى في آخر سورة الإنسان: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ۝ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝ يُدْخِلُ مَن يَشَآءُ فِى رَحْمَتِهِۦ وَٱلظَّٰلِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾. والآيات في هذا كثيرة جداً لتؤكد أن ما حكم به الله على خلقه هو الحق لكمال علمه وحكمته، فهو قد رفع ابراهيم عليه السلام مثلاً بعلمه وحكمته، قال تعالى في الآية ٨٣ من سورة الأنعام: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾. وأعتقد بأن هذه المسألة جوهرية في كمال العقيدة: وهي الإيمان بأن لله الحق في فعل أي شيء، حتى وإن حكم على كل البشر بأن يصليهم نار جهنم وفي أسفل سافلين، فهو خلقهم وله فعل ما أراد بهم، إلا أنه رحمن رحيم ودود لطيف. لذلك نحمد الله على أسمائه الحسنى وصفاته.

أي أن علينا كمسلمين أن نعتقد بقصر عقول البشر لإيقافها عند النصوص. وأن نستخدم عقولنا لنتأمل الحكمة من شرعه سبحانه وتعالى. نتفكر في الشرع ولكن لا نحاول تغييره كما حدث عند فتح باب الاجتهاد كما

سترى بإذن الله، فهذا محظور علينا. هنا، أي عند النصوص، لابد لنا من الوقوف والتسليم. ولكن الذي حدث هو أن أحكاماً قد أطلقت بفتح باب الاجتهاد فتغيرت مقصوصة الحقوق ومن ثم تم الحكم بغير ما أنزل الله فكان الضياع. ولعل من مسببات هذا التحوير للشريعة هو اعتقاد بعض الفقهاء أن الدين في أحكامه بين الناس لا يكون قابلاً لكل زمان ومكان إن لم يتغير بتغير الزمان والمكان. ولعل الأسوأ هو اعتقاد أكثر العامة، ومنهم أولي الأمر، أن الخطاب الديني في القرآن والحديث إنما هو موجه للسلف بالدرجة الأولى، وأن بعض هذه النصوص ليست بالتالي موجهة لنا لتغير الزمان. تأمل الآية الآتية مثلاً: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾.[٨٨] فكثير هم الذين يعتقدون، وبرغم عدم تصريحهم بذلك، أن هذه الآية قد تعطلت لأن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يعيش بيننا اليوم. فعندما تمنع السلطات الناس من استخراج معادن الأرض إلا بإذن منها، فقد يحاول فرد الرجوع لحكم الشريعة مستنداً إلى هذه الآية، برفع دعوى ضد السلطات في المحاكم (هذا إن استطاع)، أي أن شجاراً قد وقع بين الفرد وسلطته، وعندها، وبحسب نص هذه الآية، على الحاكم الرجوع لما حكمت به الشريعة لأن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يعيش بيننا اليوم، بل الشريعة هي التي تعيش معنا وأن على الجميع التسليم لما أتت به الشريعة دون أن يكون في ذلك أي حرج في النفوس؛ هنا تجد الرفض في المجتمع وبالذات من أولي الأمر وبدعم من بعض الفقهاء بحجة أن الظروف قد تغيرت. فمن الفقهاء من يميز بين أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، هل قالها على أنه نبي مرسل أم قالها على أنه حاكم أو إمام للمسلمين آنذاك! فحديث إحياء الموات برغم وضوح نصه الذي يبيح للناس الإحياء دون إذن الإمام، إلا أن البعض أوله على أن الرسول صلى الله عليه وسلم ما أطلقه إلا كحاكم وليس كنبي مرسل، لذلك فالحديث غير ملزم لنا الآن، فلا إحياء إلا بإذن الإمام. هكذا يكون التعطيل لأحكام الشريعة. وهذا عادة لا يحدث إلا في مقصوصة الحقوق ولا يحدث في الأحكام التعبدية. وحتى في الأحكام التعبدية يجب علينا التسليم في كل الأحكام حتى وإن لم ندرك الحكمة من خلفها. فعند التفكر في المسح على الخفين مثلاً، يجب علينا أن نسلم بأن المسح شُرع ليكون من فوق الخف وليس من أسفله رغم أن هذا قد لا يكون منطقياً للبعض منا، فعلينا أن نستخدم عقولنا لإدراك الحكمة من وراء الحكم، ولكن لا يحق لنا أن نخالف الحكم إن لم نتوصل بعقولنا للحكمة من وراء الحكم، فقد يتوصل إليها آخرون مستقبلاً لأن معارفهم المتراكمة ستكون أكثر منا لا محالة. وهكذا تتراكم المعرفة الإسلامية: أي تتراكم من خلال محاولة فهم المقاصد من الأحكام دون تغييرها، لا أن نستنتج ونرجح المقاصد ثم نغير الأحكام لتلحق بالمقاصد كما حدث في الشرع مؤخراً (كما سترى بإذن الله). فبالنسبة للحقوق، فلابد وأن تلحق المقاصد بالأحكام، وأن يسخر العقل لإدراك حكمة الأحكام ومقاصدها. هذا في العلوم الإنسانية. أما في العلوم التقنية، فإن الإبداع سيأتي بعد إطلاق العقل لأقصى مدى ممكن في الأعيان رغماً عن الجميع إن طبقت الشريعة بإيقاف العقل عند النص، لأن في إيقاف العقل عند النص إطلاق للجميع للمزيد من الإنتاج والترحال لأن النصوص الشرعية تدفع للانطلاق رغماً عن الجميع بطريقة لا يمكن أن تفعلها منظومات حقوقية أخرى. وهذا سيؤدي إلى الاكتشافات التي ستزيد الاختراعات ليأتي التمكين (وسنوضحه بإذن الله).

أي أن نهجنا في التفكير هو إطلاق وتسليم. إطلاق حيث أمرنا سبحانه وتعالى في التفكر في مخلوقاته، كيف تتواجد وتعيش وتتكاثر؟ كيف تنمو الأشياء والكائنات وتتحول وتتفاعل؟ كيف تصهر المعادن وتتغير من حال إلى حال؟ وكيف نستفيد منها؟ أي سعي حثيث للاكتشافات، وعمل دؤوب للاختراعات والتجارب والتطوير ليأتي

التمكين. وهذا لن يتأتى إلا بإطلاق البشر في شتى المجالات، وهذا ما تدفع إليه الشريعة كما سيأتي بإذن الله. أما الأحكام التي تربط الناس بربهم، والمعاملات التي تحكم علاقات الناس فيما بينهم (الحقوق)، فنسلم لها أمرنا: نطلق عقولنا لمحاولة فهمها، وإن لم ندرك الحكمة من أحكامها علينا أن ننتظر ونسلم، لأنها فوق مستوى عقولنا، لا أن نغير ما لا ندرك حكمته. وهذا ما بدر مع الأسف من بعض علماء الشرع مؤخراً. فلقد ظهرت أحكام محدثة من بعض العلماء باتباع عقولهم والتي تناقض نصوصاً في الشرع (كما حدث في نزع الملكية مثلاً).

وأنوه هنا إلى ضعفي في الشريعة، فما سأقوله قد لا ينطبق على المسائل غير التنموية والاقتصادية والعمرانية. أخي القارئ: إن لدي يقيناً بأن كل ما أتى به الشرع هو الأمثل لكل زمان ومكان.[٨٩] وهذا إعجاز تشريعي أتى به الإسلام، إلا أنه تغير لوقوع بعض الفقهاء المعاصرين في منزلق. فهم في تفكيرهم في الأمور المعاصرة اصطدموا مع المتطلبات الحديثة فأسرعوا للأخذ بمنطقهم البشري. ولكي لا يظهر الإسلام ديناً متخلفاً أوجدوا أحكاماً خالفت الشرع تحت مظلة الاجتهاد باستخدام عقولهم، فأسرع الحكام (وهنا كانت الكارثة) بتطبيق هذه الأحكام، وبهذا ظهر خلل في المجتمع المسلم، وعندها لم تكن الشريعة مهيئة للتعامل مع هذا الخلل الذي لم تحدثه هي أصلاً (تذكر مثال مرض نقص المناعة الإيدز) مما تطلب اجتهاداً آخر، فتم تطبيقه، فظهر خلل آخر بحاجة لاجتهاد آخر. وهكذا تراكمت الاجتهادات حتى خرجت المجتمعات عن حكم الله وذلت. أي أن بعض الفقهاء نهجوا نهج المعتزلة ولكن لهدف مختلف. فالمعتزلة حرصاً منهم على نفي الظلم عن الله عز وجل، انتهوا بإعمال عقولهم إلى القول بخلق القرآن الكريم لتتمزق الأمة آنذاك. وكذلك فعل هؤلاء القلة من الفقهاء المعاصرين، فهم حرصاً منهم وبحسن نية على أن يظهر الإسلام ملائماً لعصرنا، أعملوا عقولهم في نصوص الأحكام، فأصبحت فتاواهم أحكاماً طبقها السلاطين. والأمثلة على هذا كثيرة كما سيأتي بإذنه تعالى. فكيف حدث هذا الخروج عن حكم الله العليم الحكيم إلى حكم عقول البشر؟

أصول الفقه

للإجابة على السؤال السابق، علينا أولاً أن نلم ببعض المصطلحات في أصول الفقه. فأصول الفقه هي المناهج التي يلتزمها الفقيه لاستنباط الأحكام.[ع] فبالرجوع إلى كل من القرآن الكريم والسنة المطهرة والإجماع وفتاوي الصحابة والقياس والاستحسان والعرف والمصالح المرسلة والذرائع والاستصحاب (على الترتيب)، حدد الأئمة المجتهدون مناهجهم لاستنباط الأحكام. «فنجد أبا حنيفة مثلاً يحد مناهج استنباطه الأساسية بالكتاب فالسنة ففتاوي الصحابة، يأخذ ما يجمعون عليه، وما يختلفون فيه يتخير من آرائهم ولا يخرج عنها، ولا يأخذ برأي التابعين لأنهم رجال مثله، ونجده يسير في القياس والاستحسان على منهاج بيّن. حتى لقد يقول عنه تلميذه محمد بن الحسن الشيباني، كان أصحابه ينازعونه في القياس فإذا قال استحسن لم يلحق به أحد». ونجد المالكية يأخذون، بالإضافة إلى القرآن والسنة، بعمل أو إجماع أهل المدينة والاستحسان والعرف والمصالح المرسلة. أما الشافعي فلم يأخذ بكل

ع) هناك فرق بين أصول الفقه والقواعد الفقهية. فأصول الفقه هي القوانين التي يلتزمها الفقيه ليعتصم بها من الخطأ في الاستنباط، أما القواعد الفقهية فهي مجموعة الأحكام المتشابهة التي ترجع إلى قياس واحد يجمعها، أو إلى ضبط فقهي يربطها كقواعد الملكية. ومن كتب القواعد كتاب الفروق للقرافي، والأشباه والنظائر لابن نجيم، وقواعد ابن رجب (٩٠).

من عمل أهل المدينة والاستحسان والعرف والمصالح المرسلة. «ونجد أن الحنابلة أقرب إلى المالكية من حيث عدد الينابيع التي استقوا منها مادة الفقه». وبرغم هذه الاختلافات بين المذاهب إلا أن الجميع مجمعون على الكتاب والسنة والإجماع والقياس. والمقصود بالإجماع هو اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية في عصر من العصور بعد النبي صلى الله عليه وسلم. وهناك خلاف في من هم هؤلاء الذين ينعقد الإجماع بهم؟ أهم الأئمة الذين تلو عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، أم هم الأئمة في كل عصر؟ والظاهر هو أن حجية الإجماع، وكما يقول أبو زهرة: هي أنها «كلها كانت في إجماع الصحابة رضي الله تبارك وتعالى عنهم، ولم يكونوا قد تفرقوا في الأقاليم، فكان الإجماع ممكناً. أما في عصر التابعين وقد تفرقوا في الأقاليم، فإن الإجماع حينئذ لم يكن ميسوراً، إن لم يكن متعذراً».[ف] أما المقصود بالقياس فهو «بيان حكم أمر غير منصوص على حكمه بإلحاقه بأمر معلوم حكمه بالنص عليه في الكتاب والسنة» وذلك لاشتراكهما في العلة كتحريم كل ما هو مسكر قياساً على الخمر مثلاً.[٩٢]

أي أن هناك اختلافاً بين المذاهب في استنباط الأحكام. برغم أنها تنبع من القرآن والسنة، وبرغم أنها مبنية على مصالح العباد كما شرعها الله. فهل للعقل دور في هذا الاختلاف وفي استنباط الأحكام؟ لقد قال الشيعة بأن العقل مصدر فقهي فيما لم يرد به كتاب أو سنة. أما جمهور فقهاء السلف فلا يجعلون العقل حاكماً، «بل يردون ما لا نص فيه إلى ما فيه نص بالطرق المختلفة، إما بطريق القياس أو الاستحسان، أو الرد إلى المصالح المعتبرة شرعاً، وإن لم يشهد لها دليل خاص». أي «أن العقل عند جمهور الفقهاء ليس له أن يُشَرّع الأحكام، ولا يضع التكليفات، وليس معنى ذلك أنه لا مجال لعمله، بل إن له عملاً، ولكنه ينطلق في عمله حيث يطلقه الله سبحانه وتعالى». وذلك لأن الأصول المذكورة سابقاً (كالإجماع والقياس) كلها ترجع إلى القرآن والسنة. لذا كان الشافعي رحمه الله يقول: «إن الأحكام لا تؤخذ إلا من نص أو حَمْل على نص». وكان يُضيق معنى الحمل على النص فيقصره على القياس. وغيره من الأئمة يوسعون معنى الحمل على النص فيدمجون فيه مصادر أخرى كالاستحسان والمصالح المرسلة.[٩٣] وهنا يأتي دور العقل البشري بالربط بين الأمور بالمماثلة لاستنباط الأحكام كما في القياس.[٩٤] لا أن يقوم العقل بالتشريع كما حدث مع معظم الفقهاء المتأخرين الذين تطرقوا للمسائل المعاصرة.

أرجو منك أخي القارئ أن تأخذ هذه المسألة بنوع من الحذر عند قراءتك للجزء الآتي. فهذه المسألة (أي ترك القياس لغيره) هي انزلاق كبير وقع فيه بعض العلماء لعدم إلمامهم بتكوين البيئة الاقتصادية والعمرانية أولاً، ولتحرجهم أمام من اعتقدوا بضعف الشريعة في مسايرة متطلبات العصر ثانياً، مؤدياً بهم إلى استخدام عقولهم ومنطقهم البشري من خلال توسيع باب الاستحسان لاستنباط الأحكام، وهو خلاف ما عليه جمهور أئمة المذاهب كما هو واضح. ولإثبات هذا لابد لي أولاً من المرور سريعاً على حديث الضرر كمثال توضيحي على الحكم في المسائل المعاصرة (وهو من أهم مبادئ الفصل بين الناس، وسيأتي موضحاً بإذن الله مع مبادئ أخرى في فصل «الموافقات»).

ف) ويثير الإمام الشافعي عدة أسئلة معترضاً على إمكانية الإجماع في كل زمان. وأن سند الأجماع في الاجتهاد من السنة هو قوله صلى الله عليه وسلم: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»، ومن قوله صلى الله عليه وسلم: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، ومن قوله فيما رواه الشافعي عن عمر رضي الله عنه: «ألا فمن سره بحبحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفذ، وهو من الاثنين أبعد» (٩١).

مقص مهم: لا ضرر ولا ضرار

«لا ضرر ولا ضرار» هو حديث مشهور عن المصطفى صلوات الله وسلامه عليه.[٩٥] وقال أبو داود عنه بأنه أحد خمسة أحاديث يدور عليها الفقه.[ص] والحديث يعني عموماً أن للفرد أن يتصرف كما أراد «إذا لم يضر بالآخرين». وقد استخدم الفقهاء والقضاة والحكام هذا الأصل للحكم على تصرفات الأفراد التمكينية ومنها العمرانية، فقد كان هذا الحديث أحد أهم المقصات للحقوق. فقد يقوم شخص ما بتغيير البيئة بشكل يضر بالجيران، ولعدم وجود الأنظمة والقوانين في ذلك الوقت (وهذه من حكمة الشارع كما سنرى بإذن الله)، فقد كان هذا الحديث هو الحَكَمُ في كل قضية بيئية، وبالتالي عولجت كل قضية معالجة مستقلة، فلم يكن هناك قانون مطبق على الكل يمنع سكان حي بأكمله من التعلي أكثر من دورين مثلاً. ولكن كان كل موقع أو عقار يعالج بذاته ولذاته لا قياساً بأنظمة المنطقة التي هو بها كما هو الحال في أيامنا هذه إذ أنه لا أنظمة. أي أن كل مالك يحصل على حقوقه التي تختلف عن حقوق الآخرين من حوله، وبهذا فحديث الضرر هو مقص يقص الحقوق. كيف؟

لعلك هنا تُستثار أخي القارئ وتسأل: كيف يحق للفرد أن يتصرف كيفما أراد لأن البيئة ستصبح فوضى؟ فأقول: لاحظ أنني قلت: «إذا لم يضر بالآخرين». وهذا هو المحك أو المعيار المهم الذي وضعته الشريعة. ومعظم ما في كتاب «عمارة الأرض في الإسلام» يحاول توضيح فكرة أن في تصرف الأفراد دون إذن من السلطات خير كثير للمجتمع لأنه سيؤدي لمجتمع يتم قص الحقوق فيه بطريقة تؤدي إلى الجدارة في العمل والمثابرة، وليس إلى المحسوبيات والتزلف والنفاق كما هو حاصل الآن. فالمهم في أيامنا هذه هو إذن السلطات لمن أراد أن يبادر ويوجد مصنعاً أو حتى إن أراد أن يغير المالك وظيفة داره لمعمل صغير، وليس المهم هو الضرر الناجم من هذه المنشأة كما سيتضح من باقي فصول الكتاب بإذن الله. ولكنك قد تقول: بأن الإذن من السلطات مربوط بدراسات مستفيضة تحاول المحافظة على البيئة بتلافي الضرر، أي أنها ليست عبثاً. فأقول: هذا نظرياً، أما في الواقع العملي فإن الذي يحدث هو تغليب الأهواء والمصالح، ففي مثل هذه الظروف التي تكون السلطات فيها هي المهيمنة فلابد وأن يساء استخدام هذه الصلاحية التي بيد السلطات بإجازة مصنع هذا ومنع مصنع ذاك كما هو معلوم. لذلك نجد أن الشريعة قد جذت هذا من جذوره كما سيأتي بإذن الله. وهنا أود لفت نظرك لمسألة منهجية هي الآتي: قد تقول أن الأصل هو تقييد تصرفات الناس كما تتجه لذلك قلة من كتب الفقه ومعظم آراء الفقهاء المعاصرين. فأقول: قد يكون هذا صحيحاً إن ثبت أن المجتمع سيكون أفضل حالاً بتقييد تصرفات الأفراد، ولكن إن أثبتّ لك أخي القارئ في هذا الكتاب (وسأنجح بتوفيق الله ومنه بإذنه تعالى) أن الأفضل هو الأخذ بنص الحديث كما هو دون تحميله ما ليس فيه، فعندها إن كنت منصفاً فعليك أن تتراجع عن اعتقادك بأن تطبيق الحديث سيؤدي لفوضى وأنه لابد للسلطات حينئذ من التراجع عن فكرة تقييد تصرفات الأفراد. إلا أن تراجع السلطات لن يحدث لأن فيه مضرة لمن هم في المناصب. حتى هذا فقد وضعت له الشريعة علاجاً كما سيأتي بإذنه تعالى.

ص) قال أبو داود (ت ٢٧٥): «الفقه يدور على خمسة أحاديث: الحلال بين والحرام بين. وقوله صلى الله عليه وسلم: لا ضرر ولا ضرار. وقوله: إنما الأعمال بالنيات. وقوله: الدين النصيحة. وقوله ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم»، ويوضح الدكتور البرنو القواعد الخمس الكبرى في كتابه الوجيز وهي: ١) الأمور بمقاصدها؛ ٢) ولا ضرر ولا ضرار؛ ٣) واليقين لا يزول بالشك؛ ٤) والمشقة تجلب التيسير؛ ٥) والعادة محكمة (٩٦).

هناك اختلاف بين الفقهاء في تحديد المعنى الدقيق لكل من الضرر والضرار والفرق بينهما، وبالتالي في استخدام الحديث في معالجة المسائل البيئية. ففي نيل الأوطار: «فقيل إن الضر فعل الواحد، والضرار فعل الاثنين فصاعداً. وقيل الضرار أن تضره بغير أن تنتفع، والضرّ أن تضره وتنتفع أنت به. وقيل الضرار الجزاء على الضر والضر الابتداء».[ق] وقيل: الضرر هو ما لك فيه منفعة وعلى جارك فيه مضرة، والمقصود هو أن الضرر ما قَصَدَ الإنسان به منفعة نفسه، فكان فيه ضرر على غيره كبناء مرحاض في ملك نفسه عند جدار جاره مما قد يؤثر على حائط الجار. والضرار هو ما قُصِد به الإضرار بغيره كفتح نافذه لا يستفيد منها ويطل منها على عورة جاره. ويقول ابن الرامي: «ويحتمل أن يكون معنى الضرر أن يضر أحد الجارين جاره، ومعنى الضرار أن يضر كل واحد منهما صاحبه ... وقال القاضي ابن عبد الرفيع (تولى القضاء سنة ٦٩٩ هـ) في كتابه معين القضاة والحكام: تفسير الضرار أن تضر نفسك ليتضرر بذلك غيرك».[٩٨] وقال ابن حبيب (ت ١٨٢ هـ): «هما كلمتان بمعنى واحد رددت توكيداً في المنع منه، وقد يأخذه تصريف الإعراب، فالضرر الاسم والضرار الفعل».[٩٩] كما قيل عن الضرر أنه إلحاق مفسدة بالغير مطلقة، والضرار هو الثأر لمجرد الانتقام ممن أضر بالشخص مما يوسع من دائرة الضرر.[١٠٠]

وبرغم هذه الاختلافات في التعريف،[١٠١] إلا أن هناك مفهوماً عمرانياً واضحاً يفرضه الحديث وهو أن لكل فرد الحق في التصرف في البيئة إذا انعدم الضرر دون أخذ إذن مسبق من أحد. كما أن التعريفات السابقة تشير إلى أن تفسيرات الفقهاء تتعامل مع الأفعال الضارة بالغير خارج حدود عقار المتصرف وليس داخله. أي أن حديث الضرر لا يعطي الآخرين كالجيران أو السلطة الحق في التدخل في شؤون المالك التي لا تضر بالخارج، فلا يحق لكائن من كان أن يمنع شخص من بناء غرفة في حديقة منزله إذا لم تثبت العلاقة بين هذه القرارات وضرر الجيران. فللإنسان التصرف داخل حدود ملكه إذا لم يضر بغيره دون الاستئذان المسبق من أحد؛ لا كما هو الحال في أيامنا هذه. أي أن حديث الضرر يوسع من دائرة حق الفرد في التصرف. وبذلك فالتصرفات الوحيدة التي يُمنع منها المالك هي تلك التي تؤثر في أعيان الجيران مباشرة كوضع آلة تُصدِر اهتزازاً يؤثر في حائط الجار، أو تلك التي تؤثر في الجيران أنفسهم دون أعيانهم كالنظر إلى عوراتهم من النافذة. فبذلك يكون الحديث مصدراً للسيطرة الخارجية على كل من الأعيان وتصرفات الأفراد.

هذا في العمران، أما عموماً، فإن حديث الضرر يعني لكل من أراد استثمار ما أو القيام ببحث ما أو استكشاف معدن في موقع ما الحرية المطلقة إن لم يثبت الضرر على الآخرين. سأضرب مثلاً واحداً الآن فقط: عندما كنت ممثلاً للجامعة في لجنة الأبحاث تقدم زميل للحصول على دعم مالي لإجراء بحث عن الأسماك في مياه الخليج العربي. فتمت الموافقة على البحث لأنه بحث جيد وسيثري الاقتصاد الوطني وتم اعتماد المبلغ. ثم بعد سنتين أعيدت أوراق الباحث لأعضاء اللجنة مرة أخرى بطلب لإلغاء البحث لأن الباحث لم يتمكن من الحصول على التصاريح الدائمة من خفر السواحل بوزارة الداخلية ومن الأمارة فكان عليه أن يقوم بعشرات الإجراءات الأمنية والورقية في كل مرة أراد فيها النزول للبحر بقاربه. أليس في هذا مضرة على الأمة لأنها فقدت فرصة بحثية

ق) وفي لسان العرب: «فمعنى قوله لا ضرر أي لا يضر الرجل أخاه، وهو ضد النفع، وقوله: ولا ضرار أي لا يُضارّ كل واحد منهما صاحبه، فالضرار منهما معاً والضرر فعل الواحد ... والضرر ابتداء الفعل، والضرار الجزاء عليه؛ وقيل: الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع أنت به، والضرار أن تضره من غير أن تنتفع، ...» (٩٧).

لإثراء اقتصادها من باحث مهتم؟ وإن قلت: ولكن القضايا الأمنية أهم! أقول لك: إن المشكل هو الاعتقاد السائد أن من هم في الدولة أكثر حرصاً من عامة الناس على الأمن، ولعل الأهم هو أن القلق الأمني في جميع العالم الإسلامي ناتج بسبب الوهن الذي فيه الأمة والذي ما كان إلا بسبب تقييد الأفراد لأن مقصوصة الحقوق قد تغيرت. أما إن طبقت الشريعة فإن العزة التي ستكون فيها الأمة ستغير مفهوم الأمن كما سيأتي بيانه بإذنه تعالى. أي أن مبدأ الضرر سيطلق الأفراد للمزيد من المثابرة كما سيأتي بيانه أيضاً بإذن الله.

القواعد والمبادىء

لقد استنبط الفقهاء أثابهم الله عدة قواعد من حديث الضرر منها: «الضرر يزال»، و «الضرر لا يزال بمثله»، و «يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام»، و «الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف»، و «إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمها ضرراً بارتكاب أخفهما»، و «يختار أهون الشرين أو أخف الضررين»، و «درء المفاسد أولى من جلب المصالح»، و «الضرر يدفع بقدر الإمكان». وبالنسبة للمسائل الفقهية غير الاقتصادية والعمرانية، فالأمر واضح لدى الفقهاء في استخدام هذه القواعد، لذلك لن نخوض فيه لأنه خارج نطاق هذا الكتاب، ولكن لإعطاء فكرة سنأخذ مثلاً قاعدة «الضرر يدفع بقدر الإمكان»، فهذه القاعدة تدل على وجوب دفع الضرر قبل وقوعه وفقاً لأصل المصالح المرسلة والسياسة الشرعية كشرع الجهاد لدفع شر الأعداء، أو إيقاع العقوبة لصيانة الأمن، أو شرع الحجر على السفيه لدفع ضرر سوء تصرفاته المالية. لنأخذ مثالاً آخر: فبناءً على قاعدة «يختار أهون الشرين أو أخف الضررين» إذا ابتلعت دجاجة شخص ما لؤلؤة ثمينة لآخر، فلصاحب اللؤلؤة أن يمتلك الدجاجة بقيمتها ليذبحها.[١٠٢] أي بالإمكان معرفة حدود الضرر بالعقل البشري، لأن الضرر يقف ولا يتضاعف. فعند ذبح الدجاجة قد تنتهي المسألة، ولا سبيل لدفع شر الأعداء إلا بالجهاد، وهكذا.

أما بالنسبة للمسائل الاقتصادية والبيئية فالأمر ليس بهذا الوضوح. لأن القواعد المنبثقة من حديث الضرر مبنية على فكرة أساسية هي أن الضرر واضح وبالإمكان قياسه ومعرفة مضاعفاته بعقولنا البشرية. وهنا كان المنزلق الذي وقع فيه بعض الفقهاء المعاصرين، لأن هذا ليس هو الحال في المسائل العمرانية والاقتصادية، فالأضرار ومضاعفاتها مبهمة كما وضحنا في مثال الشجرة. فلكل قرار أو فعل سواءً كان مضراً أو لم يكن، مضاعفات أو مآلات (جمع مآل). فمآلات الأفعال في البيئة لا تقف عند معرفة الضرر بين الجارين، ولكنها ستمتد إلى مستوى المدينة وإلى الأجيال القادمة. فكيف يمكن استخدام العقل معها؟ فلا يعلم مآلات الأفعال إلا الله سبحانه وتعالى علام الغيوب. لذلك فرض الحكيم الخبير الأحكام المناسبة لها. لنأخذ مثالاً: إذا أراد رجل بناء رحى في داره، فقد يكون هناك ضرر واضح على جدار أحد الجيران بالاهتزاز، وعندها قد تمنعه السلطات بحجة دفع الضرر قبل وقوعه. إلا أن مآل ذلك الفعل قد يكون ذا فائدة اقتصادية على مستوى المدينة على المدى البعيد لأن إصرار الرجل على بناء الرحى في داره (دون إذن مسبق عملاً بحديث الضرر) قد يكون مؤشراً على أن موضع داره هو أفضل موقع في المدينة لطحن الدقيق من حيث جلب المواد الأولية وتسويق المنتج. ومالك الرحى هو الوحيد الذي رأى هذه الإيجابية، لذلك أصر عليها. وفي هذه الحالة، فمن الأولى أن يطلب من صاحب الرحى (وهذا ما فعلته الشريعة)

التحايل على الضرر لإزالته بدلاً من منع الرحى. وقد يستحدث صاحب الرحى طريقة لمنع انتقال الاهتزاز من داره لدار جاره. ففي إحدى النوازل[ر] مثلاً عمل رجل في داره رحى، فاشتكى جاره ضرر اهتزاز جداره من هذه الرحى. فبأي وسيلة يكتشفون الاهتزاز وضرره. قال القاضي لابن الرامي في هذه النازلة من المذهب المالكي: «تأخذ طبقاً من كاغيد (ورق) وتربط أركانه بأربعة أخياط في كل ركن خيط، وتجمع أطراف الأخياط وتعلقهم من السقف الذي على الحائط الفاصل بين الدار وبين الرحى من جهة الدار، وتعمل على الكاغيد حبة من كزبر يابس، وتقول لصاحب الرحى هز رحاك؛ فإن اهتز الكزبر على الكاغيد قيل لصاحب الرحى اقلع رحاك لأنها تضر بالجار؛ وإن كان لا يهتز الكزبر على الكاغيد قيل لصاحب الدار اترك صاحب الرحى يخدم لأنها لا تضر بك».[ش] أي أن المجتمع تمكن من إيجاد وسيلة لكشف الضرر. ومتى تم اكتشاف الضرر فقد يتمكن المالك من إزالته. فيقول ابن الرامي مثلاً في إزالة ضرر الرحى: إن «الذي يريد أن يعمل في داره رحى [عليه أن] يتباعد عن حائط الجار بثمانية أشبار من حد دوران البهيمة إلى حائط الجار، ويشغل ذلك بالبناء أما ببيت أو بمخزن أو بمجاز. لابد لذلك من حائل بالبناء لأن البناء يحول بين المضرة وحائط الجار».[ت] وهناك الكثير من مثل هذه النوازل التي حاول فيها أهل البصارة أو السكان أو القضاة قياس الضرر والتحايل عليه، والتي تدل على شيوع التحايل على الضرر.[ث]

أي أن مصالح الأفعال ومضارها أو مفاسدها (أي مآلات الأفعال) والموازنة بينها أمر يصعب على العقل البشري ترجيحه في المسائل الاقتصادية والعمرانية، والترجيح بين المصالح باستخدام العقل هو في الواقع قص مستحدث للحقوق. فعند المنع يؤخذ من نصيب الفرد المتصرف. وعند السماح له يزيد حقه. والشريعة من خلال حديث الضرر أوجدت مقصاً لهذه الحقوق بإعطاء الفرد المتصرف الفرصة للمضي في تصرفه دون الإضرار بغيره

ر) النازلة أو case study هي حالة وقعت وتؤخذ كسابقة لأحكام لاحقة. فقد يقع خلاف بين شخصين حول بناء دكة في الطريق مثلاً أو عند تغيير أحد الجارين داره لفرن ويعترض الآخر عليه. عندها تعرض المسألة على الفقهاء ويتم دراسة المسألة من جميع جوانبها ويعطي كل فقيه رأيه في المسألة (١٠٣).

ش) ثم سأل ابن الرامي قائلاً: «فإن كان الحائط الساتر بين الرحى والدار ليس فيه خشب وإنما هو سترة لا خشب فيه فأين يعلق الكاغيد؟ قال لي: تأخذ قصبة غليظة وتحفر لها في الحائط الفاصل بين الدار والرحى قدر نصف شبر، وتدخل طرف القصبة في الحائط وتشدها في جهة الدار وتعلق الكاغيد في تلك القصبة وتعمل الكزبر على الحائط وتقول لصاحب الرحى هز رحاك، فإن اهتز الكزبر منع صاحب الرحى؛ وإن لم يهتز لم يمنع. قلت له: فإن كان الحائط الفاصل بين الرحى والدار من أملاك صاحب الرحى ويهتز بدوران الرحى أيمنع أم لا؟ قال إن كان لا يهتز شيء من حيطان صاحب الدار فلا يمنع إذا كانت تهتز حيطانه ولا تهتز حيطان غيره» (١٠٤).

ت) جاءت هذه المقالة لابن الرامي بعد سؤاله للفقيه أبا عبد الله بن الغماز عن رجل أراد أن يعمل في داره رحى: «كم يبعد من الحائط الذي يجاوره من دار جاره؟». فأجابه بأنه ليس له في ذلك حد، وقال: «أنتم أهل المعرفة تعرفون ذلك كم يبعد الرحى عن الحائط، وهذا لا يعمل فيه حد» (١٠٥).

ث) لتأكيد ذلك لنأخذ مثالاً آخر: ففي نازلة أحدث رجل خلف بيت جاره رواء دابة صغيرة (البيت هو الغرفة في الدور الأرضي في أيامنا هذه، والرواء هو الإسطبل). فاشتكى صاحب البيت من ضرر الرواء. فعند النظر قال أهل البصارة أنه محدث وأنه مضر فأمر القاضي بزواله، ولفعل ذلك كان لابد من خروج الدابة. فصاح صاحب الدار وقال بأنه ليس له غنى عنها لأن عليها معاشه. وكان الحل البنائي لدفع الضرر هو حفر أساس «فينزل فيه قدر القامة خلف الحائط الذي هو صدر البيت، ويرفع في حقه حائطاً من تحت وجه الأرض بخمسة أشبار، ويكون عرض الحائط شبرين، ويجعل بينه وبين الحائط الذي هو مصدر البيت نصف شبر ترويحاً بين الحائطين. والترويح بين الحائطين من تحت وجه الأرض بخمسة أشبار إلى منتهى السقف ... فلما فعل ذلك انقطع الضرر عن صاحب البيت». وفي نازلة مشابهة قال ابن الرامي: «وقد نزلت هذه أيضاً في موضع خراب أراد ربه أن يعمله أروى فمنعه جاره وارتفعا إلى القاضي فسألنا النظر في ذلك فرأينا موضعه كبيراً يحده الشارع من الغرب والجوف، والدار من القبلة والشرق، والذي يليه من القبلة أروى فسمح له صاحب الأروى ومنعه صاحب الدار الشرقية. فأمرناه أن يعمل بيتاً بين الدار الشرقية وبين الذي يريد أن يعمله أروى يكون عرض البيت تسعة أشبار وعرض الحائط شبرين» (١٠٦).

بالتحايل على الضرر. إلا أن بعض دارسي الشريعة المعاصرين ظنوا أن المصالح والمفاسد المتعلقة بمسائل البيئة معروفة بالعقل وأفتوا ورجحوا ما وصل اليه عقلهم دون أي تردد، فأخذت السلطات بفتاواهم وأصدرت القوانين والأنظمة التي قيدت الناس. أي أن هناك حركية تؤدي إلى إمضاء الفعل أو منعه قد وضعتها الشريعة وقاموا هم بتعطيلها باستخدام عقولهم. كما أن لهذه الحركية فوائد كبرى من حيث حث الناس على المبادرة والإتيان بالحلول الاقتصادية والبيئية والعمرانية إلا أنها تعطلت (كما سترى بإذنه تعالى). ومن الفقهاء الذين أدركوا بثاقب نظرهم أن هناك أفعالاً لا نعرف مصالحها ويجب أن نتأنى بها، العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠) حيث يقول رحمه الله: «الأفعال ضربان: أحدهما ما خفت عنا مصالحه ومفاسده، فلا نقدم عليه حتى تظهر مصلحته المجردة عن المفسدة أو الراجحة عليها، وهذا الذي جاءت الشريعة بمدح الأناة فيه إلى أن يظهر رشده وصلاحه».[خ]

ومما زاد من شدة انزلاق بعض العلماء المعاصرين هو أن القواعد المستنبطة من الضرر دعمت بأصول أخرى كالاستحسان والضرورة وسد الذرائع والمصالح المرسلة عند الفقهاء من جهة، وبالعدل البيئي بمفهومه الحديث عند المهنيين من اقتصاديين ومخططين من جهة أخرى (مثل أن عقارات الحي الواحد قد تخضع في الغالب لنفس الأنظمة) مما أدى إلى وضع تنازل فيه بعض الفقهاء المعاصرين والمهنيين عن الأسس الشرعية في الاقتصاد والعمران، فقد أباحوا نزع الملكية، وقالوا بضرورة إذن الإمام في الإحياء، ونادوا بوضع قيود على تصرفات الأفراد (فلا يكون للفرد استخراج معدن من باطن الأرض، كالنفط أو الفوسفات مثلاً دون إذن مسبق)، وأطلقوا يد الدولة في التسلط على تلك الحقوق لدرجة تم تقريب الشريعة فيها من بعض المبادئ الاشتراكية أو الرأسمالية في المسائل البيئية والعياذ بالله، فهناك قوانين للبناء مثلاً وفتاوى مستحدثة في مسائل الاقتصاد. وبهذا تغيرت مقصوصة الحقوق. كيف حدث كل هذا؟

في ظل الحكم الناصري الاشتراكي في مصر والبعثي في سوريا وجدت كليات الشريعة نفسها تحت ضغوط لإبراز دور الشريعة في الحقوق وذلك لأن التضاد في الحقوق بين الإسلام والاشتراكية كان واضحاً: فالإسلام إطلاق للملكيات ولتصرفات الأفراد والاشتراكية تقييد لها. ففي هذه الفترة، والله أعلم، بدأ النظر في هذا التضاد إلى أن ظهر سنة ١٩٦٥م بحث للدكتوراه للدكتور فتحي الدريني ينظر في هذه الإشكالية. ثم نشر هذا البحث في كتاب بعنوان: «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده»، ثم نشر كتاب آخر بعنوان: «نظرية التعسف في استخدام الحق». ولقد أعجبت بهذين الكتابين في أول الأمر، ولكن كلما تعمقت فيهما أدركت مدى خطورتهما على مقصوصة الحقوق. فاستشهادات الدكتور الدريني بالمسائل البيئية لم تكن بالعمق الكافي، وهذا طبيعي لأن العمران خارج تخصصه جزاه الله خيراً. فكتاباته تضع نظرية في استعمال الحق قائمة على «أصول من مصادر الشريعة ومقاصدها، وقواعدها الكلية ...» بحيث يتم التوفيق، كما يقول مقدم الكتاب، «بين حرية الفرد ومصلحة الجماعة في ضوء مقتضيات العدالة وتطورات الحياة، وبما تجعل من الحقوق وسائل لمصالح وغايات جدية، اقتصادية واجتماعية

خ) لقد كتب الفقهاء في مسألة الموازنة بين المصالح والمفاسد ثم اتخاذ الحكم ووضعوا قواعد لها إذا تم العلم بمآلات الأفعال من المصالح والمفاسد. يقول العز بن عبد السلام في فصل فيما تعرف به المصالح والمفاسد وفي تفاوتهما: «ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل وذلك معظم الشرائع. إذ لا يخفي على عاقل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن. وأن تقديم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة محمود حسن. وأن درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن، واتفق الحكماء على ذلك» (١٠٧).

شرعت تلك الحقوق من أجلها».[١٠٨] هنا بدأت مقصوصة الحقوق بالتغير. إن مجرد محاولة التوفيق «بين حرية الفرد ومصلحة الجماعة في ضوء مقتضيات العدالة وتطورات الحياة ...» تتطلب إعمال العقل البشري، وهنا الكارثة. لنضرب مثالاً لذلك: يقول د. الدريني:

> «الضرر العام الذي يلزم عن تصرف الفرد فيما منح من حق أو إباحة فإنه يمنع منه، ولو لم يقصد إلى ذلك الضرر، أو يقصر في الاحتياط؛ بل ولو كان الباعث عليه مشروعاً أو حسناً، من مثل تلقي السلع، أو إقامة مصنع في ظاهر المدينة ليساهم في الاقتصاد الوطني أو الثروة الوطنية، وهو استعمال مشروع ومعتاد لحق الملكية، ثم ينشأ حوله بعد حين حي راقٍ للسكن، بحيث أضحى وجود المصنع مصدر قلق وإزعاج وخطر على صحتهم، أو معطلاً لانتفاعهم بالمنافع الأصلية المقصودة عادة من العقارات التي يسكنونها، فالسلوك معتاد، والتصرف في دائرة الحق، ومعتاد أيضاً، والباعث مشروع، والمصنع سابق في وجوده على الحي، ومع ذلك يمنع إذا أربى ضرره على نفعه، عملاً بالمقررات الشرعية، من أن الضرر يزال، قديماً كان أم حادثاً، ويختار أهون الشرين، فهذه القواعد لا تقيم وزناً للعناصر النفسية، وإنما تنظر إلى الوقائع الخارجية».[١٠٩]

إن هذا الوضع الذي يقول عنه د. الدريني يحدث متى منع الإحياء أو قيد بموافقة السلطة. فهو وضعٌ نتج من تطبيق الأنظمة الوضعية. أما إذا طبقت قواعد الشريعة فقد لا يحدث هذا الوضع أصلاً لأن السكان يعلمون بأن المصنع قد حاز على حق الضرر وعليهم أن يتلافوا السكن في موقع بالقرب من المصنع ابتداءً. فهناك ما هو معروف في الشرع «بحيازة الضرر» كما سنوضح بإذن الله. أما إذا سكن الناس بالقرب من المصنع مع علمهم بحيازة المصنع للضرر، فهم الجانون على أنفسهم، فحكمهم حكم من يقوم بالجناية على نفسه، لأننا إن نقلنا كل من أراد الاستثمار ببناء مصنع، فمن هذا الذي سيستثمر مئات الملايين في مصنع سيجذب الناس لموقعه كسباً للرزق ثم يُجبر على الانتقال؟ ولأننا إن ربطنا إنشاء المصنع بموافقات الدولة فتحنا أبواب الرشاوي ونحوها من آفات. فكل مسؤول بيده قرارات تربط مصالح الناس سيصبح مستهدفاً للراشين. فمنهم النزيه الذي يفلت، ومنهم الذي يستسلم أمام ظروف الحياة الصعبة التي ما وجدت إلا بالخروج عن الشريعة. وهكذا أصبح للدولة سلطة ودور. أي أن الدولة اكتسبت حقوقاً. أي أن مقصوصة الحقوق تغيرت لأن صاحب المصنع فقد حقوقه. وهكذا فتحت الأبواب أمام السلطات لإصدار القوانين بحجة تنظيم الأمور. وبالتالي تغيرت مقصوصة الحقوق وقتلت الهمم لدى الأفراد، وتسلط الناس بعضهم على بعض وفشت الرشاوي وما إلى ذلك من أمراض سيأتي بيانها بإذن الله.

لعلك تقول بأن المصنع مضر ولابد من إزالته. هنا أجيب: إن للشريعة طرقاً أخرى لإزالة ضرر المصنع، كيف؟ لأن الشريعة استثمرت السلطات في أيدى الناس كما سيأتي بيانه بإذن الله، ولم تضعها في أيدي مسؤولي الدولة، فلن يتجرأ مستثمر من إقامة مصنع قد يضر الناس لأن المستثمر يعلم جيداً أن مصنعه سيغلق إن أضر بالجيران لأن للجيران المقدرة على ذلك بأن يحاصروا مصنعه أو نحو ذلك من أفعال إن لم توقفه السلطات. فالناس أقوياء وليسوا مسلوبو الإرادة كما هو حالنا اليوم. أما عندما سُلبت المقدرة من أيدي الناس ووضعت بأيدي مسؤولي الدولة، وليس بأيدي المتضررين مباشرة، فإن حركة مسؤولي الدولة بحاجة لهمة ودفع حتى يتخذوا القرار من خلال لجان وتقارير وأوراق ثم يُتخذ القرار بالإزالة ليتحداه صاحب المصنع من خلال مرافعات محاميه وهكذا يستمر المصنع. وكل هذا بسبب تنازل بعض الفقهاء من خلال عقولهم القاصرة التي حاولت تحديث الشرع بوضع

الحق في أيدي مسؤولي الدولة الذين يمكن رشوتهم أو إقناعهم بضرورة المصنع للاقتصاد الوطني. ولأن مسؤولي الدولة لا يسكنون بالقرب من المصنع فإن الضرر قد يستمر. وهذا هو الحال في كل مكان، فهناك مصنع للأسمدة الكيميائية (شركة سافكو مثلاً) بالقرب من مدينة الدمام ويقع بين الأحياء السكنية، والمضحك المبكي في المسألة هو أن المصنع يرمي بفضلاته الغازية التي ثبت ضررها على مكاتب ومساكن كل من جامعة الملك فيصل والكلية البحرية ومصلحة الأرصاد وحماية البيئة. وهذه الأخيرة تقف عاجزة أمام ملاك المصنع ولا تستطيع فعل شيء برغم أن حماية البيئة من صلب تخصصها. فإن فشلت في حماية صحة موظفيها، فكيف ستحمي البيئة؟ وقد عقدت الكثير من الاجتماعات لإثبات الضرر، ورفعت الكثير من الشكاوي إلا أن المصنع استمر شامخاً ضاراً بالعمران دونما أدنى مجيب فقط لأنه سبق المنشآت المحيطة به في الإنشاء، ولكن ضرره وصل حتى للمناطق البعيدة التي ظهرت قبله بسنين عديدة، ومع هذا استمر لأكثر من أربعين سنة، ثم أخيراً أغلق. فتأمل هذا المثل الذي يجسد فشل الأنظمة المعاصرة بطريقة ساخرة. أما إن طبقت الشريعة، فإن حق إيقاف المصنع سيكون في أيدي المتضررين حتى وإن لم يكونوا من المجاورين للمصنع (وهذا ما حاولت توضيحه في كتاب «عمارة الأرض في الإسلام»)، وعندها لن يجرؤ مستثمر ابتداءً على المخاطرة بإنشاء مثل هذه المصانع الضارة بالقرب من العمران، وهكذا من حركيات سيتم شرحها بإذنه تعالى، وسيتمكن المجتمع المسلم من الحصول على بيئة غير ملوثة لأن التصنيع سيكون نظيفاً غير ملوث، كما سيأتي بيانه بإذنه تعالى.

مثال آخر: فبالرجوع إلى قاعدة «الضرر يدفع قدر الإمكان»، ظهرت القوانين التي تمنع الفرد من تصرفات مستقبلية في ملكه كمنعه من تحويل منزله إلى فرن دفعاً لضرر الدخان عن الجيران. فالهدف هنا دفع الضرر قبل وقوعه لأن الدفع أسهل من الرفع. فيقول د. الدريني في هذه القاعدة: «وهذا مقصد عام يجب أن يراعى في جميع شئون الدولة، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فللدولة أن تسن من القوانين ما يدفع الضرر المتوقع عن الأفراد والجماعة».[١١٠] وكما سنرى بإذن الله فإن تصرف المالك دون الاستئذان من السلطة، ثم ظهور الضرر، ثم إجبار المالك على التحايل على الضرر أو منعه، ذو فائدة للعمران لأنها توسع من دائرة التجارب البيئية للأمة مؤدية بذلك إلى تطور الأعراف البنائية. ولتوضيح ما سبق لابد لنا من شرح موجز لموضوع التعسف في استخدام الحق وهو أمر كثر تداوله وقبوله بين الفقهاء المتأخرين، فبعد ظهور كتاب الدريني انهمرت الكتب الفقهية وأبحاث الدكتوراه والماجستير حول تعسف الحق والتنقيب في الشريعة عن نصوصٍ وليّ أعناقها لتقييد حقوق الأفراد مطلقة بذلك الزمام للدول للتسلط على الحقوق وتفصيلها كيفما شاءت. ولعل مسألة التعسف تكون أكثر وضوحاً في القضايا العمرانية منها في المسائل الاقتصادية. لذلك سأركز عليها الآن لتوضيح الصورة. أما الاقتصاد فله فصل مخصص.

تقييد الحق

الفرق بين التعسف والتعدي هو أن تصرف الفرد واستخدامه لحقه إذا آل إلى الإضرار بالغير يعتبر تعسفاً، وأما التعدي فهو الفعل غير المشروع أصلاً. فتصرف الشخص في التعسف مشروع في ذاته ولكنه معيب في مآله كأن يقوم شخص بتعلية داره بشكل يقطع الهواء عن الجار، فهذا يعتبر تعسفاً إذا تضرر الجار؛ أما إذا أخرج جزء من

مبناه إلى ملك جاره فإن هذا يعتبر تعدياً على ملك جاره.[١١١] والتعدي يمنع باتفاق المذاهب، وبالنسبة للتعسف فالسؤال هو: ما هي حدود التعسف في المسائل العمرانية مثلاً؟

كما هو معروف فإن فكرة الحق تختلف من مذهب فكري إلى آخر وتستمد حقوقها من عقيدة ذلك المذهب. ففي المذهب الفردي كالرأسمالية والتحررية (الليبرالية) تعتبر حقوق الفرد هي الأساس باعتباره إنساناً له حقوق مطلقة سابقة للجماعة. وبذلك فإن هذه الحقوق هي أساس القانون، وعلى القانون حماية هذه الحقوق وتمكين الناس من التمتع بها. فالجماعة مسخرة لخدمة الفرد لأن الفرد محور القانون وغايته، مع التركيز على التساوي في الحقوق بين الأفراد. فحرية الفرد عنصر أساس في هذا المبدأ، ولذلك لا تتدخل الدولة في نشاطات الأفراد إلا بالقدر الذي يمنع التعارض بين الأفراد لتمكين المجتمع من التقدم، حيث أن الافتراض المهيمن هو أن الصالح العام ليس إلا حصيلة لمجموع المصالح الفردية، فمتى تمت حماية مصالح الفرد تحققت مصالح المجتمع. هذا نظرياً، أما في الواقع العملي فإن الإشكالية هي في تحديد الصالح العام. من الذي يحدد الصالح العام وينفذه؟ لذلك فهناك سلطات تشريعية وسلطات تنفيذية. وجميع أفراد هذه السلطات ما هم إلا انعكاس لتحزبات الأفراد والجماعات الذين تجمعهم المصالح. ثم بعد ذلك تأتي مسألة تفصيص الحقوق بناءً على تحديد الصالح العام. وهذا التفصيص يفاضل بين الناس فيعطي حقوقاً ويمنع أخرى. فإن وصل بالانتخابات لمنصب عمدة المدينة من رأى أن الصالح العام هو في الموافقة على توسيع مطار قائم، فإن الحقوق ستتغير على كل من ملك عقاراً بالقرب من المطار. فمنهم من قد يستفيد بنزع ملكية أرضه، ومنهم من لا يريد ترك أرضه ويجبر على ذلك، ومنهم من يزداد الضجيج عليه. وهكذا تتغير الحقوق. أي برغم الادعاء بأن الحق في المذاهب الفردية صفة مميزة لإرادة الإنسان ومظهر لحريته، وأن الأصل فيه الإطلاق، وأن القانون بُنِيَ لحمايته، نجد أن القانون دائم التغير بناءً على الأهواء التي تحركها مصالح من وصل إلى السلطة، أي أن هناك خاسراً ورابحاً على الدوام.

وعلى النقيض من هذا، فإن المذاهب التي تنادي بالتضامن الاجتماعي كالشيوعية والاشتراكية تنبثق من فكرة أن الإنسان لا يعيش إلا في وسط اجتماعي متضامن مع أفراد مجتمعه، ولذلك فالمجتمع هو الأساس؛ ولابد من قواعد تنظيمية لسلوك الأفراد فيه، وبالتالي لا وجود للحريات المطلقة للفرد؛ وأن التضامن الاجتماعي ومصلحة الجماعة هي أساس القانون، والفرد إذاً مسخر لذلك الهدف. لهذا فإن هذه المذاهب توسع من دائرة اختصاصات الدولة في الإشراف على المسائل الفردية والاجتماعية. فالدولة تضع الأهداف وترسم الطريق لبلوغ تلك الأهداف، وبذلك يصبح الفرد عاملاً لأنه مجرد عنصر تكوين مسخر لخدمة الجماعة.[١١٢] فالحق في نظر المذاهب الاجتماعية هو أنه «منحة من الجماعة وللجماعة، وهو وظيفة اجتماعية تنظمها الدولة التي تنوب عن المجتمع على ضوء من مصلحة الجماعة». وبهذا يفقد الفرد معظم الحقوق وتذهب جميع الصلاحيات لمؤسسات الدولة. والمؤسسات مكونة من أفراد، وبهذا يستحوذ هؤلاء الأفراد على الحقوق على أرض الواقع. فكل من هو مقرب من الحزب الحاكم تجده استأثر بالخيرات لنفسه وبهذا يفقد عموم السكان الهمة للعمل والإنتاج ويضعف المجتمع ويختل. وهذا ما حدث في الدول الشيوعية والاشتراكية ومن سار على نهجهم كالبعثيين.

أما الشريعة الإسلامية فتنظر إلى الحق نظرة مختلفة، فهي تقسمه إلى قسمين (كما يقول د. الدريني)، الأول هو حق الفرد، ويشمل جميع الحقوق التي تتعلق بها مصالح الأفراد؛ والثاني هو حق الله، وهو حق المجتمع مما

يتعلق بالصالح العام، «وأضيف إليه تعالى نظراً لخطره وعميم نفعه، فلا يسقط بالإسقاط وليس لأحد فيه خيرة». وقد رتب د. الدريني على هذا الأصل نتائج منها: «أنه تعالى منح الحق لحكمة هي مصلحة قصد الشارع تحقيقها بشرعية الحق، وإلا كان المنح لغير غاية، وهو عبث، والله تعالى منزه عن العبث». وأن يكون استعمال الحق موافقاً لقصد الله في التشريع، وإلا كان مناقضاً للشرع ومناقضة الشرع باطلة، فالتصرف الذي يتعسف فيه ذو الحق عن غايته ويناقض به الشرع باطل. وأن الفرد كالجماعة كلاهما يختص بحقه. أي أن الأصل في الحق التقييد، لأن الحق منحة من الشارع فهي مقيدة بما يقيده الشارع ابتداءً؛ وأن الحق ليس غاية في ذاته، بل وسيلة إلى مصلحة شُرع الحق من أجلها.[١١٣]

إن ما شرحته سابقاً هو ما قال به بعض الفقهاء المتأخرين وقبله الكثير من أن الأصل في الحق التقييد. وكما سنرى بإذن الله فإن الأصل في الحق ليس التقييد وليس الإطلاق، فحقوق الآدميين إما حق وإما باطل كما استنتجنا عند تعريف الحق سابقاً. فمن الملاحظ على الآيات القرآنية التي تحوي لفظ الحق أنها تشير لهذه المسألة. تدبر قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾. فالحق من الله سبحانه وتعالى قصّه وفصّله لنا ولا يحتمل التغيير بأن يكون أصله التقييد ثم يطلقه البشر بعقولهم، أو العكس، كأن يكون أصله الإطلاق ثم يقيّدونه. فلعظم شأن الحقوق بين الناس، فقد أتتنا مفصلة. تدبر أيضاً قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ وَٱتَّخَذُوٓا۟ ءَايَٰتِى وَمَآ أُنذِرُوا۟ هُزُوًا﴾. فالحقوق، إذاً، ولعظم أمرها مسألة قامت الشريعة بقصها بدقة من خلال مبادئ لا تحتمل التغيير بالاجتهاد. فهي واضحة ولها سمات مميزة (كما سنرى بإذن الله). أي أن الشريعة لا تتغير بتغير الزمان والمكان (وهذه ميزة كما سنوضح بإذن الله). إلا أن ما شرح سابقاً من تقييد الحق استخدم كمنطلق شرعي أدى في النهاية إلى الخروج عن أصول في الشريعة، لأن العقل البشري بدأ يرجّح بين المصالح حتى تلك التي أتى بها نص، فكيف تم هذا؟

في ظل هذا المنظور المفعم بتقييد الحق (لأن الفقهاء اعتقدوا أنه بإمكانهم إدراك حدود الضرر بعقلهم القاصر)، أتى «الربط» بين الحق ومقاصد الشريعة الخلقية كالبر والإحسان والرحمة والأخوة والإيثار والتعاون والعفو من جهة، وبين الحق وروح الشريعة كالعدل والمصلحة والقصد من جهة أخرى. فمن قول الإمام الشاطبي مثلاً: «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع»، ذهب بعض الفقهاء المعاصرين (وهم قلة والحمد لله) إلى الربط الذي أدى إلى اللجوء إلى بعض أصول الفقه لاستنباط الأحكام دون غيرها، كاللجوء إلى الاستحسان والضرورة وسد الذرائع، ومن ثم الأخذ بها وترك القياس. وذلك لأن الفقهاء، وكما يقول الدريني،

> «أدركوا بثاقب نظرهم وما أوتوا من ملكة فقهية، أن الجري وراء ظواهر النصوص، أو العمل بمقتضى القياس يؤدي - في بعض الوقائع - إلى ما يناقض مقصد الشارع، وهذا هو التعسف في التشريع (أي الاجتهاد التشريعي)، لأن الحكم في الظاهر يستند إلى ظاهر من نص أو إلى قاعدة عامة، ولكنه في الوقت نفسه يناقض روح الشريعة ومقاصدها».[١١٤]

فبالنسبة لمقصوصة الحقوق: من هنا بدأت الكارثة المعاصرة. إن مجرد التفكير بأن «الجري وراء ظواهر

النصوص» أو العمل بمقتضى القياس سيؤدي إلى ما يناقض مقصد الشرع وأنه تعسف تشريعي لهو استخدام للعقل البشري القاصر في تغيير الأحكام.[١١٥] فقد وافق بعض العلماء، وبحسن نية منهم، على منع إحياء الأرض إلا بإذن الإمام لأنهم أقنعوا بأن الإحياء دون إذن الإمام سيؤدي إلى عشوائية عمرانية (وهذا بالطبع غير صحيح كما سترى بإذن الله). فبرغم وجود نصوص تجيز الإحياء دون إذن الإمام وأخذ ثلاثة من الأئمة بذلك (ماعدا الإمام أبو حنيفة)، إلا أن الإحياء منع بناءً على هذه الأصول. وبهذا أدت هذه الأصول (الاستحسان والضرورة وسد الذرائع) إلى أحكام لا تتفق مع القياس، أو حتى تخالف نصوص الشريعة (كما سأوضح بإذن الله).[١١٦]

ولعل كتاب «الموافقات» للإمام الشاطبي رحمه الله هو من أهم المراجع التي أخذ بها العلماء في الربط بين الحق ومقاصد الشريعة. فيقول الإمام الشاطبي مثلاً: «لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد، كانت الأعمال معتبرة بذلك؛ لأنه مقصود الشارع منها، كما تبين، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية، فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقاً، والمصلحة مخالفة، فالفعل غير صحيح وغير مشروع؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها؛ وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها، فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع، فليس على وضع المشروعات».[١١٧] ويلخص الدريني تأثير هذا الربط بين الحق ومقاصد الشريعة وروحها، أو بعبارة أخرى، تأثير شرع الأحكام لمصالح العباد على إقامة التوازن بين الحقوق الفردية المتعارضة وبين الحق الفردي وحق الجماعة فيقول:

> «ويترتب على هذا النظر المستمد من طبيعة الحق، أن الإخلال بهذا التوازن بين المصالح الخاصة المتعارضة غير مشروع، ولا يشرع بالتالي ما يؤدي إليه، وهو الفعل، فإذا أفضى استعمال حق فردي إلى إلحاق مضرة راجحة، كان في هذا مناقضة لمقصد الشارع؛ لأنه لم يشرع الحق ليكون مصدراً لمفاسد راجحة؛ بل شرع للمصالح الراجحة، ويتناقض بالتالي مع الأصل العام الذي قامت عليه الشريعة من جلب المصالح ودرء المفاسد، ولو كان الفعل في الأصل مستنداً إلى حق، وهذا الحكم ينطبق على تعارض حق الفرد مع حق الجماعة من باب أولى؛ إذ من البدهي أن استعمال الحق الفردي إذا أفضى إلى الإضرار بمصلحة الجماعة كان ممنوعاً، لأن اختلال التوازن هنا يكون أظهر، ولأن المفسدة اللاحقة بالجماعة فاحشة لا تتناسب مع المنفعة التي يجنيها صاحب الحق الشخصي».[١١٨]

أخي القارئ: إذا قرأت ما كتبه د. الدريني ستلحظ ثغرات يدخل فيها العقل البشري على حساب الشرع في وضع الأحكام. فهو بناءً على الأصل العام بجلب المصالح ودرء المفاسد رجح حق الجماعة، وهكذا منع الفرد من استعمال حقه، وبهذا تغيرت مقصوصة الحقوق. ولكن كما قلنا: لأن العقول البشرية لن تتمكن من معرفة الأصلح للمجتمع فهي لن تتمكن من الترجيح بين المصالح لأنها لن تدرك ماهية المصالح كما وضحنا في مثال باني الرحى. فقد يكون تراكم حقوق الأفراد أرجح من حق الجماعة وهذا لن يدرك إلا بعد عشرات السنين، وهذا ما حاولت تبيانه مراراً وتكراراً في كتاب «عمارة الأرض». ولابد من التنويه هنا على أن ما يراه الدريني من خلل في المجتمعات والتي تتطلب ترجيح الحاكم لمصلحة الجماعة على الفرد لأن المصالح ستتضارب، لن يحدث إن طبقت الشريعة لأن أحكامه سبحانه وتعالى ستفصل بين الناس، فلن تظهر الحاجة للترجيح بين المصالح كما سيأتي بإذن الله، فهو الحق خير الفاصلين كما قال تعالى في آية قص الحق: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ﴾. فما معنى خير الفاصلين هنا؟ إنها تعني كما سيتضح في الفصول القادمة بإذنه تعالى، أن للجميع الحق في التصرف دون حدوث

صدامات بين المتصرفين في حقوقهم لأنهم مفصولين في مسارات لا تسحبهم للتصادم، بل تتآزر حقوقهم ليظهر الصالح العام. كما أن هناك ضوابط وضعتها الشريعة لكل متصرف وعليه أن يتعامل معها. فإحياء الأرض مثلاً لا يكون إلا باحترام حريم الأراضي الأخرى المحياة والذي كان معلوماً للجميع لدرجة أنه كان عرفاً (كما تم توضيحة في كتاب «عمارة الأرض»)، وبهذا لن يصطدم الأفراد فيما بينهم حقوقياً. أي أن استنباطات الدريني التي تتطلب تقييد حقوق الأفراد وتدخل السلطات نابعة من رصده لوضع لم تطبق فيه الشريعة.

وبالطبع لن ينجو الاقتصاد من التغيير في الحقوق. فالدول الإسلامية الحالية لا تحكم بما شرع الله في اقتصادها. وهل الاقتصاد إلا حقوق مالية؟ ومن ملك المال ملك السلطة، ومن ملك السلطة غيّر الأحداث لمصالحه. فعندما تعطي الدول حقوق امتياز التنقيب عن الثروات لشركات لتأخذ هي الدخل، فإنها ستنفق الأموال كما تراه. غير أن ما تراه ملائماً قد يكون في خدمة مصالحها أولاً. فقليل من العلماء الذين يعتقدون أن تركيب الدول المعاصرة غير إسلامي. فهم يعتقدون بفساد الدول، ولكنهم لا يعتقدون بعدم إسلاميتها في تركيبتها. لذلك ظهرت عدة محاولات لأسلمة الأنظمة المالية في الدول المعاصرة. وهي كثيرة سنأتي على بعضها لاحقاً بإذن الله، وسأقتصر هنا على عمل باحثين فقط. فالاقتصادي شابرا، على الرغم من المجهود الذي وضع في كتابه، إلا أن مأخذي عليه هو أنه حاول تلبيس القواعد الفقهية على أولويات الدولة في الاقتصاد. فبناءً على قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، اقترح أن تحظى مشروعات البنى التحتية بالأولوية في التنفيذ من قبل الدولة لتساعد النمو الاقتصادي ولتوجد فرص العمل. كما اقترح أيضاً ضرورة زيادة قدرة الفقراء على زيادة الكسب وذلك بتعليمهم وتدريبهم. وبناءً على قاعدة: درء المفاسد أولى من جلب المصالح، يرى أن هذا المبدأ «يقتضي إعطاء الأولوية للمشروعات التي من شأنها أن تساعد على إزالة الصعوبات والمعاناة الناجمة، على سبيل المثال، عن الأوضاع السائدة من سوء التغذية، والأمية، وعدم توفر المساكن والأوبئة وعدم وجود المرافق الطبية ..». ولعلك تتعاطف أخي مع ما يطرحه هذا الاقتصادي المعروف (الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية في الاقتصاد الإسلامي)، ولكن ما يدعو إليه سيعطي الدولة الحق في الإنفاق باستخدام هذه القواعد. وحتى تنفق الدولة الأموال لابد لها من جنيها. لذلك ستضع الضرائب أو تستأثر بالموارد كالمعادن لنفسها؛ وبزيادة المال ستزداد حقوقها على حساب حقوق الناس، وهكذا تتغير مقصوصة الحقوق.

ومن القواعد المستنبطة من حديث الضرر أيضاً القاعدة التي تنص على أن «يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام»، ومن هذه القاعدة الفقهية استنبط شابرا ضرورة توجيه استثمار الدولة نحو سكان الريف لأنهم أكثر عددا، وذلك للحد من هجرة سكان الأرياف للمدن. وبهذا يمكن للمجتمعات المسلمة أن تتلافى المشكلات الاجتماعية الناجمة عن اكتظاظ المدن. لذلك فهو يرى أولوية توفير التعليم في الأرياف للحد من الهجرة. وبهذه التصورات فإن شابرا رمى هذه المهام اقتصادياً على الدولة، إلا أنه في إطار مؤسلم. وبالطبع، فإن هذا حل أفضل من الواقع المر، إلا أنه ليس الأمثل، فالأمثل هو ما أتت به الشريعة. لأنه إن طبقت الشريعة فسيأتي التمكين للسكان في كل مكان. كما أن مسؤولي الدولة، حتى وإن توجهت أولوياتهم نحو الريف، فإنهم هم أصحاب القرارات والتي قد تُوَجّه بعد المرور على مصالح المسؤولين في الدولة. وهذا وضع تجذه الشريعة من أصوله، كما سترى بإذن الله.

لقد وجدت الدول الإسلامية من بعض الفقهاء ما يعينها على فرض الضرائب على السكان (كما سيأتي في فصل: المكوس بإذن الله). فقد استند شابرا مثلاً على آراء بعض الفقهاء مثل المرغيناني ويوسف القرضاوي ودعا إلى ضرورة إيجاد نظام ضريبي عادل لتتمكن الدولة من القيام بمهامها. فهو يقول بأن آراء الفقهاء الذين أجازوا الضرائب، برغم التسميات المختلفة التي تستمد من الشريعة كالعفو والخراج، لا تكون عادلة إلا إن استوفت بعض المعايير مثل أن تكون الضرائب لتمويل ما هو ضروري لمصلحة تحقق مقاصد الشرع، وأن لا تكون الضريبة فوق طاقة الناس، وأن توزع بين القادرين منهم. وهنا يأتي سؤال: أليست هذه المعايير هي ما تدعيه الدول؟ ونظراً لتغير الظروف الحالية كما يقول شابرا فمن الضرورة إذاً إعادة النظر في النظام الضريبي في الإسلام ليلائم احتياجات العصر. وقد برر د. الحصري الحاجة للضرائب من باب أننا «أدرى الناس بشؤون دنيانا» واستنتج قائلاً: «فلا يكون من المخالفة للشريعة أو الأحاديث فيها أن تسن اليوم قوانين تفرض على أهل اليسار والقدرة ضرائب فوق ما هو مقرر في الكتاب أو السنة من الزكاة والعشر، فإن نصوص الشريعة ليس فيها ما يمنع من ذلك». أخي القارئ، أختي القارئة: أليس في هذا خروج على الشرع؟ فما ذنب من كافح وفتح الله عليه؟[١١٩] وقد لا يلام الحصري لأنه يرى ثراءً فاحشاً لدى البعض. وهذا وضع لم ينتج إلا لأننا لم نطبق الشريعة أصلاً. فكان الخلل بالفارق المهول بين الأثرياء والفقراء. ولا يعالج الخلل بخلل آخر يعمق خلل النظام الاقتصادي الحاكم ليستمر الضلال، ولكل بجذّه من جذوره، أي بالعودة للشريعة. هكذا وُضع الباحثون في حيرة، فأرادوا تصوير الإسلام على أنه صالح لكل زمان، فأوجدوا المبررات. فيقول شابرا مثلاً: بأن على السكان أن يدركوا أن ما يدفعونه من ضرائب هو لهم أولاً وأخيراً مقابل ما يحصلون عليه من خدمات. ونظراً لصعوبة الحصول على الضرائب ممن يتمتعون بالخدمات مباشرة، كأن يؤخذ من كل ساكن قدر استخدام سيارته للطريق، فلا مفر من الضرائب.[١٢٠] والسؤال هو: أليس هذا الذي يحدث في الغرب؟ وأن هذه الضرائب عندما تتجمع في أيدي المسؤولين ستصبح أداة للسيطرة! وهكذا، وباستخدام العقل تم الخروج عن الشريعة. وكما سنرى بإذن الله فإن جميع هذه المرافق المدنية ستكون ذاتية التشييد وذاتية الصيانة إن تم تطبيق الشريعة ودون الحاجة للضرائب وبطريقة أكفأ. ولعل السؤال البدهي هو: من هم الذين سيقررون الأولويات، أليسوا المسؤولين في الدولة؟ وفي هذا خروج على الشريعة لأن القرار أصبح في أيدي المسؤولين الذين يخططون كما يرون أو يهوون؛ وبهذا تتغير مقصوصة الحقوق. أدرك أخي القارئ بأن في رأسك ألف سؤال وسؤال ترفض فيه نقدي لما ذهب إليه المعاصرون لأنهم يجاهدون ويجتهدون لأسلمة الوضع المعاصر. ولكن كل ما أطلبه منك هو الانتظار. فلن تكتمل الصورة في ذهنك إلا بعد قراءة الفصول القادمة. فعلى سبيل المثال: إن دعوة شابرا للاستثمار في التعليم في الأرياف لإيقاف الهجرة ما هو إلا علاج لمرض نشأ بسبب الخروج عن الشريعة. أي وكأننا نحاول علاج مرض الإيدز ليزداد اللواط والعياذ بالله. فلم تظهر الأرياف متخلفة إلا لأن هناك مدناً تبتلع أموال الأمة لأن الحكام منعوا الناس من الضرب في الأرض والوصول للخيرات، فهل يستطيع فرد إيجاد منجم ذهب إلا بتصاريح، وهكذا وبتكدس الأموال لدى الدولة كان الازدحام في المدن لأنها هي التي يتم الاستثمار فيها، كما أن معظم الوظائف بها. فكانت المدن نقاط جذب لأهل القرى، وكان هذا على مر التاريخ مثل دمشق الأمويين وبغداد العباسيين وقاهرة الفاطميين. وما يدعو إليه شابرا هو علاج لأعراض الانحراف، وليس علاجاً للانحراف ذاته، كما سيتضح بإذنه تعالى.

الاستحسان أم القياس

باختصار، فإن اللجوء إلى القواعد المنبثقة من الضرر، بالإضافة إلى دعم هذه القواعد بأصول أخرى كالاستحسان وسد الذرائع أدى إلى تخلي بعض العلماء عن القياس وعن بعض النصوص. لنضرب لذلك مثلاً بالاستحسان.[ذ] فالاستحسان هو «طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلى فيه الخاص والعام، وقيل الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، وقيل الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة، وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر، وهو أصل في الدين. قال تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾».[١٢٢] ومن المذهب المالكي يقول ابن رشد في الاستحسان: «الاستحسان الذي يكثر استعماله، حتى يكون أعم من القياس، هو أن يكون طرحاً للقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه، فعُدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع». ومن المذهب الحنفي يقول أبو الحسن الكرخي (ت ٣٤٠) في الاستحسان: «هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول». وبهذا كما ترى فقد ترك بعض الفقهاء القياس في بعض المسائل ولجؤا إلى الاستحسان الذي سنده المصلحة والعدل. فمن تعاريف الاستحسان ما قاله السرخسي (ت ٤٨٣): «الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس». وعرفه ابن العربي (ت ٥٤٣) فقال: «الاستحسان إيثار ترك الدليل والترخيص بمخالفته، لمعارضة دليل آخر في بعض مقتضياته. وقسمه إلى أربعة أقسام: وهي ترك الدليل للعرف، وتركه للإجماع، وتركه للمصلحة، وتركه للتيسير ودفع المشقة».[ض] فبمقتضى القياس مثلاً يحق للمالك مطلق التصرف فيما هو حقه. فيقول السرخسي (حنفي المذهب) مثلاً في ساحة أصابها أحد الشريكين في القسمة وأراد أن يبني فيها أو يرفع البناء وأراد الآخر منعه وقال: إنك تسد علي الريح والشمس، يقول السرخسي فيه: «فله أن يرفع بناء ما بدا له، لأن الساحة ملكه، والساحة حق خالص له، وللإنسان أن يتصرف في ملك نفسه ما يبدو له، وليس للجار أن يمنعه من ذلك، وله أن يتخذ فيها حماماً أو تنوراً لأنه يتصرف في خالص ملكه». إلا أن متأخري الحنفية عدلوا عن مقتضى القياس إلى الأخذ بالاستحسان وقيدوا حق المالك.[ظ] فقد ذكر الرازي في كتاب الاستحسان: «لو أراد أن يبني في داره تنوراً للخبز الدائم كما يكون في الدكاكين أو رحى للطحن أو مدقات للقصارين لم يجز لأنه يضر بجيرانه ضرراً فاحشاً لا يمكن التحرز منه».[غ] ولعلك تتعجب وتسأل أخي القارئ: ولكن قد يضر الناس

ذ) مثال آخر هو قاعدة الذرائع والذي يعتبر توثيقاً لمبدأ المصلحة والعدل وقد توسع فيه المالكية. وأحد تعاريفها هو أنها كل مباح تذرع به إلى مفسدة كحفر بئر خلف الباب في الظلام بحيث يقع الداخل فيه. والذريعة في اللغة هي الوسيلة إلى الشيء مطلقاً، واصطلاحاً هي الوسيلة إلى المفسدة. ويقول الشاطبي عنها بأنها أمر غير ممنوع لنفسه ويخاف من ارتكابه الوقوع في الممنوع. وسد الذرائع هو منع المباحات التي يتذرع بها إلى مفاسد ومحظورات. مثال ثالث هو قاعدة الحيل. وهي تقديم عمل جائز في ظاهره لإبطال حكم شرعي كالواهب ماله عند رأس الحول فراراً من الزكاة (١٢١).

ض) وقال الإمام العز بن عبد السلام: «وقد قدمنا نظائر كثيرة لما خالف القواعد والأقيسة لما فيه من جلب المصالح العامة والخاصة، والشريعة كلها مصالح من رب الأرباب لعباده». وكان الإمام مالك رضي الله عنه يقول بأن: «الاستحسان تسعة أعشار العلم»؛ وكان يقول أيضاً: «إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة» (١٢٣).

ظ) وجاء في الزيلعي: «والقياس أنه يجوز للمالك أن يتصرف في ملكه كيف شاء، ولو تضرر من ذلك جاره ضرراً بيناً، ولكن «ترك ذلك استحساناً لأجل المصلحة»»؛ ويقول ابن عابدين في أمر صاحب السفل في بناءه: «حيث قال كما في جامع الفصولين، والحاصل أن القياس في جنس هذه المسائل أن من تصرف في خالص ملكه لا يمنع منه ولو أضر بغيره ولكن ترك القياس في محل يضر بغيره ضرراً بيناً، وقيل بالمنع وبه أخذ كثير من مشايخنا وعليه الفتوى» (١٢٤).

غ) يقول ابن عابدين شارحاً هذه المسألة: «ويظهر من كلام الشارح الميل إلى ما مشى عليه المصنف في متنه لأنه أوفق بدفع الضرر البين عن الجار المأمور بإكرامه، ولذا كان هو الاستحسان الذي مشى عليه مشايخ المذهب المتأخرين (صحح إلى المتأخرون) وصرحوا بأن الفتوى عليه. والحاصل أنهما قولان معتمدان يترجح أحدهما بما ذكرنا، والآخر بكونه أصل المذهب» (١٢٥).

بعضهم بعضاً؟ فأجيب: هذا لن يحدث، لأن من يضر بغيره يعلم جيداً أنه قد ينال نفس الضرر من جاره. وهذا واضح من تركيب المدينة الإسلامية. فكما هو معلوم فإن مباني كل مدينة إسلامية متشابهة فيما بينها، ذلك لأن السكان استخدموا الأعراف التي تبلورت عبر مئات السنين للوصول لأفضل عمران يلائم ظروفهم التقنية والاقتصادية والاجتماعية. وهذه الأعراف لن تتبلور إلا إن كانت الحقوق مقصوصة كما أرادتها الشريعة كما سترى بإذن الله. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن نوازل الضرر هذه كانت تُحَل معظمها في الموقع بين الجيران أنفسهم دون تدخل خارجي من السلطات، وما حدث هذا إلا لأن حديث الضرر يضع حق السلطة في الاعتراض أو السماح للضرر بالمضي أو الإيقاف في أيدي السكان المتضررين. لذلك، فإن كان القرار بأيدي السكان، فإن كل إنسان يقدر جاره ويحترمه ويسعى لإرضائه لأنه يعلم أن جاره هو الذي بيده الاحتجاج إن ثبت الضرر بناءً على حديث الضرر والضرار. وحديث الضرر الذي أطلقه الرسول صلى الله عليه وسلم نص لا يمكن إغفاله. ولعل الأهم من مسألة الضرر بين السكان هي حكمة الشريعة بوضع القرارات المتصلة بالضرر بأيدي السكان وليس بأيدي سلطة خارجية. وأهمية هذا المبدأ كما سترى بإذن الله هو في أن انتقال الحقوق من يد من هم في الموقع لمن هم خارج الموقع سيؤدي إلى تركيبة اجتماعية هرمية في تسلطها. فيصبح المسؤولون هم الأهم في المجتمع، فيظهر الاستعباد، وهذا ما لا تريده الشريعة لأن له آفات مدمرة تؤدي للتخلف كما سترى بإذنه تعالى. ولكن هذا لا يعني أن السلطة في الدولة الإسلامية ليس لها الحق في التدخل بين الجيران إن حدث خلاف. فللسلطة حق في التدخل فقط إن طلب أحد السكان ذلك تظلماً. وشتان بين هذا الوضع وبين تدخل الدولة بدعوى دفع الضرر قبل وقوعه بأنظمة تغير مقصوصة الحقوق كيفما شاءت. وهذا ما حاولت توضيحه في كتاب «عمارة الأرض».

ولكل هذا فإن هناك من الفقهاء من تحفظ على الاستحسان كابن تيمية يرحمه الله، ومنهم من رفضه تماماً كابن حزم رحمه الله،[١٢٦] ومنهم من أنكره كالشافعي أثابه الله. فيقول ابن الحاجب المالكي: «قال الشافعي من استحسن فقد شرّع، يعني من أثبت حكماً بأنه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو الشارع لذلك الحكم لأنه لم يأخذ من الشارع، وهو كفر أو كبيرة ...».[١٢٧] فللشافعي رضي الله عنه ستة من الأدلة التي تقنعك بترك الاستحسان والمصالح المرسلة. فيقول:

> «الأول: أن الشريعة نص وحمل على نص بالقياس، وما الاستحسان؟ أهو منهما أم غيرهما؟ فإن كان منهما فلا حاجة إلى ذكره. وإن كان خارجاً عنهما فمعنى ذلك أن الله تعالى ترك أمراً من أمور الناس من غير حكم وذلك يناقض قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾.[١٢٨] فالاستحسان الذي لا يكون قياساً ولا إعمالاً لنص يناقض تلك الآية الكريمة. الثاني: أن الآيات الكثيرة تأمر بطاعة الله تعالى وطاعة الرسول، وتنهى عن اتباع الهوى، وتأمرنا عند التنازع أن نرجع إلى كتاب الله تعالى، فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ﴾ .[١٢٩] والاستحسان ليس كتاباً ولا سنة، ولا رداً للكتاب والسنة، إنما أمر غير ذلك، فهو تزيد عليهما، فلا يقبل إلا بدليل منهما على قبوله، ولا دليل عليه. الثالث: أن النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يفتي باستحسانه وهو الذي كان ما ينطق عن الهوى، فقد سئل عن الرجل يقول لامرأته: أنت علي كظهر أمي، فلم يفت باستحسانه، بل انتظر حتى نزلت آية الظهار وكفارته. وسئل عمن يجد مع امرأته رجلاً ويتهمها فانتظر حتى نزلت آية اللعان، ... ولو كان لأحد أن يفتي بذوقه الفقهي أو باستحسانه لكان سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم. فامتناعه عنه يوجب علينا أن

نمتنع عن الاستحسان من غير اعتماده على نص، ولنا في رسول الله تعالى أسوة حسنة. الرابع: أن النبي صلى الله عليه وسلم قد استنكر على الصحابة الذين غابوا عنه وأفتوا باستحسانهم. فقد أنكر على بعض الصحابة أنهم أحرقوا مشركاً لاذ بشجرة ... ولو كان الاستحسان جائزاً ما استنكر عملهم. الدليل الخامس: أن الاستحسان لا ضابط له، ولا مقاييس يقاس بها الحق من الباطل كالقياس، فلو جاز لكل حاكم أو مفت أو مجتهد أن يستحسن من غير ضابط لكان الأمر فرطاً، ولاختلفت الأحكام في النازلة الواحدة على حسب استحسان كل مفت، ... الدليل السادس: أنه لو كان الاستحسان جائزاً من المجتهد، وهو لا يعتمد على نص ولا حمل على النص بل يعتمد على العقل وحده، لكان يجوز الاستحسان ممن ليس عنده علم الكتاب والسنة، لأن العقل متوافر عند غير العلماء بالكتاب والسنة، بل ربما كان منهم من له عقل يفوق عقول هؤلاء ...».[١٣٠]

رحم الله الإمام الشافعي. ولعلك لاحظت أنني لم أحاول التطرق لما ذهب إليه ابن حزم رحمه الله حتى لا أُتهم بالظاهرية برغم قوة حجته وطرحه في التمسك بالنص أحياناً.[ب٢] أي أن ما تم طرحه هنا ليس فكراً جديداً في جوهره (كما رأينا في قول الشافعي رحمه الله). ولكن ما أحاول لفت النظر إليه هو أن تراكمات الاقتصاد والتنمية والعمران لا يمكن أن تستوعبها عقول البشر. لذلك وجب علينا أن نتأنى في استخدام عقولنا في إصدار الأحكام وأن نأخذ بالقياس فقط. وأشدد هنا على أنني لا أعمم طرح هذا الكتاب على أحكام العبادات ونحوها مما لا يمس حقوق الآدميين. فتلك مسائل لم أتقصاها وليس لي علم بها. لذلك استخدمت مبدأ الضرر كمثال عمراني لحقوق الآدميين لأبين كيف أن هذا المبدأ الذي وضع القرارات بأيدي السكان قد انقلب وأصبح باستخدام عقول القلة من الفقهاء المعاصرين جسراً عبر به أولو الأمر من خلال القواعد المستنبطة من حديث الضرر إلى تغيير مقصوصة الحقوق التي وضعها الإسلام. وهكذا بتقدير المصلحة باستخدام العقول البشرية القاصرة وبالأخذ بالاستحسان وسد الذرائع والضرورة ونحوها من وسائل، تم ترك القياس، فتغيرت مقصوصة الحقوق. فظهرت أنظمة البلديات التي تمنع الناس من أفعال أباحتها لهم الشريعة، وأقطعت الأراضي لمن لا يستحقونها، ولعل الأهم هو منع الناس من استخراج ثروات أوطانهم وترك ذلك حصراً للسلطات، فتركزت الثروات في أيدي بعض الطوائف، وتفاضل الناس في معاشهم واستعبد أفراد المجتمع إخوتهم، وهكذا ظهر الاستبداد وتمكنت الدول من تكميم أفواه العلماء وخَفَتَ الحق وتخلف المجتمع. وللخروج من هذا التخلف تم تبني برامج تنموية ذات منظومات لحقوق غربية (كما سنرى في فصل: «الفصل والوصل» بإذن الله) أدت بالأمم المسلمة إلى البطالة والغرق في الديون، وهكذا تدهور الحال.

ب٢) يقول ابن حزم راداً على من أخذوا بالعقل: «وما نعلم في الأرض بدع السوفسطائية أشد إبطالاً لأحكام العقول من أصحاب القياس، فإنهم يدّعون على العقل ما لا يعرفه العقل من أن الشيء إذا حرم في الشريعة وجب أن يحرم من أجله شيء آخر ليس من نوعه، ولا نص الله تعالى ولا رسوله صلى الله عليه وسلم على تحريمه، وهذا ما لا يعرفه العقل ولا أوجب العقل قط تحريم شيء ولا إيجابه إلا بعد ورود النص، ولا خلاف في شيء من العقول أنه لا فرق بين الكبش والخنزير. ولولا أن الله حرم هذا وأحل هذا فهم يبطلون حجج العقول جهاراً ويضادون حكم العقل صراحاً ثم لا يستحبون أن يصفوا بذلك خصومهم. فهم كما قال الشاعر: ويأخذ عيب الناس من عيب نفسه مراد لعمري ما أراد قريب» (١٣١).

جـ٢) نظراً لأن بعض الفقهاء لم يركزوا على الأسبقية في الإحياء فقد تغبشت الصورة عليهم وأخذ بعضهم بحديث سمرة بن جندب، فقد استشهد الدريني بقضاء الرسول صلى الله عليه وسلم على سَمُرة بن جندب لتقييد حق الملكية. ففي سنن أبي دواد: «عن سمرة بن جندب أنه كانت له عضد من نخل في حائط رجل من الأنصار، قال: ومع الرجل أهله، قال: فكان سمرة يدخل إلى نخله فيتأذى به ويشقّ عليه، فطلب إليه أن يبيعه، فأبى، فطلب إليه أن يناقله، فأبى، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر (ذلك) له، فطلب إليه النبي صلى الله عليه وسلم أن يبيعه، فأبى، فطلب إليه أن يناقله، فأبى، قال «فهبه له ولك

ومن الأمثلة العمرانية على أخذ العلماء بالاستحسان منتهين بأحكام تخالف نصوصاً أو قياساً فرض حق المرور ومجرى ومسيل الماء على أرض الجار،[ج٢] وفرض الارتفاق على حائط الجار.[د٢] ولعل من أشهر الأمثلة على ذلك هو منع الإحياء، ومنع الناس من الوصول للثروات (وهو موضوع الفصل القادم، أي «الخيرات»). أما في الاقتصاد، وهو لب موضوع الفصول الستة القادمة، فقد تنازلت آراء بعض الفقهاء في الصدقات والغنائم والفيء لتذهب أموال المجتمع إلى بيت المال (أو بالأحرى: إلى بيت السلطان الذي جند الجند لقمع الناس) وليس إلى الناس مما زاد من نفوذ رجالات الدولة على حساب عزة المجتمع، كما سيأتي بيانه بإذنه تعالى. ولكن الآن سآخذ مثالاً عمرانياً واحداً ببعض التفصيل لترى كيف أن العقل القاصر قلب الموازين من مقصوصة حقوق تؤدي إلى للعزة إلى نظام حقوقي أدى لهضم حقوق العامة من الناس، وهذا المثال هو نزع الملكية:

غُرورُ العقل: نزع الملكية كمثال

أي كلما تقادم الزمن كلما قُيِّد الحق، وكلما أفتى بعض الفقهاء بأحكام قد تنافي النص كما سأوضح الآن. والذي أراه، والله أعلم، هو الابتعاد عن القواعد السابقة المستنبطة من حديث الضرر والأصول المستنبطة من مقاصد الشريعة كالاستحسان وذلك متى ما وجد نص واختلاف،[١٣٤] وذلك لأن مضاعفات الضرر الاقتصادية والعمرانية تقع خارج حدود العقل البشري. فمثلاً، برغم وجود قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه

كذا وكذا» أمراً رغّبه فيه، فأبى، فقال: «أنت مضار»، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأنصاري: «اذهب فاقلع نخله»». وبرغم وضوح الضرر في هذه الحادثة وانتفاء مضاعفاتها إلا أنه صلى الله عليه وسلم حاول إقناع سمرة؛ وأخيراً، وبعد محاولات عدة أصدر حكمه على تعسف سمرة في استخدام حقه. لذلك فإن استخدام هذه الحادثة لتقييد حق المالك وفرض حق الارتفاق عليه أمر يصعب الاستدلال به، وذلك لأن هذه الحادثة نخلة في حائط موجودة أصلاً والضرر أزيل عن مالك الأرض، ولا ضرر على مالك النخلة، والأهم هو انتفاء المضاعفات. وشتان بينها وبين إحداث مجرى في الحائط وإحداث ضرر على مالك الأرض، فكما هو واضح من النوازل (انظر الفصلين الثاني والخامس من «عمارة الأرض») فإن المالك لابد وأن يتضرر مستقبلاً، هذا إذا لم يتضرر في الحال. بالإضافة إلى تعاكس الحالتين (النخلة والمجرى) من حيث حجم الأعيان المسببة للضرر وعمريهما. فالمجرى سيستمر إلى ما شاء الله، أما النخلة فعمرها معلوم، وقد يفقد سمرة أو ورثته هذا الحق يوماً ما. كما أن الإمام مالك خالف قضاء عمر بن الخطاب رضي الله عنه في نازلة الضحاك بإجبار المالك بالسماح بإجراء الماء مخافة أن يدعي المرتفق ملكية رقبة الأرض. فهو يرى عدم الإجبار. وإلى هذا ذهب أحمد في رواية عنه والحنفية. أما الشافعية فقد قالوا بوجود حق المرور للضحاك في أرض مسلمة ابتداءً ولم يجيزوا فرض حق الارتفاق على المالك (١٣٢).

د٢) وبالنسبة لفرض الارتفاق على حائط الجار كغرس الخشب في حائطه. فباستثناء القليل من العلماء كأحمد بن حنبل واسحق وابن حبيب من المالكية وابن حزم، لم ير أكثر علماء السلف إجبار المالك على فعل ذلك. ففي المجموع: «ولا يجوز أن يفتح كوة، ولا يسمر مسماراً في حائط جاره إلا بإذنه، ولا في الحائط المشترك بينه وبين غيره إلا بإذنه، لأن ذلك يوهي الحائط ويضر به، فلا يجوز من غير إذن مالكه، ولا يجوز أن يبني على حائط جاره ولا على الحائط المشترك شيئا من غير إذن مالكه ولا على السطحين المتلاصقين حاجزاً من غير إذن صاحبه لأنه حمل على ملك الغير فلم يجز من غير إذن كالحمل على بهيمته، ولا يجوز أن يجري على سطحه ماء من غير إذنه، فإن صالحه منه على عوض جاز إذا عرف السطح الذي يجري ماؤه لأنه يختلف ويتفاوت». ويقول ابن رجب في القاعدة التاسعة والتسعون: «ما تدعو الحاجة إلى الانتفاع به من الأعيان ولا ضرر في بذله لتيسيره وكثرة وجوده أو المنافع المحتاج اليها يجب بذله بغير عوض في الأظهر. ويندرج تحت ذلك مسائل: ... (ومنها) وضع الخشب على جدار الجار إذا لم يضر، وكذلك إجراء الماء على أرضه في إحدى الروايتين». وبالنسبة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: «لا يمنعن أحدكم جاره أن يضع خشباً على جداره» فقد تم شرحه وتوضيحه في الفصل التاسع من كتاب «عمارة الأرض». إلا أن بعض الفقهاء المحدثين نادوا بإلزام الفرد بالسماح لجاره بالارتفاق بحائطه. فهناك الكثير من الأمثلة التي ادّعى فيها الجار أو أحد أحفاده ملكية الحائط لاشتراكه في استخدامه، فالتنازع في الحائط المشترك مسألة كثر ذكرها في كتب الفقه دلالة على انتشارها. وهناك الكثير من الأمثلة التي قام الجار فيها أو أحد أحفاده بفتح نافذة مرتفعة لإدخال الضوء لداره من دار مالك الحائط مضراً بذلك مالك الحائط (١٣٣).

الدارقطني وصححه الألباني: ﴿لا يحل مال أمرئ مسلم إلا عن طيب نفس﴾، وفي رواية ﴿... إلا عن طيب نفس منه﴾،[١٣٥] إلا أن بعض الفقهاء المعاصرين أباحوا نزع الملكية استناداً لما تم شرحه من قواعد وأصول. فقد أجاز مجمع الفقه الإسلامي في دورته الرابعة نزع الملكيه الفردية للمصلحة العامة.[١٣٦] فبناءً على قاعدة «يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام» أجاز الفقهاء انتزاع ملكية عقار خاص إذا ضاق الطريق على المارة. وكما هو معروف فإن مراكز المدن تزداد حركة المرور إليها بزيادة نشاطاتها الاقتصادية والإدارية، وهذا يتطلب توسعة بعض طرقها بنزع ملكيات بعض الأفراد. فتكون المصلحة العامة في الظاهر في توسعة الطريق. ولكن الواقع قد يكون عكس ذلك على المدى البعيد. لأضرب لذلك مثلاً: هناك شخص يسكن في الغابة وبداره فئران ويريد التخلص منها، فقام بوضع قطع من الخبز من منزله إلى الغابة أملاً منه في أن تأكل الفئران قطع الخبز الواحدة تلو الأخرى ليلاً وتخرج للغابة ولا تعود إليه. ولكن الذي حدث هو أنه عندما استيقظ وجد فئران الغابة في داره! وهذا ما سيحدث بنزع الملكيات، فقد تتضاعف المآسي: فعند توسعة الشوارع بنزع الملكيات ستزداد الحركة إلى قلب المدينة وبهذا سيزداد مركز المدينة أهمية وكثافة سكانية ثم تأتي الحاجة إلى زيادة استيعاب شبكات المياه والمجاري والكهرباء ومن ثم الطرق مرة أخرى وتنزع ملكيات أخرى، وهكذا. أما إذا لم توسع الطرق فإن هذا سيؤدي إلى نوع من الاختناق وإلى الحد من نشاط مركز المدينة إلى المدى الذي يوافق ما تستوعبه من خدمات بناءً على سعة مرافقها، ما سيؤدي إلى ظهور مراكز أخرى في مناطق مجاورة لأن الاقتصاد لن يتوقف، بل سينمو في مناطق مجاورة. هذا بالإضافة إلى فوائد أخرى كتوزيع الثروات بطريقة أشمل بين السكان: فبدل أن يزداد ملاك العقارات في ذلك المركز ثراءً فسيستفيد أناس آخرون في مناطق أخرى وهكذا. والذي أراه، والله أعلم، هو الالتزام بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿لا يحل مال أمرئ مسلم إلا عن طيب نفس﴾. والآن لنفصل المسألة.

متى يُكره مالك العقار على البيع شرعاً؟ قال الفقهاء بأن ذلك يحدث في ثلاث حالات: الأولى في الأخذ بالشفعة، والثانية لقضاء الدين (وهاتان خارج دائرة بحثنا)، والثالثة إن كان في البيع كرهاً، أو في نزع ملكية المالك مصلحة للجماعة والتي نحن بصددها.[١٣٧] لأن نزع ملكية فرد تعكس تقديم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد وذلك باستخدام العقل البشري وترك القياس أو النص، فهل قُدمت مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد في العقارات وإلى أي مدى؟ إن معظم فقهاء السلف قالوا بمنع نزع ملكية العقار إذا لم يكن منه ضرر مباشر على العامة كأن يكون آيلاً للسقوط. ولكن إذا ما تعلقت مصلحة الجماعة بنزع الملكية، كإكراه مالك عقار ملاصق للمسجد على بيع عقاره لتوسعة المسجد، ورفض المالك ذلك، فهل للسلطة إرغام البائع على البيع لأجل مصلحة الأكثرية؟ بالرجوع إلى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿لا يحل مال أمرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه﴾ لا يمكن لأحد إكراه المالك على البيع. فهذا نص واضح. وهناك حديث آخر رواه مسلم في باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال: ﴿كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه﴾.[١٣٨] كما قال صلوات الله وسلامه عليه في حجة الوداع فيما رواه البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب بالناس يوم النحر فقال: «﴿يا أيها الناس، أي يوم هذا؟﴾، قالوا: يوم حرام. قال: ﴿فأي بلد هذا؟﴾، قالوا: بلد حرام. قال: ﴿فأي شهر هذا؟﴾، قالوا: شهر حرام. قال: ﴿فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا﴾. فأعادها مرارا ثم رفع رأسه فقال: ﴿اللهم هل بلغت؟ اللهم هل بلغت؟﴾. قال ابن عباس رضي الله عنهما: فوالذي نفسي بيده إنها لوصيته إلى أمته فليبلغ الشاهد الغائب، لا ترجعوا بعدي كفارا

يضرب بعضكم رقاب بعض». وجاء في مسند الإمام أحمد أنه صلوات ربي وسلامه عليه قال: ﴿من اقتطع مال أمرئ مسلم بغير حق لقي الله عز وجل وهو غضبان﴾.[١٣٩]

كما أن الشريعة منحت المالك الحق في الدفاع عن ملكه وحقوقه لدرجة الشهادة. ففي صحيح البخاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من قتل دون ماله فهو شهيد﴾. وذكر النووي حديث آخر جاء فيه: ﴿... كل المسلم على المسلم حرام، عرضه وماله ودمه ...﴾.[١٤٠] هذه الأحاديث تمنح المسلم الحق، كل الحق في الدفاع عن عقاره ضد أي كائن، فحديث الشهادة مطلق. فإذا أتت السلطة ومنعت شخصاً من عملٍ يفيده، كبناء سور على سطحه أو إضافة دور علوي، وأوقفته دون إثبات الضرر على الغير، فله مخالفة تلك السلطة حتى وإن قتل وهو يدافع عن فعله ليفوز بالشهادة. فمذهب الجمهور، وكما يقول الشوكاني: «أنها تجوز مقاتلة من أراد أخذ مال إنسان من غير فرق بين القليل والكثير إذا كان الأخذ بغير حق». ويأتي استنتاجه هذا من الحديث الآتي: «عن أبي هريرة قال: جاء رجل فقال: يا رسول الله أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: ﴿فلا تعطه مالك﴾. قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: ﴿قاتله﴾. قال: أرأيت إن قعلني؟ قال: ﴿فأنت شهيد﴾. قال: أرأيت إن قعلته؟ قال: ﴿هو في النار﴾. رواه مسلم وأحمد وفي لفظه: يا رسول الله، أرأيت إن عدا على مالي؟ قال: ﴿أنشد الله﴾. قال: فإن أبوا عليّ؟ قال: ﴿أنشد الله﴾. قال: فإن أبوا عليّ؟ قال: ﴿قاتل، فإن قتلت ففي الجنة، وإن قَعَلتَ ففي النار﴾».[١٤١] ومنع الناس من التصرف في أملاكهم كتحويل غرفة في دارهم إلى حانوت أو بناء طابق إضافي في ملكهم هو إنقاص من حقهم، وهذا ظلم، والله أعلم.[١٤٢] إلا إذا ثبت أن عملهم هذا مضر بغيرهم. وشتان بين مالك في بيئة كهذه وآخر في بيئة تقيد المتصرف ابتداءً بكل أنواع الأنظمة.

ولكنك قد تقول: إن الأحاديث التي أحتج بها في طرحي لا تعني منع تدخل السلطات في الحقوق ولكن تقصد تدخل الأفراد كالجيران، فالرجل يعد شهيداً إن حاول إنسان آخر أخذ ماله فقتل دفاعاً عن حقه. أما إن حاولت السلطات ذلك فإن المسألة مختلفة ! هنا أقول لك الآتي: إن أثبتّ لك في هذا الكتاب بإذنه تعالى أن الأفضل لعزة الأمة عدم تدخل الدولة وأن التدخل بدعة اجتهادية، وأنه سيؤدي لمذلة الأمة، فعندها لابد وأن تكون منصفاً وتوافقني على أن مثل هذه التدخلات في حقوق الناس هي اعتداء سواءً كانت صادرة من أفراد أو من السلطات. فالحديث واضح ومطلق ولا يستثني السلطات. فلماذا استثنى بعض الفقهاء المعاصرين السلطات بحجة المصلحة العامة؟ وللتوضيح أكثر أقول:

هل يحق للسلطة شرعاً أخذ جزء من عقار ما للمصلحة العامة كتوسعة مسجد أو طريق؟ لقد وقعت حادثة هامة وذكرت في مصادر كثيرة وبألفاظ مختلفة تؤكد حدوثها، وقد جمعها السمهودي في كتابه «وفاء الوفا». ولأهميتها فسأذكر إحداها بالكامل. فمن هذه الروايات:

> «لما كثر المسلمون في عهد عمر رضي الله عنه وضاق بهم المسجد فاشترى عمر ما حول المسجد من الدور إلا دار العباس بن عبد المطلب وحُجَرَ أمهات المؤمنين، فقال عمر للعباس: يا أبا الفضل، إن مسجد المسلمين قد ضاق بهم، وقد ابتعت ما حوله من المنازل نوسع به على المسلمين في مسجدهم إلا دارك وحجر أمهات المؤمنين، فأما حجر أمهات المؤمنين فلا سبيل إليها، وأما دارك فبعنيها بما شئت من بيت مال المسلمين أوسع بها في مسجدهم. فقال العباس: ما كنت لأفعل. قال: فقال له عمر: اختر

منى إحدى ثلاث: إما أن تبيعنيها بما شئت من بيت المال، وإما أن أخطك حيث شئت من المدينة وأبنيها لك من بيت مال المسلمين، وإما أن تصدّق بها على المسلمين فتوسع في مسجدهم. فقال: لا، ولا واحدة منها. فقال عمر: اجعل بيني وبينك من شئت. فقال: أُبيّ بن كعب. فانطلقا إلى أُبيّ فقصّا عليه القصة. فقال أُبيّ: إن شئتما حدثتكما بحديث سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقالا: حدثنا. فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن الله أوحى إلى داود أن ابن لي بيتاً أذكر فيه، فخط له هذه الخطة، خطة بيت المقدس، فإذا تربيعها بزاوية بيت رجل من بني إسرائيل، فسأله داود أن يبيعه إياها، فأبى، فحدث داود نفسه أن يأخذه منه، فأوحى إليه: أن يا داود أمرتك أن تبني لي بيتاً أذكر فيه، فأردت أن تُدخِل في بيتي الغَصب، وليس من شأني الغصبُ، وإن عقوبتك أن لا تبنيه. قال: يا رب فمن ولدي، قال: فمن ولدك. فأخذ عمر بمجامع أبيّ بن كعب فقال: جئتك بشيء فجئت بما هو أشد منه، لتخرجن مما قلت. فجاء يقوده حتى دخل المسجد، فأوقفه على حلقة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهم أبو ذر. فقال أُبيّ: نشدت الله رجلاً سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر حديث بيت المقدس حين أمر الله داود أن يبنيه إلا ذكره، فقال أبو ذر: أنا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال آخر: أنا سمعته، يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: وقال عمر للعباس: اذهب فلا أعرض لك في دارك. فقال العباس: أما إذ قلت ذلك فإني قد تصدقت بها على المسلمين أوسع عليهم في مسجدهم، فأما وأنت تخاصمني فلا. قال: فخط له عمر داره التي هي اليوم، وبناها من بيت مال المسلمين».[١٤٣]

لقد استخدمت هذه الحادثة، والله أعلم، كسابقة لدى السلف لحفظ حرمة أملاك الغير حتى وإن كانت التوسعة للمسجد النبوي (وهناك رواية بأن التوسعة كانت للمسجد الحرام)، فما بالك بالأماكن الأخرى! لنذكر مثالين: فقد كان الجانب الشمالي لمسجد البصرة منزوياً لوجود دار نافع بن الحارث. فأبى ولده بيعها. واستمر الحال هكذا حتى وَلى معاوية البصرة لعبيد الله بن زياد. فقال عبيد الله لأصحابه: «إذا شخص عبد الله بن نافع إلى أقصى ضيعته فأعلموني ذلك». فلما خرج عبد الله بن نافع إلى أقصى ضيعته بعث الوالي الفعلة فهدموا من تلك الدار ما ساوى به تربيع المسجد. «فقدم ابن نافع فضج إليه من ذلك فأرضاه بأن أعطاه بكل ذراع خمسة أذرع وفتح له في الحائط خوخة (باباً صغيراً) إلى المسجد». هنا في هذا المثال نرى أن الوالي لم يجرؤ على نزع الملكية بحضور المالك. ولكنه احتال عليه وأرضاه وكان للمالك الرفض إن أراد إشارة إلى أن نزع الملكية لم يكن عرفاً قط. والمثال الآخر من الفسطاط: فعندما نزل المسلمون الفسطاط سبق قيسبة بن كلثوم الآخرين ونزل بموضع تم اختياره فيما بعد ليكون موضع الجامع العتيق، أو جامع عمرو بن العاص. ولم يتمكن عندها المسلمون من أخذ ذلك الموضع ليكون مسجدهم إلا طواعية من قيسبة الذي قال: «لقد علمتم يا معاشر المسلمين أني حزت هذا المنزل وملكته وإني أتصدّق به على المسلمين ...». ثم ارتحل ونزل في موضع آخر.[١٤٤] فكما ترى من مثل هذه النوازل فإن أخذ أملاك الناس للمصلحة العامة كان أمراً مرفوضاً إلا في حالات نادرة وبعد إرضاء المالك.

ولكن إن كان الوضع هكذا، فلماذا أفتى الفقهاء المتأخرون بجواز نزع الملكية؟ إنهم لا يلامون لأن المهنيين يدفعونهم لإصدار الفتاوى بنزع الملكيات نظراً لتغير تركيبات المدن الحالية. كما أن السلطات أيضاً تدفع الفقهاء لمثل هذه الفتاوى، وبالذات لأن المسألة ليست واضحة فقهياً، إذ أن الأراضي في السابق لم تكن كأيامنا هذه. كيف؟ أتذكر أخي القارئ عندما طرحت مثال مرض نقص المناعة المعروف بالإيدز وأن الإسلام ليس السبب في ظهوره، وأنه كيف يلام الإسلام لأنه لم يأت بالعلاج؟ هنا أيضاً مثال مشابه. فقد خلق الله الثروات في الأرض

ووزعها بطريقة ستوجد مستوطنات بشرية ذات كثافات منخفضة ومتفرقة إن كان للناس الحق في الوصول لتلك الثروات بأنفسهم (كما سأوضح في فصلي «الخيرات» و «ابن السبيل»). لهذا لم تكن ثمة حاجة لنزع الملكيات ولم تصدر الفتاوى بذلك. ولكن لأن الناس مُنعوا من حقهم في قطف الثروات بأنفسهم، ومع انتشار الرأسمالية كنظام سياسي اقتصادي يضع الثروات الوطنية في أيدي الحكومات، تكتل الناس في مراكز سكنية ضخمة رغماً عنهم، وتزاحموا في المدن بطريقة جعلت من قطع الأراضي مواقع إستراتيجية وذات أسعار مرتفعة في وقت منعت فيه السلطات الناس من إحياء الأرض. وبهذه التراكمات المخرجة عن الشريعة أصبحت الأرض سلعة. ولم تكن كذلك ولن تكون في المستقبل إن طبقت الشريعة كما سأوضح بإذنه تعالى. وهكذا تراكمت الحاجة لإيجاد فتاوى لنزع الملكيات لأن المجتمعات المسلمة خرجت عن مقصوصة الحقوق.

ونظراً لعدم وجود فتاوى من فقهاء السلف بجواز نزع الملكية، فقد أفتى العلماء المتأخرون بذلك. فلم أجد للشافعية نصاً قاطعاً بالمنع. وكذلك الأمر بالنسبة للحنابلة. فهناك رواية تقول أن الإمام أحمد سئل في الرجل يزيد في المسجد (ليس المسجد الجامع) من الطريق فقال: لا يصلى فيه. وبالنسبة للمسجد الجامع فيجوز إبدال موقع المسجد بغيره للمصلحة كما حدث في مسجد الكوفة. وجاء في فتاوي الشيخ ابن تيمية: «سئل أبو عبد الله: يحول المسجد؟ قال: إذا كان ضيقاً لا يسع أهله فلا بأس أن يحول إلى موضع أوسع منه». فهذه إشارات إلى منع نزع الملكية وذلك بنقل المسجد لموقع آخر بدلاً من توسعته. ومن جهة أخرى يقول ابن تيمية: «فإذا جاز جعل البقعة المحترمة المشتركة بين المسلمين [يعني المسجد] بقعة غير محترمة للمصلحة، فلأن يجوز جعل المشتركة التي ليست محترمة كالطريق الواسع بقعة محترمة». وهنا إشارة الى جواز الأخذ من الطريق للمسجد ولكنها ليست نصاً على إكراه المالك إذا رفض البيع. أما بعض فقهاء المالكية والحنفية فقد أباحوا نزع الملكية في حالة الحاجة الماسة لمصلحة الجماعة واختلفوا في ماهية تلك المصلحة.[١٤٥] ولكن أي الآراء ستغير مقصوصة الحقوق؟ للإجابة على هذا السؤال لنعطي أولاً فكرة سريعة عن سبب الاختلاف بين المذاهب ثم نعود لنزع الملكية.

الظاهر أن سبب اختلاف المذاهب في نزع الملكية هو الأخذ بالاستحسان وبالمصالح المرسلة في استنباط الأحكام. فقد ثبت بالنصوص الشرعية أن الشريعة قد اشتملت أحكامها على مصالح الناس. قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾.[١٤٦] وهناك رأيان في كيفية الرجوع إلى هذه المصالح لاستنباط الأحكام كما ذكرنا: أحدهما هو أن هذه المصالح كلها واضحة بينة لذوي العقول فيمكن استنباط الأحكام بالاستناد للعقل بالاستحسان إذا لم يوجد نص من الشريعة تُحمل عليه؛ والرأي الآخر والذي حمل لواءه الشافعي رحمه الله هو أن الشريعة نص وحمل على نص بالقياس، لذلك لا يؤخذ بالاستحسان إذا لم يُحمل على نص، وإذا حمل يكون قياساً. وقد عرف بعض الفقهاء المصالح المرسلة بأنها المصالح الملائمة لمقاصد الشريعة، ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار والإلغاء. فإن كان يشهد لها أصل خاص دخلت في عموم القياس، وإلا اعتبرت مصلحة مرسلة أو استصلاحاً. والمالكية هم الذين حملوا لواء المصالح المرسلة.[هـ٢] واستدلوا على ذلك بثلاثة أدلة: أولها: أن الصحابة سلكوا ذلك المسلك كجمعهم للقرآن الكريم، وكإراقة عمر رضي الله عنه اللبن المغشوش تأديباً للغاشين. والدليل الثاني: أن المصلحة إذا كانت ملائمة لمقاصد الشارع فإن الأخذ بها يكون موافقاً لمقاصده، وإهمالها إهمال لمقاصده، وإهمال المقاصد باطل في ذاته. والدليل الثالث: أنه إذا لم يؤخذ بالمصلحة كان المكلف في حرج وضيق، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ

﴿فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.[١٤٨] وقال سبحانه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾.[١٤٩]

أما أدلة الذين لم يأخذوا بالمصلحة فتتلخص في أربعة كما جاءت في أصول الفقه لأبي زهرة:

«أولها: أن المصلحة التي لا يشهد لها دليل خاص تكون نوعاً من التلذذ والتشهي، وما هكذا تكون الأصول الإسلامية؛ وقد قال الغزالي في بيان هذا الدليل بالنسبة للاستحسان والمصالح المرسلة: «إننا نعلم قطعاً أن العالم ليس له أن يحكم بهواء [كذا، وقد تكون: بهواه] وشهوته من غير نظر في دلالة الأدلة، والاستحسان من غير نظر في أدلة الشرع حكم بالهوى المجرد». ويقول في المصالح المرسلة: «وإن لم يشهد لها الشارع فهي كالاستحسان». الدليل الثاني: أن المصالح إن كانت معتبرة فإنها تدخل في عموم القياس، وإن كانت غير معتبرة فلا تدخل فيه، ولا يصح أن يُدّعى أن هناك مصالح معتبرة ولا تدخل في نص أو قياس، لأن ذلك القول يؤدي إلى القول بقصور النصوص القرآنية والأحاديث النبوية عن بيان الشريعة بياناً كاملاً، وهذا ينافي تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم، تبليغاً كاملاً. وينافي قوله صلى الله عليه وسلم: «تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها». والدليل الثالث: أن الأخذ بالمصلحة من غير اعتماد على نص قد يؤدي إلى الانطلاق من أحكام الشريعة، وإيقاع الظلم بالناس باسم المصلحة، كما فعل بعض الملوك الظالمين، وقد قال في ذلك ابن تيمية: «إنه من جهة المصالح حصل في أمر الدين اضطراب عظيم، وكثير من الأمراء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناءً على هذا الأصل. وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع لم يعلموه، وربما قُدم في المصالح المرسلة كلاماً خلاف النصوص، وكثير منها أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعاً، بناءً على أن الشرع لم يَرِد بها، ففوات واجبات ومستحبات، أو وقع في محظورات ومكروهات، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه [وهذا ما حدث بالضبط في نزع الملكية]». الدليل الرابع: أننا لو أخذنا بالمصلحة أصلاً قائماً بذاته لأدى ذلك إلى اختلاف الأحكام باختلاف البلدان، بل باختلاف الأشخاص في أمر واحد، فيكون حراماً لما فيه من مضرة في بلد من البلدان، وحلالاً لما فيه من نفع في بلد آخر، أو يكون حراماً لما فيه من مضرة بالنسبة لبعض الأشخاص، وحلالاً بالنسبة لشخص آخر، وما هكذا تكون أحكام الشريعة الخالدة التي تشمل الناس أجمعين».[١٥٠]

أخي القارئ: هلا قرأت السابق مرة أخرى لترى عمق ما كان يخشاه الإمام أبو زهرة رحمه الله. وبالذات مما استنتجه: «أننا لو أخذنا بالمصلحة أصلاً قائماً بذاته لأدى ذلك إلى اختلاف الأحكام باختلاف البلدان، ... وما هكذا تكون أحكام الشريعة الخالدة التي تشمل الناس أجمعين». رحمك الله يا أبا زهرة، لقد اختلفت الأحكام باختلاف الأزمان!! ويمكن إضافة مسألة خامسة (وليس دليلاً) بالنسبة لحقوق الآدميين: وهو أن المصالح في البيئة لا تدرك بالعقل البشري القاصر كما رأينا سابقاً في الحديث عن الضرر ومضاعفاته. فقد تكون المصلحة ظاهرياً في

هـ٢) اشترط الإمام مالك للأخذ بالمصلحة المرسلة شروطاً ثلاثة كما يقول الإمام أبو زهرة: «أولها: الملائمة بين المصلحة التي تعتبر أصلاً قائماً بذاته، وبين مقاصد الشارع، فلا تنافي أصلاً من أصوله، ولا تعارض دليلاً من أدلته القطعية. بل تكون متفقة مع المصالح التي يقصد الشارع إلى تحصيلها، بأن تكون متى (ولعل الأصح: من) جنسها ليست غريبة عنها، وإن لم يشهد لها دليل خاص. ثانيها: أن تكون معقولة في ذاتها جرت على الأوصاف المناسبة المعقولة التي إذا عرضت على أهل العقول تلقتها بالقبول. ثالثها: أن يكون في الأخذ بها رفع حرج لازم، بحيث لو لم يؤخذ بالمصلحة المعقولة في موضعها لكان الناس في حرج، والله تعالى يقول: «ما جعل عليكم في الدين من حرج». ويكمل أبو زهرة فيقول: «وهذا الأصل مختلف فيه بين فقهاء المسلمين، فالحنفية والشافعية لم يعتبروه أصلا قائما بذاته، وأدخلوه في باب القياس، فإن لم يكن للمصلحة نص يمكن ردها اليه، فإنها ملغاة لا تعتبر، وقال مالك والحنابلة إن المصالح معتبرة يؤخذ بها ما دامت مستوفية للشروط السابقة، فإنها تكون محققة لمقاصد الشارع، وإن لم يكن لها نص خاص». وقد استدل كل منهم بعدة أدلة (١٤٧).

دفع ضرر ما قبل وقوعه، ويتضح أن ذلك ليس في مصلحة المجتمع ككل على الأمد البعيد، فيقع الظلم على الناس باسم المصلحة العامة، وهذا ما حدث كما سترى بإذن الله. لذلك فمن الأولى الالتزام بالقياس في المسائل البيئية.

كما ترى، فإن الذين أفاضوا في المصالح المرسلة ولديهم الكثير من النوازل هم المالكية. لذلك، سأركز الآن على المذهب المالكي لترى تردد فقهاء المالكية في نزع الملكية رغم أن مذهبهم أخذ بالمصالح المرسلة. فإن كان هذا حال من أخذ بالمصالح المرسلة من فقهاء المالكية فلابد وأن يكون الآخرون من المذاهب الأخرى أكثر بعداً في إباحة نزع الملكية. وللتوضيح أقول: إن المسائل الوحيدة التي اعتبرها بعض فقهاء المذهب المالكي ضرورة تتطلب إكراه الناس على بيع أملاكهم للصالح العام هي في حالات محددة كتوسعة المساجد الجامعة والطرق المؤدية إليها إذا ضاقت على المصلين، أو لأمن جماعة المسلمين كدار تكون جزءاً من سور المدينة فخيف على المسلمين من سهولة اقتحامها. قال ابن رشد أن مالكاً وجميع أصحابه المتقدمين والمتأخرين أخذوا بحادثة العباس السابق ذكرها، أي أنهم لم يجيزوا إكراه الملاك على البيع. إلا أنه جاء في الطرر عن أبي زيد، قال عبد الملك بإكراه السلطان لأهل بعض الأملاك على بيعها إذا احتاج الناس إليها لجامعهم الذي به الخطبة والمنبر ليوسع بها، وليست المساجد التي لا يجمع فيها.[و٢] وبالنسبة لأمن المسلمين فعندما سئل بعض الفقهاء: هل للإمام أن يعطي لمن له جنان أو حدائق بقرب سور البلد قيمته إذا خاف غدرة العدو من جهته أم لا؟ أجاب أحدهم:

> «للإمام أن يعطي من له جنان قرب سور البلد إذا خشي أن يطرقه العدو منه قيمته على أصول الشرع عموماً وعلى أصول مذهبنا خصوصاً، وله في مذهبنا [أي المالكي] نظائر تشهد، وله جبر مالكها على بيعه إن أبى من ذلك بعد أن ينزل له فيها قيمة عدل. هذا إذا كان العدو متوقعاً، وأما إن كان نازلاً ببلاد المسلمين فإن له هدمها عليه بغير ثمن إلا أن يكون اختلاطها وبناؤها من قبل إنشاء السور فلابد من دفع الثمن على كل حال. وهذا كله إذا ظهر ضررها بالسور ضرراً بيناً، والله تعالى أعلم».[١٥٢]

ماذا عن نزع الملكية في الأمور البيئية الأخرى (غير المسجد الجامع وأمن المسلمين) كالطريق الذي يسلكه العامة للذهاب للسوق مثلاً، فهل للسلطة إكراه المالك على البيع إذا أعاق ملكه مرور العامة؟ لعل أفضل مثل على ذلك هو الحاجة القصوى للطريق كتعطله (لاحظ أن هناك فرقاً بين تعطل الطريق وضيقه). لنقل أن هناك طريقاً لعامة المسلمين ولابد لهم منها وتعطلت بالغرق بماء المطر لأن جزءاً منها منخفض فلا يمكن المرور به، وبجانب الطريق أرض، فهل يجبر مالك الأرض على بيع جزء منها ليمر الناس بها؟ يقول ابن الرامي ملخصاً أقوال فقهاء المالكية:

> «فإن كانت [أي الطريق] يستغنى عنها لوجود غيرها من غير مشقة، فلا يجبر صاحب الأرض على أن يدخل من أرضه شيئاً ولا يجبره السلطان على ذلك. واختُلِف إن لم توجد طريق غيرها على قولين. قال

و٢) وقال مطرف: «وإذا كان النهر بجنب طريق عظمى من طرق المسلمين التي يسلك عليها العامة يحفِرها حتى قطعها، فإن السلطان يجبر أهل تلك الأرض التي حولها على بيع ما يوسع به الطريق منها على ما أحبوا أم كرهوا، (ثم سئل) فإن لم ينظر السلطان فيها هل على الناس حرج في مرورهم على أرض الناس حتى يخرج إلى طريق المسلمين؟ قال: نعم أراهم في حرج ولا يسلكون فيها إلا بإذنهم». وسئل الرماح عن إجبار صاحب الأرض على بيع أرضه لتزداد في الميضآت أم لا؟ فأجاب: «لا يجبر. قيل ولا يتخرج فيه من الخلاف ما في المساجد. فإن إقامة الجماعة سنة يقاتل عليها على الأظهر، أو واجب فلابد من موضع جامع. والوضوء لا فضيلة فيه في الميضآت بل كان بعض الشيوخ يرجح وضوء الدار عليه ويقول: وضوء الدار يساوي ديناراً ووضوء الميضة يساوي بيضة ...»، (١٥١).

سحنون: يجبر ويعطى قيمتها. وقال ابن حبيب: لا يجبر ولا يؤخذ من أرضه شيء إلا برضاه. ومن العتبية سئل سحنون عن أرض رجل ملاصقة لطريق يسلكها الناس إلى مرافقهم، والطريق على نهر، فقطع النهر تلك الطريق، هل ترى للسلطان أن يجبر صاحب هذه الأرض على إعطاء طريق فيها، ويعطيه قيمتها من بيت المال؟ فقال: إن كانت الطريق لا يستغنى عنها فإن السلطان يجبره على نحو ما ذكر. وفي كتاب ابن عبدوس وعن سحنون مثل ذلك. وفي الواضحة عن مطرف وابن الماجشون [ت ٢١٣هـ]: لا يؤخذ من صاحب الأرض شيء من أرضه إلا برضاه وإذنه، وله أن يمنعه من ذلك إن استطاع. قال ابن حبيب: قلت لهما فأين يذهب الناس ولا مندوحة لهم عن طريقهم التي قطع النهر؟ فقالا: ينظر في ذلك إمامهم أن يحاولوا لأنفسهم، ولست أرى لأحد المرور في أرض مسلم أو يتخذ فيها طريقاً إلا بإذن ربها، وأرى لمن سلك فيها ولو مرة واحدة أن يحلل ربها من ذلك، أو يحلله قبل، وأحب إلي أن يحلله قبل المرور. وقال ابن حبيب: وسألت عن ذلك أصبغ فقال مثله». [١٥٣]

أرأيت كيف تردد فقهاء المالكية في إكراه المالك على البيع وفي أكثر الظروف حاجة كتعطل الطريق وتوقف المرور به، فتعطل الطريق أكثر مضرة للناس من ضيقه، ومع ذلك تردد فيه الفقهاء، وهؤلاء هم فقهاء المذهب المالكي الذين أخذوا بالمصالح المرسلة، فما بالنا بالآخرين. إلا أن الفقهاء المعاصرين لم يتورعوا عن فتح هذا الباب. فقد أجازوا نزع الملكية للمصلحة العامة. والسؤال هو: من هم هؤلاء الذين سيحددون المصلحة العامة؟ أليسوا جماعة من الناس ذوي مصالح؟ وقد يسخّرون العلماء لتحقيق تلك المصالح! لنضرب مثالاً. إذا كان هناك سد يحجز الماء فأتى أحد الناس ونظر إلى الماء المحجوز وغرف بيده من سطح البحيرة التي كوّنها السد ونظر إليها وقال: «هذا الماء ضعيف وتسهل السيطرة عليه، ونحن بحاجة له في الطرف الآخر من الوادي. فبدل مشقة نقل الماء لماذا لا نخرق السد من طرفنا لنحصل على الماء منه». وما علم هذا بأن القيام بأي خرق مهما كان صغره سيشرخ السد ومن ثم لن يقاوم السد بعد ذلك الضغط الشديد للماء من أسفله وينهار السد وينجرف الوادي بما فيه. وهكذا نزع الملكية. فمنع نزع الملكية تماماً هو السد. والجواز في بعض الحالات الملحة التي نص عليها الفقهاء كتوسيع الطريق هو الخرق الصغير في السد. فمتى فُتح هذا الباب (الخرق في حالة السد) فلن تسهل السيطرة عليه. فلسد هذا الخرق حكمة. فالمسألة ليست إرغام مالك واحد لمصلحة الجماعة، أو مدى تضرر هذا الفرد قياساً بتضرر المارة في الطريق وأيهما أولى، ولكنها مسألة نظام اجتماعي واقتصادي متكامل. متى شُرخ هذا النظام هلك. إنها مسألة حقوق، فأي قرار لنزع ملكية عقار ما، هو تغيير لمقصوصة الحقوق. ألم تر وتسمع كيف كونت اللجان لتقويم قيمة الأرض المنزوعة وكيف أدى ذلك إلى الظلم؟ وعلى النقيض، ألم تُخطط المدن لتمر من أراضي بعض المقربين من أولي الأمر لتنتزع ملكيتها بمبالغ طائلة؟ ألم تُقْطَعْ للبعض أراضٍ ثم انتزعت ملكيتها بمبالغ طائلة؟ ألم يفتح هذا النظام باب الرشاوي على مصراعيه مكوناً بذلك طبقة تعيش على أكتاف الآخرين؟ وكما ذكرنا سابقاً في مثال ساكن الغابة الذي أراد إخراج الفئران ليجدها في بيته، فإن انتزاع الملكية ستزيد من نشاط مراكز المدن مؤدية إلى ثراء البعض وإنهاك البعض الآخر في المجتمع اقتصادياً، وتفويت فرص نشوء مراكز أخرى، بالإضافة إلى تبديد الثروات بإنشاء بنية تحتية أخرى أكبر لمراكز المدن: فتوسعة الشوارع ستؤدي إلى زيادة حركة قلب المدينة والتي ستؤدي إلى زيادة الطلب على الماء والكهرباء والمجاري. وهكذا تظهر الحاجة لاستبدال تلك البنى التحتية بأخرى. ألم تسمع بمشروعات تحسين وسط المدينة، فأكثر المدن الإسلامية المعاصرة الكبرى مرت بمثل هذه المشروعات التي غيرت شكل وسط المدينة لأنها لم تعد كافية لمتطلبات السكان! فكم كلفت هذه التحسينات؟

عجباً لأولئك العلماء الذين يفتون على عجل! لماذا يفترضون أن الناس سيرفضون بيع أملاكهم ليفتحوا باب انتزاع الملكية حتى يكون ذريعة في أيدي المسؤولين للوصول إلى مصالحهم. فهل هناك عاقل دفع له تعويض مناسب ورفض البيع؟ ولكن الذي حدث هو أن الدفع يأتي متأخراً وأقل مما يجب للضعفاء، أو يأتي عاجلاً وأكثر مما يجب للمقربين من متخذي القرارات. فانتزاع الملكية أصبح أداة للأخذ من المستحقين أو الإغداق على غير المستحقين ولكن بطريقة تبدو وكأنها نظامية. فللشريعة حكمة في قفل هذا الباب. ولنقل مثلاً بأن هناك من رفض بيع أرضه، فسيكون عقاره نشازاً في وسط الطريق وبذلك سيرضخ يوماً ما حياءً، وإن لم يفعل فسيفعل ورثته. ولنقل بأنه وورثته لم يرضوا وبقي العقار مضيقاً للطريق، فأيهما أولى: فتح باب انتزاع الملكية بسوء استخداماتها على عموم المجتمع، أم بضع عقارات هنا وهناك تضيق الطريق. وإن قيل: لماذا افترضت أن الإكراه على البيع سيُساء استخدامه، فالأصل هو حسن النية بالغير. أقول: لقد أثبت لنا التاريخ يوماً بعد يوم هذه المسألة. وهذا ما أشار إليه ابن تيمية عندما قال: «إنه من جهة المصالح حصل في أمر الدين اضطراب عظيم، وكثير من الأمراء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل. وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع لم يعلموه، وربما قدم في المصالح المرسلة كلاماً خلاف النصوص، وكثير منها أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعاً، بناء على أن الشرع لم يرد بها، ففوات واجبات ومستحبات، أو وقع في محظورات ومكروهات، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه».[١٥٤] رحم الله شيخ الإسلام: أليس هذا ما حدث بالضبط مع بعض العلماء المتأخرين؟ ألم يقع الظلم على الناس؟ لقد سمعنا من القصص التي ظُلم بها الناس ما تقشعر له الأبدان، ورأينا من الناس من أغرِقوا بالتعويضات من أموال المسلمين. قال لي أحدهم: لقد أعطي رجل ذو مكانة منحة من السلطان بمليون متر يطبقها حيث يشاء في إحدى المدن، ثم تأتي السلطات لتنتزع ملكية هذه الأراضي الممنوحة له بمبالغ طائلة. وحتى أن هناك أراض نزعت ملكياتها لتقطع بعد ذلك لآخرين مقربين. تأمل أخي القارئ حكمة الشريعة في إحكام إقفال هذا الباب من قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا يحل مال أمرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه﴾. رحم الله الإمام الشافعي الذي أنكر الاستحسان.

أما بالنسبة لتلك العقارات التي تهدد الأمن، فلماذا تنتزع ملكياتها؟ ألا يمكن إخراج المالك منها فترة الخطر وإعادة ملكه له بعد زوال الخطر ولو بعد سنين؟ ومن هذا الذي سيرفض مبلغاً مجزياً عن أرضه غير الآمنة. وإن قيل بأنه قد يتآمر مع الأعداء، أقول: إن المسألة الآن ليست أخذ مال مسلم كرهاً لتحسين عمراني ونحوه، ولكنها دخلت دائرة شرعية أخرى. ملحوظة أخيرة أخي القارئ: لا تنس ما ذكرته سابقاً من أن الحاجة لنزع الملكية هي ظاهرة لتراكم الخلل في التركيبة العمرانية التي نحن فيها الآن والناتجة عن تغير مقصوصة الحقوق. فالناس الآن يمنعون من استغلال الثروات المعدنية لأن الدولة تمتلكها حصراً لها. وهكذا يتجه الناس والعمران حيث ما تستثمر السلطات الأموال. فظهرت المدن الإدارية كالعواصم، والمدن التجارية التي تتركز فيها الصفقات التجارية، والمدن الصناعية التي تجلب إليها المواد الخام؛ وفي الوقت ذاته منع الناس من الإحياء. فكل الأراضي مملوكة للدولة التي تمنحها لمن ترغب، وهؤلاء يقومون ببيعها لمن أراد البناء من العامة. وهكذا يتزاحم الناس وتكتظ المدن وتأتي الحاجة لتوسعة الشوارع، ويطالب المخططون ومسؤولو البلديات علماء الشريعة بفتوى جواز نزع الملكية. أما إن كان للناس استخراج الثروات، وإن عاد الإحياء للجواز دون إذن الإمام، فإن المدن ستنتشر أفقياً وتفقد الأرض قيمتها ولا تكون سلعة وتنعدم الحاجة لنزع الملكيات (وسأوضحه بتفصيل أكثر بإذن الله).

لقد كان لي أمل أن أتمكن يوماً من حساب التكلفة التي يتحملها المجتمع من جراء إباحة نزع الملكية. ولا أعتقد بأنني سأتمكن من ذلك لكثرة الأموال التي لا يمكن جمعها لاستحالة الوقوف عليها. فهناك نفقات اللجان التي قررت نزع الملكيات، وهناك الرشاوي التي دفعها الناس لهذه اللجان محاولين رفع تعويضاتهم، وهناك ما يفرضه بعض أفراد اللجان لتطميع الملاك، وهناك ما صرف من أموال الدولة للأفراد الذين قرر المسؤولون لهم أكثر مما يجب، وهناك فقدان إنتاجية من ظلموا ممن لم يدفع لهم حقهم في آنه، وهناك تكلفة الإنشاءات التي ستقام على الأراضي التي انتزعت ملكيتها، وهناك التغييرات في شبكات البنية التحتية من جراء زيادة الكثافة الاستخدامية. فلماذا كل هذه النفقات التي كان من الأجدى أن تستثمر فيما هو أولى؟ لقد أحكمت الشريعة إغلاق هذا الباب. فعند نشوء لجان للتقويم تنشأ معها الطبقات في المجتمع. فأفراد هذه اللجان أصبحوا أناساً أكثر أهمية في المجتمع لأن مصالح آخرين أضحت في أيديهم. فدخلت الأهواء في قص الحقوق. وعَلَت جماعة بحكم سلطتها ونزلت أخرى. أي أن المجتمع بإباحته لنزع الملكية أتاح لطائفة من المجتمع أن تتسلط على باقيه، وتم الحكم بغير ما أنزل الله. أي أن العقلانية عندما دخلت أصول الفقه غيرت مقصوصة الحقوق لصالح السلطة. هذا هو غرور العقل الإنساني والذي أصاب حتى الشريعة. ولعل نزع الملكية هي من التدخلات العمرانية التي يحبذها الحكام. هذا ما يذكره لنا التاريخ. ففي وصف المدن الإسلامية في عهد المماليك مثلاً ظهرت خلافات بين الدولة والملاك؛ فقد نزعت بعض الملكيات دون رضى أصحابها، برغم مخالفتها للشريعة. فمثلاً: ولتوسيع الميدان الأخضر في دمشق سنة ٦٩٠ هـ هُدمت بعض المباني دون تعويض الملاك.[١٥٥] فالمدن الإسلامية تعج بمثل هذه التعسفات للسلاطين والتي لم يرض بها الفقهاء آنذاك. إلا أن هذه التعسفات قليلة مقارنة بوضعنا الحالي. فكما رأينا، إذا لم يتمكن الخليفة عمر رضي الله عنه من انتزاع ملكية عقار بجانب المسجد الحرام (وفي رواية بجانب المسجد النبوي)، فكيف يأتي مِن المتأخرين مَن يفعل ذلك في ما هو أقل شأناً كالطرق العامة؟ لقد أصبحت قضية نزع الملكية الآن مسألة نظامية وغير مستنكرة. فلا وجود لمدينة معاصرة دون قانون حكومي يسمح للسلطات بنزع الملكية.

أخي القارئ: إن اقتنعت بما ورد عن عدم جواز نزع الملكية فبإمكانك القفز للعنوان الآتي: «الاجتهاد». أما إن لم تقتنع فأرجو أن تستمر في القراءة. لأن كثيراً من الناس يسألونني عندما أتحدث عن عدم جواز نزع الملكية فيقولون: «ماذا إن ضاق الحرم المكي أو المدني على المصلين. ألا ترى ضرورة نزع الملكية؟». فأرد بالآتي:

إن لله سبحانه وتعالى أمثالاً يضربها للناس لعلهم يتعظون. فبالقرب من الحرم المكي فندقٌ ضخم فخم ذو أجر جد مرتفع يفتح على ساحة الحرم المكي مباشرة ودون طريق يفصله عن الساحة. إن هذا الفندق (أي فندق دار التوحيد) يقف شاهداً على كل من أفتى بجواز نزع الملكية. فقد كانت هناك أسواقاً محيطة بالمسجد الحرام ثم نزعت ملكياتها مع عقارات أخرى وأعيد تخطيط المنطقة بجانب الحرم المكي ومنحت قطعة كبيرة من تلك الأراضي المنزوعة لابن السلطان لبناء فندق ضخم يقف كعقبة مرورية في تلك المنطقة التي تميزت سابقاً بالملكيات الصغيرة المخلخلة بالطرقات فيما بينها قبل انتزاع ملكياتها. كيف حدث هذا؟

لبسط المسألة سنتعرض لقصة موقع آخر بمكة المكرمة. لقد قام البعض من المتخصصين بالإيماء للعلماء بضرورة جواز نزع ملكيات العقارات الصغيرة في أواسط المدن لأن تلك العقارات الصغيرة مفتتة ولا يستفاد منها بطريقة أمثل إلا بجمعها في مساحات أكبر. لذلك أُنشأت شركات استثمارية لامتلاك هذه العقارات ومنها شركة

مكة للإنشاء والتعمير مثلاً. أي أن المسوغ الأساس لإنشاء هذه الشركات هو في كونها وسيلة لتحقيق هدف عمراني بالدرجة الأولى واستثماري بالدرجة الثانية. ولكن الذي حدث هو قلب المسألة: فقد تم تقديم الربح على الحل العمراني. فقد قامت شركة مكة للتعمير بامتلاك معظم العقارات التي على جبل عمر غربي المسجد الحرام والذي تبلغ مساحة أرضه ٢٣٠,٠٠٠ متراً مربعاً. ثم أعدت الشركة برنامجاً استثمارياً بمتطلبات مرتفعة للاستفادة القصوى من الموقع. فقد كان المطلوب هو محاولة بناء ما مجموع مساحته ١,٢٠١,١٠٠ متراً مربعاً لإيقاف ١٠,٠٠٠ سيارة وبناء ٣,٤٠٠ غرفة فندقية بخدماتها وأكثر من ١,٤٠٠ شقة سكنية، وما مساحته ١٣٥,٠٠٠ متراً مربعاً كمحلات تجارية. وهذا كما ترى منهكاً لإمكانات الموقع ذاته ويزيد لأكثر من خمسة أضعاف مساحة الموقع. ثم أتى دور التصميم وتم طرح مسابقة عمرانية لإيجاد الحلول، وكنت بفضل الله أحد المشاركين في التقويم الأولي، فقد كنا أربعة محكمين، مسلم واحد، أي جميل أكبر، مع ثلاثة مسيحيين (تأمل هذا الاختيار لتحكيم مسابقة تصميمية في مكة المكرمة، فما أغربه، وكأن العالم الإسلامي جف من المهندسين المسلمين).[١٥٦] وباستثناء مشاركتين من الجامعات السعودية، كان الهدف الأساس من الحلول التي تقدمت للمسابقة هو تحقيق أهداف الشركة الربحية. وهذا مثال جيد للنظرة الرأسمالية التي تقدم الربح على كل ما عداه من المصالح حتى في أطهر بقعة. فقد قدم الربح على مصالح أهل مكة أولاً، ومصالح المسلمين من معتمرين وحجيج ثانياً. لأوضح هذا.

فبالنسبة لأهل مكة، فإن مصالحهم تتلخص في أن شركة مكة قد امتلكت الأراضي التي يملكها أفراد في جبل عمر ولكنها لم تمتلك الشوارع والساحات والممرات التي كانت على الجبل؛ والتي هي من حقوق سكان مكة المكرمة عموماً، ومن حقوق من يسكنون غرب جبل عمر خصوصاً. فلهذه الطرق حرمتها شرعاً. كيف ذلك؟

لقد تعامل الفقهاء شرعاً مع الطرقات والساحات وحواف الأنهار والبحار بنوع من الحذر واعتبروا كل ما يرتفق به المسلمون هو ملك للمسلمين وليس ملكاً لبيت مال المسلمين (لاحظ أنني قلت: «وليس ملكاً لبيت مال المسلمين» أو من يمثلها كالدولة مثلاً) سواء كان طريقاً أو حافة نهر. وهذا التمييز بين ملكية بيت مال المسلمين وملكية جماعة المسلمين، والذي حرص عليه السلف، لم يأخذ به الفقهاء المتأخرون، واعتبروا كل ما هو مملوك لعموم المسلمين كالطرق وحواف الأنهار وشطوط البحار ملكاً لبيت المال، وبذلك أجازوا للسلطان التصرف في هذه الأماكن. ولقد حاول السيوطي توضيح هذا الخلط ونقل الآتي: «ومما عظمت البلوى به اعتقاد بعض العوام أن أرض النهر ملك بيت المال، وهذا أمر لا دليل عليه، وإنما هو كالمعادن الظاهرة، ولا يجوز للإمام إقطاعها ولا تمليكها، بل هو أعظم من المعادن الظاهرة في ذلك المعنى ...».[١٥٧] وهذا التمييز يتضح أيضاً في نازلة سئل عنها شيخ الإسلام ابن تيمية عن رجل اشترى من وكيل بيت المال من جانب الطريق أذرعاً معلومة، وأقام حائطاً فيما اشتراه. فهل يصح بيع الأرض المبتاعة من وكيل بيت المال التي فيها الطريق؟ وهل يفسق الشاهد الذي يشهد للأرض بأنها لبيت مال المسلمين؟ فأجاب رحمه الله:

> «الحمد لله. لا يجوز بيع شيء من طريق المسلمين النافذ، وليس لوكيل بيت المال بيع ذلك، سواءً كانت الطريق واسعة، أو ضيقة، وليس مع الشاهد علم ليس مع سائر الناس، اللهم إلا أن يشهد أن هذه لبيت المال، مثل أن تكون ملكاً لرجل، فانتقلت عنه إلى بيت المال، وأدخلت في الطريق بطريق الغصب. وأما شهادته أنها لبيت المال بمجرد كونها طريقاً، فهذا إن أراد أن الطريق المشتركة حق للمسلمين لم يسوغ ذلك بيعها، وإن أراد أنها ملك لبيت المال يجوز بيعها كما يباع بيت المال فهذه

شهادة زور، يستحق صاحبها العقوبة التي تردعه وأمثاله. وليس للحاكم أن يحكم بصحة هذا البيع».

وهناك حديث أخرجه ابن سعد في الطبقات والطبراني عن الحكم بن الحارث السلمي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من أخذ من طريق المسلمين شبراً جاء به يوم القيامة يحمله من سبع أرضين﴾.[١٥٨] ففي الحديث إشارة إلى أن الطريق ليس ملكاً لبيت مال المسلمين، ولكنه ملكاً للمسلمين من لفظه صلى الله عليه وسلم لـ «طريق المسلمين». وهذا التمييز بين ملكية بيت المال وملكية جماعة المسلمين مهم لمقصوصة الحقوق لأن اعتبار الطريق ملكاً لبيت المال يعطي السلطات الحق في التصرف فيه، أما اعتباره ملكاً لجماعة المسلمين فلا يعطي كائناً من كان حق التصرف في الطرقات بنقل ملكيتها أو إنقاصها أو تغيير مواضعها (وهذا ما حاول كتاب «عمارة الأرض» إيضاحه).

ولهذا، وبالنسبة لأهل مكة المكرمة أو غيرهم في أي مكان، فقد قصت الطرق شرعاً بحقوقها (كما سنوضح في الحديث عن «الأماكن» بإذن الله). فلسكان أهل مكة المكرمة ومن زارها الحق في الاستفادة من موقع جبل عمر بالنفاذ خلاله لا سيما أن عدد المعتمرين في ازدياد. فمن ملك عقاراً غربي جبل عمر وما حوله من أحياء له الحق في استثمار عقاره وزيادة سكانه وبالتالي المرور خلال جبل عمر للوصول للمسجد الحرام.[١٥٩] أما إن تم بناء جبل عمر كموقع ذي ملكية واحدة كما هو مقترح من الحلول المقدمة، فإن الحلول المقدمة قد تتعامل مع الموقع ككتلة واحدة. وهذا قد حدث شرقي الحرم. فقد تم انتزاع ملكيات الأفراد هناك وتم بناء مبان حكومية وقصور ملكية بطريقة سدت المنافذ من تلك الجهة، كما سدت من جنوبي الحرم بعمائر شركة مكة للإنشاء والتعمير، وهكذا ظهرت مشكلة صعوبة الوصول للمسجد الحرام لجميع القادمين من جميع الجهات. وفي هذا مضرة أكبر من ترك هذه العقارات بأيدي أصحابها الأصليين الذين قد يستثمرون قطعهم بحلول عمرانية تخلخل مواقعهم من أدوارها السفلى كجعلها مصليات أو ممرات عبور، وكمساكن في أدوارها العليا. فالقطع الصغيرة المملوكة من أفراد لابد وأن تتخللها شوارع ذات عروض كافية لمرور المصلين للمسجد الحرام. وهذا الذي كان قبل إباحة نزع الملكيات.

أما مصالح المعتمرين والحجيج فتكمن في نمط استضافتهم. فقبل نزع الملكيات كانت مساكن مكة المكرمة عبارة عن عمائر أو منازل صغيرة يملكها أصحابها. وهؤلاء يستقبلون الحجيج والمعتمرين. فقد كان النمط السائد هو أن ينزل الحاج أو المعتمر ضيفاً على من يملك المسكن، حتى وإن تقاضى المالك للعقار أجراً مقابل هذه الضيافة فإن العلاقة بين الطرفين (المضيف والمضاف) كانت تتسم بنوع من الإحسان والحفاوة التي تحتمها كرامة وعزة الملاك. فقد كان بعض الملاك يحتسبون الأجر من الله سبحانه وتعالى فيقدمون أفضل ما لديهم من أكل ومسكن، وكانوا يعينون الحجيج في أمور شتى. كيف لا وهناك آراء تمنع تأجير البيوت بمكة المكرمة إكراماً للحجيج. ففي الأموال لأبي عبيد مثلاً: «حدثنا وكيع عن عبيد الله بن أبي زياد عن أبي نجيح عن عبد الله بن عمرو قال: من أكل من أجور بيوت مكة فإنما يأكل في بطنه نار جهنم». وقد كره عطاء الكراء بمكة، كما أن عمر بن عبد العزيز كتب للناس بمكة يمنعهم من كراء البيوت.[١٦٠]

ومن صيغ المنع هذه نستشف أن البعض من الناس كانوا يؤجرون البيوت بمكة كما هو الحال الآن برغم

الخلاف في جوازه. لذلك، فإن لم يقدم بعض الملاك أفضل ما لديهم من مأكل ومسكن للحجيج لكسب الأجر في الآخرة، فهم بالتأكيد يفعلون ذلك لكسب السمعة لاجتذاب المعتمرين والحجيج مستقبلاً. أي أن لكل مالك مصلحة إما أخروية أو دنيوية. هكذا كان الحال سابقاً، علاقة حميمة بين الطرفين المضيف والمضاف. ثم ظهر المستثمرون فأنشؤا الفنادق التي يعمل بها الموظفون، فظهرت طبقة من الملاك الذين قد لا يتسع وقتهم لخدمة الحجيج. وبهذا حل الموظف الأجير مكان المالك لخدمة الحاج، وهذا الأجير مسيّر في تعامله مع ما يقتضيه من أجر، فتزداد خدمته بزيادة أجره، حتى ابتسامته فقد تعرض مقابل المال. وشتان في التعامل بين الاثنين (المالك أو الأجير مع الحاج). أي أن للحجيج في كل بقاع الأرض حقوقاً بدؤا بفقدانها بتغير أنماط ملكيات الأراضي حول المسجد الحرام من ملكيات أفراد إلى ملكيات شركات (كشركة مكة للتعمير) والتي يتوقع منها أن تقدم خدمات أفضل من تلك الفنادق التي لا همّ لها إلا استغلال الحاج بأقل خدمة ممكنة. لقد أصبحت الاستضافة سلعة لا يقدر عليها الفقراء. وهذا نمط رأسمالي في التعامل. ولعل المسألة تزداد تعقيداً إن نحن أيقنا أنه كلما زاد حجم العقار المملوك لجهة واحدة، كلما تحولت العلاقة من إنسانية إلى مالية. فأصحاب الفنادق، برغم أن فنادقهم أكبر من المنازل إلا أنهم أقرب للحاج من ملاك الفنادق الأكبر، وهؤلاء أقرب للحاج من مالكي الأسهم لشركات أكبر كشركة مكة، وهكذا.

أي أن هناك علاقة قوية بين حجم عقار ما وعدد ملاكه. فقد يشترك ألف فرد في امتلاك محل مساحته متر مربع واحد، أو بالعكس، أي قد يمتلك فرد واحد لمحل مساحته ألف متر مربع. فأي النمطين من الملكية أفضل للعقار وللملاك وللمجتمع؟ لقد أبدعت الشريعة في هذا الخصوص، وقصت الحقوق بوضع مبادئ، مثل الوراثة والشفعة، أدت لأفضل وضع موزون بين الاثنين (وهذا ما حاولت توضيحه في الفصل الثامن من كتاب «عمارة الأرض»). ثم أتى هؤلاء الفقهاء وأباحوا نزع الملكية واختل هذا الاتزان بأن ملكت جماعة صغيرة (أو حتى فرد واحد مثل ابن السلطان مثلاً) عقارات كثيرة وكبيرة هنا وهناك بعد نزع الملكيات، أو أن جماعة غير متواجدة في الموقع مثل ملاك أسهم شركة مكة للتعمير أصبحوا ملاكاً بدعوى مصلحة الجماعة. وهنا أطرح عدة أسئلة: لقد افترض بعض الفقهاء المعاصرين أن المصلحة العامة هي في نزع الملكية. فما دليلهم على ذلك؟ فهل حاولوا سؤال أهل الاختصاص في العمران عن ضرورة إيجاد حلول عمرانية دون نزع الملكية؟ فهل نضبت الحلول؟ فإن كان الهدف هو توسعة المسجد الحرام أليس من الممكن رفع السكان لمبانيهم على أعمدة ليكون الدور الأرضي ممرات ومصليات وما فوقه مصليات إن كانت هناك حاجة للمزيد؟ هل تم حث بعض ملاك المساحات الصغيرة ودعمهم لضم ممتلكاتهم اختياراً منهم، أو هل تم وضع تصورات عمرانية لعقاراتهم مهما صغرت للاستفادة من تلك المواقع لهم وللحجيج بدعمهم مالياً كشراكة من مؤسسات استثمارية؟ لا، لم يحدث كل هذا. فهناك ألف حل وحل عمراني للمسألة دون اللجوء لنزع الملكية.

عند التفكر في نزع الملكية في مكة المكرمة يظهر سؤال ملح: ألا يعلم عالم الغيب والشهادة بأنه سيأتي يوم ويكثر فيه الحجيج والمعتمرون لدرجة يضيق بها المسجد الحرام على الناس؟ فإن كان يعلم كل هذا، فلماذا وضع سبحانه وتعالى العليم الحكيم الكعبة بين هذه الجبال؟ فهل وضعها الخبير اللطيف ليأتي الناس ليشيدوا العمائر فوقها، أم لينسفوها ليوسعوا الساحات حول المسجد الحرام أو ليستغلوا مساحة ما تم نسفه ليكون من المستغلات التي

تمتص دماء المعتمرين؟ لابد من حكمة لهذا الاختيار لموقع الكعبة بين هذه الجبال، فهو سبحانه وتعالى حكيم منزه عن العبث. فما هي هذه الحكمة يا ترى؟ لعل الإجابات هي بعدد من فكروا في المسألة. وهنا أطرح تصوري فأقول والله أعلم: مع ظهور المشروعات العملاقة حول المسجد الحرام وفوق الجبال بدأ الاختناق حول المسجد الحرام وبالذات في العشر الأواخر من رمضان. قال لي الدكتور عمر طه (وهو طبيب متخصص في مرض حساسية الصدر، الربو)، وكان ممن يقضون العشر الأواخر في مكة المكرمة، أن الوضع يزداد سوءاً عاماً بعد عام بسبب هذه المباني التي تمنع تجدد الهواء فيختنق المعتمرون بالذات ليلاً في قيام رمضان. وحتى من لا يتحسسون فقد يصابون بالربو إن هم أمضوا عدة أيام في منطقة المسجد الحرام خلال العشر الأواخر من رمضان. وهذا ما لاحظه كطبيب. إن الذي أحدث كل هذا الاختناق هو نزع الملكية الذي ذهب بالأراضي لمن بيدهم زمام الأمور والأموال ليحاولوا استثمارها في منشآت ضخمة بالقرب من المسجد الحرام ليزداد ربحهم. وحتى يتمكنوا من بناء مثل هذه العمائر الضخمة فقد ينسفون بعض هذه الجبال كما هو حادث. وقال لي مرة رئيس قسم المياه بجامعة الملك عبد العزيز بجدة بأن لهذه الجبال وظيفة. فمياه زمزم برغم أنها تأتي من حوض وادي إبراهيم إلا أنها تتأثر بهذه الجبال التي تغذيها بالمعادن.

أما إن لم تنزع الملكيات، ولم يتمكن هؤلاء من بناء تلك المنشآت، فإن أحجام العقارات ستكون صغيرة. وعندها فإن هناك فائدة ظهرت من الأبحاث التي تمت لدراسة توسعة الملك عبد الله بن عبد العزيز للمسجد الحرام، وهو أن أحجام المباني بوضعها قبل نزع الملكيات تخفف الازدحام لأن توزيعها بطريقة مفتتة بأحجام صغيرة بالشوارع الضيقة يخفف ويحد من اندفاع حشود الحجيج. فبعد رمي جمرة العقبة مثلاً أو عند القدوم لطواف الوداع فإن الحشود القادمة من منى والمهولة في أعدادها وباندفاع عظيم قد تؤدي للوفيات أحياناً، وعندها فإن هذه العقارات الصغيرة التي تتخللها الشوارع الصغيرة تعمل كمصفاة للحد من انطلاق الحشود ووصولها فجأة إلى المسجد الحرام، فتتفتت جموع الحشود لجماعات أصغر وأصغر كلما اقتربت من المسجد الحرام لأن الشوارع أضيق إلا أنها أكثر عدداً. فتكون الحركة أكثر انسياباً من وضع تكون فيه الشوارع أقل عدداً وأكثر اتساعاً.

وبالنسبة لساحات المسجد الحرام، فإن الأثرياء من العالم الإسلامي قد يحاولون شراء بعض تلك الأراضي وإيقافها كمصليات حتى تتسع ساحة المسجد الحرام، هذا إن لم يفعل ذلك الملاك الأصليون طلباً للأجر ونزولاً عند إلحاح العلماء عليهم بذلك. وهكذا تتحول المناطق المحيطة بالكعبة المشرفة شيئاً فشيئاً إلى ساحات دون أي مبان تُرى، حتى وإن رفض أحدهم وقف أرضه فبعد زمن سيجد أحد أحفاده أن مبناه وحيد ومحاط بالساحات، وهذا وضع مخجل. هكذا بالتدريج تتحول سفوح الجبال حول الكعبة المشرفة إلى مصاطب للصلاة. تذكر سفوح جبال اليمن الزراعية، فقد تصبح منطقة المسجد الحرام كذلك، كل مصطبة تتصل بالأخرى بسلم أو درج كهربائي، ثم تخيل هذا المنظر المهيب، عندما يسجد الناس، ترى الملايين يرفعون من السجود مرة واحدة. لتتصور الوضع، تخيل ملعباً كبيراً لكرة القدم، وتخيل قيام جميع المتفرجين بنفس الحركات، هكذا قد يكون الحال ولكن مع الفارق في المساحة والتعداد. يا له من منظر مهيب إن تخيلت أنك تقف على أعلى نقطة في أحد هذه الجبال لترى المصاطب العامرة بالمعتمرين من كل جانب، والهواء يهفهم من كل مكان إذ لا منشآت إلا خلف الجبال. أو تخيل العكس، فأنت بالقرب من الكعبة، فحيثما نظرت ترى سفوح الجبال بيضاء من زي المعتمرين. أما ما نراه اليوم من تداخل بين العمران والناس من شوارع ممتلئة بالمصلين بين البيوت والسيارات، فهذا قد يحدث ولكن خلف الجبال

المطلة على الكعبة وبكثافة أقل. أي أن الاستيعابية للمسجد الحرام ستزداد. فالله العليم الحكيم يعلم أن البشرية ستتقدم وأن الناس سيسافرون بسهولة ويسر، وأن عددهم سيزداد، لذلك اختار العليم الحكيم موقع الكعبة المشرفة والله أعلم لتكون بين هذه الجبال حتى يرى الجميع هذا المنظر المهيب لجموع المصلين حول الكعبة المشرفة على سفوح هذه الجبال، لا أن يحشر الناس بين العربات ويؤدون الصلاة بين أعتاب المنازل ودواليب العربات.[ز٢]

قال لي زميل: هل رأيت كيف نزعت الدولة ملكيات الكثير من الأراضي في مكة المكرمة لتشيد عليها المباني الحديثة بدل تلك المتهالكة؟ وهل علمت أن الشيء ذاته سيقع في المدينة المنورة؟ قلت: وأين سيذهب الملاك؟ قال: ولكن البيئة التي كانوا فيها سيئة! فتعجبت من تأثير الإعلام على الناس وأجبته بالآتي: هذه البيئات التي كانوا فيها هي بالفعل لا ترتقي لاحتياجات الحجيج والمعتمرين، ولكنها سيئة لأن الملاك الأصليين فقراء بسبب عدم تطبيق الشريعة (كما سترى بإذن الله)، أو لأنهم لم يتمكنوا من استثمارها لأن الأنظمة تمنعهم، فتركوها للفقراء ككراء. وبزيادة حالها سوءاً تطلب الأمر إزالتها أحياناً، وكانت الإزالة مفروضة على الآخرين أحياناً أخرى برغم جودة مساكنهم لأن الدولة أرادت تخطيط الحي بأكمله وإعادة إنشائه. لكن إن طبقت الشريعة، لما كان هؤلاء السكان الأصليين فقراء، ولاهتموا بعقاراتهم وطرقهم لإدراكهم أن هذا في صالحهم ان استثمروه، وهكذا يظهر التنافس بين الملاك لجذب المعتمرين، وبالتدريج ستكون أطهر بقاع الأرض هي الأفضل في تقنيات البناء وحلولها لاهتمام ملاكها بها، ولما احتاجت مكة المكرمة لهذا التدمير، بل تدريجياً سنة بعد أخرى ستجد نفسها في أفضل حال لأن كل محلة ستتغير تدريجياً بتجدد بضعة عقارات. ولكانت اللمسة الإنسانية بين الملاك والحجيج التي تحدثنا عنها هي سمة هذه العقارات. كما أن الشعوب الأخرى المسلمة ستتبنى تشييد وصيانة بعض الحارات ليسكن بها حجاجها. هذه حارة جاوية وتلك مغربية، وهكذا تشتعل المنافسة بين الشعوب للمساهمة في إثراء عمران مكة المكرمة، كل يساهم بأفضل ما لديه. فترى ثقافات العالم الإسلامي كلها مصغرة في مكة المكرمة وبأبهى الحلل لتصبح بالفعل مركزاً دينياً وحضارياً. أما مع وجود الحدود بين الدول ومنع انتقال المسلمين ووقوع عبء مكة على دولة واحدة، ثم بعد نزع الملكيات، فإن الملكيات إما ستؤول إلى الدولة ليسوء حالها أو إلى متنفذين يستملكونها ليزداد الفقر بين الناس وليستشري الفساد بزيادة هذه الطبقات المالكة تنفذاً وبطراً كما سترى بإذن الله.

ز٢) ولكن ماذا عن أشعة الشمس وفي صلاة الظهر بالذات؟ ليس في هذا التصور ما يمنع وضع مظلات خفيفة سهلة فوق رؤوس المصلين تنصب وقت الحاجة. وماذا عن الطرق للعربات؟ هذه ستقف عند الطرف الآخر لسفوح الجبال المطلة على الكعبة المشرفة. وهنا تخيلت منظراً آخر، ألا وهو حاجة المعتمرين للخدمات مثل الأكل والشرب ودورات المياه. وهذه حلها جد ميسور وبالذات في عصر التقدم الإنشائي الذي نحن فيه. تذكر بعض القرى ذات الأفنية التي هي تحت الأرض في تونس والصين. فهناك قرى لا ترى مبانيها من سطح الأرض، ولكن إن زرتها فسترى حفراً مربعة بعمق دور واحد تحت الأرض، وكل حفرة هي فناء لمنزل، فإن نزلت إلى الحفرة فأنت في فناء مفتوح ثم يتم الدخول للبيوت أو للغرف من هذا الفناء. وهكذا قد تكون الخدمات، فبالنزول لفناء صغير تحت الأرض كمنطقة مرورية، سيجد المعتمر الأمكنة التي يستطيع فيها أن يجد ما يأكله ويشربه ويقضي حاجته، وقد تكون المسافات قدر مئات الأمتار بين كل فناء وآخر. وبالطبع فإن هذه الأفنية ستكون على بعد كبير من الكعبة المشرفة، أي حيث مواقع فنادق شركة مكة للتعمير الآن مثلاً. وما هذا التصور الذي أطرحه إلا مثالاً واحداً. وهناك الكثير من الحلول الهندسية الأخرى والتي مهما ساءت فلن تكون أسوأ من وضعنا الحالي الذي نُسفت فيه الجبال لتحل محلها العمائر الاستغلالية. فيالها من خسارة، وحسبنا الله ونعم الوكيل. حتى التكييف، فقد أخبرني أحد المتخصصين (الذين كانوا في الفريق المكلف بدراسة المسجد الحرام وساحاته في توسعة خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز، وهو د. إبراهيم حبيب الله) أنه بالإمكان إيجاد بدائل لتكييف المسجد الحرام إن لم توجد مبان مغلقة من خلال التبريد الإشعاعي radiation من تحت بلاطات الأرض بوضع أنابيب للتبريد ومظلات لتحجب أشعة الشمس المباشرة وقت الذروة، فيكون الهواء الساكن بارداً في ذاته لأن الجبال المحيطة تحجب الرياح فتحتفظ الساحات ببرودتها صيفاً.

الاجتهاد

إن من أهم نتائج هذا الجزء (أي نزع الملكية) هو أن من سمات مقصوصة الحقوق حفظ حقوق الملاك بطريقة يستحيل معها لأي فرد التعدي على هذه الحقوق. فكل عقار له استقلاليته وحرمته وسيطرة المالك التامة على ملكه مطمئنا أبد الدهر بأنها لن تسلب منه عنوة. فلا يتردد في استثمارها، ولا يفكر في رشوة آخرين للاستفادة منها. وقد رأينا في الحديث عن الضرر كيف أن الشريعة منحت للمتصرف المالك حقوقاً مكنته من إطلاق التصرف في ملكه. أي أن الشريعة حفظت ملك من مكنت له التصرف ليصبح فرداً فاعلاً في المجتمع. فكر أخي القارئ، فهل هناك نظام من وضع البشر يحفظ للناس حرمة عقاراتهم كالإسلام، ويحميهم من السلطات في أفعالهم؟ والإجابة بالنسبة لي: «لا».

ولعل من النتائج المهمة لهذا الفصل ما يتجلى من سؤالك الآتي: لِمَ كل هذه الضجة لهذا المؤلف عن مجرد نزع ملكيات أدت لظلم بعض الأفراد على يد قلة من المسؤولين الضالين، فهذا أمر لا مفر منه في المجتمعات البشرية ويقع من البعض فقط؟ فأجيب: إن المسألة ليست بهذه البساطة. فهل رأيت أمة عزيزة وأفرادها أذلاء؟ أو هل رأيت أمة ذليلة وأفرادها أعزاء؟ بالطبع لا. فمعظم من يفكرون في عزة الأمم المسلمة من المسؤولين يريدون تحقيق العزة بتسخير الشعوب لهدف العزة، وبهذا فهم يرسمون طريق العزة كأن يحسِّنون مدنها مثلاً، ويشيدون الصناعات بمعرفتهم ونحوها من سياسات، وهذا المسلك يغير مقصوصة الحقوق. من هنا يأتي الاستعباد الذي يفقد الناس الهمة والمثابرة ليحدث العكس، أي لتذل الأمة. وهذا ما حاولت الشريعة تلافيه، أي تلافي الاستعباد داخل كيان المجتمع المسلم ليتحرر الأفراد فينطلقون في العطاء الذي إن تراكم عزت الأمة وازدهرت.

وهنا لابد من كلمة توضيحية عن الاجتهاد: كما لاحظت أخي القارئ فإن هذا الكتاب ضد الاجتهاد. فلعلك تقول: كيف يرفض مسلم الاجتهاد في هذا العصر المليء بالمستجدات؟ وماذا عن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم في صحيح البخاري والذي رواه عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر﴾؟[١٦١] أقول: هذا إن لم يكن هناك نص كما هو معلوم. أما إن كان هناك نص كما رأينا في مسألة نزع الملكية، وسترى الكثير من الأمثلة في الفصول القادمة بإذنه تعالى، فلا يحق لأحد الاجتهاد مهما تغير الزمان وتغير المكان. وسأحاول جاهداً في الفصول القادمة بحول الله وقوته أن أثبت لك أن سبب تخلف المسلمين هو الاجتهاد فيما كان فيه نص، فاختلت الحقوق بين الحاكم والمحكوم. ولكن فقط للتلخيص السريع لمسألة الاجتهاد أقول: هناك عدة أنواع من المسائل التي تتطلب الاجتهاد، منها ما هو مستجد ولحظي وقد لا يتكرر، ومنها ما هو متكرر ولكن على فترات متباعدة، ومنها ما هو دائم التكرار. فمن أمثلة المسائل التي قد لا تتكرر هو أخذ قرار بالصلح مع عدو أنهك المسلمين، ونحوها من ظروف محددة برغم أنها تهم الأمة إلا أنها قد لا تمت لمقصوصة الحقوق بصلة، وهذه التي يشملها حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، والله أعلم. وحتى مثل هذه الاجتهادات، فإن طبقت مقصوصة الحقوق فستضمحل الحاجة إليها كما سيأتي في فصل «الحكم» بإذن الله. أما أمثلة ما قد يتكرر ولكن على فترات متباعدة فهو تعيين حاكم أو قاض لإقليم ما مثلاً. فمتخذ القرار سواء كان فرداً أو جماعة بحاجة للاجتهاد للمفاضلة بين الأفراد. وبالطبع لا أستطيع الخوض في مدى حاجة الأمة لما سبق من مسائل اجتهادية، فهي خارج دائرة معرفتي.

أما ما هـو كثير التكرار، وهو الأهم لموضوعنا (لأن في كثرة التكرار إن زلت الفتوى مضرة شـديدة على الأمة)، فبالإمكان قسمته إلى أربعة أقسام: الأول مرتبط بالعلاقة بين الإنسان وربه، مثل العبادات، وهذه بها مستجدات بحاجة للاجتهاد، مثل مدى مسافة قصر السفر بالسيارة لمن يعمل بعيداً عن داره ويسافر لعمله يومياً، ومثل رفض البعض لخلع الأحذية عند دخول المساجد ذات السجاد في أيامنا هذه. والثاني مرتبط بعلاقة الإنسان بربه إلا أنه ليس بالضرورة من العبادات المتكررة بالنسبة للفرد، مثل حكم أنابيب الأطفال أو حكم زرع الكلى. الثالث مرتبط بعلاقة الإنسان بإنسان آخر، وهذه كثيرة جداً في مسائل المعاملات، مثل حكم بناء درج يؤدي للسطح في منزل زيد مما قد يضر جاره عبيد، فهل يهدم الدرج أم يمنع زيد من صعود السطح أم يجبر على بناء سور في سطح منزله حتى لا يكشف فناء جاره، وفي مثل هذه المسائل تكثر الاختلافات في اجتهادات الفقهاء. وقسم رابع مرتبط بعلاقة الإنسان بالآخرين عموماً أو من يمثلهم، أي مرتبط بعلاقة الإنسان بالسلطات أو الحاكم مثل جواز إحياء الأرض دون إذن الإمام أو نزع الملكية التي تحدثنا عنه أو أخذ الزكاة: فهل للحاكم أخذ الزكاة من الناس أم للناس دفعها لمستحقيها حتى وإن طلبها الحاكم؟ ولا أريد الخوض أبداً في القسمين الأولين، فهما خارج نطاق هذا الكتاب، وهما اللذان، لمن له حق الاجتهاد في المستجدات الإفتاء فيهما. وهما الحيز الذي ينطبق عليه حديث الاجتهاد، والله أعلم. أما القسمين الثالث والرابع ففيهما الإشكالية بالنسبة لي. لماذا؟

بالنسبة للقسم الثالث، وهي علاقة الإنسان بالآخر، فحتى وإن اختلفت المذاهب فإن معظم الآراء محقة برغم ظاهرها بأنها مختلفة إن لم تقحم الحاكم في المسألة، وقد وضعت الكثير من النوازل عن العمران في كتاب «عمارة الأرض» لتوضيح هذه المسألة. والعلة في ذلك، والله أعلم، هو أن الحق إن تغير من زيد لعبيد عند عمرو من الفقهاء، أو تغير من عبيد لزيد عند بكر من العلماء، فإن الحق لازال بين الناس ولم ينتقل للسلطات. مثال ذلك حق الجلوس في الأسواق، هل يقدم من كان دائم الجلوس في موضع ما وعرف به أم لا؟ حتى في هذا القسم فهناك مذاهب أصلح للبيئة من مذاهب أخرى، ولأن الاختلافات بين المذاهب هي داخل حيز معين، فمهما أخطأ العلماء فإن الخطأ سينقل الحق من فرد لآخر، وبرغم الظلم على أحد الطرفين، إلا أن هذا الاجتهاد قد لا يضر الأمة الضرر الذي سيأتي من الاجتهاد في القسم الرابع، وهو الذي يربط الفرد بمجموع الأمة أو من يمثلهم، أي ولي الأمر. ومن الأمثلة على القسم الرابع حديث الضرر ونزع الملكية اللذان تحدثنا عنهما. ومن الأمثلة القادمة الفيء، فمن حق من سيكون الفيء؟ وما أحاول طرحه في هذا الكتاب هو أن جميع ما يربط الفرد بالأمة أو السلطة من حقوق تمكينية أتت بها الشريعة واضحة إلا أن الاجتهاد فيها هو الذي أدى لتخلف المسلمين. ففيها نصوص قطعية مثل قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾، ومثل قول الرسول صلى الله عليه وسلم في سنن أبي داود ومسند الإمام أحمد عندما طلب الناس منه التسعير عند غلاء الأسعار: ﴿إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال﴾.[١٦٢] في مثل هذه المسائل تدخل الفقهاء واجتهدوا واختل الاتزان بين الناس. ولعلك تقول: إن حديث عدم التسعير من سنن أبي داود قد لا يكون في قوة ما إن كان الحديث في صحيح البخاري في قطعيته، لذلك قد يضطر الحاكم للتسعير إن ساء الحال في الأسواق، لذلك تدخل الفقهاء وأفتى بعضهم بجواز التسعير (لا تنسى مثال مرض الإيدز أخي القارئ). وهكذا من ضروريات كما يعتقدون. فأجيب: قد يكون قولك

صحيحاً إن لم يستطع أحد الإثبات أن الأمة ستكون في حال أفضل إن هي رفضت التسعير. أما إن أثبت لك أن الأولى لمصلحة الأمة الالتزام بالنص، أي عدم تدخل الحاكم في التسعير، فعندها فإنني في موقف أقوى لأن الحديث والمنطق قد اجتمعا. لذلك أرفض الاجتهاد في هذا القسم الرابع الذي يتم فيه ربط الإنسان مع مجتمعه أو ولي أمره، والذي يؤدي إلى علاقة دائمة الاستمرار مثل إحياء الأرض دون إذن الإمام، فالناس في إحياء دائم للأراضي كل يوم. وهنا تأتي حكمة الشريعة بوضع نصوص قاطعة (مثل منع الربا) حتى لا يتمكن حاكم من إغراء عالم ما ليفتي له بجواز ذلك. فمن بين عشرات الآلاف من العلماء على مر العصور، لابد وأن يبيع عالم ما (وهو ليس بعالم) دينه ويفتي للحاكم بما يلائم أهواءه. وقد يجد حاكم ما من يفتي له بجواز الضرائب شرعاً (وقد حدث، كما سيأتي بيانه بإذن الله)، وهكذا تتراكم الاجتهادات لتجد الأمة نفسها تحكم بدين غير الإسلام برغم حفاظها على الصلوات في المساجد وبرغم اكتظاظ المسجد الحرام بالمعتمرين وزيادتهم. فلا تظنن أن الأمة بخير والحال هذه في الاجتهاد. لذلك فمن حكمة الشريعة أنها أتت بنصوص قاطعة مثل قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا يَوۡمَ ٱلۡفُرۡقَانِ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾، ومثل قوله صلى الله عليه وسلم: (المسلمون شركاء في ثلاث: في الماء والنار والكلأ)، وما هذه النصوص إلا قفلٌ لباب الاجتهاد، بل جذٌ لجذور الاجتهاد في القسم الرابع بالذات. إلا أن بعض العلماء تجرؤا على النصوص فأفتوا بعقولهم القاصرة كما سترى بإذن الله، ﴿وَٱللَّهُ ٱلۡمُسۡتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾.

ولتلخيص هذا الفصل أقول: إن للإسلام طريق مرسوم واحد وواضح للعزة. فكما رأينا في أول الفصل فقد أصبحت العقلانية هي كل شيء، وبالذات في إدارة المجتمعات، ولإثبات بطلان هذه الدعوى تقصينا ملكية العلو كمثال لتوضيح الفارق الشديد بين منابع مقصوصة الحقوق في الإسلام وبين منابع منظومات الحقوق المعاصرة. ومررنا سريعاً على حكم من حكم بغير ما أنزل الله وأنه إنما يتبع الهوى ليضل الناس بغير علم. ولإثبات ذلك نظرنا للعقلانية لنثبت أنها أهواء تسيرها المصالح وليست عقلانية مجردة كما يظن الكثير، فأخذنا مثالين لتأكيد هذا الاستنتاج هما التلوث والمستقبليات، ثم تقصينا نظريات تخلف المسلمين لنستنتج أن معظمها يتهم الإسلام بالتخلف لأنه لا يُعمل عقله في إدارة شؤون حياته، بل يتبع ما أنزل إليه من قرآن وسنة، وأن في هذا كما يزعم منتقدو الإسلام تعطيل للعقل. ثم نظرنا للعقل فوجدنا أنه ليس إلا أداة يجب إطلاقها فقط في التعامل مع كل ما لم يأتِ به نص مثل التعامل مع الأعيان، ولتوضيح هذه المسألة قسمنا عقلية الأمم إلى أربعة سبل بالنسبة لطبيعة القرار. وقلنا أن الإسلام يحث على السبيل الثالث: وهو الاندفاع تجاه الأعيان في طبيعة القرار والمحافظة تجاه الإنسان، أي تعطيل العقل أمام مقصوصة الحقوق مع تحريكه في شتى المجالات، وهذا كما سترى بإذنه تعالى سينهض بالأمة. فكما رأينا من استقصاء لفظ العقل في القرآن وبربطه بالحق، فإن الحق واحد لا يتبدل بتغير الزمان والمكان. ثم أكدنا ذلك من خلال تقصي العقل في السنة المطهرة. ورأينا ما فعله المعتزلة، وكيف أن بعض الفقهاء المعاصرين، وبحسن نية منهم، نهجوا نهجاً مشابهاً في أصول الفقه بإعمال عقولهم بالاستحسان وتقييد الحق، فتغيرت مقصوصة الحقوق، وما نزع الملكية إلا مثال واحد لهذا التغيير. وهناك أمثلة أخرى سنأتي عليها بإذنه تعالى. وجميع هذه التغييرات تراكمت وأدت لفقدان الناس لحقوقهم، فضُيقت الآفاق الإنتاجية على الناس واضمحلت هممهم فازدادت البطالة، كما سترى بإذن الله، وأتى التخلف بسبب شلل المجتمع. ومثالنا الأهم على هذا هو قتل إحياء الأرض، وهو أحد موضوعات الفصل الآتي: أي فصل «الخيرات».

الفصل الثالث

الخَيرات

قال صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو له﴾.

إحياء الإحياء: المفاتيح

يعتقد الكثير أن سبب التخلف هو الفقر. فهم يقولون بأن الفقر يؤدي للضعف والمرض، وعندها لن يتمكن الإنسان من العمل، وبهذا يزداد فقره. ولكن لماذا لا يذهب الفقير للطبيب؟ لأنه لا يملك المال. ومن جهة أخرى، لماذا لا تساعده الدولة على الخروج من المرض ببناء المستشفيات مثلاً؟ والإجابة هي: لأنها لا تملك المال أيضاً. ولكن من أين تأتي الدولة بالمال؟ بالطبع من الضرائب على المنتجات. ولكن المنتجات قليلة بسبب فقر الناس وقلة إنتاجهم. أي أن مشكلة ما مثل المرض ستؤدي إلى ثانية مثل الضعف ثم إلى ثالثة مثل قلة الإنتاج ورابعة، وهكذا نجد أنفسنا في دائرة لن نتمكن من الخروج منها إلا بالعودة للفقر كمسبب للتخلف. وبإمكانك أخي القارئ أن تفكر في دائرة أخرى تبدأ بشيء آخر وتنتهي بالحاجة للمال. مثلاً: لماذا يهمل الطالب في دراسته؟ لأنه لا يحب الدرس. ولماذا لا يحب الدرس؟ لأن من وضع المنهج لم يدرك حدود إمكانات الطالب أولاً، ولأن الطالب لا يجد ما يحفزه على الاجتهاد للتخرج للعمل لانتشار البطالة ثانياً. ولماذا لم يدرك المؤلف إمكانات الطالب؟ لأنه موظف غير مؤهل، وقد لا يكترث نظراً لقلة دخله. ولماذا الموظف غير مؤهل؟ لأنه لم يتلق التعليم الكافي لعدم توفر المال. ولماذا دخله قليل ولا يكترث؟ لأن سلم الرواتب متدني بسبب قلة المال في الدولة. ولماذا المال قليل في الدولة؟ لكثرة الرشاوي وقلة الإنتاجية للشعب. ولماذا البطالة بين الشباب؟ لعدم وجود الوظائف. ولماذا لا تتوافر الوظائف؟ لعدم وجود المال للاستثمار. وهكذا تنتهي الدائرة بالفقر. مثال ثالث، لماذا لا يتظافر الناس للقضاء على مصدر مرض ما، كتسوير مستنقع لمنع الأطفال من النزول فيه، أو كحفر بئر مشتركة لشرب الماء النقي؟ لأنهم غير مترابطين، هذا إن لم يكونوا جهلة لفقرهم لذلك لا يدركون أهمية الماء النقي. فهم بانتظار من يقوم لهم بذلك. إنهم بانتظار الدولة التي تمتلك المال، وهكذا يقتنع الكثير بأن التخلف هو بسبب الفقر. وهذا بالطبع غير صحيح.

وإن أمعنا التفكير في التخلف لوجدنا أن الآفات كثيرة كما ذكرنا في فصل «قصور العقل». فهناك أنظمة الحكم الجائرة التي تضع الأشخاص في المناصب لقرابتهم لا لكفاءتهم، وهناك قلة الإنتاجية للسكان بسبب الكسل وانعدام الحوافز، وهناك الفاسدون والفاسقون الذين وصلوا للمناصب، وهناك المرتشون والكسالى والمنافقون والانتهازيون من المسؤولين، وهناك البطالة وقلة المصانع والمعامل والمزارع، وهناك عدم توفر المهارات لدى من أراد

العمل وقلة الأجور، وهناك سوء الإدارة وانعدام الثقة وعدم التعاون والتكافل بين الأفراد، وهناك قلة المواد الخام. وما هذا إلا نقطة في بحر من التخلف. فكيف يمكن لنا الخروج من هذا التخلف؟ وهل وقف الإسلام حقاً أمام التنمية التي تزيل التخلف كما يقال؟

وبالإضافة للفقر فهناك من يرى أن أسباب التخلف هي الجهل والمرض.[١] أي وكأننا إن قدمنا لشعب متخلف الكتاب والدواء والمال فسيتغير حاله. وبالطبع فإن هذا غير صحيح. فالمسألة أكبر من ذلك. فمن أهم من بحث وكتب في أسباب تخلف دول العالم الثالث باحث ماني اسمه شوماخر Schumacher. فقد وضع كتاباً تحدث في بعض فصوله عن العالم الثالث وأحدث هذا الكتاب ضجة في الغرب ومن ثم تبعه الكثير من الباحثين. فمما قاله في كتابه: إن مشكلة شعوب العالم الثالث ليست في فقرها وقلة مواردها أو عدم توفر البنية الأساسية بها، ولكن المشكلة هي في جهلها. فيقول موضحاً: لنتصور أننا زرنا مصنعاً حديثاً. فعندما نتجول فيه وخلال تعقيداته المذهلة فلن نستطيع أن نمتلك أنفسنا من التعجب، ثم نسأل أنفسنا: كيف تمكن الفكر الإنساني من إنشاء هذه المنشآت؟ ما هو الكم من العلم والمكتشفات والاختراعات والخبرات التي تجسدت في هذه الأجهزه والمعدات؟ والجواب بالطبع هو: إن المصنع لم ينبع من فكر شخص واحد، ولكنه تطور عبر الزمن. فقد بدأ بداية بسيطة، ثم أضيفت إليه إضافات، وعدلت تعديلات، وبالتدريج، ومن خلال التحسينات عبر عشرات السنين وصل إلى ما هو عليه الآن من تطور ودقة. ولكن ما نراه من ذلك المصنع اليوم ماثلاً أمام أعيننا لا يوضح لنا كل ما مر به المصنع من تطور واحتياجات، فهذا مخفي. أي أن ما نراه من المصنع هو كرأس الجبل الجليدي. فالجبل الجليدي مكون من جزئين: جزء فوق الماء يراه الجميع وهو الأصغر، وجزء مخفي تحت الماء لا يُرى ويحمل ما هو فوق الماء. وبالنسبة للمصنع، فالذي لا نراه في زيارتنا هذه أعظم بكثير من المصنع القائم أمام أعيننا. فنحن لا نرى التجارب التي مرت بها المصانع الأخرى والتي استفاد منها هذا المصنع، ولا نرى العلماء والمبتكرات وراء هذه التعقيدات، ولا نرى أولئك الذين ماتوا نتيجة أخطاء التصميم في المصانع الأخرى والتي ساهمت في تطوير هذا المصنع. ولن نرى بالتأكيد الخلفية التعليمية الكبيرة لأولئك الذين صنعوا هذا المصنع ابتداءً من المرحلة الابتدائية وانتهاءً بمراكز الأبحاث التي بدونها لم يكن ليوجد هذا المصنع. أي أن الزائر للمصنع لا يرى إلا رأس الجبل الجليدي، ولا يرى القاعدة. فهناك عشرات من أمثال هذا المصنع من مؤسسات لا نراها في المجتمع الغربي، والتي من غيرها لما نتج هذا المصنع. وإذا لم تتمكن شعوب ما يسمى بالعالم الثالث من إيجاد العشرات من مثل هذه المؤسسات التي تدعم وجود المصنع، فلن يعمل هذا المصنع بكفاءة إن تم نقله إلى دول العالم الثالث. وإذا أنشئ فسيكون جسماً غريباً دخيلاً على المجتمع الذي استورده كتلة جاهزة وبناه. وسيعتمد المصنع في تشغيله على الأيدي الخارجية. وبناءً على نظرية شوماخر، فإن هذا هو حالنا اليوم في العالم الإسلامي، فقد كان اهتمامنا هو التركيز على رأس الجبل الجليدي. أي أننا بنينا الظاهر وهو الطريق المرصوف والمطار الفخم وشبكات التصريف والملاعب ومحطات الإرسال، ونسينا المخفي وهو الذي يبني هذا الظاهر ويجعله مستمراً ونامياً. فعندما نزور الغرب ونرى المنشآت نعتقد أننا سنلحق بهم بمجرد بناء ما بنوه بأموالنا. ولعل في دبي وقطر مثال صارخ. أي أننا نحاول وضع رأس الجبل الجليدي، وهو الظاهر فوق سطح الماء. وبدون القاعدة الكبرى المخفية التي تحمل الرأس قد يغرق هذا الرأس، ولكن بعد زمن. ألم تر الكثير من المؤسسات والمصانع التي بنيت ولم تنتج كما يجب؟

فما هو إذاً هذا الشيء الخفي أو قاعدة الجبل الجليدي الذي يدعم الظاهر، أي يدعم رأس الجبل الجليدي؟ يقول شوماخر بأنها ثلاث دعائم هي: التعليم والتنظيم والتهذيب. فالتطور لا يبدأ بالمنشآت، ولكن بالناس وتعليمهم وتنظيمهم وتهذيبهم. فالتعليم معروف للجميع، والتنظيم هو أداة ليتفاهم أفراد المجتمع فيما بينهم ويزيد إنتاجهم، أما التهذيب فهو زرع روح الإخلاص والمبادرة للعمل. وبدون هذه الدعائم الثلاث فلن تقف أمة مهما كانت مواردها ومهما اغتنت، وكلما زاد غناها زاد دلال شعبها ليصبح عالة على الشعوب الأخرى كما في دول الخليج النفطية. وخير مثال لأهمية هذه الدعائم الثلاث هو ما حدث في الدول التي دُمرت بعد الحروب العالمية كاليابان وألمانيا. فهذه الشعوب كانت تتمتع بدرجة عالية من التعليم والتنظيم والتهذيب قبل الحرب. وعندما دمرت جميع منشآتها أثناء الحرب وقفت بعدها وأعادت بناء نفسها في فترة قصيرة جداً، وبطريقة أفضل مما كانت عليه قبل الحرب. وما كان هذا إلا لأن الذي دُمر وتهشم أثناء الحرب هو رأس الجبل الجليدي الظاهر لنا، وليست القاعدة التي لا نراها. بل وقد ازدادت هذه القاعدة صلابة أثناء الحرب وبالذات التهذيب والتنظيم بين أفراد المجتمع. ولهذا نهضت هذه الشعوب مرة أخرى وبشكل أفضل. وهذا هو السر في أن التطور والازدهار لا يقفز ببناء المنشآت، ولكنه ينمو تدريجياً بنمو الدعائم الثلاث. وهذه، كما يقول شوماخر، هي المشكلة الرئيسة في دول العالم الثالث التي تسعى للتطور والازدهار. إنها تعتقد أن التطور يمكن جلبه من مجتمعات أخرى، أو إيجاده بالمال، أو التخطيط له تخطيطاً شاملاً، فهم يعتقدون أن التطور يقفز بالبناء والتشييد! والذي اقترحه شوماخر هو أن التطور نتاج نمو تحت ظروف مستتبة في إطار ثابت معلوم للكل، فهو لا يقفز ولكنه ينمو بنمو الدعائم الثلاث.[٢]

إذا أدركت أخي القارئ مغزى السابق ستدرك عمق المأساة وطول المشوار الذي ينتظر دول الشعوب الجاهلة. ففي كل يوم تزيد المسافة بيننا وبين تلك الدول الصناعية. فلا تغتر بوجود تلفاز أو حاسوب بمنزلك أو سيارتك، وحسبنا الله ونعم الوكيل. إن البلدان التي تستورد محطات أرضية وتشتري أقماراً صناعية لن تدخل عصر الفضاء، كما أن الدول التي تشتري الأسلحة لن تكون في عداد الدول العسكرية لأنها ستحتاج لقطع الغيار من الدول المنتجة التي قد تكون عدوة لها مستقبلاً، وستحتاج إلى موظف الأسرار الفنية، وهكذا من احتياجات تضع الدول المستهلكة تحت سيطرة الدول المنتجة. وبعد دفع الكثير من الأموال لشرائها ومن ثم تدريب أفراد الدول المتخلفة لاستخدامها تكتشف تلك الدول بأن الدولة الصانعة قد أنتجت ما هو أحدث وأقوى منها، وإلا لما تخلصت منها! وهكذا تكون التبعية.

إن هذا الطرح لشوماخر أثر في الكثير من المفكرين (أو بالأحرى الضالين) وانبثقت منه مدارس فكرية وبالذات في علم التنمية كما سنرى في فصل «الفصل والوصل» بإذن الله، فظهرت توجهات تنادي بتعليم الفقراء لزيادة التنمية، وأخرى تطالب بضبط الإنفاق الحكومي ليأتي الاتزان المالي ليزدهر الاستثمار، وثالثة تندد بالاستبداد السياسي وانعدام الحرية للأفراد كمسبب للتخلف. وهكذا فإن معظم، إن لم تكن جميع التوجهات، تتفق على ضرورة تمكين أفراد المجتمع بإعطائهم حقوقهم حتى يخرجوا من التخلف. إلا أن كل هذه التوجهات تحاول التأقلم مع النظام الرأسمالي كإطار. أي محاولة تمكين الناس ضمن العقلانية البشرية التي أنتجت الأنظمة والقوانين، أي محاولة تمكين الناس ضمن القيود البشرية. وهذا هو لب المشكل في التخلف بالنسبة لي. فشوماخر ومن مثله من علماء يرون أن التنمية لن تكون إلا بالتعليم والتنظيم والتهذيب وما شابهها من أدوات التمكين ولكن

ضمن المنظومة البشرية السائدة للحقوق. وأنا لا أرى أن هذه الدعائم أو ما شابهها سبباً جذرياً للخروج من التخلف، برغم أنها أدت لازدهار العالم الغربي. فنحن والعالم أجمع سنكون أشد ازدهاراً إن نحن قصصنا الحقوق كما أراد الله العليم الحكيم. لذلك سأرفض طرح شوماخر وما شابهه من طروحات تنموية لأنها في محصلتها تثبيت للعقلانية البشرية في إدارة المجتمعات التي ستؤدي للتلوث البيئي والفساد لا محالة. وبرغم عمق طرح علماء التنمية في الإطار الرأسمالي إلا أنه ليس الأعمق كما سترى بإذنه تعالى. فماذا أراد لنا الإسلام للخروج من هذا الوهن؟

لقد بدأت التفكير مبدئياً في هذا السؤال في صيف عام ١٩٧٤م عندما زرت إنجلترا لأتفاجأ كطالب مبتدئ في تخصص العمارة بالفارق العمراني بين العالمين الإسلامي والغربي. فكنت أسأل محتاراً: من أين أتوا بكل هذه الأموال لبناء كل هذه المنشآت وبهذا الإتقان؟ ثم في صيف ١٩٨٠م (١٤٠٠هـ) بدأت التفكير بجدية في مسألة التخلف العمراني عندما بدأت مرحلة الدكتوراه بقراءة الكتب الإسلامية عن العمران. ثم ازددت قناعة بضرورة استمراري في هذا المضمار عندما زرت تونس لدراسة المدينة العتيقة. فكنت أرى شباب تونس في المقاهي جلوساً يلعبون الطاولة ويشربون الشاي أو فقط ينظرون إلى المارة دون ما إنتاج ولساعات وهم فقراء. وكنت أقارنهم بمن في الغرب وأسأل: «لماذا لا يتحركون؟ لماذا لا يعملون وينتجون؟ ألا يريدون إصلاح حالهم؟ ألا يريدون زيادة دخلهم؟». والإجابة باختصار: إن الأبواب موصدة أمامهم. وهذا بالطبع ينطبق على العالم الإسلامي كله. ولكن لماذا أبواب العمل موصدة؟ أعتقد أنه سبحانه وتعالى هداني للإجابة على هذا السؤال. وبالإمكان تلخيصه في عبارة واحدة هي: «إن عدم تطبيق الشريعة هو سبب التخلف، وذلك لأن تطبيقها سيؤدي إلى التمكين والذي يؤدي للمبادرة التي تحرر المجتمعات من الاستعباد الذي تفرضه الرأسمالية أو الاشتراكية ليزدهر المجتمع دون تلوث بيئي وانحلال خلقي». وهذا هو المهم: كيف نوجد ازدهاراً إنسانياً دون فساد. وهذا هو موضوع باقي الكتاب.

نحن الآن في مجتمع لا يبادر إلى فعل شيء. فإن فكرنا مثلاً في بناء مصنع أو تنظيف مدينة أو تحرير أرض مغتصبة، نجد أنها جميعاً بحاجة إلى مبادرات. ولكن هل السبب في انعدام المبادرة هو الناس؟ لا، إنهم تعودوا على ذلك لأن النظام المجتمعي أقلمهم عليه. ولكن لماذا؟ إن الإجابة بالنسبة لي واضحه الآن. إنه بسبب تغير مقصوصة الحقوق. فكر معي أخي. إن أردت فعل أي شيء لتحسين حالك مالياً أو لرفع شأن أمتك فلأي شيء ستحتاج؟ لنقل بأنك تريد فتح محل بيع أو منجرة لصنع الأثاث أو مصنع للطائرات أو حتى مفاعل نووي لتوليد الطاقة، فستحتاج إلى ثلاثة عناصر رئيسة هي: أولاً: الموارد سواءً كانت مالية أو مكانية: فالموارد المالية هي لشراء ما تحتاجه من أعيان كأدوات النجارة أو اللحام أو المكاتب أو أجهزة الحاسب الآلي ونحوها. والموارد المكانية هي أماكن لتضع فيها هذه الأعيان كبقالة أو ورشة أو مستودع. ثانياً: التصاريح والتراخيص ونحوها من موافقات من الدولة حتى لا يعترضك أحد. وثالثاً: المعرفة كالخبرة وأسرار الصنعة حتى لا تنتج منتجاً يرفضه الناس لارتفاع سعره أو رداءة جودته. وهذه الثلاثة في أيامنا هذه صعبة المنال، لذلك تجد الناس لا يبادرون. فالموارد سواءً كانت مالية أو مكانية قليلة بين الناس، بل هي في أيدي الأثرياء ومسؤولي الدول وليس عموم الناس. وأما التصاريح فقد تكون أكثرهم صعوبة في بعض الدول ولن تأتي إلا بعد المرور على عشرات المسؤولين والدوائر الحكومية وبالذات إن كان المشروع كبيراً كاستحداث مصنع مثلاً. وأما الخبرة فهي محصورة بين من ورثوا الصنعة وبين من تعلموها في معاهد علمية لأنهم يملكون المال وبين من ثابروا وخاطروا للمرة الأولى لتعلم أسرار الصنعة وهم قلة.

وبالطبع فإن هذه العناصر الثلاثة (الموارد والموافقات والمعرفة) متداخلة بطريقة يصعب علينا فصلها في مجتمعاتنا الرأسمالية. فقد تقول مثلاً بأن المال يأتي بكل شيء. فهو سيأتي بالتصاريح برشوة المسؤولين مثلاً، وسيأتي بالمعرفة باستئجار من عمل في مصنع آخر، وسيأتي بالموارد من أجهزة وأماكن. وهذا صحيح في أيامنا هذه لأننا نعيش في مجتمعات رأسمالية. ففي مجتمعات اشتراكية قد لا يكفي المال للحصول على التصاريح، بل العلاقات مع ذوي السلطة أحياناً. ولأن المال أصبح كل شيء، فقد اقترنت المبادرات بأصحاب رؤوس الأموال. فتجد أن رجال الأعمال الذين يملكون المال ينتقلون من مشروع لآخر لأنهم يملكون مفاتيح المبادرة. فلديهم المال ويستطيعون الحصول على التصاريح وبإمكانهم استئجار من يعرف أسرار المهنة. أما من يملكون أسرار المهنة فقد لا يتمكنون من البدء في مشروع ما إلا بشق الأنفس لأنهم لا يملكون المال، وهكذا. ومن ولد فقيراً عاش فقيراً إلا من ارتشى أو جاهد بعنف وثابر باستثمار القليل الذي لديه، ليزداد رويداً رويداً في مجتمع يوصد الأبواب أمام المعدمين. فلا غرابة إذاً إن نحن رأينا الناس جلوساً في المقاهي بلا عمل لأن الأبواب موصدة ولا مفاتيح لديهم لتلك الأبواب الثلاثة. وكثرة الصد للأبواب هذه شكلت المجتمع المعاصر ليصبح خاملاً عاطلاً مهزوماً في أفراده بلا مبادرة. وجميع هذه الأمور من صد للأبواب أو فتحها هي مسائل في الحقوق. فعندما يمنع من أراد تحويل غرفة في منزله لحانوت فإنه يفقد حقوقه، وعندما تمنع خيرات الأرض من أناس وتعطى لآخرين فقد التهمت حقوقهم. وهكذا. فماذا فعلت الشريعة مع هذه الأبواب الثلاثة (الموارد والموافقات والمعرفة)، ومن الذي يملك مفاتيح هذه الأبواب؟

إن الشريعة لمعجزة. فقد وضعت مفاتيح هذه الأبواب الثلاثة مباشرة بين يدي من أراد العمل. فقد وضعت الموارد في أيدي من وصلوا إليها، وأتاحت لهم فرص الحركة دونما تراخيص إلا إن ثبت أن فعلهم مضر بالآخرين لتلافي التلوث، ووضعت من الحركيات ما ينشر المعرفة دونما احتكار، وهكذا يعز المجتمع وينتصر. كيف؟ إن الإجابة على هذا السؤال متفرقة في الفصول الباقية لهذا الكتاب.[٣] وسنبدأ بالموارد المكانية لأهميتها. فكما قلنا، فإن من المحال أن يكون المجتمع عزيز وأفراده أذلاء. وكيف تأتي العزة للفرد وهو لا سقف له ينام تحته، ولا مأوى له يأويه. فحتى تأتي العزة لابد لكل فرد مستقل بأسرته من مكان يستقر فيه، فإن استقرت نفسه أصبح عندها عضواً فاعلاً في مجتمعه. أي لابد للإنسان من مكان يختص به للسكنى أو العمل. وهذا ما فعله مقص الإحياء.

المقص الأهم: الإحياء

كم أتمنى أن يعود الإحياء. إنه مقص معجز للحقوق في الأماكن. وهو مقصنا الثاني.[٤] بالطبع فإن الناس متفاوتون في متطلباتهم ومقدراتهم. لذلك قصت الشريعة الحقوق مكانياً لهذا التفاوت من خلال الإحياء. إن الإحياء هو باختصار إحياء الأرض غير المملوكة وغير المستغلة والتي عرفت في الشرع بـ «الموات». قال صلوات الله وسلامه عليه: ﴿من أحيا أرضاً ميتة فهي له﴾. لقد كان الاستيلاء على الأراضي أمراً شائعاً في القرون الأولى للإسلام لأن الأراضي غير المملوكة وغير المستخدمة لم تكن ملكاً لأحد ولأي فرد حق تملكها إن هو عمل فيها وكانت تسمى بالموات، كما أنه لم تكن لها قيمة شرائية لأنها لم تكن سلعة، مثلها مثل الهواء: فكل من احتاج شيئاً من الهواء استنشق ما شاء، وكذلك كل من احتاج مكاناً للسكنى أو للزراعة أو للصناعة أحيا من الأرض ما شاء. وقد

كانت هناك مبادئ وأعراف متبعة لامتلاك هذه الأراضي.[٥]

ومع أن الأراضي غير المستغلة اليوم كثيرة، وبالذات تلك البعيدة عن المدن التي لم تكن لتوجد أصلاً إن حكمنا بالشرع (أي المدن الكبرى المركزية) ما يعني زيادة الأراضي القابلة للإحياء، إلا أن الإحياء منع في أيامنا هذه. فهذا باب قفلته الدول ووضعت مفاتيحه في أيدي المسؤولين. لذلك مات الإحياء.[٦] وحتى تقف الأمة يجب أن يحيا الإحياء مرة أخرى، لأن إحياءه سيحيي الناس، وإحياء الناس سيحيي الأمة. ولكن الذي حدث هو أن الحكام أقطعوا الأراضي للمقربين منهم أو لطائفة مهنية ما أو لأفراد قبيلة ما تدعي ملكيتها للأرض، وكل هذا الإقطاع لأن الأرض أصبحت سلعة وذات مردود استثماري نظراً لتوفر الخدمات التحتية لها مثل الصرف الصحي والكهرباء. لذلك يكون السؤال: هل توافر الخدمات سبب لتحول الأرض إلى سلعة؟ سنرى بإذن الله.

لقد عرف الحنفية الموات على أنها الأرض التي لم يكن فيها أثر زراعة، ولا بناء لأحد، وليست ملكاً لأحد، ولم تكن من مرافق البلد كأن تكون محتطباً لأهل قرية ما أو مرعى دوابهم وما شابه، وأن تكون خارجة عن البلد بحيث إذا وقف في أدناها من العامر منادٍ بأعلى صوته لم يُسمع أقرب الناس إليها من العامر.[٧] ومن الواضح أن هذا التعريف يخرج كل الأراضي المحيطة بالعامر من الإحياء لأنها لا تعتبر مواتاً في المذهب الحنفي، فالأراضي التي هي خارج أسوار المدينة مثلاً أو المتاخمة لأرض معمورة كمزرعة لا يمكن إحياؤها لأنها ملاصقة للعامر. ويقول الماوردي في هذا منتقداً المذهب الحنفي: «وهذان القولان [يعني قول أبي حنيفة وأبي يوسف] يخرجان عن المعهود في اتصال العمارات ويستوي في إحياء الموات جيرانه والأباعد». فكما تعلم فإن مباني وعقارات البيئة التقليدية كانت متلاصقة. فكيف تكون متلاصقة إذا لم تكن مواتاً ثم تحيا؟ وهذا ما قصده الماوردي بقوله «يخرجان عن المعهود في اتصال العمارات». وما هذا النقد للماوردي إلا عينة لما ذهب إليه الفقهاء. أي أن المذاهب الثلاثة الأخرى لا تتفق مع المذهب الحنفي في اشتراط البُعد عن العامر. فالموات عند الشافعية كما عرفه الماوردي: هو كل ما لم يكن عامراً ولا حريماً لعامر وإن كان متصلاً بعامر. قال الشافعي: «بلاد المسلمين شيئان: عامر وموات، فالعامر لأهله كل ما صلح به العامر إن كان مرفقاً لأهله من طريق وفناء ومسيل ماء أو غيره فهو كالعامر في أن لا يملك على أهله إلا بإذنهم. اهـ، والموات هو الأرض الخراب الدارسة ... ».[٨] وعند المالكية فالموات هي الأرض التي لا مالك لها ولا ينتفع بها. وعرفها الحنابلة: بأنها كل أرض بائرة لم يعلم أنها ملكت أو ملكها من لا عصمة له.[٩]

ولعلك لاحظت بأن جميع هذه التعاريف وغيرها لا تقحم السلطان أو الدولة كمالك للأرض الموات، وهذا الاستنتاج مهم لأنه يضع جميع الأماكن كموارد متاحة لمن أراد العمل. أدرك أخي القارئ بأنك تقول بأن هذا سيؤدي للفوضى، وأنك تقول: «سيتقاتل الناس على الأراضي، وستتعرج الطرق. وأين سيكون الإحياء في مدننا المزدحمة؟». وأنا لا ألومك على هذا القول لأنك نشأت في مجتمع رأسمالي أعطى للأرض قيمة، فأصبحت مورداً نادراً بسعر مرتفع برغم توافر الأراضي في كل مكان. فالكرة الأرضية لم تضق بسكانها بعد. انظر من حولك سترى الصحاري والسهول دون استثمار. وتجد الناس يزدحمون في المدن التي أوجدتها أنظمة الحكم. فلماذا هذا الاختناق؟ والإجابة هي: لأن الدولة هي التي تقرر وليس الناس. فهي قد منعت الناس من الذهاب إلى حيث خيرات الأرض، بل سحبتهم إلى المدن بحثاً عن عمل. فإن لم يمنع الناس من الإحياء لانتشر العامر في كل مكان فيه مورد تحت الأرض أو فوقها، ولما حشر الناس في المدن كما سنوضح في فصل «ابن السبيل» بإذن الله جلت قدرته.

إن هناك الكثير من الأدلة من أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء وبعض الحكام وآراء الفقهاء التي تؤكد أن من بادر وعمل وأحيا أرضاً ملكها. قال الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿العباد عباد الله والبلاد بلاد الله ومن أحيا أرضاً ميتة فهي له﴾؛ وفي حديث آخر في الموطأ قال صلى الله عليه وسلم: ﴿من أحيا أرضاً فهي له، وليس لعرق ظالم حق﴾، وأضاف مالك: «وعلى ذلك الأمر عندنا». وفي حديث ثالث ذكره الإمام الحافظ أبي عبيد القاسم بن سلاّم (ت ٢٢٤)، قال صلوات الله وسلامه عليه: ﴿من أحيا أرضاً ميتة فهي له. وما أكلت العافية منها فهي له صدقة﴾. وفي صحيح البخاري أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من أعمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق﴾.[١٠]

إن أحاديث الإحياء كثيرة لدرجة أن الإحياء أصبح عرفاً مقبولاً أقره بعض الحكام. فقد جاء مثلاً رجل إلى علي كرم الله وجهه فقال: «أتيت أرضاً قد خربت وعجز عنها أهلها، فكريت أنهاراً وزرعتها. قال: كل هنيئاً وأنت مصلح غير مفسد، معمر غير مخرب». وقد كانت الدولة الإسلامية تعترف بملكية أولئك الذين أحيوا الموات. قال حكيم بن رزيق: قرأت كتاب عمر بن عبد العزيز إلى أبي (يأمره) «إن من أحيا أرضاً ميتة ببنيان أو حرث، ما لم تكن من أموال قوم ابتاعوها من أموالهم، أو أحيوا بعضاً وتركوا بعضاً، فأجِز للقوم إحياءهم الذي أحيوا ببنيان أو حرث». وذكر ابن قدامة بأن عروة قال: «قضى بذلك [يعني الإحياء] عمر بن الخطاب في خلافته وعامة فقهاء الأمصار على أن الموات يملك بالإحياء وإن اختلفوا في شروطه».[١١] ولك الآن أن تتخيل أن الإحياء معمول به في أيامنا هذه، فهل تتوقع أن يقوم الناس بكراء المنازل؟ أم أنهم سيحيون أرضاً حتى وإن كان ببناء غرفة واحدة والسكنى بها ثم بالتدريج بناء غرفة أخرى ومرافق وهكذا ليكتمل المنزل بدلاً من كراء دار بمبلغ سنوي؟ إن في الناس غريزة من وضع الله جل وعلا، وهي حب ما يملكون. فعند شراء الإنسان أرضاً في أيامنا هذه بعد سنين من الادخار تجده يحاول زيارتها للاطمئنان على أنه لم يُعتدى عليها. وتجده يذهب إليها ليتأمل منزله فيها مستقبلاً، أي أنه يحلم بها، ثم يجمع كل طاقته لبنائها. فتصور أنه حصل على الأرض بغير مال، ستجده جاداً ومثابراً ومبادراً حتى يسكن. وتتحول طاقة شراء الأرض إلى بناء المسكن وبهذا يقل العناء. إنها لغريزة وضعها الله سبحانه وتعالى حتى لا يستعبد الناس هذا الساكن، لأن من لم يملك أرضاً كان ضعيفاً وعرضة للاستغلال برشوة إن كان ذا منصب. أما عموم الناس فهم عرضة للقهر دون مقاومة لانكسارهم، أي أنهم عرضة للاستعباد. والآن سأذكر بعض مبادئ الإحياء التي قد لا تبدو متعلقة بموضوعنا (قص الحق)، ولكن ستظهر العلاقة عند التعليق عليها مجتمعة بإذن الله.

لقد اتفق الفقهاء على أن الأراضي المملوكة وغير العامرة لا تملك بالإحياء. ولكن الاختلاف في ما كان عامراً من أراضي المسلمين فخرب وصار مواتاً عاطلاً على ثلاثة أقوال: قال مالك: يملك بالإحياء سواء عُرف أربابه أو لم يعرفوا، لأن أصل هذه الأرض مباح، فإذا تركت حتى تصير مواتاً عادت إلى الإباحة، كمن أخذ ماءً من نهر ورده فيه. وقال الشافعي بأنه لا يملك بالإحياء سواء عُرف أربابه أو لم يعرفوا. أما أبو حنيفة فقال: إن عُرف أربابه لم يملك بالإحياء، وإن لم يعرفوا ملك بالإحياء، وهذا بإذن الإمام. وتُجمع المذاهب الأربعة أن ما كان عامراً من أراضي غير المسلمين فخرب وصار مواتاً عاطلاً فهو كالموات، كالذي لم يثبت فيه عمارة، فيجوز إحياؤه.[١٢] وهذه الآراء بالطبع برغم اختلافاتها فإنها تزيد من مخزون الأراضي الموات إن أهملت الأراضي المحياة، كما أنها نذير لمن أحيا أرضاً بعدم إهمالها لأن الآخرين الأكثر نشاطاً قد يأخذونها إن هي تركت لتعود مواتاً. هكذا فتحت الشريعة الأبواب لمن أراد العمل.

ولكن ما هي الأعمال المطلوبة للإحياء والمؤدية لملكية الأرض؟ هي باختصار كل ما لزم من الأعمال للوظيفة المحياة من أجلها الأرض. وفي هذا يقول الماوردى: «وصفة الإحياء معتبرة بالعرف فيما يراد له الإحياء، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أطلق ذكره إحالة على العرف المعهود فيه، فإن أراد إحياء الموات للسكنى كان إحياؤه بالبناء والتسقيف، لأنه أول كمال العمارة التي يمكن سكناها». والظاهر أنه لاختلاف الأعراف من منطقة إلى أخرى اختلفت آراء الفقهاء في تحديد المطلوب للإحياء. فمثلاً، لا يشترط أبو يعلى الحنبلي (ت ٤٥٨) التسقيف للإحياء للسكنى مثل الماوردي فيقول: «وصفة الإحياء فيما يراد للسكنى حيازتها، ببناء حائط، ولا يشترط فيه تسقيف البناء». أما بالنسبة للزراعة فيقول: «وفيما يراد للزرع والغرس أحد شيئين: إما حيازتها بحائط، أو سوق الماء إليها إن كانت يبساً، أو حبسه عنها إن كانت بطائح [ساحل البطيحة وهي الأرض ذات الماء المستنقع]، لأن إحياء اليبس بسوق الماء إليه، وإحياء البطائح بحبس الماء عنها حتى يمكن زرعها وغرسها». وإحياء قرية في الصحراء يكون، كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة: «بتسوية أرضها، وبناء جدر حولها وتقسيمها بيوتاً ودوراً وحوانيتاً ونحو ذلك». ولا يشترط لملكية الأرض المحياة بأن تسكن أو تزرع، إنما تهيئتها فقط للزراعة أو السكنى. وفي هذا يقول الماوردي (وهو شافعي المذهب): «وغلط بعض أصحاب الشافعي فقال: لايملكه [أي الأرض المحياة] حتى يزرعه أو يغرسه، وهذا فاسد لأنه بمنزلة السكنى التي لا تعتبر في تملك المسكون». وفي توضيح صفة الحائط المراد تحويط الأرض به لإحياء الأرض يقول ابن قدامة: «ولابد أن يكون الحائط منيعاً يمنع ما وراءه ويكون مما جرت العادة بمثله ويختلف باختلاف البلدان، فلو كان مما جرت عادتهم بالحجارة وحدها كأهل حوران وفلسطين، أو بالطين كالفطائر لأهل غوطة دمشق، أو بالخشب أو بالقصب كأهل الغور، كان ذلك إحياء». وفي المجموع: «والإحياء الذي يملك به أن يعمر الأرض لما يريده، ويرجع في ذلك إلى العرف، لأن النبي صلى الله عليه وسلم أطلق الإحياء ولم يبين، فحمل على المتعارف، فإن كان يريده للسكنى فأن يبني سور الدار من اللبن والآجر والطين والجص إن كانت عادتهم ذلك، أو القصب أو الخشب إن كانت عادتهم ذلك، ويسقف وينصب عليه الباب لأنه لا يصلح للسكنى بما دون ذلك، فإن أراد مراحاً للغنم أو الحظيرة للشوك والحطب بنى الحائط ونصب عليه الباب، لأنه لا يصير مراحاً وحظيرة بما دون ذلك ...».[ب]

ومن السابق يتضح أن الأعراف هي التي تحدد معنى الإحياء، وأن الإحياء ليس للسكنى فقط ولكن لأي وظيفة تحتاج مكاناً كزراعة أو صناعة. وهذا أمر مهم حتى لا يقوم أي فرد بقليل من العمل لامتلاك أرض بدعوى أنه أحياها. ولكن عليه أن يعمل ما يكفي لاستغلال الأرض وإلا أخذها الآخرون منه كما سنرى بإذن الله. ولعل المهم لنا الآن هو أن كل من أراد الإحياء سيعمل في الأرض قدر استطاعته. وأريد منك أخي القارئ أن تلحظ نتيجة وستتأكد منها تدريجياً باستمرارك في القراءة وهي أن مقدار ما يحصل عليه الإنسان مرتبط بمقدرته هو بذاته وقد يساعده آخرون كأقاربه أو أصدقائه ولكن في حدود ضيقة. فلا تتصور أن يأتي شخص ويحيي عشرات الكيلومترات المربعة بمفرده لأنك الآن تعيش في مجتمع رأسمالي أنتج أفراداً أثرياء جداً ولديهم من المال ما يكفي

ب) وقد قال الخليفة عمر بن عبد العزيز «من غلب الماء، على شيء [أي حسر الماء عنه وجففه] فهو له». ويقول الماوردي بالنسبة للزرع والغرس: «وإن أراد إحياءها للزرع والغرس اعتبر فيه ثلاثة شروط: أحدها جمع التراب المحيط بها حتى يصير حاجزا بينها وبين غيرها. والثاني سوق الماء إليها إن كانت يابسا وحبسه عنها إن كانت بطائح لأن إحياء اليبس بسوق الماء إليه، وإحياء البطائح بحبس الماء عنها حتى يمكن زرعها وغرسها في الحالين. والثالث حرثها، والحرث يجمع إثارة المعتدل وكسح المستعلي وطم المنخفض، فإذا استكملت هذه الشروط الثلاثة كمل الإحياء وملك المحيي» (١٣).

لتسخير الكثير من الناس للعمل لديهم. وما كان هذا إلا لأن الرأسمالية أعطت مفاتيح التمكين للقليل من الناس وأغلقته أمام الكثير من المعدمين، فظهر الأثرياء. أما بتطبيق الشريعة فإن هذا لن يقع لتقارب الناس في مقدراتهم المالية لأن الشريعة فتحت الأبواب للكل. فعلى الرغم من تفاوت الناس في استطاعاتهم إلا أن تفاوتهم متقارب مقارنة بما تفرزه الرأسمالية. لذلك فلا ثراء فاحش في المجتمع. وبهذا يتفاوت الناس في ثرائهم بناءً على استطاعتهم في الإحياء والعمل والمثابرة. فمن عمل أكثر استقطع مكاناً أكبر. أما من حاول تسوير أرض أكبر كإحياء فإنه سيمنع (كما سنرى بإذن الله) لأنه محتجر وليس محيي.

كما أرجو أن تلحظ أن الإحياء كمقص للمكان يؤدي إلى زيادة نسبة الملاك في المجتمع. لنقل بأن نسبة الملاك للعقارات في مجتمع اشتراكي هي عشرة في المئة، وأن نسبة الملاك في مجتمع رأسمالي هي أربعون في المئة، فهي في مجتمع يطبق الشريعة قد تصل إلى مئة في المئة. لماذا؟ لأن المجتمعات الحديثة التي منعت الإحياء، سواءً كانت رأسمالية أو اشتراكية، فهي إنما فتحت الأبواب للقلة وأغلقتها أمام العامة من الناس. أما الشريعة فعندما فتحت الأبواب للكل فمن المنطقي أن يقوم معظم الناس ببناء دورهم بأنفسهم، لأن العقبة الأولى، وهي امتلاك أرض، قد أزيلت، أو قد يقوموا بشراء دار من مستثمر حصل على الأرض مجاناً مما خفض التكلفة، وبهذا يرتفع عدد الملاك في المجتمع، ويصعب الاستعباد بين الأفراد، فالكل عزيز. ولكن لنوضح الإقطاع أولاً ثم نعود للإحياء لاشتراكهما في بعض الخصائص.

مقص الإقطاع

الإقطاع شرعاً هو إقطاع الإمام (الحاكم) المسْتَقْطَع (أي الشخص الذي سيأخذ الأرض) قدر ما يتهيَّأ له عمارته، كأن يعطي الحاكم أرضاً لرجل في منطقة ما ليعمرها كما هو الحال في أيامنا هذه، وهي ما تعرف بـ «أراضي المنح» في السعودية مثلاً.[١٤] وبالطبع لا يكون للسلطان إقطاع ما كان مملوكا لأحد، ولكن له أن يقطع من الموات، أو مما تملكه الدولة (بيت المال). والإقطاع نوعان: إقطاع تمليك وإقطاع استغلال. وقد قسم العلماء الأرض المُقْطَعَة إلى ثلاثة أقسام: موات وعامر ومعادن.[١٥] وسنركز هنا على الموات والذي قُسّم أيضا إلى نوعين: الأول هي الأرض التي كانت ولا تزال مواتاً، لما روى وائل بن حجر: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقطعه أرضاً فأرسل معاوية أن أعطه إياه أو أعلمه إياه».[ج] والنوع الثاني هي الأرض التي كانت عامرة وخربت فصارت مواتاً. وهذا النوع يجوز للحاكم إقطاع ما كان معموراً منه بغير المسلمين، واختلف الفقهاء في حكم ما إذا كانت بيد المسلمين قبل أن تصير خراباً؛ وأقوالهم هي نفس الأقوال بشأن الإحياء.[١٧]

ج) ويضيف ابن قدامه: «وذكر البخاري عن أنس قال: دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم الأنصار ليقطع لهم بالبحرين فقالوا يا رسول الله إن فعلت فاكتب لإخواننا من قريش بمثلها، ورُويَ أن أبا بكر أقطع طلحة بن عبيد الله أرضا، وأن عثمان أقطع خمسة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الزبير وسعدا وابن مسعود وأسامة بن زيد وخباب بن الأرت، ويروى عن نافع أبي عبد الله أنه قال لعمر إن قبلنا أرضا بالبصرة ليست من أرض الخراج ولا تضر بأحد من المسلمين فإن رأيت أن تقطعنيها اتخذ فيها قصيلا [القصيل هو النبات الذي لا ثمر فيه] لخيلي فافعل؛ قال فكتب عمر إلى أبي موسى إن كانت كما يقول فأقطعها إياه». ويذكر الماوردي: «قد أقطع رسول الله صلى الله عليه وسلم الزبير بن العوام ركض فرسه من موات النقيع فأجراه ثم رمى بسوطه رغبة في الزيادة . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿أعطوه منتهى سوطه﴾». وإقطاع الاستغلال قُسم إلى نوعين: عُشر وخراج، وسنذكرهما في فصل قادم بإذنه تعالى (١٦).

هل تذكر ما شرحناه عن مبدأي الحاجة والسيطرة للملكية؟ إنهما تعنيان أن بيت مال المسلمين لا يملك الأرض غير المملوكة كالموات؛ وهذا من حكمة الشارع حتى لا تصبح الأراضي الموات مادة في أيدي السلاطين. فالأرض أرض الله والعباد عباد الله. وفي هذا يقول الشافعي بعد ذكر حديثين للإحياء: «ففي هذين الحديثين وغيرهما الدلالة على أن الموات ليس ملكا لأحد بعينه ... والمدينة بين لابتين تنسب إلى أهلها من الأوس والخزرج ومن فيه من العرب والعجم، فلما كانت المدينة صنفين أحدهما معمور ببناء وحفر وغراس وزرع، والآخر خارج من ذلك، فأقطع رسول الله صلى الله عليه وسلم الخارج من ذلك من الصحراء، استدللنا على أن الصحراء وإن كانت منسوبة إلى حي بأعيانهم ليست ملكا لهم كملك ما أحيوا ...». وهذا الاستنتاج للشافعي يرحمه الله مهم جداً. فهناك أراض تعرف بأنها لقبيلة ما، أي منسوبة لهم، وهي غير مزروعة بفعل الناس، مثل الأراضي حول مدينة عمان بالأردن مثلاً، أو تلك التي في مناطق عسير والتي تدعي القبائل ملكيتها، فهي لا تعتبر ملكاً لتلك القبائل أو لبيت المال، لأنها إن اعتبرت ملكاً للقبائل وقاموا ببيعها بعد تقسيمها فقد تكونت طبقة من السكان حصلت على المال وما يجلبه من سلطة وتبختر دون جدارة. أما إن اعتبرت ملكاً لبيت المال، لكان التصرف بها في أيدي الحكام وأهوائهم، وهذه كارثة كما سنرى بإذن الله. ويقول الإمام محمد أبو زهرة مثلاً في أهواء الحكام: «وقد رأينا بعض الذين يكتبون في المسائل الإسلامية يقول: إن الملكية وظيفة اجتماعية ولا نرى مانعاً من استعمال هذا التعبير، ولكن يجب أن يعرف أنها بتوظيف الله تعالى لا بتوظيف الحكام؛ لأن الحكام ليسوا دائماً عادلين، فلو كانوا عادلين دائماً كعمر بن الخطاب أو عثمان بن عفان أو الصديق أو علي أو عمر بن عبد العزيز لقلنا: إن التوظيف منهم سيكون دائماً في دائرة العدل والحق وما شرعه الله تعالى، ولكن إذا صادفنا عادلاً فسنجد غيره مراراً ...».[١٨]

وإذا لم تكن الأراضي غير المملوكة ملكاً لبيت مال المسلمين، فالسؤال هو: ما هي الأراضي غير العامرة والتي يملكها بيت المال والصالحة للإعمار؟ كما سنرى بإذن الله، فإن مصادر الأموال لبيت مال المسلمين كانت قليلة لأن الأموال، إن طبقت الشريعة، لن تكون في يد الدولة كأيامنا هذه حيث يعيش الناس على الدولة، بل على العكس، ستكون الأموال بأيدي الناس وستعيش الدولة على أموال الناس. وهناك عدة سبل لوصول الأراضي لبيت المال ومن أهمها الصوافي والأراضي المعطاة لبيت المال من الناس والغنائم. وهذه المصادر نادرة وقليلة. فالصوافي هي ما اصطفاه الإمام لبيت المال من فتوح البلاد: كأموال الحكام وأهليهم أو أموال رجل قتل في الحرب أو ما هرب عنه أربابه، ومثال ذلك ما اصطفاه عمر بن الخطاب رضي الله عنه من أرض السواد. وهذه معدمة في أيامنا هذه لتوقف الجهاد. أما إن تم إحياء فريضة الجهاد، فإن ما سيذهب لبيت المال قليل جداً من مجموع الكل كما سترى بإذن الله. أما الأراضي المعطاة لبيت المال من الناس، فهي كما حدث في المدينة المنورة عندما أعطى الأنصار الأراضي التي لم يتمكنوا من استصلاحها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.[١٩] وهذه أيضاً نادرة. ومن هذا يتضح بأن أكثر الإقطاعات لابد وأن تكون من الأراضي الموات، والقليل جداً من بيت مال المسلمين إذا ما قورنت بالموات.

وفي أيامنا هذه، فإن الحكومات التي تدعي الإسلام، فبعد إلغائها للإحياء حازت الأراضي الموات ومنعت الناس من الإحياء، وقام الحكام بإقطاع الموات للمقربين منهم أو ممن يتوقعون منهم معروفاً، أو لتقريب من يخشونهم أو يرجون رضاهم. ثم قام هؤلاء المتنفذين الذين حصلوا على الأراضي كإقطاع ببيعها لآخرين من المستثمرين. ثم قام هؤلاء المستثمرون بتخطيط تلك الأراضي إلى قطع أصغر وبيعها للناس الذين عاشوا الدهر

يجمعون المال لشراء الأرض.[٢٠] ثم يأتي السؤال: إذا كان للناس شرعاً إحياء الموات دون إذن الإمام؛ فلماذا كان الإقطاع من الأراضي الموات سابقاً؟ أي إذا كان للناس الإحياء من الموات، فلماذا يذهبون للسلطان أو ينتظرونه ليقطع لهم؟ فبإمكانهم الإحياء! والإجابة هي أن استخدام الإقطاع تركز أكثر في حالة بناء المدن الجديدة كبغداد.[د]

أي أن الأراضي غير العامرة لن تكون مملوكة لا لأفراد ولا لبيت مال المسلمين إن طبقت الشريعة، بل ستعد مواتاً ومتاحة لمن أراد العمل. وفي هذا تقليص لأهواء الحكام والوصوليين المتنفذين. فهم لن يتمكنوا من التلاعب بالأراضي وإعطائها لمن أرادوا. بل هي من نصيب من عمل وسعى لها. قارن هذا الوضع بحالنا اليوم الذي تلاعبت فيه الحكومات بالحقوق واستولت على هذه الأراضي واعتبرتها ملكاً لها لتهبها لمن تشاء، أو بالأصح لتزيد من حقوق من تشاء من الناس، وليس بناءً على الجدارة، بل بناءً على المحسوبيات والعلاقات ليتعفن المجتمع. ليس هذا فحسب، ولكن ركز أخي القارئ في الآتي من قواعد الإحياء والإقطاع لترى كيف قصت الشريعة الحقوق.

مقص الاحتجار

الاحتجار هو تعليم الأرض الموات أو الأرض المقطعة المراد إحياؤها. وقد يكون التعليم بوضع علامات من الحجارة أو التراب أو غرس أخشاب أو تسوير أرض بحائط أو شوك أو ما شابه، ليُستدل على حدودها. وهنا قد يأتي فرد ويحاول حجز رقع أكبر من الأراضي ذات المواقع الإستراتيجية ليتمكن من بيعها، فهل سيتمكن من ذلك؟ وأهمية هذا السؤال هو لأنه من تمكن فقد قص لنفسه من الأماكن أكثر مما يحتاج، وهذه الزيادة قد تكون أداة في يده لزيادة حقوقه لقهر غيره. ذلك لأن الاحتجار أسهل من الإحياء، لذلك قد يتمكن فرد نشط من توزيع نشاطه بين عدة أراض ليحتجر رقعاً أكثر. لكن الشريعة والحمد لله قصت الحقوق بحيث لا تُمكن هذا الفرد من التّمكن من غيره. فقد ورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿عاديّ الأرض لله وللرسول ثم لكم من بعد، فمن أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين﴾، وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين»، وذلك لأن رجالاً احتجروا من الأرض ما لا يعملون فيها. ويضيف أبو يوسف (ت ١٨٢): «فإن لم يحيها (أي المحتجر) بعد ثلاث سنين فهو في ذلك والناس شرع واحد، فلا يكون أحق به بعد ثلاث سنين». ويقول ابن قدامة أن المحتجر «يصير أحق الناس به لأنه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو أحق﴾».[هـ]

د) إن هذا واضح من كثرة ما دُوّن من الإقطاعات في كتب الحديث والتاريخ. فلقد استخدمها البلاذري مثلاً في كتابه فتوح البلدان في أكثر من خمسين موضعاً. وفي أحد هذه المواضع يقول: «ثم استخلف أمير المؤمنين جعفر المتوكل على الله، رحمه الله، في ذي الحجة سنة اثنين وثلاثين ومائتين، فأقام بالهاروني وبنى بناءً كثيرا وأقطع الناس في ظهر سر من رأى بالحائر الذي كان المعتصم بالله احتجره بها قطائع، فاتسعوا بها وبنى مسجداً جامعاً كبيراً وأعظم النفقة عليه وأمر برفع منارته لتعلو أصوات المؤذنين فيها حتى نظر إليها من فراسخ، فجمع الناس فيه وتركوا المسجد الأول، ثم أنه أحدث مدينة سماها المتوكلية وعمرها وأقام بها وأقطع الناس القطائع» (٢١).

هـ) ويذكر العبادي بأن عبارة: «وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين» في الحديث انفرد بزيادته الإمام أبو يوسف والراجح أنه قول عمر بن الخطاب، وذلك رداً لبعض المحدثين من الفقهاء الذين قالوا بأن «ملكية الأرض تسقط بعدم الإعمار والتعطيل ثلاث سنوات مستمرة دون النظر في ملكيتها أكانت ثابتة بالإحياء أم بغيره». وفي بدائع الصنائع: «ولو أقطع الإمام الموات إنساناً فتركه ولم يعمره لا يتعرض له إلى ثلاث سنين، فإذا مضى ثلاث سنين فقد عاد مواتاً كما كان وله أن يقطعه غيره ... فإذا أمسكها ثلاث سنين ولم يعمرها دل على أنه لا يريد عمارتها، بل تعطيلها فبطل حقه وتعود إلى حالها مواتاً ...». ولا خلاف في هذا بين الفقهاء (٢٢).

وبالنسبة لمن أراد الإحياء فهو بالطبع بحاجة لبعض الوقت لترتيب أموره في الموقع، لذلك فقد قصت له الشريعة ما يعطيه نوعاً من الطمأنينة للاستمرار في الإحياء. فالمذهب الحنفي مثلاً يعتبر المحتجر «أحق بالأرض من غيره حتى لم يكن لغيره أن يزعجه لأنه سبقت يده إليه والسبق من أسباب الترجيح ... ولا يقطعها الإمام غيره».[٢٣] ويعتبر الشافعية المحتجر أحق من غيره اختصاصاً لا ملكاً. ففي نهاية المحتاج: «من شرع في عمل إحياء لم يتمه كحفر الأساس أو علم على بقعة بنصب أحجار ... فمتحجر عليه، أي مانع لغيره منه بما فعله، وحينئذ هو أحق به من غيره، اختصاصاً لا ملكاً»، وكذلك باقي المذاهب.[٢٤]

المُبادَرةُ

وبالطبع فإن الإحياء يختلف من وظيفة لأخرى، فإحياء أرض للسكنى ليست كإنشاء مصنع كبير، فالمصنع بحاجة لوقت أطول للتجهيز، لذلك فقد ترك بعض فقهاء الشافعية والحنابلة مدة الاحتجار لرأي الإمام وللعرف ولم يقيدوها بثلاث سنين، ففي حاشية الباجوري (ت ١٢٧٧): «فإن طالت عرفا مدة تحجره بلا عذر قال له الإمام: أحيي أو اترك». وذكر ابن قدامة: «فإن طالت المدة عليه فينبغي أن يقول له السلطان إما أن تحييه أو تتركه ليحييه غيرك، لأنه ضيق على الناس في حق مشترك بينهم، فلم يمكن من ذلك كما لو وقف في طريق ضيق أو مشرعة ماء أو معدن لا ينتفع ولا يدع غيره ينتفع، فإن سأل الإمهال لعذر له أمهل الشهر والشهرين ونحو ذلك ...».[٢٥] وهنا لابد للمجتمع من ميزان دقيق ذي مقص واضح بين تدخل الحاكم وبين مماطلة من أرادوا الإحياء وبين استطاعتهم أو إهمالهم للأرض بعد إحيائها. وتفصيله في الآتي:

كما سنستنتج بإذن الله، فإن الناس سيتقاربون في دخلهم برغم تفاوت مقدراتهم إن طبقت الشريعة. فلا ثراء فاحش يُمكن الفرد من استخدام الآخرين. لذلك قد يحاول فرد أن يطيل فترة الاحتجار لأرض ذات موقع متميز لعله يتمكن من بيعها. هنا أتت الشريعة بمقص واضح ألا وهو أن الأرض المحتجرة أو المقطعة لا تملّك، وبالتالي لا تباع إلا بعد الإحياء. ففي هذا يقول أبو يعلى الحنبلي: «فلو أراد المحتجر على الأرض بيعها قبل إحيائها لم يجز على ظاهر كلام أحمد ... »، ولم يجز بيعها أيضاً على الظاهر من المذهب الشافعي، وجوزه كثير من أصحاب الشافعي. ولقد كان بعض الحكام يأخذون الأرض التي عجِز المُقطَع له عن عمارتها لتعطى لغيره. فيذكر البلاذري بأن زياداً «كان يقطع الرجل القطيعة ويدعه سنتين فإن عمرها وإلا أخذها منه، فكانت الجموم لأبي بكر ثم صارت لعبد الرحمن بن أبي بكرة ...».[٢٦] ويظهر أن مبدأ استرجاع الأرض المقطعة ممن لا يقدر على إحيائها بدأت بفعل الخليفة عمر عندما أخذ ما لم يتمكن بلال بن الحارث من إحيائه من الأرض المقطعة له من رسول الله صلى الله عليه وسلم.[و] وبهذا تفتح الأبواب أمام الجادين وتغلق أمام من أهمل. أي أن الشريعة تحث على الجدارة في الأداء.

و) جاء في الخراج ليحى بن آدم: «جاء بلال بن الحارث المزني إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستقطعه أرضاً طويلة عريضة، فلما ولي عمر قال له: يا بلال أنت استقطعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أرضا طويلة عريضة فقطعها لك، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يمنع شيئاً يُسأله، وانت لا تطيق ما في يديك، فقال: أجل، فقال: فانظر ما قويتَ عليه منها فأمسكه، ومالم تطق، وما لم تقو عليه فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين، فقال: لا أفعل والله شيئاً أقطعنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال عمر: والله لتفعلنّ، فأخذ منه ما عجز عن عمارته، فقسمه بين المسلمين» (٢٧).

سؤال: هل تسقط ملكية الأرض المحياة إن أهملها المحيي؟ كما مر سابقاً، فهناك قول بأن ما مُلك بالإحياء ثم ترك حتى عاد مواتاً فهو كالذي قبله سواء. فقال مالك: «يملك هذا لعموم قوله: ﴿من أحيا أرضا ميتة فهي له﴾، ولأن أصل هذه الأرض مباح، ...». وذهب بعض الحنفية إلى قول مشابه، لأنهم اعتبروا الإحياء إثبات لملك الاستغلال وليس الرقبة. ولكن هذا الرأي يخالفه جمهور الحنفية والشافعية والحنابلة، فيقول ابن قدامة: «ولنا: أن هذه الأرض [يعني الأرض المحياة] يعرف مالكها، فلم تملك بالإحياء كالتي ملكت بشراء أو عطية ... ولأن سائر الأموال لا يزول الملك عنها بالترك ...».[ز] ورغم أن هذه الآراء مختلفة إلا أن محصلتها واحدة، وهي قلق المهمل في الإحياء. فقد يتخذ شخصٌ قراراً خاطئاً بالإحياء لموقع ما لوظيفة ما ثم يكتشف خطأه ويضطر لإهمال الأرض لتبور. عندها تكون الأرض عرضة للإحياء من غيره. لذلك ظهرت مسائل فقهية لتوضيح هذا التعارض في استثمار المجهودات. فكما لاحظنا فلابد للمحيي أو المقطعة له الأرض من وضع مجهود من عمارةٍ أو زراعةٍ ليمتلك الأرض. وحتى للاحتجار، فلابد للشخص من بذل بعض المجهود للحصول على حق الاختصاص مثل بناء حائط مثلاً. أي أن مبدأ الملكية باستثمار بعض المال أو المجهود قد يؤدي إلى النزاع بين الناس. فقد يقوم شخص ما بإحياء أرضٍ يملكها آخر ظناً منه أنها موات لأنها أهملت، أو حتى عمداً لمصلحة له. وفي هذه الحالة، فإن حقوق هذا الذي استثمر في أرض غيره لا تضيع. فكيف هذا؟

قال صلوات الله وسلامه عليه: «﴿من زرع في أرض قوم بغير إذنهم فله نفقته، وليس له من الزرع شيء﴾. وقد ورد أن «رجلاً أحيا أرضاً مواتاً فغرس فيها، وعمر، فأقام رجل البينة أنها له، فاختصما إلى عمر بن الخطاب، فقال لصاحب الأرض: إن شئت قوّمنا عليك ما أحدث هذا، فأعطيته إياه، وإن شئت أن يعطيك قيمة أرضك أعطاك».[ح] أما إذا أبى صاحب الأرض أن يعطي المحيي قيمة عمارته، فيقول ابن الرامي: «تكون [أي الأرض] شركة بينهما، رب الأرض بقيمة أرضه براحاً، والعامر بقيمة عمارته، ولا يجبر العامر أن يعطي لرب الأرض قيمة أرضه ويخرجه منها».[ط] وفي كتاب الأموال: «من ابتنى في أرض قوم، وهم شهود، فإن لم ينكروا فهم ضامنون لقيمة بنائه. وإن هم أنكروا فله نقضه، وعليه ما أحدث في أرضهم».[ي] كما أن هناك مبدأ مأخوذ به في أكثر الأقوال وهو أن المحيي أحق من المتحجر، أي أنه إذا تحجر شخص أرضاً فعطلها فجاء آخر فعمرها فالمحيي أحق بها.[٣٢] وأخيراً،

ز) ويقول جمهور المالكية بأن الإقطاع لا تزول ملكيته بزوال الإحياء، لأن سبب الملك ليس الإحياء ولكن الإقطاع، وهو حكم من أحكام الأئمة، وهذه تصان عن النقض. كما ذهب جمهور المالكية إلى القول بأن ما يملك بالأسباب القولية كالبيع أقوى من الأسباب الفعلية كالإحياء، فيزول الملك بزوال الإحياء (٢٨).

ح) كما ورد «أن عمر بن عبد العزيز كان يقضي في الرجل إذا أخذ الأرض، فعمرها وأصلحها، ثم جاء صاحبها يطلبها: أنه يقول لصاحب الأرض: ادفع إلى هذا ما أصلح فيها، فإنما عمل لك، فإن قال: لا أقدر على ذلك، قال للآخر: ادفع إليه ثمن أرضه»، وهذه قد تفسر بأن على مالك الأرض أن يقبل الثمن المعطى له ممن أصلح الأرض، مما يحث الناس على العمل في أرضهم وعدم إهمالها وإلا عمرها الآخرون. وفي الخراج ليحيى بن آدم: « ... عن يحيى بن عروة عن الزبير عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿من أحيا أرضاً ميتة لم تكن لأحد قبله فهي له، وليس لعرق ظالم حق﴾ قال: فلقد حدثني صاحب هذا الحديث أنه أبصر رجلين من بياضة يختصمان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في أرض لأحدهما، غرس فيها الآخر نخلاً، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم لصاحب الأرض بأرضه، وأمر صاحب النخل أن يخرج نخله، قال: فلقد رأيته يضرب في أصول النخل بالفؤوس وأنه لنخل عمٌّ. قال يحيى: والعمُّ قال بعضهم: الذي ليس بالقصير ولا بالطويل، وقال بعضهم: العم القديم، وقال بعضهم: الطويل» (٢٩).

ط) ويضيف ابن الرامي: «وحكى ابن حبيب تفسير اشتراكهما فقال: تُقوّم الأرض براحاً لا عمارة فيها ثم تقوم معمورة فينظر ما زادت في قيمتها العمارة فيكون العامر شريكا لرب الأرض بذلك، ويكون سبيلهما سبيل الشريكين إن أحبا اقتسما وإن أحبا أمسكا» (٣٠).

ي) وفي الخراج قال عبد الله: «من اقتحم على قوم فبنى في أرضهم بغير إذنهم فله نقضه، وإن أذنوا له في البناء فله قيمة بنائه» (٣١).

هناك نوازل مدونة من القرن الأول والتي يتضح فيها بجلاء تصادم المجهودات، وجميع هذه النوازل، والتي استخدمها الفقهاء لاستنباط الأحكام، لا تُضِيعُ مجهود من عمل في الأرض إلا إذا كان متعدياً؛ وفي هذه الحالة فللمتعدي ما بذل في الأرض منقوضاً.[٣٣] هل رأيت أخي القارئ كيف أن حقوق من يبادر لا تضيع؟ وليس كأيامنا هذه إذ أن صلة الفرد بالحكام والمسؤولين هي التي تحدد له حقوقه.

ولكن أين السلطة من كل هذا في المدينة الإسلامية؟ فهل من الواجب استئذان الحاكم أو مسؤول حكومي للإحياء؟ لأنه إن كان الاستئذان ضرورة من الحاكم أو من ينيبه فقد اكتسب هذا الحاكم سلطة قد يستخدمها في توزيع الحقوق كيفما أراد لا كيفما أرادت الشريعة. إن هناك خلافاً بين الفقهاء في الحاجة إلى إذن الإمام للإحياء، فجمهور العلماء باستثناء الإمام أبي حنيفة وبعض فقهاء المذهب الحنفي قالوا أن من أحيا مواتاً ملكه حتى وإن كان ذلك من غير إذن الإمام.[٣٤] والظاهر هو أن هذا الخلاف نتج من عدة أمور منها: محاولة تجنيب الناس التشاح وهو سبب اشتراط أبي حنيفة لإذن الإمام،[ك] ومنها الرجوع إلى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿ليس لأحد إلا ما طابت به نفس إمامه﴾،[٣٦] ومنها الأخذ بحديث الإحياء نفسه، هل قاله الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره إماماً حاكماً أو مشرعا؟ فمن قال بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال الحديث باعتباره إماماً اشترط إذن الإمام، ومن قال أن الرسول قال الحديث باعتباره مشرعا مخبراً لم يشترط إذن الإمام.[ل] وقد فرق الإمام مالك بين الأراضي المجاورة للعامر والأراضي البعيدة عنه، واشترط إذن الإمام للمجاور للعامر.[٣٨] غير أن الذي طبق في البيئة التقليدية هو رأي جمهور الأئمة مثل الشافعي وأحمد بن حنبل وأبي يوسف وغيرهم كثير[٣٩] لأنهم رأو أن أحاديث الإحياء واضحة ويجب أن لا يُشترط إذن الإمام لامتلاك الأرض المحياة. وفي «الأم» رد قوي للشافعي يرحمه الله على الذين قالوا بضرورة إذن الإمام، فقد قال رحمه الله:

> «فكيف خالفتم ما رويتم عن النبي صلى الله عليه وسلم وعمر، وهذا عندكم سنة وعمل بعدهما، وأثبتم للوالي أن يعطي، وليس للوالي أن يعطي أحداً ما ليس له، ولا يمنعه ما له، ولا على أحد حرج أن يأخذ ما له، وإذا أحيا أرضاً ميتة فقد أخذ ما له، ولا دافع عنها، فيقال للرجل فيما لا دافع عنه وله أخذه، لا تأخذ إلا بإذن سلطان؛ فإن قال قائل للرجل فيما لا بد للسلطان أن يكشف أمره، فهو لا يكشف إلا وهو معه خصم، والظاهر عنده أنه لا مالك لها. فإذا أعطاها رجلاً، ثم جاءه من يستحقها دونه ردها إلى مستحقها، وكذلك لو أخذها وأحياها بغير إذنه فلا أثبتم للسلطان فيها معنى، إنما كان له معنى لو كان إذا أعطاه لم يكن لأحد استحقها أخذها من يديه، فأما ما كان لأحد لو استحقها بعد إعطاء السلطان إياها أخذها من يديه فلا معنى له إلا بمعنى أخذ الرجل إياها لنفسه (قال

ك) عندما سئل أبو يوسف: «ما ينبغي لأبي حنيفة أن يكون قد قال هذا (أي اشتراط إذن الإمام للإحياء) إلا من شيء لأن الحديث قد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿من أحيا أرضا مواتاً فهي له﴾ فبين لنا ذلك الشيء، فإنا نرجو أن تكون قد سمعت منه في هذا شيء يحتج به؟»، قال أبو يوسف: «حجته في ذلك أن يقول: الإحياء لا يكون إلا بإذن الإمام. أرأيت رجلين أراد كل واحد منهما أن يختار موضعاً واحداً وكل واحد منهما منع صاحبه، أيهما أحق به؟ أرأيت إن أراد رجل أن يحيي أرضا ميتة بفناء رجل وهو مقر أن لا حق له فيها فقال: لا تحييها فإنها بفنائي وذلك يضرني. فإنما جعل أبو حنيفة إذن الإمام في ذلك ها هنا فصلاً بين الناس، فإذا أذن الإمام في ذلك لإنسان كان له أن يحييها، وكان ذلك الإذن جائزاً مستقيما. وإذا منع الإمام أحدا كان ذلك المنع جائزاً ولم يكن بين الناس التشاح في الموضع الواحد ولا الضرار فيه مع إذن الإمام ومنعه وليس ما قال أبو حنيفة يرد الأثر إنما رد الأثر أن يقول: وإن أحياها بإذن الإمام فليست له. فأما من يقول هي له فهذا اتباع الأثر ولكن بإذن الإمام ليكون إذنه فصلاً فيما بينهم من خصوماتهم وإضرار بعضهم ببعض» (٣٥).

ل) في قواعد الأحكام لابن عبد السلام: «قوله صلى الله عليه وسلم ﴿من أحيا أرضاً ميتة فهي له﴾ حمله أبو حنيفة رحمه الله على التصرف بالإمامة العظمى، لأنه لا يجوز الإحياء إلا بإذن الإمام، وحمله الشافعي رحمه الله على التصرف بالفتيا لأنه الغالب عليه» (٣٧).

الشافعي) وهذا التحكم في العلم تدعون ما تروون عن النبي صلى الله عليه وسلم وعمر لا يخالفهما أحد علمناه من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لرأيكم وتضيقون على غيركم أوسع من هذا».

وقد تراجع بعض فقهاء المذهب الحنفي عن موقفهم. فقد قال أبو يوسف، وهو صاحب الإمام أبي حنيفة: «أما أنا فأرى إذا لم يكن فيه ضرر على أحد ولا لأحد فيه خصومة أن إذن رسول الله صلى الله عليه وسلم جائز إلى يوم القيامة، فإذا جاء الضرر فهو على الحديث ﴿وليس لعرق ظالم حق﴾».[٤٠] أي أن الذي طبق في العصور الأولى هو رأي الجمهور إلا في البقاع التي تسلط فيها الحكام على الناس مثل المدن الرئيسية كبغداد. فقد أخذ أكثر الحكام برأي الإمام أبي حنيفة رحمه الله. فتم تقييد أيدي الناس وقلت الأراضي المحياة، فتأثر الاقتصاد. تأمل كيف فعل العقل القاصر: فإن اشتراط إذن الإمام في الإحياء يعني منع الناس من الإحياء إلا بإذن الإمام. فكيف توصل العقل القاصر لمثل هذا الحكم الذي يناقض نصاً صريحاً؟ لقد أتى كما قلت من فكرة تم ابتداعها بالقول بأن الرسول صلوات ربي وسلامه عليه إنما أطلق الحديث على اعتبار أنه حاكماً للأمة وليس مشرعاً. فكيف استحدثت هذه الفكرة أصلاً في الشريعة؟ أي فكرة أن الرسول صلى الله عليه قد يكون حاكماً أو مشرعاً؟ فلم أقرأ أو أسمع أنه صلوات ربي وسلامه عليه فرق بين أقواله التي أطلقها. أما بالنسبة لقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿أنتم أعلم بأمور دنياكم﴾ فقد وضحتها في المقدمة وقلت أنها ليست في دائرة الحقوق. هكذا تدخل العقل القاصر وعطل النصوص التي ضيعت الأمة. أي أن الأصل كما ذهب جمهور الفقهاء هو الإحياء دون إذن الإمام في أي موضع حتى وإن كان داخل العامر (أي كما ذهب لذلك الشافعي وأحمد، رحمهما الله).

ليس هذا فحسب، ولكن على الإمام أيضاً التسليم بحق الملكية لمن أحيا أرضا مواتاً من غير إذنه. وفي هذا يقول أبو الأعلى المودودي: «فلا يتوقف حق العامل في ملكية أرضه على إذن الحكومة، وهو يصبح مالكاً لأرضه على ما قد خوله الله ورسوله من الحق. وللحكومة أن تسلم بحقه وتقره عليه إذا رُفع إليها الأمر عند النزاع». وذكر يحيى بن آدم القرشي في كتابه الخراج: «أن رجلا تحجر على أرض ثم عطلها، فجاء آخر فأحياها، فاختصما إلى عبد الملك، فقال: ما أرى أحداً أحق بهذه الأرض من أمير المؤمنين، ثم التفت إلى عروة بن الزبير، قال: فقال: ما تقول؟ قال: أقول إن أبعد الثلاثة من هذه الأرض أمير المؤمنين، قال: ولم؟ قال: لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿العباد عباد الله والبلاد بلاد الله ومن أحيا أرضاً ميتة فهي له﴾. قال: فقال عبد الملك: انظروا إلى هذا يشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم بما لم يسمع منه، قال عروة: أفأُكفّر أو أكذّب مما لم أسمع منه، أسمعته يقول: الظهر أربع والعصر كذا والمغرب كذا، إن الذين جاؤونا بهذا هم جاؤونا بهذا».[٤١] اللهم ارحم عروة رحمة واسعة.

شحذ الهمم

هل قرأت أخي القارئ ما قاله أمير المؤمنين عبد الملك بن مروان، فما بالك بما يحدث اليوم؟ إن سبب تخلفنا هو تغير مقصوصة الحقوق التي أفقدت الناس الهمم الإنتاجية بسبب استئثار السلاطين ومن حولهم من مسؤولين بالحقوق لأنفسهم. فلهم ولأعوانهم وأقاربهم (وما أكثرهم) أن يمروا في المطارات دون أي تفتيش. أما أنت فتقف لأنك مشكوك بك، ويتم تفتيش أمتعتك. ولهم الإعفاء من دفع فواتير الهواتف وعليك الدفع وإلا فقدت هاتفك.

وهكذا في كل شيء، ولا أريد تذكيرك، فأنت تعيش هذا صباح مساء. إنه وضع لا يمكن أن يحدث إن طُبقت الشريعة كما سنرى بإذن الله. فإن قرأت قواعد الإحياء والإقطاع ثانية فستلحظ أن الشريعة قصت الحقوق لتلائم طاقات واحتياجات الأفراد الذين يعملون وينتجون، وأن هذه القواعد هي ضد كل من تكاسل وحاول الوصول لأطماعه نفاقاً. فأول قاعدة وضعتها الشريعة كما رأينا في الحديث عن الحاجة والسيطرة في الملكية، هي أن كل ما لا يُسيطر عليه ولا يُحتاج له لا يملك. لذلك فإن الأراضي الموات وغير العامرة لا يحق للدولة ملكيتها، فهي حق للجميع ليأخذ منها، كلٌ قدر طاقته. وعند توافر الأرض بزيادة العرض تفقد الأرض قيمتها. فكما هو معلوم في علم الاقتصاد، فإن قلة العرض تزيد السعر نظراً لندرة السلعة. وإليك المثال الآتي والذي برغم سذاجته إلا أنه يوضح الفكرة. لنقل بأن موقع أرض مدينتك التي تعيش فيها هي مستودع ضخم بارتفاع أربعة أمتار. أي أن كامل مدينتك وكأنها خزان مصمت بارتفاع أربعة أمتار. ثم ملئ هذا الخزان بالرز. فكم سيكفي هذا الرز سكان المدينة التي أنت بها؟ بالطبع ستقول مباشرة أنه قد يكفي عشرات السنين، لأن كمية الرز تزيد عن مجموع السكان. فقد يقابل كل ساكن على الأقل مئة متر مكعب من الرز، هذا إن كان متوسط الكثافة هو شخص واحد في كل ٢٥ متراً مربعاً، أي أن المسافة بين كل شخص وآخر هي ٥ أمتار. وهذه كثافة مرتفعة إن أخذنا في الحسبان جميع مساحات المدينة مثل الطرق والساحات. فإن أكل كل فرد متراً مكعباً من الرز بمفرده سنوياً (هذا إن أكل في كل وجبة ما حجمه لتراً، وهذا أمر محال)، فإن الرز سيكفي السكان مئة سنة على أقل تقدير. أي وكأن الرز لا قيمة له من كثرته. أما إن ملك شخص واحد جميع هذا الرز وقرر أن يخرج للسكان في كل يوم كيلوجرام من الرز، فإن نصيب كل ساكن قد يكون رزة واحدة فقط لأنه لا يستطيع شراء رزة أخرى لأن سعرها سيكون جد مرتفع نظراً لندرة كل رزة. وعندها قد يضطر ساكن ما لقسمة الرزة الواحدة ثلاثة أقسام ليأكلها، ثلث رزة في الصباح وثلث آخر في وقت الظهيرة وثالث في المساء. أدرك أخي القارئ بأنك تقول بأن هذا المثال مضحك. إلا أن هذا هو ما يحدث في الأراضي تماماً. فعلى الرغم من كثرة الأراضي التي تزيد عن كمية الرز، إلا أنها أصبحت سلعة، فتم حشر عدة عوائل في شقة سكنية واحدة. وهذا ما حاولت الشريعة تلافيه. فلم تكن الأرض سلعة قط، ولم تكن لها قيمة شرائية نظراً لكثرة المعروض منها وذلك بفتح باب الإحياء، فقد كانت الأرض من نصيب أولئك الذين يعملون بها مقابل إعمارها. وهذه الحقيقة، وبرغم بساطتها، تعني إزالة أهم عائق لمن أراد العمل. وبالطبع فإن الكل يريد العمل. فكما سترى أخي القارئ فإن أفراد المجتمع المسلم إن طبقت الشريعة، سيرتقون بكرامتهم بحيث يصعب على الفرد منهم أن يسأل الآخرين أعطوه أو منعوه، فالعمل أهون على النفس الحرة من السؤال. أما في أيامنا هذه، فتجد الناس في دول الخليج وقوفاً عند أبواب الحكام يستعطفونهم في قطعة أرض، فبرغم مظاهرهم الفاخرة إلا أنهم أذلة. وفي الدول الإسلامية الأخرى فالوضع آيس لأن السلاطين أسوأ، فلا أراضٍ أصلاً لتمنح إلا للمقربين. ولهذا أصبحت الأراضي نادرة ليحشر الناس في عمائر سكنية برغم كثرة الأراضي وتوافرها. فكان همّ الناس الأول جمع المال للحصول على مساكن أفضل، أي إنهم منشغلون بأنفسهم. فهل يرجى من مثل هؤلاء تحرير فلسطين؟ إن عليهم تحرير أنفسهم من الاستعباد ليحرروا غيرهم. أما ما فعلته الشريعة فهي فتح الأبواب تلو الأبواب لمن عمل حتى يتحرر الناس. تأمل ما تحاول الشريعة دفع المسلم إليه في التلخيص الآتي:

إذا تيقن المسلم أن بإمكانه امتلاك أرض دون إذن الحاكم، فإنه بالتأكيد سيحيي الأرض التي سيحتاج إليها وبالذات إن كان من الفقراء. وإذا تيقن المؤمن المحتاج بأن إحياءه للأرض لا يؤدي إلى امتلاكها فقط، ولكن أيضاً

إلى نيل الثواب من الله عز وجل لقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿من أحيا أرضاً ميتة فله فيها أجر، وما أكله العوافي منها فهو له صدقة﴾،[٤٢] فإنه سيعمل لا محالة. أما إن علم المسلم بأن الأراضي غير العامرة تعد مواتاً بالنسبة لبعض المذاهب، أو تعد موافقة مبدئية من أصحابها لإحيائها لأن أصحابها لم يمتلكوها بعدُ بناءً على رأي بعض المذاهب الأخرى، فسيحاول أن يقص من الأرض ما هو بحاجة له؛ وإن علم أن الأرض المحياة التي أهملها مُحيوها ستعود مواتاً في رأي بعض المذاهب، وأنه سيمتلكها بإعمارها، فسينتظرها إن كانت إستراتيجية في موقعها ويحييها لتصبح منتجة مرة أخرى وتضيف لمجموع ما تنتجه الأمة. ألم تر الأراضي في أيامنا هذه في أواسط المدن مهملة هنا وهناك لأنها مملوكة للدولة أو لثري فاحش الثراء صنعته الرأسمالية ويعيش في مدينة أخرى؟

أما إن أدرك المحيي أن أرضه التي أحياها إذا لم يستمر في إعمارها قد تعود مواتاً ومن ثم قد يحييها الآخرون فإنه سيحاول قفل هذا الباب عليهم بالمثابرة في العمل فيها. وإذا علم الفرد أن الأرض التي وهبت له كإقطاع إذا لم تُعمّر في فترة معلومة فستُؤخذ منه فلابد له من المثابرة. وإذا علم بأن الأرض التي احتجرها أو التي أخذها كإقطاع لا تعد ملكاً له، وأنه قد يحييها آخرون فيفقد ملكيتها، لأن المحيي أحق من المحتجر في ملكية الأرض شرعاً، فسيثابر للعمل لإثبات إعمارها ليمتلكها. وإذا علم المحيي بأن أي استثمار من مبانٍ أو غرسٍ يضعه في أرض موات ثم يتضح بأنها مملوكة لقوم آخرين، فإن استثماره لن يضيع عليه، بل سيجبر الملاك على تعويضه، أو سيصبح شريكاً لمالك الأرض، فإنه لن يتردد في المخاطرة. وهذا بالطبع غالباً ما يصيب أرضاً ذات موقع متميز. فإن كانت كذلك فإن في هذا دافع للمالك لإحيائها لتصبح أرضاً منتجة وإلا ذهبت منه، أو أن في إحيائها برجل غير مالكها زيادة إنتاجية لمجموع الأمة وخسارة للمالك. وهذا وضع يرفضه الكثير من الرأسماليين لأن فيه (بالنسبة لهم) تعد وظلم للإنسان الذي ثابر وجمع مالاً ومن ثم استثمره في الأرض، أي أن في هذا تثبيط للآخرين كما يقولون. فأجيب: إن ما تفعله الشريعة هو توجيه هذا الاستثمار لشيء آخر منتج وليس للأرض، لأن في هذا احتكار يعطل إنتاجية الأمة. وهذا من حكمة الشريعة التي تطلق العنان للاستثمار في كل ما ليس فيه مضرة على البشر. فالاستثمار في مصنع للتبغ أو المخدرات أمر مرفوض لوضوح ضرره برغم استفادة ملاكه منه. وهذا مثال واضح وصارخ. ولعل الاستثمار في الأرض مثال أقل وضوحاً. فالشريعة توجه المجتمع للابتعاد عن الاستثمار في الأرض كسلعة كما هو حاصل الآن. فالناس يشترون الأرض لاستسهالهم الاستثمار فيها. فالأرض أصبحت كمخزن للفائض المالي عند الكثيرين الذين لا يجيدون أو لا يريدون المخاطرة في أي استثمار. فكل ما عليهم فعله هو شراء أرض بيضاء والانتظار ليرتفع ثمنها. فهم يقولون منتظرين: «الأرض لا تأكل ولا تشرب، ولا زكاة عليها، فهي أفضل مكان للاستثمار». فأقول: إن الأرض لم توضع الزكاة عليها لأنها لم تكن سلعة، ويجب ألا تكون سلعة. وهذا هو الأصل. لأنها إن أصبحت سعلة ستصبح، كما هو الآن، العائق الأول لأي استثمار. فمعظم الاستثمارات سواء كانت مصنعاً أو مزرعة أو محلاً تبتدئ بالأرض كموقع. فإن كان للموقع ثمن، فإن هذا سيعيق الآخرين من البدء في الإنتاج. فالأرض هي من أولى مراحل الإنتاج. وسترى بإذن الله أن في تحرير الأرض من امتلاك من لا يعملون حكمة كبرى بإزالة العقبة الأولى. وهذه من صفات مقصوصة الحقوق. فلعلك لاحظت أخي القارئ كثرة أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم عن الإحياء وبألفاظ مختلفة. وما كان هذا إلا ليذكرنا صلوات ربي وسلامه عليه ويحرصنا على العمل به. ولكن أتت الحكومات فأماتت الإحياء لتخرج عن شرع الله. فكان الجزاء قلة الإنتاج.

إحياء الإحياء

إن لي أمنية أن أتمكن يوماً من كتابة كتاب بعنوان: «إحياء الإحياء» أو «إحياء الأحياء»، لعلي أظفر بأجر قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾. والفرق بين العنوانين هو أن الأول إحياء لمبدأ إحياء الأرض، والثاني هو إحياء للأحياء، أي للناس. فالناس بغير تطبيق الشريعة لمبدأ الإحياء كأنهم أموات برغم أنهم يأكلون كما تأكل الأنعام ويتحركون. فهم مسلوبو الإرادة والعزة والكرامة كما سترى بإذن الله. وما أريد فعله في ذلك الكتاب هو القيام بدراسة مستفيضة من خلال إحصائيات دقيقة عن تأثير إحياء الأرض في نفوس الناس بشحنهم بالهمم والعزة ما سيؤدي لإحياء المجتمع بأسره من خلال سعادة الجميع باستقرارهم وزيادة إنتاجيتهم.

تأمل قوله تعالى الذي «قد»، والله أعلم، يصف هذا الوضع في الآية السابقة: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾، والسؤال هو: كيف يكون إحياء الناس؟ إن قتل النفس بالنسبة للكثير من الناس سيعني القضاء على حياة فرد ما، فهذا فعله البشر كما فعل نمرود مع سيدنا إبراهيم عليه السلام. فقد كان الملك نمرود يدعي الربوبية. «فقال لإبراهيم: من ربك؟ قال: ﴿رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ﴾. فقال نمرود: أنا أحيي وأميت. وأحضر رجلين، فقتل أحدهما وترك الآخر. فقال: قد أحييت هذا وأمت هذا».[٤٣] أي أن ما فعله نمرود من عدم القتل لا يعني الإحياء، بل الإعفاء. فهل يستطيع أحد من الناس إحياء البشر؟ فهذا بيد الله سبحانه تعالى المحيي المميت. فهو المحيي فقط، ولكن الآية تقول: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾، فما معنى الآية إذاً؟ والإجابة: لابد وأن تعني شيئاً آخر. وبالنسبة لتفسير الفقهاء فقد اختلفت أقوالهم: فمنهم من قال أن معنى قوله: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا﴾، أي «من عفا عمن وجب له القصاص منه فلم يقتله».[م] ومنهم من قال أن «معنى ذلك: ومن قتل نبياً أو إمام عدل فكأنما قتل الناس جميعا. ومن شد على عضد نبي أو إمام عدل فكأنما أحيا الناس جميعا».[٤٥] ومنهم من أولها على أنها العمل على إنقاذ الآخرين من غرق أو حرق أو هدم.[ن] فكما ترى فإن تأويلين من التأويلات السابقة (الأول والثالث) يلتقيان عند تصرف طرف لما فيه صالح طرف آخر. أي هناك طرفان، أحدهما بحاجة للآخر. فالذي يعفو عمن قتل قريب له بحاجة للعفو، وكذلك المحتاج للإنقاذ من غرق أو هدم أو حريق، فهو الطرف الذي يتوقع العون. هنا المعنى يتجه لإنقاذ فرد واحد، وهو إما الجاني أو المحتاج للإنقاذ، ولعل فيه أجر إحياء جميع الناس إلا أنه ليس إحياء لجميع الناس. أما التأويل الثاني، وهو الأخذ بيد السلطان (إذ لا أنبياء الآن) فهو ما أود التركيز عليه. فكيف يكون إحياء الناس جميعاً من خلال السلطان؟ إن الإجابة تأتي والله أعلم من نفس الآية من قوله تعالى:

م) جاء في تفسير الطبري: «ذكر من قال ذلك ... قال بن زيد في قوله: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾، يقول من أحياها أعطاه الله جل وعز من الأجر مثل لو أنه أحيا الناس جميعاً، أحياها فلم يقتلها وعفا عنها. قال: وذلك ولي القتيل والقتيل نفسه يعفو عنه قبل أن يموت» (٤٤).

ن) جاء في تفسير الطبري: «ذكر من قال ذلك: ... عن منصور عن مجاهد: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾، قال: من أنجاها من غرق أو حرق أو هلكة. ... عن منصور عن مجاهد: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾، قال: من غرق أو حرق أو هدم. ... عن خصيف عن مجاهد: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا﴾، قال: أنجاها». وجاء في أحكام القرآن لابن عربي: «ومنها أن من قتل واحداً فهو متعرض لأن يقتل جميع الناس؛ ومن أنقذ واحداً من غرق أو حرق أو عدو فهو معرض لأن يفعل مع جميع الناس ذلك، فالخير عادة والشر لجاجة» (٤٦).

﴿وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾، كيف؟ قال الطبري في تفسيرها: «يقول: لساعون في الأرض بالفساد وقاتلوا النفوس بغير نفس وغير سعي في الأرض بالفساد حربا لله ولرسوله، فمن فعل ذلك منهم يا محمد فإنما جزاؤه أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض».[٤٧] هنا في هذا التفسير نلحظ أنه يركز على الجانب السلبي لتصرفات الأفراد، فمن سعى فساداً في الأرض بالقتل أو إعلان الحرب على المجتمع أو من يمثله فكأنه قتل الناس جميعاً أو كأنه لم يحي الناس. ولكن ماذا عن التفسير الآخر، وهو ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾؟ أي ماذا عن الإحياء للناس جميعاً، فكيف يأتي؟ وما علاقة ذلك بالرسل الذين أرسلوا بالبينات والمسرفين من الناس؟

بالنسبة لي أخي القارئ، فإن في الآية إعجاز فكري لغوي يستحيل أن يأتي إلا من عند عالم الغيب والشهادة. كيف؟ لننظر للآية مرة أخرى: قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾. نلحظ قوله تعالى ﴿أَوْ﴾ أتت بين القتل بغير نفس وبين الفساد في الأرض، وبالطبع فإن الخطاب واضح، فهو يعني شيئين مختلفين والله أعلم، هما القتل للنفس التي حرمها الله أولاً، والفساد في الأرض ثانياً. وهذا الثاني (الفساد في الأرض) لا يعني قتل إنسان لآخر مباشرة، بل من خلال بدائل أخرى مثل منع وصوله للماء ليشرب منه ما سيؤدي لعطشه ثم موته، وما إلى ذلك من أمثلة مباشرة. وهناك أمثلة أخرى غير مباشرة ستؤدي لقتل الناس كإباحة الربا مثلاً: فقد يُقدم إنسان لا يملك الخبرة التجارية بالاقتراض من بنك ربوي ثم لا يتمكن من سداد ما عليه ثم تسوء حالته النفسية فيسيء معاملة أهله فتضطر ابنته بسبب سوء المعاملة والفقر إلى العمل في الدعارة ثم في المخدرات ثم تنتهي حياتها بالموت. هكذا يكون الفساد. لاحظ هنا أن قوله تعالى ﴿أَوْ﴾ لم تُذكر في الحديث عن الإحياء. فقد قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾. وهنا استنتاجان، الأول هو: لأن الإحياء عكس الإماتة، فالمسببان للموت (أي القتل والفساد) سيأخذان عكسيهما في الإحياء، أي عدم قتل الناس مباشرة بالعفو عند المقدرة، والعمل على إيجاد ما سيحول دون قتل الناس بطريقة غير مباشرة، مثل محاربة الربا (الربوا). والاستنتاج الثاني هو أن الإحياء للأفراد بغض النظر عن طريقة الإحياء يعتبر إحياء لجميع الناس سواء كان ذلك عن طريق العفو عن القاتل أو عن طريق إنقاذ الغريق أو عن طريق محاربة مروجي المخدرات. تلحظ أن كلا الاستنتاجين يتجهان إلى أن الإحياء لا يعني فقط العفو عن القاتل، ولكن أيضاً كل عمل سيؤدي في النهاية لإحياء الناس بالتخفيف من وسائل القتل بكل الطرق، مثل إصلاح عطب في طريق قد يخفف من الحوادث المرورية وما شابه من أمثلة. وما يعزز هذا الاستنتاج هو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾. هنا إشارة واضحة أن الإحياء للناس لا يكون فقط بالإعفاء عن القاتل، ولكن باتباع ما جاءت به الرسل من البينات، أي من أوامر ونواهي، وهذه تشتمل على حقوق الآدميين، أي على مقصوصة الحقوق، فكيف تُحيي الناس ما أتت به الرسل من بينات؟

للإجابة على هذا السؤال لابد من الربط بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾. السؤال هو: كيف يأتي الإسراف؟ والإجابة هي: الإسراف لا يحدث كما هو معلوم إلا إن وجد مجتمع يكثر فيه الأغنياء. ثم يكون السؤال: متى يكثر الأغنياء؟ والإجابة هي: إن كان هناك فقراء. فإن كان الجميع يحصل على ما

يحتاجه لحياته من مستلزمات فلا فقراء ولا أغنياء، بل مجتمع يحظى أفراده بمعظم المتطلبات، أما إن وجد فقراء، فهم تحت رحمة الأغنياء الذين يسخرونهم لإسرافهم. فحتى يسرف الثري في حفلة ماجنة لابد وأن يكون هناك فقراء يعملون للإعداد لهذه الحفلة مثل تجهيز الطعام بكميات كبيرة مثلاً؛ وحتى يسرف غني آخر في بناء قصر كبير لابد وأن يكون هناك عمال فقراء يجذبهم بماله للعمل له. وهكذا إن فكرت ملياً تجد أن المسبب الأول للإسراف هو وجود طبقتين: طبقة غنية تملك الكثير وطبقة فقيرة مضطرة للعمل لهم. أي وكأن الآية تقول لنا: إن إحياء الناس من خلال ما أتت به الرسل، «ومنها» إحياء الأرض سيؤدي إلى ارتفاع نسبة الملاك في المجتمع فينعدم الفقراء، فلا يستطيع الأثرياء (لأنهم قلة جداً) من تسخير الآخرين لإسرافهم، وهكذا يحيا الجميع. فتدبر عمق المعنى.

ولعل ما يميز مجتمعاتنا اليوم هي أن معظم سكانها لا يملكون ما يسكنون، فهم مستأجرون. أي أن معظمهم في همّ مالي. ولعلك تدرك جيداً أن كثرة الالتزامات المالية على الفرد تفقده الاطمئنان وحرية الانطلاق ليقل عطاؤه. أي أن المجتمعات التي لم تحكم بما أنزل الله مكبلة بقيود العقارات نظراً لانخفاض نسبة الملاك فيها. أما إن زادت نسبة الملاك كما يحدث عند إحياء إحياء الأرض، فإن نسبة من يشاركون في بناء المجتمع ستزداد بانطلاقهم بعطائهم. أي أن إحياء الإحياء ضرورة لإحياء الأمة. فالأمة جسد خلاياه الأفراد. وإن عز الأفراد عزت الأمة. ومن جهة ثانية، فإن قتل الإحياء الذي جعل للأرض قيمة أوجد طبقة مستثمرة لها، وإليك إحدى هذه القصص. ففي خارج مدينة الطائف قام بعض التجار بإحاطة أراضٍ بيضاء بأسوار وتمكنوا من احتجارها ثم تمكنوا بطرقهم التي يعرفونها من الحصول على سندات بملكيتها (صكوك)، ثم باعوها للناس الذين مُنعوا بعد ذلك من إحيائها بالبناء عليها لأنها منطقة خصصت لتكون أراض زراعية بقرار حكومي، أي أن تجار العقار ذهبوا بالأموال، هكذا وبمثل هذه الحيل تتكدس الثروات في أيدي تجار العقار. ولعل أشهر حيلة هو الاتفاق بين شخص مقرب من السلطان حصل على أرض شاسعة (بأمر ملكي أو قرار جمهوري أو تفويض وزاري) وبين تجار العقار الذين يشترون الأرض من هذا المقرب من السلطان كمساهمة أو يتشاركون معه ومن ثم يخططون الأرض ويبيعونها لعموم الناس ليستأثروا بالأرباح. أي أنهم طبقة مستهلكة وليست منتجة لأي منتج ذو منفعة مباشرة للسكان، فهم لا همّ لهم إلا إنتاج «أساليب الحصول» على الأراضي وتخطيطها وبيعها ليزداد التكدس المالي عندهم ويزداد التضييق على الناس ليضمحل الإنتاج الفعلي، وهذا من التطاول في البنيان والذي هو من علامات الساعة، فالتطاول ليس الارتفاع في البنيان فقط، ولكن أيضاً التسابق بين شركات أو مؤسسات العقارات التي بدأت في طرح مزادات عقارية تسحب أموال المجتمع لتدفن في هذه الأراضي كاستثمارات. ولعل من أشهرهم من أحاط بابن حسني مبارك (جمال مبارك) في مصر. ومن جهة ثالثة، فإن قتل الإحياء الذي جعل الأرض سلعة أدى لظهور أنماط بنائية قد لا تتفق مع عادات المسلمين واحتياجاتهم، بل لا تتفق أيضاً مع متطلبات الإنسان الكريم. فانتشرت ظاهرة السكنى في العمائر. وشتان بين فرد يُحشر في شقة سكنية وآخر يسكن في منزل بنوع من البحبوحة. فكوكبنا لم يضق بعد على البشر حتى يحشر السكان. ولكنك قد تقول: ولكن الموارد الأرضية، ومنها موارد المسلمين لن تكفي الكل للعيش في بحبوحة، فالمساكن مكلفة الإنتاج. فأقول: كلا، هذا ما ستستنتجه بإذن الله. فالله سبحانه وتعالى الخبير العليم يعلم ما يفعل. فهو لم يخلق البشر ويضعهم على أرض لا تكفي احتياجاتهم. بل هو الرازق الرزاق الكريم. فما على الأرض من خيرات يفوق ما يحتاجه البشر وإن تضاعفوا وتضاعفوا كما سيأتي بيانه بإذن الله في فصل «ابن السبيل»، لكن البشر هم الذين خرجوا عن حكم الله فأتاهم العذاب من عند أنفسهم. كيف؟

إن أنواع العذاب بسبب الحكم بغير ما أنزل الله كثيرة وسنأتي عليها. ولكن ما يتصل بموضوعنا الآن هو ظهور ما يسمى بالمساكن العشوائية، أو ما يعرف في تخصصات علم الاجتماع والعمارة والتخطيط بـ squatters وهي مناطق سكنية أحيا فيها الفقراء الأرض غير العامرة المحيطة بالمدن دون إذن السلطات. ولأن الأرض المحياة كانت ملكاً للدولة أو لشركة ما أو لشخص ثري (كما يزعمون)، فقد قيل عنها أنها ملكت عنوة أو بوضع اليد. لذلك أطلقت عليها أسماء إما أن تصف حالتها غير القانونية (البشرية) أو تعكس حالتها البنائية المهترئة. فهي تسمى في بعض الدول العربية بالصناديق، أو تسمى في المغرب بالمكسيك، وتسمى في تركيا كوجاكنده، وتسمى في بعض دول أمريكا اللاتينية فافيلاس. لذلك فهي الآن علم يدرس في تخصصات الاجتماع والعمارة والتخطيط وكأنه مرض.[٤٨] ونظراً لاستمرار قساوة الرأسمالية التي تزيد الثري ثراءً والفقير فقراً، ومع ازدياد نسبة الفقراء فقد بدأت مثل هذه الأحياء في الازدياد لدرجة أنها أصبحت تشكل أكثر من ثلثي مدن الدول الفقيرة، وأمست أمراً يقلق المسؤولين. كما أن الدول عادة ما ترفض الاعتراف بهذه الأحياء بحجة أن السكان قد استحوذوا على الأراضي بوضع أيديهم عليها عنوة كالبناء عليها ليلاً وعلى عجل لوضع السلطات أمام الأمر الواقع. لذلك تحارب الدول عادة هؤلاء الفقراء بعدم تقديم المرافق والخدمات لهم خوفاً من انتشار مثل هذه الأحياء. فأتى هذا العلم الذي يدرس هذه المناطق ليثير أسئلة مثل: كيف يمكن الحد من انتشار هذه الأحياء؟ ومتى ما وجدت، فكيف يمكن تحسين حالها وبأقل التكاليف؟ وما هي اقتصادياتها وكيف يتصرف سكانها؟[٤٩] وكما أثبتت الدراسات فإن الملاك عادة ما يتآزرون ويحسنون مساكنهم بمجرد اعتراف الدولة لهم بملكيتهم للأراضي المُستحوذة. وهذا رد فعل واضح وناتج من شعور السكان بالاطمئنان ومن ثم الجد والمثابرة والاستثمار فيما يملكون فتتحسن تلك الأحياء. فيظهر نوع من التعاون بين السكان عجيب. وتتغير نفسياتهم ويزدادون سعادة، وهكذا ينتقلون من أفراد معدمين إلى متمكنين وبأقل التكاليف المالية، ومن ثم يكونون ذخراً للمجتمع برغم تهالكهم المالي. ورغم كل هذه الإثباتات التي أتت بها الدراسات إلا أن الدول عادة ما تعادي هؤلاء الفقراء وتحارب استحواذهم للأراضي البيضاء التي لا عمار فيها لأن أصل المشكل هو أن الفقراء أخذوا أراضي غيرهم من أصحاب النفوذ أو المسؤولين في الدولة. أي والله، إنه الإصرار على إلغاء الإحياء لمصلحة الأثرياء. فلأن الأرض أصبحت سلعة وقام ثري ما في مجتمع رأسمالي بوضع ما فاض لديه من مال في أرض ليستثمر في بيعها مستقبلاً، أتت الدولة لحمايته، كما هو الحال في معظم دول أمريكا الجنوبية مثلاً. وإن لم تفعل فإن النظام الرأسمالي (الذي يعتبر الأراضي الموات سلعة)، سينهار. فالصراع بالأسلحة بين ملاك الأراضي وأولئك الذين اغتصبوها (كما يقولون، أو أحيوها كما أعتقد) أصبح سمة المدن. وهكذا ظهرت العداوة بين الأحياء، فبعض مدن أمريكا الجنوبية منقسمة في أحيائها، فهناك أحياء للفقراء وأخرى للأثرياء. أي أن الحداثة (التي حكّمت العقل البشري الذي منع الإحياء بدعوى التنظيم من خلال التخطيط) أساءت للمجتمع بتمزيق نسيجه الاجتماعي، فأصبح الأغنياء يخافون الفقراء لكثرتهم، وبهذا بدأت الأحياء المحاطة بالأسوار لحماية من بداخلها من الأثرياء في الظهور وكأنها جزر من اليابسة داخل المحيط المائي. ففي البرازيل انتشرت هذه الجزر من الأحياء والتي تسمى بالـ «فافيل» وبها كافة مستلزمات الرفاهية المترفة للسكان الأثرياء. وكأنها سجون اختيارية، فسكانها يعيشون في قلق مستمر. فالوضع الطبيعي هو أن يوضع المجرمون في السجون والكل طليق. أما هناك، فيوضع الأثرياء داخل هذه الجزر لخوفهم على أنفسهم من الفقراء، بينما الفقراء، وهم الأكثر، طلقاء خارج هذه الجزر. وفي كاليفورنيا في تلال بفرلي (بفرلي هلز) ذات المساكن الفخمة يقوم الأثرياء باستئجار أفراد مسلحين

لحمايتهم في منازلهم من الفقراء كما هو الحال في الهند في العمائر السكنية الفارهة التي هي في الواقع جزر الأثرياء داخل محيط الفقراء ولكنها رأسية. وقد تقول: إن هذا الوضع المأساوي هو في دول غير إسلامية، فنحن لا زلنا بخير. فأقول: لقد بدأ في الظهور مؤخراً، فما هي إلا مسألة وقت وستستشري إن لم نعد للحكم بما أنزل الله.

ولأننا نعيش في مجتمعات رأسمالية فقد قُسم الناس إلى نقيضين، من يملكون ومن لا يملكون. وقد لا تستشعر هذا التقسيم أخي القارئ لأنك قد تعيش في دولة نفطية مثلاً. أو أنك موظف مستور في حاله المالي إلا أنك تعاني من همّ بعض النفقات. غير أن الإحصائيات تشير لازدياد الفقر إن تمادينا في الحكم بغير ما أنزل الله كما حدث مع الأمم الرأسمالية الأخرى، بل حتى أسوأ. فهناك إحصائية مزعجة تتنبأ بأن عدد العاطلين عن العمل في العالم العربي سيرتفع إلى ٨٠ مليون فرد بحلول عام ٢٠٢٠م إن استمرت سياسات الدول العربية على ما هي عليه الآن. ألا تعني هذه الأرقام أن هؤلاء العاطلين قد ينجذبوا للمخدرات والإجرام؟ فكما هو معلوم فإن الفراغ مع الفقر يولدان اليأس الذي يدفع الإنسان لفعل ما يعتقد أنه سينقذه من البؤس والهم. فالبطالة لا تعني عدم الإنتاجية فقط، ولكن تعني أيضاً انتشار الأمراض النفسية والسرقات والدعارة وانعدام الأمن؛ إنها تعني فساد المجتمع. فتأمل كيف أن الإسلام وضع مفاتيح التمكين بأيدي الناس مباشرة دونما وسيط؛ لقد أعطتهم الأرض مباشرة، عندها يكون السؤال: إن قدمت الشريعة للإنسان الأرض، فمن أين له المال ليبدأ البناء؟ هذا هو موضوعنا الآتي:

الفتات

وبعد سماح الشريعة للإنسان الحصول على أرض للسكنى أو الزراعة أو الصناعة، وضعت له مقصاً آخر يعينه على البناء. فإن كان الفرد معدماً (وهذا وضع نادر إن طبقت الشريعة كما سترى بإذن الله، إلا أنه انتشر مع الرأسمالية)، فكيف سيبدأ البناء دون سؤال الناس أعطوه أو منعوه؟ والإجابة هي عن طريق «اللقطة». كيف؟ إن زرت أية مستوطنة للفقراء ستلحظ أن السكان يجمعون كل ما يمكنهم من أعيان بنائية ومن ثم ينشئون منها مبنى يأويهم. فهم يجمعون مثلاً صفيحة معدنية مستهلكة، أو قطعة بلاطة مكسورة، أو كرسي حمام ملقى في مهملات بجانب حي الأغنياء، أو قطعاً خشبية من بقايا صناديق الشحن، ونحوها من مواد. أي أن السكان المعدمين يجمعون هذا الفتات المهمل ليصنعوا منه مسكناً. وقد يكون هذا المسكن رديئاً جداً في مظهره، إلا أن الساكن فيه مستور ويعلم أنه بمثابرته سيصلح حاله. أي أنه بعد السكنى ستأتي مرحلة أخرى، ألا وهي التحسين. وهذا يحدث عادة وكما هو معروف من تعاون السكان كأن يستعير المحيي للأرض عربة زميل له مقابل أن يقوم هو بمساعدته بعضلاته بنقل متاعه من مكان لآخر. أو قد تقوم زوجة المحيي بإعداد وجبة غذاء لأصدقاء زوجها الذين يعينونه في نقل مواد البناء. حتى أن المساعدات قد تتعدى المعارف لتشمل معارف المعارف بتبادل المنفعة دون مردود مالي. فقد يحضر زيد زميله الكهربائي لإنهاء بعض التوصيلات لجاره مقابل أن يقوم الجار بتعليم أبناء الكهربائي. وهكذا في غضون سنوات سيصبح الفرد مالكاً لمسكن يفي بالغرض وإن لم يكن فارهاً. وهكذا يتحسن الحال. هذه سنة أثبتت نفسها في جميع الأحياء التي تمت دراستها. فالناس يسعون جاهدين لتحسين مساكنهم. فما الذي فعلته الشريعة إذاً إزاء هذه الغريزة التحسينية؟

إن لكل شيء بداية. وبداية السكن بعد تقديم الأرض هي السماح للإنسان المعدم بالتقاط أي شيء مهمل ليجعل منه مسكناً حتى وإن كان ما ينتجه مسكناً مهترئاً. فالمسكن المهترئ الذي يقطنه إنسان عفيف لا يسأل الناس، سينقلب في أشهر إلى مسكن كريم بالسعي الحثيث من هذا العفيف. أما إن أغلق الطريق على الفقير ابتداءً فسيستمر الفقير فقيراً. فلابد للفقير من نقطة للبدء مهما كانت حقيرة في نظر الأثرياء. فمما يساعد الفقراء في الشريعة الحصول على حاجاتهم من مواد البناء بالتقاطها من أماكن متعددة وتجميعها لبناء مسكن هو، والله أعلم، مبدأ اللقطة في الشريعة، وهي المال الضائع من ربه يلتقطه غيره. كيف؟

إن الملكية في الشريعة لا تسقط بالإهمال أو الإعراض، إلا أن هناك استثناءات لهذه القاعدة، منها المحقرات وهي ما يغلب الظن على أن فاقده لا يكثُر أسفه على ما فقد مثل قطعة الحلوى. وهذه المحقرات يجوز التقاطها وملكيتها. فعن أم الدرداء رضي الله عنها قالت: «قال لي أبو الدرداء رضي الله عنه: لا تسألي أحداً شيئاً. قالت: إن احتجت؟ قال: تتبعي الحصادين، فانظري ما يسقط منهم؛ فخذيه فاخبطيه، ثم اطحنيه، ثم اعجنيه، ثم كليه ولا تسألي أحداً شيئا».[٥٠] وهناك أحاديث أخرى كثيرة معروفة تحث المسلم على ألا يسأل الناس، بل يسعى لما يريده بنفسه (وسأوضحه في فصل «البركة» بإذن الله)، لأن الأصل ليس بناء البيئة، ولكن بناء الإنسان القويم الذي سيبني البيئة. فحتى لا يسأل المسلم الناس وتذل نفسه، أتاحت له الشريعة الفرصة بالتقاط المحقرات من الأعيان، أما ما كانت ذات قيمة منها فتملك بعد تعريفها سنة في أكثر أقوال الفقهاء لقوله صلى الله عليه وسلم في اللقطة: ﴿اعرف عفاصها ووكاءها ثم عرفها سنة فإن جاء صاحبها وإلا فشأنك بها﴾.[س] وفي رواية أحمد عن جابر قال: «رخّص لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في العصا والسّوط والحبل وأشباهه يلتقطه الرجل ينتفع به».[ع] والمهم بالنسبة لنا هو مواد البناء: فمن ذلك اعتبار الحجارة الملقاة بين الأزقة لقطة. أما إذا تساقطت من مبنى ما، ولم يعلم بها المالك فلا يحل أخذها؛ وكذلك إذا كانت من ملك يتيم أو وقف.[٥٣] والظاهر هو أن الناس كانوا يلتقطون ما يهمل لفترة طويلة من مواد البناء لحاجتهم إليها واستفادتهم منها؛ ويتعاملون معها وكأنها لقطة. ومثال ذلك هو ما ذكره البلاذري بأن زياداً ابتنى دار الإمارة بالبصرة، فأراد أن يزيل اسمه عنها، ويظهر أن المبنى كان قد عرف بدار زياد أو مبنى زياد «فهمّ ببنائها بجص وآجر فقيل له إنما تزيد اسمه ثباتاً وتوكداً، فهدمها وتركها، فبنيت عامة الدور حولها من طينها ولبنها وأبوابها ...»، وهناك أمثلة أخرى.[ف] وحتى إذا اغتصب شخص قطعة واستخدمها في بنائه واستناداً للقاعدة

س) وقد خالف الحنابلة ذلك، ففي المغني: «ولنا قول عمر وابن العباس ولا نعرف لهما مخالفاً في الصحابة ولأنه تعريض لنفسه لأكل الحرام وتضييع الواجب من تعريفها وأداء الأمانة فيها فكان تركه أولى وأسلم كولاية مال اليتيم وتخليل الخمر ...»؛ ويلخص القرافي آراءالفقهاء فيقول: «يظهر أن اللقطة من فروض الكفاية، وقال الشافعي رحمه الله بالوجوب والندب، كما قال بهما مالك قياسا على الوديعة بجامع حفظ المال، فيلزم الندب أو قياساً على إنقاذ المال الهالك فيلزم الوجوب. وقال أبو حنيفة أخذها مندوب إلا عند خوف الضياع فيجب. وعند أحمد بن حنبل رضي الله عنه الكراهه لما في الالتقاط من تعريض نفسه لأكل الحرام وتضييع الواجب من التعريف ...» (٥١).

ع) وفي المجموع حديث عبد الله بن عمر الذي أخرجه النووي والمروي عن طريق عمر بن شعيب عن أبيه عن جده «أتى رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يارسول الله كيف ترى من متاع يرى في الطريق الميتاء أو في قرية مسكونة؟ فقال: ﴿عرفه سنة، فإن جاء صاحبه وإلا فشأنك به﴾» (٥٢).

ف) مثال آخر، وقد يكون الدافع له رد فعل أو انتقام سياسي، وهو ما أورده السمهودي من أن إبراهيم بن هشام والي المدينة خلال حكم هشام بن عبد الملك (١٠٥-١٢٥هـ) كان قد أحدث داراً أخذ بها سوق المدينة، وسد بها وجوه الدور والشوارع في السوق؛ ويذكر السمهودي عدة إضافات للدار بوصف دقيق ويورد عبارة ابن شبه «ولم تزل - أي تلك الدور - على ذلك حياة هشام بن عبد الملك، وفيها التجار، فيؤخذ منهم الكراء، حتى توفي هشام، فقدم بوفاته ابن مكرم الثقفي، فلما أشرف على رأس ثنية الوداع صاح: مات الأحول،

الشرعية «الضرر لا يزال بالضرر» يقول ابن نجيم: «لو غصب ساجة، أي خشب، وأدخلها في بنائه، فإن كانت قيمة البناء أكثر يملكها صاحبه بالقيمة. وإن كانت قيمتها أكثر من قيمته، لم ينقطع حق المالك عنها». كما أن الشريعة تراعي مواطن الضرورة أو شدة الحاجة. فقد جاء في مذهب الإمام أحمد كما يحكيه ابن القيم «أن قوماً إذا اضطروا إلى السكنى في بيت إنسان لا يجدون سواه، أو النزول في خان مملوك، أو استعارة ثياب يستدفئون بها، أو رحى للطحن، أو دلو لنزع الماء، أو قدر، أو فأس، أو غير ذلك، وجب على صاحبه بذله بلا نزاع. ولكن هل له أن يأخذ عليه أجراً؟ فيه قولان للعلماء».[ص] باختصار، إذا كان المنزل يسكن في حالة الضرورة، فما بالك بالتقاط مواد البناء المهملة، وما أكثرها في بيئتنا الحالية. فإن نظرت لأي موقع تحت الإنشاء سترى الكثير من المواد المهملة التي يمكن إعادة استخدامها. أي أن هدف الشريعة هو الدفع لبناء إنسان كريم عزيز عن طريق تأمين مأوى له من خلال مبادرته هو بذاته بفتح أبواب التمكين له. ولكن «إياك أن تظن» أيها القارئ أن الإسلام يدفع للاشتراكية. لا، فكما سترى بإذن الله، فهناك فارق كبير بين الإسلام والاشتراكية أو الرأسمالية. فقد وقع الكثير في محاولات لتقريب الإسلام من تلك النظم البشرية القاصرة كما سترى بإذن الله. كما أرجو ألا تعتقد أن كل مباني المسلمين مهترئة، كلا، فالوصف السابق هو لمن هم أفقر، فالناس سيكونون في معظم الأحوال مكتفين كما سترى بإذن الله، بل لن يوجد حتى مبنى واحداً مهترئاً إن طبقت الشريعة لجيلين متتاليين كما أوقن، والله أعلم.

يظهر أن مبدأ التقاط ما لا مالك له من مواد البناء، قد طبق أيضاً لاستغلال مواد بناء المباني الأثرية غير الآهلة مثل الآثار الرومانية والفرعونية. فلم يكتف المسلمون بإحياء ما كان خرباً وعاطلاً من أراضي غير المسلمين ولكنهم أخذوا مواد بنائهم أيضاً؛ فهناك الكثير من المباني التي بنيت في الشام ومصر باستخدام حجارة هذه الآثار وحتى في المساجد وقد رأيتها بنفسي.[٥٦] ولم أجد من قراءاتي ما يشير إلى اعتراض العلماء على إعادة استخدام هذه الحجارة من مباني غير المسلمين لإعادة استخدامها في مساجد المسلمين إلا إن كانت من معابد ككنائس أهل الذمة. فمعظم أعمدة مساجد القيروان مثلاً من الحضارات السابقة غير المسلمة. أي أن إعادة استخدام مواد البناء في مباني مختلفة لهو مؤشر على فتح الشريعة لأبواب المبادرة وعلى الاستغلال التام للموارد المتاحة.

وبعد هذا التمكين المادي يأتي التمكين الحقوقي، وهذه هي «الجائزة»، فعلى السلطات أن تعترف بملكيات الأفراد للأراضي المحياة وما عليها من مبان مهما كانت مهترئة. لذلك فقد كان استخدام المدونات الورقية مثل الصكاك وما شابه من متطلبات المحاكم ومؤسسات السجل العقاري في أيامنا هذه أمراً لا وجود له في عهد السلف. فغالبية البيئة كانت تعتمد على الأعراف بين سكان نفس المنطقة في تحديد الملكيات، ولم تعتمد على الدواوين إلا نادراً وفي العصور المتأخرة. فمن هذه الحالات النادرة ما ذكره لنا اليعقوبي من أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه هو أول من كتب الناس على منازلهم وصك وختم أسفل الصكاك. ولكن بالمقابل هناك الكثير من الروايات التي تؤكد دور الأعراف والاستغناء عن الصكاك. فعندما قام الملك الظاهر بيبرس بمطالبة ذوي العقارات بمستندات تشهد

واستخلف أمير المؤمنين الوليد بن يزيد، فلما دخل دار هشام تلك صاح به الناس: ما تقول في الدار؟ قال: اهدموها، فوقع الناس فهدموها، وانتهبت أبوابها وخشبها وجريدها، فلم يمض ثالثة حتى وضعت على الأرض» (٥٤).

ص) وتكملة ما حكاه ابن القيم: «... وهما وجهان لأصحاب أحمد، ومن جوز له أخذ الأجرة حرم عليه أن يطلب زيادة على أجرة المثل. قال شيخنا - يعني ابن تيمية - والصحيح أنه يجب عليه بذل ذلك مجاناً، كما دل عليه الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝٥ ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ ۝٦ وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ﴾» (٥٥).

لهم بالملكية، وإلا انتزعها من أيديهم، قال ابن عابدين: «فقام عليه [أي على الظاهر بيبرس] شيخ الإسلام الإمام النووي رحمه الله تعالى، وأعلمه بأن ذلك غاية الجهل والعناد وأنه لا يحل عند أحد من علماء المسلمين، بل من في يده شيء فهو ملكه، لا يحل لأحد الاعتراض عليه، ولا يكلف إثباته ببينة؛ ولا زال النووي رحمه الله تعالى يشنع على السلطان، ويعظه إلى أن كف عن ذلك، فهذا الحبر الذي اتفقت علماء المذاهب على قبول نقله والاعتراف بتحقيقه وفضله نقل العلماء على عدم المطالبة بمستند عملاً باليد الظاهر فيها أنها وضعت بحق».[٥٧] ولقد كان العرف مرجعاً أيضاً في الخلافات بين الجيران في حالة غياب البينة. فيقول عز الدين بن عبد السلام (ت ٦٦٠) في قواعد الأحكام: «وجود الأجنحة المشرعة المطلة على ملك الجار وعلى الدروب المشتركة فإنها دالة على أنها وضعت باستحقاق، وكذلك القنوات المدفونة تحت الأملاك والجداول والأنهار الجارية في أملاك الناس دالة على استحقاقها لأرباب المياه لأن صورها دالة على أنها وضعت باستحقاق».[٥٨] فعندما يحيي شخص أرضاً ويضع قناة تحت الأرض لتصريف مياهه أو روشاناً في الهواء ثم يحيي آخر الأرض التي بجانبه وتكون هذه الخارجة أو القناة في أرض الجار فهي قد وضعت بحق وعلى الجار احترامها (وسنوضحه بإذنه تعالى). وحتى تتأكد من هذا القول فكل ما عليك فعله هو الذهاب لقرية والسؤال عن الصكاك أو المدونات الورقية لإثبات الملكيات للناس، فلن تجد في الغالب شيئاً من هذا. فالكل يقر بملكية ما بيد جاره من أعيان. وهكذا يصير العمران شبكة من الملكيات المعروفة للكل.

ومسألة الصكاك هذه أمر مهم في مجتمع رأسمالي لأن الأثرياء يملكون الكثير من العقارات التي يستثمرون فيها، لذلك هم ليسوا من سكانها أو حتى بالقرب منها أحياناً، فكانت الصكاك ضرورة لإثبات الملكيات. أما إن ارتفعت نسبة الملاك في المجتمع بفتح أبواب التمكين كالإحياء فكل فرد حينئذ يسكن في عقاره وتنتفي بذلك الحاجة للصكاك إلا نادراً. وفي هذا خير كثير للمجتمع لأنه شلٌّ لاحتمال تدخل الدولة في شؤون الناس، فالحقوق واضحة ومقصوصة؛ كل يملك ما بيده. إما إن فرضت الصكاك فهي باب للمسؤولين للتحايل على الناس وأخذ حقوقهم أو نقلها لآخرين بالادعاء على الملاك من خلال الصكاك. ألا توجد الكثير من العقارات الآن ذات الصكوك المتعددة؟[٥٩] لقد وجدت في مكة المكرمة والقاهرة وفي كل أرض مرتفعة السعر. كما أن فرض الصكاك على العقارات سيزيد من بيروقراطية الدولة ومصاريفها من خلال الحاجة لموظفين لا فائدة منهم إلا في استحداث نظام سيتم استغلاله بطريقة أو بأخرى ضد بعض السكان لصالح آخرين وتتغير بذلك مقصوصة الحقوق. وقد حدث هذا في أطهر بقاع الأرض. أي أن نظام الصكاك قد يكون أداة لتغيير الحقوق إن أسيء استغلاله. وهذا باب لم تفتحه الشريعة أو تحث عليه، بل هو بينة لمن أراد وليس ضرورة متطلبة. فقد يملك القليل من أفراد المجتمع، إن طبقت الشريعة، أكثر من عقار وعندها قد يضطر هؤلاء الأفراد لوثائق لإثبات ملكيات تلك العقارات من خلال مبايعة يثبتها القاضي. وهذا نادراً ما يحدث نظراً لكثرة العقارات مقارنة بتعداد السكان إن كان الإحياء حياً، كما سترى عند الحديث عن «الأماكن» بإذن الله.

ولعلك لاحظت الفرق بين الإسلام والرأسمالية. ففي النظم الرأسمالية، وبالذات في علم التنمية (كما سترى في فصل «الأماكن» بإذن الله) فإن الدول تحاول مساعدة الفقراء بتحديد الأماكن التي عليهم أن يبنوا فيها، وهكذا من توجهات. أي أن الدولة التي تدعي المعرفة توجه الفقراء الجهلة (كما تعتقد الدول). أما الإسلام فلا يفعل ذلك، ولكن يفتح الأبواب ابتداءً للجميع لأن المبدأ هو أن الجميع غير جاهل، بل الناس يدركون ما يفعلون، وكما سترى

في فصل «المعرفة» فسيكون الناس أكثر إدراكاً لما عليهم فعله إن طبقت الشريعة لأنهم يحملون المسؤولية. وأخيراً: قد تقول: «ولكن الإحياء سيؤدي للفوضى وأنني لم أجب بعد على هذه المسألة؟ وكيف يمكن الإحياء في عصر تحتاج فيه الأرض للكثير من البنية التحتية؟». فأقول: مهلاً. إن هذا موضوع مهم وسنأتي عليه بإذنه تعالى في الحديث عن «الأماكن»، ولكن باختصار، فبرغم أن الشريعة تطلق أيدي الأفراد لإحياء الأرض، إلا أنها تفصل بينهم حتى لا تصطدم مجهوداتهم وذلك من خلال العديد من المبادئ التي تفصل الحقوق مثل حقوق الارتفاق وحريم الأرض مثل مسيل مائها وفنائها وما شابه. لقد تحدثنا في هذا الجزء من الفصل عن مقص الإحياء، ولعله من أهم مفاتيح التمكين، إلا أن المفاتيح كثيرة، بل إن الشريعة كلها مفاتيح للتمكين، ومن أهم هذه المفاتيح أيضاً قص الثروات والمعادن التي أودعها الله الرازق الرزاق الكريم في أرضه، وهو ما سنتقصاه تالياً:

قص الثروات

لقد تحدثنا عن ثلاثة متطلبات للتمكين هي: الموارد والموافقات والمعرفة. وفي الآتي سنركز أيضاً على الموارد بالرجوع لمبادئ إحياء الثروات الطبيعية مثل المعادن والأملاح ونحوهما والتي أطلقها رسولنا صلى الله عليه وسلم، إذ أن الشريعة أوجدت مبادئ تقص الحقوق للأجدر في العمل وبالتالي في الإنتاج للوصول للخيرات. بينما أوجدت مجتمعاتنا الحداثية الحالية مقصات مبنية على القرابة والنفوذ والنفاق والتزلف والرشوة للوصول للثروات. وحتى يصل أصحاب النفوذ والتسلط ومن والاهم للموارد كان لابد لهم من قفل الأبواب لمن أراد الأخذ من الموارد لتصبح حكراً للدولة، فتم قفل باب الوصول للمصادر الطبيعية، وهو أهم موضوع فيما بقي من هذا الفصل.[٦٠]

إن الخيرات التي أودعها الله الخالق الخلاق الكريم الجواد الرازق الرزاق المعطي الواهب الوهاب الغني المغني سبحانه وتعالى في الأرض لا تعد ولا تحصى كالعافية والهواء والماء والمعادن والمأكولات. والذي يهمنا الآن من هذه النعم هي كل ما يحتاجه البشر لصناعة الأعيان مثل الطائرات والمباني والأسلحة والمعدات والأدوات الدقيقة والملابس. وهذه الخيرات التي تصنع منها الأعيان منها ما هو ظاهر كالأنعام والقطن والملح، ومنها ما هو باطن كالذهب والنفط. فإن استثنيت الإنتاج الفكري (كتصميم برامج الحاسب الآلي مثلاً) ثم نظرت للمصنوعات من حولك ثم سألت نفسك كيف أنتجت، تجد أنها جميعاً أنتجت من الأرض: فهذه السيارة مصنوعة من معدن ومطاط وأسلاك ومواد أخرى. والأسلاك مصنوعة من بلاستيك ونحاس، والبلاستيك مصنوع من النفط، والنفط من الأرض. وهكذا ستجد نفسك تعود دائماً لخيرات طبيعية أودعها الله سبحانه وتعالى في الأرض. فصانع الملابس قد يزرع القطن بنفسه أو قد يشتريه من مزارع آخر، وقد يحصل على الصوف من أغنام في مزرعته أو قد يشتريها من تاجر قد اشتراها من مزرعة في قرية أو قارة مجاورة، وهكذا تجد نفسك في سلسلة من الموردين والتجار لتنتهي بجهة تحصل على المادة الطبيعية من الأرض سواءً كانت صوفاً أو حديداً أو نفطاً. لذلك، فمن المنطقي أن يقل الإنتاج متى أقفلت المجتمعات الأبواب أمام من أراد العمل للوصول لهذه الخيرات لأن النبع قد أغلق. أما إن تم فتحه فسيزداد الإنتاج لوفرة الخيرات لكثرة العمل. وهؤلاء الذين يعملون، ولكي يزداد ربحهم تجدهم يحاولون إيجاد ابتكارات لاستغلال المعادن التي يستخرجونها لمصنوعات ليزداد استهلاك الناس منها. وبهذا يغنى المجتمع في

منتجاته. أي أن سهولة الوصول للخيرات ستؤدي لزيادتها فتراكم المعرفة التصنيعية لانخراط الناس في الابتكار والانشغال بتسويق المنتجات المستحدثة (وسيأتي بيانه بإذنه تعالى في فصول عدة). أما الذي حدث في العالم فهو قفل هذه الأبواب. وهنا سؤال سنجيب عليه بنوع من التفصيل في فصل «ابن السبيل» بإذن الله: هل خيرات الكرة الأرضية محدودة وقد تنضب بزيادة الاستهلاك وبالذات تلك القليلة منها كالحيتان، أم أنها تزيد عن احتياجات البشر حتى وإن ازداد تعدادهم؟ والإجابة كما سترى بإذن الله هي أن ما في الأرض يفوق حاجة البشر، فلا داعي لتضييق الخيرات على الناس بدعوى التنظيم خوفاً من نضوب الموارد. ثم يكون السؤال الآتي: كيف فعلت الشريعة مع هذه الخيرات؟ باختصار: برغم اختلاف الفقهاء إلا أن الشريعة أوجدت مقصات فذة محكمة للحقوق لكل من أراد العمل واجتهد ليحصل على ما أراد؛ فإن طبقت الشريعة لكثُرت الخيرات ولتراكمت المعرفة ولزادت المنتجات ولعاش البشر في سعادة ودون فقدان الأرض للموارد. تذكر أن الحق سبحانه وتعالى هو الذي يبدئ ويعيد. كيف؟

لقد قسم الفقهاء المعادن إلى ظاهرة وباطنة. فالمعادن الظاهرة هي التي لا يحتاج الإنسان إلى مجهود كبير للحصول عليها مثل الملح والقار، فهي المعادن التي «جوهرها المستودع بارزاً». أما المعادن الباطنة فهي التي لا يتحصل عليها إلا بالعمل مثل الذهب والحديد.[٦١] وهذه قسمت أيضاً إلى قسمين: معادن جامدة مثل الحديد، ومعادن جارية أو مائعة كالنفط. كما ميز الفقهاء بين أنواع الأراضي التي توجد فيها المعادن، هل هي أراض مملوكة أم أراض مباحة أم أراض تابعة لبيت المال. وقد اتفقوا على أن المعادن الموجودة في أراضي بيت المال هي ملك لبيت المال، وبالتالي يكون التصرف فيها للسلطان لما فيه مصلحة الأمة.[٦٢] وكما رأينا في الحديث عن مبدأي الحاجة والسيطرة في الملكية، فإن أراضي بيت المال قليلة جداً. فمعظم الأراضي كانت مواتاً. أي أن الخيرات التي تتحكم فيها الدولة كانت قليلة جداً مقارنة بما هو مودع في أراضي الأمة، وسنؤكد هذا أكثر في الحديث عن أملاك الدولة في الفصل القادم بإذنه تعالى، أي فصل «الأراضي».

وبالنسبة للمعادن المودعة في الأراضي المملوكة، فقد انقسم الفقهاء في حكمها إلى جماعتين: أغلب المالكية من جهة، وباقي المذاهب من جهة أخرى مع بعض فقهاء المالكية. فأغلب المالكية ذهبوا في المشهور إلى أن المعادن لا تتبع الأرض التي هي فيها في الأحكام، بل هي لجميع المسلمين يفعل فيها الإمام ما يراه محققاً للمصلحة. وبهذا فهي تذهب للسلطات. ومن أدلتهم في ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم أقطع بلال بن الحارث المزني معادن من معادن القبلية،[٦٣] مما يدل على أن أمر المعادن للإمام. ومن أدلتهم أيضاً أن المعادن في جوف الأرض، فهي بذلك أقدم من ملك المالكين، فلم يملكوها بملك الأرض، فهي فيء لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، أي لم تفتح عنوة، فوجب أن تكون للمسلمين عامة لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ﴾.[٦٤] ومن أدلتهم أيضاً أن المعادن يحتاجها الناس، وقد يجدها شرارهم؛ فلو لم يكن حكمها للإمام لأدى ذلك إلى الفتن والهرج.[٦٥]

إلا أن هذا الرأي لجمهور المالكية (برغم وجود رواية عن مالك أن المعادن تبعٌ للأرض التي هي فيها) هو الشاذ مقارنة بالمذاهب الثلاثة الأخرى. وقد يكون هناك بحث متكامل معاصر لدحض هذا الرأي ولم أقف عليه. ولكن على العموم فالمسألة واضحة. فالذين خالفوا هذا الرأي يرون أن حديث إقطاع بلال بن الحارث المزني الذي استدل به المالكية هو حديث ضعيف. ففي المجموع مثلاً:

«وفي إقطاع المعادن روى أحمد وأبو داود عن ابن عباس قال: «أقطع رسول الله صلى الله عليه وسلم بلال بن الحارث المزني معادن القبلية جلسيها وغوريها، وحيث يصلح الزرع من قدس ولم يعطه حق مسلم». وفي إسناده أبي أويس عبد الله بن عبد الله أخرج له مسلم في الشواهد وضعفه غير واحد. قال أبو عمر بن عبد البر: هو غريب من حديث ابن عباس ليس يرويه عن أبي أويس غير ثور. وحديث عمرو بن عوف رواه أحمد وأبو داود أيضاً بمعنى حديث ابن عباس، وفي إسناده ابن ابنه كثير بن عبد الله بن عمرو ابن عوف عن أبيه عن جده».

وفي نيل الأوطار للشوكاني تضعيف للحديث أيضاً.[٦٦] أما دليلهم على أن المعادن في جوف الأرض أقدم من ملك المالكين فهو دليل باستخدام العقل لا القياس، لذلك يجب إعادة النظر فيه. فالأرض في ذاتها معادن مفتتة وضعت على شكل تربة، وهي أقدم من ملك المالكين، ومع ذلك فهي تملك. كما أن الأرض تملك بالإحياء بزراعتها. والزراعة تأخذ من معادن الأرض المفتتة في التربة. ومنها ما ينهك الأرض كزراعة قصب السكر مثلاً. لذلك لا ينطبق استخدام الآية كدليل. لأننا إن طبقنا هذا المفهوم سيكون كل ما على الأرض من معادن لعامة المسلمين والتصرف فيها بيد السلطات، ما سيؤدي لمركزية القرارات وفي هذا تثبيط لهمم الأفراد كما سنرى بإذن الله. وهذا مفهوم أقرب للاشتراكية منه للإسلام. وأما دليلهم على أن المعادن قد تقع في أيدي شرار الناس وأن ذلك سيؤدي للفتن، فقد أثبت لنا التاريخ عكس هذا. فمتى ما وضعت الخيرات بأيدي الحكام ظهرت الفتن. تدبر ما قاله سبحانه وتعالى في الفيء في سورة الحشر: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾. لقد وضعت فصلاً كاملاً لهذه الآية كما سيأتي في فصل «دولة الناس» بإذنه تعالى. فعدم اعتبار المعادن تبعاً للأرض سيجعلها دولة بين الأغنياء لأن سلطة الحاكم ستزداد بازدياد ما يسيطر عليه من خيرات، وبهذا ينجذب الناس إليه للعمل له لتحقيق ما يرى فيه المصلحة، والتي قد تُخرج الأمة عن مقصوصة الحقوق الشرعية إلى منظومة من الحقوق من وضع السلطات كما هو حادث الآن في الدول الإسلامية. أما إن وضعت الخيرات في أيدي الناس، فحتى أولئك الأشرار سيتحولون لأخيار لاضمحلال الشر بسمو المجتمع، كما سيأتي بإذنه تعالى.[ق]

أخي القارئ: إن ما ذكرته سابقاً ليس اجتهاداً. فأنا لست مجتهداً. ولكنني رأيت أن أقوال معظم المذاهب والفقهاء في كفة أرجح، وأنها أقرب للصحة برغم وجود اختلافات طفيفة بين المذاهب الثلاثة التي انقسمت إلى

ق) كما أن للمالكية مذهب بأن على المعادن زكاة وهي ربع العشر. فكيف يجتمع عدم ملكية الناس للمعادن مع وجوب الزكاة عليهم؟ وسنوضح هذا في فصل «دولة الناس» بإذنه تعالى.

ر) الآتي من حاشية كتاب العبادي وهو ملخص جيد لآراء المالكية إذ يقول: «بين ابن رشد، في المقدمات الممهدات، أن المشهور عند المالكية هو مذهب ابن القاسم، ورواية عن مالك في المدونة .. وأما سحنون، ورواية عن مالك في كتاب ابن المواز؛ فقد ذهبوا إلى أن المعادن تبع للأرض التي هي فيها، فإن كانت في أرض حرة، أو في أرض عنوة، أو في الفيافي التي هي غير ممتلكة؛ كان أمرها إلى الإمام يقطعها لمن يعمل فيها، أو يعامل الناس على العمل فيها لجماعة المسلمين على ما يجوز له .. وإن كانت في أرض ممتلكة، فهي لصاحب الأرض يعمل فيها ما يعمل ذو الملك في ملكه .. وإن كانت في أرض الصلح؛ فإن أهل الصلح أحق بها، إلا أن يسلموا فتكون لهم. واستدلوا لرأيهم هذا بأنه لما كان الذهب والفضة ثابتين في الأرض كانا لصاحب، بمنزلة ما ثبت فيها من الحشيش والشجر. وعقب على ذلك ابن رشد بقوله: «والقول الأول أظهر، لأن الحشيش والشجر ثابتان في الأرض بعد الملك، بخلاف الذهب والورق في المعادن». .... وفي الذخيرة بين أن حجة سحنون ومن معه أن من ملك ظاهر الأرض ملك باطنها وأجزائها. ثم قال: «وابن القاسم يمنع أنه من أجزاء الأرض؛ بل من الأعيان المباحة» » (٦٧).

مجموعتين: فالمجموعة الأولى هي ما قال به الحنفية والظاهرية وبعض الشافعية وسحنون من المالكية في رواية عن مالك في كتاب ابن المواز أن المعادن التي تظهر في الأرض المملوكة تملك بملك الأرض سواء كانت ظاهرة أم باطنة، لأنهم اعتبروا المعادن من أجزاء الأرض، وإن كان بعضها أفخر من بعض، فتملك بملك الأرض لأن من ملك أرضاً ملك عمقها.[٦٨] وهنا أقول: إن تم تنفيذ هذا الرأي على أرض الواقع، ألا نتوقع من الناس أن يقدموا على استخراج الخيرات التي هي في أراضيهم لأنها تعتبر ملكاً لهم إن هم أخرجوها؟ بالطبع هذا سيحدث. وبهذا تكثر المعادن ويقل سعرها ليصل إلى ما تحدده آلية السوق من عرض وطلب. وهذا مفتاح مهم لقص الخيرات وضعته الشريعة بأيدي الناس.

أما المجموعة الثانية فهي ما قال به الحنبلية في الأظهر وبعض الشافعية إلى أن ملكية المعادن الجارية مثل النفط مباحة لمن استخرجها ولا تملك بملك الأرض، إلا أنه يكره دخول الأرض المملوكة بغير إذن مالكها.[٦٩] فقد جاء في المغني: «وأما المعادن الجارية، كالقار والنفط والماء، فهل يملكها من ظهرت في ملكه؟ فيه روايتان: أظهرهما: لا يملكها، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿الناس شركاء في ثلاث، الماء والكلأ والنار﴾،[٧٠] رواه الخلال. ولأنها ليست من أجزاء الأرض، فلم يملكها بملك الأرض كالكنز. والثانية: يملكها، لأنها خارجة من أرضه المملوكة له، فأشبهت الزرع والمعادن الجامدة».[٧١] ولكن المهم هنا أخي القارئ هو أن من استخرجها من الأرض سيملكها لأنه حازها.

مفتاح آخر: ذهب نفس فقهاء المجموعة الثانية الذين تم ذكرهم سابقاً (الحنبلية في الأظهر وبعض الشافعية أيضاً) إلى أن المعادن الجامدة الموجودة في الأرض المملوكة تملك بملك الأرض سواءً كانت ظاهرة أم باطنة؛ فهم بهذا يوافقون المجموعة الأولى.[ش] فيقول الماوردي مثلاً: «فإذا أحيا مواتاً بإقطاع أو غير إقطاع فظهر فيه بالإحياء معدن ظاهر أو باطن ملكه المحيي على التأبيد كما يملك ما استنبطه من العيون واحتفره من الآبار».[٧٢] واستدلوا على أن المعادن الجامدة تملك بملك الأرض التي هي فيها لأنها جزء من أجزاء الأرض كالأحجار، وبما روي عن عكرمة مولى بلال بن الحارث.[ت] ففي موضع آخر يقول ابن قدامة: «ومن أحيا أرضاً فملكها بذلك، فظهر فيها معدن ملكه ظاهراً أو باطناً إذا كان من المعادن الجامدة لأنه ملك الأرض بجميع أجزائها وطبقاتها، وهذا منها ويفارق الكنز لأنه مودع فيها وليس من أجزائها ...».[٧٤] وقد ميز بعض الشافعية بين المعادن الظاهرة والباطنة، فلا تملك الظاهرة بملك الأرض، بينما تملك الباطنة.[ث]

ش) الفرق بين المجموعتين هو في ملكية المعادن المائعة، وفي تمييز بعضهم لملكية المعادن الظاهرة.

ت) قال عكرمة مولى بلال بن الحارث: «أقطع رسول الله صلى الله عليه وسلم بلالاً كذا، من كذا إلى كذا، وما كان فيها من جبل أو معدن. قال: فباع بنو بلال من عمر بن عبد العزيز أرضاً، فخرج فيها معدنان. فقالوا: إنما بعناك أرض حرث، ولم نبعك المعدن. وجاءوا بكتاب القطيعة التي قطعها رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبيهم في جريدة. قال: فجعل عمر يمسحها على عينيه، وقال لقيمه: انظر ما استخرجت منها، وما أنفقت عليها، فقاصهم بالنفقة، ورد عليهم الفضل» (٧٣).

ث) إلا أن الدليل الذي استخدموه كما يقول العبادي يدل على أنهم يميزون بين الجارية وغيرها، حيث بينوا أن حجتهم هي: أنها مائع يجري تحت الأرض، ويجيء إلى مكانه (٧٥).

خ) لم أقرأ في ما ذهب إليه الشيعة بما فيه الكفاية. ولكن رأي محمد باقر الصدر هو أن الأراضي الموات ملك للدولة وللإمام التصرف فيها. ومما يستدل به هو أن إطلاق الرسول صلى الله عليه وسلم لمبدأ الإحياء إنما هو إذن منه بوصفه حاكماً وليس باعتباره نبياً ! وقد أثر هذا التبني لهذا الرأي على رأيه في ملكية المعادن، فلم يعط الفرد الحق في تملك المعادن إلا بالقدر الذي يلبي حاجته الخاصة (٧٦).

لعلك لاحظت أن المعادن هي للناس وليست للدولة برغم الاختلافات بين الفقهاء، أي هل هي ملك لمالك الأرض أم أنها لمن أخذ منها؟[خ] وهذا يدفع الناس للعمل. والفارق بين ما سبق ذكره وما سيأتي هو أن المعادن ظهرت في أرض مملوكة ولم يقصد الإنسان المحيي الذهاب للمعادن. وهذا نادر الحدوث لأن نسبة الأراضي العامرة المملوكة أقل بكثير من غير المملوكة (المباحة)، ومع ذلك فقد قصت هذه المعادن كحقوق لمالك الأرض. أما الغالب فهو انتشار الناس في الأرض بحثاً عن الخيرات في الأراضي المباحة. تأمل قوله تعالى: ﴿وَمَن يُهَاجِرْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدْ فِى ٱلْأَرْضِ مُرَٰغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً﴾، وكذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾.[ذ] فالأراضي المباحة كثيرة كما رأينا سابقاً. فَمِنْ حق من ستكون هذه المعادن إذا انتشر خبرٌ أن الذهب أو النفط متوافر في منطقة ما؟ ومن حق من ستكون هذه المعادن إن حاول فرد التنقيب عنها في أراض مباحة وحصل عليها؟

المعادن الظاهرة

قلنا إن المعادن ظاهرة وباطنة، فبالنسبة للمعادن الظاهرة في الأرض المباحة فقد اتفق فقهاء الشافعية والحنبلية والحنفية على أن أرض المعادن الظاهرة لا تملك بالإحياء، ولا يجوز للإمام إقطاعها لأحد من الناس لأن فيها ضرر على المسلمين وتضييقاً عليهم. فقد جاء في المجموع شرح المهذب:

> «قال الشافعي رضي الله عنه: ومثل هذا كل عين ظاهرة كنفط أو قار أو كبريت أو موميا[ض] أو حجارة ظاهرة كموميا في غير ملك لأحد، فليس لأحد أن يتحجرها دون غيره، ولا للسلطان أن يمنعها [يمنحها] لنفسه ولا لخاص من الناس، لأن هذا كله ظاهر كالماء والكلأ، أهـ. وهي التي يوصل إلى ما فيها من غير مؤنة ينتابها الناس وينتفعون بها كالملح والماء والكبريت والنفط وأحجار التلك الذي يتخذ مسحوقه لتبريد الجلد، وأشباه ذلك لا تملك بالإحياء، ولا يجوز إقطاعها لأحد من الناس، ولا احتجازها دون المسلمين لما في ذلك من التضييق عليهم وحرمانهم خيرات ظاهرة، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم أقطع أبيض بن حمال معدن الملح في مأرب باليمن، فلما قيل له: إنه بمنزلة الماء العد (أي: الجاري)، أمر برده، فأنزل رسول الله صلى الله عليه وسلم الملح الكثير منزلة مشارع الماء وطرقات المسلمين».[ظ]

أريت كيف أن الشافعي يرحمه الله يؤكد على عدم جواز إقطاع الأراضي التي بها المعادن الظاهرة وأنه لا يحق لأحد أن يتحجرها لنفسه حتى وإن كان السلطان نفسه. ولعلك إن تأملت ما سأنقله في الصفحات القليلة القادمة من كتب الفقهاء لتأكدت من حرصهم رضوان الله عليهم على هذا المبدأ لأهميته. وهذا سبب مهم من أسباب عزة المسلمين إن هم حرصوا على بقاء المعادن ملكاً لمن بذل مجهوداً ووصل إليها، لا أن تأخذها الدول

ذ) ويقول الطبري في تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾: «فأخبرهم جل ذكره أنه خلق لهم ما في الأرض جميعاً لأن الأرض وجميع ما فيها لبني آدم منافع» (٧٧).

ض) مادة تستخرج من الأرض وتستعمل دواء.

ظ) وفي الأم: «وأصل المعادن صنفان: ما كان ظاهراً كالملح الذي يكون في الجبال ينتابه الناس فهذا لا يصلح لأحد أن يقطعه أحداً بحال والناس فيه شرع، وهكذا النهر والماء الظاهر فالمسلمون في هذا كلهم شركاء. وهذا كالنبات فيما لا يملكه أحد وكالماء فيما لا يملكه أحد، فإن قال قائل ما الدليل على ما وصفت؟ قيل: (أخبرنا) ابن عيينة عن معمر عن رجل من أهل مأرب عن أبيه أن الأبيض بن حمال سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقطعه ملح مأرب فأراد أن يقطعه أو قال أقطعه إياه، فقيل له إنه كالماء العد، قال: (فلا إذن) ...» (٧٨).

وتتصرف بها. تأمل هذا النص مثلاً من المجموع أيضاً:

«وأما المعادن فإنها إن كانت من المعادن الظاهرة لم يجز إقطاعها لما روى ثابت بن سعيد عن أبيه عن جده أبيض بن حمال أنه استقطع النبي صلى الله عليه وسلم ملح المأرب فأقطعه إياه، ثم أن الأقرع بن حابس قال: يا رسول الله إني قد وردت الملح في الجاهلية، وهو بأرض ليس بها ملح، ومن ورده أخذه، وهو مثل الماء العد بأرض، فاستقال أبيض بن حمال فقال أرض قد أقلتك فيه على أن تجعله مني صدقة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿وهو منك صدقة، وهو مثل الماء العد ومن ورده أخذه﴾».[٧٩]

وتأمل ما قاله ابن عقيل من الحنابلة: «هذا من مواد الله وفيض جوده الذي لا غناء عنه، فلو ملكه أحد بالاحتجاز ملك منعه فضاق على الناس، فإن أخذ عنه الثمن أغلاه، فخرج عن الموضع الذي وضعه الله من تعميم ذوي الحوائج من غير كلفة، وهذا مذهب الشافعي وأحمد ولا نعلم لهما مخالفاً من الأئمة».[٨٠] وتأمل ما جاء في المغني: «وجملة ذلك أن المعادن الظاهرة وهي التي يوصل إلى ما فيها من غير مؤنة ينتابها الناس وينتفعون بها كالملح والماء والكبريت والقير والمومياء والنفط والكحل والبرام والياقوت ومقاطع الطين وأشباه ذلك لا تملك بالإحياء، ولا يجوز إقطاعها لأحد من الناس ولا احتجازها دون المسلمين لأن فيه ضرراً بالمسلمين وتضييقاً عليهم، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم أقطع أبيض بن حمال معدن الملح، فلما قيل له إنه بمنزلة الماء العد رده، كذا قال أحمد. ...».[٨١] وتأمل ما قاله الكاساني من المذهب الحنفي: «وكذلك أرض الملح والقار والنفط ونحوها مما لا يستغني عنها المسلمون لا تكون أرض موات حتى لا يجوز للإمام أن يقطعها لأحد لأنها حق لعامة المسلمين، وفي الإقطاع إبطال حقهم وهذا لا يجوز ...».[٨٢]

أي أن كل أرض بها معدن، وبإمكان الناس الحصول على معدنها دون كبير مجهود أو بذل للمال فلا يحق لأحد امتلاكها بإحياء أو بغيره لأن فيه تضييق على عموم المسلمين. ولعل الأهم منع إقطاعها. تأمل حجة الشافعي مشيراً إلى ضرورة منع إقطاع المعادن الظاهرة، فحجته قوية مقنعة إذ يقول رحمه الله:

«فنمنعه إقطاع مثل هذا، فإنما هذا حمى، وقد قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا حمى إلا لله ورسوله﴾.[٨٣] فإن قال قائل: فكيف يكون حمى؟ قيل هو لا يحدث فيه شيئا تكون المنفعة فيه من عمله، ولا يطلب فيه شيئاً لا يدركه إلا بالمؤنة عليه، إنما يستدرك فيه شيئاً ظاهراً ظهور الماء والكلأ. فإذا تحجر ما خلق الله من هذا، فقد حمى لخاصة نفسه، فليس ذلك له، ولكنه شريك فيه كشركته في الماء والكلأ الذي ليس في ملك أحد، فإن قال قائل: فإقطاع الأرض للبناء والغراس ليس حمى، قيل: إنه إنما يقطع من الأرض ما لا يضر بالناس، وما يستغني به وينتفع به هو وغيره، قال: ولا يكون ذلك إلا بما يحدثه هو فيه من ماله فتكون منفعته بما استحدث من ماله من بناء أحدثه أو غرس أو زرع لم يكن لآدمي، وماء احتفره ولم يكن وصل إليه آدمي إلا باحتفاره ...».[٨٤]

ويقول العبادي بعد عرض نصوص الفقهاء التي تعارض إقطاع المعادن الظاهرة: «فهذا النص يقرر أن العلة في منع تملك هذه الأعيان تملكاً فردياً؛ هي أن المنفعة التي تنال منها لا تتناسب مع العمل الذي يبذل من أجلها،

غ) والنصوص في هذا كثيرة جداً. فقد قال الرملي مثلاً في المعادن الظاهرة: «وللإجماع على منع إقطاع مشارع الماء وهذا مثلها بجامع الحاجة العامة وأخذها بغير عمل، ويمتنع أيضاً إقطاع وتحجر أرض لأخذ نحو حطبها وصيدها وبركة لأخذ سمكها، وظاهر كلام الأصحاب المنع من التملك والارتفاق ولكن الزركشي قيد المنع بالتملك» (٨٥).

فينال الأفراد بذلك نفعاً كبيراً دون جهد معقول».[٤] فمتى ما حصل بعض الأفراد على نفع كبير (بامتلاك تلك الأراضي) دون جهد مناسب تكاسلوا واستحبوا كثرة المال بقليل من العمل، وأصبحوا آفة في المجتمعات من خلال بحثهم عن الملذات لإشباع نزواتهم لشغل أوقات فراغهم، وهكذا تظهر بذرة الفساد. وهذا ما حدث في المجتمعات المسلمة عندما استحوذت الدول تدريجياً على الأراضي التي بها المعادن وامتلكت غلاتها لتنفقها تحت مظلة المصلحة العامة على المقربين من السلاطين وعلى المسؤولين الذين يزدادون فساداً حتى في الحكومات الديمقراطية، وحتى وإن كانت النفقة للمصلحة العامة وكان الحكام مخلصين، فهي من صنع منطقهم الذي لا يعلم الغيب.

وهنا لابد من التنويه أن بعض علماء التخطيط والاقتصاد يقولون بأنهم بإمكانهم أن يتنبؤا بما سيحدث مستقبلاً فيخططون له وذلك لتوافر نظريات التنبؤ بالمستقبل، لذلك لابد وأن تبقى الثروات حكراً لقراراتهم. وقد تحدثنا عن هذا سابقاً. ولكن ما أود لفت النظر إليه هنا هو استحالة ما يقولون به وذلك للآتي. إن قولهم صحيح في إطار ما يقررون وذلك لامتلاك السلطات للثروات. لنضرب مثالاً: لأن الثروات في أيدي السلطات، فقد يقررون تشييد طريق يربط بين المدينة والقرية «ق»، ويكون التشييد من ريع المعادن في منطقة أخرى. ثم يتنبؤون أن القرية «ق» ستنتعش اقتصادياً لأن فيها موارد معدنية معينة، فيخططون لبناء المدارس والمستشفيات فيها. وبهذا فهم يعطون القرية «ق» الأولوية على القرية «ق٢» من منطقة ثالثة مثلاً. وفي هذا هضم لحقوق سكان القرية «ق٢»، وبهذا فقد ترتفع الهجرة إلى القرية «ق» على حساب القرية «ق٢». فقد يكون هناك معدن نفيس في قرية «ق٢» والسلطات لا تدرك ذلك. وهكذا يتراكم الضياع بزيادة التخطيط من امتلاك الدولة للثروات لاعتقاد المسؤولين أنهم يُلمّون علماً بكل شيء. وسترى بإذن الله بأن لهذا المنطق آثار سلبية كثيرة. وهنا تظهر حكمة الشريعة التي قطعت دابر هذا الطريق وحررت المعادن من ملكية الدولة لتضعها في أيدي الجادين في العمل. فهذه المعادن في الأرض المباحة، تصبح ملكاً لمن حازها ليقوم بتصنيعها أوبيعها بعد استخراجها من موضعها باتفاق فقهاء المذاهب الثلاثة وبعض فقهاء المذهب المالكي. ولكن ماذا عن المعادن الباطنة ولعلها الأهم؟

إحياء المعادن

لقد استدل بعض الفقهاء على أن ملكية المعدن أياً كان (وليس الأرض) تكون بإحيائه بإظهاره. واتفقوا على أن كل ما يجمع أو يحاز من معادن سواء ظاهرة أو باطنة في الأراضي المباحة هي ملك لمن احتازها وبذل مجهوداً في جمعها. وبالطبع فإن في هذا دفع للكثير من الناس للعمل. فقد استنتج العبادي من دراسته للمذاهب بأن قال: «اتفق الفقهاء على أن ما يحاز من معادن الأراضي المباحة يملك بالحيازة والاستيلاء؛ وإن اختلفوا في مقدار الواجب فيه [من الزكاة]، وأنواع المعادن التي يجب فيها، وغيرها من الأمور التي تتعلق بالمعادن».[٨٦] وانظر مثلاً إلى ما قاله ابن قدامة من المذهب الحنبلي:

> «ومن سبق في الموات إلى معدن ظاهر أو باطن فهو أحق بما يناله منه؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو له﴾. فإن أخذ قدر حاجته، وأراد الإقامة فيه بحيث يمنع غيره، منع منه؛ لأنه يضيق على الناس ما لا نفع فيه، فأشبه ما لو وقف في مشرعة الماء لغير حاجة. وإن أطال المقام والأخذ، احتمل أن يمنع؛ لأنه يصير كالمتملك له. واحتمل أن لا يمنع؛

لإطلاق الحديث. وإن استبق إليه اثنان، وضاق المكان عنهما، أقرع بينهما؛ لأنه لا مزية لأحدهما على صاحبه. ويحتمل أن يقسم بينهما؛ لأنه يمكن قسمته، وقد تساويا فيه، فيقسم بينهما، كما لو تداعيا عيناً في أيديهما ولا بينة لأحدهما بها. ...».[٨٧]

هذا عن المعادن ذاتها. ولكن ماذا عن الأراضي المباحة التي تحوي المعادن الباطنة، هل تملك بالعمل فيها؟ بالنسبة للأرض التي تحوي المعادن الباطنة، وباستثناء المذهب المالكي، فقد اختلف الفقهاء على مذهبين: فذهب الشافعية في الصحيح والحنبلية في ظاهر المذهب إلى أن الأرض التي بها معادن باطنة لا تملك بالإحياء. واستدلوا على ذلك بأن النبي صلى الله عليه وسلم، كما رأينا في الإحياء، علق الملك بإحياء الموات. والإحياء عمارة، أما الوصول إلى المعادن ففيه حفر وتخريب، لذلك لا يكون سبباً لملك المكان ولكنه ملك للمعدن. وهذا يخالف موات الأرض لأنها إن أعمرت ينتفع بها على الدوام من غير عمل مستأنف كالزراعة.[٨٨] وأرجو أن تلحظ أخي القارئ وأنت تقرأ ما نقلته من كتب الفقهاء أنهم عندما يستخدمون كملة «معدن» أو «معادن باطنة» فهم يقصدون بها الأرض التي بها المعدن أحياناً. فهم متفقون على أن المعادن المستخرجة ملك لمن استخرجها، ولكن الخلاف هو في ملكية الأرض التي بها المعادن الباطنة. فتأمل الآتي من المجموع:

«أما المعادن الباطنة وهي التي لا يوصل إليها إلا بالعمل والمؤنة كمعادن الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والبلور والفيروزج، فإذا كانت ظاهرة فلا تملك بالإحياء لما سيأتي، وإن لم تكن ظاهرة، فحفرها إنسان لم تملك بذلك في ظاهر مذهب أحمد والشافعي، وهو قول أبي إسحاق المروزي، ويحتمل أن يملكها بذلك، وهو قول للشافعي والمصنف والنووي في المنهاج. ومنع أبو القاسم الصيمري أن يملك الكلأ، ولأنه لو فرخ طائر في الأرض لم يملك. وقول أكثر الأصحاب يملك لأنه من نماء الأرض كمن يملك غنماً فإنه يملك أصوافها وأشعارها لأنه نماء ملكه، ولأنه إظهار تهيأ بالعمل والمؤنة، فملك بالإحياء كالأرض، ولأنه بإظهاره تهيأ للانتفاع به من غير حاجة إلى تكرار ذاك العمل، فأشبه إحاطة الأرض وإجراء الماء إليها. ووجه الأول أن الإحياء الذي يملك به هو العمارة التي تهيأ بها المحيي للانتفاع من غير تكرار عمل، وهذا حفر وتخريبه يحتاج إلى تكرار عند كل انتفاع، فإن قيل: فلو احتفر بئراً ملكها وملك حريمها، قلنا: البئر تهيأت للانتفاع بها من غير تجديد حفر ولا عمارة، وهذه المعادن تحتاج عند كل انتفاع إلى عمل وعمارة فافترقنا. . . ».[ب٢]

وقال أبو يعلى الحنبلي: «وأما المعادن الباطنة فهي ما كان جوهرها مستكناً فيها لا يوصل إليه إلا بالعمل، كمعادن الذهب والفضة والصفر والحديد، فهذه وما شابهها معادن باطنة، سواءً احتاج المأخوذ منها إلى سبك وتصفية وتخليص أو لم يحتج، فلا يجوز إقطاعها كالمعادن الظاهرة، وكل الناس فيها شرع».[٩٠]

وذهب الحنفية والشافعية في قول والحنبلية في قول إلى أن من عمل في أرض لاستخراج معدن يملك الأرض بالإحياء. واستدلوا بأنها موات لا يوصل إلى ما فيها إلا بالعمل والمؤنة، أي بالإنفاق عليها، فيملكها المحيي كما يملك

ب٢) وتكملة ما جاء في المجموع: « ... أما إذا ملك الأرض بالإحياء فظهر أن فيها معدناً من المعادن الجامدة ظاهراً أو باطناً فقد ملكه لأنه ملك الأرض بجميع أجزائها وطبقاتها وهذا منها ويفارق الكنز فإنه مودع فيها وليس من أجزائها؛ ويفارق ما إذا كان ظاهراً قبل إحيائها لأنه قطع عن المسلمين نفعاً كان واصلاً إليهم، ومنعهم انتفاعاً كان لهم. وههنا لم يقطع عنهم شيئاً لأنه إنما ظهر بإظهاره له، ولو تحجر الأرض أو أقطعها فظهر فيها المعدن قبل إحيائها لكان له إحياؤها ويملكها بما فيها لأنه صار أحق به بتحجره وإقطاعه فلم يمنع من إتمام حقه ...» (٨٩).

الأرض الموات.[٩١] فيقول ابن قدامة من المذهب الحنبلي في المغني ناقداً ظاهر مذهب الشافعية والحنابلة:

«فأما المعادن الباطنة وهي التي لا يوصل إليها إلا بالعمل والمؤنة كمعادن الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والبلور والفيروزج، فإذا كانت ظاهرة لم تملك أيضاً بالإحياء لما ذكرنا في التي قبلها، وإن لم تكن ظاهرة فحفرها إنسان وأظهرها لم تملك بذلك في ظاهر المذهب وظاهر مذهب الشافعي، ويحتمل أن يملكها بذلك، وهو قول للشافعي، لأنه موات لا ينتفع به إلا بالعمل والمؤنة، فملك بالإحياء كالأرض، ولأنه بإظهاره تهيأ للانتفاع به من غير حاجة إلى تكرار ذلك العمل، فأشبه الأرض إذا جاءها بماء أو حاطها، ووجه الأول أن الإحياء الذي يملك به هو العمارة التي تهيأ بها المحيي للانتفاع من غير تكرار عمل، وهذا حفر، وتخريبه يحتاج إلى تكرار عند كل انتفاع، ...».[ج٢]

لعلك لاحظت أن الفقهاء رحمهم الله يلتزمون بالقياس حتى إن لم يكن الاستنتاج منطقياً في الظاهر. فمما جاء في المجموع وفي المغني: «وهذا حفر، وتخريبه يحتاج إلى تكرار عند كل انتفاع»، قد تتعجب لهذا القياس الذي يضع فيه الإنسان مجهوداً في الحفر أكثر من الزراعة إلا أنه لا يملك الأرض لأنه بالقياس تخريب وليس إعمار. للتوضيح تأمل الآتي:

مبادئ التمكين من الخيرات

لعلك لاحظت وستلحظ أخي القارئ أن الخلاف بين الفقهاء في أحقية ملكية الأرض المباحة التي بها معادن تنبع من الرجوع لثلاثة أحاديث هي: قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو له﴾؛ و: ﴿المسلمون شركاء في ثلاث، في الماء والنار والكلأ﴾؛ و: ﴿لا حمى إلا لله ولرسوله﴾؛ ذلك لأن هذه الأحاديث تتداخل في أهدافها وتكمل بعضها البعض فتدفع الفقيه إلى الحرص على الموازنة بين كمية الجهد المبذول لاستخراج المعدن مقارنة بحق عموم المسلمين في الوصول إليه. وتدفعه أيضاً إلى آراء ستؤدي إلى مثابرة الناس الدائمة في العمل كشرط لملكية المعدن. وإذا ما تأملنا أقوال الفقهاء سنجدها تصب في محاولاتهم لعدم حرمان من احتاج لمعدن ما لمنفعة شخصية له من الوصول إليه؛ وفي الوقت ذاته فستؤدي إلى عدم حرمان من حاول الاستفادة من المعادن باستخراجها للتجارة أو التصنيع؛ وبهذا فهي تحاول عدم تثبيط من ثابر وعمل ووصل للمعدن. فنلحظ أن الفقهاء يحاولون إيجاد اتزان بين هذه المطالب بالاحتكام إلى تلك الأحاديث. لهذا، فحتى وإن اختلفوا فيما بينهم فهم لازالوا في خندق واحد يدفع المجتمع للإنتاج، أي أنهم لم يصدروا أحكاماً فقهية قد تؤدي إلى وضع الثروات في أيدي أفراد قد يستعبدون الآخرين مثل المسؤولين في الدولة، وهذا استنتاج مهم. فالملكيات للمعادن كحقوق تؤول لمن يعمل وليست للدولة. كل يقص من أرض الله، أي من عطاء الله ما يلبي متطلباته التصنيعية والتصديرية. هكذا وُضعت المفاتيح في أيدي من أرادوا العمل. وفي هذا إعجاز فكري في قص الحقوق. أي أن ثلاثة أحاديث قد لا تبدو عميقة وشاملة لشخص عقلاني في تفكيره إلا أنها قصت الحقوق لجميع المصادر الطبيعية. وللتوضيح أقول:

ج ٢) وتكملة ما جاء في المغني: «فإن قيل فلو احتفر بئراً ملكها وملك حريمها. قلنا: البئر تهيأت للانتفاع بها من غير تجديد حفر ولا عمارة وهذه المعادن تحتاج عند كل انتفاع إلى عمل وعمارة فافترقنا. قال أصحابنا: وليس للإمام إقطاعها. لأنها لا تملك بالإحياء والصحيح جواز ذلك «لأن النبي صلى الله عليه وسلم أقطع لبلال بن الحارث معادن القبلية جلسيها وغوريها»» (٩٢).

بالنسبة للحديث الأول الذي أخرجه أبو داود: ﴿من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو له﴾، فعلى الرغم من أنه ضُعّف في إرواء الغليل، إلا أنه حديث اعتمد عليه فقهاء السلف للوصول لأحكامهم كما رأينا، فهو مذكور في أهم المراجع. ولعل من أسباب عدم التفات الفقهاء لضعفه في استنباطاتهم، والله أعلم، هو أنهم لم يستخدموه كحجة في قضايا العقيدة، ولأن معنى الحديث يستقيم مع مبادئ الإحياء ويكمل الحديثين الآخرين. فهو حديث لا يبيح ما هو مملوك من الأعيان لمن سبق. فكيف يسبق إنسان الآخرين لشيء مملوك؟ فهم، أي الملاك، قد سبقوه إليه. فهو بذلك حديث ينحصر فعله في كل ما هو مباح. ولكن في الوقت ذاته، إن تأملنا وسائل التملك في الشريعة كالإحياء والوراثة والهبة نجد أنها تنبثق من المثابرة على العمل. فأصل ما يوهب أو يورّث هو عمل الواهب أو المورِّث. أي أن جميع الملكيات تأتي من تراكم العمل. وهذا بالطبع ليس كأيامنا هذه التي تملك فيها السلطات الثروات بوضع اليد ثم إعطائها كامتيازات للآخرين (كامتيازات التنقيب عن المعادن مثلاً).[٩٣]

وبالنسبة للحديث الثاني الذي أخرجه مسلم وأبو داود: ﴿المسلمون شركاء في ثلاث، في الماء والنار والكلأ﴾، ولا خلاف على صحته:[٩٤] فإن الملفت هو أن معناه جامع مانع لجميع الثروات الطبيعية. فإن تأملت اختيار الرسول صلى الله عليه وسلم لهذه الأعيان الثلاثة لاقتنعت بنبوته صلى الله عليه وسلم لأنها تغطي جميع خصائص الخيرات على الأرض وذلك حتى يتمكن الفقهاء من القياس عليهم. وبهذا فلن يُترك معدن صلب أو مائع أو ملح أو نبات إلا وقد دخل فيهم. فالنار تمثل كل عين قد تكون حقيرة في ذاتها إلا أنها ذات فائدة قصوى للآخذ. فالنار شيءٌ يصعب استحداثه إن لم تتوافر للإنسان أدوات الاستحداث. فإن أعطاها محدثها لغيره فلن يفقد هو شيئاً يذكر مقابل منفعة الآخذ. فالشعلة لن تفقد من نفسها شيئاً إن أشعلت شيئاً آخر. ومثال ذلك البكتيريا في أيامنا هذه. فهي تتكاثر بطريقة عجيبة من حفنة قليلة جداً كالنار. فإن أعطى مالك معمل كيميائي لآخر حفنة منها فسيستفيد منها الآخذ دون مضرة على المعطي (إلا في إطار رأسمالي احتكاري، وسنوضحه بإذن الله). وإن لم يتمكن المحتاج لها من أخذها فسيبقى من دون نفعها، وفي هذا مضرة عليه وبالتالي على المجتمع. فهي لا تؤخذ بسهولة من البيئة، بل تستنبط بنوع من المعرفة، لذلك كانت النار خير مثال لها.

وأما الماء فهو يمثل كل ما هو ضروري للنجاة، فالماء أغلى مفقود وأرخص موجود. ولا يعقل أن يُمنع إنسان الماء وبالذات إن كان مهدداً بالموت إن لم يحصل عليه. فحياة المسلم ذخر للأمة مقابل شفة ماء. لذلك كان مثالاً صارخاً لكل ما هو ضروري. وكذلك باقي المعادن بنوع من التفاوت. فكما أن الماء قد يكون ظاهراً كما في الأنهار، وباطناً كما في الآبار، فكذلك المعادن. لذلك كان في قياس الماء على المعادن في احتيازه وملكيته استنباط للأحكام في كل معدن يصعب الوصول إليه كالماء إن كان نادراً. فالوصول لقطرة ماء في وسط الصحراء بحفر بئر قد يكون شاقاً كالوصول لجزيء يورانيوم من منجم في منطقة نائية. فمن وصل للماء بمشقة فقد ملكه وله بيعه، إلا إن كانت حياة الآخر مهددة بالموت فعليه بذله، وللآخرين حق استحداث آبارهم من نفس الحوض تحت الأرض. وأما الكلأ فهو يمثل مجموعة المعادن المنتشرة الظاهرة على الأرض كالتي تُستأصل وتجمع ثم تملك، وللمالك بيعها. مثلها مثل الأملاح الظاهرة غير النادرة أو الألماس أو الذهب النادر الذي يصفى من حجارة الأنهار مثلاً. وكيفما فكرت في المعادن تجد نفسك تعود لخصائص هذه الأعيان الثلاثة التي تغطي جميع الاحتمالات في الاستنباط بالقياس. فالمعادن الباطنة مثلاً، والتي هي بحاجة لحفر مستمر في أعماق المناجم مع كل استخراج، تجمع بين الماء والكلأ. فكأنك

تحفر بئراً ثم تجمع من أسفلها الكلأ. وعندما ينتهي الكلأ تحفر للأعمق لأخذ المزيد من الكلأ، فمع كل حفر تُفتح آفاقٌ جديدة من الخيرات لك. ولأنك قمت بذلك المجهود فستمتلك الكلأ، ولكن ليس لك منع من وصل إليه من مكان آخر. وهكذا المناجم. فكل من حفر منجماً امتلك ما استخرجه من معادن، ولكن ليس له منع الآخرين الذين قد يصلون لنفس عرق المعدن من أرض مجاورة. فالعروق تزيد في طولها عن عشر كيلومترات أحياناً.

أما بالنسبة للحديث الثالث: ﴿لا حمى إلا لله ولرسوله﴾، فإن صحته تأتي أيضاً من شهرته لما حماه الرسول صلى الله عليه وسلم. ففي صحيح البخاري أن الصعب بن جثامة قال: «بلغنا أن النبي صلى الله عليه وسلم حمى النقيع وأن عمر حمى الشرف والربذة».[٩٥] والحمى هو المكان المحمي، وهو خلاف المباح.[٩٦] فهناك أماكن تتعلق بها مصلحة المسلمين كالأنهار والأراضي المتروكة حول القرى ليستعملها أهلها للرعي والحصاد، فوقوع هذه الأماكن تحت ملك فرد ما قد يبطل الانتفاع بها، لذلك كانت تحمى، أي يمنع الناس من إحيائها وامتلاكها فرادى، فهي لعموم المسلمين أو لطائفة ذات نفع مباشر لهم، كمحتطب قرية مثلاً. وبالنسبة لمعنى الحديث يقول الشوكاني موضحاً: «قال الشافعي يحتمل معنى الحديث شيئين: أحدهما ليس لأحد أن يحمي للمسلمين إلا ما حماه النبي صلى الله عليه وسلم، والآخر معناه إلا على مثل ما حماه عليه النبي صلى الله عليه وسلم. فعلى الأول ليس لأحد من الولاة بعده أن يحمي، وعلى الثاني يختص الحمى بمن قام مقام رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو الخليفة خاصة، ...».[٩٧] وقد قال أكثر الفقهاء بالقول الثاني وذلك لأن الرسول صلى الله عليه وسلم حمى جبلاً بالنقيع لخيل المسلمين من الأنصار والمهاجرين، ولأن أبا بكراً حمى بالربذة (اسم منطقة)، ولأن عمر بن الخطاب حمى من السرف (اسم منطقة). فمعنى الحديث بذلك لا حمى إلا على مثل ما حماه الله ورسوله للفقراء والمساكين ولمصالح كافة المسلمين. وقد استخدم صلوات الله وسلامه عليه هذا اللفظ بالنهي وذلك لأن العزيز منهم في الجاهلية، كرئيس القبيلة، كان ينفرد بالحمى لنفسه بأن يحدد أرضاً لا ترعى فيها إلا ماشيته هو. فنهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك.[٩٨]

ولأهمية هذا الموضوع، أي محاولة الشريعة إبعاد الدولة عن ملكية المعادن، أو ملكية الأراضي التي بها المعادن حتى لا تكون دولة بين الحكام ومن والاهم، ولكي تفتح الشريعة الأبواب لمن أراد العمل حتى يزدهر المجتمع، تأمل أخي القارئ المقاطع الآتية من كتب السلف وطريقة تفكير الفقهاء لتقتنع بأن الأحاديث التي ذكرتها سابقاً برغم اختلافات الفقهاء أدت إلى قص الخيرات لتوضع في أيدي من ثابر على العمل، (ولكن لاحظ أيضاً أنهم عندما يستخدمون كلمة «المعدن» فهم يقصدون الأرض أحياناً) ففي المجموع:

> «وإن سبق إلى معدن باطن وهو الذي لا يوصل إليه إلا بالعمل والمؤنة كمعدن الذهب والفضة والحديد والرصاص والياقوت والفيروزج فوصل إلى نيله ملك ما أخذه لقوله صلى الله عليه سلم: ﴿من سبق إلى ما لم يسبق إليه فهو أحق به﴾. وهل يملك المعدن؟ فيه قولان (أحدهما) يملكه لأنه موات لا يوصل إلى ما فيه إلا بالعمل والإنفاق، فملكه بالإحياء كموات الأرض (والثاني) لا يملك وهو الصحيح، لأن النبي صلى الله عليه وسلم علق الملك في الموات على الإحياء وهو العمارة، والعمل في المعدن حفر وتخريب فلا يملك به، ولأنه يحتاج في كل جزء يأخذه إلى عمل فلا يملك منه إلا ما أخذ، ويخالف موات الأرض لأنه إذا عمر انتفع به على الدوام من غير عمل مستأنف فملك به، فإن قلنا أنه يملك بالإحياء ملكه إلى القرار وملك مرافقه، فإن تباعد إنسان عن حريمه وحفر معدناً فوصل إلى العرق لم يمنع من أخذ ما فيه، لأنه إحياء لموات لا حق فيه لغيره، فإن حفر ولم يصل إلى

النيل وصار أحق به كما قلنا فيمن تحجر في موات الأرض. فإن قلنا: لا يملك كان كالمعدن الظاهر في إزالة يده إذا طال مقامه، وفي القسمة والتقديم بالقرعة من يرى الإمام في تقديمه».[٩٩]

لاحظ أن النص السابق يربط بين حديث السبق وحرص الفقيه على المثابرة للعمل، وفي هذا استنتاج أن من عمل في أرض مباحة بها معادن باطنة لم يملكها، ولكن كان له البقاء في المكان لاستخراج المعادن لأن العمارة هي لمادة المعدن وليست للأرض لأن المحيي «... يحتاج في كل جزء يأخذه إلى عمل فلا يملك منه إلا ما أخذ ..». وكما هو معلوم، فإن طبيعة وجود المعادن تكون في رقع كبيرة تحت الأرض على شكل فتات في التربة كالذهب، أو على شكل عروق أو كتل معدنية كالفحم الحجري أو على شكل شبه بحيرات كالنفط، ويتم الوصول إليها من مواقع محددة تعرف بالمناجم. فإن تم اكتشاف معدن ما في باطن الأرض عن طريق شخص ذي خبرة في التنقيب وتم بناء منجم أو بئر نفط، فقد يأتي آخرون لنفس الموقع ولكن من نقاط أخرى فينشئون مناجم مجاورة، وهكذا يتم فتح الباب للآخرين للعمل. وهذا ما قصده النص بالقول: «فإن تباعد إنسان عن حريمه وحفر معدناً فوصل إلى العرق لم يمنع من أخذ ما فيه ..». والآن تأمل ما قاله ابن قدامة أثابه الله من المذهب الحنبلي للوصول لنفس الحكم مع تفصيل أكثر، مع حرصه على فتح الباب لمن أراد العمل:

«ولو شرع إنسان في حفر معدن ولم يصل إلى النَّيْل صار أحق به كالمتحجر الشارع في الإحياء، فإذا وصل إلى النيل صار أحق بالأخذ منه ما دام مقيماً على الأخذ منه، وهل يملكه بذلك؟ فيه ما قد ذكرنا من قبل، وإن حفر آخر من ناحية أخرى لم يكن له منعه، وإذا وصل إلى ذلك العرق لم يكن له منعه سواءً قلنا أن المعدن يملك بحفره أو لم نقل، لأنه إن ملكه فإنما يملك المكان الذي حفره، وأما العرق الذي في الأرض فلا يملكه بذلك. ومن وصل إليه من جهة أخرى فله أخذه. ولو ظهر في ملكه معدن بحيث يخرج النيل عن أرضه فحفر إنسان من خارج أرضه كان له أن يأخذ ما خرج عن أرضه منه لأنه لم يملكه، إنما ملك ما هو من أجزاء أرضه، وليس لأحد أن يأخذ ما كان داخلاً في أرضه من أجزاء الأرض الباطنة، كما لا يملك أخذ أجزائها الظاهرة. ...».[١٠٠]

ومن الطبعي أن تكون هناك معادن نفيسة في منطقة محددة فيتنافس عليها الناس، وهنا أيضاً وضعت الشريعة مبادئ لا تحد من همة من أراد العمل. ففي المجموع أيضاً:

«ومن سبق في الموات إلى معدن ظاهر وهو الذي يوصل إلى ما فيه من غير مؤنة كالماء والنفط والمومياء والياقوت والبرام والملح والكحل كان أحق به، لقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿من سبق إلى ما لم يسبق إليه فهو أحق به﴾، فإن أطال المقام فيه ففيه وجهان. (أحدهما) لا يمنع لأنه سبق إليه (والثاني) يمنع لأنه يصير كالمتحجر، فإن سبق اثنان وضاق المكان وتشاحا، فإن كانا يأخذان للتجارة، هايأ الإمام بينهما (أي قسم)[د٢] فإن تشاحا في السبق أقرع بينهما، لأنه لا مزية لأحدهما على

د٢) المهايأة هي قسمة المنافع بين الشركاء، وهي نوعان: مهايأة أو مقاسمة الزمان، ومهايأة المكان أو الأعيان. ففي مهايأة الزمان يتفق الشريكان على سكنى الدار مناوبة مثلاً، كأن يسكن هذا سنة والآخر سنة أخرى؛ أو على زراعة أرضهما، كأن يزرعها هذا سنة والآخر سنة أخرى، وعلى استخدام منجم كأن يستخدمها هذا يوماً والثاني يوماً آخر، وهكذا. أما مهايأة المكان فهي أن يتفقا على سكنى الدار كليهما، أحدهما في العلو والآخر في السفل، أو يزرعا الأرض هذا نصفها والآخر نصفها الآخر، والمنجم هذا من جهة وذاك من جهة أخرى. ويقال للمهايأة بالنون، مهانأة، لأن كل واحد هنأ صاحبه فيما أراده، وقيل بالياء لأن كل واحد هيّأ للآخر ما طُلب منه. فالمهايأة إذاً وسيلة وضعتها الشريعة لاستغلال المكان والمحافظة عليه دون قسمته متى اتفق الشركاء. أما إذا طلب أحد الشريكين المهايأة والآخر القسمة فإن القسمة تقدم على المهايأة. أي أن الشريعة تلافت وضع العقار في موقف قد يختلف فيه الأفراد (١٠١).

الآخر فقدم بالقرعة. وإن كانا يأخذان للحاجة ففيه ثلاثة أوجه. أحدها: يقرع بينهما لأنه لا مزية لأحدهما على الآخر. والثاني: يقسم بينهما لأنه يمكن لهما القسمة فلا يؤخر حقه. والثالث: يقدم الإمام أحدهما لأن للإمام نظراً في ذلك فقدم من رأى تقديمه، وإن كان من ذلك ما يلزم عليه مؤنة بأن يكون بقرب الساحل موضع إذا حصل فيه الماء فيه ملح جاز أن يملك بالإحياء لأنه يوصل إليه بالعمل والمؤنة فملك بالإحياء كالموات».... «وهذه الأوجه هي كلها عند أحمد وأصحابه».[١٠٢]

وأظنك لاحظت أخي القارئ أن بعض الآراء في حالة نشوب خلاف بين الناس على الموارد تسمح للسلطان أن ينظم الناس تلافياً لظهور الفوضى. وهذا مدخل ولج منه الحكام للسيطرة على منابع الخيرات. وقد نجحوا في ذلك بعد أن أصدروا القوانين التي تضع الأراضي المباحة تحت تصرف الدولة.[١٠٣] لدرجة أن عبارة «أراض مباحة» أو «موات» لم تعد معروفة لدى الناس الآن، فقد نجحت الحداثة في إيجاد الدول التي غسلت عقول عموم الناس والمختصين كالمخططين. لذلك نجد أن جميع منابع الثروات الآن تحت أيدي الدول، والدول عبارة عن مسؤولين، والمسؤولين أناس لهم أهواء. وحتى إن لم تكن لهم أهواء، وحرصوا على المصلحة العامة، فلن يتمكنوا من الوصول إليها؛ لأنه، كما وضحنا في السابق، لابد لهم من استحداث وسائل لاستثمار ريع هذه المعادن لمصلحة المجتمع. وهذه الوسائل ستؤدي بالضرورة إلى التنظيم والتقنين. وهذا هو الذي سيخرج الأمة عن الشريعة. وبهذا نعود لنفس النقطة مرة أخرى. أي أن السلطة بحجة احتمالية ظهور نزاع بين الناس منعت إحياء المعادن. ولكنني من مراجعاتي لكثير من النوازل في بيئات ما قبل الحداثة لاحظت أن النزاع بين الناس نادر الحدوث[١٠٤] وهذا من حكمته سبحانه وتعالى كما سيأتي بإذن الله. ومن جهة أخرى، فكما سترى في فصل «ابن السبيل»، فإن الخيرات على الأرض أكثر من مقدرة البشر على استهلاكها حتى وإن تضاعفوا في تعدادهم السكاني إن هم حكموا بما أنزل الله، كما أن إنتاجهم سيزداد مقابل استهلاكٍ أقل للموارد نظراً لانعدام البيروقراطية إن طبقت الشريعة كما سترى بإذن الله. ومع ندرة حدوث التشاح بين الناس، بالإضافة لكثرة الموارد، إلا أن الخوف من نضوبها والخوف من الخلاف بين الناس كان حجة للمسؤولين للتسلط على الثروات. وما أثرت هذه المسألة هنا إلا للتذكير بها لاحقاً.

غير أن فقهاء السلف، كما فعلوا في الإحياء، انتبهوا لهذه المسألة ببعد نظرهم ووضعوا بالقياس ما يمنع تسلط الدول على منابع الثروات. ففي النص الآتي من «الأم» ستلحظ أن الشافعي يذهب إلى أن أرض المعادن لا تملك حتى بالعمل المستمر فيها. فإحياؤها هو العمل والأخذ منها، وأنها إن أحييت بالأخذ منها ثم تركت دثر إحياؤها وعادت مواتاً ليتسنى للآخرين الأخذ منها. كما أنه لا يملك المقطَعة له الأرض ذلك الموقع بحيث يكون له منع الناس من المعادن إن هو توقف عن العمل، وأن المحيي أحق من المقطعة له إذا توقف المقطعة له عن العمل، أما إن منحها الحاكم لفرد من الناس فهو جور من السلطان. تريث وأنت تقرأ قول الإمام الشافعي الآتي رحمه الله:

«وفي إقطاع المعادن قولان: أحدهما أنه مخالف لإقطاع الأرض لأن من أقطع أرضاً فيها معادن أو عملها ليست لأحد فسواء في ذلك كله وسواء كانت المعادن ذهباً أو فضة أو نحاساً أو حديداً أو شيئا في معنى الذهب والفضة مما لا يخلص إلا بمؤنة ولم يكن ملكاً لأحد، فللسلطان أن يقطعها من استقطعه إياها ممن يقوم به وكانت هذه كالموات في أن له أن يقطعه إياها، ومخالفة للموات في أحد القولين، وأن الموات إذا أحييت مرة ثبت إحياؤها، وهذه إذا أحييت مرة ثم تركت دثر إحياؤها، وكانت في كل يوم مبتدأ الإحياء، يطلبون فيها مما يطلب في المعادن، فإقطاعه الموات ليحييه يثبته له ملكاً، ولا ينبغي أن يقطعه المعادن إلا على أن يكون له منفعتها ما أحياها، وإحياؤها إدامة العمل

فيها. فإذا عطلها فليس له منعها من أحد عمل فيها، ولا ينبغي أن يقطعه منها ما لا يعمل، ولا وقت في قدر ما يقطعه منها إلا ما احتمل عمله، قل منها ما عمل أو كثر، والتعطيل للمعادن أن يقول قد عجزت عنها. (قال الشافعي) فمن خالف بين إقطاع المعادن والأرضين للزرع انبغى أن يكون من حجته أن يقول: إن المعادن إنما هي شيء يطلب فيه ذهب أو فضة أو غير ذلك مما هو غائب عن الطالب مخلوق فيه ليست للآدميين فيه صنعة، إنما يلتمسونه ويخلصونه، والتماسه وتخليصه ليس صنعة فيه، فلا يكون لأحد أن يحتجره على أحد إلا ما كان يعمل فيه. فأما أن يمنع المنفعة فيه غيره ولا يعمل هو فيه، فليس له. ولقد رأيت للسلطان أن لا يقطع معدناً إلا على ما أصف من أن يقول أقطع فلاناً معادن كذا على أن يعمل فيها. فما رزقه الله أدى ما يجب عليه فيما يخرج منه. وإذا عطلها كان لمن يحييها العمل فيها وليس له أن يبيعها له. قال: ومن حجة من فرق بين ملكها وبين ملك الأرض أن يقول: ليس له بيعها ولا بيع الأرض لا معدن فيها، قال: ومن قال هذا قال ولو ملّكه إياها السلطان وهو يعملها ملكاً بكل حال لم يكن له إلا على ما وصفت، وكان هذا جوراً من السلطان يرد. وإن عملها هو بغير عطاء من السلطان كانت له حتى يعطلها. ومن قال هذا أشبه أن يحتج بأن الرجل يحفر البئر بالبادية فتكون له، فإذا أورد ماشيته لم يكن له منع فضل مائها، وجعل عمله فيها غير إحياء له، جعله مثل المنزل ينزل بالبادية فلا يكون لأحد أن يحوله عنه. وإذا خرج منه لم يمنع منه من ينزله، وجعله غير مملوك، وسواءً في هذا معدن الذهب والفضة وكل تبر وغيره مما يطلب بالعمل، ولا يكون ظاهراً كظهور الماء والملح والظاهر. وأما ما كان من هذا ظاهراً من ذهب وغيره فليس لأحد أن يقطعه ولا يمنعه، وللناس أن يأخذوا منه ما قدروا عليه، وكذلك الشذر يوجد في الأرض. ولو أن رجلاً أُقطِع أرضاً فأحياها بعمارة بناء أو زرع أو غيره فظهر فيها معدن كان يملكه ملك الأرض وكان له منعه، كما يمنع أرضه في القولين معاً، والقول الثاني أن الرجل إذا أُقطِع المعدن فعمل فيه فقد ملكه ملك كالأرض، وكذلك إذا عمله بغير إقطاع. وما قلت في القولين معاً في المعادن فإنما أردت بها الأرض الفقر تكون أرض معادن فيعملها الرجل معادن. وفي القول الأول يكون عمله فيها لا يملكه إياها إلا ملك الاستمتاع يمنعه ما كان يعمل فيه، فإذا عطله لم يمنعه غيره. وفي القول الثاني إذا عمل فيها فهو كإحياء الأرض يملكها أبداً ولا تملك إلا عنه».[١٠٥]

التحرر والاستعباد

رحم الله الإمام الشافعي. إن حاولت أخي القارئ شرح ما قاله الشافعي لك مرة أخرى فلن أتمكن من توصيل تلك الأحكام بعبارات موجزة كما فعل. لذلك قررت تركها كما هي دون شرح. تأملها أخي القارئ لتقتنع بأن الشريعة مبنية على أن المعادن لن تنفذ من الأرض مهما أخذ الناس منها لسد حاجاتهم أو حتى لسد طموحاتهم بتصنيعها (كما سيأتي بيانه في فصل «ابن السبيل» بإذن الله). كما أن الشريعة مبنية على وضع المفاتيح في أيدي كل من أراد العمل. وكما فعلت أحاديث إحياء الأرض (وهي نصوص واضحة)، فإن هذه الأحاديث الثلاثة كمقصات للخيرات (وهي نصوص واضحة أيضاً) ستؤدي إلى فتح الأبواب لكل من أراد العمل، وبالتالي إلى زيادة نسبة عدد الملاك في المجتمع. كيف؟ هنا سؤال مهم: لماذا يعمل شخص في منجم رجل آخر؟ إن هذا لن يحدث إلا نادراً (كما سيأتي بيانه في فصل «الشركة» بإذن الله). ألا تعتقد أن الإنسان سيشترك مع آخرين ويستخرجون المعادن من أرض مجاورة لمنجم إذا ثبت وجود معدن ما في تلك البقعة من الأرض؟ بالطبع نعم. فبدل أن يكون الإنسان عاملاً لدى

مالك منجم ما، سيحاول أن يكون شريكاً، أو حتى مالكاً لمنجمه. ولكن قد تقول بأن المعدم قد لا يمتلك المال للقيام بذلك؟ فأقول: بأنك لا زلت تفكر بطريقة رأسمالية، لأننا في مجتمع رأسمالي تجمعت فيه الأموال عند البعض الذين بيدهم المفاتيح لأنهم يملكون رأس المال مثلاً أو لعلاقاتهم مع أولي الأمر الذين يجيزون للبعض التنقيب عن المعادن ويمنعونه عن آخرين. فنجد الكثير من الناس يضطرون للعمل لدى أولئك الذين بيدهم المفاتيح لأن الأبواب موصدة أمامهم. وبهذا يصير من بيده السلطة أو المال محور الناس، فالناس يحترمونه ثم يطيعونه وتزداد الطاعة لدرجة الخروج عن المقبول حتى يكون الاستعباد بين البشر، فيخرج الناس من عبادة الله لعبادة البشر. فهل يعقل أن يضع سبحانه وتعالى نظاماً استعبادياً لعباده؟ معاذ الله، إن الإسلام دين تحريري. يحرر البشر قدر المستطاع من عبادة الناس إلى عبادة الله العلي القدير. فلا يمكن لعقل بشري أن يأتي بنظام اجتماعي يحرر الناس من تسلط البشر كما فعلت الشريعة. أما ما يحاول الشيطان فعله، نعوذ بالله منه، فهو عكس ذلك، فهو يحاول إيجاد آلهة من البشر. فكل ثري أو ذي نفوذ في السلطة، تجده وكأنه إله وذلك من طواف الناس المتمصلحين من حوله. فبذرة الفساد في المجتمعات هي استعباد الناس بعضهم لبعض. وهذه أولى بداياتها، فإن مُنع الناس من الوصول للمعادن وتُرك ذلك لما تقرره الدول، فستتكدس الثروات في أيدي البعض ويظهر الاستعباد. أما إن وضعت المفاتيح بأيدي عموم المسلمين، فسيفقد أولئك المسؤولين تألههم وسينخفض عدد الأثرياء ويقل الفارق بين أغنى فرد وأفقر فرد في المجتمع، كما سنوضح بإذنه. وهكذا ومع مرور الزمن ستزداد نسبة عدد الملاك في المجتمع، ولهذا فوائد كثيرة سنذكرها لاحقاً بإذنه. وكما سنوضح في فصول «الشركة» و «والفصل والوصل» و «الأماكن» و «البركة» بإذن الله، فإن السمة الغالبة في العمران الإسلامي هي الشراكة بين الناس تملكاً في كل ما هو إنتاجي، وهذا لا يؤدي إلى الاستعباد بين البشر، بل إلى التكامل المتسم بالإنتاجية الشديدة لمجموع الأمة برغم قلة عدد ساعات عمل الفرد مقارنة بالمجتمعات الرأسمالية بسبب قلة الهدر في المجتمعات المسلمة كما سترى بإذنه. لذلك سميت هذا الفصل بـ «الخيرات» ولم أسمه بـ «الثروات» أو «المعادن» لأن الثروات والمعادن تنقلب إلى خيرات متسمة بالبركة.

ملحوظة هامة: قلت إن الرأسمالية تفضل من بيده رأس المال وتفتح له الأبواب، وأن الاشتراكية تفضل عموم المجتمع متمثلاً في السلطة ذات الأهواء، وفي كلتا الحالتين فإن الأبواب موصدة أمام الكثير من القادرين على العطاء، وهذه من كبريات الجرائم في حق البشرية. أما الإسلام فكما رأينا فهو يفتح الأبواب بناء على المقدرة. ولقد قلت سابقاً بأن الأحاديث الثلاثة قد لا تبدو عميقة وشاملة لشخص عقلاني في تفكيره، إلا أنها تقص الحقوق لجميع المصادر الطبيعية بطريقة ليست رأسمالية وليست اشتراكية، بل بطريقة تحث الجميع على العطاء دون تفضيل، وسبب هذه المقولة هو لجوء الفقهاء إلى القياس، وليس الاستحسان، في الوصول للأحكام. فالقول الذي لا يعطي من وصل لمعدن ما في باطن الأرض الحق في امتلاك الأرض (لأن العمل فيها يستأنف في كل مرة بالأخذ من المعدن بتخريبه) هو قول قد يبدو غريباً للوهلة الأولى. فمن المعلوم أن العمل في أرض بزراعتها مرة واحدة باستثمار واحد كحفر بئر ماء وتسوير للأرض سيؤدي إلى عطاء مستمر في كل موسم زراعي دون تكرار مستمر للنفقة، ومع ذلك فإن هذه الأرض تملك، أما المناجم التي بها الكثير من النفقة للوصول للمعادن لا تملك لأن الفقهاء قالوا بأنها في كل مرة يتم تخريبها بعد الأخذ منها، فالقياس هنا أوصلنا لوضع قد يرفضه العقل ظاهرياً؛ إلا أنه هو الأصوب لأن الأراضي ذات المعادن الظاهرة أقل في مساحاتها من الأراضي التي بها المعادن الباطنة، وأراضي المعادن الباطنة أقل في مساحتها من الأراضي التي تصلح للزراعة والسكنى. فبرغم الاختلافات الطفيفة بين الفقهاء نجدهم باستخدام

القياس يجمعون على منع امتلاك الأرض ذات المعادن الظاهرة لندرتها ولسهولة الوصول لمعادنها. وبرغم اختلافهم في ملكية الأرض التي بها المعادن الباطنة أيضاً، إلا أنهم يتفقون على عدم منع الأخذ من معدنها أو معدن عرقها من أرض مجاورة لها. هل رأيت كيف أن القياس أدى لأحكام أعدل بفتح الباب لمن أراد العمل برغم أنها قد لا تبدو عقلانية في بادئ الأمر؟ وأن الخلافات بين الفقهاء مهما كانت فهي لا زالت تضعهم في خندق واحد يدفع المجتمع للإنتاج ويطلق يده. لا كما فعلت الأنظمة الحالية التي دفعت الشباب للجلوس في المقاهي لقتل الوقت. قاتلهم الله لخروجهم عن شرع الله الحكيم العليم الخبير الرازق الرزاق المعطي الواهب الوهاب الكريم الجواد.

ولابد أنك تسأل: كيف سيتمكن الناس من استخراج الثروات، فهذا بحاجة لشركات متخصصة ذات خبرة؟ فأجيب باختصار: أليست الشركات المتخصصة مجموعة من الأفراد الذين يعملون مأجورين لحساب غيرهم (أي لدى الشركات)؟ فلماذا لا يجتمعون إذاً ويعملون لحساب أنفسهم؟ وهذه مسألة سأوضحها لاحقاً بإذن الله. وأخيراً: إن من الطبعي أن يؤدي استخراج وجمع الناس لخيرات الأرض إلى كثرتها وانخفاض أسعارها. وعندها ستظهر الصناعات التي ستحاول تسخير هذه الخيرات الأولية لما ينفع الناس، وبكثرة المصنوعات تأتي الحاجة لمحاولة بيعها لتصريفها كمستهلكات، وحتى يتم هذا لابد من أفراد يعملون في التجارة، وهؤلاء لن يُوجدوا إلا إذا فتحت المجتمعات أبوابها لمن أراد العمل في التجارة. وهذا ما فعلته الشريعة أيضاً، وهو موضوعنا الآتي:

مقاعد الأسواق

لندعو للشاب محمد البوعزيزي بالمغفرة. فهو، برغم حصوله على شهادة جامعية، كان يبيع الفاكهة في سيدي بوزيد بتونس، إلا أنه مُنع. فقد أحرق نفسه يوم ١٣ صفر احتجاجاً على منعه من البيع، ثم توفي بعدها يوم ١٥ صفر ١٤٣٢هـ، الموافق ١٩ يناير ٢٠١١م. وقتل النفس كما هو معلوم كبيرة، لكنه بحرق نفسه (لنسأل الله له المغفرة) أشعل فتيل الثورة في تونس الخضراء ثم ليبيا ثم أرض الكنانة لتتحرر الأمة بالتدريج بإذن الله من الحكومات التي تمنع الناس من الوصول للخيرات. ومن هذه الخيرات ما هو مكاني. فأحقية الفرد في البيع الذي كفلته الشريعة لبوعزيزي منعته منه السلطات. فما كان منه إلا أن أحرق نفسه قهراً من سلب السلطات منه هذا الحق. فماذا إن أتيحت له الفرصة وهو بهذه الهمة والعزيمة التي حرق بها نفسه؟ فلعله يصبح تاجراً ناجحاً إن هو عاش في مجتمع يطبق الشريعة. أي إن فُتحت له أبواب التمكين المكاني. هذا هو موضوع مقاعد الأسواق:

لقد جرت العادة أن يبيع التجار ما ينتجه الصناع. وحتى يتم تصريف البضائع بكميات أكبر، عادة ما يقوم الصناع بدفع السلع للتجار لتسويقها حتى إن كان ذلك دون دفعات مالية مقدمة، أو حتى مقابل مبلغ رمزي لوجود الثقة بين الطرفين من كثرة التعامل، ثم يقوم التاجر بتسديد قيمة ما باعه. وإن لم توجد الثقة بين الصانع والتاجر، فعادة ما يدفع الصانع أو التاجر الوسيط بجزء يسير من منتجاته للتاجر لترويجه لإيجاد الثقة، ثم تزداد الكميات تبعاً لذلك. وبهذا لا يكون رأس المال هو العقبة الأكبر في التجارة، ولكن الثقة والخبرة ووجود مكان لعرض السلع وبيعها؛ إلا في السلع التي تتطلب معدات متخصصة مثل ثلاجات التبريد والتي يصعب الحصول عليها دون رأس المال. أي أن معظم السلع لا تتطلب معدات للعرض ولكن لمكان مع ترتيب لبعض الرفوف للعرض مثل الملابس

والمعلبات والقرطاسيات والمعدات والأجهزة. حتى الأعيان الكبيرة حجماً مثل السيارات والبرادات والغسالات، فهي بحاجة لمكان دونما تجهيزات معقدة. أي أننا إن استثنينا بعض المبيعات كالمأكولات التي تتطلب البرادات، فإن معظم السلع بحاجة لمكان بقليل من التجهيزات. ومن جهة أخرى، فإن هناك الكثير من السلع المعروفة بجودتها وكثرة استهلاكها، والتي عادة ما يُقدم عليها المشترون دون ضرورة لعرض متقن لتخفيف التكلفة مثل المعلبات من المشروبات الغازية والأقلام والهواتف ونحو ذلك من الماركات المعروفة. حتى الخضار فبالإمكان عرضها على منضدة في مكان في السوق دون معدات تبريد لأن التجار عادة ما يعرضون كميات تنفذ في نفس اليوم لمعرفتهم بما يمكن أن يستهلك في ذلك اليوم من تجاربهم السابقة دون الحاجة لخزنها ليوم آخر. أما بالنسبة للسلع التي تتطلب أجهزة في العرض ولمعرفة في التعامل كالصيدليات فسنؤجلها لفصول قادمة بإذن الله.

أي أن المكان يعد من أهم موارد التجارة. فكل تاجر لابد وأن يكون له مكان يعرض فيه بضاعته، حتى في أيامنا هذه إن فكر أحد بالتجارة عن طريق شبكة الحاسب الآلي (الإنترنت) فلابد له من مكان لوضع حاسوباته. ولكن العادة هي أن التاجر بحاجة لمعرض متسع لعرض أنواع الملبوسات أو المعلبات، أو لدكان صغير لبيع القرطاسيات أو تصوير الأوراق، أو حتى لعربة تجوال لبيع المشروبات أو المأكولات. وهكذا تختلف الأماكن التي يحتاجها التجار باختلاف سلعهم. إلا أن العادة هي أن معظم التجار العصاميين يبدؤون بتجارة صغيرة تكبر مع زيادة خبرتهم ورأسمالهم، ولكن لابد للبدء من مكان حتى وإن كان صغيراً.

لقد قامت الشريعة بتمكين كل من أراد التجارة بوسيلتين. الأولى هي منع احتكار سوق المدينة لأي فرد كان، والثانية هي منع فرض الضرائب عليها. فأول سوق كان في الإسلام هو سوق المدينة المنورة. وكان سوقاً مفتوحاً لكل من رغب العمل بناءً على توصية الرسول صلى الله عليه وسلم. ففي وفاء الوفا للسمهودي (ت ٩١١) الكثير من الروايات (الضعيفة) عن اختيار موقع سوق المدينة المنورة إلا أنها جميعها تؤكد على نهيه صلى الله عليه وسلم عن تضييق السوق بالأخذ منه أو حيازته أو حتى تأجيره. فقد ضرب الرسول صلى الله عليه وسلم برجله أرض سوق المدينة وقال: ﴿هذا سوقكم؛ فلا ينقص منه، ولا يضربنّ عليه خراج﴾.[١٠٦] وهناك روايات أخرى كقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿هذا سوقكم، لا تتحجروا، ولا يُضرب عليه الخراج﴾. وروى ابن شبة أيضاً وابن زبالة عن محمد بن عبد الله بن حسن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تصدق على المسلمين بأسواقهم. وروى ابن زبالة عن خالد بن إلياس العدوي قال: «قرئ علينا كتاب عمر بن عبد العزيز بالمدينة: إنما السوق صدقة فلا يضربن على أحد فيه كراء». وفي وفاء الوفا أيضاً عن ابن أبي ذئب «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر على خيمة عند موضع دار المنبعث فقال: ﴿ما هذه الخيمة؟﴾ فقالوا: خيمة لرجل من بني حارثة كان يبيع فيها التمر. فقال: ﴿حرقوها﴾. فحرقت ..».[١٠٧] فهذه الخيمة مع مرور الزمن قد تتحول لملك خاص لصاحب الخيمة؛ وبمثل هذا الاحتكار مع التكرار في مواقع أخرى من التجار الآخرين بالاقتداء ستقل مساحة أسواق المسلمين مما يضيق على ظهور تجار

هـ٢) جاء في مجمع الزوائد:عن أبي أسيد أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: بأبي أنت وأمي إني قد رأيت موضعاً للسوق، أفلا تنظر إليه؟ قال: ﴿بلى﴾، فقام معه حتى جاء موضع السوق. فلما رآه أعجبه وركضه برجله وقال: ﴿نعم سوقكم، فلا ينتقض ولا يضربن عليه خراج﴾. قلت رواه ابن ماجه بغير سياقه، رواه الطبراني في الكبير وفيه الحسن بن علي بن الحسن أبي الحسن البراد ولم أجد من ترجمه» (١٠٨).

جدد. وبرغم أن هذه الأحاديث المتعلقة بمنع ضرب الخراج قد ضُعفت،[هـ٢] ألا أن الذي يقويها هو فعله صلوات ربي وسلامه عليه. فلم أجد في الأثر أنه صلى الله عليه وسلم قد أخذ أجراً على المواضع في الأسواق من كائن من كان. لهذا، فمن استنتج من العلماء «المعاصرين» أن ضعف هذه الأحاديث لا يلزم المسلمين بعدم فرض الضرائب على الأسواق، عليه أن يثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد فرض الضرائب على التجار. فهذه الأحاديث التي تمنع ضرب الخراج هي نصوص برغم ضعفها إلا أنها مدعومة بأفعاله صلوات ربي وسلامه عليه.

إن أول عقبة لمن أراد العمل في أيامنا هذه هو إيجاد مكان للبيع لأن عليه أن يستأجر مكاناً أو يبني مكاناً. ثم إن عليه نوع من الضريبة للحصول على الترخيص. وفي كلتا الحالتين فهو بحاجة لرأس المال. ومن السابق ستستنتج أخي القارئ أن عقبتي الضريبة والمكان قد أزالتهما الشريعة. إلا أن هذا لا يعني أن تكون أسواق المسلمين في فضاءات مكشوفة ودون بناء دائماً وأبداً. فحديث الرسول صلى الله عليه وسلم لا يمنع من أراد الاستثمار في بناء سوق ضخم مغطى لكرائه للتجار في أرض يحييها كمستثمر في مكان ما، ولكنه يعني أن يكون في كل مدينة أو قرية سوقاً واحدة على الأقل دون تأجير أو ضريبة لتمكين أولئك الذين سيبدؤون حياتهم التجارية من العدم في تلك السوق، وبعد زمن ومع زيادة الربح سيتمكنون فيخرجون من تلك السوق إلى سوق مبنية يملكونها أو يستأجرونها. ويعني أيضاً منع الدولة من فرض الضرائب على الأسواق. أي أن هذه السوق التي منع ضرب الخراج عليها، هي بداية لكل مثابر؛ وكأنها مكان لإيجاد (أو مفرخة لتفريخ) التجار الذين لا مال لهم. فيبدؤون صغاراً ليكبروا. وهكذا يولد التجار الذين لم يرثوا الأموال من ذويهم، وهم العصاميون ولعلهم الأكفأ.

وحتى يتم تفعيل هذه الأماكن لمن هو أجدر من الناس، وضعت الشريعة مقصاً للتمكين من الأسواق وهو ما عرف في الشريعة بحق الاختصاص، وهذه هي الوسيلة الثانية. فيعرف ابن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥) الاختصاص بقوله: «وهو عبارة عما يختص مستحقه بالانتفاع به ولا يملك أحد مزاحمته فيه وهو غير قابل للشمول والمعاوضات، ويدخل تحت ذلك صور: ... (ومنها) مرافق الأسواق المتسعة التي يجوز البيع والشراء فيها كالدكاكين المباحة ونحوها، فالسابق إليها أحق بها ..».[١٠٩] كما أن بعض الفقهاء يعرّفونه بتمليك الانتفاع، وهو مختلف عن تمليك المنفعة. والفرق بينهما هو أن تمليك الانتفاع يؤهل الشخص لاستخدام المكان بنفسه مثل سكنى المدارس والربط والمجالس في الجوامع والمساجد ومقاعد الأسواق، أما تمليك المنفعة فيؤهل الشخص لاستخدام المكان بالاضافة إلى تمكين غيره من الانتفاع به، بعوض كالإجارة أو بغير عوض كالعارية.[و٢] ويقول الشافعي في مقاعد الأسواق: «فمن قعد في موضع منها لبيع كان أحق به بقدر ما يصلح له، ومتى قام عنه لم يكن له أن يمنعه من غيره ... والمقاعد

و٢) جاء في تهذيب الفروق: «تمليك الانتفاع عبارة عن الإذن للشخص في أن يباشر هو بنفسه فقط، كالإذن في سكنى المدارس والربط والمجالس في الجوامع والمساجد والأسواق ومواضع النسك كالمطاف والمسعى ونحو ذلك، فلمن أذن له في ذلك أن ينتفع بنفسه فقط ويمتنع في حقه أن يؤاجر أو يعاوض بطريق من طرق المعاوضات أو يسكن غيره ... وتمليك المنفعة عبارة عن الإذن للشخص في أن يباشر هو بنفسه أو يمكن غيره من الانتفاع بعوض كالإجارة أو بغير عوض كالعارية ...». وفي قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام في باب الاختصاص بالمنافع بعض الأمثلة للاختصاص: «وهي أنواع، إحداها: الاختصاص بإحياء الموات بالتحجر والإقطاع، الثاني: الاختصاص بالسبق إلى بعض المباحات، الثالث: الاختصاص بالسبق إلى مقاعد الأسواق، الرابع: الاختصاص بمقاعد المساجد للصلاة والعزلة والاعتكاف، الخامس: ...» (١١٠).

ز٢) ويكمل ابن قدامة: «وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «منى مناخ من سبق»، وله أن يظلل على نفسه بما لا ضرر فيه من بارية (البارية: الحصير المنسوج) وتابوت وكساء ونحوه، لأن الحاجة تدعو إليه من غير مضرة فيه، وليس له البناء لا دكة ولا غيرها لأنه يضيق على الناس ويعثر به المارة بالليل والضرير في الليل والنهار ..» (١١٢).

بالسوق ليس بإحياء موات».[١١١] وفي المغني: «قال أحمد في السابق إلى دكاكين السوق غدوة فهو له إلى الليل، وكان هذا في سوق المدينة فيما مضى ..».[ز٢] ويقول البلاذري (ت ٢٧٩) أن عبد الرحمن بن عبيد عن أبيه أنه قال: « كنا نغدو إلى السوق في زمن المغيرة بن شعبة، فمن قعد في موضع كان أحق به إلى الليل، فلما كان زياد قال: من قعد في موضع كان أحق به ما دام فيه». ويقول أبو عبيد في الأموال: «حدثنا محمد بن عبيد عن محمد بن أبي موسى عن الأصبغ بن نباتة قال: خرجت مع علي، عليه السلام، إلى السوق، فرأى أهل السوق قد حازوا أمكنتهم. فقال: ما هذا؟ فقالوا: أهل السوق قد حازوا أمكنتهم. فقال: ليس ذلك لهم، سوق المسلمين كمصلى المسلمين، من سبق إلى شيء فهو له يومه حتى يدعه».[١١٣] أي أن تعريفات الفقهاء والمؤرخين لحق الاختصاص تفيد أن السابق إلى مكان ما كان أحق به من غيره.

ليس هذا فحسب، ولكن الظاهر هو أن منع الخراج على الأسواق مع حق الاختصاص أديا إلى إيجاد عرف في عهد السلف بأن يقوم الباعة بحيازة مكان ما لوقت معلوم في الساحات العامة أو الطرق الواسعة للبيع بإحضار قطع من الأثاث لوضع سلعهم عليها أو فقط بتعليم المكان بحوائجهم. كيف لا وهناك حديث يقوي هذه الأفعال. فقد روى الحاكم أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ﴿منى مناخ من سبق﴾. وقد روي هذا الحديث في معظم كتب الحديث كسنن أبي داود وابن ماجة والبيهقي الكبرى والترمذي والدارمي والمعجم الأوسط وكذلك في كتب الفقه كالمغني والمجموع وكتاب الأموال لأبي عبيد[١١٤] إشارة إلى أنه نص كان يعمل به ليس في الأسواق فقط، ولكن في كل مكان غير مملوك وبإمكان المسلمين الاستفادة منه. فعلى سبيل المثال جاء في المجموع: «ويجوز الارتفاق بما بين العامر من الشوارع والرحاب الواسعة بالقعود للبيع والشراء ... فإن سبق إليه كان أحق به، لقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿منى مناخ من سبق﴾، وله أن يظلل بما لا ضرر به على المارة ...».[١١٥] وجاء في المغني: «وما كان من الشوارع والطرقات والرحاب بين العمران فليس لأحد إحياؤه سواءً كان واسعاً أو ضيقاً، وسواءً ضيق على الناس أو لم يضيق، لأن ذلك يشترك فيه المسلمون وتتعلق به مصلحتهم، فأشبه مساجدهم؛ ويجوز الارتفاق بالقعود في الواسع من ذلك للبيع والشراء على وجه لا يضيق على أحد، ولا يضر بالمارة لاتفاق أهل الأمصار في جميع الأعصار على إقرار الناس على ذلك من غير إنكار، ولأنه ارتفاق مباح من غير إضرار فلم يمنع منه كالاجتياز، قال أحمد في السابق إلى دكاكين السوق غدوة فهو له إلى الليل، وكان هذا في سوق المدينة فيما مضى، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿منى مناخ من سبق﴾».[ح٢] وبهذا تكون جميع الأماكن الواسعة سوقاً لمن أراد العمل. أرأيت كيف أن الشريعة فتحت الأبواب للتجار. فالشوارع بساحاتها أكثر بكثير من السكان حتى وإن قام جميع سكان المدينة بالتجارة، فالكل قد يعمل في فناء داره ولا يحق للسلطة منعه من ذلك. وبهذا تكثر أماكن التجارة، وستكثر أكثر إن علمت أن الأمر ينطبق أيضاً على الأفنية في الأسواق وأفنية المساجد وأفنية المباني العامة كمداخل المدينة وأسوارها. فجميع هذه الأماكن مباحة لمن أراد التجارة ولكن دون الإضرار بالعامة. فمثلاً، يمنع التجار من زراعة تلك الأفنية أو بناء المظلات والفواصل والأجنحة بها إذا كان الطريق ضيقاً. فكتب الحسبة التي ألفها المحتسبون مثل السقطي

ح٢) يقول الماوردي مثلاً: «فأما حريم الجوامع والمساجد، فإن كان الارتفاق به مضراً بأهل المساجد والجوامع منعوا منه ولم يجز للسلطان أن يأذن لهم فيه لأن المصلين به أحق، وإن لم يكن مضراً أجاز ارتفاقهم بحريمها» (١١٦) .

ط٢) يقول ابن رجب الحنبلي في القواعد في هذه المسألة: «مقاعد الأسواق ومجالس المساجد ونحوها يصح نقل الحق فيهما بغير عوض لأن الحق فيهما لازم بالسبق ولو آثر بها غيره فسبق ثالث فجلس فهل يكون أحق من المؤثر أم لا؟ على وجهين. أحدهما نعم، لأن حق

والسنامي تعج بمثل هذه الأحكام التي تحد من التعدي على العامة في شوارعهم.[١١٧]

ومن هذا العرض يتضح لنا أن نسبة الأفراد المتمكنين في المجتمع المسلم في التجارة لابد لها وأن تزداد، وذلك لأن بعض أفراد المجتمع بدلاً من استئجار مكان ما قد حصلوا على المكان دونما أجر. وبهذا، فهم بدل العمل لدى تجار آخرين، سيعملون لأنفسهم، وبالتدريج سيتمكنون ويصبحون تجاراً ينافسون غيرهم. أي أن عدد ما يحتاجه المجتمع ممن يعملون في التجارة قد لا يتغير كثيراً، إلا أن نسبة المتمكنين منهم الذين يعملون لأنفسهم هي التي ستزداد. وهذه النسبة ستزداد أكثر إذا ما علمنا، كما سنرى في فصل «ابن السبيل» بإذن الله، أن إحياء الأرض وإحياء المعادن سيؤديان إلى كثرة المدن وانتشارها دون ازدحام بسبب انتشار المعادن في الأرض، وبهذا تكثر الأماكن التي يمكن لها أن تكون أسواقاً في كل مكان، وتكثر بالتالي نسبة المتمكنين. وهذه التركيبة العمرانية الانتشارية مختلفة عن مجتمعاتنا الحالية التي تتركز فيها السكنى في مدن مكتظة بالسكان دون الانتشار في الأرض، وبهذا الازدحام يأتي الضيق في المكان لتزداد أسعار المحلات لتُغلق الأبواب على المعدم ليضطر للعمل عند غيره. أي أن النتيجة هي عكس ما تفعله الشريعة. كما أن هاتين الوسيلتين (منع ضرب الخراج وحق الاختصاص) اللتين وضعتهما الشريعة أدتا إلى نوع من المنافسة بين الناس للتسابق على الأماكن المتميزة في الأسواق. ولنسمي هذا المبدأ بالأسبقية. وفي مثل هذه الحالات قد يحدث نوع من النزاع بين المتنافسين على نفس الموضع، أو قد يحدث خلاف في الاتفاق على الحدود التي تفصل بين أماكنهم. وهنا ظهرت أسئلة فقهية منها: هل يحق لشخص ما أن يتنازل عن حق الاختصاص لآخر؟[ط٢] وهل حق الاختصاص يسقط بانتهاء النهار أم أنه سيستمر حتى يرفع التاجر متاعه؟[ي٢]

وهنا لابد لي من توضيح مصطلح سيتكرر استخدامه مراراً وهو: «المركزية» وعكسها «اللامركزية». فعند تدخل السلطة أو الحاكم (أو من ينوب عنه كالموظفين) في الحقوق ومن ثم تغيير مقصوصة الحقوق: نقول بأن هناك نوعاً من المركزية. وهذا يحدث عندما تقوم السلطة بالإشراف على تنفيذ المشروعات البيئية المقدمة من المخططين مما يغير مقصوصة الحقوق. أو عندما تضع الدولة يدها على بدائل التنمية أو تسيطر بطريقة أو بأخرى على الحياة الاجتماعية أو الاقتصادية بطريقة تخرج عن الشريعة. فعندها تظهر المركزية والتي لابد وأن تغير مقصوصة الحقوق التي وضعتها الشريعة. وفي إطار موضوعنا الحالي، فإن مركزية الدول في اتخاذ القرارات ستمنع الناس من

القائم زال بانفصاله فصار الحق ثابتاً بالسبق. والثاني لا، لأنه لو قام لحاجة ونحوها لم يسقط حقه، فكذا إذا آثر غيره لأنه أقامه مقام نفسه. وبنى بعضهم هذا الخلاف على القول بعدم كراهة الإيثار بالقرب، فأما إن قلنا بكراهيته فالسابق أحق به وجهاً واحداً. وفرق بعضهم بين مجالس المساجد ونحوها ومقاعد الأسواق، فأجاز النقل في المقاعد خاصة، لأنها منافع دنيوية فهي كالحقوق المالية» (١١٨) .

ي٢) وفي القواعد لابن رجب: «وهل ينتهي حقه بانتهاء النهار أو يمتد إلى أن ينقل قماشه عنها؟ على وجهين، وظاهر كلام أحمد في رواية حرب الأول لجريان العادة بانتفاء الزيادة عليه، وعلى الثاني فلو أطال الجلوس فهل يصرف أم لا؟ على وجهين لأنه يفضي إلى الاختصاص بالحق المشترك». ويقول أبو يعلى الحنبلي: «وإذا انصرف عنه (أي المكان) كان هو وغيره فيه من الغد سواء، يراعى السابق فيه على ظاهر كلامه في رواية حرب، لأنه لو كان أحق به أبداً خرج عن حكم الإباحة إلى الملك» (١١٩).

ك٢) إن هناك اختلافاً بين الفقهاء في تدخل الحاكم في أفنية الشوارع والطرق، فيقول الماوردي: «وفي حكم نظره (أي السلطان) وجهان: أحدهما أن نظره فيه مقصور على كفهم عن التعدي ومنعهم من الإضرار والإصلاح بينهم عند التشاجر، وليس له أن يقيم جالساً ولا أن يقدم مؤخراً ويكون السابق إلى المكان أحق به من المسبوق. والوجه الثاني أن نظره فيه نظر مجتهد فيما يراه صلاحاً في إجلاس من يجلسه ومنع من يمنعه وتقديم من يقدمه كما يجتهد في أموال بيت المال وإقطاع الموات ... وإذا تركهم على التراضي كان السابق منهما إلى المكان أحق به من المسبوق، فإذا انصرف عنه كان هو وغيره من الغد فيه سواء يراعى فيه السابق إليه» (١٢٠).

فتح أي متجر مهما صغر إلا بموافقة منها. وكما رأينا فإن هذا لم تأخذ به الشريعة. بل فتحت الباب لمن سبق. ولكن ماذا إن تنافس الناس على نفس الموقع؟ هنا أيضاً، كان خوف الدول من التنازع بين التجار، بالإضافة إلى الخوف من سوء جودة المنتجات، ونقص عوامل السلامة في البيع والشراء، كل هذا كان جسراً لتدخل الدول ووضع القوانين والمطالبة بالتراخيص لفتح محل مهما صغر. وسنناقش الآن مسألة التدخل لمنع التنازع، ونترك السيطرة على الجودة وعوامل السلامة لفصول أخرى.

فبالنسبة للتدخل في تنظيم الأسواق، فإن مبدأ الأسبقية كأداة لقص الحقوق، وبسبب التنافس بين من أراد العمل في التجارة، أدى إلى إثارة سؤال فقهي عن مدى أحقية السلطان في التدخل. هل للسلطان التدخل وتنظيم الأفراد المتنافسين على مقاعد الأسواق بإقطاعهم إياها؟ فإن كانت الإجابة بنعم، فإن هذا سيؤدي لمركزية القرار. فحتى لا يتنازع الناس ستطالب السلطات التجار بالتراخيص كما تفعل الآن. فإن كان للحكومات أو من يمثلها ذلك، فقد يقدم من يهوى من الناس على الآخرين وتتغير بذلك مقصوصة الحقوق. هنا أيضاً أتت الشريعة بما يمنع حدوث مثل هذا للحد من تسلط الدول. فالإقطاع من الطريق (الشارع) مثلاً لا يؤدي إلى الملك، فهناك قول ينص على أنه لا معنى للإقطاع من الطريق ولا يحق للحاكم ذلك بخلاف الموات. وهناك من يرى غير ذلك.[ك٢] أي أن هناك اختلافاً طفيفاً بين الفقهاء في هذه المسألة، وبدراستها يمكننا الاستنتاج أن تدخل السلطة في مقاعد الأسواق كان في حدود ضيقة ومشروطة من قِبل الفقهاء وكأنها أمور تنظيمية إن حدث خلاف؛ وأفضل مثال على ذلك مقالة السيوطي (ت ٩١١) في «البارع في إقطاع الشارع»، وخلاصتها أن تدخل السلطان لا يكون إلا لفض النزاعات بين التجار إن حدث.[ل٢] ومن جهة أخرى فهناك رأي مفاده أن مبادرة الأفراد تقدم على المركزية، أي تقدم على تدخل السلطان؛ فيقول السبكي (ت ٧٧١) من المذهب الشافعي: «وأما إذا سبق واحد قبل الإقطاع فينبغي أن يمتنع الإقطاع لغيره ما دام حقه باقياً ولا يأتي فيه خلاف لقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿من سبق إلى ما لم يسبق إليه فهو أحق به﴾، وحاصله أن السبق موجب للأحقية قطعاً بالحديث، والإقطاع موجب للأحقية على الصحيح؛ فإن تعارضا قدم الأقدم تاريخاً. ولو فرضنا أنهما حصلا في وقت واحد فينبغي تقديم السبق لأنه ثابت بالنص، وإنما لم نقدمه بعد الإقطاع لأنا نجعل الإقطاع سبقاً».[١٢٢] أريت كيف فتحت الشريعة الباب لمن أراد العمل وثابر. ويقول أبو يوسف من المذهب الحنفي: «ولا يجوز للإمام أن يقطع شيئاً من طريق المسلمين مما فيه الضرر عليهم، ولا يسعه ذلك. وإن أراد الإمام أن يقطع طريقاً من طرق المسلمين الجادة رجلاً يبني عليه، وللعامة طريق غير ذلك قريب أو

ل٢) يقول السيوطي في استعراضه لآراء المذهب الشافعي: «ويجوز للسلطان إقطاعه (أي مقاعد الأسواق) لكنه لا يملكه بل يكون أولى به. ويمنع أن يبني دكة لأنه يضيق الطريق ويضر بالضرير وبالبصير بالليل. وإذا أقطع السلطان موضعاً كان أحق به سواء نقل متاعه إليه أو لم ينقل، لأن للإمام النظر والاجتهاد؛ وإذا أقطعه ثبت يده عليه. وقال الخوارزمي في الكافي: القطائع ضربان، إقطاع إرفاق وإقطاع تملك. أما إقطاع الإرفاق وهو أن يقطع الإمام أو نائبه من إنسان موضعاً من مقاعد الأسواق والطريق الواسعة ليجلس فيه للبيع والشراء، فيجوز إذا كان لا يضر بالمارة. هذا هو المذهب». وفي المجموع: «ويجوز إقطاع ما بين العامر من الرحاب ومقاعد الأسواق للارتفاق، فمن أقطع شيئاً من ذلك صار أحق بالموضع، نقل متاعه أو لم ينقل، لأن للإمام النظر والاجتهاد، فإذا أقطعه ثبتت يده عليه بالإقطاع فلم يكن لغيره أن يقعد فيه»(١٢١).

م٢) ويقول ابن رجب في القواعد: «إذا سبق اثنان إلى الجلوس بالأماكن المباحة كالطرق الواسعة ورحاب المساجد ونحوها لمعاش أو غيره، فالمذهب أنه يقدم أحدهما بالقرعة، وفيه وجه بتقديم السلطان لمن يرى منهما بنوع من الترجيح، وكذلك لو استبقا إلى موضع في رباط مسبل أو خان أو استبق فقيهان إلى مدرسة أو صوفيان إلى خانكاه، ذكره الحارث، وهذا يتوجه على أحد الاحتمالين الذي ذكرهما في المدارس والخوانق المختصة بوصف معين أنه لا يتوقف الاستحقاق فيها على تنزيل ناظر، فأما على الوجه الآخر وهو توقف الاستحقاق على تنزيله فليس إلا ترجيحه له بنوع من الترجيحات، وقد يقال أنه يرجح بالقرعة مع التساوي» (١٢٤).

بعيد منه، لم يسعه إقطاع ذلك ولم يحل له وهو آثم إن فعل ذلك».[١٢٣] أما من المذهب الحنبلي فيقول أبو يعلى: «وظاهر كلامه [أي كلام أحمد] في رواية حرب أنه لم يعتبر إذنه [أي إذن السلطان]، وإذا اعتبرنا إذنه فهو موضع اجتهاد وهو كفهم عن التعدي، والإصلاح بينهم عند التشاجر ...».[مـ٢]

وللتلخيص أقول: تأمل كيف أن الشريعة جعلت مقاعد الأسواق من الأماكن المباحة مثلها مثل مقاعد المساجد ومواقع النسك كالمطاف والمسعى، إذ أنه اعتبر حق من حقوق تمليك الانتفاع، أو حق من حقوق الاختصاص. ومن حيث التمكين، فكلاهما واحد، ويعنيان الانطلاق للعطاء وغلق الأبواب أمام السلطة في التدخل في شؤون الناس إلا إن ظهر خلاف واستفحل الخلاف ليرتفع إلى القضاء. وفي هذا ميزة كما سترى لأنه سيؤدي لظهور الأعراف (وسيأتي بيانه بإذن الله). أما في بيئتنا المعاصرة فقد تدخلت السلطات فغيرت الحقوق فلم تمنح الفرصة بالسبق للأجدر. كما أن مبدأ الأسبقية أدى إلى الحوار بين المتنازعين لحل الخلاف والذي أدى بدوره إلى الاتفاقات بينهم أو إلى تدخل الجيران أو من هم في نفس المهنة وإلا لعمت الفوضى، كما سأوضح في الحديث عن الأعراف بإذنه تعالى.[١٢٥] ولكن تذكر أن التنازع الذي تدخلت بحجته السلطات للسيطرة على الأسواق أمر نادر الحدوث إن تم الحكم بالشريعة، لأن انتشار المدن بسبب انتشار المعادن في الأرض سيزيد من المساحات القابلة لتكون مقاعد للأسواق (كما سيأتي بإذن الله)، وبهذا تقل احتمالات حدوث النزاع. وقد تسأل: ولكن هل يمكن للأسواق أن تكون لمن سبق من غير إيجار كما فعل صلوات ربي وسلامه عليه في سوق المدينة المنورة وبالذات في أيامنا هذه التي نحتاج فيها إلى البرادات الكبيرة والمخازن ومواقف السيارات وما إلى ذلك من متطلبات عصرية؟ سنجيب على هذا في فصل قادم بإذنه تعالى.

الحركيات أم القيم؟

أخيراً أود التذكير بفكرة منهجية أرجو ملاحظتها. إن أي باحث لابد وأن يتبنى أو يتأثر في بحثه بإحدى طريقتين في التفكير والتحليل: الأولى الإيمان بعقيدة ما أو رفضها وبالتالي محاولة إثباتها والدفاع عنها أو نقدها، وهذا ما يقع فيه معظم الباحثين. فهم إما ينقدون الإسلام أو يحاولون الدفاع عنه، وهم إما ينقدون الرأسمالية أو يدافعون عنها، وهكذا. فهم تحت تأثير عقيدة ما. والطريقة الثانية هي أن يحاول الباحث التجرد من العقائد والقيم التي يعتقدها لعله ينجو من الغمامة التي تسيطر عليه فيكون أكثر حيادية في وزنه للأمور ليظهر وكأنه موضوعياً. وهذه مسألة صعبة، إلا أن الباحث إن نجح فيها فقد أثبت للآخرين قوة طرحه. وهذا ما يدعي الكثير من المعاصرين أنهم ينتمون إليه لأنهم يحررون أنفسهم من الأديان، ولكنهم يتناسون أنهم واقعون في شراك قيم العلمانية. أي أنهم واهمون بأنهم موضوعيين. وكما هو واضح فإنني متشبع في أفكاري بالإسلام، لذلك سيسهل على أي باحث نقدي بأنني من أنصار الطائفة الأولى التي غشيت رؤيته غمامة إسلامية لا تستطيع أن ترى الحق إلا فيما أتى به الإسلام. أي أنني لست موضوعياً. لذلك كان لابد من التنويه هنا إلى المنهجية التي أنتهجها وهي كالآتي:

إن هناك حركيات تفرض نفسها بغض النظر عن القيم. فكل إنسان مثلاً يحاول الفرار من الفقر، حتى أن بعضهم يحاول زيادة رأس ماله بأقل قدر ممكن من المشقة، ومن الناس من يحاول منع الآخرين من التدخل في

شؤون حياته. وهكذا من ثوابت غريزية، كحُب الملكية، متأصلة في البشر بدرجات متفاوتة وبغض النظر عن معتقداتهم. فترى الأطفال يتنازعون فيما بينهم، كل يحاول أن يستأثر باللعبة لنفسه في أية حضارة كانوا. فمن علّم هؤلاء الأطفال حب الملكية؟ إنها غريزة جبلوا عليها. تدبر قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ﴾. وهكذا من الكثير من الغرائز التي في تفاعلها فيما بينها توجد حركيات أو آليات يصعب إنكارها. ومن أوضح الأمثلة آليات الاقتصاد، فإن ارتفعت نسبة الفوائد الربوية ستقل السيولة النقدية لانجذاب الناس للادخار ولتخوف المستثمرين من المخاطرة فيضمحل الإنتاج المحلي ولكن مع السيطرة على التضخم، وهكذا من حركيات. وما أحاول فعله في هذا الكتاب هو التركيز على هذه الحركيات والابتعاد عن القيم قدر المستطاع. فبرغم أنني أستخدم الآيات والأحاديث كأدلة، إلا أنني أستخدمها كأدلة لاستنباط الحركيات. أي أنني هنا أستطيع القول بأن منهجيتي برغم أنني مشبع بالإسلام إلا أنها حيادية بالنسبة لك لأن حججي التي أطرحها هي من الحركيات وليست من القيم برغم أنني ألجأ إلى قال الله عز وجل وقال الرسول صلى الله عليه وسلم. بينما تجد باحثين آخرين برغم أنهم علمانيون متحررون من الأديان إلا أنهم يقعون في الدفاع عن القيم وليس الحركيات، مثل تبني ضرورة خلع الحجاب، فهم يحاولون التحرر من الأديان ليقعوا في فخ فرض ما يعتقدونه على الآخرين. وكمثال توضيحي لصعوبة التخلص من القيم لنتدبر الآيتين:

الأولى قوله تعالى في سورة الأعراف في الآية ٩٦: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾. لقد ذهب التأويل بين معظم المفسرين على أن فتح البركات من السماء يعني نزول المطر وأنه من الأرض يعني ظهور الثمار وكثرة الأنعام. فقد جاء في تفسير ابن كثير: «وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ﴾، أي آمنت قلوبهم بما جاء به الرسل وصدقت به واتبعوه، واتقوا بفعل الطاعات وترك المحرمات. ﴿لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾، أي قطر السماء ونبات الأرض. قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾، أي ولكن كذبوا رسلهم فعاقبناهم بالهلاك على ما كسبوا من المآثم والمحارم». وجاء في التفسير الكبير للرازي: «اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى إن الذين عصوا وتمردوا أخذهم الله بغتة. بين في هذه الآية أنهم لو أطاعوا لفتح الله عليهم أبواب الخيرات فقال: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ﴾، آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ﴿وَٱتَّقَوْاْ﴾ ما نهى الله عنه وحرمه، ﴿لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾، بركات السماء بالمطر، وبركات الأرض بالنبات والثمار وكثرة المواشي والأنعام وحصول الأمن والسلامة، وذلك لأن السماء تجري مجرى الأب، والأرض تجري مجرى الأم، ومنها يحصل جميع المنافع والخيرات بخلق الله تعالى وتدبيره. وقوله: ﴿وَلَٰكِن كَذَّبُواْ﴾، يعني الرسل، فأخذناهم بالجدوبة والقحط بما كانوا يكسبون من الكفر والمعصية».[١٢٦]

والآية الثانية، وهي مشابهة في المعنى للآية الأولى مع اختلافات، هي الآية رقم ٦٦ من سورة المائدة. قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَآءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾. وقد فسرت أيضاً بتأويل مشابه. فقد جاء في تفسير ابن كثير:

«﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ﴾، قال ابن عباس وغيره هو القرآن. ﴿لَأَكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم﴾، أي لو أنهم عملوا بما في الكتب التي بأيديهم عن الأنبياء على ما هي عليه من غير تحريف ولا تبديل ولا تغيير لقادهم ذلك إلى اتباع الحق والعمل بمقتضى ما بعث الله به محمداً صلى الله عليه وسلم. فإن كتبهم ناطقة بتصديقه والأمر باتباعه حتماً لا محالة. وقوله تعالى: ﴿لَأَكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم﴾، يعني بذلك كثرة الرزق النازل عليهم من السماء والنابت لهم من الأرض. وقال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس: ﴿لَأَكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ﴾، يعني لأرسل السماء عليهم مدرارا، ﴿وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم﴾، يعني يخرج من الأرض بركاتها. وكذا قال مجاهد وسعيد بن جبير وقتادة والسدي ... وقال بعضهم معناه: ﴿لَأَكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم﴾، يعني من غير كد ولا تعب ولا شقاء ولا عناء ... وقد ذكر ابن أبي حاتم عند قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾، فقال: حدثنا علقمة عن صفوان بن عمرو عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿يوشك أن يرفع العلم﴾، فقال زياد بن لبيد: يا رسول الله وكيف يرفع العلم وقد قرأنا القرآن وعلمناه أبناءنا؟ فقال: ﴿ثكلتك أمك يا ابن لبيد، إن كنت لأراك من أفقه أهل المدينة، أو ليست التوراة والإنجيل بأيدي اليهود والنصارى؟ فما أغنى عنهم حين تركوا أمر الله﴾، ثم قرأ: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾».[ن٢]

أما بالنسبة للفرق بين الآيتين: فالأولى تفيد نزول العذاب إن كذّب أهل القرى ولم يؤمنوا بما أتت به الرسل، أي لا إمهال. والثانية تفيد أنه برغم إقامة أهل القرى للتوراة والإنجيل إلا أن هناك الكثير منهم ساء ما يعملون، وأن العذاب ليس بالضرورة نازل بهم في الحال. فكيف يمكن الجمع بين الآيتين؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذا التأويل السابق للآيتين لا يتعارض، والله أعلم، مع الآتي: نظراً لأن الحياة كانت في السابق بسيطة وتعتمد في رغدها على ماء السماء وخصوبة الأرض، فقد توجه تأويل المفسرين إلى ذلك. أما في وضعنا المعاصر فإن الكثير يشككون في مصداقية هذه الآيات، ذلك لأنهم في حياتهم المعاصرة المبنية على التقنية التي تستطيع تحريك المنتجات من طرف في الأرض إلى طرف آخر ولا يدركون بلاغة القرآن الكريم وبالتالي يريدون فهم النص على أنه مجرد تساقط للمطر وظهور للثمار. وهذه بالنسبة لهم أمور تمكنت التقنية من التعامل معها، فالمياه يمكن تحليتها من البحر الذي لا ينضب، والتربة يمكن رفع خصوبتها بالأسمدة الكيماوية. لذلك فقد يقول قائلهم: إن مستوطنة في وسط الصحراء القاحلة قد تكون رغدة في عيشها لأن سكانها قد وجدوا بها نفطاً، فهم يبيعونه ويجلبون جميع مستهلكاتهم من كل مكان! أي أن المكذبين يستطيعون العيش برغد دون التصديق بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم! لذلك كان لابد لي من الرد هنا. ولكن ما علاقة هذا بالمنهجية (حركيات أم قيم)؟ هناك إجابتان:

الأولى وهي الشائعة وهي تتبنى «القيم» كمنهجية في الرد وتنبع من السؤال الآتي: ولكن من الذي أودع النفط في أعماق الأرض، أليس الله الخالق الخلاق الكريم الجواد المعطي الواهب الوهاب سبحانه وتعالى؟ هنا قد يجيب ملحد بتحدٍ بأن النفط قد وجد بكميات كبيرة قبل آلاف السنين وأن العلم تمكن من تحديد تلك الكميات في

ن٢) وقد جمع الشيخ الشنقيطي يرحمه الله في كتابه «أضواء البيان» تفسير الآيتين فقال: «ومن الآيات الدالة على أن طاعة الله تعالى سبب للرزق قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾، ومن بركات السماء المطر، ومن بركات الأرض النبات مما يأكل الناس والأنعام، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم﴾، وقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾، أي في الدنيا ...» (١٢٧).

باطن الأرض. فسواء كفر الناس أم آمنوا فإن النفط موجود وسيعيش السكان عليه في رغد. وهنا يكون الرد من خلال قوله تعالى في سورة المؤمنون: ﴿فَذَرْهُمْ فِى غَمْرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ ۝ أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ۝ نُسَارِعُ لَهُمْ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ بَل لَّا يَشْعُرُونَ﴾. أي أن في هذا الرغد استدراج منه سبحانه وتعالى كما قال في سورة القلم: ﴿فَذَرْنِى وَمَن يُكَذِّبُ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾، وهذا الاستدراج هو لإحقاق العذاب على الكفرة كما قال تعالى في سورة التوبة: ﴿وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَٰلُهُمْ وَأَوْلَٰدُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُعَذِّبَهُم بِهَا فِى ٱلدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَٰفِرُونَ﴾. بل حتى أن عطاء الله في الدنيا للكفرة قد يتعدى مطر السماء وثمار الأرض «إن أراد أن يستدرجهم» إلى درجة زخرفة مساكنهم بطريقة باهرة (وسيأتي بيان هذا في فصل «الشركة» بإذن الله) كما قال تعالى في سورة الزخرف: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ۝ وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَٰبًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِـُٔونَ ۝ وَزُخْرُفًا وَإِن كُلُّ ذَٰلِكَ لَمَّا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةُ عِندَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾. إلا أن نهاية جميع هذا المتاع الهلاك الحتمي والذي قد يأتي بعد أجيال (قرون) كما أخبر سبحانه تعالى في سورة الأنعام: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا ٱلْأَنْهَٰرَ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَٰهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِنۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا ءَاخَرِينَ﴾. فهذه سنته سبحانه وتعالى وهي ماضية إلى يوم القيامة كما قال تعالى في سورة الأنفال: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِن يَنتَهُوا۟ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِن يَعُودُوا۟ فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾. ولكن قد يقول قائل: خلال تعاقب هذه الأجيال، فهناك من الأفراد من يحيا ويموت من الكفار دون أن يرى العذاب! والإجابة هي: لقد جاءت آيات كثيرة تخبر عن هؤلاء، فهم في عذاب بمجرد موتهم. قال تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ﴾. أي أن العذاب الذي يأتي للأحياء كجماعة هو عذاب كبير يليق لأن يكون عبرة للأجيال الأخرى في مناطق أخرى، وليس كالعذاب الفردي، برغم أنه سيكون مؤلماً للفرد إلا أن خبره قد لا يكون مؤثراً في الأمم الأخرى مثل العذاب الجماعي. لهذا والله أعلم نجد أن معظم الإخبار عن الأمم السابقة هو عن تعذيبهم بالعذاب الجماعي مثل الريح الصرصر العاتية والطوفان وجعل عالي الأرض سافلها، وهكذا. وهذه تأتي كل عدة أجيال أو قرون. وقد كان من آخرها والله أعلم ما حدث مثلاً في جنوب شرق آسيا (تسونامي سنة ٢٠٠٥م)، فقد التهم الطوفان أكثر من مئة ألف إنسان. وكذلك ما ضرب مدينة نيوأورليانز الأمريكية والمشتهرة بالفساد والتي أغرقت تماماً بعاصفة كاترينا. والمسلم المؤمن سيتقبل هذا التأويل، أما العلماني أو غير مسلم فلن يكون هذا التأويل مقنعاً له لأنه مبني على معتقدات وقيم. وهنا نأتي للآتي:

والإجابة الثانية تتبنى «الحركيات» وهي ما يتصل بموضوعنا، أي بالتمكين بالحقوق في الأرض والمنهجية، لننظر لقوله تعالى في سورة الأعراف مرة أخرى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾. تقول لنا الآية الآتي: إن آمن سكان المستوطنات (سواءً كانت قرى أو مدناً) فإن البركات ستفتح عليهم من السماء والأرض. فهذه سنة من سننه سبحانه وتعالى. أي أن الآية تتحدث عن مقصوصة الحقوق. كيف؟ للإجابة لاحظ الآية الثانية التي تحدثنا عنها في سورة المائدة، أي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا۟ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم مِّنْهُمْ أُمَّةٌ

مُّقۡتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنۡهُمۡ سَآءَ مَا يَعۡمَلُونَ﴾. تتحدث الآية عن الإقامة للتوراة والإنجيل وليس التصديق بهما فقط. بالطبع فإن التصديق يؤدي إلى العمل بهما، إلا أن النص كان صريحاً بالإقامة، والإقامة تعني كما جاء في كتب التفسير «إقامتها بالعلم والعمل».[١٢٨] إن في ورود قوله تعالى ﴿أَقَامُواْ﴾ في الآية تعبير واضح عن ضرورة ظهور آثار التصديق بالعمل بالعلم على وجه الأرض كمعالم قائمة يراها الناس. فالإيمان في القلوب، وستظهر معالمه حتماً على الناس أو على الأرض، أما تعبير ﴿أَقَامُواْ﴾، وهي إخبار عن إنجاز جماعي وليس فردي، فلابد وأن تعني البروز بوضوح وكأنها قائمة كنتاج لعمل جماعي، أي أنه تراكم قائم لإنجازات المؤمنين، وعندها يأتي الرغد.

والآن سأحاول الربط بين الآيتين: قال تعالى في آية سورة المائدة (الآية الثانية): ﴿وَلَوۡ أَنَّهُمۡ أَقَامُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِم مِّن رَّبِّهِمۡ لَأَكَلُواْ مِن فَوۡقِهِمۡ وَمِن تَحۡتِ أَرۡجُلِهِم مِّنۡهُمۡ أُمَّةٌ مُّقۡتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنۡهُمۡ سَآءَ مَا يَعۡمَلُونَ﴾، نلحظ أن في الآية الثانية قوله تعالى: ﴿مِّنۡهُمۡ أُمَّةٌ مُّقۡتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنۡهُمۡ سَآءَ مَا يَعۡمَلُونَ﴾. فهل يعني هذا الجزء الأخير من الآية أن من أقاموا التوراة والإنجيل فأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم ليسوا بالضرورة جميعاً صالحين؟ فالآية تخبرنا بأن كثيراً منهم ساء ما يعملون. ألا يتناقض هذا مع الآية الأولى التي تنذر بضرورة نزول العذاب؟ وما علاقة هذا بالتمكين؟ بالنسبة للتناقض، فلا تناقض كما سيأتي بإذن الله. أما بالنسبة للعلاقة بالتمكين: فهناك أمران مختلفان والله أعلم: الأول هو المعتقدات والقيم، والثاني هو حركيات أو آليات التمكين. كيف؟ انظر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، فبرغم فساد عقيدة الناس فيها، إلا أن حركيات مجتمعهم مقارنة بالمجتمعات الأخرى تسهل للأفراد الحركة للمزيد من الإنتاجية. وقد تحدثنا عن هذا في «العقل والتمكين»، وقلنا أن الحداثة بعقلانيتها ليست هي المسؤولة عن التقدم التقني الذي عليه الغرب الآن، بل التمكين للأفراد، وقلنا أيضاً في الفصل السابق أن السبيل الأول في طبيعة القرار والذي تميز بالاندفاع في القرارات تجاه الإنسان والأعيان هو المسؤول عن التقدم التقني برغم أن هذا السبيل سيؤدي للتلوث البيئي والانحلال الخلقي. أما ما يدفع إليه الإسلام فهو السبيل الثالث الذي يوجد مجتمعاً مندفعاً تجاه الأعيان ومحافظاً تجاه الإنسان ما سيؤدي للمزيد من التمكين كما رأينا في هذا الفصل من وضع مفاتيح التمكين في أيدي الناس (وسنأتي على مفاتيح أخرى بإذنه تعالى) ودون أن يؤدي ذلك للتلوث البيئي والانحلال الخلقي (كما سأثبت بإذنه تعالى). أي أن الآية تقول لنا أن أي مجتمع حتى و إن كان فاسقاً (أي أن كثيراً منهم ساء ما يحكمون) إلا إنه إن حكم بما أنزل الله في فتح أبواب التمكين فسيغزُر إنتاجه وسيتمكن كما قال تعالى في سورة الإسراء: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنۡ عَطَآءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحۡظُورًا﴾. وأن هذا التمكين لم يأت إلا بإقامة التوراة والإنجيل في السابق، ولن يأتي الآن إلا بإقامة القرآن الكريم بعد نزول الوحي. فكيف يقام القرآن الكريم؟ يقام القرآن الكريم عندما يصبح حاكماً، أي عندما تقص الحقوق كما أمر سبحانه وتعالى وكما أمر رسوله صلوات ربي وسلامه عليه. قال تعالى: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ﴾. فقص الحقوق كما أتت بها الشريعة ستؤدي لإطلاق الأفراد للتفاعل مع خيرات الأرض فتظهر المنتوجات والمصنوعات فيكون الازدهار الاقتصادي فتسمو الأخلاق وتنتشر الفضيلة لانعدام استعباد الناس بعضهم لبعض، وهذه حركيات. وهذا هو لب موضوع هذا الكتاب. أي أن إقامة الشريعة التي تؤدي إلى إطلاق الأفراد ستزيد من المنتجات الإنسانية من شتى أنواع المصنوعات والتي ليست بالضرورة مقصورة على هطول الأمطار وخصوبة التربة. بالطبع، فإن الأمطار وخصوبة التربة تعني أيضاً ﴿بَرَكَٰتٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾، ولكن ليس بالضرورة،

فالمصنوعات الناتجة من تطبيق الشريعة التي تطلق أيدي الناس ستجعل الناس في شتى المجتمعات يأكلون ﴿مِن فَوۡقِهِمۡ وَمِن تَحۡتِ أَرۡجُلِهِم﴾، حتى وإن لم يكونوا شديدي التدين، إلا أن زيادة دينهم بالنسبة لي ولك إن كنت من المسلمين زيادة في الخير والبركة. وهذا تمييز مهم بين القيم والحركيات أرجو أن تلتفت له. وهذا ما تحاول الآيات إيضاحه بجلاء إن نحن أمعنا التدبر. لأضرب مثالاً:

لنقل بأن هناك مجتمعان، أحدهما مسلم والآخر غير مسلم، ففي الشريعة الإسلامية، يعتبر الطريق غير النافذ ملكاً لساكنيه من حوله (كما سيأتي في «الأماكن» بإذنه تعالى). ولأنه ملكاً لهم فإن مسؤولية صيانته وتنظيفه على السكان وبالذات إن هم قرروا وضع باب على فم الطريق حتى لا يتمكن الغرباء من الدخول إليه. هذه الحركية، أي اعتبار الطريق غير النافذ ملكاً لساكنيه، ستوجد علاقات اجتماعية حميمة بين السكان برغم الخلافات التي قد تظهر في أول الأمر، لأن مسؤولية الصيانة على السكان، فإن لم يتحركوا فإنهم هم المتضررون أولاً وأخيراً. لذلك نجد أن مثل هذه الأماكن تسحب من حولها من السكان للمزيد من الألفة في أي مجتمع كان. فإن كان السكان من المسلمين، فقد يقيمون دروساً لتحفيظ القرآن بعد صلاة المغرب في طريقهم غير النافذ. أما إن لم يكونوا من المسلمين فقد يقيمون حفلات ماجنة في ذات الوقت مثلاً. لاحظ أن نفس الحركيات وتحت نفس الظروف تنتج أمكنة بنوعيات متشابهة عمرانياً،[١٢٩] إلا أن النشاط اختلف من نشاط ورع للمسلم إلى نشاط ترفيهي لغير المسلم. لهذا قلت إن هناك أمران: المعتقدات وقيمها من جهة، والحركيات وطريقة تنفيذها من جهة أخرى. فأرجو ملاحظة هذا التمييز، وفي هذا الكتاب فإن التركيز في جميع الفصول على الحركيات إلا فصل «البركة» الذي أدخلت فيه القيم. لذلك سيصعب على غير المسلم أن يدحض أفكار هذا الكتاب لأن الكتاب يتلافى الخوض في المعتقدات والقيم ويركز على الحركيات التي يصعب دحضها: منها مثلاً إن تم سحب صلاحية الموافقة على استخراج المعادن من أيدي مسؤولي الدولة فسيكثر المستثمرون للمناجم، فهذه حركية حتمية. وهكذا باقي الحركيات النابعة من مقصوصة الحقوق. أي أن كتاب «قص الحق» بالتركيز على الحركيات يحاول أن يقول للمسلمين: إن أنتم طبقتم الشريعة في مقصوصة الحقوق فإن العزة قادمة لا محالة لأنها سنة من سننه سبحانه وتعالى المبنية على ما جُبل عليه الخلق من غرائز.

وبرغم أن الأديان قد تختلف في تعاليمها كما قال تعالى في سورة المائدة: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗا﴾، إلا أن جميع الأديان تتفق والله أعلم في أسس مقصوصة الحقوق، لماذا؟ لأن الخروج عن مقصوصة الحقوق يعني استعباد بعض البشر لبعضهم الآخر (كما سترى في باقي فصول هذا الكتاب بإذنه تعالى). وقد أتت جميع الأديان لتحرير البشر من عبادة الناس إلى عبادة الله الواحد القهار. كما أن الإسلام كدين خاتم أتى مهيمناً على جميع الأديان السماوية الأخرى كما دلت على ذلك الآية السابقة. لذلك فعلى غير المسلمين الإيمان والعمل به. وهذا ما قاله ابن عباس وغيره كما مر بنا في التفسير السابق، وما قاله ابن تيمية رحمه الله: «﴿وَلَوۡ أَنَّهُمۡ أَقَامُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِم مِّن رَّبِّهِمۡ لَأَكَلُواْ مِن فَوۡقِهِمۡ وَمِن تَحۡتِ أَرۡجُلِهِم﴾، فإن إقامة الكتاب العمل بما أمر الله به في الكتاب من التصديق بما أخبر به على لسان الرسول [صلى الله عليه وسلم]».[١٣٠]

إن قارنا تفسير الآيتين الأولى والثانية بالسابق نستنتج أن سنة الله سبحانه وتعالى في خلقه هي تمكين المجتمعين المسلم وغير المسلم إن أخذ أي منهما بأسباب التمكين (أي الحركيات) التي أتت بها الرسل حتى وإن لم يؤمن السكان بعقيدة أو قيم هذه الرسالات. فقد لا يؤمن مجتمع بتوحيد الله عز وجل، ولكنه إن حكم بمقصوصة الحقوق التي تطلق الأفراد فإنه سيتمكن كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا۟ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَآءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾. وفي هذا رد على الملحد المتحدي الذي يقول إن سكان قرية قاحلة في الصحراء وبها نفط تستطيع إحضار المستهلكات من كل مكان في العالم وتعيش في رغد حتى وإن كفرت بما أنزل الله. فنقول له: أجل هذا صحيح ولا يتعارض مع القرآن الكريم لأن القرآن الكريم يثبت هذا. إلا أن هذه الأمة غير المؤمنة والتي تحكم بحركيات تقترب من مقصوصة الحقوق في إطلاق أيدي الناس للعطاء مع حفظ حقوقهم معرضة في أية لحظة لعذاب الله برغم رغدها المستمر لأجيال كما قال تعالى في آية سورة الأعراف: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَـٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَـٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَـٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾. وفي الوقت ذاته، فإن كانت مؤمنة فبالإضافة للتمكين الناتج من حركيات الشريعة فإنه سبحانه وتعالى سيفتح عليهم بركات السماء من مطر وبركات الأرض من زروع ومعادن وأنعام. أي أن المسألة نسبية، هكذا يتم الجمع بين الآيتين. وهكذا نفهم الآن أن البركات من السماء والأرض ليست بالضرورة المطر والثمار، ولكنها أيضاً تسخير جميع الموارد لمصنوعات يستمتع بها السكان من خلال العمل الممتع المبدع للسكان في ظل قيم إنسانية سامية لبشر يعبدون الخالق العظيم، وهذا هو الإحياء للناس. لاحظ قوله تعالى في سورة النحل: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۝ وَٱللَّهُ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾. فالآية تخبرنا بأن الكتاب، أي القرآن الكريم، أنزل ليبين للناس ما اختلفوا فيه، وهذا يعني بالإضافة لمسائل العقيدة، فقه المعاملات، أي حقوق الآدميين، أي مقصوصة الحقوق. ثم تأتي الآية التي تليها لتضرب مثلاً بأنه سبحانه وتعالى أنزل من السماء ماء لإحياء الأرض بعد موتها. فإن تم ربطها بالآية التي قبلها في المعنى، فهي تعني أن إنزال الكتاب يعني إحياء الناس كما تم إحياء الأرض، وهذا لا يأتي إلا من خلال مقصوصة الحقوق والتي كلها حركيات. وهذا ما حاولت شرحه في الحديث عن قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَـٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾. أي أن جميع هذه الآيات تجتمع عند فكرة أن الإحياء للناس لن يكون إلا بمقصوصة الحقوق التي أتت بها الشريعة. وفي هذا الفصل رأينا كيف أن الشريعة أطلقت أيدي الناس لإحياء الأرض والمعادن والأماكن في الأسواق. ثم نأتي الآن على فصل آخر، وهو «الأراضي» لترى حكمة الشريعة في جذ جذور كل ما من شأنه أن يعطل أيدي عباد الله من الإنتاج، وهذا من الحركيات المهمة لإحياء الأمة.

الفصل الرابع

الأراضي

﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾

ملكية بيت المال

قبل البدء في موضوع هذا الفصل لابد من إجابة سؤال عن المنة: هل الإسلام كدين بحاجة إلى مِنّةٍ ممن يعتنقونه؟ إن نظرت إلى كتب الباحثين في الاقتصاد الإسلامي أو غيره ستلحظ أنها تدعو إلى أن يتحلى المسلمون بصفات سامية حتى يأتي التمكين وكأن الإسلام بحاجة لمنة من معتنقيه، وهذا بالطبع غير صحيح. فهم يقولون إن الدين الإسلامي أتى لخير الإنسان وتحقيق مصالحه، وهذا لا يكون إلا بتظافر جهود المسلمين فرادى وجماعات، لذلك فإن عليهم واجبات كثيرة. فعلى الأفراد مثلاً أن يتحلوا بترشيد الإنفاق بدليل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمۡ يُسۡرِفُواْ وَلَمۡ يَقۡتُرُواْ وَكَانَ بَيۡنَ ذَٰلِكَ قَوَامٗا﴾. وأن عليهم بالإضافة لدفع الزكاة التبرع بالصدقات. أما بالنسبة للجماعات فإن عليهم أن يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾، وأن يكون هناك تكافل اجتماعي بينهم وكأنهم أعضاء في جسد واحد وإلا لن يأتي التمكين. وبالنسبة للسلطان فإن عليه أن يقوم بأداء دوره على الوجه الأكمل بالعدل بين الناس في توزيع الثروات وفي الهمة والسعي لتحقيق مصالحهم، لذلك فقد أعطاه الشارع (كما يقول أحد الباحثين): «صلاحية الترجيح فيما اختلف فيه المسلمون من الأحكام في دائرة المشروعية ...». أي أن السلاطين هم الحراس الأمناء على الأمة، وأن عليهم واجبات يتطلبها التمكين. فيقول نفس الباحث مستنتجاً دور السلطان:

> «وبمقتضى ذلك فإن أولياء أمر المسلمين لهم إصدار الأوامر والقوانين التي بها تنظم الإجراءات الضرورية لبعض الأنظمة الحديثة أو لحماية مقاصد الشريعة فيما تدعو إليها الحاجات أو التحسينات وتسمى هذه الإجراءات أوامر أو قوانين أو فرمانات أو مرسوم أو قرار وزاري أو ظهير شريف إلخ. وهذه الأسماء التي تختلف باختلاف الدول المسلمة. وهذه كلها مقبولة طالما لم تعارض نصاً شرعياً وطالما لم يوجد في المحل الذي وضعت فيه نصوص تنظمها من الكتاب والسنة أو الإجماع أو القياس، ولهذا تضفي عليها صفة المشروعية طالما يتحقق العدل وتؤدي إلى تحقيق مقاصد الشرع».[1]

وهكذا، فهناك الكثير من الأبحاث التي تعلق تقدم الأمة وعزتها على تظافر الجهود بين الأفراد وعلى المهام التي يجب عليهم أن يتفانوا في القيام بها. أي وكأن الإسلام بحاجة لمساهمات وعطاءات معتنقيه للقيام بدورهم المطلوب حتى يأتي التمكين. أي أن الإسلام بحاجة لمنة أفراده. وإن لم يفعلوا فلا تمكين لهم. فهل هذا صحيح؟

ومن جهة أخرى، فإن من الملاحظ أن فقهاء السلاطين والمواكب عادة ما يلقون في مواعظهم لوم ذل الأمة على فساد الناس وتقصيرهم. أي وكأن الإسلام بحاجة لصلاح هؤلاء الأفراد ومساهماتهم ليذهب الذل. أي بحاجة لمنتهم. فهل هذا أيضاً صحيح؟ أقول: معاذ الله أن يحتاج الإسلام لمنة فرد. فالمنة لله عز وجل ولرسوله. بل الأفراد بحاجة لمنة الإسلام. كيف؟ هل صلاح الأمة سيأتي بالتمكين؟ إن بعض الدول غير المسلمة برغم فساد أفرادها إلا أنها دول قوية ذات سطوة، فالولايات المتحدة الأمريكية دولة قوية برغم سوء أخلاق حكامها، فها هي ذي فضائح رؤسائهم الجنسية (كلنتون)؛ وهي دولة قوية برغم فساد عوائلها لدرجة انتشار زنى المحارم، وبرغم ارتشاء شركاتها التي لا تتورع عن فعل أي محظور لنيل المزيد من الربح، وبرغم إسراف أناسها الذين ينفقون البلايين في السنة على إطعام قططهم وكلابهم، وبرغم كل هذا وغيره كثير، إلا أن الولايات المتحدة الأمريكية تسيطر على دول العالم الآن. فلماذا إذاً يتم تعليق ذل الأمة المسلمة على سوء سلوك الأفراد أو الحكام؟

إن من المعروف أن الشريعة أتت بما هو واجب على الفرد القيام به، وإن لم يفعله سيؤثم، مثل ترك الصلاة، كما أنها أتت بما هو مندوب فعله كالصدقات (التطوعية) ونحوها، وأتت بما هو محظور كأكل مال اليتيم، وأتت بما هو مكروه وما إلى ذلك. ولا حاجة هنا للدخول في هذا. ولكن المهم هو أن هناك واجبات على الفرد القيام بها. وإن نظرت لهذه الواجبات لوجدتها قليلة، وأن هناك مجالاً كبيراً لزيادة الأجر لمن أراد الاستزادة كما قال تعالى: ﴿وَفِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ﴾. والطرح الذي يقول به الكتاب هو أن الإسلام لا يحتاج لمنة أحد. فهل يُعقل أن تتوقف عزة أمة على سوء تصرف سلطان أخرق، أو شح تاجر بخيل، أو زنى شاب فاسق؟ وما ذنب الآخرين؟ إن من عدله سبحانه وتعالى أنه أنزل لنا مقصوصة من الحقوق إن نحن سرنا عليها فسيأتي التمكين رغماً عن كل الظروف وعن كل الانحرافات. فإن أمرنا الإسلام بعدم الإسراف، ففي هذا زيادة خير لنا في آخرتنا؛ أما إن أسرف بعضنا، فهذا لن يؤدي لذل الأمة. وكذلك القيم الأخرى كالأخوّة والصدق والكرم، وكذلك العبادات كالصلاة والصيام ونحوهما؛ إلا الحقوق، فإن الخروج عنها سيؤدي لضياع مجموع الأمة، لأن في تغييرها ظلم. ولعلي أتمكن من توضيح هذه المسألة من خلال المثال الآتي: إن طُلب من سلطان ما أن يضع القوانين لينتشل أمته من الذل ففي هذا ظلم لباقي الأمة لأن وراء كل قانون إما مستفيد أو خاسر، وهذا ظلم كما سترى بإذن الله، لأنه إن لم يفعل السلطان، فلن تفلح الأمة كما يظنون. فإن تخيلت أن الأنظمة والقوانين أنفاقاً أو طرقاً تؤدي للعزة، فأي الأنفاق سيختار هذا السلطان؟ هنا سيوضع السلطان في حيرة قد تؤدي لضياع الأمة. ومعاذ الله أن يضع الإسلام مصير أمة في يد فرد بهذه الصورة. ولكنك قد تقول: إن خروج السلطان على مقصوصة الحقوق ليست كخروج فرد لشدة الفرق بين تأثير قرار سلطان في عاصمة ما مقارنة بقرار فقير في قرية نائية. فأجيب: نعم، في إطار تفكيرنا الحالي للدول القومية ذات النفوذ المطلق للسلطات، ولكنك ستستنتج بإذن الله في هذا الكتاب أن تركيبة الأمة إن طبقت الشريعة ستكون بطريقة تحُد من صلاحيات السلطات مما يقلل من تأثير خطئهم لأن حقوق الآخرين ستسد على السلطات المنافذ لينتفي ضرر خطئهم. أي أن الطريق، أو بالأصح، الصراط للعزة قد رسمه الإسلام لنا، وهو واضح ولا يحتاج منا إلا إلى التنفيذ، فإن سارت السلطات على الصراط فلابد وأن تنتهي الأمة للعزة. وهذا الصراط، وهو مقصوصة الحقوق، مرسوم وواضح ولا يحتاج لكثير عقل حتى تتمكن السلطات من اتباعه. وهذه البساطة والوضوح ميزة في الإسلام حتى تنتفي منة فرد على مجموع الأمة، والله أعلم. وإن لم تسر الحكومات على الصراط فهي آثمة، وإن فعلت فهو واجبها، ولا منة لها على الإسلام وأهله. وكذلك الفرد، إن منع زكاته فهو آثم، أما

إن لم يفعل هو والآخرون أيضاً فهذا لا يعني فقر الأمة. وإن اكتفى بالزكاة ولم يكثر من الصدقات على فقراء حيه، فسيأتي التمكين من دون الحاجة لمنة عطائه، وهكذا. وبهذا فإن من ميزات مقصوصة الحقوق أنها توصل للعزة إن قام كل فرد بواجبه القليل دون التنسيق مع الآخرين أو الالتفات لما يقومون به كما سترى بإذن الله.

إن هذا التمييز السابق مهم لأن الشريعة من خلال حقوق الآدميين، أي مقصوصة الحقوق، ترسم الطريق الذي يوصل للعزة بغض النظر عن فسق أو إهمال البعض. فالمنة لله ولرسوله. لذلك ستلحظ أن هذا الكتاب يتلافى الولوج في كل ما هو مندوب أو مستحب أو مكروه فعله (القيم)، بل يركز في الغالب على ما لا يحق للإنسان فعله (مقصوصة الحقوق، الحركيات). أي أنه يحاول إظهار أقل القليل الموصل للعزة. كما أن هذا الذي لا يحق للفرد فعله يرسم الطريق لما يمكن للآخرين فعله. لنأخذ مثالاً: إن مبادئ إحياء المعادن ترسم حداً للسلطات بعدم أحقيتها في منع الناس من إحياء المعادن، وهذا سيؤدي لخروج المعادن من باطن الأرض لتقع في أيدي الناس، ما يؤدي لازدهار تصنيعها فتكثر المنتجات فتقوى الأمة اقتصادياً، وهكذا. أي أن العزة طريق حتمي رسمته الشريعة. ولعلي لم أنجح في إقناعك بهذا الطرح، ولكن بإذنه تعالى ستتضح لك المسألة أكثر من قراءة باقي الفصول. وما أثرت هذه المسألة الآن إلا لكي تلحظها وأنت تقرأ. وفي هذا الفصل مثال على ذلك. فالشريعة رسمت طريقاً للدولة ينتهي بعدم ملكيتها للأراضي. وهذا سيؤدي رغماً عن الجميع إلى استملاك الأفراد للأراضي، وإن ملكها الأفراد فسينهضون ويهتمون ليزداد العطاء ويكثر الإنتاج. فهذا طريق مرسوم معلوم النهاية، وهذه هي الحركيات. ولكن أرجو ألا تظن أنني أرمي إلى أن الأمة العزيزة هي التي تُكثر من التصنيع وتتنعم بالمستهلكات. كلا، فكما سترى فإن تطبيق الشرع سيؤدي لمجتمع يستثمر في أولوياته بناءً على قيمه. ويسموا كلما سمت قيمه بعد تمكينه. وبهذا فهو سيرتقي لمجتمع مكتف غير مسرف. وليس كمجتمعاتنا المتأثرة بالرأسمالية التي لا تستثمر في أولوياتها. فهل هناك منطق في الاستثمار مثلاً في شراء ثرية تزيد قيمتها عن إطعام آلاف الفقراء؟ بالطبع لا إن كان المجتمع سامياً في خلقه. وبالطبع نعم بالنسبة لمعظم أفراد المجتمع إن كانوا غارقين في شهواتهم. فهذا الذي يكد ويشقى لكسب المزيد من المال لا يرى بأساً من التمتع بما جناه، وهذا الذي يجلس في منصب رفيع في الدولة لا يرى بأساً من التمتع بمثل هذه الثريا في مكتبه، وإلا لماذا انتشرت محلات بيع الثريات الفارهة. وقس على ذلك. ولكنك قد تسأل: إن كان الوضع كما وصفت بأن ضعف الأمة لا يتأثر بفسق سلطان أو ببخل تاجر، فلماذا ضعفت الأمة؟ أجيب: لأنها خرجت عن مقصوصة الحقوق باستئثار الدولة للموارد، فكان الإنفاق بغير ما أنزل الله. كيف؟

الموارد

قلنا إن متطلبات التمكين هي الموارد والموافقات والمعرفة. وهذا الفصل أيضاً عن الموارد. إن معظم الأموال في أيامنا هذه في أيدي الدول، فالناس هم الأفقر مقارنة بالدول. ولم تكن الأمور كذلك في صدر الإسلام. فقد كانت الدولة هي الأكثر فقراً مقارنة بالناس، كما سترى في هذه الفصول الثلاثة القادمة بإذن الله. أي أن الأمور انقلبت. ولهذا الانقلاب آثار سلبية لا حصر لها. ومن أهمها تكدس الثروات في بيت المال (والذي ابتدأ مع الحكم الأموي). فمع هذا التكدس للأموال في مركز واحد أتت شراهة حب الوصول للحكم. فكان الاقتتال عليه. لأن

من حكم ملك الكثير من المال. فبرغم أن الحاكم لا يملك المال شرعاً، بل عليه صرفه في مصالح المسلمين، إلا أن تجمع الأموال في بيت المال وسيطرة الحاكم على تصريفها، ومن كثرتها أصبحت سلطاناً ولذة وترفاً يتوق إليها كل محب للدنيا. لذلك ساد تاريخ الإسلام خط أسود في صفحة بيضاء، هو الاقتتال المستمر على السلطة بين الأسر وحتى بين الإخوة الأشقاء. ثم بالطبع انجذب المغرمون بالدنيا من الناس لهؤلاء السلاطين لحبهم لما بأيدي السلاطين من أموال. وابتعد الأتقياء والنزهاء عن السلاطين (إلا القليل من العلماء أثابهم الله الذين أخذوا على عاتقهم محاولة نصح الحكام). ولكن الذي ساد هو انجذاب المنافقين والوصوليين للسلاطين، فأصبحت الشرذمة المحيطة بالسلطان هي الأسوأ خلقاً في المجتمع، والأدهى في الوصول للمآرب، والأكسل في الأداء، والأقل في العطاء. وما حدث هذا إلا لأن الأمة خرجت عن مقصوصة الحقوق التي حولت الأموال نحو بيت المال. وهكذا بدأت الآفات تتجمع في مكان واحد عبر الأجيال، أي تتمركز في السلطات واحدة بعد الأخرى بتراكم آفات البطانة المحيطة بالسلطان في إدارة شؤون الناس والبلاد. فظهرت الوسائل المختلفة في السيطرة على الشعوب كإصدار القوانين لزيادة دخل الدولة من الضرائب، وهكذا من ممارسات أدت لقفل أبواب الإنتاج على الناس فكان تثبيط الهمم لدى الأفراد ونقص الإنتاج العام، وتحول كثير من أفراد المجتمع الذين كان من الممكن أن يكونوا منتجين إلى موظفين وعمال لدى الدولة أو لدى شركات بإنتاج أقل، وانحسر التراكم المعرفي، وما إلى ذلك من مآس سأوضحها في الفصول القادمة بإذن الله. وحتى تدرك أخي أهمية هذا الفصل تصور مجتمعاً يحكمه أرذل الناس، فهذا أمر حتمي لا مفر منه لأن تجمع الأموال في مكان واحد وبغزارة كبيرة لهو نقطة جذب شديدة لضعاف النفوس الذين سيصلون للسلطة إن عاجلاً أو آجلاً. فإما سفاح أسرف في القتل ليصل إلى السلطة، ثم استباح دماء المسلمين ليثبت أركان حكمه، وإما وارث للحكم من أبيه لا خبرة له بواقع الناس ومعاشهم، فاقترب منه المنافقون والوصوليون وحكموا باسمه لغرقه في ملذاته. ومعاذ الله أن يرضى الإسلام بهذا. فكيف لأمة يحكمها أرذلها من أن تنهض؟ وكيف ستنهض وقد حُكمت بأكثرهم حباً للمال والسلطان؟ ولكن قبل الإجابة على هذا السؤال هناك سؤال آخر: كيف تجمعت الأموال بهذه الكثرة في أيدي السلطات؟

إن بيت مال المسلمين هو الجهة التي تختص بكل ما يستحقه المسلمون ولم يتعين مالكه. فهي ليست مكاناً إنما جهة أو مؤسسة يكون للإمام التصرف في موجوداتها بالإنفاق بشرط تحقيق المصلحة العامة.[٢] هذا في الإسلام، أما في أيامنا هذه، فهناك مؤسسات متخصصة كوزارات المالية التي تشرف على موارد الدولة. ومن البديهي أن نلاحظ بأن أي جهة مالية إسلامية أو غير إسلامية تأتيها الأموال من طريقين أساسين هما: أولاً: أموال تأخذها الدولة مما في الأراضي التي تدعي ملكيتها وذلك ببيع المعادن بعد استخراجها أو بأخذ الرسوم ممن يعملون بها؛ وثانياً: أموال تؤخذ من الناس مثل الضرائب والجمارك والرسوم والفيء والغنائم. وهناك طريق ثالث وبدأ بالتناقص مع العولمة في معظم الدول الرأسمالية وقد وجد في الدول الاشتراكية وهو أن الدولة تقوم بإنشاء مؤسسات استثمارية كالمصانع (مثل مصانع الحديد)، أو إنشاء مؤسسات خدماتية كمؤسسات النقل الجماعي. أي أن الدولة تتصرف كالشركات الخاصة ليذهب الدخل إلى ملكيتها. لذلك، وحتى نقف على مصادر بيت المال وجب علينا أن ندرس هذه الموارد الثلاثة وباختصار شديد. ومن ثم ندرس حقوق صرف هذه الأموال. وسنرى بإذن الله بأن طريقة ورود ومن ثم صرف الأموال في معظم دويلات الأسر في السابق (كالأمويين والعباسيين) وفي حكومات أيامنا القومية هذه ليست كما أراد الشرع. بل بطريقة شهوانية كما حدث في الماضي، أو بطريقة استحداثية رأسمالية أو اشتراكية أنتجت

منظومات معاصرة من الحقوق تختلف تماماً عن مقصوصة الحقوق في الإسلام. وهذا الانقلاب أدى إلى كوارث عديدة هي من الأسباب الرئيسة لتخلف المسلمين. وفي هذا الفصل سنركز على الأراضي. أما ما يؤخذ من الناس فهو موضوع الفصلين القادمين.

لنبدأ بهذا السؤال: كيف ملكت الدول الأراضي؟ وهل لها ذلك شرعاً؟ كما رأينا في فصل «قصور العقل» فإن الحاجة والسيطرة كانتا قاعدتا الملك، ورأينا في فصل «الخيرات» كيف أن الأراضي كانت مواتاً وأنها ملك لكل من عمل فيها، ورأينا كيف أن الشريعة فتحت الأبواب لكل من هو أجدر للوصول للمعادن الظاهرة والباطنة. أي أن الأراضي غير المملوكة من الأفراد مثل الموات هي لكل من أراد العمل وليست ملكاً لبيت مال المسلمين. ليس هذا فحسب، ولكن حتى أملاك المسلمين العامة مثل الطرق والساحات، فهي ليست ملكاً لبيت مال المسلمين. وهذا التمييز بين ملكية كل من بيت المال من جهة، والأراضي المباحة التي يحق لكل مسلم الأخذ منها كالموات، أو أراضي عامة المسلمين كالطرق من جهة أخرى، مهمة جداً إذ أن الكثير من الناس الآن لا يدركون هذا التمييز.[٣] فهم يعتقدون أن الأراضي نوعان: إما ملكيات خاصة للأفراد والمؤسسات، وإما ملكيات عامة وتملكها الدولة، وبهذا فهم يعتقدون أن الأراضي التي لا يملكها أحد من الناس أو الشركات كالموات والطرق فهي بالضرورة ملك للدولة. وهذا منظور غربي انتقل إلينا وأخذ به كثير من الباحثين المحدثين تحت مظلة المصلحة العامة (وسنوضحه في الحديث عن «الأماكن» بإذنه تعالى). وهذا بالطبع أثر على مقصوصة الحقوق. فاعتبار الطرق ملكاً للدولة يعطي الدولة الحق في فعل ما أرادت في الطريق. وهذا التمييز كان واضحاً للفقهاء الأوائل. وقد تحدثنا عنه سابقاً.

وهنا يأتي استنتاج منطقي: إذا كان للناس الحق في أخذ أرض والعمل فيها في الزراعة أو الصناعة أو البحث عن المعادن، فلماذا يعملون لدى الدولة؟ وقد تكون الإجابة هي: قد يعملون لدى الدولة لأنها ستدفع لهم مرتبات مالية أكبر. وهنا أجيب: هذا لن يحدث إن طبقت الشريعة لأنك إن أنهيت قراءة الفصول الثلاثة القادمة ستقتنع بإذنه تعالى أن الدولة في الإسلام فقيرة مقارنة بالسكان، لذلك فلن تستطيع دفع المبالغ المغرية للموظفين. ومن جهة أخرى، فالمنطق هو أن يفضل الفرد العمل لنفسه، أي يعمل كمالك بدل أن يعمل لدى الآخرين كمأجور إلا إن لم يكن لديه رأس مال. وكما وضحنا وسنفصل أكثر، فإن رأس المال عقبة في مجتمع رأسمالي لأن الأبواب موصدة أمام كل من لم يملك قراراً سياسياً أو رأس مال. لذلك يضطر الناس للعمل لدى الدولة أو الشركات. أما في الإسلام، فلن يكون الوضع كذلك. لذلك لن تجد الدولة من يعمل لديها وبالتالي لن تتمكن من التصرف كمؤسسة أو كشركة تأخذ أرضاً كمنجم لبيع المعادن أو تزرع مزرعة كإحياء. وبهذا فمواردها من الأراضي لابد وأن تكون من الأراضي التي تملكها، وهذا استنتاج مهم. لذلك يكون السؤال: كيف دخلت الأموال، وفي مقدمتها الأراضي، لبيت المال؟

هناك ثلاثة طرق رئيسة امتلكت من خلالها الدولة الأراضي هي: الصوافي والأراضي المعطاة لبيت المال من الناس والغنائم. وقد تحدثنا في فصل «الخيرات» عن الصوافي والأراضي المعطاة لبيت المال من الناس، وقلنا إن هذين المصدرين نادران في أيامنا هذه. حتى في صدر الإسلام عندما كثرت الفتوحات، فإن نسبة ورود هذه الأراضي لبيت المال ضئيلة مقارنة بمجموع مساحة أراضي المسلمين الهائلة. كما أن نسبتها ستنعدم إن تمت قسمة الغنائم كما سيأتي بإذن الله. أي أن المصدر الأهم لبيت مال المسلمين من الأراضي (وليس ما يؤخذ من أموال الناس) هو الغنائم.

الغنائم

لقد كانت شعوب الأمم الأخرى تدعى إلى الإسلام سلماً. فإن هم استجابوا فإن الأراضي التي أسلموا عليها كانت تعتبر أراضي عُشرٍ وتبقى ملكاً لأصحابها كما حدث في المدينة والطائف. فالمبدأ الذي سار عليه الرسول صلى الله عليه وسلم هو «أن القوم إذا أسلموا أحرزوا دماءهم وأموالهم»، وأنه «من أسلم على شيء فهو له». وبالنسبة للأراضي فـ «... أرضهم أرض عشر لا يخرجون عنها فيما بعد، ويتوارثونها ويتبايعونها ...».[ب] وفي هذه الحالة فالأراضي المشغولة بزراعة أو سكن وما شابه (وليس ما ينسب للقبائل مثلاً) تبقى لأهلها. ويستمتع أهلها بحقوق أملاكهم كالمسلمين. أما من لم يسلموا وأرادوا الصلح فإن أراضيهم بقيت ملكاً لهم كما حدث مع أهل نجران، وكان عليهم دفع الجزية والخراج وإيفاء ما كان قد صالحهم عليه المسلمون من شروط. فالمبدأ الذي أقره الرسول صلى الله عليه وسلم لمن لم يدخل في الإسلام ولكن رضي بالعيش في كنف الدولة الإسلامية هو أن يقوم المسلمون لهم بكل ما صولحوا عليه من شروط على أن يدفعوا الجزية والخراج للمسلمين. فقد جاء في الأموال أنه صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إنكم لعلكم تقاتلون قوماً، فيتقونكم بأموالهم دون أنفسهم وأبنائهم ويصالحونكم على صلح، فلا تأخذوا منهم فوق ذلك، فإنه لا يحل لكم﴾.[٦] وهذا ما حدث مع أهل نجران وآيلة، ثم سار على ذلك الخلفاء الراشدون من بعده في مدن وقرى العراق والشام ومصر.[٧] ويقول الشافعي: «وهذه الأرض مملوكة لأهلها الذين صالحوا عليها على ما صالحوا على أن يؤدوا عنها شيئاً، فهي مملوكة لهم على ذلك؛ وإن هم صالحوه على أن للمسلمين من رقبة الأرض شيئاً، فإن المسلمين شركاؤهم في رقاب أرضهم بما صالحوهم عليه ...».[ج] وفي هذه الحالة أيضاً فإن الأراضي كانت ملكاً لأصحابها وتمتعوا بحقوقهم فيها، ولكن عليهم دفع ما صالحوا المسلمين عليه، إلا إن كان عقد الصلح ينص على أن تنقل ملكية الأرض للمسلمين على أن يبقى أهل الصلح فيها مقابل ما يُدفع للمسلمين من مبالغ تفرض على الأراضي. وفي هذه الحالة «تعتبر الأرض وقفاً للمسلمين ويكون المضروب عليها أجرة للأرض، لا تسقط عنهم بإسلامهم، ولا يجوز لهم التصرف في رقاب الأراضي، ببيع أو غيره .. وهم أحق بهذه الأراضي ما أقاموا على صلحهم، ولا تنتزع من أيديهم سواء أظلوا مشركين أم أسلموا».[٩] وهذه الأراضي جد نادرة كما سترى بإذنه تعالى.

أما إذا اختار غير المسلمين الحرب ولم يذعنوا إلا مكرهين، فهناك ثلاثة أوجه: الوجه الأول هو ما قام به الرسول صلى الله عليه وسلم في مكة المكرمة، وهو تركه صلى الله عليه وسلم لأهل مكة أموالهم وبذلك صارت أرضوهم بعد إسلامهم عشرية، أي يدفعون عنها العشر، وهي لهم ولا تذهب لبيت المال.[١٠] والظاهر هو أن معظم الآراء ترى أن ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم في مكة المكرمة من عدم تقسيمها إنما هو مختص بمكة ولا تقاس به المدن الأخرى، إذ أنه لا يحل بيع رباعها (أي العرصات التي تقوم عليها البيوت) ولا تأجير بيوتها في بعض الآراء. ففي الأموال لأبي عبيد عدة نصوص تدل على هذا، منها أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إن مكة

ب) قال أبو يوسف: «وسألت يا أمير المؤمنين عن قوم من أهل الحرب أسلموا على أنفسهم وأرضهم ما الحكم في ذلك؟ فإن دماءهم حرام وما أسلموا عليه من أموالهم فلهم، وكذلك أرضوهم لهم، وهي أرض عشر بمنزلة المدينة، حيث أسلم أهلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكانت أرضهم أرض عشر، وكذلك الطائف والبحران، وكذلك أهل البادية إذا أسلموا على مياههم ... وأرضهم أرض عشر لا يخرجون عنها فيما بعد، ويتوارثونها ويتبايعونها، وكذلك كل بلاد أسلم عليها أهلها فهي لهم وما فيها» (٥).

ج) ويقول أبو يوسف: «وأيما قوم من أهل الشرك صالحهم الإمام على أن ينزلوا على الحكم والقسم وأن يؤدوا الخراج، فهم أهل ذمة، وأرضهم أرض خراج، ويؤخذ منهم ما صولحوا عليه، ويوفى لهم ولا يزاد عليهم». إما إذا كان شرط الصلح أن ينزلوا عن ملك أرضهم فهي تصبح وقفا للمسلمين (٨).

حرام، حرمها الله، لا يحل بيع رباعها، ولا أجور بيوتها﴾.[د] ومن مثل هذه الأحاديث يستنتج أبو عبيد قائلاً:

«فإذا كانت مكة هذه سننها أنها مناخ لمن سبق إليها، وأنها لا تباع رباعها، ولا يطيب كراء بيوتها، وأنها مسجد لجماعة المسلمين. فكيف تكون هذه غنيمة، فتقسم بين قوم يحوزونها دون الناس، أو تكون فيئاً، فتصير أرض خراج، وهي أرض من أرض العرب الأميين الذين كان الحكم عليهم الإسلام أو القتل. فإذا أسلموا كانت أرضهم أرض عشر ولا تكون خراجاً أبداً. ... فليست تشبه مكة شيئاً من البلاد، لما خصت به، فلا حجة لمن زعم أن الحكم على غيرها كما حكم عليها، وليست تخلو بلاد العنوة - سوى مكة - من أن تكون غنيمة، كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بخيبر، أو تكون فيئاً، كما فعل عمر بالسواد وغيره من أرض الشام ومصر».[هـ]

والوجه الثاني هو ما فعله صلى الله عليه وسلم في خيبر، وهو تقسيم أربعة أخماس الغنائم بين الذين افتتحوها فكانت ملكاً للذين افتتحوها وليست ملكاً لبيت المال؛ وأما الخمس الأخير فقد بقيت أراضيه في أيدي أهل خيبر يعملون بها ولكنها ملكاً للمسلمين على أن يكون ثمرها بينهم وبين المسلمين. ثم في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه كثر العمال في أيدي المسلمين وقووا على عمل الأرض، فأجلى عمر اليهود إلى الشام.[و] وفي هذه الحالات يكون الخمس لبيت المال وله مصرف محدد، كما سنوضح بإذنه تعالى.

سواد العراق

والوجه الثالث هو ما اختاره عمر بن الخطاب رضي الله عنه في سواد العراق[ز] حيث ذهبت فيها جميع الأراضي الزراعية إلى ملكية بيت المال. ونظراً لأهمية هذه الحالة، سأسرد آراء الفقهاء المختلفة وتأثير ذلك على دخل بيت المال لأن أرض السواد أصبحت نموذجاً يحتذى به في العصور اللاحقة. ثم بعد ذلك، ونظراً لأهمية هذا الموضوع، سأناقش بعض آراء الفقهاء. يقول أبو عبيد القاسم بن سلاّم (ت ٢٢٤) في الأرض التي أخذت عنوة كسواد العراق:

«فهي التي اختلف فيها المسلمون، فقال بعضهم: سبيلها سبيل الغنيمة، فتخمّس وتقسم، فيكون أربعة أخماسها خِطَطاً بين الذين افتتحوها خاصة، ويكون الخمس الباقي لمن سمّى الله تبارك وتعالى. وقال بعضهم: بل حكمها والنظر فيها إلى الإمام: إن رأى أن يجعلها غنيمة، فيخمسها ويقسمها، كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بخيبر: فذلك له، وإن رأى أن يجعلها فيئاً فلا يخمسها ولا يقسمها، ولكن تكون موقوفة على المسلمين عامة ما بقوا، كما صنع عمر بالسواد».

د) هناك نصوص عدة في كتاب الأموال منها مثلاً: «... عن عائشة قالت: قلت يا رسول الله ألا تبني لك بيتاً، أو بناءً يظلك من الشمس؟ (تعني بمكة) فقال: ﴿لا، إنما هي مناخ من سبق﴾». رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة، وفي رواية بلفظ: ﴿منى مناخ من سبق﴾ (١١).

هـ) هناك اختلاف في حكم كراء البيوت في مكة. ولا حاجة لنا هنا في تفصيل ذلك. وقد ذكرنا العلاقة بين الحجيج والملاك في مكة (١٢).

و) يقول البلاذري: «وقسم أموالهم (أي الرسول صلى الله عليه وسلم) للنكث الذي نكثوا فأراد أن يجليهم عنها، فقالوا دعنا نكن في هذه الأرض نصلحها ونقوم عليها، ولم يكن لرسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه غلمان يقومون بها، وكانوا لا يفرغون للقيام عليها بأنفسهم، فأعطاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر على أن لهم الشطر من كل زرع ونخل وشيء مابدا لرسول الله صلى الله عليه وسلم» (١٣).

ز) يعرف ياقوت الحموي سواد العراق فيقول: «... يراد به رستاق العراق وضياعها التي افتتحها المسلمون على عهد عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، وسمي بذلك لسواده بالزروع والنخيل والأشجار لأنه حيث تاخم جزيرة العرب التي لا زرع فيها ولا شجر ... وحد السواد من حديثة الموصل طولاً إلى عبادان، ومن العُذَيب بالقادسية إلى حلوان عرضاً، فيكون طوله مائة وستين فرسخاً ...» (١٤).

وقد كان فعل الخليفة عمر بعد استشارة الصحابة. فقد أشار عليه علي رضي الله عنه بقوله: «دعهم يكونون مادة للمسلمين». وكان ممن طالب بالقسمة بلال بن رباح وعبد الرحمن بن عوف، فكان رد عمر عندما طالبه الذين فتحوا السواد بالقسمة: «فما لمن جاء بعدكم من المسلمين؟ وأخاف إن قسمته أن تفاسدوا بينكم في المياه». وبذلك أقر عمر رضي الله عنه أهل السواد على أرضيهم وضرب على رؤوسهم الجزية وعلى أرضيهم الخراج.[ح]

وهذه المبادرة لعمر رضي الله عنه أصبحت مثلاً يحتذى به من بعده في المناطق الأخرى التي فتحت عنوة. ففي الأموال لأبي عبيد أن الخليفة عمر رضي الله عنه كتب إلى سعد بن أبي وقاص يوم افتتح العراق: «أما بعد، فقد بلغني كتابك أن الناس قد سألوا أن تقسم بينهم غنائمهم، وما أفاء الله عليهم، فانظر ما أجلبوا به عليك في العسكر، من كراع أو مال [الغنائم المنقولة]: فاقسمه بين من حضر من المسلمين، واترك الأرضين والأنهار لعُمّالها، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنا لو قسمناها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء».[١٦] والذي قصده عمر بهذا الاجتهاد هو أن تعم الاستفادة من دخل الخراج عموم المسلمين لفترة أطول، حيث إن الدولة الإسلامية كانت بحاجة إلى الأموال لتنظيم العسكر وبناء القناطر وما شابه كما يرى البعض. وقد قال عنها المودودي بأنها نظام جديد.[ط] ولقد لقي اجتهاد عمر رضي الله عنه ردود فعل مختلفة من الفقهاء لخصها الشوكاني بأن قال:

> «وقد اختلف في الأرض التي يفتتحها المسلمون عنوة. قال ابن المنذر: ذهب الشافعي إلى أن عمر استطاب أنفس الغانمين الذين افتتحوا أرض السواد، وأن الحكم في أرض العنوة أن تقسم كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر ... وقد اختلف في الأرض الذي [التي] أبقاها عمر بغير قسمة: فذهب الجمهور إلى أنه وقفها لنوائب المسلمين، وأجرى فيها الخراج ومنع بيعها، وقال بعض الكوفيين أبقاها ملكاً لمن كان بها من الكفرة وضرب عليهم الخراج ... وقد ذهب مالك إلى أن الأرض المغنومة لا تقسم، بل تكون وقفاً يقسم خراجها في مصالح المسلمين من أرزاق المقاتلة وبناء القناطر والمساجد وغير ذلك من سبل الخير، إلا أن يرى الإمام في وقت من الأوقات أن المصلحة تقتضي القسمة، فإن له أن يقسم الأرض، وحكى هذا القول ابن القيم عن جمهور الصحابة ورجحه ... فظاهر مذهب أحمد وأكثر نصوصه على أن الإمام مخير فيها تخيير مصلحة لا تخيير شهوة، فإن كان الأصلح للمسلمين قسمتها قسمها، وإن كان الأصلح أن يقفها على جماعتهم وقفها، وإن كان الأصلح قسمة البعض ووقف البعض فَعَله، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل الأقسام الثلاثة».[١٨]

وفي الأموال لأبي عبيد: «وليس فعل النبي صلى الله عليه وسلم براد لفعل عمر، ولكنه صلى الله عليه وسلم اتّبع آيةً من كتاب الله تبارك وتعالى فعمل بها [يقصد آية الغنيمة: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ ...﴾][١٩]، واتبع عمر آية أخرى فعمل بها [يقصد آية الفيء: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ...﴾]،[٢٠] وهما آيتان محكمتان فيما ينال المسلمون من أموال المشركين، فيصير غنيمة أو فيئاً».[٢١] وهنا ملحوظة جد مهمة على ما قاله أبو عبيد وستكون محورية في طرح هذا الكتاب: وهي أن أساس الخلاف هو الرجوع للآيات. فبأيتهما يؤخذ، آية

ح) وأشار معاذ بن جبل على الخليفة عمر رضي الله عنه بأن قال: «والله إذن ليكونن ما تكره، إنك إن قسمتها صار الرّيع العظيم في أيدي القوم، ثم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسُدون من الإسلام مسداً، وهم لا يجدون شيئاً، فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم» (١٥).

ط) يقول المودودي: «فكانت النظرية الأساسية لهذا النظام الجديد أن المسلمين هم المالكون الحقيقيون للأراضي، وليس لأصحابها السابقين من منزلة فيها كمنزلة المزارعين، وإنما تعاملهم الحكومة بالنيابة عن المسلمين» (١٧).

الغنيمة أم آية الفيء؟ وقبل توضيح هذا الاختلاف لابد من وصف سريع لحال تلك الأراضي لنتمكن من تقصي الصراط لما هو أرجح. ذلك لأن الأراضي التي لم تقسم ومن ثم ملكتها الدولة ممثلة لعموم المسلمين كانت محل دراسة مستفيضة من كثير من الباحثين لأنها كانت المصدر المالي الأهم للدولة الأموية، ومن ثم لباقي الدول لأنها النموذج. فوجب علينا الحرص في الوقوف على حالها قبل الدخول في الأقوال المختلفة لا سيما وأننا الآن نبعد عن وقت تقسيمها بحوالي ألف وأربع مئة سنة. وهذه فترة من التجربة لابد وأن تكون كافية للحكم.

إن الاختلاف السابق أدى إلى اختلاف آخر بين الفقهاء لاختلاف الروايات عن ملكية الأرض: هل أرض السواد ملكاً لعموم المسلمين وخراجها وقف على مصالحهم، أم أنها ملك لأصحابها على أن يدفعوا الخراج؟ ففي المجموع:

> «واختلف أصحابنا فيما فعل عمر رضي الله عنه فيما فتح من أرض السواد، فقال أبو العباس وأبو إسحاق: باعها من أهلها وما يؤخذ من الخراج ثمن، والدليل عليه أن من لدن عمر إلى يومنا هذا تباع وتبتاع من غير إنكار. وقال أبو سعيد الاصطخري وقفها عمر رضي الله عنه على المسلمين فلا يجوز بيعها ولا شراؤها ولا هبتها ولا رهنها، وإنما تنقل من يد إلى يد، وما يؤخذ من الخراج فهو أجرة، وعليه نص في سير الواقدي، والدليل عليه ما روى بكير بن عامر عن عامر قال: اشترى عقبة بن فرقد أرضاً من أرض الخراج، فأتى عمر فأخبره، فقال: ممن اشتريتها؟ قال: من أهلها. قال: فهؤلاء أهلها المسلمون، أبعتموه شيئاً؟ قالوا: لا. قال: فاذهب فاطلب مالك ...».[ي]

ويقول أبو يوسف في هذا: «وإن لم ير [أي الإمام] قسمتها ورأى الصلاح في إقرارها في أيدي أهلها كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه في السواد، فله ذلك وهي أرض خراج وليس له أن يأخذها بعد ذلك منهم، وهي ملك لهم يتوارثونها ويتبايعونها ويضع عليهم الخراج، ولا يكلفون من ذلك ما لا يطيقون».[ك] وفي جميع الأحوال، فقد كره المسلمون شراء أرض الخراج. ومن الآثار في ذلك ما ذكره أبو عبيد. فعن الحسن قال: قال عمر: «لا تشتروا رقيق أهل الذمة ولا أرضيهم. قال: فقلت للحسن: ولم؟ قال: لأنهم فيء للمسلمين». ويلخص أبو عبيد ذلك بعد ذكر عدة آثار فيقول: «فقد تتابعت الآثار بالكراهة بشراء أرض الخراج، وإنما كرهها الكارهون من جهتين: إحداهما أنها فيء للمسلمين، والأخرى أن الخراج صغار، ...».[ل]

والاختلاف السابق أدى إلى اختلاف آخر حول حقوق الأرض وساكنيها. فهل يضرب على الأرض الخراجية الخراج إذا عطلها ساكنها كأن قام بالبناء عليها، لأنها إن بنيت فلا غلة إذ لا زرع؟ قال البلاذري في فتوح البلدان: «إذا عطل رجل أرضه قيل له ازرعها وأد خراجها وإلا فادفعها إلى غيرك يزرعها ... وقال أبو حنيفة والثوري في

ي) وتكملة ما جاء في المجموع: «... فإذا قلنا أنه وقف فهل تدخل المنازل في الوقف؟ فيه وجهان (أحدهما) أن الجميع وقف (والثاني) أنه لا يدخل في الوقف غير المزارع، لأنا لو قلنا إن المنازل دخلت في الوقف أدى إلى خرابها، وأما الثمار فهل يجوز لمن هي في يده الانتفاع بها؟ فيه وجهان (أحدهما) أنه لا يجوز وعلى الإمام أن يأخذها ويبيعها ويصرف ثمنها في مصالح المسلمين» (٢٢).

ك) أما الأرض الخراجية والتي هي أرض صلح وليست عنوة، وعلى قول الجمهور، فإنها ملك لأهلها فيجوز بيعها وهبتها وسائر التصرفات فيها. ولكن هناك قولان في كراهية شرائها للمسلم (٢٣).

ل) وبالنسبة للمساكن والدور فلم يكن هناك خلاف. فيقول أبو عبيد: «فأما المساكن والدور بأرض السواد، فما علمنا أحداً كره شراءها وحيازتها وسكناها. قد اقتسمت الكوفة خططاً في زمن عمر ابن الخطاب. وهو إذن في ذلك من أكابر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله رجال: منهم سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن مسعود، وعمار، وحذيفة، وسلمان، وخباب، وأبو مسعود وغيرهم. ثم قدمها علي رضي الله عنه فيمن معه من أصحابه. فأقام بها خلافته كلها، ثم كان التابعون بعد بها ...» (٢٤).

أرض الخراج، بنى مسلم أو ذمي فيها بناءً من حوانيت أو غيرها، أنه لا شيء عليه، فإن جعلها بستاناً ألزم الخراج، وقال مالك وابن أبي ذئب: نرى إلزامه الخراج لأن انتفاعه بالبناء كانتفاعه بالزرع ...».[٢٥] وفي الخراج لأبي يوسف: «وإذا احتاج أهل السواد إلى كري أنهارهم العظام التي تأخذ من دجلة والفرات كريت لهم وكانت النفقة من بيت المال ومن أهل الخراج ولا يحمل ذلك كله على أهل الخراج. وأما الأنهار التي يجرونها إلى أرضهم ومزارعهم وكرومهم ورطابهم وبساتينهم ومباقلهم وما أشبه ذلك فكريها عليهم خاصة ليس على بيت المال من ذلك شيء».[٢٦] ومن دراسة هذه الحقوق يمكننا الاستنتاج أن ملكية الأراضي الخراجية عموماً أقرب لبيت مال المسلمين منها إلى ملكية من يعمل بها من أهل الخراج. فأهل الخراج مقيدون من التصرف فيها ملكاً في أكثر الآراء، كمنعهم من وقفها لمصلحة جهة معينة، فهم ممنوعون من أوجه التصرف التام في الملك. فرأي جمهور الفقهاء أن الأرض الخراجية تبقى على حالها حتى إذا أسلم من كان يعمل بها أو انتقلت ملكيتها إلى أي مسلم. فيذكر ابن عابدين مثلاً بأن الصحابة اشتروا أراضي الخراج وكانوا يؤدون خراجها.[٢٧]

أما الحقوق المتعلقة بالاستثمار في الأرض كالحق في اتخاذ قرار بحفر بئر إضافية أو بناء مخزن للحبوب مثلاً فقد كانت بأيدي المستخدمين الساكنين. وهذا واضح من النقص الشديد في الأيدي العاملة لدى المسلمين أيام عمر بن الخطاب وبعده مباشرة لانشغالهم بالجهاد ونشر تعاليم الإسلام في المناطق المفتوحة الشاسعة، فعدد المسلمين لم يكن كافياً في بادئ الأمر للعمل في هذه الأراضي التي بلغت مساحتها في السواد على حد قول إحدى الروايات اثنين وثلاثين ألف ألف جريب (ومساحة الجريب الواحد ثلاثة آلاف وست مئة ذراعاً مربعاً).[م] فإن نقصان عدد المسلمين يعني غيابهم عن معظم تلك الأراضي، وهذا الغياب يؤدي لحرية أكبر لأهل الخراج في التصرف في الأرض، أي حقوقاً أكثر. فماذا يعني هذا؟

بُعدُ واهتمام المالك

إن الساكنين في أرضٍ مثل سواد العراق والذين يعملون بها لابد وأن تكون لهم مصالحهم الخاصة بهم. فهم قد يضطرون لبناء غرفة مثلاً أو يحتاجون للتغيير من منتج زراعي لآخر لاختلاف متطلبات المجتمع أو ظهور بذور جديدة وهكذا. وعندها قد يمنعهم المالك للأرض، وهو في هذه الحالة عموم المسلمين متمثلاً في بيت المال الذي يتمثل في الموظف المسؤول. عندها قد يحدث نوع من التصادم لاختلاف المصالح. فما يراه العاملون في الأرض مصلحة لهم قد يراه الموظف إنقاصاً للخراج. وعندها قد يفقدون الاهتمام بالأرض وبالتالي العمل بها لاضمحلال مصلحتهم منها. أي أن الاتفاقات أو التعارضات للمصالح ستؤثر في عطاء الأرض. وبالطبع، فإن ما يحاوله السكان هو في معظم الأحوال الاستفادة القصوى من الأرض مع دفع القليل للدولة. والدولة لا تريد نقصان الخراج. وهنا تظهر أهمية مقصوصة الحقوق. فحقوق الساكنين في أرض مثل سواد العراق قد تكون أكبر من حقوق فرد عامل لدى رجل (ولنقل بكراً) يملك أرضاً ويعيش بالقرب منها. فالرجل (بكر) يخاف على ملكه ويراقب ما يجري في

م) وهناك رواية أخرى بأن مساحة السواد ستة وثلاثون ألف ألف جريب. وفي الأحكام السلطانية للماوردي: «فأما الجريب فهو عشر قصبات في عشر قصبات، والقفيز عشر قصبات في قصبة، والعشير قصبة في قصبة، والقصبة ستة أذرع، فيكون الجريب ثلاثة آلاف وستمائة ذراع ...» (٢٨).

أرضه ويقيد هذا الذي يعمل لديه من مطلق التصرف. ولأن بكراً قريب من أرضه فستكون الأرض في وضع إنتاجي أفضل من تركها للعامل يفعل بها ما قد يقلل الدخل لأن العامل يدرك أن زيادة عمله قد لا تعود له، بل تذهب للمالك. فبرغم تقييد بكر للعامل إلا أن الأرض ذات إنتاجية مرتفعة لأن بكراً قريب من أرضه ويتابع حالها أول بأول. لكن هذا لا يعني أخي القارئ أن تقييد ساكني الأراضي الخراجية سيزيد من دخل بيت المال، لأن المسؤول عن بيت المال بعيد عن الأرض ولن يكون اهتمامه بالأرض كبكر الذي يملك، لذلك فزيادة القيود قد تحدث تضجراً للسكان ما يقلل إنتاجهم. أي أن هناك علاقة شديدة بين إنتاج المزرعة أو المصنع أو المتجر (العقار) وبين حقوق من يعملون بهذه الأماكن من جهة، وبين قربهم أو بعدهم من العقار من جهة أخرى. فأي الأوضاع أكثر إنتاجاً وبالذات إن نحن أخذنا في الحسبان مسألة الأجيال المتعاقبة لمئات السنين؟

إن هناك علاقات هي الأفضل من غيرها في هذا المجال وقد وضحتها في الفصل الثامن من كتاب «عمارة الأرض». وقد أبدعت الشريعة في هذا من خلال الوراثة والشفعة والهبة ونحوها من حركيات انتقال الملكية. فلابد من الرجوع إليها. ولكن للاختصار أقول: قد تمتلك شركة أو مؤسسة كبيرة محلاً تجارياً صغيراً، أو العكس، قد يملك الرجل الواحد المزارع والمصانع والمساكن في بلاد شتى. ففي الحالة الأولى نلحظ أن المؤسسة الكبيرة قد تعتمد على أمانة من يعمل في المحل لجني الأرباح، فإن لم يكن العامل أميناً فقد تخسر المؤسسة الكثير. لذلك عادة ما تلجأ المؤسسات لإصدار القوانين ووضع الأنظمة والرقابة حتى تسيطر على عمالها، وتضع لهم في ذات الوقت المحفزات للمزيد من العطاء. وفي هذا نوع من الهدر على المؤسسة في الإجراءات التي تتابع وتلاحق فيها العامل، ولكن لابد من تلك المراقبة. والشيء ذاته يحدث في حالة الرجل الذي يملك المعامل والمزارع في مدن شتى. ونظراً لبعد المالك نجده إما أن يعتمد على أمانة من يعملون لديه أو يُضطر لوضع المحاسبين والمراجعين لقفل الثغرات التي قد يفلت منها من يعملون لديه بالأرباح. وفي هذا أيضاً هدر على مجموع الأمة لأن أولئك الذين يعملون لديه كمراقبين لا ينتجون إنتاجاً فعلياً لمصلحة الأمة، بل مراقبة أملاك هذا الرجل. وهكذا إن فكرت في معظم الأماكن كالمصانع والمزارع تجد أن هناك حجماً مناسباً من الملاك لكل مكان حتى يكون الإنتاج في أعلى عطاء ممكن بأقل عمل مطلوب. فالبقالة التي تقع في طريق ريفي قد تكون أفضل عطاء إن ملكها رجل واحد منها إن وضعت في سوق مزدحم، فهي في السوق قد تكون أكثر عطاء إن ملكها اثنان لأنهما سيعملان بها ليل نهار. والمزرعة إن ملكتها أسرة وتعمل بها ستكون أكثر عطاء مما إن ملكتها الدولة. ولهذا سقطت الاشتراكية التي حاولت امتلاك كل شيء، ففقدان المزارعين لهمة العطاء مثلاً أنقص دخل الدولة، وكذلك باقي القطاعات الإنتاجية.

كما قلنا، فإن الشريعة إعجاز في مقصوصة الحقوق، حتى وإن لم ندرك بعقولنا القاصرة الحكمة من وراء حُكم من أحكام الشريعة. ولعل سواد العراق مثل جيد على هذا، كيف؟ إذا قُسّمت أراضي السواد بين الغانمين كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم في خيبر، فإن ما قُسّم من أراض سيكون ملكاً للغانمين وورثتهم من بعدهم. وهذا معناه اهتمامهم بأملاكهم وحرصهم على إعمار أرضهم وزيادة دخلهم منها، وبالتالي زيادة زكاة الأرض واستمرارية هذه الزكاة إلى ما شاء الله. أي أن القليل المستمر (أي الزكاة) قد ينمو ويزيد على الكثير الذي قد ينقطع (الخراج). ولكن ما حدث في سواد العراق هو وضع الأراضي الزراعية في حوزة الدولة والحصول بذلك على الخراج الذي يفوق الزكاة دخلاً، مما زاد من دخل بيت مال المسلمين في السنين الأولى. أما على الأمد البعيد فقد حدث العكس. فهناك

الكثير من الروايات التي تشير إلى أن خراج السواد كان يعتمد على اهتمام أهل الخراج بالأرض، وهذا الاهتمام تأثر بمعاملة محصلي الخراج لأهل الخراج، وأن الخراج كان في تناقص مستمر وذلك لفقدان أهل الخراج الاهتمام بالأرض. فقد «روى عباد بن كثير عن قحزم قال: جبى عمر العراق مائة ألف ألف وسبعة وثلاثين ألف ألف، وجباها عمر بن عبد العزيز مائة ألف وأربعة وعشرون [عشرين] ألف ألف، وجباها الحجاج ثمانية عشر ألف ألف».[٢٩] لاحظ الهبوط من ١٣٧ مليون إلى ١٨ مليون. ومن نصيحة لأبي يوسف موجهة للخليفة هارون الرشيد يرحمه الله، نلحظ أنه يشير إلى نقصان الخراج في أيامه عن أيام عمر رضي الله عنه فيقول: «هذا عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه كان يجبي السواد مع عدله في أهل الخراج وإنصافه لهم ورفعه الظلم عنهم مائة ألف ألف، والدرهم إذ ذاك وزنه وزن مثقال».[٣٠] وفي موضع آخر يذكر أبو يوسف بأن السبب في هذا النقصان هو أن العامر من الأرضين كان كثيراً، والعاطل منه كان يسيراً في أيام عمر رضي الله عنه، على نقيض أيامه هو، أي أيام هارون الرشيد. فيقول:

> «نظرت في خراج السواد وفي الوجوه التي يُجبى عليها وجمعت في ذلك أهل العلم بالخراج وغيرهم وناظرتهم فيه، فكل قد قال فيه بما لا يحل العمل به، فناظرتهم فيما كان وُظف عليهم في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه في خراج الأرض واحتمال أرضهم إذ ذاك لتلك الوظيفة، حتى قال عمر لحذيفة وعثمان بن حنيف رضي الله تعالى عنهم: لعلكما حملتما الأرض ما لا تطيق، وكان عثمان عامله إذ ذاك على شط الفرات وحذيفة عامله على ما وراء دجلة من جُوخي وما سقت. فقال عثمان: حملت الأرض أمراً هي له مطيقة، ولو شئت لأضعفت. وقال حذيفة: وضعت عليها أمراً هي له محتملة وما فيها كثير فضل. وان أراضيهم كانت تحتمل ذلك الخراج الذي وظف عليها إذ كان صاحبا رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبرا بذلك، ولم يأتنا عن أحد من الناس فيه اختلاف. فذكروا أن العامر كان من الأرضين في ذلك الزمان كثيراً وأن المعطل منها كان يسيراً، ووصفوا كثرة العامر الذي لا يعمل وقلة العامر الذي يعمل وقالوا لو أخذنا بمثل ذلك الخراج الذي كان حتى يلزم للعامر المعطل مثل ما يلزم للعامر المعتمل ثم نقوم بعمارة ما هو الساعة غامر ولا نحرثه لضعفنا عن أداء خراج ما لم نعمله وقلة ذات أيدينا، فأما ما تعطل منذ مائة سنة وأكثر وأقل فليس يمكن عمارته ولا استخراجه في قريب ولمن يعمر ذلك حاجة إلى مؤنة ونفقة لا يمكنه، فهذا عذرنا في ترك عمارة ما قد تعطل ...».[٣١]

استيفاء الخراج: العمالة والتّضمين

أي أن مئة وسبعين سنة (وهي الفترة بين حكم الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهارون الرشيد المتوفي سنة ١٩٣) كانت كافية لإنهاك سواد العراق، وبهذا قل مجموع إنتاج الأمة. وبالطبع لا يمكن حصر مسببات نقصان الخراج على سبب دون آخر، فهناك، كما تشير الدكتورة غيداء كاتبي، حركة الزنج واشتداد حركة الخوارج وتهديدهم لمنطقتي البصرة والكوفة وانتشار الأوبئة وغيرها من مسبباتٍ أدت لنقصان الأيدي العاملة.[٣٢] غير أن الطرح الذي أعتقده هو أن السبب الأهم هو فقدان أهل الخراج الاهتمام بالأرض وبالتالي إهمالها أو حتى النزوح عنها؟ ولكن لماذا فعلوا ذلك؟ لأنهم لا يملكونها وبذلك لا يتمتعون بحقوق الملاك؛ بل هي ملك لغيرهم، وهذا وضع مشابه لما حدث في المجتمعات الاشتراكية. فكل مجهود يوضع في الأرض سيذهب لغيرهم. فلماذا الجد والمثابرة لزيادة الإنتاج؟ ولهذا فقد يماطلون في دفع الخراج أو قد ينقصونه، وهذا قد يؤدي إلى سوء معاملة عمال الخراج

لهم. فهناك طريقتان في استيفاء الخراج: الأولى هي العمالة على الخراج، والثانية هي التضمين. فبالنسبة للعمالة، هناك سببان أثرا على فقدان أهل الخراج الاهتمام بالأرض. السبب الأول هو أن هناك شروطاً كثيرة لتعيين عامل الخراج كأن يكون مسلماً وحراً وأميناً ومكتفياً ومن أهل العلم والفقه بأحكام الخراج؛ وهناك صفات أيضاً لابد وأن يتحلى بها عامل الخراج وهي العفة والعدل والإنصاف والرفق بأهل الخراج. ومن المنطق أن هذه الصفات قد لا تتوافر في جميع الناس. فإن نحن تصورنا أن جميع أراضي أمة ما ملك للدولة كما في الاشتراكية المطلقة مثلاً، فتلك الأمة بحاجة لعدد كبير من عمال الخراج نظراً لكثرة الأراضي الزراعية، وهذا العدد من الأمناء أمر مستحيل. فقد يقوم عامل الخراج بالضغط على أهل الخراج ليأخذ جزءاً من الخراج لنفسه. وما هذا التشبيه إلا للتوضيح، فالوضع لم يكن بهذا السوء أيام هارون الرشيد. إلا أنه مقارنة بعهد الخليفة عمر رضي الله عنه كان مؤشراً على الانحدار.

والسبب الثاني هو تقدير الخراج، فعند تقدير الخراج على الأرض روعيت معايير كثيرة: منها مقدار جودة الأرض، وطريقة الري هل هي بماء السماء أو بماء الآبار أو العيون ونوعية الثمار وقرب الأرض الخراجية من المدن وبعدها، وما يصيب أصحاب الأرض من نوائب وملمات. وجميع هذه المعايير مصدر للخلاف بين المحصل للخراج والمزارع لأنها غير محددة. وهذا قد يؤدي إلى نوع من المشادة في تفسير الحقوق، ومن ثم التنافر بين المحصلين والمزارعين، مما يؤثر على عطاء الأراضي الزراعية برغم توصية الحكام، وعلى رأسهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، بأن لا يُحمّل العاملين في الأرض ما لا يطيقون.[٣٣] فقد: «حكي أن الحجاج كتب إلى عبد الملك بن مروان يستأذنه في أخذ الفضل من أموال السواد، فمنعه من ذلك وكتب إليه: لا تكن على درهمك المأخوذ أحرص منك على درهمك المتروك، وأبق لهم لحوماً يعقدون بها شحوما».[٣٤] وهذا التنافر بين المزارع وعامل الخراج سيؤدي لتذبذب الحقوق، وهذا قد يؤدي إلى رفض أهل الخراج دفع ما هو مطلوب منهم ما يؤدي لسوء معاملة المزارعين. فقد كتب عدي بن أرطأة عامل الخليفة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه إليه: «أما بعد فإن أناساً قبلنا لا يؤدون ما عليهم من الخراج حتى يمسهم شيء من العذاب». فكتب إليه عمر: «أما بعد، فالعجب كل العجب من استئذانك إياي في عذاب البشر، كأني جنة لك من عذاب الله، وكأن رضاي ينجيك من سخط الله. إذا أتاك كتابي هذا فمن أعطاك ما قِبله عفواً وإلا فأحلفه، فَوَالله لأن يلقوا الله بجنياتهم أحب إليّ من أن ألقاه بعذابهم. والسلام». ويشير أبو يوسف إلى هذه المعاملة لأهل الخراج في رسالته لهارون الرشيد فيقول: «ولا يضربنَّ رجل في دراهم خراج، ولا يقام على رجله، فإنه بلغني أنهم يقيمون أهل الخراج في الشمس ويضربونهم الضرب الشديد ويعلقون عليهم الجرار ويقيدونهم بما يمنعهم من الصلاة، وهذا عظيم عند الله شنيع في الإسلام». ويوصي أبو يوسف الخليفة هارون الرشيد بمتابعة ما يقوم به عمال الخراج والتأكد من أمانتهم فيقول:

> «وأنا أرى أن تبعث قوماً من أهل الصلاح والعفاف ممن يوثق بدينه وأمانته يسألون عن سيرة العمال وما عملوا به في البلاد، وكيف جبوا الخراج على ما أمروا به وعلى ما وظف على أهل الخراج واستقر، فإذا ثبت ذلك عندك وصح أخذوا بما استفضلوا من ذلك أشد الأخذ حتى يؤدوه بعد العقوبة الموجعة والنكال، حتى لا يتعدوا ما أمروا به وما عهد إليهم فيه، فإن كل ما عمل به والي الخراج من الظلم والعسف فإنما يُحْمل على أنه قد أُمِر به، وقد أُمِر بغيره، وإن أحللت بواحد منهم العقوبة الموجعة انتهى غيره واتقى وخاف، وإن لم تفعل هذا بهم تعدوا على أهل الخراج واجترؤا على ظلمهم وتعسفهم وأخذهم بما لا يجب عليهم».[٣٥]

أجل، لا عجب من نقصان الخراج. وما هذا إلا لأن الأرض لم تقسم بين الغانمين، فلا مالك هناك يهتم بها. أما إن قسمت كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم لما حدث كل هذا، ولملك الغانمون وورثتهم الأرض وزادت بذلك نسبة الملاك في المجتمع. وكل مالك بالطبع سيهتم بما لديه وسيزيد الإنتاج. حتى وإن حاولت الدولة الاهتمام فهو لهدف استمرار الدخل أكثر من كونه لصالح العاملين فيها. فمن أكثر من اهتموا بعمارة سواد العراق الحجاج مثلاً والذي اشتهر بالإسراف في قتل أهل العراق، أليست هذه مفارقة؟ فتصف الدكتورة غيداء ما فعله الحجاج:

> «بذل الحجاج جهوداً موفقة لتعمير السواد، وتنظيم الزراعة فيه. ويبدو أنه قدر مسبقاً المستلزمات الرئيسة لتنمية الزراعة وتطويرها، من حيث توفير الماء والمال والأيدي العاملة وغيرها. فأتم، أولاً، حفر نهر كان دهاقين الأنبار قد سألوا سعد بن أبي وقاص أن يحفره لهم. كما حفر نهري النيل والزابي، وأحيا ما عليهما من أرضين».[٣٦]

أما الطريقة الثانية في استيفاء الخراج فهي التضمين أو التقبيل، وهو نظام بدأ في العصر الأموي وانتشر في العصر العباسي وأدى أيضاً إلى سوء معاملة أهل الخراج. ولم يرض كثير من العلماء عنه واعتبروه باطلاً لأن حكمه حكم الربا.[٣٧] والسبب في ذلك هو أن هذا النظام يقوم على مبدأ مجحف للمزارع، وهو أن يقوم شخص (المتقبل) بالتكفل بتحصيل الخراج وأخذه لنفسه مقابل قدر محدود يدفعه لبيت المال. وقد حذر أبو يوسف الخليفة هارون الرشيد من تطبيق هذا النظام لأن المتقبل قد يعذب العمال في الأرض فيفقدوا الاهتمام بها، فتأمل ما قاله:

> «ورأيت أن لا تُقبِّل شيئاً من السواد ولا غير السواد من البلاد، فإن المتقبل إذا كان في قبالته فضل عن الخراج عسف أهل الخراج وحمل عليهم ما لا يجب عليهم، وظلمهم وأخذهم بما يجحف بهم ليسلم مما دخل فيه. وفي ذلك وأمثاله خراب البلاد وهلاك الرعية. والمتقبل لا يبالي بهلاكهم بصلاح أمره في قبالته، ولعله أن يستفضل بعد ما يتقبل به فضلا كثيراً، وليس يمكنه ذلك إلا بشدة منه على الرعية وضرب لهم شديد وإقامته لهم في الشمس وتعليق الحجارة في الأعناق، وعذاب عظيم ينال أهل الخراج مما ليس يجب عليهم من الفساد الذي نهى الله عنه. إنما أكره القبالة لأن لا آمن أن يحمل هذا التقبل على أهل الخراج ما ليس يجب عليهم فيعاملهم بما وصفت لك، فيضر ذلك بهم فيخربوا ما عمروا ويدعوه فينكسر الخراج. وليس يبقى على الفساد شيء وأن يقل مع الصلاح شيء ...».[٣٨]

أخي القارئ: إن ما حدث هنا هو أن الأرض أصبحت كالبقرة الحلوب التي لا يأبه أحد بها إلا بالأخذ منها. فمن يعمل بها لن يستثمر فيها لأن زيادة الغلة ستذهب لغيره، أما عامل الخراج فسيجدُّ لزيادة دخله حتى وإن عذب العاملين في الأرض، بينما الدولة، أو من يمثلها بعيدة عن الموقع ولا تدري ما الذي يحدث.

خراج المساحة وخراج المقاسمة

وهناك نوعان من الخراج: خراج المساحة وخراج المقاسمة. ويسمى خراج المساحة بخراج المقاطعة أو خراج الوظيفة، وفيه يجب الخراج على من يعمل في الأرض حتى وإن لم يزرعها، لأنه هو الذي قصّر في تحصيله، فعليه أن يتحمل نتيجة ذلك التقصير. أما في خراج المقاسمة، فلا يجب الخراج على أهل الخراج إذا عطلوا الأرض، وذلك لأن الخراج جزءاً شائعاً من الخارج من الأرض كالربع والخمس. وهذا متعلق بالتمكن من الأرض.[٣٩] وقد

كان الخراج في السواد في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه على المساحة، ثم تغير إلى المقاسمة لسوء الأحوال من بعده. فيقول الماوردي واصفاً: «ولم يزل السواد على المساحة والخراج إلى أن عدل بهم المنصور رحمه الله في الدولة العباسية عن الخراج إلى المقاسمة، لأن السعر نقص فلم تف الغلات بخراجها، وخرب السواد فجعله [أي المنصور] مقاسمة ...».[٤٠]

ولعل الذي أعان على خراب السواد هو تخوف الناس من استهلاك منتجاته. فهناك مسألة خلافية بين الفقهاء هي: هل لأهل الأرض الخراجية الحق في الانتفاع من الثمر أم لا؟ فقد كان الناس لا يشترون محصول الأرض الخراجية تخوفاً من أن لا يكون هذا المحصول من حق أهل الخراج. فقد «روى الساجي في كتابه عن أبي الوليد الطيالسي أنه قال: أدركت الناس بالبصرة ويحمل إليهم الثمر من الفرات فيؤتى به ويطرح على حافة الشط ويلقى عليه الحشيش، ولا يطير ولا يشتري منه الأعرابي أو من يشتريه فينبذه، وما كان الناس يقدمون على شرائه». وما كان هذا إلا لأن السواد لم يقسم. فإن قسم بين الغانمين لكان ملكاً لأهله ولاهتموا به ولازدهر ولأقبل الناس على التمتع بمنتجاته، والله أعلم.[٤١]

لقد أدت هذه التراكمات إلى نزوح بعض أهل الخراج عن الأراضي الخراجية مثيرة بذلك سؤالاً فقهياً: إذا رحل الفلاح عن الأرض، هل يجبر على العود؟ على الأصح لا. انظر إلى ما قاله ابن عابدين كمثال: «قال الخير الرملي في حاشية البحر أقول: رأيت بعض أهل العلم أفتى بأنه إذا رحل الفلاح من قريته ولزم خراب القرية برحيله أنه يجبر على العود وربما اغتر به بعض الجهلة، وهو محمول على ما إذا رحل لا عن ظلم وجور ولا عن ضرورة بل تعنتاً، وأمر السلطان بإعادته للمصلحة، وهي صيانة القرية عن الخراب، ولا ضرر عليه في العود، وأما ما يفعله الظلمة الآن من الإلزام بالرد إلى القرية مع التكاليف الشاقة والجور المفرط فلا يقول به مسلم ...».[٤٢] وقد أصدر الحجاج أوامره بإعادة من أسلم من أهل الذمة إلى قراهم. فتذكر الروايات أن عمال الخراج كتبوا إلى الحجاج: «أن الخراج قد انكسر وأن أهل الذمة قد أسلموا ولحقوا بالأمصار. فكتب إلى أهل البصرة وغيرها: أن من كان له أصل في قرية فليخرج إليها». وتشير الدكتورة غيداء لهذا قائلة: «ويظهر أن هذا الإجراء لم يكن جديداً، بل كان إجراءً إدارياً مألوفاً، يلجأ الولاة إليه كلما دعت الحاجة إلى ذلك. إذ سبق لعبيد الله بن زياد أن دعا كتابه إلى الاستعجال في تخريج الأسماء، ربما لربط الناس بأصولهم، لتسهيل عملية الضبط والمراقبة، بعد انتشار ظاهرة الهجرة». وفي مصر أيضاً حدث الشيء ذاته، إذ يتضح من أوراق البردي[ن] أن اثنان من ولاة مصر كانوا يمنعون الهجرة من الأرض. فمن رسائل قرة بن شريك والي مصر (٩٠-٩٦ هـ) زمن الوليد بن عبد الملك تظهر الأوامر لأصحاب الكور[س] «بتطبيق إجراءات الدولة الخاصة بمقاومة الجلاء عن الأرض، وعدم إيواء الفلاحين المهاجرين، وإعادتهم إلى كورهم التي جلوا عنها».[ع]

ن) هي وثائق إدارية هامة معاصرة لفترتها (٤٣).

س) الكور جمع كورة، وهي المدينة أو الصقع، وهي مثل المحافظات في أيامنا هذه (٤٣).

ع) وتستنتج د. غيداء قائلة: «الواقع أن تطبيق هذه السياسة لم يكن سهلاً لخروجها على المألوف من حرية الهجرة. فاضطر الوالي، إزاء هذا الأمر، إلى إنشاء هيئة خاصة، بالتعاون مع أصحاب الكور، تنحصر مهمتها الرئيسية بإعادة الفلاحين إلى قراهم، عن طريق تسجيل أسمائهم، وتحديد أماكنهم الأصلية، والأماكن الأخرى التي هاجروا إليها. ومن ناحية أخرى، فقد أصدر الوالي قرة بن شريك أمرين آخرين، أحدهما لردع المخالفين، والآخر لدعم الفلاحين الملتزمين بالقرار، ويقضي الأمر الأول معاقبة المخالفين وتغريمهم مالياً. أما الأمر الآخر فيتضمن حرص الدولة على حماية الفلاحين العائدين ومساندتهم عن طريق دفع مصروف شهر كامل تشجيعاً لهم لإعادة بناء حياتهم من جديد» (٤٣).

وما ساعد أيضاً على خراب السواد تردد المسلمين في شراء أراضيها، وبهذا فقدت قيمتها الشرائية، مما أفقد الناس الهمة للمحافظة عليها للأجيال القادمة. «قال أحمد في رواية حنبل: لا تشتري الضياع بالسواد يؤدي الخراج هو من الصغار. وقال في رواية حرب: في المسلم يشتري من أرض الخراج ويؤدي الخراج، قال: مكروه».[٤٤] ومن الأسباب كذلك لعزوف المسلمين عن شرائها اعتبارها وقفاً، فقد تردد الكثير من محاولة الكسب من أرضها؛ «قال أحمد في رواية طالب: لا يتمول الرجل من السواد، فإن عمر رضي الله عنه أوقفه على المسلمين. وإنما يجوز له قوته وقوت عياله».[٤٥]

ومما سبق نلحظ أن الذي حدث في سواد العراق نتج عن حتمية النفس البشرية التي تسعى لما ينفعها أولاً، وهذه غريزة عادة ما تقع في أي أرض تملكها الدولة. فعندما تملك الدولة الأرض يقل اهتمام العاملين بها ومع الزمن يقل إنتاجها، وما هذا إلا لأن مقصوصة الحقوق قد تغيرت. فلا يحق للفلاحين الكسب منها ولا يحق لهم بيعها، فهي ملك ناقص. فتصرف الخليفة الراشد عمر رضي الله عنه كان اجتهاداً منه لجلب الخير لعموم المسلمين لا خروجاً على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم. فالسنة المطهرة كما بينها الإمام الشافعي تنص على تقسيم أرض العنوة، وبذلك تؤول الأراضي للذين جاهدوا في سبيل الله وتصبح ملكاً تاماً لهم. وكل مجاهد في سبيل الله لابد وأن يكون فرداً متميزاً عن باقي الناس في ورعه وتقاه، لذلك نتوقع زيادة الزكاة والصدقة من جانبه لأنه أصبح مالكاً للأرض التي سيأكل منها في حياته والتي سيورثها لورثته من بعده، فبمثابرته وحرصه على زراعتها وزيادة غلتها سيزيد نصيبه من الزكاة والصدقة، وفي هذا زيادة للأمة. حتى وإن لم يكن المجاهد مؤمناً وكان ممن خرج للجهاد طمعاً في دنيا يصيبها، فإنه بغريزته المنفعية البشرية سيحافظ على أرضه لزيادة دخله ليستثمر ما فاض من غلتها في استثمارات أخرى. وبهذا يدور رأس المال ويزداد الإنتاج القومي لقرب الملاك من أراضيهم. حتى إن لم يستطع هؤلاء الملاك المجاهدون من زراعة ما غنموه، فهم سيستأجرون من يعمل لهم فيها بالمغارسة أو المخابرة أو المساقاة. وفي هذه الحالة سيصبح الفلاحون عمالاً لدى الغانمين لا لدى الدولة. وشتان بين الحالين: فملكية الأفراد للأرض الزراعية أكثر إنتاجاً من ملكية الدولة ودون هدر في الموارد وذلك لقرب واهتمام الملاك.[٤٦]

وبعد هذا العرض أرجو أخي أن تكون قد اقتنعت أن تقسيم الأرض بين الغانمين هو الأجدر بالاتباع. ولكنك قد تسأل: ولكن من أين للدولة الأموال للقيام بمهامها إن تم غلق هذا المصدر المهم؟ فالدولة بحاجة للمال لدفع نفقات الجند والتعليم وتعبيد الطرق وما إليها من مرافق وخدمات؟ فأجيب: كما سترى بإذن الله فإن الشريعة من خلال مقصوصة الحقوق ستؤدي لمجتمع ذاتي الإدارة والتعليم والصحة والأمن. أي أن المجتمع لن يعتمد على الدولة في مرافق حياته كقيام الدولة بتعبيد الطرق أو توصيل الكهرباء، ولن يعتمد عليها في خدماته العامة كالنقل الجماعي مثلاً. ولعلك ترفض هذا الطرح، ولا ألومك، فقد نشأنا في مجتمعات اتكالية في كل شيء. فقد تستثقل قيام الجماعات والأفراد باحتياجاتهم لأنك ستعتقد أن على الفرد أن يقوم هو وجيرانه بتعبيد طريقهم، وما إلى ذلك من أفكار. فأقول: لا، ولكن المجتمع سيكون مختلفاً في تركيبته السياسية الاقتصادية الاجتماعية كما سترى بإذن الله. فمقصوصة الحقوق ستوجد مجتمعاً سيصل للسعادة والرفاه والعزة دون الحاجة للدولة وتسلطات موظفيها ودون بيروقراطياتها الورقية غير المنتجة. لذلك أطلب منك إعطائي الفرصة قبل التسرع في الحكم. ولكن علينا أن نعود مرة أخرى لموضوع سواد العراق لأهميته. فلابد من النظر لأقوال الفقهاء لنرى الأرجح منها.

الوقف أم القسمة؟

إن أهم دليل لمن قال بعدم القسمة هو فعل الخليفة عمر رضي الله عنه. وفعله رضي الله عنه لابد وأن يكون ملائماً لوقته الذي كانت فيه نفوس الصحابة تختلف عن نفوس من في العصور الأخرى من بعده. فمن أين له أن يعلم رضي الله عنه أن الأراضي المفتوحة عنوة سيسيء السلاطين من بعده استخدام أموالها، وأن خراجها سيقل سنة بعد أخرى؟ ولا حاجة لي هنا للتذكير بمناقبه رضي الله عنه، فتقواه وزهده وورعه وشدة حرصه على الإسلام أكبر من أن تحصر هنا. وكيف لا وهو الذي قال فيه الرسول صلى الله عليه وسلم: «﴿إن الله وضع الحق على لسان عمر يقول به﴾».[٤٧] إلا أننا نقارن هنا فعله رضي الله عنه بما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم من تقسيم. وهنا لابد من التمعن لعلنا نتمكن من استنتاج الأولى بالاتباع. ذلك لأن ما يجب أن يُتبع في الحقوق يختلف عن غيرها من أحكام. فإن اختلف الفقهاء مثلاً في ضرورة عقد النية لمن أراد الصوم في رمضان (هل ينويها المسلم عن كل يوم أم أن عقد النية في أول الشهر يجزئ عن باقي الشهر؟). فإن هذا الاختلاف قد لا يؤثر على إنتاجية الأمة بقدر الاختلاف في حقوق الآدميين. فبالنسبة لحقوق الآدميين، فلعل مذهباً هو الأفضل من الآخر لإنتاجية الأمة. ولكن أرجو ملاحظة الآتي: فبرغم أننا نتفق على أن ما أتى به الإسلام من حقوق أفضل من غيره من الأنظمة (كالرأسمالية أو الاشتراكية)، إلا أن أحد المذاهب الإسلامية قد يكون أكثر ملاءمة للأمة إنتاجياً من المذاهب الأخرى أحياناً (وليس دائماً).[ف] لكن المسألة تختلف في تقسيم سواد العراق، فقد نقص دخل الأمة كما رأينا، ونحن الآن في موقع أفضل للحكم من خلال تجارب مئات السنين. لذلك لابد من التأني لعلنا نصل للمذهب الأرجح بتوفيقه تعالى.

أخي القارئ: إن كنت قد اقتنعت بأن الأراضي التي فتحت عنوة يجب أن تقسم بين الغانمين فبإمكانك القفز للفصل القادم. وإن لم تقتنع فرجائي إتمام القراءة بتمعن شديد لأن عدم القسمة حوّل المجتمع المسلم إلى دولة وكأنها اشتراكية فكان التخلف كما سترى بإذن الله. فهذ مسألة مفصلية في تاريخ الأمة. فالأمر جد خطير.

يقول ابن رجب الحنبلي موضحاً مسببات الاختلاف في الأرض التي فتحت عنوة: «واعلم أن مأخذ الاختلاف بين العلماء في هذه المسألة ينبني على تحرير الكلام في ثلاثة أصول: أحدها أن الأرض المأخوذة عنوة هل هي داخلة في آية الغنيمة أو في آية الفيء؟ الثاني حكم خيبر وهل قسمها النبي صلى الله عليه وسلم أو لم يقسمها؟ الثالث ما فعله عمر رضي الله عنه بأرض السواد وغيره من أرض العنوة ...».[٤٩] وهناك اختلاف آخر بين من قالوا بعدم القسمة: هل ستصبح الأرض وقفاً بمجرد حصول المسلمين عليها أم هي من الفيء أم للحاكم الخيار؟[ص]

ف) فمن الاختلافات المشهورة مثلاً بناء سور سطح الدار: فإن بنى رجل درجاً في داره ليصعد لسطحه، فهل يجبر على بناء سور حتى لا يشرف على غيره ويكشف حرمة دار جاره، أم أنه يمنع من الإشراف؟ فمن الأقوال من ذهب إلى إجبار باني الدرج لبناء ساتر في السطح، ومنها من ذهب للمنع من الإشراف. وإن تأملت هذه الأقوال وأدلة كل مذهب لوجدتها تؤدي لنفس النتيجة برغم التضاد الظاهر بين أقوال الفقهاء. وذلك لأن التركيبة الاجتماعية التي تؤدي إليها مقصوصة الحقوق ستوصل لنفس التركيبة العمرانية برغم اختلاف الاجتهادات. فقد أوجدت الشريعة من الحركيات ما يضع اتخاذ القرارات العمرانية في أيدي السكان ومن ثم ظهور الاتفاقات بينهم بطريقة تستبعد تدخل السلطات للاضطرار لفرض مذهب على آخر، وذلك من خلال الأعراف المبنية على حيازة الضرر. فاختلاف المذاهب لا يؤثر على إنتاجية الأمة في مثل هذه الحالات (٤٨).

ص) ففي الاستخراج لأحكام الخراج: «وقد ذكر أبو بكر في كتاب زاد المسافر أن أحمد قال: هي وقف وأن عمر رضي الله عنه وقفها على المسلمين؛ في رواية جماعة من أصحابه منهم الميموني وحنبل وغيرهما، ولكن أكثر كلام أحمد إنما فيه أنها فيء وأنها مشتركة بين المسلمين، فمن الأصحاب من قال إن عمر رضي الله عنه وقفها وقفاً خاصاً على المسلمين بلفظه وادعوا أن الأرض لا تصير وقفاً بدون لفظ من الإمام. منهم القاضي وغيره إذا قلنا إن الإمام مخير فيها بين القسمة والوقف، بخلاف ما إذا قلنا يصير وقفاً بمجرد الاستيلاء كما هو مذهب مالك فإنها تصير وقفاً بغير لفظ» (٥٠).

لقد لخص الدكتور العبادي جزاه الله خيراً هذه المسألة بأن ما ذهب إليه الفقهاء كان على أربعة أقوال. فذهب الشافعية والظاهرية ورواية عند الحنابلة، وهو قول لأبي ثور، وقول عند المالكية إلى أنه يجب على الإمام قسمة الأرض كما تقسم الغنائم المنقولة. ولا خلاف هنالك بين الفقهاء على قسمة الغنائم المنقولة. أما إن طابت أنفس الغانمين فللإمام عندئذ وقفها على المسلمين. وذهب المالكية في المشهور، ورواية عند الحنابلة وهي اختيار عبد العزيز من أصحاب أحمد، وعزاه الماوردي في الحاوي للأوزاعي، إلى أنها تصير وقفاً بنفس الظهور والفتح، من غير حاجة إلى صيغة الوقف. وقد ذهب الإمامية إلى هذا القول أيضاً. وذهب الحنابلة في أظهر الروايات والثوري وأبو عبيد، وهو قول عند المالكية، إلى أن الإمام يختار ما فيه المصلحة من قسمتها أو وقفها على المسلمين. وذهب الحنفية والزيدية إلى أن الإمام يختار ما فيه المصلحة من قسمتها كما تقسم الغنيمة أو إقرار أهلها عليها بالجزية على رؤوسهم وبالخراج على أراضيهم وتكون ملكاً لهم، أو يصرفهم عنها ويأتي بقوم آخرين ويضرب عليهم الخراج والجزية إن كانوا كفاراً، والعشر لا غير إن كانوا مسلمين؛ والأول أولى عند حاجة الغانمين، وليس للإمام أن يقفها على المسلمين أجمعين، ولا على غانميها.[٥١] والمهم لنا الآن هو تقصي الآتي: هل تقسم الأرض المفتوحة عنوة بين الغانمين أم للحاكم الخيار؟ لأننا إن استنتجنا أن الأرض «يجب» أن تقسم، فلا معنى للخوض في الخلافات الأخرى.

إن معظم أدلة من ذهبوا إلى عدم القسمة هو الأخذ بفعل الخليفة عمر في سواد العراق. فمنهم من اعتبره إجماعاً لأن السواد لم يقسم، برغم اعتراض بلال والزبير بن العوام رضي الله عنهما وصحبهما على عدم القسمة. ومنهم من جمع الآثار المختلفة التي حدثت حول المناطق المفتوحة زمن الخليفة عمر رضي الله عنه واستنتج عدم وجوب القسمة ثم نظر للنصوص وأولها كما سأوضح بإذن الله. وهكذا ستلحظ أن جميع الأدلة التي تذهب لعدم القسمة تنبثق من سواد العراق وتعود إليه. فمن هذه الأدلة مثلاً ما رواه يزيد بن حبيب «أن عمر رضي الله عنه كتب إلى سعد حين افتتح العراق: أما بعد، فقد بلغني كتابك، تذكر فيه أن الناس سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم، وما أفاء الله عليهم. فإذا أتاك كتابي هذا فانظر ما أجلب الناس عليك به إلى العسكر من كراع ومال، فاقسمه بين من حضر من المسلمين واترك الأرضين والأنهار لعمالها، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء. وقد كنت أمرتك أن تدعو من لقيت إلى الإسلام قبل القتال، فمن أجاب إلى ذلك قبل القتال فهو رجل من المسلمين، له ما لهم، وعليه ما عليهم، وله سهم في الإسلام، ومن أجاب بعد القتال وبعد الهزيمة، فهو رجل من المسلمين وماله لأهل الإسلام، لأنهم أحرزوه قبل إسلامه، فهذا أمري وعهدي إليك». ومن هذه الأدلة ما رواه حبيب بن أبي ثابت أنه قال: «إن أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم وجماعة من المسلمين أرادوا عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن يقسم الشام كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر، وإنه كان أشد الناس عليه في ذلك الزبير بن العوام وبلال بن رباح. فقال عمر رضي الله عنه: إذن أترك من بعدكم من المسلمين لا شيء لهم. ثم قال: اللهم اكفني بلالاً وأصحابه. قال: فرأى المسلمون أن الطاعون الذي أصابهم بعمواس كان من دعوة عمر. قال: وتركهم عمر رضي الله عنه ذمة يؤدون الخراج للمسلمين». وكما ترى، فإن هذه الأدلة وغيرها كثير[ق] هي من عهد الخليفة عمر وتنتهي جميعها باجتهاده. فلم أجد مخالفاً بين الفقهاء على أن فعل الخليفة عمر رضي الله عنه لم يكن إلا اجتهاداً منه توخياً للمصلحة. فيستنتج د. أبو يحيى مثلاً ليرجح المذهب القائل بالتخيير للإمام للمصلحة العامة: «وأن ما فعله عمر بن الخطاب في سواد العراق ليس دليلاً قاطعاً على أن أرض العنوة يجب أن توقف في جميع الأزمنة والأمكنة، بل إن ما فعله عمر قد جاء بناءً على اجتهاد منه، قوامه المصلحة».[٥٣]

ولكن السؤال المحير هو: إن كان تقسيم السواد هو اجتهاد من الخليفة عمر رضي الله عنه، وهو موضع الخلاف، فكيف يؤخذ به كمرجع للوصول للحكم؟ فمعظم الفقهاء يقولون أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد عمل بآية الأنفال، وأن الخليفة عمر قد عمل بآيات الفيء في سورة الحشر. وقد اشتهرت مقولة أبي عبيد (والتي ذكرتها سابقاً) لدرجة أنك تجدها في معظم الكتب، إذ يقول: «وليس فعل النبي صلى الله عليه وسلم براد لفعل عمر، ولكنه صلى الله عليه وسلم اتّبع آيةً من كتاب الله تبارك وتعالى فعمل بها [يقصد آية الغنيمة في سورة الأنفال]، واتبع عمر آية أخرى فعمل بها [يقصد آية الفيء في سورة الحشر] وهما آيتان محكمتان فيما ينال المسلمون من أموال المشركين، فيصير غنيمة أو فيئاً».[٢١] لذلك، لابد من النظر إلى آيات سورتي الأنفال والحشر.

إن أهم دليل لمن قال بعدم القسمة هو الرجوع لآيات الفيء في سورة الحشر لأنها هي ما اجتهد به الخليفة عمر رضي الله عنه بعد أن استشار المهاجرين الأولين الذين اختلفوا: فمن بين من أشار عليه بالقسمة عبد الرحمن بن عوف، ومن بين من أشار عليه بعدم القسمة عثمان وعلي وطلحة رضي الله عنهم. ثم استشار الخليفة عمر رضي الله عنه عشرة من الأنصار، خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج، ووضح لهم حاجة المسلمين للفيء بأن قال:

> «قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا أني أظلمهم حقوقهم، وإني أعوذ بالله أن أركب ظلماً، لئن كنت ظلمتهم شيئاً هو لهم، وأعطيته غيرهم، لقد شقيت، ولكن رأيت أنه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى، وقد غنمنا الله أموالهم، وأرضهم، وعلوجهم، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله، وأخرجت الخمس فوجهته على وجهه، وأنا في توجيهه، وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها، وأضع عليهم فيها الخراج وفي رقابهم الجزية، يؤدونها فتكون فيئاً للمسلمين، المقاتلة والذرية، ولمن يأتي من بعدهم. أرأيتم هذه الثغور، لابد لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام، كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر، لابد لها من أن تشحن بالجيوش، وإدرار العطاء عليهم. فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج؟ فقالوا جميعاً: الرأي رأيك، فنعم ما قلت وما رأيت، إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتُجرى عليهم ما يتقوون به، رجع أهل الكفر إلى مدنهم ..».

أي أن أهم سبب لعدم قسمة السواد هو توفير ما يلزم من مال لحماية الثغور والمدن حتى ينتشر الإسلام ولا يفقد المسلمون ما افتتحوه من مدن. وقد أخرج أبو يوسف ما رواه الزهري أن عمر قال بعد أن استشار الصحابة:

> «إني وجدت حجة، قال الله تعالى في كتابه: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾، ... الآية، حتى فرغ من شأن بني النضير، فهذه عامة في القرى كلها. ثم قال: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ

ق) ومن هذه الأدلة مثلاً نهي الخليفة عمر رضي الله عنه شراء أرض العنوة. فعن عتبة بن فرقد قال: «اشتريت عشرة أجربة من أرض السواد على شاطئ الفرات لصيب أداوي، فذكرت ذلك لعمر، فقال: اشتريتها من أصحابها؟ قلت: نعم. قال: رح إلي. فرحت إليه، فقال: يا هؤلاء! أبعتموه شيئاً؟ قالوا: لا. قال: ابتغ مالك حيث وضعته». ومن الأدلة أيضاً ما رواه أبو يوسف قال: «وقد سأل بلال وأصحابه عمر بن الخطاب رضي الله عنه قسمة ما أفاء الله عليهم من العراق والشام، وقالوا: اقسم الأرضين بين الذين افتتحوها كما تقسم غنيمة العسكر. فأبى عمر ذلك عليهم، وتلا عليهم هذه الآيات [أي آيات الفيء في سورة الحشر] وقال: قد أشرك الله الذين يأتون من بعدكم في هذا الفيء، فلو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء. ولئن بقيت ليبلغن الراعي بصنعاء نصيبه من هذا الفيء ودمه في وجهه». وكمثال على الأدلة التي تنتهي باجتهاد عمر انظر مثلاً للاقتباس الطويل من كتاب «شرح معاني الآثار». ونظراً لطوله فقد وضعته في الحاشية (٥٢).

ٱلۡعِقَابِ﴾، ثم قال: ﴿لِلۡفُقَرَآءِ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأَمۡوَٰلِهِمۡ يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾. ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم، فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ مِن قَبۡلِهِمۡ يُحِبُّونَ مَنۡ هَاجَرَ إِلَيۡهِمۡ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمۡ حَاجَةٗ مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾، فهذا فيما بلغنا – والله أعلم – للأنصار خاصة. ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٞ رَّحِيمٌ﴾، فكانت هذه عامة لمن جاء من بعدهم، فقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعاً، فكيف نقسمه لهؤلاء وندع من تخلف بعدهم بغير قسم؟! فأُجمع على تركه، وجمع خراجه».[٥٤]

وألفت نظرك أخي القارئ لما ذكره أبو يوسف وأبو عبيد من النص السابق من أن الخليفة عمر رضي الله عنه قال: «إني وجدت حجة»، وهذا مؤشر على أنه رضي الله عنه قد اجتهد، فإن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر أثابه الله. وقد يكون مصيباً في اجتهاده لرجال وقته وظروفهم. إلا أن النفوس قد تغيرت من بعده. ولتوضيح ذلك لننظر لتفسير الآيات: لقد بين كل من الطبري والقرطبي وغيرهما أن الآية السادسة من سورة الحشر: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ ...﴾ نزلت في أموال بني النضير. والإيجاف هو الإيضاع في السير، وهو الإسراع. يقال: «وجف الفرس إذا أسرع». والركاب الإبل. فمعنى الآية كما لخصها العبادي من أقوال المفسرين:

«أن ما خول الله رسوله من أموال بني النضير شيء لم تُحصلوه بالقتال والغلبة، فلم تقطعوا إليه شقة، ولا لقيتم في سبيله حرباً ولا مشقة، ولكن سلطكم الله عليهم وعلى ما في أيديهم، كما كان يسلط رسله على أعدائهم، لذلك لا تجب قسمته قسمة الغنائم التي يقاتل عليها وتؤخذ عنوة وقهراً. فتمام الكلام: وما أفاء الله على رسوله منهم لا حق لكم فيه، ولا حجة لكم عليه. وقد حذف اختصاراً لدلالة السياق عليه. ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قد فتح أرض بني النضير صلحاً، وأجلاهم وأخذ أموالهم، فسأل المسلمون النبي صلى الله عليه وسلم أن يقسم لهم هذه الأموال، فنزلت هذه الآية».[٥٥]

ثم بعد أن قررت الآية الكريمة هذا المعنى، جاء قوله تعالى في الآية السابعة: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ ...﴾، ليقرر أن الفيء لله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل من المهاجرين والأنصار الحاضرين والذين يجيئون من بعدهم. وبالطبع فإن هذا التأويل يتعارض مع آية الأنفال، أي مع قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ ...﴾، علماً أن آية الأنفال ليست منسوخة، فكيف المخرج لمن قال بعدم القسمة؟ والإجابة هي: حتى لا تتعارض الآيتان ذهب الفقهاء الذين قالوا بعدم القسمة إلى فصل الآية السادسة ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ﴾ عن الآيات التي تليها في الأحكام. أي أن الآية السابعة وما بعدها ليست تفصيلية للآية السادسة، بل تضع حكماً مختلفاً. أي أن من ذهبوا إلى عدم قسمة الأراضي المفتوحة عنوة قالوا بأن حكم الآية السابعة مختلف عن حكم الآية السادسة. ولهذا يُحتج بالآية السابعة. فقالوا بالاستنتاج الآتي: «وهذا الحكم مخالف لحكم الآية الأولى [أي الآية السادسة]، واختلاف الحكم يقتضي أن الفيء الذي تحدثت عنه الآية الأولى يغاير الفيء الذي تحدثت

عنه الآيات التالية. ولما كانت الآية الأولى قد بينت أن الفيء هو ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، يكون الفيء في الآيات التالية هو ما أوجف عليه بخيل وركاب، وهو الغنيمة. فالآيات الكريمة هنا تقرر أن حكم الغنيمة وجود انتفاع المهاجرين والأنصار ومن يأتي بعدهم بها، ولا يكون هذا الانتفاع إلا بوقفها على جماعة المسلمين، وفرض الخراج الدائم عليها، ذلك أنه به يكون الانتفاع الدائم».[٥٦] وهذا الاستنتاج مهم لمن قال بعدم القسمة. فهو أهم دليل نصي لديهم (سواءً كان من القرآن الكريم أو السنة) على عدم القسمة. وهذا الدليل كما ترى أخي القارئ ليس نصاً مباشراً، بل تأويل استنتاجي. أي أنه ناتج من العقل الذي سيكون بالضرورة قاصراً إن جابه النص.

ونظراً لأن هذا الاستنتاج السابق يتعارض، كما ذكرت، مع ما قررته آية الغنيمة في سورة الأنفال في قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ ...﴾، والتي توجب قسمة الغنائم، كان لابد من الجمع بينهما، وكان ذلك بأن خصص من ذهب لعدم وجوب القسمة إلى تخصيص آيات الحشر بالأرض، وآيات الأنفال بالمنقولات. إلا أن هذا التخصيص يمكن الرد عليه كما ذكر العبادي «بأنه قائم على أن المراد بالفيء الغنيمة، وهو مخالف للمشهور من أن الفيء غير الغنيمة. فالفيء ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، فهو ما يؤخذ من أهل الحرب بغير قتال، والغنيمة ما أوجف عليه بخيل وركاب، فهي ما أخذ من أهل الحرب بقتال».[٥٧] ولكن تأمل أخي القارئ: إن تمعنت فيما قاله من ذهب لعدم القسمة من فصل الآيتين في الأحكام لا تجد مرجعاً لذلك إلا الترجيح لفعل الخليفة عمر رضي الله عنه. هنا تأتي أهمية مقولة عمر رضي الله عنه التي ذكرها أبو يوسف: «إني وجدت حجة». أي لا دليل هنالك لمن قال بعدم القسمة لهذا الفصل بين الآيتين إلا الاستناد على اجتهاد الخليفة عمر رضي الله عنه. أي أننا عدنا مرة أخرى لفعل الخليفة عمر رضي الله عنه كدليل.

ثم إن هذا التأويل الذي فصل الآيتين سحب الفقهاء لخلاف آخر، لعدم اتفاقهم على فصل الآيتين في الأحكام. وما حدث هذا إلا لأن الآية السابعة ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ ...﴾ لم توضح: هل الفيء أتى بقتال أو بغير قتال؟ فكان الخلاف بين الفقهاء كما وضحها الطبري وابن العربي:[ر] فذهبت طائفة، ومنهم قتادة، إلى أنها ملحقة بآية الأنفال (أي آية الغنيمة)، وأن آية الأنفال قد نسختها. ويعتبرون أن قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ ...﴾، هو كلام مبتدأ يتحدث عما أفاء الله على رسوله من أهل القرى بقتال، بينما الآية التي قبلها تتحدث عما أفاء الله على رسوله من أهل القرى بغير قتال. وقد رد ابن جرير هذا القول في تفسيره وعقب ابن كثير على قول قتادة بقوله: «وهذا الذي قاله بعيد، لأن هذه الآية نزلت بعد وقعة بدر، وتلك نزلت في بني النضير بعد بدر، وهذا أمر لا يشك فيه ولا يرتاب». وذهبت طائفة ثانية إلى أن الآية السابعة ملحقة بآية الأنفال، إلا أنها محكمة وليست منسوخة، بل هي مخصصة لآية الأنفال ومفسرة لها ومبينة أن المراد بها ما عدا الأرض من المنقولات، وبالتالي فالاستنتاج هو أن الأراضي لا تقسم. وذهبت طائفة ثالثة، وهي الأرجح كما سترى، والله أعلم، إلى أنها ملحقة بالآية الأولى (أي السادسة) ولذلك فهي مال الفيء والصلح، وبالتالي لا يقصد بها الغنائم. فقد

ر) يقول ابن العربي: «بيد أن الآية الأولى والثانية اشتركتا في أن كل واحدة منهما تضمنت شيئاً أفاءه الله على رسوله، واقتضت الآية الأولى أنه حاصل بغير قتال، واقتضت آية الأنفال أنه حاصل بقتال، وعريت الآية الثالثة وهي قوله: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ ...﴾ عن ذكر حصوله لقتال أو غير قتال، فنشأ الخلاف من ها هنا. فمن طائفة قالت: هي ملحقة بالأولى، وهو مال الصلح كله ونحوه. ومن طائفة قالت: هي ملحقة بالثانية؛ وهي آية الأنفال. والذين قالوا: إنها ملحقة بآية الأنفال اختلفوا: هل هي منسوخة كما تقدم أو محكمة؟ و إلحاقها بشهادة الله بالأولى أولى؛ لأن فيه تجديد فائدة ومعنى. ومعلوم أن حمل الحرف على فائدة مجددة أولى من حمله على فائدة معادة. وهذا القول ينظم لك شتات الرأي ويحكم المعنى من كل وجه ...» (٥٨).

قال الزمخشري: «لم يدخل العاطف على هذه الجملة لأنها بيان للأولى، فهي منها غير أجنبية عنها، بأن بين لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما يصنع بما أفاء الله عليه، وأمره أن يضعه حيث يضع الخمس من الغنائم، مقسوماً على الأقسام الخمسة».[٥٩] وقال ابن رشد في بداية المجتهد: «وينبغي أن تعلم أن من قال: إن آية الفيء وآية الغنيمة محمولان على الخيار، وأن آية الفيء ناسخة لآية الغنيمة أو مخصصة لها .. أنه قول ضعيف جداً، إلا أن يكون اسم الفيء والغنيمة يدلان على معنى واحد، فإن كان ذلك فالآيتان متعارضتان، لأن آية الأنفال توجب التخميس، وآية الحشر توجب القسمة دون التخميس، فوجب أ ن تكون إحداهما ناسخة للأخرى، أو يكون الإمام مخيراً بين التخميس وترك التخميس، وذلك في جميع الأموال المغنومة. وذكر بعض أهل العلم أنه مذهب بعض الناس وأظنه حكاه على المذهب».[٦٠]

وإن تأملت ما سبق فستلحظ مدى الاختلافات التي أدى إليها فصل الآيتين السادسة والسابعة في الأحكام عن بعضهما. وهذا لا يعقل وبالذات في مسألة اقتصادية كبرى كهذه، فالقرآن الكريم دقيق في معانيه. وبالطبع لا يمكن لنا أن نلوم من سبق من الفقهاء لأنهم اعتقدوا أن وقوع الأراضي المفتوحة عنوة في أيدي الغانمين ضرر على مجموع الأمة لأنها ستؤدي لحرمان من لم يغنم. فهم لم يعيشوا ليروا ما نراه الآن من أن التقسيم سيضع لكل أرض مالكاً يهتم بها وبهذا سيزداد العطاء لمجموع الأمة. وقد ترددت كثيراً في طرح الآتي لأنني لست فقيهاً. إلا أن ما ذهب إليه الفقهاء، مثل الشافعي وغيره، هو الذي طمأنني لشرح الآتي. وأرجو أن تسأل الله لي المغفرة إن أخطأت. فالمسألة ليست سهلة، بل هي تغيير مفصلي سيؤثر في تركيبة الأمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية إن عُمل به.

إن هناك عبارتين مهمتين في آيتي الأنفال والحشر قد تعينان على توضيح المسألة. ففي آية الأنفال ذُكرت عبارة ﴿مِّن شَىْءٍ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ ...﴾؛ وفي المقابل، في الآية السابعة من سورة الحشر ذكرت عبارة ﴿مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ﴾ في قوله تعال: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ ...﴾. وعبارة ﴿مِّن شَىْءٍ﴾، كما انتبه إليها من قال بوجوب القسمة، تعني كل شيء بما فيها الأراضي، وسيأتي بيانها بإذنه. أما عبارة ﴿مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ﴾ والتي لم يلتفت إليها الفقهاء (وقد تكون مذكورة ولكنني لم أقف على تفسيرها)، فهي مفتاح لفهم الآية السابعة من سورة الحشر. فالآية توضيحٌ لوجوه صرف أموال الفيء، وهي مصارف خمس الغنائم نفسها (أي لله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل)، لذلك وقع الخلط، والله أعلم. ثم الآيات التي تليها تشمل مصارف جميع الأطياف من المسلمين، فهي للفقراء المهاجرين والأنصار ولمن جاء من بعدهم. فكيف يقسم الفيء على هذه الأصناف كالأنصار مثلاً وهم في المدينة المنورة إلا إن تركت الأموال وبالذات غير المنقولة في أيدي أصحابها الذين كانوا فيها. وهذا لا يتم إلا بأخذ الفيء ممن يعملون في القرى. أي من إنتاج من يعمل في الأرض وباستمرار، أي ﴿مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ﴾، لكن هذا ليس دليلاً على عدم التقسيم كما ذهب بعض الفقهاء، ولكنه أقرب لأن يكون دليلاً على أن الآية السابعة لابد وأنها أتت لبيان تقسيم الفيء، والفيء يختلف عن الغنيمة بالإجماع ودون استثناء. فالفيء معلوم بأنه المال المتدفق باستمرار لبيت المال كما سنوضح في الفصل بعد القادم بإذنه. أما الغنيمة فتنتهي في ملكيتها لتقع في أيدي الغانمين. فالآية السابعة بهذا هي آية مخصصة للفيء ولا علاقة لها بالغنائم. وبذلك فهي ملحقة بالآية السادسة كما قال من ذهب لوجوب التقسيم. وعندها يستقيم المعنى ولا تظهر الاختلافات بين الأقوال. ومما يؤكد هذا الاستنتاج هو وجود عبارة ﴿مِّن شَىْءٍ﴾ في آية الأنفال والتي تعني

كل شيء منقول وغير منقول كـالأراضي (كما سيأتي بـإذن الله). وإني أتعجب من بعض الأقوال التي ذهبت في التأويل إلى أن آية الأنفال إما منسوخة (ولم يثبت ذلك) أو أنها لا تشمل الأراضي برغم وجود عبارة ﴿مِّن شَىۡءٖ﴾. فأين نذهب من قوله تعالى ﴿مِّن شَىۡءٖ﴾؟ فهذا نص جلي. ومما يؤكد هذا المعنى هو قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ﴾. فتأمل قوة التعبير والتوجيه بربط المفاهيم بوضوح شديد في قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَىۡءٖ﴾. فهي عبارة موجهة وآمرة ومحددة ولا تحتمل أي تأويل آخر. فعند الربط بين ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ﴾ و ﴿مِّن شَىۡءٖ﴾ يتضح التضاد في المعنى مقارنة بما يقابله من قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ﴾، فتدبر الآيتين.

ومن جهة ثانية، فإن وجود ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡ ...﴾، مؤشر على أن المقصود بالآية الفيء وليست الغنيمة التي أخذت بالقوة. يقول الطبري مفسراً: «يقول جل ثناؤه: وجعلنا ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى لهذه الأصناف، كيلا يكون ذلك الفيء دولة يتداوله الأغنياء منكم بينهم، يصرفه هذا مرة في حاجات نفسه، وهذا مرة في أبواب البر وسبل الخير، فيجعلون ذلك حيث شاؤا، ولكننا سننا فيه سنة لا تغير ولا تبدل».[٦١] وقد ذهب اعتقاد البعض أن هذا يعني حفظ الأموال في بيت المال حتى تصرف لليتامى والمساكين وابن السبيل ... لأنها إن قسمت بين الغانمين فستصبح دولة بين الأقوياء في الجهاد فيصبحوا الأغنياء في المجتمع. وهنا لابد من توضيح مهم، فالمسألة هي العكس تماماً. فقد رأينا في تاريخ الدول الإسلامية المتعاقبة أن حفظ أموال الفيء في بيت المال أصبح دولة بين الأغنياء. فقد استبد بها السلاطين ومن حولهم. أما إن قسمت الأموال مباشرة كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بين الأصناف التي ذكرتها الآية دون حفظها في بيت المال (كما سنوضح في فصل «دولة الناس» بإذن الله) فلن تكون الأموال دولة بين الأغنياء. وفي هذا تأكيد على أن الآية السابعة إنما تقصد الفيء وليس الغنائم التي تقسم. ومما يؤكد هذا هو الربط بآية الأنفال التي تدعو لقسمة أربعة أخماس الغنائم بين الغانمين والخمس بين مستحقيها وذلك لأن التقسيم يمنع تمركز الأموال في جهة واحدة كبيت المال ليستبد بها الحكام. فوقوع الأموال في أيدي المجاهدين سينقسم بين أبنائهم وأبناء أبنائهم بالوراثة عبر الزمن، وهكذا تتوزع الثروة أكثر وأكثر. وبهذا تزداد نسبة الملاك في المجتمع. وقد تسأل: وماذا عمن لم يغنموا، فقد حُرموا؟ فأقول: إن باب الجهاد لا زال مفتوحاً، والثغور كثيرة، وبلاد الكفر لا تزال تنتظر المجاهدين. فالقول بأن السواد غنيمة كبرى لابد لها من أن تسع المسلمين أدى لتثبيط الجهاد لأن أهم دافع للجهاد بعد تمني الاستشهاد، ألا وهو كسب الغنائم، قد توقف بعد عهد الخليفة عمر، فقد كان رضي الله عنه يقسم المنقولات من الغنائم، وكذلك سار على نهجه خليفتاه من بعده عثمان وعلي رضي الله عنهما، ثم أتى من بعدهم الحكام الذين أوصدوا هذا الباب شيئاً فشيئاً حتى أمسى الجهاد من خلال جيش نظامي كما هو حالنا اليوم فانعدم الدافع للجهاد. لذلك لم ينجذب للقتال إلا القلة المؤمنة، أو الكثرة التي استأجرتها الدول للقتال من خلال الأعطيات الدورية. وشتان بين من يندفع للقتال وبين من يُدفع إليه. وبهذا أصبحت ثغور المسلمين عرضة للاختراق. أي أن عدم تقسيم السواد أدى لنتيجة عكسية، فبدل الاستفادة من الأموال لحماية الثغور، أصبحت الثغور سهلة الاختراق. وهذه مسألة مهمة سنوضحها لاحقاً بإذنه تعالى.

ولتوضيح الاستنتاج السابق بأن الآية السابعة من سورة الحشر لا تتعلق بالغنائم أقول: إن آيات سورة الحشر تبين أن جميع البلدان التي تفتح دون إيجاف خيل ولا ركاب تكون مصارفها ما تم ذكره في الآيات، فهي توضيح لوجوه صرف أموال الفيء (وسنوضحها بإذن الله). ويأتي هذا الاستنتاج من الآتي: لقد كانت مسألة أحقية الغانمين

كعرف واضحة لدرجة أن المسلمين طلبوا من الرسول صلى الله عليه وسلم تقسيم أموال بني النضير لمجرد قتال بسيط كان بين المسلمين واليهود، فنزلت الآية: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ...﴾ فيقول القرطبي مفسراً: «وقيل: لما ترك بنو النضير ديارهم وأموالهم طلب المسلمون أن يكون لهم فيها حظ كالغنائم؛ فبين الله تعالى أنها فيء وكان قد جرى ثم بعض القتال، لأنهم حوصروا أياماً وقاتلوا وقتلوا، ثم صولحوا على الجلاء. ولم يكن قتال على التحقيق، بل جرى مبادئ القتال وجرى الحصار، وخص الله تلك الأموال برسوله صلى الله عليه وسلم. وقال مجاهد: أعلمهم الله تعالى وذكرهم أنه إنما نصر رسوله صلى الله عليه وسلم ونصرهم بغير كراع ولا عدة». وقال الطبري واصفاً: «أمر الله عز وجل نبيه بالسير إلى قريظة والنضير وليس للمسلمين يومئذ كثير خيل ولا ركاب ... فاحتواها كلها، فقال ناس: هلا قسمها، فأنزل الله عز وجل عذره، فقال: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ ...﴾».[٦٢] وقد كانت ديار بني النضير تبعد عن المدينة ميلين، فمشى المسلمون إليها مشياً ولم يركبوا خيلاً ولا إبلاً. فتأمل هذا الوضع الذي نزلت فيه آية تذكر المسلمين بعدم المطالبة بالغنائم لأنها فتحت دون قتال كما هو معروف في معظم كتب السلف. لذلك توضح الآية أنها فيء للمسلمين. أي أن المفهوم الذي كان سائداً هو القسمة وكأنها عرف مسلم به بين المسلمين. فأتت الآية لتبين أن هذا المفهوم يكون سائداً فقط إن كان الفتح بالقتال. أما إن لم يكن بقتال فهو فيء. وفي هذا تأكيد على استمرارية حكم آية الأنفال (الغنائم) التي تقتضي القسمة بعد القتال لكل شيء مغنوم بما فيها الأراضي.

ومما يؤكد السابق هو ذهاب بعض العلماء (كما وضح العبادي) إلى أن آيات سورة الحشر لا علاقة لها بالأراضي المفتوحة عنوة، ذلك لأن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بالأراضي كاف في إثبات حكم قسمة الأرض المفتوحة عنوة. فهو يستنتج الآتي: «وعليه فمجموع الآيات الكريمة جاء لبيان أن أموال الفيء حكمها لله ولرسوله، ومصارفها ما بينته من وجوه، وهو غير ما بينته آية الأنفال، فآيات الحشر مختلفة في الموضوع عن آية الأنفال، وبذلك يظهر أن آيات الحشر ليست مخصصة لآية الأنفال كما قال الآخرون». لذلك فقد ناقش من قال بوجوب القسمة فعل الخليفة عمر رضي الله عنه وقالوا بأنه ما فعل ذلك إلا بعد أن استطاب أنفس الفاتحين. وهناك شواهد على أن عمر رضي الله عنه كان قد استطاب أنفس الغانمين. فرغم ما ذكر من أن بلال بن رباح كان أكثر الصحابة تمسكاً بحقه في القسمة، وورد أنه هو ومن شاركه الرأي قالوا للخليفة عمر: «أتقف ما أفاء الله بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا ولأبناء القوم ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا؟»[٦٣] إلا أنه من الصعب التصديق بأن بلالاً وأصحابه لم يرضوا بحكم الخليفة عمر رضي الله عنه طمعاً في مال، بل إن موقفهم لم يكن إلا لإظهار الحق. فاقتتال الصحابة مثلاً فيما بينهم في الفتنة الكبرى بعد مقتل الخليفة عثمان رضي الله عنه لم يكن طمعاً في حكم أو مال. فمنهم مثلاً الزبير بن العوام وعمار بن ياسر وغيرهم كثير من أكابر الصحابة كما هو معلوم. بل إصرارهم لطلب الحق أدى لاختلافهم رضي الله عنهم. وكذلك هنا.

ودليل من قال أن عمر رضي الله عنه استطاب أنفس الغانمين هو ما ذكره الشافعي بسنده عن جرير بن عبد الله البجلي قال: « كانت بجيلة ربع الناس، فقسم لهم ربع السواد، فاستغلوه ثلاث أو أربع سنين .. أنا شككت ثم قدمت على عمر، ومعي فلانة ابنة فلان، إمرأة منهم لا يحضرني ذكر اسمها، فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه:

لولا أني قاسم مسئول لتركتكم على ما قسم لكم، ولكني أرى أن تردوا على الناس». قال الشافعي: «وكان حديثه: وعاضني من حقي نيفاً وثمانين ديناراً، وكان في حديثه: فقالت فلانة: قد شهد أبي القادسية، وثبت سهمه، ولا أسلمه حتى تعطيني كذا أو تعطيني كذا، فأعطاها إياه ...». ثم استمر قائلاً: «وفي هذا الحديث دلالة، إذا أعطى جريراً البجلي عوضاً من سهمه، والمرأة عوضاً عن سهم أبيها؛ أنه استطاب أنفس الذين أوجفوا عليه، فتركوا حقوقهم، فجعله وقفاً للمسلمين .. وهذا حلال للإمام لو افتتح اليوم أرض عنوة فأحصى من افتتحها وطابوا نفساً عن حقوقهم منها؛ أن يجعلها الإمام وقفاً وحقوقهم منها ... ويوفي أهل الخمس حقوقهم، إلا أن يدع البالغون منهم حقوقهم».[٦٤]

غير أن من ذهبوا لعدم وجوب القسمة ردوا ما استدل به الشافعي من أن عمراً استطاب أنفس الغانمين، وقالوا أن ما قاله الشافعي مبني على أن عمر قد قسم السواد بين الغانمين، فكان لقوم بجيلة ربع السواد. وأن الأمر ليس كذلك. إنما جعل عمر لهم ربع السواد نفلاً قبل القتال، ولما رأى بعد القتال كثرة ما ناله قوم بجيلة أراد أن يستنزلهم عنه برضاهم. ويأتي هذا الاستنتاج من كتاب أبو عبيد الذي قال: «فاحتج قوم بفعل عمر هذا .. قالوا: ألا تراه قد أرضى جريراً والبجلية وعوضهما. وإنما وجه هذا عندي أن عمر كان نفل جريراً وقومه ذلك نفلاً قبل القتال، وقبل خروجه إلى العراق، فأمضى له نفله، وكذلك يحدثه عنه الشعبي ..»[ش] ولكن لاحظ أن الشافعي قد توفي سنة ٢٠٤ هـ، أما أبو عبيد فقد توفي سنة ٢٢٤ هـ. أي أن الشافعي هو الأقرب زماناً لما حدث في السواد. ومن جهة أخرى، كيف يعقل أن ينفل الخليفة عمر بن الخطاب، وهو الشديد في الحق، قوماً (أي بجيلة) شيئاً من الغنيمة قبل القتال. لهذا «فلعل» ما قاله الشافعي من أن الخليفة عمر رضي الله عنه قد استطاب أنفس الغانمين هو الأرجح.

ومن هذا الذي سبق تستنتج أن المسألة سجال في الإتيان بالأدلة بين من قالوا بالقسمة ومن خالفوهم. فتأمل الخلاف حول اتفاق الصحابة واختلافهم كمثال أخير: كانت الإجابة على من رأى القسمة أن حكم الأراضي غير مأخوذ من آية الأنفال، وإلا فكيف يخالف عمر بن الخطاب ومن تبعه من الصحابة نص القرآن إلا لأنهم رأوا أنه الأصلح للمسلمين. وقد وضح ابن رجب قائلاً: «وأما ما روي عن الزبير رضي الله عنه من طلب قسمة أراضي مصر، وعن بلال رضي الله عنه من طلب قسمة أراضي الشام، فذاك إنما يدل على جواز قسمته لا على أنه لا يجوز غير ذلك .. ولهذا لما أبى عمر رضي الله عنه عليهم القسمة لم ينكروا عليه، ولا قال أحد منهم إنما ذلك غير جائز، أو أنه مخالف لكتاب الله عز وجل». وفي الوقت ذاته ناقش من قال بقسمة سواد العراق الاستدلال بفعل عمر رضي الله عنه بأن عدداً من الصحابة قد خالفوه، وقالوا بأن ليس بعض الصحابة أولى من بعض في الاتباع. لذلك فإن اختلفوا في أمر فإنه يرد إلى الله ورسوله بدليل قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ

ش) وقد بين ابن رجب إمكانية الإجابة عن حديث جرير بجواب آخر غير الذي ذكره أبو عبيد بقوله: «إنا نسلم أن جريراً وقومه من بجيلة قسم لهم عمر رضي الله عنه ربع السواد، لكونهم ربع المقاتلة، فإن الإمام يجوز له أن يقسم الأرض بين الغانمين، وأن لا يقسم، كما سبق تقريره، فلما قسم لهم عمر رضي الله عنه ذلك ملكوه بالقسمة ... ثم رأي عمر رضي الله عنه أن ترك السواد كله فيئاً أصلح للمسلمين، فاحتاج إلى استرضائهم وتعويض من لم يرض بترك حقه مما ملكه بغير عوض، وهذا واضح لا إشكال فيه على قول من يرى الإمام مخير بين القسمة وتركها ... وإنما يشكل على قول من يرى أن القسمة لا تجوز، كمالك ومن وافقه، ثم أن قصة جرير مع عمر رضي الله عنه تدل على أن القسمة غير واجبة، لأن عمر رضي الله عنه لم يقسم بقية السواد بين الغانمين، ولم يستطب نفوس بقية الغانمين ممن لم يقسم لهم، فلو كانت الأرض حقاً ثابتاً للغانمين جميعهم، لاحتاج عمر رضي الله عنه إلى استطابة نفوس الغانمين جميعهم، من قسم لهم ومن لم يقسم، فلما استطاب نفوس من قسم لهم خاصة دل على أن من لم يقسم له لا حق له ثابت، حتى يحتاج إلى استطابة نفسه. وأن المقسوم له كان له حق، وقد ملكه بالقسمة ..» (٦٥).

بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾، وأن نص القرآن في هذا الصدد هو: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾.[٦٦]

غير أن الشواهد التاريخية كما رأينا من نقصان خراج السواد وأدلة من ذهبوا لوجوب القسمة (إن لم يرض الغانمون) هي الأقوى إن لم نُدخل في المعادلة أقوال الفقهاء المتأخرين. فلأن الوضع المعاصر المبني على ضرورة وجود دولة تتطلب أموالاً طائلة للقيام بمهامها، هو ما فرض نفسه علينا، فقد اجتهد الفقهاء المتأخرون وذهبوا إلى دفع الأموال للدولة، ومن بينها اجتهادهم بإبقاء الأراضي المفتوحة عنوة في يد الدولة حتى تكون غلتها مادة تعين الحكومات على مسؤولياتها كالصحة والتعليم ونحوهما. وهذا توجه ذهب إليه معظم المعاصرين سواءً كانوا من السنة أم الشيعة. فمحمد باقر الصدر مثلاً ذهب في كتابه «اقتصادنا» إلى تمليك الدولة للأراضي التي فتحت عنوة. وهو في كتابه يحمل السلطان الكثير من المسؤوليات والمهام لاعتقاده أن فيه المصلحة. وكذلك فعل معظم فقهاء السنة المعاصرين الذين رجحوا تخيير الإمام بين قسمة الأرض أو عدمها أو تأجيرها أو نحوها من قرارات تعكس المصلحة العامة.[٦٧] ولكن يبقى السؤال: هل يعلم الإمام أو أحد غيره من البشر المصلحة العامة؟ هنا نعود لما قلناه في فصل «قصور العقل» إلى استحالة ذلك في القضايا الاقتصادية والعمرانية. وكما سترى، فإن ما يناط بالدولة من مهام في عصرنا الحالي سيتمكن المجتمع من القيام بها دون السلطات في ظل مجتمع ذو تركيبة اقتصادية سياسية مختلفة عن دولنا المعاصرة. لذلك وجب اتباع السنة والتي قسمت الأراضي المفتوحة عنوة. وهناك أربعة أدلة قوية لمن قالوا بوجوب القسمة. وسأذكرها الآن مع ردود من ذهبوا لعدم القسمة حتى يتسنى لك الحكم أخي القارئ.

إن الدليل الأول لمن قال بوجوب القسمة إن لم يرض الغانمون هو عموم قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا يَوۡمَ ٱلۡفُرۡقَانِ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾. وقالوا بأن الآية الكريمة أضافت الغنيمة للمقاتلين وعممتها بقوله سبحانه وتعالى: ﴿مِّن شَيۡءٖ﴾. وهذا حكم شامل لكل شيء سواء كانت الغنائم أرضاً أم من المنقولات. وما يؤكد هذا هو أن ﴿شَيۡءٖ﴾ كما يقول ابن رجب: « نكرة في سياق النفي فيعم كل ما يسمى شيئا». وقد بينت الآية مصرف الخمس وسكتت عن الباقي مما يعني أنها للغانمين وإلا لم يصح السكوت في مقام الحاجة إلى البيان. ونظير هذا قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمۡ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٞ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ﴾، حيث أضافت الآية الكريمة الميراث للأبوين ثم بينت أن الثلث للأم، وسكتت عن الباقي، مما يدل على أنه للأب، وإلا لما صح السكوت.[٦٨]

وقد ناقش الفقهاء الذين لم يقولوا بوجوب القسمة هذا الدليل وردوا بأن الأرض لا تدخل في الغنائم المأمور بقسمتها، بل هي فقط الأنعام وغيرها من المنقولات خاصة بدليل أن الله تعالى لم يحل الغنائم لأمة غير هذه الأمة. فالرسول صلى الله عليه وسلم يقول في الحديث المتفق عليه: ﴿أعطيت خمساً ... وأحلت لي الغنائم، ولم تحل لأحد قبلي ...﴾.[ت] وقد كانت إجابة من قال بالقسمة «بأن الأرض داخلة في مسمى الغنيمة، ذلك أنها مال قد أوجف عليه بالخيل والركاب، ولكنها لم تكن داخلة في الحديث، لأن هناك قرينة أخرجتها من معنى الحديث، وهي ما قررته الآيات من أنها أحلت للأمم السابقة. أما في آية الأنفال فهي داخلة في مسمى الغنيمة، لعدم وجود قرينة تمنع من ذلك. ومما يؤكد هذا أن الأسارى يسمون غنائم رغم أنهم لم يدخلوا في الحديث السابق لأن الأمم السابقة كانت تغتنم الأسارى وتسترقهم أو تقتلهم».[٧٠]

إلا أن من ذهب لعدم القسمة رد الحجة السابقة بالآتي: لقد اتفق عموم الفقهاء على خروج السلب والأسارى من حكم آية الأنفال، فالسلب لقاتله كما هو معلوم، سواءً كان ذلك برأي الإمام، كما قال بعض الفقهاء، أم بإثبات الشارع كما قال البعض الآخر. أما الأسارى فقد خير الإمام فيهم بين المن أو القتل أو الاسترقاق. ومن هذا يستدل من ذهب لعدم القسمة بأن آية الأنفال لا تعم كل شيء، وأن الأرض لها حكم خاص، كما أن للسلب والأسارى أحكاماً خاصة.

وبالطبع، فبالإمكان الرد على هذا بالقول الآتي: إن السلب غُنم مباشرة عند القتل وليس غنيمة بعد انتهاء المعركة، فهو يخرج من الغنيمة. ومن جهة أخرى، فإن الخطاب بقول الحق جل وعلا: ﴿أَنَّمَا غَنِمْتُم﴾ موجه للجماعة، والسلب غنيمة للفرد القاتل، وشتان بين الخطابين وبالتالي المعنيين. أما الأسارى فهم خارجون من الآية بنص الآية لأنهم ليسوا شيئاً كالمنقولات والأراضي. فلا أرى وجهاً هنا لما قالوه، والله أعلم.

أما الدليل الثاني لمن قال بالقسمة فهو قوله تعالى في سورة الأحزاب: ﴿وَأَنزَلَ ٱلَّذِينَ ظَٰهَرُوهُم مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا ﴿٢٦﴾ وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَٰرَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَـُٔوهَا وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرًا﴾. وكما هو واضح، فقد سوت هاتان الآيتان الكريمتان بين الأرض وغيرها من الأموال. وقد جاء في المحلى التوضيح الآتي: «فعلى ذلك فلا يجوز أن نفرق في الحكم بين ما صار إلينا من أهل الحرب من مال وبين ما صار إلينا من أرض»[٧١] وقوله تعالى: ﴿وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ﴾. «يقتضي إيجاب ملكها للفاتحين، فلا يجوز للإمام أن يخرجها من أيديهم .. إلا باستطابة أنفسهم». وقوله تعالى: ﴿وَأَرْضًا لَّمْ تَطَـُٔوهَا﴾ هي «وعد للغانمين بأنهم سيرثون أرضاً لم تطأها أقدامهم، وهي أرض فارس والروم، فلا يجوز أن يمنعوا مما جعله الله لهم، ووعدهم إياه. إلا إذا رضوا بذلك وطابت نفوسهم».

وقد رد هذا الدليل من قال بعدم القسمة بالقول بأن التقسيم قد حدث مع بني قريظة، وحصول التقسيم في حالة معينة لا يعني ضرورة حصوله مع غيرها. وأما قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَرْضًا لَّمْ تَطَـُٔوهَا﴾، فهذا يعني أن المسلمين سيورثون أرضاً لم تطؤها أقدامهم، «والوراثة لا تقتضي إيجاب الملك، بل قد تعني الظهور والغلبة، وإن كانت تقتضي الملك فقد حصل في بعض الأراضي، وهذا يكفي. لأن الآية تذكر أرضاً واحدة لا جميع الأراضي».[٧٢] وبالإمكان الرد هنا بأن القول (أن التقسيم في حالة معينة لا يعني ضرورة حصوله مع غيرها) ليس حجة مقنعة، لأننا نتعامل مع أناس يقاتلون، وفي كل معركة أو فتح يتغير المسلمون المشتركون في المعركة، فلماذا يختلف الحكم فيما بينهم. فيعطى لطائفة ويمنع من أخرى!! والله أعلم. ونفس هذا المنطق ينطبق على قولهم أن الوراثة لا تقتضي الملك، وإن كانت فقد حصلت في بعض الأراضي، وأن هذا يكفي!! فهذا أيضاً قول عجيب. فكيف يكفي والمجاهدون يختلفون من موقعة لأخرى؟ فهل في هذا عدل؟ فإن كان نفس المجاهدين في نفس المنطقة ونفس الزمان فإن الكفاية تكون معقولة؛ أما أن يعمم الحكم على كل الأزمان فهذا أمر لابد وأن يرده علماء الشريعة لأن

ت) ويقول العبادي أنه من المعلوم أنه سبحانه وتعالى قد أحل ديار الكفار وأرضهم للرسل وأتباعهم في الماضي. قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٠﴾ يَٰقَوْمِ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُوا۟ خَٰسِرِينَ﴾. وقال سبحانه وتعالى: ﴿كَذَٰلِكَ وَأَوْرَثْنَٰهَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾. ومن هذا يستنتج من قال بعدم القسمة أن الأرض ليست من جملة الغنائم فلا يشملها حكم آية الأنفال إذاً (٦٩).

الهدف هو الحث على الجهاد، فإما الشهادة أو النصر والغنيمة. وفي قولهم هذا إيقاف للغنيمة لأن التقسيم يكون مرة ولا يكون في مرات أخرى!! أي أن بعض المجاهدين لن يأخذوا حقهم. فأين الكفاية في قولهم «وهذا يكفي» وبالذات للمجاهدين من أجيال قادمة؟ والله أعلم.

والدليل الثالث هو ما أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه إذ قال: «افتتحنا خيبر ولم نغنم ذهباً ولا فضة، إنما غنمنا البقر والإبل والمتاع والحوائط»[٧٣] وفي هذا دلالة على أن الحوائط تعتبر داخلة في الغنيمة، وهي الضياع والبساتين، وهي مخمسة بنص القرآن الكريم، والمخمس مقسوم بلا خلاف. وقد كان رد من ذهبوا لعدم القسمة على هذا الحديث أنه لا يدل على أكثر من أنواع الغنيمة التي غنمت في خيبر، أما ما فعل بهذه الغنائم فيستفاد من نصوص أخرى.[٧٤] وهذا أيضاً رد ضعيف. فما ورد في صحيح البخاري من قول أبي هريرة: «... إنما غنمنا البقر والإبل والمتاع والحوائط»، واضح ولا يحتمل التأويل. فأبو هريرة رجل حديث ولابد وأنه كان حريصاً فيما يقول، وإلا لوضّح وفَصَلَ الحوائط إن لم تكن داخلة في القسمة. وبالإمكان إضافة دليل آخر عن خيبر من القرآن الكريم حول ما أخرجه البخاري وهو قوله تعالى في سورة الفتح: ﴿وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأۡخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمۡ هَٰذِهِۦ وَكَفَّ أَيۡدِيَ ٱلنَّاسِ عَنكُمۡ وَلِتَكُونَ ءَايَةً لِّلۡمُؤۡمِنِينَ وَيَهۡدِيَكُمۡ صِرَٰطًا مُّسۡتَقِيمًا ۝ وَأُخۡرَىٰ لَمۡ تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهَا قَدۡ أَحَاطَ ٱللَّهُ بِهَا وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٍ قَدِيرًا﴾. فقد ذهب معظم المفسرين بأن المقصود بالغنائم في الغالب ما أخذ من خيبر. فيستنتج الطبري مثلاً بعد سرد الأقوال: «وأولى الأقوال في تأويل ذلك بالصواب ما قاله مجاهد: وهو أن الذي أثابهم الله من مسيرهم ذلك مع الفتح القريب المغانم الكثيرة من مغانم خيبر». يقول الطبري في تأويل الآية:

> «يقول تعالى ذكره لأهل بيعة الرضوان: ﴿وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ﴾، أيها القوم ﴿مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأۡخُذُونَهَا﴾. اختلف أهل التأويل في هذه المغانم التي ذكر الله أنه وعدها هؤلاء القوم، أيّ المغانم هي؟ فقال بعضهم: هي كل مغنم غنمها الله المؤمنين به من أموال أهل الشرك من لدن أنزل هذه الآية على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم. ذكر من قال ذلك: حدثني محمد بن عمرو، قال: ثنا ... ، عن مجاهد، قوله: ﴿وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأۡخُذُونَهَا﴾ قال: المغانم الكثيرة التي وعدوا: ما يأخذونها إلى اليوم. وعلى هذا التأويل يحتمل الكلام أن يكون مرادا بالمغانم الثانية المغانمَ الأولى، ويكون معناه عند ذلك، فأثابهم فتحاً قريباً، ومغانم كثيرة يأخذونها، وعدكم الله أيها القوم هذه المغانم التي تأخذونها، وأنتم إليها واصلون عدة، فجعل لكم الفتح القريب من فتح خيبر. ويُحتمل أن تكون الثانية غير الأولى، وتكون الأولى من غنائم خيبر، والغنائم الثانية التي وعدهموها من غنائم سائر أهل الشرك سواهم. وقال آخرون: هذه المغانم التي وعد الله هؤلاء القوم هي مغانم خيبر. ذكر من قال ذلك: حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد، في قوله: ﴿وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأۡخُذُونَهَا﴾، قال: يوم خيبر، قال: كان أبي يقول ذلك. وقوله: ﴿فَعَجَّلَ لَكُمۡ هَٰذِهِۦ﴾، اختلف أهل التأويل في التي عجلت لهم، فقال جماعة: غنائم خيبر والمؤخرة سائر فتوح المسلمين بعد ذلك الوقت إلى قيام الساعة. ذكر من قال ذلك: ... ، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد ﴿فَعَجَّلَ لَكُمۡ هَٰذِهِۦ﴾، قال: عجل لكم خيبر. حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة، قوله: ﴿فَعَجَّلَ لَكُمۡ هَٰذِهِۦ﴾، وهي خيبر. وقال آخرون: بل عنى بذلك الصلح الذي كان بين رسول الله صلى الله عليه وسلّم وبين قريش. ذكر من قال ذلك: ... عن ابن عباس ﴿فَعَجَّلَ لَكُمۡ هَٰذِهِۦ﴾، قال: الصلح. وأولى الأقوال في تأويل ذلك بالصواب ما قاله مجاهد: وهو أن الذي أثابهم الله من مسيرهم ذلك مع الفتح القريب المغانم الكثيرة

> من مغانم خيبر، وذلك أن المسلمين لم يغنموا بعد الحديبية غنيمة، ولم يفتحوا فتحا أقرب من بيعتهم رسول الله صلى الله عليه وسلّم بالحديبية إليها من فتح خيبر وغنائمها. وأما قوله: ﴿وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً﴾، فهي سائر المغانم التي غنمهموها الله بعد خيبر، كغنائم هوازن، وغطفان، وفارس، والروم. و إنما قلنا ذلك كذلك دون غنائم خيبر، لأن الله أخبر أنه عجَّل لهم هذه التي أثابهم من مسيرهم الذي ساروه مع رسول الله صلى الله عليه وسلّم إلى مكة، ولما علم من صحة نيتهم في قتال أهلها، إذ بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، على أن لا يفروا عنه، ولا شك أن التي عجلت لهم غير التي لم تُعجَّل لهم ...».[٧٥]

أليس في قوله تعالى: ﴿مَغَانِمَ كَثِيرَةً﴾ إشارة واضحة على أن الأراضي داخلة في قسم الغنائم. فكيف تكون المغانم كثيرة إن كانت من المنقولات فقط دون الأراضي؟ إن الذي قال ﴿كَثِيرَةً﴾ هو الكريم المعطي الواهب الوهاب. ثم إن وضعتها في سورة الفتح لأيقنت أن الأراضي داخلة في القسمة. وقال ابن كثير في تأويل الآيتين:

> «قال مجاهد في قوله تعالى: ﴿وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا﴾، هي جميع المغانم إلى اليوم ﴿فَعَجَّلَ لَكُمْ هَٰذِهِۦ﴾، يعني فتح خيبر، وروى العوفي عن ابن عباس رضي الله عنهما ﴿فَعَجَّلَ لَكُمْ هَٰذِهِۦ﴾، يعني صلح الحديبية ﴿وَكَفَّ أَيْدِيَ ٱلنَّاسِ عَنكُمْ﴾، أي لم ينلكم سوء مما كان أعداؤكم أضمروه لكم من المحاربة والقتال، وكذلك كف أيدي الناس عنكم الذين خلفتموهم وراء ظهوركم عن عيالكم وحريمكم. ﴿وَلِتَكُونَ ءَايَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾، أي يعتبرون بذلك، فإن الله تعالى حافظهم وناصرهم على سائر الأعداء مع قلة عددهم، وليعلموا بصنيع الله هذا بهم إنه العالم بعواقب الأمور، و إن الخيرة فيما يختاره لعباده المؤمنين و إن كرهوه في الظاهر كما قال عز وجل: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾، ﴿وَيَهْدِيَكُمْ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا﴾، أي بسبب انقيادكم لأمره واتباعكم طاعته، وموافقتكم رسوله صلى الله عليه وسلّم. وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَأُخْرَىٰ لَمْ تَقْدِرُواْ عَلَيْهَا قَدْ أَحَاطَ ٱللَّهُ بِهَا وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾، أي وغنيمة أخرى وفتحاً آخر معيناً لم تكونوا تقدرون عليها، قد يسرها الله عليكم وأحاط بها لكم، فإنه تعالى يرزق عباده المتقين له من حيث لا يحتسبون، وقد اختلف المفسرون في هذه الغنيمة ما المراد بها فقال العوفي عن ابن عباس رضي الله عنهما: هي خيبر، وهذا على قوله عز وجل: ﴿فَعَجَّلَ لَكُمْ هَٰذِهِۦ﴾، إنما صلح الحديبية، وقاله الضحاك وابن إسحاق وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم، وقال قتادة: هي مكة، واختاره ابن جرير، وقال ابن أبي ليلى والحسن البصري: هي فارس والروم، وقال مجاهد: هي كل فتح وغنيمة إلى يوم القيامة. وقال أبو داود الطيالسي: حدثنا شعبة عن سماك الحنفي عن ابن عباس رضي الله عنهما ﴿وَأُخْرَىٰ لَمْ تَقْدِرُواْ عَلَيْهَا قَدْ أَحَاطَ ٱللَّهُ بِهَا﴾، قال: هذه الفتوح التي تفتح إلى اليوم».[٧٦]

والدليل الرابع لمن قال بالقسمة هو الحديث الذي أخرجه كل من الإمام أحمد ومسلم وأبو داود عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿أيُّما قرية أتيتموها وأقمتم فيها فسهمكم فيها، وأيما قرية عصت الله ورسوله فإن خمسها لله وللرسول ثم هي لكم﴾.[٧٧] وقال ابن رجب: «قال ابن مشيش: سألت أحمد عن هذا الحديث ما معناه، قال: أيما قرية كانوا فيها ففتحوها فسهمكم فيها. قلت: فهذا خلاف ما حكم عمر رضي الله عنه، قال: أي لعمري».[٧٨] وفي هذا الحديث كما يقول من ذهب للقسمة: «التصريح بأن الأرض المغنومة تكون للغانمين، حكمها حكم سائر الأموال التي تغنم؛ ...».[٧٩] وقال ابن حزم رحمه الله في المحلى معلقاً: «وهذا نص جلي لا محيص عنه». وقد رد من قال بعدم القسمة على الحديث أن الإقامة قد تعني إحياء الموات! فهل هذا رد منطقي؟[٨٠]

والظاهر هـو أن معنى الحديث السابق كان مشهوراً، فقد ذُكر في معظم كتب الحديث والتفسير وبألفاظ مختلفة. فقد جاء في تفسير الطبري عن قتادة قوله في تفسير: «﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ ...﴾ الآية، يقول: ما قطعتم إليها وادياً ولا سرتم إليها سيراً، وإنما كان حوائط لبني النضير طعمة أطعمها الله رسوله ذُكر لنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول: ﴿أيما قرية أعطت الله ورسوله فهي لله ولرسوله، وأيما قرية فتحها المسلمون عنوة فإن لله خمسه ولرسوله وما بقي غنيمة لمن قاتل عليها﴾».[٨١] كما أن البيهقي أخرج عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿أيما قرية افتتحها الله ورسوله فهي لله ولرسوله، وأيما قرية افتتحها المسلمون عنوة فخمسها لله ولرسوله، وبقيتها لمن قاتل عليها﴾. «والقرية [كما يقول العبادي أثابه الله] أرض ودور، وإن كان يتبعها المتاع والمنقول».[٨٢] وقد كان رد من رأى عدم القسمة أنه على الرغم من أن هذا نصاً إلا أنه معارض لفعل الرسول صلى الله عليه وسلم بخيبر ومكة، فلابد من الجمع بين القول والفعل. غير أن من ذهب للقسمة قال بأن هذا الحديث عام وأن الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوص بجواز ترك قسمة الأراضي دون سائر الأئمة من بعده، فيجب على الحكام التقسيم أخذاً بهذا الدليل وغيره. ورد على هذا من قال بعدم القسمة بأنه لا دليل على تخصيص الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك، فخصوصيته عليه السلام بأمر من الأمور لابد لها من دليل. وهنا لابد لي من التوضيح الآتي:

لأن مكة المكرمة لم تقسم وبقيت في أيدي أهلها، فقد استدل من قال بعدم القسمة بأنها فتحت عنوة ولم تقسم. وبهذا فهي دليل من فعل الرسول صلى الله عليه وسلم على عدم القسمة وهو مخالف للحديث السابق، فلابد من الجمع بين القول والفعل كما يقولون. ومن المعروف فإن هناك خلاف بين الفقهاء على فتح مكة، هل فتحت عنوة أم لا؟[٨٣] فمن قال أنها لم تفتح عنوة، قال بخصوصيته صلى الله عليه وسلم في عدم القسمة. لكن المشهور هو أن مكة فتحت عنوة لأنها أحلت للرسول صلى الله عليه وسلم ساعة من نهار. وبغض النظر عن هذه الخلافات فثمة عمق واتفاق لما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع الأحوال. فهو عندما لم يقسم مكة، سواءً كانت غنيمة أم لم تكن (أي فتحت صلحاً أو عنوة)، لم يضع العقارات في يد الدولة، بل في أيدي أصحابها، وكذلك في الفيء، فقد قسم صلوات ربي وسلامه عليه أموال بني النضير على المهاجرين ولم يدفعها لبيت المال. ففي تفسير الطبري أن الزهري قال: «فكانت بنو النضير للنبي صلى الله عليه وسلم خالصة لم يفتحوها عنوة، بل على صلح، فقسمها النبي صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين لم يعط الأنصار منها شيئاً، إلا رجلين كان بهما حاجة».[٨٤] وكذلك خيبر فقد قسمت كما تشير أكثر الروايات.[ث] ولعل أهم دليل على هذا هي مقولة الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه إذ قال كما جاء في صحيح البخاري: «لولا آخر المسلمين ما فتحت قرية إلا قسمتها بين أهلها كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر».[٨٦] كما روى أحمد أن الخليفة عمر رضي الله عنه قال: «لأن عشت إلى هذا العام المقبل، لا تفتح للناس قرية إلا قسمتها بينهم كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر».[٨٧] وفي هذين القولين دليل قوي على أن خيبر قد قسمت، وذلك لأن الخطاب صادر من الخليفة عمر نفسه الذي لم يقسم السواد. لأنها إن لم تقسم خيبر لكانت مثلاً له رضي الله عنه ليتأسى بها، وما ظهر الخلاف، فهذا دليل على أنه اجتهد رضي الله عنه.

ث) برغم الاختلافات حول تقسيم خيبر، إلا أن المشهور هو أنها قسمت، وقد نقلت ما قاله ابن رجب عنها في الحاشية (٨٥).

أي أن العامل المشترك في جميع تصرفاته صلوات ربي وسلامه عليه هو دفع الأموال للأفراد حتى يزداد العطاء للأمة لقرب الأفراد من عقاراتهم مقارنة بالدولة (تذكر ما قلناه عن بُعد وقرب المالك من العقار وتأثير ذلك في اهتمامه وبالتالي زيادة الإنتاج). وهنا ملحوظة على من قالوا بعدم القسمة من أن مكة المكرمة لم تقسم برغم افتتاحها عنوة في أكثر الأقوال: إن فكرت ملياً أخي القارئ وبحثت عن مكان واحد في العالم الإسلامي من المستحسن أن تبقى جميع عقاراته في يد الدولة حتى تعم الاستفادة جميع المسلمين، فأين سيكون ذلك المكان؟ بالطبع ستقول: إنها مكة المكرمة. فهي أفضل موقع لأن تكون كامل منطقة المسجد الحرام وقفاً للمسلمين حتى يتعاظم نفع الحجيج والمعتمرين، فمكة دار نسك ومُتعبّد الخلق. ومع ذلك فقد أبقاها صلوات ربي وسلامه عليه في أيدي سكانها ولم يدفعها للدولة، لأنه إن تركها للدولة لساء حالها لسوء استغلال مسؤولي الدولة لها وسوء استخدام الحجيج والمعتمرين لها، لأنها ستصبح عقارات لا يوجد مالك قريب منها يهمه أمرها كما حدث مع مباني الدول الاشتراكية، فهو صلوات ربي وسلامه عليه لا ينطق عن الهوى، وكذلك أفعاله. فتأمل هذا العمق في التصرف الذي حرص فيه الرسول صلى الله عليه وسلم على عدم دفع الأراضي للدولة. وهذا هو العامل المشترك في جميع تصرفاته صلى الله عليه وسلم، سواءً كانت الأراضي فيئاً أم غنيمة، وهو تلافي وقوع الأموال والأراضي في يد الدولة، وستتأكد من هذا أكثر في الفصلين القادمين بإذنه تعالى. أليس في هذا إعجاز لرسالته صلى الله عليه وسلم وهو النبي الأمي. ولا تعتقدن أنه فعل ذلك في مكة شفقة على أهلها لأنه قرشي. ففي الحديث الذي رواه الإمام أحمد ومسلم يوم فتح مكة وما وقع على سكانها [خ] دليل على أنه صلى الله عليه وسلم إنما كان يتقصى الحق أينما كان، فهو يقص الحق كما أمره به ربه سبحانه وتعالى.

أي أن سنن الخلفاء الراشدين مسألة يجب الالتزام بها واتباعها إن لم تكن هناك سنة لرسوله الكريم. أما إن كانت هناك سنة فهي الأولى بالاتباع، وذلك لأن ما كان صالحاً لزمن الخليفة عمر رضي الله عنه قد لا يكون صالحاً لكل زمان من بعده لتغير الناس. فما فعله الخليفة عمر رضي الله عنه كان في زمن اتقى الناس فيه ربهم. فلم تكن أفعال الناس مدفوعة بغرائزهم البشرية التي لا تبحث إلا عن المصلحة لنفسها أولاً، بل تسعى لطلب أجر الآخرة. أما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم فهو الأصلح لكل الأزمان، لذلك فهو الذي يجب أن يتبع. ولا خلاف في هذا بين المسلمين. إنما الخلاف بين الفقهاء هو في حجية قول الصحابي أو اجتهاده. فمن الفقهاء من ذهب على أنه حجة مطلقاً، ومنهم من ذهب إلى أنه غير حجة، ومنهم من فصل بأنه حجة إن خالف القياس وليس حجة إن وافقه، وهكذا من مذاهب برغم اختلافاتها إلا أنها لا تذهب إلى ترجيح فعل صحابي على فعله صلوات ربي وسلامه عليه. فرغم كثرة الأثر من أن آراء عمر بن الخطاب رضي الله عنه كانت سديدة ويؤخذ بها إلا أنها مسألة أخرى إن كانت خلاف ما قال به الصادق المصدوق الذي لا ينطق عن الهوى. لنضرب مثالاً واحداً: فعندما توفى صلوات ربي وسلامه عليه لم يكن الجيش الموجه لفلسطين بقيادة أسامة بن زيد قد خرج من المدينة بعد. وهنا أشار عمر على

خ) جاء في وصفٍ لفتح مكة أن الرسول صلى الله عليه وسلم نادى أبا هريرة فأجاب: «لبيك يا رسول الله! قال: ﴿اهتف لي بالأنصار، ولا يأتيني إلا أنصاري﴾، فهتف بهم، فجاؤوا، فطافوا برسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: ﴿ترون إلى أوباش قريش وأتباعهم﴾، ثم قال بيديه إحداهما على الأخرى: ﴿احصدوهم حصداً، حتى توافوني بالصفا﴾. قال أبو هريرة: فانطلقنا، فما يشاء أحد منا أن يقتل منهم ما شاء إلا قتله، وما أحد منهم يوجه إلينا شيئاً. فجاء أبو سفيان، فقال: يا رسول الله! أبيدت خضراء قريش، لا قريش بعد اليوم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿من أغلق بابه فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن﴾، فأغلق الناس أبوابهم ...» (٨٨).

الخليفة أبي بكر الصديق رضي الله عنهما، نزولاً عند طلب أسامة بن زيد والأنصار رضوان الله عليهم أن يبقى الجيش في المدينة للدفاع عنها. إلا أن الخليفة الصديق رضي الله عنه رفض بشدة وذلك تنفيذاً لأمرٍ كان قد عقده الرسول صلى الله عليه وسلم. وكان لهذا آثار إيجابية كبيرة إذ عادت بعض قبائل العرب عن الردة لأنهم اعتقدوا بأن المسلمين لابد وأن يكونوا أشد قوة بدليل إرسالهم لجيش بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم لقتال الروم. وهذا الأثر الإيجابي لم يكن بوزنٍ لدرجةٍ قد تغير قناعة من حاول منع الجيش من الذهاب لقتال الروم.

وهكذا يمكننا الاستنتاج باطمئنان أن سنة الرسول صلى الله عليه وسلم كانت في تقسيم الأرض بين الغانمين حثاً لهم على الجهاد من جهة، ودفعاً للأراضي والأعيان الأخرى لمن سيمتلكها ويهتم بها مستقبلاً من جهة أخرى. وهذا بالطبع سيقلل من دخل الدولة مقارنة بدخل الناس في السنين الأولى. وفي هذا فوائد عظيمة كما سنرى بإذن الله. ومما يطمئنني على هذا الاستنتاج نبوءته صلوات ربي وسلامه عليه وإخباره بما سيحدث. ففي صحيح البخاري أن أبا هريرة قال: «كيف أنتم إذا لم تجتبوا ديناراً ولا درهماً؟ فقيل له: وكيف ترى ذلك كائناً يا أبا هريرة؟ قال: إي والذي نفس أبي هريرة بيده، عن قول الصادق المصدوق، قالوا: عم ذاك؟ قال: تنتهك ذمة الله وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم، فيشد الله عز وجل قلوب أهل الذمة، فيمنعون ما في أيديهم». وفي شرح الحديث يقول ابن حجر بأن معنى «إذا لم تجتبوا» أي لم تأخذوا من الجزية والخراج شيئاً.[٨٩] وقد روى مسلم وأحمد وأبو داود معنى الحديث من وجه آخر: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿مَنَعَتِ العراق قفيزها ودرهمها، ومنعت الشام مُدْيها [صاع أهل العراق] ودينارها، ومنعت مصر إردبها ودينارها، ثم عدتم من حيث بدأتم﴾، قالها زهير ثلاث مرات، شهد على ذلك لحم أبي هريرة ودمه».[٩٠] وقد سيق الحديث بفعل الماضي «والمراد به ما يستقبل مبالغة في الإشارة إلى تحقق وقوعه». وذكر ابن حزم أن بعض المالكية احتج بقوله في الحديث «على أن الأرض المغنومة لا تقسم ولا تباع وأن المراد بالمنع منع الخراج، ورده بأن الحديث ورد في الإنذار بما يكون من سوء العاقبة وأن المسلمين سيمنعون حقوقهم في آخر الأمر، وكذلك وقع».[٩١] وقال الطحاوي: «منعت، بمعنى ستمنع؛ فدل ذلك على أنها لا تكون للغانمين؛ لأن ما ملكه الغانمون لا يكون فيه قفيز ولا درهم ...».[٩٢] وفي هذا تحذير من الرسول صلى الله عليه وسلم إلى أن اضمحلالاً مالياً سيأتي على المسلمين لأن ما غنموه لن يقسم بينهم، أي لن يُقص عليهم كحق لهم، فالأرض تم سلبها للدولة. وكأنه صلوات ربي وسلامه عليه يحذرنا مما سيكون عليه حالنا إن لم نقسم الأرض وذلك حتى نعود لما قال به ولما فعله من تقسيمٍ لتقترب العقارات من الناس في ملكيتها ليزداد اهتمامهم بها ليزداد العطاء. وأخيراً تأمل قول الشافعي في هذه المسألة:

> «وكل ما وصفت أنه يجب قسمه، فإن تركه الإمام ولم يقسمه فوقفه المسلمون أو تركه لأهله، رُدّ حكم الإمام فيه لأنه مخالف للكتاب ثم السنة معاً، فإن قيل: فأين ذكر ذلك في الكتاب؟ قيل: قال الله عز وجل: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾... فإن ظهر الإمام على بلاد عنوة فخمسها، ثم سأل أهل الأربعة الأخماس ترك حقوقهم منها فأعطوه ذلك طيبة به أنفسهم، فله قبوله إن أعطوه إياه يضعه حيث يرى، فإن تركوه كالوقف على المسلمين فلا بأس أن يقبله من أهله وغير أهله بما يجوز للرجل أن يقبل به أرضه، وأحسب عمر بن الخطاب إن كان صنع هذا في شيء من بلاد العنوة، إنما استطاب أنفس أهلها عنها فصنع ما وصفت فيها».

وفي موضع آخر بعد سرد الأدلة يقول الشافعي رحمه الله: «فكل بلد فتحت عنوة فأرضها ودارها كدنانيرها

ودراهمها، وهكذا صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم في خيبر وبني قريظة، فلمن أوجف عليها أربعة أخماس».[٩٣] إلا الرجال البالغين فإن الإمام مخير في أن يمن أو يقتل أو يسبي.[٩٤] أي أن السنة النبوية هي التي يجب أن تتبع، فإن قسمت أو قُصت الأراضي التي فتحت عنوة بين الغانمين، فإن هذا يعني انعدام هذا المصدر من الأراضي لبيت مال المسلمين. وهو أهم وأكبر مصدر من الأراضي لبيت المال. فالدولة إذاً من هذا الجانب فقيرة. فإن تم تطبيق هذه السنة في الدول الإسلامية المتتابعة لكانت الدول أفقر من الناس مالاً وأرضاً. وستتأكد أكثر من هذا الاستنتاج في فصلي «دولة الناس» و «الديوان» بإذن الله لأننا سنعود للحديث عن الغنائم لأهمية هذه المسألة للأمة. كما أن الدولة لن تمتلك الأراضي التي تتمكن أو لا تتمكن من استثمارها في الزراعة أو غيره كاستخراج المعادن كما رأينا في إحياء المعادن، ولهذا آثار إيجابية كبيرة سأشرحها بإذن الله. ولكن الذي حدث، هو سلب الدول للأراضي المفتوحة عنوة لنفسها ابتداءً من العهدين الأموي والعباسي ومن ثم باقي العصور إلى يومنا هذا. وهذا السلب باعد بين المسلمين والأرض، فتناقص الإنتاج لقلة الاهتمام. ناهيك عن أن ما خرج ويخرج من هذه الأراضي من أموال برغم قلته أصبح مادة في أيدي الحكام والحكومات لتسخير البعض للعمل لهم، فتسلطوا واستكبروا ما أدى للتخلف كما سترى بإذن الله.

وبالإضافة لما فتح عنوة وأصبح ملكاً لبيت المال، فهناك طريق آخر سلبت فيها الدول الحديثة الأراضي لنفسها فامتلكتها، وهو الحمى، وقد تحدثنا عنه. ولم أشرحه هنا لأن فقهاء السلف لم يعتبروه ملكاً لبيت المال،[٩٥] ثم اعتبرت كذلك في فترات لاحقة. ولكنك قد تسأل: ولكن ماذا عن أمواله صلى الله عليه وسلم، أليست ملكاً لبيت المال باعتباره حاكماً وأن هذا ينطبق على الحكام من بعده؟ وماذا عن الزكاة والعشر والخمس والجزية، أليست أموالاً تؤخذ من الناس لتدخل بيت مال المسلمين؟ هذا هو موضوع الفصلين القادمين بإذنه تعالى، أي فصلي: «الأموال» و «دولة الناس».

الفصل الخامس

الأموال

التحرر

﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾

إن من أكبر المثبطات للإنتاجية قتل همم أفراد المجتمع تحت شعار الديمقراطية أو غيرها بسطو الدولة ومؤسساتها على الأموال التي يكسبها الناس، فتخبو بذلك حركة الحياة ويضمحل الإنتاج. وسنرى في هذا الفصل والذي يليه كيف أن الإسلام دين حرر الفرد مالياً من جميع القيود لينطلق في العطاء دون مثبطات تأكل فيه الدولة ما يجمعه الفرد الكادح من مال بطريقة لصوصية وتحت مسميات حداثية عصرية تبدو وكأنها قانونية كالضرائب والجمارك والرسوم ونحو ذلك لتصرف في رواتب واستقبالات واجتماعات ومشروعات لا يستفيد منها هذا الذي أخذت منه. أو كما وصف أبو الحسن الندوي رحمه الله الوضع بأن قال بأن هذه الأموال التي

> «تجتمع بعرق جبين الفلاحين والعملة والصناعين والتجار الذين يشتغلون ليل نهار في متاجرهم ودكاكينهم وتصرف هذه الأموال بسخاء – بل بقسوة نادرة، ووقاحة زائدة – في استقبال رؤساء الجمهوريات الزائرين للبلاد، وفي ولائمهم التي تشبه ولائم «ألف ليلة وليلة» الخيالية الأسطورية، وفي المهرجانات التي يحتفل بها بين حين وحين، وفي مآدب السفارات في البلاد الأجنبية التي تجري فيه الخمر جري الأنهار، وفي دعايات الحكومة التي تستنفد موارد الشعب وتمتص دماءه، وتحول بين رجل الشعب وقوته، وفي جعالات الصحفيين الأجانب، ووكالات الأنباء، ورواتب المذيعين البارعين الذين حذقوا فن تلفيق الأخبار واتهام الأبرياء وتشريح الأحياء من المنافسين والأعداء وتكاليف الصحف التي تعتبر أهم وأنفع من أقوى الجيوش وأحدث الأسلحة، فما من حكومة شعبية ديمقراطية، ولا من حكومة شيوعية أو اشتراكية إلا وهي تمتص دم الشعب كالإسفنج، وتصبه في بحر الدعاية والرشاء السياسي والتلبيس الصحفي ومحاكمة المعارضين ...».[1]

وقد يقول قائل: «إلا أن الأموال ليست جميعها تصرف هكذا. فهي تصرف على المشروعات. فلابد لكل مشروع تقوم به الدولة من فائدة للجميع حتى وإن لم تكن بطريقة مباشرة. فعندما تقوم الدولة مثلاً بتعبيد طريق في مدينة شمال الدولة فسيستفيد منها من هم في جنوبها لأن هذا الطريق سيسهم في رفع دخل المستفيدين منه مباشرة، وهؤلاء سيدفعون رسوماً أكثر للدولة ومن ثم قد تقوم الدولة بمشروع لمن هم في جنوب الدولة، وهكذا». فأقول: إن هذا لمنطق رأسمالي مبني على عقل بشري قاصر سأدحضه في الفصول القادمة بإذنه تعالى.

لقد تحدثنا عن متطلبات التمكين وقلنا إنها الموارد والموافقات والمعرفة. وهذا الفصل والذي يليه هو أيضاً عن الموارد ولكن بالتركيز على الأموال التي تأخذها الدول من الناس. ولقد نُشرت الكثير من الدراسات المعاصرة عن الأموال. إلا أنني سأحاول تلافيها لسبب واضح هو أن معظم هذه الدراسات قد تأثرت بفكر لا يمكنه أن يرى وجود مجتمع دون دولة ذات مسؤوليات تأثرت بمؤسسات الحداثة. فمعظم الدراسات المعاصرة تقبلت فكرة ضرورة الدولة. ولا خلاف على هذا، ولكن أي نوع من الدول أراده الإسلام لنا، وما هو حجم هذه الدولة، وما هو دورها، وما هي مسؤولياتها؟ ونظراً للقطيعة بين الإسلام والواقع المعاصر بسبب عدم تطبيق الشريعة، كانت الدولة بمفهومها العلماني أو بالأصح الغربي هي النمط المتبع مع الحاجة لبعض التعديل برغم ادعائها الإسلامية كما حدث في إيران مثلاً. ونظراً لأن للدولة مسؤوليات ومهام مستقاة من الفكر المعاصر، كان لابد للدولة من رجال ومؤسسات وبالتالي نفقات. وهذه النفقات لم تضع لها الشريعة منابع كما سترى بإذن الله، فمن أين سيأتي المال؟ لذلك حار الباحثون في مصادر هذه النفقات فتوقف علماء الشريعة عن مجابهة من يرفعون شعار ضرورة الدولة بمفهومها الحديث. فكما حدث من تغير في توجه العلماء في النظر للحقوق كما رأينا سابقاً، حدث أيضاً تغير لنظرة المجتمع للأموال من خلال جهود المفكرين (أو بالأصح: الضالين) الذين بدؤا في التأثر بما في غير الإسلام من أنظمة حكم، وبدأ الاستيراد. ولأن المجتمعات الغربية هي المتمكنة اليوم، فقد أتت الدراسات من عندهم، فظهرت الأبحاث التي حاولت إيجاد مفهوم معاصر للدولة الإسلامية وحدود صلاحياتها من خلال مجالات كالسياسة الشرعية والاقتصاد الإسلامي وهكذا . ثم ظهرت الدراسات التي لم تمانع زيادة دخل الدولة لتتمكن من القيام بمهامها المستوردة. أي أن معظم هذه الدراسات قد تلوثت بالمنظور المعاصر للدولة (وسنوضحه في فصل «المكوس» بإذنه تعالى).[٢] لذلك كان لابد لي من العودة للكتب الأقدم التي تحدثت عن الأموال والتي هي أكثر نقاءً لاقترابها من عهد الرسول صلى الله عليه وسلم مثل كتب الحديث كصحيح البخاري وكتب الفقه الأساسية كالمغني والمجموع وكتب الأموال لأبي عبيد ولابن زنجويه، وكتب الخراج لأبي يوسف ويحيى بن آدم القرشي. لهذا سأحاول تلافي كتب المحدثين قدر المستطاع إلا للنقد الذي لا مناص منه. وهذا القفز للماضي بالاقتراب من عهده صلوات ربي وسلامه عليه موقف قد أوصم فيه بأنني متعصب ولا عقلاني وسلفي. وهذا لا يهم. ولكن المهم هو تقصي الحق من حيث الأموال. لأن من ملك مالاً أكثر زاد سلطانه وقويت شوكته وتحكم في الآخرين. فطريقة قص الأموال ترسم حدود الحقوق كما سنرى بإذنه تعالى. وسنبدأ بفكرة موجزة عن الوضع المالي في العهد النبوي.

العهد النبوي

إن الوقوف على تفاصيل الإيرادات العامة للدولة في المدينة المنورة في عهده صلوات ربي وسلامه عليه ليس أمراً ميسوراً لعدم توافر سجلات عن الإيرادات وصرفها، غير أن الأهم قد حُفظ والحمد لله، وهو مبادئ ورود الأموال للدولة ومبادئ صرفها. فقد كانت هناك نفقات عن تجهيز الجيوش وإرسال البعثات واستضافة الوفود ونحوها من مصروفات. وبالإمكان تقسيم العهد النبوي لفترتين (كما فعل د. قحف)، الثانية هي التي كثرت فيها الفتوح وتدفقت فيها الأموال مقارنة بالأولى. ولعل الذي يميز الفترة الأولى هي تضحية المسلمين بكل شيء في سبيل نشر دعوة الإسلام، مثل تبرع الأرقم بداره ليكون مركزاً للدعوة بمكة المكرمة، وتمويل أبي بكر لرحلة الهجرة مع

الرسول صلى الله عليه وسلم من ماله الخاص. ثم أتت الفترة المدنية التي تميزت أيضاً في بدايتها بالتضحية بجل الأموال للدعوة، فكانت المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار والذي تنازل فيه بعض الأنصار عن نصف أملاكهم لإخوانهم المهاجرين. وكان هناك أهل الصفة الذين كانوا يعملون في التعليم والبعوث مقابل القليل من الأكل دونما مردود مالي. وهناك وثيقة وضعها الرسول صلى الله عليه وسلم لجميع سكان المدنية المنورة تضمنت عدة بنود منها تضامن المؤمنين في إعطاء المعاقل (الديات) وفداء الأسرى وإعانة المثقلين بالديون، وهكذا. ومما يميز هذه الفترة انعدام الضرائب كما استنتج د. قحف قائلاً بأنه «لم يُروَ أن الرسول صلى الله عليه وسلم فرض أية جبايات أو ضرائب أو رسوم على أحد في المدينة رغم أنه - مثلاً - خط لهم سوقاً غير سوق يهود ولكنه لم يفرض رسوم استعمال لهذه السوق أو رسوم دخول إليها، ولا تروي لنا السيرة النبوية أية وظائف أو واجبات مالية قبل فريضة الزكاة». كما أنه صلوات ربي وسلامه عليه برغم حاجته وأصحابه للمعونة (فقد ورد أنه كان يبيت جائعاً حتى ليربط على بطنه الحجر) فلم تُذكر حالة واحدة، كما يستنتج د. قحف، «حول فيها الرسول صلى الله عليه وسلم الحث على العطاء التبرعي إلى إلزام إجبار رغم أن الممالك المجاورة كانت تفعل ذلك وتفرض الضرائب بأنواع متعددة، ولا شك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعرف ذلك جيداً وهو التاجر الذي كان يحمل مال خديجة (رضي الله عنها) إلى الشام».[٣]

أما بالنسبة للفترة الثانية من العهد النبوي التي تميزت بكثرة الأموال، فقد كثرت فيها الفتوح وتنوعت الإيرادات وتم فيها فرض الزكاة على المسلمين والجزية على النصارى وفتحت خيبر التي خصص الرسول صلى الله عليه وسلم نصف أرضها لما ينوب مصالح وحاجات المسلمين. وكثرت عطايا الرسول صلى الله عليه وسلم من الغنائم. وهكذا بدأت تظهر ملامح الدولة الإسلامية مالياً. لذلك لابد من توضيحها ببعض التفصيل، وسنبدأ بأمواله صلوات ربي وسلامه عليه.

أمواله صلى الله عليه وسلم

لماذا التركيز على أمواله صلى الله عليه وسلم في كتاب يحاول الوقوف على المنظور الإسلامي للتمكين؟ والإجابة: إن آيتي الفيء والغنائم تقصان جزءاً من الأموال للرسول صلى الله عليه وسلم خاصة، قال تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ ...﴾. وقد يأتي زمان ويقوم فيه بعض من يدعون التفقه بتنصيب ولي الأمر مقام الرسول صلى الله عليه وسلم باعتبار الرسول حاكماً للمسلمين آنذاك، كأن يقولوا أن ما كان للرسول شرعاً من حقوق مالية فهو بالتالي للسلطان، لهذا وجب علينا أولاً أن نرى ما فعل صلوات ربي وسلامه عليه بأمواله.

لم يدخر الرسول صلى الله عليه وسلم مالاً لنفسه أو لأهله. فيقول أبو عبيد في الأموال الخالصة للرسول صلى الله عليه وسلم دون سائر الناس أنها من ثلاثة مصادر: «أولها ما أفاء الله على رسوله من المشركين، مما لم يوجف المسلمون عليه بخيل ولا ركاب وهي فدك[٤] وأموال بني النضير، فإنهم صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على أموالهم وأرضيهم، بلا قتال كان منهم، ولا سفر تجشمه المسلمون إليهم. والمال الثاني الصفي الذي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصطفيه من كل غنيمة يغنمها المسلمون قبل أن يقسم المال. والثالث خمس الخمس بعد ما

تقسم الغنيمة وتخمس، وفي كل ذلك آثار قائمة معروفة».[٥] وقد نزل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾[٦] في أموال بني النضير كما ذكرنا في الفصل السابق والتي تم افتتاحها صلحاً وأجلاهم الرسول وأخذ أموالهم، فسأل المسلمون النبي صلى الله عليه وسلم أن يقسمها فنزلت الآية. قال القرطبي: «فجعل أموال بني النضير للنبي صلى الله عليه وسلم خاصة يضعها حيث شاء، فقسمها بين المهاجرين».[٧] وذلك أن المهاجرين كانوا قد تركوا ديارهم وأموالهم. وكما هو معروف فقد ترفع صلوات الله وسلامه عليه عن جمع المال لنفسه، بل كان همه الإنفاق في سبيل الله. ففي صحيح البخاري توضيح لنصيب الرسول صلى الله عليه وسلم من أموال بني النضير بأنها: «... كانت لرسول الله خاصة، ينفق على أهله منها نفقة سنته ثم يجعل ما بقي في السلاح والكراع عدة في سبيل الله».[٨] والكراع هو اسم لجميع الخيل والسلاح. وفي رواية أبي داود من طريق أسامة بن زيد عن ابن شهاب: «كانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث صفايا: بنو النضير، وخيبر، وفدك. فأما بنو النضير فكانت حبساً لنوائبه، وأما فدك فكانت حبساً لأبناء السبيل، وأما خيبر فجزأها بين المسلمين ثم قسم جزءاً لنفقة أهله، وما فضل منه جعله في فقراء المهاجرين».[٩] أي أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يدخر أو يستثمر شيئاً لنفسه أو لأهله في حياته إلا نفقة أهله لسنته.

حتى الذي هو له صلى الله عليه وسلم، فقد كان يتركه. تأمل قول ابن عباس: «كانت الغنيمة تقسم على خمسة أخماس: فأربعة منها لمن قاتل عليها، وخمس واحد مقسم على أربعة. فربع لله ولرسوله ولذي القربى، يعني قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، (فما كان لله وللرسول فهو لقرابة النبي صلى الله عليه وسلم) ولم يأخذ النبي صلى الله عليه وسلم من الخمس شيئاً. والربع الثاني لليتامى، والربع الثالث للمساكين، والربع الرابع لابن السبيل؛ وهو الضيف الفقير الذي ينزل بالمسلمين».[١٠] وعن عطاء بن أبي رباح قال: «خمس الله وخمس رسوله واحد». حتى وإن أخذ من المال ما يحتاج لنفقته فقد كان أخذه مترفعاً. فلم يكن يختار نصيبه من الغنائم. فقد كانت المغانم «تجزأ خمسة أجزاء، ثم يسهم عليها، فما صار لرسول الله صلى الله عليه وسلم فهو له ولا يختار».[١١] أما بالنسبة لما كان للرسول من الفيء فتأمل هذا الحديث الذي رواه أبو داواد: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع وبرة من بعير فقال: ﴿ما يحل لي مما أفاء الله عليكم ولا مثل هذه، إلا الخمس، وهو مردود عليكم﴾».[١٢]

أي أنه صلى الله عليه وسلم كان يتصرف في الأموال فقط فيما هو في حاجته أو حاجة من يمونه دونما أي ادخار، وهذا الاستنتاج للعلماء هو من حديث طويل في صحيح البخاري عندما أتى علي والعباس يختصمان إلى عمر رضي الله عنهم فيما أفاء الله على رسوله من مال بني النضير، فقال عمر رضي الله عنه: «... إن الله قد خص رسوله صلى الله عليه وسلم في هذا الفيء بشيء لم يعطه أحداً غيره، ثم قرأ: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ – إلى قوله – قَدِيرٞ﴾، فكانت هذه خالصة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، والله ما احتازها دونكم ولا استأثر بها عليكم، قد أعطاكموها وبثها فيكم، حتى بقي منها هذا المال، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينفق على أهله نفقة سنتهم من هذا المال، ثم يأخذ ما بقي فيجعله مجعل مال الله، فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك حياته، أنشدكم بالله هل تعلمون ذلك؟ قالوا: نعم ...».[١٣] ويسرد ابن حجر الآراء المختلفة المستنتجة من هذا الحديث فيقول: «واستدل به على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يملك شيئاً من الفيء ولا خمس الغنيمة إلا قدر حاجته وحاجة من يمونه، وما زاد على ذلك كان له فيه التصرف بالقسم والعطية. وقال آخرون: لم يجعل الله لنبيه ملك رقبة ما غنمه،

وإنما ملكه منافعه وجعل له منه قدر حاجته، وكذلك القائم بالأمر بعده ...».[١٤]

وكما هو معلوم فإن المسلمين كانوا فقراء في أول عهدهم وبالتدريج ازدادوا ثراءاً. فكانت أوج قوة المسلمين مالياً في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم هي أيامه الأخيرة. ومع ذلك فإن هناك رواية تقول بأنه توفي صلى الله عليه وسلم ودرعه مرهونة على شعير.[١٥] وأخيراً تأمل هذا الحديث عندما طلبت فاطمة ابنة الرسول صلى الله عليه وسلم منه خادماً. ففي صحيح البخاري: «أن فاطمة عليها السلام اشتكت ما تلقى من الرحى مما تطحن، فبلغها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أُتي بسبي، فأتته تسأله خادماً فلم توافقه، فذكرت لعائشة، فجاء النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك عائشة له، فأتانا وقد دخلنا مضاجعنا، فذهبنا لنقوم، فقال: ﴿على مكانكما﴾. حتى وجدت برد قدميه على صدري، فقال: ﴿ألا أدلكما على خير مما سألتماه، إذا أخذتما مضاجعكما فكبرا الله أربعاً وثلاثين، واحمدا ثلاثاً وثالثين، وسبحا ثلاثاً وثلاثين، فإن ذلك خير لكما مما سألتماه﴾. فتأمل كيف أن الرسول صلى الله عليه وسلم فضل دفع السبي بعد بيعه لأهل الصفة والأرامل وليس لابنته التي احتاجت لمن يعينها في الطحن.[١٦]

وقد أوصى صلوات ربي وسلامه عليه بالتصدق بما خُصص له في حياته. فقد روى البخاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا يقتسم ورثتي ديناراً، ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤونة عاملي فهو صدقة».[١٧] وفي صحيح البخاري أيضاً: «أن فاطمة عليها السلام ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم سألت أبا بكر الصديق بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقسم لها ميراثها مما ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم مما أفاء الله عليه، فقال لها أبو بكر: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا نورَث، ما تركنا صدقة، ...».[١٨] وقد قام الحافظ ابن حجر بشرح الحديث مفصلاً بحيث لا يدع مجالا للقارئ أن ما تركه الرسول صلى الله عليه وسلم لم يذهب لأحد من خلفه إلا بمقدار ما يعينهم.[١٩] لذلك لم يقم أبو بكر رضي الله عنه بتقسيم ما تركه الرسول صلى الله عليه وسلم. وكذلك فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه من بعده. وقد اختلف الفقهاء في طريقة صرفه.[٢٠]

كما أنه صلوات ربي وسلامه عليه لم يورث ديناراً ولا درهما. ففي صحيح البخاري أن عائشة رضي الله عنها قالت: «توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما في بيتي من شيء يأكله ذو كبد، إلا شطر شعير في رف لي، فأكلت منه حتى طال علي، فكلته ففني».[٢١] وعن عمرو بن الحارث قال: «ما ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم عند موته درهما، ولا ديناراً، ولا عبداً، ولا أمة، ولا شيئاً، إلا بغلته البيضاء، وسلاحه، وأرضاً جعلها صدقة»، وفي موضع آخر من صحيح البخاري: «... وأرضاً جعلها لابن السبيل صدقة».[٢٢]

وبعد ذكر مثل هذه الآثار استنتج أبو عبيد: «فهذا ما بلغنا مما كان الله تبارك وتعالى خص به رسوله صلى الله عليه وسلم من المال دون الناس، فلما توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ذهب ذلك كله بذهابه، وصارت الأموال بعده عليه الصلاة والسلام على ثلاثة أصناف: الفيء والخمس والصدقة. وهي التي نزل بها الكتاب، وجرت بها السنة، وعملت بها الأئمة، وإياها تأول عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين ذكر الأموال».[٢٣] إن عبارة أبي عبيد: «ذهب ذلك كله بذهابه» تأكيد لما حاولت توضيحه وهو أن ما كان مخصصاً للرسول صلى الله عليه وسلم لا ينتقل لمن بعده من السلاطين. وقد وافق جمهور الفقهاء على هذا. فيقول ابن قدامة في الصفي مثلاً: «... وقال أكثرهم: إن ذلك انقطع بموت النبي صلى الله عليه وسلم. قال أحمد: الصفي إنما كان للنبي صلى الله عليه وسلم خاصاً، لم يبق

بعده. ولا نعلم مخالفاً لهذا إلا أبا ثور ...».[٢٤] ومن جهة أخرى فإن كان للحكام أسوة في الرسول صلى الله عليه وسلم في طريقة نفقته، فأولى بهم أن يخرجوا من هذه الدنيا كما تركها صلى الله عليه وسلم. وبالطبع فإن هذا أمر محال مع معظم السلاطين. ولعل الأهم من هذا هو قول أبي عبيد السابق بأن الأموال صارت على ثلاث أصناف: الفيء والخمس والصدقة. أي حتى تاريخ وفاة أبي عبيد سنة ٢٢٤ هـ لم تكن هناك أي مصادر مالية لبيت المال «شرعاً»[ب] سوى هذه الأصناف الثلاثة. ومن قول أبي عبيد نستنتج أيضاً أن ما كان للرسول صلى الله عليه وسلم من حقوق مالية لم تنتقل للخليفة من بعده. بل انتهت بوفاته صلوات ربي وسلامه عليه.

مصادر بيت المال

كما رأينا في فصلي «الأراضي» و «الخيرات»، فإن الدولة لم يكن لها إلا القليل من الأراضي مقارنة بما لدى الناس، ولم يكن لها مزاحمة الناس في استخراج المعادن؛ فمن أين تأتي الدولة بالأموال إذاً؟ وهذا ما أوقع العلماء المعاصرين في حيرة! هذا هو موضوع هذا الفصل والذي يليه. أخي القارئ: هلا أعدت قراءة السابق مما كتبه أبو عبيد لأهميته: فالنص يؤكد على أنه لا مصدر لبيت المال سوى الأنواع الثلاثة (الفيء والخمس والصدقة)، ويلخص أبو عبيد هذه المصادر بطريقة بديعة فيقول:

> «وهي أسماء مجملة يجمع كل واحد منها أنواعاً من المال: فأما الصدقة فزكاة أموال المسلمين من الذهب والورق، والإبل والبقر والغنم، والحب والثمار. فهي للأصناف الثمانية الذين سماهم الله تعالى، لا حق لأحد من الناس فيها سواهم. ولهذا قال عمر: هذه لهؤلاء.[٢٥] وأما مال الفيء فما اجتُبِيَ من أموال أهل الذمة مما صولحوا عليه: من جزية رؤوسهم التي بها حقنت دماؤهم وحرمت أموالهم، ومنه خراج الأرضين التي افتتحت عنوة. ثم أقرها الإمام في أيد أهل الذمة على طسق[٢٦] يؤدونه، ومنه وظيفة أرض الصلح التي منعها أهلها حتى صولحوا منها على خراج مسمى، ومنه ما يأخذه العاشر من أموال أهل الذمة التي يمرون بها عليه لتجارتهم، ومنه ما يؤخذ من أهل الحرب إذا دخلوا بلاد الإسلام للتجارات، فكل هذا الفيء. وهو الذي يعم المسلمين: غنيهم وفقيرهم. فيكون في أعطية المقاتلة، وأرزاق الذرية، وما ينوب الإمام من أمور الناس بحسن النظر للإسلام وأهله. وأما الخمس: فخمس غنائم أهل الحرب، والركاز العادي وما يكون من غوص أو معدن: فهو الذي اختلف فيه أهل العلم، فقال بعضهم: هو للأصناف الخمسة المسمين في الكتاب، كما قال عمر: هذه لهؤلاء. وقال بعضهم: سبيل الخمس سبيل الفيء، ويكون حكمه إلى الإمام: إن رأى أن يجعله فيمن سمى الله جعله. وإن رأى أن أفضَلَ للمسلمين وأرَدّ عليهم أن يصرفه إلى غيرهم صرفه ..».[٢٧]

إن مقالة أبي عبيد هذه ملخص لما كان عليه الحال مالياً إلى زمانه شرعاً من وجهين: الأول هو كيفية ورود الأموال إلى بيت المال، والثاني هو كيفية صرفها، أي مِن حقوق من هي هذه الأموال؟ وفيما بقي من هذا الفصل سأشرح الصدقة أو الزكاة لتأكيد أنها كانت من حقوق الأصناف الثمانية شرعاً، وأنه ليس للإمام التصرف فيها بغير

ب) قلت «شرعاً» لأنه كانت هناك بالطبع مخالفات من الحكام بفرض مكوس ما أنزل الله بها من سلطان بدأت مع العهد الأموي كما سيأتي في فصل «الديوان» بإذن الله.

ذلك. أي أن الزكاة شرعاً هي أموال من الناس وإلى الناس، وأنها وضعت لتؤخذ بطريقة تفصل بين الناس دون إحداث ضغينة، فلم تكن الزكاة مصدراً مالياً لبيت مال المسلمين. بل قد وضعت الشريعة حركيات في الزكاة تزيد من الإنتاجية في المجتمع. ثم في الفصل القادم سأشرح الفيء والخمس، فهما يمثلان مصادر الأموال التي في بيت مال المسلمين، والتي قد يكون للإمام التصرف فيها. وسنرى أيضاً كيف أن تلك الأموال أدت لمزيد من التمكين للناس.

وهنا ملحوظة، وهي أن هناك تقسيم آخر غير الذي وضعه أبو عبيد. ففي تفسير القرطبي: «وقال ابن أبي نجيح: المال ثلاثة: مغنم أو فيء أو صدقة، وليس منه درهم إلا وقد بين الله موضعه».[٢٨] ثم يوضح القرطبي هذه الأنواع.[٢٩] ويقسم ابن قدامة الأموال بنفس الطريقة بقوله: «أن الأموال التي تليها الولاة من أموال المسلمين فإنها ثلاثة أقسام: قسمان يؤخذان من مال المشركين، أحدهما الفيء: وهو ما أخذ من مال مشرك لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، كالذي تركوه فزعاً من المسلمين وهربوا، والجزية وعشر أموال أهل دار الحرب إذا دخلوا إلينا تجاراً، ونصف عشر تجارات أهل الذمة، وخراج الأرضين ومال من مات من المشركين ولا وارث له. والغنيمة: ما أخذ بالقهر والقتال من الكفار. والقسم الثالث الصدقة: وهو ما أخذ من مال مسلم تطهيراً له وهو الزكاة ...».[٣٠] والفرق بين التقسيمين هو أن أبا عبيد يضع الخمس في قسم لوحده، والخمس بالنسبة له ولفقهاء آخرين هو خمس الغنيمة وخمس الركاز معاً، أما ابن قدامة وآخرون فيضعون الغنيمة في قسم لوحده. وفي هذا الكتاب أحاول الجمع بين التقسيمن، ففي هذا الفصل سأشرح الصدقة أو الزكاة، وفي الفصل القادم سأشرح الغنيمة ثم الفيء ومصرفهما، وأخيراً سأوضح الخمس شاملاً الركاز لأن الفقهاء تعاملوا مع مصرف خمس الغنيمة والركاز معاً.

الزكاة

لقد كتب الكثير عن الزكاة، لذلك لن ندخل في تفاصيل شغلت بعض العلماء مثل السؤال عن النماء هل هو شرط أم سبب للزكاة؟ كما أننا لن ندخل في تفاصيل تهم الاقتصاديين كالبحث عن مضاعف الزكاة، فهذه أمور سنتطرق لبعضها لاحقاً. ولكننا سننظر في هذا الفصل لحركيات الزكاة عموماً كمقص للتمكين. ونظراً لأن هذا الكتاب لشريحة كبيرة من القراء، فسأوضح المسائل بتبسيط قدر المستطاع بتلافي المصطلحات الاقتصادية، وفي فصل «الفصل والوصل» بإذن الله سنضطر للتفصيل لبعض الظواهر الاقتصادية التي لا مفر منها لتوضيح مقصوصة الحقوق. ومقصوصة الحقوق كما قلنا هي بالبساطة التي وضعها الفقهاء توضيحاً للحلال والحرام في المعاملات اليومية، مثل البيع والربا والزكاة والإنفاق والاكتناز والقرض والميراث والشركة والمساقاة والمزارعة والصرف والإحتكار والوكالة والضمان والرهن والهبة والعارية والوديعة واللقطة والإحياء والارتفاق والصلح ونحوها من مقصات بين الحلال والحرام. ولعلك ستلحظ أخي القارئ أن ما سيأتي يتميز ببعض الاختلاف عما بحث فيه فقهاء السلف جزاهم الله خيراً. فهم وضحوا أحكام الحلال والحرام دون الاضطرار لتعليل السبب وراء الحكم إلا إن أرادوا القياس بالعلة. وما كان هذا إلا لقناعتهم المطلقة بصحة الكتاب والسنة وصلاحيتهما لكل زمان ومكان. أما الفقهاء المعاصرون، ونظراً لأنهم يجابهون المجتمعات المعاصرة بأنظمتها العقلانية، فقد بحثوا في العلل لتبرير صلاحية الشريعة للمتطلبات المعاصرة في كل حكم. أما ما أحاول فعله في هذا الكتاب فهو توضيح بعض العلات

لفهم عملها مجتمعة بالتركيز على التمكين. ولأن هذه مهمة شبه مستحيلة لكثرة المعلومات الفقهية، كان لابد من انتقاء بعض الأمثلة لتوضيح بعض ملامح حركيات مقصوصة الحقوق. أي أنني سأوضح الزكاة بطريقة انتقائية لإبراز دورها كمقص للحقوق المؤدية للتمكين للأفراد وأنها ليست من حقوق السلطات.

إن الزكاة هي الركن الثالث الذي بني عليه الإسلام. وقد قرنت بالصلاة في ثمانية وعشرين موضعاً في القرآن الكريم.[٣١] وهناك الكثير من الأحاديث التي تحث الناس على أدائها وتخوف الناس من عاقبة تركها. فهي معروفة للجميع في الإسلام. وهي تعني النماء والتطهير والبركة. وهي أمر مقطوع به في الشرع. وهي اسم جامع لما يخرجه الإنسان من حق الله تعالى إلى الفقراء. ومن جحدها فقد كفر.[٣٢] فقد قال عبد الله بن مسعود: «أمرتم بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، ومن لم يزك فلا صلاة له». والزكاة في الشرع هي «اسم لأخذ شيء مخصوص من مال مخصوص على أوصاف مخصوصة لطائفة مخصوصة».[٣٣] وهي «إعطاء جزء من النصاب الحولي للمستحقين، وركنها الإخلاص، وشرطها ملك النصاب الحولي ...».[٣٤]

وهنا ملحوظة: وهو أن المقصود بالصدقة في الآيات والأحاديث هو الزكاة. أو ما يجب على المسلمين إخراجه. فيقول القرطبي مثلاً: «والصدقة متى أطلقت في القرآن فهي صدقة الفرض».[٣٥] وهذا غير صدقة التطوع، مثل الصدقة على الأقربين أو لأعمال البر بكافة أنواعها. فهذه أموال تنتقل من مخرجها للآخرين مباشرة دون علم السلطة. والذي يهمنا هنا هو الزكاة، أي ما يجب أن يخرج من مال الإنسان والذي يمكن أن يكون ذريعة لذهاب الأموال لبيت المال. ومن هذه الأموال ما يؤخذ من عروض التجارة كالمصانع والمتاجر، وما يؤخذ من الخارج من الأرض كالثمار والمعادن، وما يؤخذ من مقتنيات الناس النامية غير المخصصة للتجارة كالأنعام.[٣٦]

إن أول ملحوظة على الزكاة هي أنها كلمة برغم انتشارها في الشريعة إلا أن الكثير من الناس لا يعرفون فقهها الآن لأن أكثرهم فقراء بسبب ثراء الدول. فالناس لا يؤدون الزكاة لأنهم لا يستطيعون، فالكثير منهم لا يملكون المال ليحول عليه الحول. فمنهم من يعيش على مبلغ يحصل عليه آخر الشهر كأجر مقابل عمله لدى الدولة أو لدى شركة ما، فلا ادخار لديه ليستثمره، أما الباقون فهم فقراء. ففي عام ٢٠١١م مثلاً كان ٤٠٪ من سكان مصر تحت خط الفقر. لهذا بقي علم الزكاة في زماننا هذا في الكتب ولم ينتشر كعرف بين الناس كما يجب. لقد قلت: «إن أكثر الناس فقراء بسبب ثراء الدولة»، وهذا لا يعني أن الدولة والناس نقيضان، وأن ثراء أحدهما لابد وأن يعني فقر الآخر. فالمسألة نسبية، فثراء الناس قد يؤدي لثراء الدولة كما هو حادث في بعض الدولة الصناعية الغربية التي تعيش على الضرائب من الناس. لكن الإسلام رسم لنا صراطاً أفضل مما هو في الغرب كما سنرى بإذنه تعالى. فأي أمة معاصرة تتكون من شقين: شق الشعب أو الناس، وشق الدولة أو السلطة. ففقر الناس لابد وأن يؤدي إلى فقر الأمة وضعفها. أما ثراء الناس فسيؤدي إلى ثراء الأمة شاملاً بذلك الدولة كما سنرى عند تطبيق الشريعة. لذلك، فعندما يزداد ثراء الناس تزداد زكاتهم وتقوى الأمة. أي أن الزكاة مؤشر على صحة المجتمع المسلم. فكلما زادت نسبة الأفراد المستطيعين للزكاة زادت قوة الأمة، أو أن تلك الأمة في طريقها للعزة بغض النظر عن كمية المال المزكى، ولكن المهم هو نسبة السكان الذين تجب عليهم الزكاة. انظر من حولك الآن واسأل، ما هي نسبة من عليهم إخراج الزكاة؟[ج] إنهم قلة من التجار، لذلك تجد المسلمين في ضعف وهوان. أما إن طبقت الشريعة، فكما رأينا في فصل «الخيرات»، فإن الجميع سيعمل، وعندها سيكثر المزكون ويقل المحتاجون، وهؤلاء المحتاجون

هم العجزة الذين لا يتمكنون من العمل، أو هم الأفراد الأقل ذكاءً، أو هم ممن أصابتهم كارثة في أموالهم، وهكذا. ولهؤلاء ولغيرهم كالغارمين فرضت الزكاة. وفي المقابل، كلما زاد ثراء الدولة بالضرائب كلما تمكنت من توظيف عدد أكبر من الناس لتشغيل الأموال التي حصدتها، وهكذا يزداد العاملون لدى الدولة، وهؤلاء من ذوي الدخل المحدود الذين لا يدفعون الزكاة، وبهذا تضعف الأمة رويداً رويداً لانخفاض نسبة المزكين. وأرجو أن تلحظ أن هذا لا ينطبق على الدول الغنية بالموارد الطبيعية كالنفط مثلاً، لأن ثراء تلك الدول ليس بسبب إنتاج الناس ولكن من بيع الموارد الطبيعية، وقد لا ترى فقر سكان هذه الدول لأن الدولة التي تملك الكثير تستثمره في تشغيل سكانها الذين يستهلكون دونما قاعدة إنتاجية صناعية تمكنهم من الاستمرار في مستوى معيشي رغد إن نضبت هذه الموارد، وكان بالإمكان لهذه الأمم أن تكون أكثر عزة ورغداً وقوة إن هي حكمت بالإسلام، أي إن تركت الدولة الموارد للناس لاستخراجها كما سترى في الفصول القادمة بإذنه تعالى.

أما الملحوظة الثانية فهي أن الزكاة ستكون المصدر الأهم لبيت المال إن توقفت الفتوحات. فلا غنائم هناك لتؤخذ ولا فيء ليقسم إلا القليل جداً. ماذا عن المصادر الأخرى التي كان من المفترض بها أن تستمر في حالة قوة المسلمين كالجزية وما يؤخذ من تجارات غير المسلمين؟ إن هذه المصادر كما سنرى في الفصل القادم بإذن الله، إن لم تكن هناك فتوحات، تكاد لا تقارن من حيث الدخل بالزكاة التي هي فرض على كل من امتلك النصاب من المسلمين. من هنا تأتي أهمية باقي هذا الفصل إذ أنه يوضح أهم مقص مالي مفروض على المسلمين. أو حتى يمكننا القول أن الزكاة هي المال الوحيد المفروض على المسلمين إخراجه لقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿إذا أديت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك﴾.[د] ولقوله في حديث آخر ضعيف إلا أن البيهقي احتج في معناه: ﴿ليس في المال حق سوى الزكاة﴾.[٣٨] وإن سألت أي عالم من علماء السلف: هل هناك ضرائب أو التزامات مالية فرضها الإسلام على الناس سوى الزكاة في الظروف «الاعتيادية»؟ لقال لك: لا، إلا زكاة الفطر والكفارات والحث على الإحسان للأقارب وما إليها من صدقات اختيارية، أو قد تكون صدقات إلزامية كما يرى بعض الفقهاء كإكرام ابن السبيل والتصدق على الجار. وفي جميع هذه الحالات فإن الصدقة تخرج من المالك للأفراد المعنيين مباشرة دون حتى علم الدولة. أي أن الوضع إن طبقت الشريعة ليس كأيامنا هذه التي ملئت تعاملاتها بالرسوم من جمارك وضرائب لا تنتهي، ناهيك عن امتلاك الدولة لكل الموارد الطبيعية. أما إن سألت مفكراً اقتصادياً أو بعض علماء الشريعة المعاصرين لقالوا لك غير ذلك. فمنهم (وهم الأكثر بروزاً في الإعلام) يرى أن هناك حق في المال سوى الزكاة، وما كان هذا إلا لأنهم تأثروا بالمنظور الحداثي لمفهوم الدولة. لذلك لابد من بعض التوضيح ثم العودة لموضوع الزكاة. أما إن كنت مقتنعاً أخي بأنه لاحق للدولة في فرض الضرائب فبإمكانك القفز إلى عنوان «الاقتصاديون المعاصرون» في هذا الفصل.

ج) قلت: «ما هي نسبة من يستطيعون أداء الزكاة»، ولم أقل: «يؤدون الزكاة». فهناك فرق بين الاستطاعة والأداء. انتبه: فقد يستطيع فرد دفع الزكاة وتكون مستحقة عليه ولا يفعل. ففي أيامنا هذه برغم قلة نسبة من يستطيعون الدفع فإن الذين يلتزمون بالدفع أقل. لكن عندما تزداد نسبة من يستطيعون الدفع كما أرادت الشريعة بزيادة نسبة الملاك في المجتمع ستزداد نسبة من يقومون بالدفع فعلاً ليسمو المجتمع دينياً وأخلاقياً كما سنرى في الفصول القادمة بإذنه تعالى.

د) وفي فتح الباري: «... عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر بلفظ «كل ما أديت زكاته وإن كان تحت سبع أرضين فليس بكنز، وكل ما لا تؤدي زكاته فهو كنز وإن كان ظاهراً على وجه الأرض»، أورده مرفوعاً ثم قال: ليس بمحفوظ، والمشهور وقفه وهذا يؤيد ما تقدم من أن المراد بالكنز معناه الشرعي. وفي الباب عن جابر أخرجه الحاكم بلفظ «إذا أديت زكاة مالك فقد أذهبت عنك شره» .... وعن أبي هريرة أخرجه الترمذي بلفظ «إذا أديت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك». وقال: حسن غريب، وصححه الحاكم، وهو على شرط ابن حبان ...» (٣٧).

في المال حق سوى الزكاة

هل بالإمكان إيجاد دولة معاصرة دونما إيرادات تنفقها الدولة على نفسها وعلى مصالح الناس؟ سيقول لك معظم الباحثين، إن لم يكن جميعهم: بالطبع لا. ويجب ألا نلومهم على ذلك. فالوضع المعاصر قد تلوث بمركزية القرارات في الدولة فأصبحت هي المسير لكل شيء. فمن المحال أن تكون دولة دونما نفقات، ومن أين تأتي النفقات إن أقفلت الشريعة الأبواب من منابعها؟ لذلك كان لابد من فتحها !! فوجد العلماء أنفسهم في أزمة، وللخروج منها تعلق بعضهم بأي دليل نصي مهما ضعف حتى يظهر الإسلام وكأنه دين مرن يلائم العصر الحداثي الذي لا يمكن أن يستمر دونما نفقات كبيرة للدولة وبالتالي دونما إيرادات. ومن هذه النصوص قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿في المال حق سوى الزكاة﴾ والذي أسيء استخدامه كما سأوضح بإذن الله.

هناك حديثان: الأول نصه: ﴿ليس في المال حق سوى الزكاة﴾، والثاني نصه: ﴿في المال حق سوى الزكاة﴾. وكما ترى فهما متعاكسان في المعنى. فبأيهما نأخذ؟ وهل يتعارضان كما يظهر من النص؟ لقد لخص د. قحف ما وضعه القرضاوي في كتاب «فقه الزكاة» في أكثر من ثلاثين صفحة عن الحديثين بقوله أن الحديثين وردا في روايتين ليستا قويتين.[٣٩] وبالنسبة للمعنى، فستستنتج من الصفحات الآتية أن العلماء عندما فسروا نص الحديث الثاني حملوه على الحقوق الأخرى التي تجب في المال، مثل حق النفقة على الزوجة والأولاد والقريب والفقير وحق الضيافة. أي أنك ستستنتج أن الحديث الثاني لم يُحمل من فقهاء السلف على أنه حق للدولة في أموال الناس، بل حق لبعض المحرومين في أموال الميسورين، وهذا التمييز جد مهم لأن هذا الاستنتاج يعني فقر الدولة مقارنة بالناس. وشتان بين الحالين. وهذا ما سأحاول توضيحه الآن وذلك بسرد حجج من نفى أن في المال حق سوى الزكاة أولاً ثم أدلة من قالوا أن في المال حق سوى الزكاة:

برغم أن القرضاوي يذهب لعكس الآتي إلا أنه لخص قائلاً: «ذهب كثير من الفقهاء (نسبه في «البحر» إلى الأكثر) إلى أن الحق الوحيد في المال هو الزكاة، فمن أخرج زكاته فقد طهر ماله، وبرئت ذمته، ولا يطالب بعدها بشيء آخر، إلا ما تطوع به رغبة في مثوبة الله وابتغاء زيادة الأجر. وهذا المذهب هو الذي اشتهر عند المتأخرين حتى لا يكاد يعرف غيره».[٤٠] ومما احتج به النافون هو ما رواه الشيخان عن طلحة رضي الله عنه قال: «جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من أهل نجد، ثائر الرأس يسمع دوي صوته، ولا يفقه ما يقول، حتى إذا دنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا هو يسأل عن الإسلام. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿خمس صلوات في اليوم والليلة﴾، فقال هل علي غيرهن؟ قال: ﴿لا إلا أن تطوع﴾. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿وصيام رمضان﴾. قال: هل علي غيره؟ قال: ﴿لا إلا أن تطوع ...﴾ وذكر الزكاة، فقال: هل علي غيرها؟ قال: ﴿لا إلا أن تطوع﴾. فأدبر وهو يقول: لا أزيد على هذا ولا أنقص منه. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿أفلح إن صدق﴾. أو: ﴿دخل الجنة إن صدق﴾».[٤١] والحديث الثاني الذي احتجوا به هو ما رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه «أن أعرابياً أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: دلني على عمل إذا عملته دخلت الجنة، فقال: ﴿تعبد الله لا تشرك به شيئاً، وتقيم الصلاة المكتوبة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان﴾. قال: والذي نفسي بيده، لا أزيد على هذا. فلما ولى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿من سره أن ينظر إلى رجل من أهل الجنة فلينظر إلى هذا﴾».[٤٢] ففي الحديثين دلالة على أنه إن كان في المال حق سوى الزكاة ما استحقا الجنة مع تركه.

ومن أدلتهم أيضاً ما رواه الترمذي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إذا أديت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك﴾.[٤٣] وفي هذا دلالة على أن قضاء الإنسان ما عليه في ماله يسقط حقوق الآخرين. ومثله (حديث رابع) ما أخرجه الحاكم عن جابر مرفوعاً: ﴿إذا أديت زكاة مالك فقد أذهبت عنك شره﴾،[٤٤] وفي هذا أيضاً دلالة على أن تأدية الزكاة تذهب شر المال في الدنيا والآخرة، وهذا لا يكون إلا إذا أديت الحقوق. ومثله أيضاً (الحديث الخامس) ما رواه الحاكم عن أم سلمة أنها كانت تلبس أوضاحاً من ذهب. فسألت عن ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: أكنز هو؟ فقال: ﴿إذا أديت زكاته فليس بكنز﴾.[٤٥] وكذلك ما أخرجه أبو داواد: ﴿ما بلغ أن تؤدى زكاته فزكي فليس بكنز﴾.[٤٦] وأخيراً الحديث الصريح من قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿ليس في المال حق سوى الزكاة﴾.

بالنسبة لأسانيد الأحاديث السابقة، فكما يذكر القرضاوي فإن الحديثين الأولين لا مطعن فيهما لأنهما صحيحان، والثالث ضعف إسناده والرابع رجح وقفه والخامس في إسناده كلام. أما الحديث الأخير فقد قال القرضاوي عنه أنه حديث ضعيف ومردود لأن فيه خطأ وتحريف.[هـ] ولم أحاول أخي أن أبحث في أسانيد هذه الأحاديث لأنني لست أهلاً لذلك، ولأنني إن فعلت (من جهة أخرى)، أو تمكن آخرون من ذلك، فهذا لن يُقنع من ذهبوا بأن في المال حق سوى الزكاة. لذلك أخذت بما جمعه القرضاوي لدحضه لأنه من أشد الناس حماساً في الذهاب إلى أن في المال حق سوى الزكاة. وقوله هذا أثر في الكثير من الاقتصاديين الذين أخذوا برأيه ورأي آخرين ذهبوا مذهبه من المعاصرين باستخدام العقول فكانت مدخلاً لجواز فرض الدولة للضرائب على الناس، وبهذا التمكين للدولة مالياً تغيرت مقصوصة الحقوق من خلال استصدار الأنظمة والقوانين بحجة التنظيم باستخدام العقل القاصر، فانقلب الحال وكانت المذلة للمسلمين كما سترى بإذن الله. لذلك سأقوم بدحض ما جمعه القرضاوي.

والآن سأسرد أدلة من قالوا بأن في المال حق سوى الزكاة. وأرجو أن تلحظ أن جميع الأدلة «لا» تشير من قريب أو بعيد أن للدولة أخذ هذا الحق في المال الذي هو من سوى الزكاة. بل هي أموال تذهب من الناس وإلى الناس دون المرور على الدولة، وهذه من أهم صفات المجتمع المسلم كما سترى في الفصل القادم بإذن الله. فالدليل الأول هو قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَـٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَـٰهَدُوا۟ وَٱلصَّـٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾.[٤٨] ولعلك لاحظت أن الآية بعد ذكر ذوي القربى واليتامى ... إلخ

هـ) يقول القرضاوي في الحديث: «يعزى هذا الحديث إلى رواية ابن ماجة، ولكن قال النووي في المجموع عنه: أنه حديث ضعيف جداً لا يعرف (٣٣٢/٥). وقبله قال البيهقي في هذا الحديث: يرويه أصحابنا في التعاليق. ولست أحفظ فيه إسناداً (السنن الكبرى: ٨٤/٤)، واعترض الحافظ العراقي عليه برواية ابن ماجه له في سننه بهذا اللفظ، وذكر ابنه الحافظ أبو زرعة: أنه عند ابن ماجة بلفظ: ﴿في المال حق سوى الزكاة﴾ كما هو عند الترمذي، وفي بعض نسخ ابن ماجة: ﴿ليس في المال حق سوى الزكاة﴾ (طرح التثريب: ١٨/٤). ومعنى هذا: أن «ليس» زيدت في الحديث عن طريق النساخ، وشاع الخطأ بعد، كما بين ذلك أيضاً العلامة الشيخ أحمد شاكر رحمه الله في التعليق على الأثر (٢٥٣٠) من تفسير الطبري: ٣٤٣/٣، ٣٤٤ – طبع المعارف، ومما استدل به على وقوع الخطأ في ابن ماجة ما يلي: ١- رواية الطبري للأثر (٢٥٢٧) من نفس طريق يحيى بن آدم التي رواه منها ابن ماجة. ونصه: ﴿إن في المال لحقاً سوى الزكاة﴾. ٢- نسب ابن كثير في تفسيره الحديث للترمذي وابن ماجة معاً، ولم يفرق بين روايتيهما. وكذلك صنع النابلسي في ذخائر المواريث (١١٦٩٩)؛ إذ نسبه إليهما حديثاً واحداً. ٣- قول البيهقي، كما تقدم: لست أحفظ فيه إسناداً، ولو كان في ابن ماجه على هذا اللفظ لما قال ذلك إن شاء الله. أ هـ. ومثله قول النووي: لا يعرف. ولم يشر الشيخ شاكر إلى ما قاله أبو زرعة، فلعله لم يطلع عليه. وهذا التحقيق أصوب وأولى من وصف الحديث بالاضطراب، لروايته من طريق واحد بلفظين متنافيين كما هو الشائع» (٤٧).

عطفت على ذلك إقامة الصلاة و إيتاء الزكاة. والعطف يقتضي المغايرة كما هو معلوم، فكان الاستنتاج أن الإيتاء الأول غير إيتاء الزكاة. وكما ترى فإن نص الآية صريح، فهو يحث على بذل المال لذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي عتق الرقاب، وهذه صدقات لأفراد وليست أموالاً من حق الدولة.

والدليل الثاني لمن قال أن في المال حق سوى الزكاة هو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعۡرُوشَٰتٍ وَغَيۡرَ مَعۡرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخۡلَ وَٱلزَّرۡعَ مُخۡتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيۡرَ مُتَشَٰبِهٍ كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ﴾.[٤٩] وحجتهم أن الحق المأمور به في الآية هو غير الزكاة. وقد أتى هذا الاستنتاج من حق الثمر يوم حصاده، فهذا لا يتأتى في زكاة العشر لأنه يخرج بعد التصفية والتنقية ليعرف مقدار الحاصل ثم تخرج الزكاة. كما أن الإسراف لا يكون في الزكاة لأن الزكاة محددة المقدار، فلابد وأن يكون المقصود إذن من إيتاء الحق مال آخر غير الزكاة. غير أن من قالوا بأنه لا حق في المال سوى الزكاة ذهبوا إلى أن الآية قد نسخت أو أنها واجبة في حالة الضرورة. ولكن بغض النظر، سواءً نسخت أم لم تنسخ، فالسؤال المهم لنا هو: إن كان في الآية دليل أن في المال حق سوى الزكاة، فمن حق من هي؟ قال ابن حزم أن الحاصد يعطي حين الحصد ما طابت به نفسه، وقال عطاء: «يعطي من حضره يومئذ ما تيسر وليس بالزكاة». وقال مجاهد: «إذا حضر المساكين طرحت لهم منه». وقال أيضاً: «عند الزرع يعطي القبضة، عند الصرام يعطي القبضة ويتركهم يتتبعون آثار الصرام». وذكر ابن كثير بأنه سبحانه وتعالى قد ذم الذين يصرمون ولا يتصدقون كما ذكر أصحاب الجنة في سورة «القلم».[٥٠] فكما تلحظ من هذه الأقوال فإنها لا تقحم الدولة، بل فيها حض لمن أثمر زرعه أن يعطي المحتاجين. حتى بالقياس على الشركات والمصانع في أيامنا هذه فإن على هذه المؤسسات أن تعطي المحتاجين من حولها يوم ظهور الغلة والربح. أي أنه إن كان في المال حق سوى الزكاة فهو لأناس محتاجين يعيشون في محيط المزكي وليس للدولة. وكما سترى بإذن الله، فإن هذا الوضع سيكون نادراً لأنه إن طبقت الشريعة فلن يكون هناك فقراء محتاجون إلا فيما ندر، كما أنه لن توجد مؤسسات استثمارية ضخمة مملوكة من قبل القليل من الأفراد لأن الشريعة قد فتحت الأبواب للجميع للعمل كما سنوضح في الحديث عن الشركة بإذن الله.

والدليل الثالث هي الأحاديث الصحيحة من حقوق الإبل والخيل. وهي عدة أحاديث متقاربة في المعنى. فمنها ما رواه البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من حق الإبل أن تحلب على الماء﴾. وفي حديث آخر رواه النسائي سئل الرسول صلى الله عليه وسلم عن حق الإبل فقال: ﴿إطراق فحلها و إعارة دلوها وحمل عليها في سبيل الله ... الحديث﴾. وفي رواية أخرى للطبراني في الأوسط أجاب صلى الله عليه وسلم بأن قال: ﴿أن ينحر سمينها ويطرق فحلها ويحلبها يوم وردها﴾. ومعنى «إطراق فحلها» هو إعارته للضراب لا يمنعه ممن طلبه، أما معنى «إعارة دلوها» فهو إخراج الماء من البئر لمن يحتاج إليه ولا دلو معه. وقال ابن حزم: «وفرض على كل ذي إبل وغنم أن يحلبها يوم وردها على الماء ويتصدق من لبنها بما طابت به نفسه».[٥١] وكما تلحظ، فإن جميع ما ذكر سابقاً هو إخراج لمنافع تؤخذ من الإبل لمن هم بحاجة له من الناس، وليست أموالاً للدولة. وأما بالنسبة لمعنى «حمل عليها في سبيل الله» فهو إركاب من لا ركوبة معهم من المجاهدين. وهذه قد يؤولها البعض على أنها حق يجوز للدولة أخذه من الناس من غير الزكاة: فقد يفتون بأنه بناءً على أن رفع راية الجهاد من حق السلطان فله بذلك أن يأخذ ممن لديهم الكثير من الإبل لمن لا ركوب لهم. وبالقياس فقد يفتون بالأخذ من سائر الأموال لأن طبيعة الحروب الآن

اختلفت للحاجة للطائرات والدبابات وهذه بحاجة للأموال وهكذا. وسأترك دحض هذا القول للفصل القادم، أي «دولة الناس» بإذن الله.

ودليلهم الرابع هو حق الضيف. فقد صحت الأحاديث عن إيجاب حق الضيف على المضيف. ففي صحيح البخاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فيكرم ضيفه جائزته، يوم وليلة، والضيافة ثلاثة أيام، فما كان بعد ذلك فهو صدقة). والأمر بالإكرام دل على الوجوب بدليل تعليقه بالإيمان وجعل ما بعد الثلاثة أيام صدقة. وهناك أحاديث أخرى تؤكد هذا المعنى. وبرغم اختلاف الفقهاء في حق الضيف هل هو واجب أو مستحب، وبرغم ذهاب الجمهور على أن الضيافة من مكارم الأخلاق[٥٢] إلا أنها نفقة من إنسان لآخر ينزل عنده، أي أنها حق لأناس في المال سوى الزكاة، وليست حق للدولة في المال.

ودليلهم الخامس هو حق الماعون. قال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ ۝ وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ﴾.[٥٣] ففي الآيات وعيد لمن يمنعون الماعون. والماعون هو ما تتم إعارته من أدوات بين السكان. فقد قال عبد الله بن مسعود فيما رواه أبو داود: «كنا نعد الماعون على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم عارية الدلو والقدر». وقد فسر ابن عباس الماعون بأنه متاع البيت، وروي عنه أنه العارية. وعن أم عطية أنها المهنة يتعاطاها الناس بينهم. وبهذا يكون المعنى وجوب إعارة ما يحتاجه الناس فيما بينهم، وأن مانع الإعارة مستحق للويل كالساهي عن الصلاة المرائي. ولا يستحق المكلف الويل إلا على ترك واجب. ولهذا قالوا بأنه إن ثبت أن إعارة هذه الأشياء واجبة وهي غير الزكاة، فإن في المال حق سوى الزكاة.[٥٤] وهنا أيضاً نلحظ أن هذا الحق هو لأناس وليس للدولة.

ودليلهم السادس هو وجوب التكافل بين المسلمين. والأدلة على هذا كثيرة. فمن القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾. وقوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾. كما أن من أسباب دخول المجرمين نار جهنم أو سقر عدم إطعام المسكين لقوله تعالى: ﴿قَالُواْ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ۝ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ﴾.[٥٥] وفي هذه الأدلة إشارة واضحة إلى أن في المال حق سوى الزكاة، ولكنها أيضاً لأناس وليست للدولة كما هو واضح.

ومن أدلتهم من السنة لوجوب التكافل بين المسلمين الحديث المتفق عليه: (المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً)، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق عليه: (مثل المسلمين في توادهم وتعاطفهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر). وهذان الحديثان فيهما بلاغة عميقة. فكيف يشد بعض البنيان بعضه إن كان البعض مهترئاً أصلاً؟ وكيف يتداعى العضو لإسعاف الأعضاء الأخرى إن كان هو مريضاً؟ فكما سترى في الفصول القادمة بإذن الله، فإن ذهاب الأموال للدولة لابد وأن يشل بعض أجزاء المجتمع لتدخّل الأهواء في إنفاق الأموال. أما إن لم تذهب الأموال للدولة كما أراد الشرع، فإن جميع الأعضاء ستكون حية ومعطاءة وبذلك تستطيع أن تهُبّ لإسعاف أي عضو مصاب. أي أن الحديثين وغيرهما في نفس المعنى لا ينصان على أن للدولة حق في هذا المال.

أما بالنسبة لأهم دليل لديهم، وهو الحديث الذي رواه الترمذي ﴿في المال حق سوى الزكاة﴾ فقد ضعفه الترمذي نفسه «لأنه من طريق أبي حمزة ميمون الأعور القصاب، وهو ضعيف جداً عند أهل الحديث فلا يعول على ما رواه».[٥٦]

وبهذا نستنتج أخي القارئ أن هناك حقوقاً في المال سوى الزكاة ولكنها متروكة لإيمان الناس وتنافسهم. وأن هذه الحقوق هي للمحتاجين وليست للدولة. وبهذا يمكن الجمع بين الحديثين. أي ﴿في المال حق سوى الزكاة﴾ ولكن للمحتاجين من الناس. أما بالنسبة للدولة فلا حق لها في المال، أي ﴿ليس في المال حق سوى الزكاة﴾، وهذه مسألة ستتأكد منها لاحقاً أيضاً لأن المال لأصناف ثمانية من الناس فقط وليس للدولة، فالدولة ما هي إلا وسيط ليس إلا. وبهذا تكون الدولة هي الأفقر مقارنة بالسكان، ولا مال لها ليتلاعب به السلاطين. وهذا هو أهم استنتاج أريد الوصول إليه مما سبق. ولكن ماذا عن الأحوال غير الاعتيادية. أي إن نزل بلاء بالمسلمين كمجاعة أو زلزال أو عدو تمكن من المسلمين وأسر الكثير منهم والمسلمون بحاجة للأموال لفدائهم، فهل يفرض على المسلمين المستطيعين حق في المال سوى الزكاة؟ وهل للسلطان أخذها؟ قال ابن العربي في «أحكام القرآن»: «وليس في المال حق سوى الزكاة. وإذا وقع أداء الزكاة ونزلت بعد ذلك حاجة فإنه يجب صرف المال إليها باتفاق العلماء». وقال مالك بوجوب فداء أسرى المسلمين وإن استغرق ذلك كل أموالهم. هنا لابد لنا من توضيح «العفو».[٥٧]

العفو

العفو في اللغة هو أصل المال وأطيبه، وهو الفضل والمعروف، قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾،[٥٨] وقد فسرها ابن عباس بأن «العفو ما فضل عن أهلك»، وقال قتادة وآخرون «﴿ٱلْعَفْوَ﴾ أي الفضل». وقال تعالى في سورة النور: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُواْ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ أَن يُؤْتُوٓاْ أُوْلِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينَ وَٱلْمُهَـٰجِرِينَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾.[٥٩] و ﴿أُوْلُواْ ٱلْفَضْلِ﴾ هم أولوا الطَول والصدقة والإحسان. ومن السنة المطهرة هناك قوله صلى الله عليه وسلم كما جاء في مسند الإمام أحمد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من كان عنده فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان عنده فضل زاد فليعد به على من لا زاد له﴾.[٦٠]

وكما ترى أخي القارئ، فهذه مجموعة من النصوص، وغيرها كثير، تظهر وكأنها ثغرة يستطيع من أراد تحويل المعنى أن يفعل ذلك بالقول بأحقية أخذ السلطة للفضل من الأغنياء للمصلحة العامة. وهذا ما حدث، فقد أول معظم المعاصرين العفو والفضل بأنهما الفريضة التي تملك الدولة الإسلامية جبايتهما من المسلمين، أي جباية ما هو فائض عن الحاجة، وهو حق المجتمع في ظروف استثنائية كانتشار الأمراض أو جفاف مستمر.[٦١] وقد لخصت د. نعمت آراء المعاصرين بقولها: «ويتفق مفكروا الاقتصاد الإسلامي أن تحقيق التنمية الاقتصادية مصلحة يبيح الإسلام لولي الأمر المسلم أن يوجب تحصيل العفو، وتوجيهه لتحقيقها، وذلك بحمل القادرين على دفع المزيد من المال فوق الموارد الشرعية – وأهمها الزكاة – إلى حد العفو أي الفائض منه عن حاجتهم، حسبما تكون المصلحة».[٦٢]
ومن بين الأدلة التي استشهد بها من قالوا بأن للدولة الأخذ من الأغنياء للفقراء هو ما ذهب إليه الصحابي أبو ذر الذي كان يرى ضرورة إنفاق الفضل. فقد كان رحمه الله يعظ الناس ويتوعدهم بمكاو من نار تكوى بها جباههم

وجنوبهم وظهورهم إن لم ينفقوا الفضل.

وإن تقصينا هذه الأدلة وغيرها نجد أنها لا تجبر الفرد مهما بلغ ثراؤه على إعطاء الآخرين إلا عن طيب نفس. أي لا يحق للدولة الأخذ منه إلا في الظروف الاستثنائية وتحت شروط محددة، وهذه الظروف إن طرأت فلن تضطر السلطات للأخذ من الناس قهراً كما سترى بإذن الله لأن ثراء المسلمين إن طبقت الشريعة سيكون شديداً وعطاءهم مرتفعاً. أما ما ذهب إليه العلماء من ضرورة الأخذ من أموال الناس قهراً فهو وضع شاذ يحدث فقط إن لم تحكم الأمة بما أنزل الله (تذكر مثال مرض نقص المناعة، الإيدز). فعندما تُقهر الأمة بسبب سلب الدولة لأموال الناس وتدخل الأمة نفق الفقر والمذلة، عندها ستحتاج الأمة لفتاوى العلماء التي تبيح للسلطات الأخذ من الأغنياء. فما قاله الإمام مالك من وجوب فداء الأسرى حتى وإن استغرق ذلك كل أموال الناس لهو وضع لم يكن في زمنه، بل هو افتراضي، وهو لن يحدث إلا عند ضعف الأمة التي لم تطبق الشريعة. والآن لنعد لموضوع العفو لنرى كيف أن الأدلة السابقة استُخدمت في غير مكانها لإثبات أحقية تدخل الدولة بفرض الضرائب.

بالنسبة لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُواْ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ أَن يُؤْتُوٓاْ أُوْلِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ في سورة النور فقد نزلت في أبي بكر. فقد كان رضي الله عنه قبل حادثة الإفك ينفق على قريب له اسمه «مسطح» لقرابته وحاجته، وكان هذا ممن تكلم في عائشة رضي الله عنها في حادثة الإفك. فحلف أبو بكر رضي الله عنه ألا ينفق عليه. فنزلت ﴿وَلَا يَأْتَلِ﴾، أي لا يحلف. وهكذا فعل صحابة آخرون، فقد أقسموا ألا يصلوا رجلاً تكلم بشيء في شأن عائشة رضي الله عنها. فنزلت الآية، فقال أبو بكر بعدها: «بلى أنا أحب أن يغفر الله لي، فلأكونن ليتيمي خير ما كنت له قط».[٦٣] كما أن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿من كان عنده فضل ظهر ... الحديث﴾ يحث الناس على نفقة الفضل ولا يعطي السلطة الحق للأخذ من الناس قهراً. فالحديث كما هو واضح عبارة عن خطاب مباشر موجه للأغنياء من الناس، فكيف يؤول على أنه خطاب للدولة للأخذ من الأغنياء؟ وبالنسبة لما كان يقوله أبو ذر فهو لم يكن ليقصد قيام الدولة بالأخذ من الأغنياء ثم التوزيع على الفقراء، بل كان يحث الأغنياء لإعطاء الفقراء مباشرة، بل كان يرى أيضاً عدم جواز بقاء المال في بيت المال إن وجد الفقراء.[٦٤] وبالنسبة لضرورة إنفاق الفضل فإن لجمهور علماء السلف مذهب آخر لخصه ابن حجر في حديثه عن الكنز بقوله:

> «قال ابن عبد البر: وردت عن أبي ذر آثار كثيرة تدل على أنه كان يذهب إلى أن كل مال مجموع يفضل عن القوت وسداد العيش فهو كنز يذم فاعله، وأن آية الوعيد نزلت في ذلك، وخالفه جمهور الصحابة ومن بعدهم وحملوا الوعيد على مانعي الزكاة وأصح ما تمسكوا به حديث طلحة وغيره في قصة الأعرابي حيث قال: هل علي غيرها؟ قال: ﴿لا إلا أن تطوع﴾، انتهى. والظاهر أن ذلك كان في أول الأمر كما تقدم عن ابن عمر، وقد استدل له ابن بطال بقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾(البقرة: ٢١٩) أي ما فضل عن الكفاية، فكان ذلك واجباً في أول الأمر ثم نسخ. والله أعلم، وفي المسند من طريق يعلى بن شداد بن أوس عن أبيه قال: كان أبو ذر يسمع الحديث من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه الشدة ثم يخرج إلى قومه، ثم يرخص فيه النبي صلى الله عليه وسلم فلا يسمع الرخصة ويتعلق بالأمر الأول ...».[٦٥]

أما بالنسبة للعفو، فلابد من بعض التفصيل لأن قوله تعالى ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾ قد تم استخدامه مراراً وتكراراً من المعاصرين على أنه دليل نصي لإطلاق أيدي السلطات للأخذ من الناس لما فيه المصلحة

العامة. ففي كتب التفاسير الثلاثة مثلاً (الطبري وابن كثير والقرطبي) لا تجد نصاً أو حتى إشارة إلى أن المقصود بالآية هو أخذ الدولة لأموال الناس. فقد اتجهت التفاسير لتعريف معنى كلمة «العفو» لتبتعد عن الدولة. فمن هذه التفاسير مثلاً قول ابن زيد: «كان القوم يعملون في كل يوم بما فيه، فإن فضل ذلك اليوم فضل عن العيال قدموه ولا يتركون عيالهم جوعاً، ويتصدقون به على الناس». وقال آخرون: «معنى ذلك ما كان عفواً لا يبين على من أنفقه أو تصدق به». وقال ابن عباس: «ما لا يتبين في أموالكم». وقيل العفو هو اليسير من كل شيء. وقيل «الوسط من النفقة ما لم يكن إسرافاً ولا تقتيراً». وكما ترى فإنه لا إشارة في تعريف العفو إلى تدخل السلطة والأخذ من أموال الناس. كما أن التفاسير تشير إلى أن العفو ما هو إلا إخراج الإنسان من بعض ماله بقرار منه. فعن الحسن أنه قال: «لا تجهد مالك حتى ينفد للناس». وقال عطاء: «العفو في النفقة أن لا تجهد مالك حتى ينفد فتسأل الناس». وفي تفسير القرطبي أنها نزلت في عمرو بن الجموح، «فإنه لما نزل قوله تعالى: ﴿قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ﴾، قال: كم أنفق؟ فنزل: ﴿قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾، والعفو: ما سهل وتيسر وفضل، ولم يشق على القلب إخراجه. ومنه قول الشاعر: خذي العفو مني تستديمي مودتي ... ولا تنطقي في سورتي حين أغضب. فالمعنى [كما قال القرطبي]: أنفقوا ما فضل عن حوائجكم، ولم تؤذوا فيه أنفسكم فتكونوا عالة. هذا أولى ما قيل في تأويل الآية». وفي تفسير الطبري أن ابن عباس وضح أن الآية خطاب للرسول صلى الله عليه وسلم بقبول ما يقدمه له الناس تطوعاً وليس قهراً. قال ابن عباس: «ما أتوك به من شيء قليل أو كثير فاقبله منهم». لاحظ قوله: «فاقبله منهم». ومما سبق تستنتج أن العفو لا يعني قط أخذ الدولة من أموال الناس من قريب أو بعيد.[٦٦]

كما أن هناك أقوالاً على أن العفو هو الصدقة، أي الزكاة. فقال قيس بن سعد: «هذه الزكاة المفروضة». وعن مجاهد «شك أبو عاصم قول الله جل وعز: ﴿قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾ قال: الصدقة المفروضة». ثم يقول الطبري: «وأولى هذه الأقوال بالصواب قول من قال: معنى العفو: الفضل من مال الرجل عن نفسه وأهله في مؤنتهم وما لا بد لهم منه. وذلك هو الفضل الذي تظاهرت به الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالإذن في الصدقة، وصدقته في وجوه البر». وكما ترى هنا أيضاً فإن التفسير يتجه إلى الحث على الصدقة وليس فرضها على الناس. وفي هذا السياق يذكر الطبري عدة أحاديث منها ما رواه أبو هريرة قائلاً: «قال رجل: يا رسول الله: عندي دينار. قال: ﴿أنفقه على نفسك؟﴾. قال: عندي أخر. قال: ﴿أنفقه على أهلك﴾. قال: عندي آخر. قال: ﴿أنفقه على ولدك﴾. قال: عندي آخر. قال: ﴿فأنت أبصر﴾. ومنها ما رواه جابر بن عبد الله قائلاً: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إذا كان أحدكم فقيراً فليبدأ بنفسه، فإن كان له فضل فليبدأ مع نفسه بمن يعول، ثم إن وجد فضلاً بعد ذلك فليتصدق على غيرهم﴾». ومنها ما رواه أيضاً جابر بن عبد الله قائلاً: «أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل ببيضة من ذهب أصابها في بعض المعادن، فقال: يا رسول الله، خذ هذه مني صدقة، فوالله ما أصبحت أملك غيرها. فأعرض عنه، فأتاه من ركنه الأيمن، فقال له مثل ذلك، فأعرض عنه. ثم قال له مثل ذلك فأعرض عنه. ثم قال له مثل ذلك، فقال: ﴿هاتها﴾ مغضباً، فأخذها فحذفه بها حذفة لو أصابه شجه أو عقره، ثم قال: ﴿يجيء أحدكم بماله كله يتصدق به، ويجلس يتكفف الناس، إنما الصدقة عن ظهر غنى﴾.[٦٧] فتأمل هذا الوضع الذي غضب فيه الرسول صلى الله عليه وسلم. فغضبه لا يكون إلا في أمر عظيم. وسترى في الفصول القادمة بإذن الله كيف أن الإسلام دين يحاول جاهداً بكل الطرق أن يوجد فرداً مستغنياً حتى يكون منتجاً ليغنى الآخرون من حوله من كثرة إنتاجه، وبهذا تغنى الأمة. فهذا رجل لديه ذهب في حجم بيضة، وهذا والله أعلم مال كثير في عهد النبوة، إلا أن الرسول صلى الله عليه

وسلم، برغم حاجة الأمة المسلمة في ذلك الوقت للمال، لم يأخذ منه شيئاً وذلك ليستمر الرجل غنياً فيُنتج. فغضبه صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث مسألة يجب تأملها كمؤشر لعظم جرم أخذ الدولة من أموال الناس. فتأمل.

ومما يعزز أن العفو لا يعني أحقية السلطات لأخذ أموال الناس بدعوى المصلحة العامة هو اختلاف أهل العلم في الآية هل هي منسوخة أم أنها ثابتة الحكم. فعن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس أنه قال في تفسير الآية: «كان هذا قبل أن تفرض الصدقة». وفي رواية أخرى عن ابن عباس من حديث محمد بن سعد أن العباس قال: «لم تفرض فيه فريضة معلومة، ثم قال: ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾.[٦٨] ثم نزلت الفرائض بعد ذلك مسماة».[و] وقال آخرون أنها مثبتة الحكم وأنها غير منسوخة وأنها الصدقة المفروضة. وقد لخص الطبري الأقوال بقوله:

> «والصواب من القول في ذلك ما قاله ابن عباس على ما رواه عنه عطية من أن قوله: ﴿قُلِ ٱلۡعَفۡوَ﴾ ليس بإيجاب فرض فرض من الله حقاً في ماله، ولكنه إعلام منه ما يرضيه من النفقة مما يسخطه جواباً منه لمن سأل نبيه محمداً صلى لله عليه وسلم عما فيه له رضا، فهو أدب من الله لجميع خلقه على ما أدبهم به في الصدقة غير المفروضات ثابت الحكم غير ناسخ لحكم كان قبله بخلافه، ولا منسوخ بحكم حدث بعده، فلا ينبغي لذي ورع ودين أن يتجاوز في صدقات التطوع وهباته وعطايا النفل وصدقته ما أدبهم به نبيه صلى الله عليه وسلم بقوله: ﴿إذا كان عند أحدكم فضل فليبدأ بنفسه، ثم بأهله، ثم بولده﴾ ثم يسلك حينئذ في الفضل مسالكه التي ترضي الله ويحبها ...».[ز]

وهكذا كما ترى فإن العفو يذهب برضى من المسلم للناس من حوله ولا يذهب للسلطة. وفي هذا حكمة كبرى تتلخص في أن العطاء للأقارب تمكين للمجتمع لأن إعطاء الإنسان بنفسه لمن حوله فيه ربط بين أفراد المجتمع ولذة للمعطي تدفعه للمزيد من العمل للكسب ومن ثم العطاء (وسنوضحه بإذن الله). ولعلك تسأل السؤال ذاته: ولكن إن لم تأخذ الدولة الضرائب من الناس وليس لديها من الموارد الطبيعية ما تغطي به نفقاتها فمن أين ستأتي بالمصاريف؟ أرجو منك الإمهال أخي، فهذا هو موضوع فصول قادمة. ولكن باختصار، فإن إبعاد الأموال عن الدولة وبقاءها في أيدي الناس سيؤدي لثراء جميع الناس لدرجة سيستطيعون معها الصمود أمام أية أزمة صحية كانتشار وباء فتاك، أو كارثة طبيعية. فما حدث في عام الرمادة لهو خير مثال. ففي أواخر السنة السابعة عشر للهجرة حدث قحط شديد في شبه الجزيرة العربية استمر قرابة تسعة أشهر جفت معها الأرض فأصبحت كرماد النار فسمي العام بعام الرمادة. وهذا بالطبع أهلك الزرع والماشية فحلت المجاعة لدرجة نزوح حوالي ستين ألفاً إلى المدينة المنورة.[٧١] وهذا بالطبع عدد كبير من السكان في ذلك الوقت. ومع كل هذا إلا أن الخليفة عمر رضي الله عنه تأسياً بالرسول صلى الله عليه وسلم لم يفرض على أغنياء المدينة المنورة الضرائب. وما يؤكد أنه لم يفعل، هو أن

و) ذكر الطبري أن موسى بن هارون قال: ثنا عمرو بن حماد قال: ثنا أسباط عن السدي قوله: «﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلۡعَفۡوَ﴾ هذه نسختها الزكاة». وفي تفسير ابن كثير: «ثم قد قيل إنها منسوخة بآية الزكاة، كما رواه علي بن أبي طلحة والعوفي عن ابن عباس، وقاله عطاء الخراساني والسدي، وقيل مبينة بآية الزكاة، قاله مجاهد وغيره، وهو أوجه» (٦٩).

ز) أما القرطبي فيرى أن الظاهر يدل على أن الآية منسوخة فذكر قائلاً: «وقيل: هي منسوخة. وقال الكلبي: كان الرجل بعد نزول هذه الآية إذا كان له مال من ذهب أو فضة أو زرع أو ضرع نظر إلى ما يكفيه وعياله لنفقة سنة أمسكه وتصدق بسائره، وإن كان ممن يعمل بيده أمسك ما يكفيه وعياله يوماً وتصدق بالباقي، حتى نزلت آية الزكاة المفروضة فنسخت هذه الآية وكل صدقة أمروا بها. وقال قوم: هي محكمة، وفي المال حق سوى الزكاة. والظاهر يدل على القول الأول» (٧٠).

العلماء المعاصرين لم يستشهدوا بعام الرمادة كسابقة تعطي السلطات الحق في الأخذ في الأزمات. ولإن فعل لرأيت جميع الباحثين يهرعون لفتح أبواب الضرائب تذرعاً بفعله رضي الله عنه. ونحمد الله أنه لم يفعل.

ولكن الذي حدث في المدينة المنورة عام الرمادة هو فتح أهل المدينة بيوتهم للوافدين إليهم واستضافوا من استطاعوا منهم، أما الخليفة فقد طلب النجدة من عماله في الأقاليم الأخرى فأتاه المدد من مصر والشام. وما أتى من مصر والشام هو من أموال الزكاة وبيت المال، لأنه لا علم لنا أن معاوية أو عمرو بن العاص رضي الله عنهما استحدثا ضرائب على الناس خلال عهد الخليفة عمر رضي الله عنه غير ما فرضه الإسلام مثل الجزية والفيء. ومن هذه الأموال تم إرسال المدد للمدينة المنورة. فكما سترى في هذا الفصل وفصل «ابن السبيل» بإذن الله فإن الزكاة بإعطائها لسكان نفس البلدة ستزيد من تمكين السكان الذين سيعطون المزيد من الزكاة ليتراكم ويفيض لينقل لبلدان أخرى. وكما سأوضح في فصل «البركة» بإذن الله فإن ما سيفيض في العالم الإسلامي من مال إن طبقت الشريعة سيكون كافياً للتصدي لأية أزمة بحيث لن تحتاج الأمة إلى فرض الضرائب. ومن جهة أخرى فإن نفوس الناس متى ما طبقت الشريعة ستتغير كما سترى في فصل «البركة» بإذنه تعالى لتتسابق لإعطاء الآخرين تطوعاً لا كرهاً. ولعلك لاحظت أن عام الرمادة كان في زمن لم توجد فيه الاتصالات ولا المواصلات السريعة. ومع ذلك تمكن المسلمون من التصدي للمجاعة، فما بالك بحالنا اليوم، فإن النجدة ستصل لأي ركن في العالم الإسلامي وبسرعة تفوق كثيراً سرعات تحرك الدول. فكما تشاهد، وبرغم فقر العالم الإسلامي، إلا أن المنظمات الخيرية غير الحكومية تستطيع الآن الوصول لمواطن النكبات أسرع من الدول، بل إن تحدثت إلى بعض المتطوعين في هذه المنظمات لعلمت أن ما يعيق حركتهم هم المسؤولون الحكوميون في مناطق النكبات.

بئر رومة

ولعلك لاحظت أيضاً أنه في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم لم توجد من الأموال ما تكفي حتى لسد ضروريات الحياة، ومع ذلك فإنه صلى الله عليه وسلم لم يفرض أي ضرائب على الأثرياء. ولعل في بئر رومة مثال تنبيهي صارخ للأمة. انتبه لهذا المثال فهو جد مهم: فهل في الضروريات ما هو أهم من الماء في المناطق الصحراوية؟ فقد كانت هناك بئر في المدينة المنورة ليهودي وكان يبيع ماءها للمسلمين بسعر مرتفع (القربة بمد). وقد تأذى من ذلك المسلمون، فأعلن الرسول صلى الله عليه وسلم قائلاً: ﴿من يشتري بئر رومة فيكون دلوه فيها كدلاء المسلمين؟﴾. فتصدى لها عثمان رضي الله عنه واشترى البئر وجعلها وقفاً للمسلمين.[٧٢] فلماذا لم يفرض الرسول صلى الله عليه وسلم الضريبة على الأثرياء لشراء البئر؟ والإجابة باختصار: لأنه يعلم، والله أعلم، أنه إن فعل لأصبحت سنة من بعده تفرض من خلالها الدول الضرائب على الناس وتتكون الدول ذات الميزانيات والنفقات، ولأصبحت أموال الضرائب دُولة بين الحكام ومن يعملون معهم، وبهذا تذل الأمة بسبب ذبول الإنتاج. ولأنه إن فعل صلوات ربي وسلامه عليه لتشبث بفعله معظم الفقهاء والعلماء المعاصرين ولفتحوا أبواب فرض الضرائب بجميع أنواعها بحجة ملاءمة الإسلام لمتطلبات العصر لتصبح الدول الإسلامية دولاً علمانية كالغربية في كل شيء. أدرك أخي، وبالذات إن كنت من الاقتصاديين أو المخططين، بأنك لم تقتنع بإمكانية وجود مجتمع مسلم دون دولة بمفهومها

المعاصر. ولكن أرجو أن تنتظر، فهذا هو لب موضوع هذا الكتاب. وستتأكد أكثر في الفصل القادم بإذن الله أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يحاول جاهداً تلافي المكوس أو الضرائب. حتى علماء المسلمين أثابهم الله، فقد كانوا أشداء في هذه المسألة. فهل هناك ضرورة لفرض الضرائب أكثر من دفع خطر الأعداء؟ فعندما أراد «قطز» سلطان مصر التجهيز لقتال التتار جمع القضاة والفقهاء لمشاورتهم على أن يأخذ من الناس ما يستعان به على جهاد التتار. فكان موقف ابن عبد السلام هو جواز الأخذ من الرعية بشرط ألا يبقى في بيت المال شيء وأن يبيع السلطان أكسيته الموشاة بالذهب وآلاته النفيسة بحيث يتساوى هو والعامة، وأن يبيع ما لدى أمرائه وأعوانه وجنده كذلك. وقد تكرر نفس الموقف مع الإمام محيي الدين النووي. فعندما خرج الظاهر بيبرس إلى قتال التتار بالشام ولم يكن في بيت المال ما يفي بتجهيز الجيش والإنفاق على المقاتلين فاستفتى العلماء في جواز فرض الضرائب على الشعب. فتوقف النووي ورفض التوقيع مع باقي الفقهاء. فعندما سأله السلطان أجاب قائلاً: «أنا أعرف أنك كنت في الرق للأمير «بندقدار» وليس لك مال، ثم منّ الله عليك وجعلك ملكاً، وسمعت أن عندك ألف مملوك، لكل مملوك حياصته من الذهب، وعندك مائتا جارية، لكل جارية حق من الحلي، فإن أنفقت ذلك كله وبقيت مماليكك بالبتون والصوف بدلاً من الحوائص، وبقيت الجواري بثيابهم دون الحلى، أفتيتك بأخذ المال من الرعية».[٧٣]

أرأيت كيف تردد الفقهاء في فرض الضرائب في الأحوال الشديدة الخطورة، أي خطر التتار. غير أن الفقهاء المعاصرين تنازلوا لأنهم وضعوا في موقف صعب. كيف يمكن أن تستمر الحياة المعاصرة دون دولة ذات نفقات؟ سؤال صعب محير. لذلك تنازلوا. فهذا الدكتور القرضاوي وبعد دراسة مستفيضة في فقه الزكاة يقول مستنتجاً في الحقوق المالية الأخرى غير الزكاة:

> «أما الحقوق الأخرى فهي حقوق طارئة غير ثابتة ثبوت الزكاة، وغير مقدرة بمقدار معلوم، كمقادير الزكاة، فهي تختلف باختلاف الأحوال والحاجات، وتتغير بتغير العصور والبيئات والملابسات. وهي في الغالب لا تجب على الأعيان بل على الكفاية، إذا قام بها البعض سقط الحرج عن الباقين. وقد تتعين أحياناً كأن يرى الشخص مضطراً وهو قادر على دفع ضرورته فيجب عليه دفعها، أو يكون له جار جائع أو عريان وهو قادر على معونته، كما أن الغالب أن توكل هذه الحقوق إلى إيمان الأفراد وضمائرهم دون تدخل السلطة. إلا أن يرى حاكم مسلم أن يفرض بقوة القانون فرضاً ما أوجبه الإيمان إيجاباً. وخاصة إذا كثرت حاجات الأفراد واتسعت نفقات الدولة وأعباؤها كما في عصرنا الحديث. فحينئذ لا بد من تدخل الدولة وإلزامها».[٧٤]

إن الجملة الأخيرة من الاقتباس السابق لهي بادرة خطرة. فقد تم الربط بين اتساع نفقات الدولة وكثرة أعبائها في العصر الحديث ضمنياً وبين الحتمية التي لا محيص عنها. وكأنه لا طريق آخر للمجتمعات إلا العيش في ظل دولة ذات نفقات متسعة وأعباء كبيرة. لذلك كان تنازل القرضاوي بقوله:

> «أما الضرائب التي تفرض بالشروط التي ذكرناها، لتغطي نفقات الميزانية وتسد حاجات البلاد من الإنتاج والخدمات، وتقيم مصالح الأمة العامة العسكرية والاقتصادية والثقافية وغيرها، وتنهض بالشعب في جميع الميادين، حتى يتعلم كل جاهل، ويعمل كل عاطل، ويشبع كل جائع، ويأمن كل خائف، ويعالج كل مريض ... أما هذه الضرائب لهذه الأغراض المذكورة وما شابهها فلا يشك ذو بصر بالإسلام أنها جائزة، بل واجبة الآن، وللحكومة الإسلامية الحق في فرضها وأخذها من الرعية حسب المصلحة وبقدر الحاجة».[٧٥]

ويجب ألا نلوم الدكتور القرضاوي هنا، فهو كما يعلم الجميع شيخ مخلص بإذن الله وذو مكانة، ولكن طبيعة تركيبة المجتمعات الحالية التي أقنعت كل باحث بأنه لا سبيل للحياة المعاصرة دون دولة ذات سيادة مالية وحدود إقليمية وبرامج تخطيطية وطموحات قومية ودساتير وقوانين ومؤسسات وطنية أدت به وبآخرين لهذه التنازلات والتي وضعت في إطار شرعي. فهو لوصوله لاستنتاجه السابق جمع ورد على الكثير من الأدلة والأقوال مما سماها بالشبهات ليضع الإسلام في معطف الحداثة. وقد أفردت فصلاً كاملاً لهذا الأمر لأهميته وسميته بـ «المكوس». وما اخترت القرضاوي هنا إلا لذيع صيته بذوده عن الإسلام وصدق نواياه وكثرة أدلته. وما أثرت هذه القضية هنا أخي القارئ إلا لتقارن بين ما أراده الإسلام لنا من حقوق مالية وبين ما آل إليه حالنا من خلال مثل هذه الاستنتاجات للشيخ القرضاوي التي فتحت الباب أمام الاقتصاديين المعاصرين ليحشروا الإسلام والعياذ بالله داخل نفق الحداثة. وهو موضوعنا الآتي:

الاقتصاديون المعاصرون

قلنا بأن هناك حديثان: الأول قوله صلى الله عليه وسلم ﴿ليس في المال حق سوى الزكاة﴾، والثاني قوله صلى الله عليه وسلم ﴿في المال حق سوى الزكاة﴾. فبالرجوع للحديث الثاني، بالإضافة لما توصل إليه بعض الفقهاء المعاصرين (كالقرضاوي مثلاً) استخدم بعض العلماء المعاصرين الحديث الثاني كدليل على أحقية إيجاد موارد للدولة من أموال الناس بالإضافة للزكاة. فيقول أستاذ الاقتصاد لحسن الداودي في مؤتمر اقتصادي مثلاً:

> «لقد حدد الإسلام بعض إيرادات الدولة التي يمكن لأي دولة إسلامية أن تقوم عليها، وهذه الإيرادات هي الزكاة والجزية والفيء والخمس. وبإمكاننا عزل الزكاة التي تمثل نظاماً مستقلاً وغير مرتبط بوجود مجتمع إسلامي قائم بذاته، وإنما تقتضي وجود أفراد مسلمين فقط. وكون أن الزكاة تمر عبر قناة الدولة يعني فقط الحرص على الفعالية وحسن التدبير. هذه الموارد المنصوص عليها قد لا تكفي لسد حاجيات الدولة ولكن قوله صلى الله عليه وسلم ﴿إن في المال حقاً سوى الزكاة﴾ يتيح الفرصة لإيجاد موارد جديدة لأنه جزء لا يتجزأ من القوانين المنظمة لإيرادات الدولة».

ومن هذه الفرضية يستنتج أستاذ الاقتصاد نظاماً ضريبياً إسلامياً بقوله:

> «يعد النظام الضرائبي جزءاً من النظام المالي ويضم كل النصوص المتعلقة بالجباية سواء بالإباحة أو بالتحريم، وأما السياسة الضرائبية فلا أحد ينفي إمكانية لجوء الدولة إلى فرض ضرائب جديدة عند الحاجة إذ «إن في المال حقاً سوى الزكاة». والواقع هنا هو الذي يحدد نوعية هذه الضرائب وأهدافها ومن يؤديها وأين تنفق ...».[٧٦]

ألا ترى كيف أن أستاذ الاقتصاد المسلم استنتج باستخدام الحديث الثاني أن للدولة فرض الضرائب كما تحتاج. أليس في هذا حكم بغير ما أنزل الله؟ لأنه إن كان الحديث الأول موازياً في قوته للحديث الثاني، فكيف يستدل بالثاني وكأن الحديث الأول لا وجود له؟ وإن قرأت بحثه لوجدت أنه مليئ بالكلمات التي تظهر براءة الباحث من سعيه بوضع كل هدف مالي في مصلحة الجماعة. ولكن من يحقق هذه المصلحة أو يعرفها؟ بالطبع إنه السلطان ومن معه. أي أنه العقل البشري. وهنا نعود لنفس النقطة التي أثرتها مراراً، وهي قصور العقل البشري.

لقد أصبحت الحياة الاقتصادية بلي أعناق النصوص لعلماء الاقتصاد وإيجاد موارد أخرى للدولة غير الزكاة أمراً طبيعياً. ويجب ألا نلومهم، فنواياهم صادقة، إلا أن العلمانية والعولمة فرضت نفسها عليهم. فهذا محمد أنس الزرقا يظهر تدينه من خلال كتاباته إلا أنه يقول:

«الحق أنني أخالف أشد المخالفة من يقولون إن الاقتصاد الإسلامي يمكن أن يستغني بالزكاة عن الضرائب، فإنهم مخطئون خطأ فادحاً، والأخذ بهذا يؤدي إلى الدمار الاقتصادي في أي بلد يعمل به، فهناك دول حاولت بلحظة حماس أن تفرض نظام الزكاة وتلغي الضرائب التي كانت قائمة وأدى ذلك إلى مشكلات مستعصية تصل إلى التراجع عن هذا أصلا. وإذا عرفت موارد الزكاة التي حددها الله سبحانه وتعالى حصراً تدرك فوراً أن نفقات أي دولة معاصرة تحتاج إلى غير الزكاة من الموارد. انظر إلى قائمة النفقات واستبعد منها كل ما ترى أنه غير جائز شرعاً أو غير ضروري سيبقى لديك قائمة طويلة مما ترى بالحس والعقل أنه ضروري شرعاً أو عقلاً. يعني مما لا يتم بعض الواجبات إلا به، وترى في هذه القائمة العديد من المصارف التي لا يجوز فقهاً وشرعاً أن تغطى من الزكاة. من أين تأتي بالفرق؟ هل الدول الإسلامية كلها عندها من الموارد الطبيعية والبترول مما ينبع من الأرض. فالدولة التي لها دخل ضخم تستغني به عن فرض الضرائب. ولكن هذا ليس عاماً، هذا استثناء حصل في بعض الدول، ولكن القاعدة العامة في الدنيا غير ذلك. فكيف نحل ذلك؟ أنظروا إلى الإمام الشاطبي رحمه الله وغيره وكثير من الفقهاء يقولون: لا يستطيع الإنسان أن يتفقه ويفتي الناس حول تطبيق الشريعة إن لم يكن له دراية بواقع الحياة، فلابد أن تعرف الواقع وتعرف الشريعة وتنزل الواحد على الآخر، بحيث تجعل الشريعة تقود الحياة وتهديها، إن كنت لا تعرف الواقع ستأتي بأخطاء فادحة في تطبيق الشريعة. أخطاء فادحة وكوارث اقتصادية واجتماعية. إن كنت لا تعرف الواقع. فلابد لنا أن نعرف الواقع فلا نلقي الكلام على عواهنه دون تدبر. القول بأننا نستطيع بالزكاة أن نستغني عن الضرائب هذا مخالف للشرع والعقل معاً في حد فهمي وعلمي».[٧٧]

إن ما وقع فيه هذا الباحث أتى من تقبله للتركيبة السياسية الاقتصادية الحالية للعالم والمبنية على تقسيم الأمة المسلمة الواحدة إلى دول ذات حدود وسيادة. فهناك دول نفطية غنية وأخرى فقيرة. وبالطبع، فالكل يدرك أن الإسلام أراد أمة واحدة للمسلمين لا تفصلها الحدود السياسية. إلا أن معظم الباحثين يرون استحالة هذا النمط في وضعنا المعاصر ذلك أن وجود دولة واحدة تجمع الأمة المسلمة تحت مظلتها سيؤدي لمركزية شديدة تدمر الأقاليم الطرفية كما حدث في الدولة العثمانية. وهذا صحيح، إلا أن ما يؤدي إليه تطبيق الشريعة هو أمة واحدة حية في جميع أقاليمها ودون دول ذات نفقات كما سترى بإذن الله. وبالطبع فإن آراء العلماء المعاصرين اختلفت باختلاف مدارسهم الاقتصادية، إلا أن السواد الأعظم من الاقتصاديين يتفقون على ضرورة الدولة القومية ذات الحدود والسيادة على أراضيها وبالتالي ضرورة إيجاد الموارد الإضافية للدولة. فيستشهد عبد السميع المصري مثلاً من قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿أيما أهل عرصة[ح] أصبح فيهم امرؤ جائعاً فقد برئت منهم ذمة الله تعالى﴾ أنه:

«أيما قبيلة أو شعب أصبحوا وفيهم جائع فقد برئت منهم ذمة الله ورسوله، والذمة هي الأمان والعهد والضمان، وذمة الله هي عهده الذي يعصم به الناس دماءهم وأموالهم، فإذا برئت ذمة الله من

ح) العرصة هي البقعة من الأرض وأهلها هم أصحابها الذين يقيمون فيها، فغدت موطناً يعرفون بها وتعرف بهم وينتسبون إليها أو تنسب إليهم.

قوم فلا عصمة لدمائهم وأموالهم، فكأن الذين أطاعوا شح أنفسهم وتخلوا عن رعاية ذوي الحاجة منهم حتى أصبحوا جائعين قد نقضوا عهداً بينهم وبين الله، فاستوجبوا به ذلك الحكم الخطير الذي أعلنه رسول الله صلى الله عليه وسلم».

ثم يستدل نفس الباحث أنه إذا «وجد في المجتمع جائع أو عار سقطت حرمة الملكية وأصبح للكل الحق فيما هو موجود من ثروة في المجتمع ...».[٧٨] ولعلك لاحظت أخي القارئ كيف أن الباحث حول المعنى. فحديث الرسول صلى الله عليه وسلم يعلن غضب الله سبحانه وتعالى ببراءة ذمته ممن وجد جائع في عرصتهم، ولهذا معاني عدة منها أن هؤلاء الناس إنما يخاطرون بتخلي الله سبحانه وتعالى عنهم في هذه الدنيا وبالعذاب في الآخرة، وفي هذا تهديد ووعيد. إلا أن هذا لا يعني قط أن للدولة الحق في الأخذ من أغنياء تلك العرصة. فانظر كيف يحاول الباحث لي النص وبالتالي يتغير المعنى. وأنا لا ألومه لأن ما يراه من وضع قائم هو مزرٍ للغاية. وما أتى هذا الوضع إلا بسبب عدم تطبيق الشريعة. والحل لا يكون بالابتعاد عن الشريعة أكثر وأكثر باستصدار اجتهادات تزيد الوضع سوءاً بفرض الضرائب لتقع في أيدي السلطات ليساء استخدام أموال العامة، بل الحل يأتي بالعودة للشريعة كما سأوضح بإذن الله. ومن جهة أخرى فكما سترى في الحديث عن «الأماكن» بإذن الله فإن العرصة ليست أي مكان ذي ملامح جغرافية أو بنائية محددة، بل هي مكان يتميز بعلاقات اجتماعية ذات مسؤوليات تختلف عن أماكننا الحالية، فهي كأنها فناء منزل كبير، وكأن السكان أفراد أسرة واحدة، وهذه تركيبة سياسية اقتصادية اجتماعية مختلفة عن مجتمعاتنا الحالية ولا تحدث إلا إن طبقت الشريعة كما سنوضح بإذنه تعالى. وعندها، والله أعلم، ستبرأ ذمة الله من السكان إن تركوا فرداً منهم جائعاً. أما في أيامنا هذه، فإن اللوم على الأثرياء.

وهكذا، وبمثل هذه الانحرافات الضئيلة بلي أعناق النصوص يتراكم الانحراف ليكبر ليتم الخروج على الشرع لأن كل باحث يزداد اقتناعاً بأقوال من قبله. فقد أجاز محمد علي القري مثلاً للدولة الحق في فرض الضرائب على الأغنياء حتى يتحقق لبيت المال من الموارد ما يكفي لتوفير الحد الأدنى الضروري من مستوى المعيشة. وقد توصل لاستنتاجه هذا من خلال مبدأ العدالة في التوزيع من خلال الملكية العامة إذ يقول:

«وبما أن الملكية العامة أصل في النظام الإسلامي وليست استثناء، فقد تضمن هذا النظام أداة فعالة لضمان قدر أكبر من العدالة في توزيع الدخل. فبالإضافة إلى التنظيمات الأخرى - مثل الزكاة - تؤدي الملكية العامة في النظام الإسلامي دوراً فعالاً في توفير جزء من الأصول الرأسمالية في الإقتصاد لتحقق منافع لجميع أفراد المجتمع. فبيت المال، وهو أول صور الملكية العامة، مطالب بتوفير حد الكفاية لجميع المسلمين بحيث لا يبقى منهم فقير وفيهم أغنياء، ولا يتخلى بيت المال عن تحقق هذا الهدف إذا قصرت موارده العادية عن تغطية هذه النفقة إذ يجوز لولي الأمر أن يفرض على الأغنياء القادرين الضرائب ليحقق لبيت المال إيراد يمكنه من توفير الحد الأدنى الضروري من مستوى المعيشة لجميع أفراد المجتمع ...».[٧٩]

وكما ترى فإن الباحث هنا لا دليل نصي لديه إلا أنه لم يستطع تصور استمرار وضع شاذ ينتشر فيه الفقراء بين الأغنياء، وبالطبع فإن هذا لم يحدث إلا لأن الشريعة لم تطبق أصلاً. وبحسن نية منه فتح الباحث باب فرض الضرائب. وهكذا معظم الباحثين. والآن وبعد هذا التوضيح الذي أرجو ألا يكون قد أبعدنا عن موضوع الزكاة نعود إليه مع أملي باقتناعك بأنه لا طريق للدولة على أموال الناس. ولعل هذا هو أهم استنتاج مما سبق.

التدافع

إن أهم فرق بين الزكاة كمقص للحقوق المالية وكل من إحياء الأرض وقص المعادن هو في التدافع بين الناس والتي تحركها الغرائز في معظم الأحوال. كيف؟ إن هناك حركيتين متعاكستين بين السلطة والناس من حيث الحقوق تتمثل في السؤال: من سينتزع أكثر؟ فمن الطبعي أن يحاول الناس الحصول على خدمات طبية أو تعليمية أكثر مقابل دفع مال أقل. بينما تقوم السلطات بعكس ذلك، فستحاول الحصول على مال أكثر لخدمات أقل لتنفق الفائض في مصالح أخرى قد لا يدركها المواطن أو قد لا يتفق معها. هذا عموماً، أما في مجتمعاتنا، فإن طبقت الشريعة فمن الطبعي أيضاً أن يندفع الناس لإحياء الأراضي واستخراج المعادن لأن فيه صالحهم، فهذا مطلب لهم، وعندها ستزداد حقوقهم، لأنهم بعملهم وامتلاكهم لقطعة أرض تمكنوا من حقوق أكثر، أو باستخراجهم للمعادن ملكوا مالاً أكثر، والمال يحقق الكثير كما هو معلوم. أما الزكاة التي يطلبها المجتمع فقد يندفع البعض لتأخيرها أو حتى تلافي دفعها. وهنا وضع قد يؤدي إلى مشادة بين السلطة والأفراد، وهاتان المشادتان قد تعملان عكسياً. ففي الإحياء قد توضع السلطة في موقف مضاد لاندفاع الناس، فهذا يريد إحياء موقع ترغب السلطة بحجزه لبناء مدرسة إلا أن المال لم يتوفر لها بعد، وذاك يريد استخراج الذهب من موقع تريد السلطة السيطرة على الكميات المستخرجة منه؛ وفي الزكاة يحدث العكس، فيوضع الناس في موقف دفاعي لطلبات المجتمع، فتظهر دواوين الزكاة والدخل لتقدير الزكاة لكي لا يتهرب منها الناس. لذلك نجد أن مجتمعاتنا المعاصرة تعج بالأنظمة التي تحد من الإحياء وأُخرٌ تزيد من مراقبة الناس لأخذ الضرائب، أي أن الوضع مشدود بين السلطات والناس في مجتمعاتنا التي ملئت بالورقيات التي تخوّن الناس وتتهمهم، فلن تأخذ السلطات بقول الشخص في تقدير ما يملك إلا إن أثبت ذلك من خلال أوراق ثبوتية مصدقة من جهات حكومية شتى. ولا تأتمن الدولة على الثروات في باطن الأرض من الناس لأنها تعتقد بأنه ملك لها، فنجدها تضع القوانين والأنظمة لاستغلالها، وهكذا تكونت طائفة من أفراد المجتمع لا تنتج إلا ورقاً وهماً، أي أنها طائفة تقنوقراطية.[٨٠] فكيف تعامل الإسلام مع هذا الوضع التدافعي المتوتر؟

لقد رأينا سابقاً ما وضعته الشريعة من مبادئ تدفع الناس للإنتاج، وفي الوقت ذاته قيدت مقصوصة الحقوق أيدي السلطات متى ما حاولت الوقوف أمام الناس. وبهذا انعدم احتمال ظهور الاصطدام بين الأفراد والدولة لانفتاح الساحة أمام الناس للانطلاق. وكذلك فعلت الشريعة في الزكاة: فقد وجهت الشريعة الزكاة التي كان من الممكن أن تكون عبئاً على الناس إلى أداة للتمكين لعموم أفراد المجتمع بتلافي الاصطدام بين الأفراد والسلطة. كيف؟ لقد قامت الشريعة بتثبيت الزكاة منعاً للخلاف. فالزكاة مسألة ثابتة ومقطوع أمرها ولا تتغير بتغير الزمان والمكان. فقد وضعتها الشريعة بطريقة لا يمكن لأحد التلاعب بها بالدخول إليها من باب الاجتهاد إلا في المسائل الدقيقة التي ظهر فيها الخلاف بين الفقهاء. فالخلاف هو في تفاصيل لن تغير من مقصوصة الحقوق التي تؤثر على تركيبة المجتمع الاقتصادية كما سنرى بإذنه. كيف؟ إن كمية ما يجب إخراجه من الزكاة ووقت إخراجه أمران حددهما الشرع، فلا مجال للتلاعب فيهما، فلا يمكن لسلطان أن يغيرهما محاولة منه لزيادة دخل خزينته. تأمل تأكيد الشريعة على أن أي شيء يطلبه السلطان زيادة على الزكاة فللمسلم رفضه. ففي صحيح البخاري: «... حدثني ثمامة بن عبد الله بن أنس: أن أنساً حدثه: أن أبا بكر رضي الله عنه كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين: هذه فريضة الصدقة، التي فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين، والتي أمر الله بها رسوله،

فمن سئلها من المسلمين على وجهها فليعطها، ومن سئل فوقها فلا يعطَ: في أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم من كل خمس شاة، ... الحديث». وفي شرح: «ومن سئل فوقها فلا يعطَ»، يقول ابن حجر: «أي من سئل زائداً على ذلك في سن أو عدد فله المنع. ونقل الرافعي الاتفاق على ترجيحه. وقيل معناه فليمنع الساعي وليتول هو إخراجه بنفسه أو يدفعها لساع آخر فإن الساعي الذي طلب الزيادة يكون بذلك متعدياً وشرطه أن يكون أميناً، ...».[٨١] إن الأحرى بعبارة «ومن سئل فوقها فلا يعطَ» أن تعلق على مدخل كل سلطان. فالزكاة مقدارها ثابت معلوم ولا حق للسلطات فيها،[ط] بل السلطات واسطة أحياناً بين المستحقين والدافعين للزكاة كما سترى بإذن الله.

ومن جهة أخرى، ولأن الزكاة مسألة يصعب ضبطها من قبل السلطات إذ أنها أمر تعبدي بين المرء وربه، ولعظم أمرها، وحتى لا تكون عرضة للتلاعب، فمع تثبيت الزكاة أتت النصوص كما هو معلوم بحث الناس عليها. فعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله يقبل الصدقات ولا يقبل منها إلا الطيب، ويقبلها بيمينه، ثم يربيها لصاحبها كما يربي أحدكم مهره، أو فصيله، حتى أن اللقمة لتصير مثل أحد»، والأحاديث في هذا كثيرة.[٨٣] وفي الوقت ذاته، غلظت الشريعة في عقاب مانع الزكاة في الدنيا والآخرة.[ي] وهنا يتبادر سؤال: لماذا هذا التحفيز لدفع الزكاة مع التغليظ في العذاب لتاركها إن كان للحاكم أخذها؟ فكل ما على الدولة فعله هو أخذ المال بعد تقدير الزكاة من الناس قصراً. والإجابة والله أعلم: كما سترى في هذا الفصل فإن الزكاة مسألة تعبدية وتخرج من المزكي بطيب نفس حتى وإن لم يدفعها للدولة، بل المهم إخراجها. وبهذا ستخرج أموال الزكاة من الحسبان كمصدر مالي لبيت المال لتبقى مصدراً لا يُعتمد عليه في حسابات بيت المال. وفي هذه الحركية إثراء للناس مقارنة بالدولة. وهذه وصفة مهمة لعزة الأمة كما سترى بإذن الله. ولكن الأهم هو أن مثل هذه الحركيات (وهي موضوع ما بقي من هذا الفصل) تمنع الاصطدام بين الأفراد والسلطات إن طبقت الشريعة وذلك لإزالة الوضع التدافعي المتوتر بين الطرفين بسبب اختلاف المصالح. وفي هذا تسخير للطاقات للمزيد من الإنتاج لعزة الأمة.

الزكاة نوعان، أحدهما هو نماء في نفسه كالحبوب والثمار والمعادن الخارجة من الأرض، وهذه تجب فيها الزكاة عند استخراجها، والآخر هو ما يرصد للنماء كالتجارة والحيوان، وهذه حددت زكاتها بالدفع مرة واحدة في السنة بعد تمام الحول،[ك] وحتى يتم إيضاح السابق ولكي نقف على حِكَم الزكاة في التمكين والحقوق سأوضح بعض معالم الزكاة دون الدخول في التفاصيل لكثرتها. ولكن ثق أخي القارئ أنك كلما تأملت تفاصيلها كلما ازددت إعجاباً بحكمتها في الفصل بين الناس المؤدي لتمكين الأمة، إلا أن المقام هنا لا يتسع لعرض التفاصيل.

ط) لم يقل أحد من العلماء بزيادة الزكاة، وهناك رأي ضعيف أن من مانع الزكاة يؤخذ شطر ماله عقاباً له. حتى في هذه الحالة، أي إن حاول شخص منع إخراجها ولكنه معتقد بوجوبها، فإن أكثر أهل العلم قالوا بأنها تؤخذ منه ويعزر مانعها. قال ابن قدامة «ولم يؤخذ زيادة عليها في قول أكثر أهل العلم، منهم أبو حنيفة ومالك والشافعي وأصحابهم» (٨٢).

ي) فعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «ما من صاحب كنز لا يؤدي زكاته إلا يؤتى به وبكنزه يوم القيامة أوفر ما كان، فيضرب صفائح، ثم يحمى عليها في نار جهنم ثم يكوى بها جبينه وجنبه وظهره. كلما بردت صفيحة أُحميت، حتى يقضي الله بين خلقه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة. ثم يرى سبيله من الجنة أو النار. وما من صاحب إبل لا يؤدي زكاتها إلا يؤتى به وبإبله يوم القيامة أوفر ما كانت فيبطح لها بقاع قرقر. ثم تستن عليه وتخبطه بأخفافها وتعضه بأفواهها كلما انقضى آخرها عطف عليه أولها. حتى يقضي الله تبارك وتعالى بين خلقه، في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة. ثم يرى سبيله من الجنة أو النار، ثم ذكر في الغنم والبقر مثل ذلك» (٨٤).

ك) إن الأموال التي تدفع عنها الزكاة خمسة: السائمة من بهيمة الأنعام والأثمان وهي الذهب والفضة، وقيم عروض التجارة. وهذه يشترط الحول لوجوب زكاتها، أما ما يكال ويدخر من الزروع والثمار، وما يستخرج من الأرض من معادن فهذه لا يعتبر فيها الحول (٨٥).

الزروع والثمار والتوقيتين

بالنسبة للزروع والثمار فقد أوجبها سبحانه وتعالى في قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ ...﴾. والزكاة في الآية تسمى نفقة.[٨٦] وقال تعالى: ﴿... كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ...﴾.[٨٧] قال ابن عباس: حقه أي الزكاة المفروضة.[٨٨] وقد ذهب أكثر أهل العلم إلى أن النصاب هو خمسة أوسق بعد تصفية الثمار مما بها من قشور وتبن ونحوهما، أما إن تركت في قشرها فالنصاب هو عشرة أوسق، والوسق ستون صاعاً. ومن الأدلة على ما سبق الحديث المتفق عليه: ﴿ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة﴾،[٨٩] وما رواه البخاري في صحيحه عن عمارة بن أبي الحسن أنه سمع أبا سعيد رضي الله عنه يقول: ﴿قال النبي صلى الله عليه وسلم: ليس فيما دون خمس أواق صدقة، وليس فيما دون خمس ذود صدقة، وليس فيما دون خمس أوسق صدقة﴾.[٩٠] إلا أن أبا حنيفة ذهب إلى وجوب الزكاة في القليل والكثير لعموم قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿فيما سقت السماء العشر﴾، وذلك لأنه لم يعتبر في هذه الثمار حول فلا يعتبر لها نصاب. وممن ناقش هذا الرأي ابن القيم وابن قدامة والشوكاني ورجحوا صحة مذهب الجمهور بطريقة مقنعة. فقد قال ابن القيم أثابه الله مناقشاً لدحض رأي من أخذوا بما ذهب إليه أبو حنيفة: «وقد وردت السنة الصحيحة الصريحة المحكمة في تقدير نصاب المعشرات بخمسة أوسق، بالمتشابه من قوله: ﴿فيما سقت السماء العشر، وما سقي بنضح أو غرب فنصف العشر﴾. قالوا: وهذا يعم القليل والكثير، وقد عارضه الخاص، ودلالة العام قطعية كالخاص، وإذا تعارضا قدم الأحوط، وهو الوجوب. فيقال: يجب العمل بكلا الحديثين، ولا يجوز معارضة أحدهما بالآخر، وإلغاء أحدهما بالكلية، فإن طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم فرض في هذا، وفي هذا، ولا تعارض بينهما بحمد الله تعالى، بوجه من الوجوه...».[ل]

لعل أول ملحوظة لحد النصاب هو أنه حدد بالكيل (أي بالأحجام) وليس بالأوزان. فعند ملء الصاع بالعدس يختلف عن ملئه بالشعير لاختلافهما في الأوزان. ومع ذلك فإن الرسول صلى الله عليه وسلم حدد النصاب بالأحجام بخمسة أوسق، لماذا؟ يقول ابن قدامة: «والنصاب معتبر بالكيل، فإن الأوساق مكيلة، وإنما نقلت إلى الوزن لتضبط وتحفظ وتنقل، ولذلك تعلق وجوب الزكاة بالمكيلات دون الموزونات، والمكيلات تختلف في الوزن فمنها الثقيل كالحنطة والعدس، ومنها الخفيف كالشعير والذرة، ومنها المتوسط، ...».[٩٢] إن العبارة السابقة تثير سؤالاً عن العلاقة بين الوزن والحجم، أي الكيل. وأعتقد أننا بحاجة كأمة مسلمة لبحث مستفيض للإجابة على هذه العلاقة. ولكن الذي يظهر لي الآن والله أعلم هو أن اعتبار النصاب بالحجم سينزع الخصومة من بين الناس ﴿وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَـٰصِلِينَ﴾، ويدفع المجتمعات لتمكين أكثر. كيف؟

قلت سابقاً بأن التدافع بين الناس والسلطات في الزكاة قد يؤدي للمشاحة بينهم إن كثرت مواضع الإختلاف. لذلك أتت الشريعة بحكمتها لإلغاء هذه المواضع. وهذا ما ستلحظه فيما بقي من هذا الفصل. وهذه نقطة يجب التوقف عندها وتأملها لأن في الاختلاف تدمير لأفراد المجتمع، وهذا ما لا تريده الشريعة. فقد

ل) وتكملة ما جاء في النص: « ... فإن قوله: ﴿فيما سقت السماء العشر﴾ إنما أريد به التمييز بين ما يجب فيه العشر، وما يجب فيه نصفه، فذكر النوعين، مفرقاً بينهما في مقدار الواجب. وأما مقدار النصاب فسكت عنه في هذا الحديث، وبينه نصاً في الحديث الآخر، فكيف يجوز العدول عن النص الصريح المحكم الذي لا يحتمل غير ما أول عليه البتة إلى المجمل المتشابه، الذي غايته أن يتعلق فيه بعموم لم يقصدوا بيانه بالخاص المحكم المبين كبيان سائر العمومات بما يخصصها من النصوص؟» (٩١).

اشترطت الشريعة للنصاب أن تكون الثمار جافة كالتمر وليس الرطب، والزبيب وليس العنب، وما هذا إلا لحكمة تتجلى في الآتي والله أعلم: إن وجوب الزكاة هو في بدو الصلاح، أي قبل الجفاف، فقد جاء في المجموع: «ولا يجب العشر حتى يبدو الصلاح في الثمار، وبدو الصلاح أن يحمر البسر أو يصفر ويتموه العنب، لأنه قبل بدو الصلاح لا يقصد أكله فهو كالرطب، وبعده يقتات ويؤكل فهو كالحبوب».[٩٣] أما وقت الإخراج فهو بعد تصفية الحب وجفاف الثمر.[م] فإن أخرج المالك الرطب والعنب في الحال لم يُجزئه بلا خلاف إلا في الحبوب لأن الزكاة تجب فيها يوم حصادها لقوله تعالى: ﴿كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾.[ن] أي أن الشريعة وضعت وقتاً محدداً لوجوب الزكاة، يحق فيها للمالك التصرف في الثمرة والحب قبل الوجوب، أما بعد بدو الصلاح فهو ملزم بالزكاة، ثم وضعت الشريعة وقتاً آخر بعده لإخراج الزكاة، وهو وقت تصفية الحبوب وجفاف الثمر، وما بين التوقيتين هو الزمن الذي يحتاجه المالك لتجهيز الثمر ليكون قوتاً. والحكمة من هذين التوقيتين هو إعانة الفقراء لأنهم إن أخذوا الزكاة وهي ليست قوتاً يُدخر فقد لا تكتمل الفائدة لهم، لذلك قصت الشريعة بالإلزام بالزكاة في وقت ثم الإخراج في وقت آخر لتقع مهمة تحويل الثمار لقوت يدخر على كاهل المزكي والذي هو أكفأ من الفقراء في هذه المسألة، أي مسألة القوت المدخر: فأخذ زكاة الكروم كزبيب أدوم للفقير من أخذه كعنب، وأخذ التمر أدوم له من أخذه رطباً، وهكذا. فتأمل هذا الإعجاز التشريعي ثم قارنه بالآتي:

الأوزان أم الأحجام

ومن جهة أخرى فإن هناك فائدة أكبر لهذين التوقيتين: ألا وهي أن هذه المدة المعدة للتجفيف والتصفية ضرورة لتوحيد النصاب في الزكاة بالأحجام وليس الأوزان في كل الثمار حتى يتمكن المجتمع بكل سهولة من تحديد مقدار الزكاة تلافياً للخلاف، فليس لكل صنف نصاب خاص به، بل نصاب واحد لكل الثمار باختلاف أنواعها، فالثمار مختلفة في رطوبتها عند بدو صلاحها، منها ما هو أقرب للجفاف كالفستق، ومنها ما هو رطب كالعنب، لذلك اشترطت الشريعة النصاب في الثمار وهي جافة لعلة تتعلق بالكثافة، والله أعلم. فهناك علاقة بين الوزن والحجم من خلال الكثافة. فوزن الشيء هو حاصل ضرب حجم الشيء في كثافته. وبهذا يكون الحجم هو حاصل قسمة وزن الشيء على كثافته، ولأن الكثافة متغيرة بتغير مادة الصنف نظراً لتغير كمية السوائل داخل الثمرة، كالتفاوت بين العنب والبندق، فقد قررت الشريعة أن يكون النصاب على الثمار بعد جفافها منعاً للخلاف. وبهذا تم تثبيت الحجم بين الأصناف، فإن لم تفعل ذلك الشريعة لتعقدت الأمور ولظهر الخلاف. فإن لم يتم اشتراط التجفيف وكان النصاب بالأوزان للزم تحديد وزن مختلف لكل صنف لأن الأصناف تتفاوت في أوزانها

م) جاء في المجموع: «إذا قلنا بالمذهب: أن وقت الوجوب هو بدو الصلاح واشتداد الحب، قال الشافعي والأصحاب: لا يجب الإخراج في ذلك الوقت بلا خلاف، لكن ينعقد سبباً لوجوب الإخراج إذا صار تمراً أو زبيباً أو حباً مصفى، ويصير للفقراء في الحال حق يجب دفعه إليهم بعد مصيره تمراً أو حباً، فلو أخرج الرطب والعنب في الحال لم يجزئه بلا خلاف» (٩٤).

ن) يقول ابن قدامة: «ووقت وجوب الزكاة في الحب إذا اشتد وفي الثمرة إذا بدا صلاحها، وقال ابن موسى: تجب زكاة الحب يوم حصاده، لقول الله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾. وفائدة الخلاف أنه لو تصرف في الثمرة أو الحب قبل الوجوب لا شيء عليه، لأنه تصرف فيه قبل الوجوب، فأشبه ما لو أكل السائمة أو باعها قبل الحول، وإن تصرف فيها بعد الوجوب لم تسقط الزكاة عنه، كما لو فعل ذلك في السائمة، ولا يستقر الوجوب على كلا القولين حتى تصير الثمرة في الجرين، والزرع في البيدر، ولو تلف قبل ذلك بغير إتلافه أو تفريط منه فيه فلا زكاة عليه، ...» (٩٥).

أكثر نظراً لكثافاتها المختلفة دون تجفيف. ولأن الأصناف كثيرة جداً فسيصعب إيجاد علم سهل في الزكاة يتيسر معه لجميع الناس إدراكه والتعامل معه إن كان لكل صنف نصاب مختلف وزناً؛ ولظهرت أيضاً صعوبة على العلماء المجتهدين الذين سيحاولون من خلال القياس إيجاد نصاب الزكاة لما يستجد من أصناف زراعية. وبهذا يكثر التلاعب بين الناس في إخراج الزكاة ما سيؤدي لمشاحة بين الناس والسلطة. وبهذا يكون الحجم هو الأقرب للدقة والسهولة في حساب الأنصباء بقليل من المجهود الفكري للمجتمع لسببين:

الأول هو أن الأحجام أسهل في تقدير الزكاة على الناس لأن لكل ثمر «وعاء يجمع فيه»، وهذه الأوعية مهما تعددت أو تخصصت لكل ثمر فإن حجمها بالنسبة للصاع يمكن تحديده مرة واحدة ومن ثم يتم إخراج الزكاة بسهولة على الدوام دون الحاجة للوزن. أي اننا أستخدمنا أداة واحدة، وهي الوعاء ذاته لتحديد النصاب. أما إن كانت الأنصباء بالأوزان لاحتاج الناس لأداة لقياس الوزن، بالإضافة للأوعية التي يجمع فيها الثمر، أي لاحتاج الناس لأداتين، وفي هذا ضعف المشقة. والسبب الثاني هو أن الشريعة حاولت تسهيل أمور المزكين، وكان هذا من خلال الخرص، والخرص هو تقدير الزكاة على الثمر وهو في الشجر (وسنوضحه بإذن الله)، وهذا التقدير لا يكون إلا بالنظر للثمر وهو على الشجر قبل قطفه. وبالطبع فإن الخرص أسهل تقديراً بالحجم بمجرد النظر إليه، وليس كالوزن، لأن الوزن إحساس بثقل الشيء، وهذا «قد» يصعب من غير ميزان. أما الحجم فهو يقدر بالنظر وعن بعد ببعض الخبرة. والخرص ضرورة في إخراج الزكاة تلافياً للمشاحة كما سنوضح بإذن الله.

وبالإمكان إضافة سبب ثالث والله أعلم وهو التصنيع: فكما قلنا، فإن الإسلام دين أصلح للأجيال اللاحقة منه للسابقة، لذلك لابد من التمسك به دون تغييره بتقادم الزمن. فقد تم مع الأسف تغيير نصاب الزكاة إلى الأوزان في جميع الدول تقريباً. أما إن لم يتم التغيير واستمرت الزكاة بالأحجام، فمع ظهور التصنيع لصنعت الأكياس (البلاستيكية مثلاً) بأحجام مرتبطة بالصاع أو حتى باللترات. فيظهر كيس سعته صاع واحد أو نصف صاع كعرف بين الناس، أو كيساً كبيراً يعادل كذا صاعاً أو كذا لتراً. وعند التعامل في السوق بهذه الأكياس يظهر تحديد السعر لها وهي ممتلئة بثمر ما، فلن تكون هناك حاجة للتعامل بالموازين في الأسواق أبداً. وفي هذا توفير لكثير من الجهد والأدوات، والأهم هو تلافي الغش بين المتعاملين لأن مجرد نظرة واحدة للكيس وهو ممتلئ سيعطي الزبون فكرة عن حقه، إذ لا يستطيع البائع تغيير حجم الكيس لأن الصانع للكيس هو جهة ثالثة. ناهيك أن نفس الكيس قد يستخدم لخزن الثمر أيضاً. وفي هذا توفير كبير للوقت والمواد. أما الأوزان، ولأن الكثافات مختلفة للمواد الاستهلاكية فإن وحدة وزن واحدة (كالكيلوجرام مثلاً) ستتطلب لكل سلعة حجماً مختلفاً، وبالتالي كيساً مختلفاً، ولأن الأكياس ذات مقاسات محددة، فسيكون لكل سلعة بوزن معين حجم مختلف داخل الكيس. ولعلك لاحظت ذلك، فلعلك رأيت أن الأكياس لا تملأ عادة بالمواد، فهي مملوءة لأكثر من نصفها قليلاً أو لأقل من ثلاثة أرباعها وهكذا. وفي هذا فتحٌ لأبواب التلاعب للتجار إلا من رحم ربك. وكما يقال: فإن المال السائب يعلم الناس السرقة، وهنا قد يصارع التاجر نفسه ليقاوم السرقة، إذ بإمكانه إنقاص الوزن دون علم الزبون الذي لن يستشعر الوزن كرؤية الكيس ذي الحجم الذي سيصبح عرفاً إن طبقت الشريعة. فكما يقال: «عين الحر ميزان»، وهذه مقولة تشير إلى صعوبة إدراك الوزن بالنظر وليس كالأحجام الأسهل، فتأمل.

الصاع

إن تحديد الصاع مسألة تفصيلية، فبإمكانك أخي القارئ قفز الصفحات الثلاث القادمة للعنوان الآتي: «الحكمة من الخرص». إننا نعيش في مجتمعات انقطعت عن تراثها في المكاييل والأوزان. فقد نشأ معظمنا في ظل مقاييس غربية كالكيلوجرام للأوزان واللترات لأحجام السوائل. وأما تراث الزكاة فقد كان بالصاع والوسق. ولقد نظرت لما هو موجود للربط بين عهد السلف والحاضر فلاحظت تفاوتاً. فيقول السيد سابق أن الصاع أربعة أمداد، وأن المد حفنة بكفي الرجل المعتدل الكفين.[٩٦] فقسته فوجدت أن المدين من التمر المجفف يعدل كيلوجراماً واحداً. أي أن الصاع يعدل اثنان من الكيلوجرامات بناءً على قوله. بينما هو في السعودية يعادل ثلاثة كيلو جرامات كما أقرت الدولة.[٩٧] وهناك أيضاً قول أن الوسق هو حمل البعير «وحمل البعير يزيد وينقص» كما ذكره الشيرازي.[٩٨] لذلك فنحن بحاجة في هذا الكتاب للربط الدقيق قدر الإمكان بين ما كان سابقاً وبين مكاييل اليوم. وتأتي أهمية هذا الربط للوقوف على كيفية سيولة الأغذية بين الناس. فالأغذية تنتقل من يد غنية إلى يد فقيرة عند بلوغها النصاب عن طريق الزكاة. وقد يكون من المحال الوقوف على حِكَم الزكاة إن لم نتمكن من هذا الربط وبالتالي فلن ندرك النصاب ومقداره، وهل هو أداة تدفع المزكين لمزيد من العطاء أم أنه سيثقل كاهلهم ويثبط هممهم. وكما سترى بإذن الله، فإن انسياب الضروريات بالزكاة من الأغنياء للفقراء سيؤدي لاكتفاء ذاتي غذائي للمجتمع، وبهذا ينطلق الفقراء للعمل والعطاء وبالتدريج ينعدم الفقر وتعز الأمة. وفي الوقت ذاته فإن ما يخرجه المالك من الزكاة لن يثبط همته في الإنتاج. وبهذا جمعت الشريعة بين رفع الإنتاجية ومحاربة الفقر. كيف؟

للوصول لنصاب الزكاة بمعايير اليوم سأستخدم وسيلتين: الأولى عن طريق الكفارات، والثانية عن طريق الأحجام. فبالنسبة للأولى وهي الأقل دقة: فما هي كمية الأكل المعتبرة للمسكين الواحد لكفارة اليمين مثلاً؟ جاء في الأموال أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال لكعب بن عجرة: ﴿هل معك من دم؟ قال: لا. قال: فإن شئت فصم ثلاثة أيام، وان شئت فتصدق بثلاثة آصع تمراً بين ستة مساكين، لكل مسكين نصف صاع واحلق رأسك﴾. ومن أحاديث كفارة الوطء في رمضان[س] وأحاديث أخرى نستنتج أن نصف صاع هي ما تغذي الفرد لوجبة واحدة بمعايير تلك الأيام.[١٠٠] ولكن ما هو مقدار التغذية وإلى أي حد؟ لذلك لابد من الآتي:

بالنسبة للوسيلة الثانية وهي الأحجام، فلابد لنا من معرفة حجم الصاع بمعايير اليوم، فهو مقياس للأحجام وليس للأوزان. وهناك طريقتان للوصول لحجم الصاع: الأولى هي من خلال وضوئه واغتساله صلى الله عليه وسلم؛ والثانية بقبول نتائج أبحاث الآخرين. بالنسبة للطريقة الأولى، فبحسبة بسيطة نستنتج أن الصاع يساوي أربعة أمداد، وذلك من القول الآتي لابن قدامة:

س) جاء في المغني في كفارة الوطء في رمضان: «لا نعلم خلافاً بين أهل العلم في دخول الإطعام في كفارة الوطء في رمضان في الجملة، وهو مذكور في الخبر، والواجب فيه إطعام ستين مسكيناً، في قول عامتهم، وهو في الخبر أيضاً، ولأنه إطعام في كفارة فيها صوم شهرين متتابعين فكان إطعام ستين مسكيناً ككفارة الظهار. واختلفوا في قدر ما يطعم كل مسكين، فذهب أحمد إلى أن لكل مسكين مد بر، وذلك خمسة عشر صاعاً أو نصف صاع من تمر أو شعير، فيكون الجميع ثلاثين صاعاً. وقال أبو حنيفة: من البر لكل مسكين نصف صاع، ومن غيره صاع لقول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث سلمة بن صخر: فاطعم وسقاً من تمر. رواه أبو داود. وقال أبو هريرة: يطعم مداً من أي الأنواع شاء. وبهذا قال عطاء والأوزاعي والشافعي لما روى أبو هريرة في حديث المجامع أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بمكتل من تمر قدره خمسة عشر صاعاً فقال: خذ هذا فأطعمه عنك. رواه أبو داود، ولنا ما روى أحمد ...» (٩٩).

> «وقد نص أحمد على أن الصاع خمسة أرطال وثلث من الحنطة. وروى جماعة عنه، أنه قال: الصاع وزنته فوجدته خمسة أرطال وثلثي رطل حنطة. وقال حنبل: قال أحمد: أخذت الصاع من أبي النضر، وقال أبو النضر: أخذته من ابن أبي ذئب. وقال: هذا صاع النبي صلى الله عليه وسلم الذي يعرف بالمدينة. قال أبو عبد الله، فأخذنا العدس فعيرنا به، وهو أصلح ما يكال به، لأنه لا يتجافى عن مواضعه، فكلنا به ثم وزناه، فإذا هو خمسة أرطال وثلث. قال: هذا أصلح ما وقفنا عليه، وما بُيّن لنا من صاع النبي صلى الله عليه وسلم. وقال بعض أهل العلم: أجمع أهل الحرمين على أن مد النبي صلى الله عليه وسلم رطل وثلث قمحاً من أوسط القمح، ...».[١٠١]

فإذا كان الصاع يحوي خمسة أرطال وثلث على أصح الأقوال،[ع] والمد يسع رطلاً وثلث، فإن الصاع يحوي أربعة أمداد (أي ٥,٣٣٣ مقسوماً على ١,٣٣٣ ليكون الناتج ٤). وهذا الاستنتاج يؤكده ابن حجر في حديث البخاري الذي رواه ابن جبر أنه سمع أنساً يقول: «كان النبي صلى الله عليه وسلم يغسل أو كان يغتسل بالصاع إلى خمسة أمداد ويتوضأ بالمد». فيقول ابن حجر موضحاً: «أي ربما اقتصر على الصاع وهو أربعة أمداد، وربما زاد عليها إلى خمسة ...».[١٠٣]

ولكن ما هو مد الرسول صلى الله عليه وسلم؟ روى النسائي عن صفية عن عائشة قالت: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ بقدر المد ويغتسل بقدر الصاع».[ف] وفي صحيح البخاري عن عائشة قالت: «كنت اغتسل أنا والنبي صلى الله عليه وسلم من إناء واحد من قدح يقال له الفرق». والفرق ثلاث آصع، قال النووي: «وكذا قال الجمهور».[ص] ولعل من يراجع أحاديث وضوء الرسول صلى الله عليه وسلم واغتساله سيلحظ أنها مختلفة بعض الشيء. إلا أن أبا عبيد يوضح هذا الاختلاف بالقول: «فجاءت هذه الأحاديث في الغسل بألفاظ يتوهم السامع أنها مختلفة المعاني لاختلاف لفظها، وليست كذلك، ولكن المعنى فيها كلها إنما يدور على وقتين من الماء[ق] أقصاهما ثمانية أرطال، وأدناهما صاع، وهو خمسة أرطال وثلث. وسائر هذه الأحاديث إنما ترجع إلى أحدهما، لا يخلو من ذلك لمن عرفه ...». ويستنتج قائلاً: «فكان غسله صلى الله عليه وسلم إنما يتردد فيما بين هذين الوقتين على قدر ما يحضره من الماء، غير أنه لا ينتقص من الصاع. وهو خمسة أرطال وثلث، ولا يزيد على صاع ونصف، وهو ثمانية أرطال. ...».[١٠٧] أما إن اغتسل وحده، فإن أبا عبيد يستنتج حجم الماء الذي كان الرسول صلى الله عليه وسلم يستخدمه فيقول: «وأما الذي ذكر فيه الأمداد الخمسة يغتسل بها وحده، فهو مثل الأحاديث التي ذكرناها في الغسل بالصاع، والوضوء بالمد. وذلك أنه كان يتوضأ قبل الغسل بمد، ثم يغتسل بعد ذلك بالصاع، وهو أربعة أمداد، فتلك خمسة لاغتساله خاصة».[١٠٨]

إن الإشكالية تكمن، والله أعلم، في أن الفقهاء كانوا يتأرجحون بين الأحجام والأوزان بطريقة هم

ع) لقد ظهر خلاف بين أهل العراق وأهل الحجاز حول مقدار الصاع بالأرطال، هل هو ثمانية أرطال (وهو قول أهل العراق)، أم خمسة أرطال وثلث بالبغدادي؟ وما ذهب إليه الجمهور هو أن القول الأصح هو قول أهل الحجاز، أي خمسة أرطال وثلث. فقد جاء في كتاب الأموال نقداً لما قاله أهل العراق من أن الصاع ثمانية أرطال: «وقد اضطرب مع هذا قولهم، فجعلوه أنقص من ذلك، وأما الحجاز فلا اختلاف بينهم فيه أعلمه. أن الصاع عندهم خمسة أرطال وثلث، يعرفه عالمهم وجاهلهم، ويباع في أسواقهم، ويحمل علمه قرن عن قرن. وقد كان يعقوب زماناً يقول كقول أصحابه فيه. ثم رجع عنه إلى قول أهل المدينة» (١٠٢).

ف) وهناك حديث آخر في كتاب الأموال لأبي عبيد: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغتسل بالصاع ويتطهر بالمد» (١٠٤).

ص) وجاء في فتح الباري: «... وقيل الفرق صاعان، ولكن نقل أبوعبيد الاتفاق على أن الفرق ثلاثة آصع، وعلى أن الفرق ستة عشر رطلاً ...» (١٠٥).

ق) يعني حالتين في استعمال الماء (١٠٦).

يفهمونها في عصرهم لأن المكاييل والأوزان كانت معروفة ودائمة ولم يكن ليخطر لهم أنها قد تتغير يوماً ما. فلم أجد فيما كتبه علماء السلف، وقد يكون هذا قصوراً مني، معياراً دقيقاً يربط بين الحجم والوزن كما فعل الغرب. فقد اتفقوا في الغرب على وحدة حجم واحدة، وهي اللتر من الماء ليكون وزنها كيلوجراماً واحداً. فعندما نقرأ عن الرطل في كتب السلف مثلاً لا ندري بالضبط كم هو، فهناك الرطل الشرعي والرطل البغدادي، وكذلك الصاع.[ر] فإن علمنا مثلاً أن ألف حبة من البندق المتوسط الحجم المزروع في منطقة كذا وما إلى ذلك من مواصفات دقيقة، وأنها تزن كذا وحجمها كذا في وقت أبي عبيد مثلاً، لقمنا باللازم بتقدير ذلك لثبات وزن حبة البندق مثلاً، ثم علمنا مقدار الصاع حجماً. فما الحل؟ بالنسبة للطريقة الأولى، وهي تقصي اغتسال الرسول صلى الله عليه وسلم، وكم استهلك من الماء، مراعين أنه كان يستهلك أقل القليل، فإن قمت بالوضوء ثم الاغتسال بحرص شديد، فستحتاج إلى كمية من الماء لن تقل عن ثلاثة لترات، أي أنه صلوات ربي وسلامه عليه كان لا يستخدم أقل من ثلاثة لترات. لذلك، ومن قبيل الاحتياط، فإن ثلاثة لترات لن تقل عن خمسة أمداد، وقد تزيد عنه. أي أن المد لن يقل عن ستة أعشار (٠,٦) لتر. فلن يقل بذلك الصاع عن ٢,٤ لتراً وقد يزيد عنه. أما إذا قمت بالوضوء بحرص وغسلت الأعضاء مرة واحدة بأقل القليل من الماء فستحتاج لما لا يقل عن نصف لتر ماء. وبهذا فلن يقل المد عن نصف لتر ماء وقد يزيد عنه. وسيكون الصاع عندها لترين.[١١٠] أي أن الصاع يقع في الغالب بين لترين و ٢,٤ لتراً. وبرغم أن هذه الوسيلة ليست دقيقة، إلا أنها تؤدي لبعض الاطمئنان بالتجربة الملموسة إلى ترجيح الآتي:

أما الطريقة الثانية وهي تبني أبحاث الغير، فهي كالآتي: لقد اختلف الفقهاء في مقدار الصاع، هل هو خمسة أرطال وثلث بغدادية (وهو قول الجمهور) أم أنه ثمانية أرطال (وهو مذهب أبي حنيفة). لكن المتتبع لأدلة الطرفين، ومن التجربة السابقة، سيقتنع بأن ما ذهب إليه الجمهور بأن الصاع خمسة أرطال وثلث بغدادية هو الأرجح.[ش] ولكن السؤال هو: خمسة أرطال وثلث من ماذا؟ لأن الثمار تختلف في أحجامها بنفس الوزن؟ ثم هناك اختلاف آخر عن الرطل: فما هو وزن الرطل بالنسبة لنا الآن؟ لقد ذهب الفقهاء على اعتبار وزن خمسة أرطال وثلث من البر الجيد هو الحجم الأرجح لصاع واحد. إلا أنني لم أقف على حجم الصاع باللترات (وحدة حجم) بل بالجرامات، وهي وحدة وزن. ففي بحثه للدكتوراه توصل الدريويش إلى أن أنسب الأقوال هو ما قاله علي باشا مبارك في كتابه «الميزان في الأقيسة والأوزان» بأن الصاع يعادل ٢١٧٤,٤ جراماً وذلك من خلال حسابات تفصيلية لكل من المثقال والدرهم. أي أن الصاع يعادل كيلوين ومئة وأربعة وسبعين جراماً وأربعة بالعشرة من الجرام. وبالنسبة للأحجام فقد استنتج أن الصاع يعادل ٢,٧٥ لتراً من الماء تقريباً.[١١٢] أما القرضاوي فقد توصل في كتابه «فقه الزكاة» إلى أن الصاع يعادل ٢,١٥٦ كيلواجراماً حسب الوزن بالقمح وأن هذا المقدار يساوي ٢,٧٥ لتراً.[١١٣]

ر) لقد كان هناك صاع أُستخدم أيام الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقد استحدثه الخليفة، ذلك أنه رضي الله عنه «لما شعر بتردي أوضاع العراق الاقتصادية بعد الفتوحات عمد إلى إيجاد حلول لهذا التردي، فأمر بتنقيص وزن الدرهم، وأن يكبر في مقابل ذلك الصاع، فصارت تؤخذ عليه أرزاق الجند، وترزق عليه الذرية، وذلك طلباً للإحسان إلى الرعية ...» (١٠٩).

ش) لعل في الأثر الآتي توضيح لما أقصده: فعن إسحق بن سليمان الرازي قال: «قلت لمالك بن أنس: أبا عبد الله، كم قدر صاع النبي صلى الله عليه وسلم؟ قال: خمسة أرطال وثلث بالعراقي، أنا حزرته. فقلت: أبا عبد الله، خالفت شيخ القوم. قال: من هو؟ قلت: أبو حنيفة يقول ثمانية أرطال. فغضب غضبا شديداً ثم قال لجلسائنا، يا فلان: هات صاع جدك؛ يا فلان: هات صاع عمك؛ يا فلان: هات صاع جدتك. قال إسحق: فاجتمع آصع، فقال: ما يحفظون في هذا؟ فقال هذا: حدثني أبي عن أخيه أنه كان يؤدي بهذا الصاع إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وقال هذا: حدثني أبي عن أخيه أنه كان يؤدي بهذا الصاع إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وقال الآخر: حدثني أبي عن أمه أنها أدت بهذا الصاع إلى النبي صلى الله عليه وسلم. فقال مالك: أنا حزرت هذه فوجدتها خمسة أرطال وثلثاً» (١١١).

وهاتان النتيجتان متشابهتان برغم اختلافهما في نتيجة الوزن نظراً لاختلاف الواسطة المستخدمة في التقدير (بالمثقال أو بالقمح). وبهذا نستطيع الاطمئنان والاستمرار بأن الصاع يعادل بالتقريب ما بين ٢,١٦ و ٢,١٧ كيلوجراماً وأنه في الأرجح ٢,٧٥ لتراً.

الحكمة من الخرص

ومن جهة أخرى، فإن الوسق ستون صاعاً لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «الوسق ستون صاعاً». وبرغم أن الحديث ضعيف إلا أن الإعتماد كان على الإجماع الذي نقله ابن المنذر وغيره في أن الوسق ستون صاعاً.[١١٤] فإن كان نصاب الزكاة هو خمسة أوسق فيكون النصاب بذلك ثلاث مئة صاع لكل صنف، أي ألفاً ومائتي مد (وهو حاصل ضرب ٤ في ٣٠٠) أو ٨٢٥ لتراً. أما بالوزن فإن النصاب سيكون حسب ما توصل إليه علي باشا مبارك ٦٥٢ كيلوجراماً، أو ٩٠٠ كيلوجراماً حسب ما تقرر في السعودية (أى ٣٠٠ صاعاً مضروباً في ٣ كيلوجراماً).

ثم يكون السؤال: كم سيكون نصيب الأسرة مما يُستهلك في اليوم الواحد من كل صنف من الثمر المدخر المجفف حتى بلوغ النصاب؟ إن أهمية هذا السؤال هو في تحديد مقدار ما يتمتع به الإنسان في السنة من الثمر قبل أن يخرج الزكاة. فإن علمنا الإجابة فلعلنا نستشعر تأثير الزكاة على الإنسان وعلى عطائه للمجتمع من زاوية التمكين. لذلك سنقسم النصاب على عدد أيام السنة، ولكن يجب ألا ننسى أن هناك أياماً للحصاد، وهي تختلف من صنف لآخر، فقد تصل أيام الحصاد إلى الشهرين. وفي أيام الحصاد هذه يكون للناس الأكل من الثمر طازجاً دون احتساب ما يؤكل في نصاب الزكاة. كيف؟

الخرص هو الحزر والتخمين.[ت] فإذا أزهت الثمار وبدا صلاحها يتم تقدير النصاب فيها بالخرص تقديراً للكيل. ففي صحيح البخاري: ﴿... عن أبي حميد الساعدي قال: غزونا مع النبي صلى الله عليه وسلم غزوة تبوك، فلما جاء وادي القرى إذا إمرأة في حديقة لها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه: اخرصوا. وخرص رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة أوسق. فقال لها: أحصي ما يخرج منها ...﴾. ويقول ابن حجر موضحاً الخرص في هذا الحديث: «هو حزر ما على النخل من الرطب تمراً، حكى الترمذي عن بعض أهل العلم أن تفسيره أن الثمار إذا أدركت من الرطب والعنب مما تجب فيه الزكاة بعث السلطان خارصاً ينظر فيقول: يخرج من هذا كذا وكذا زبيباً وكذا وكذا تمراً فيحصيه وينظر مبلغ العشر فيثبته عليهم ويخلي بينهم وبين الثمار، فإذا جاء وقت الجذاذ أخذ منهم العشر». ويقول أبو عبيد موضحاً: «إنما أمرها النبي بالإحصاء - فيما نرى - لتعلم أنه كما خرص عليها، فيكون أطيب لنفسها، وليس ذلك أن يكون كان لارتياب منه فيما خرص صلى الله عليه وسلم».[١١٦] وسبب الخرص هو أن

ت) جاء في المجموع في شرح الخرص: «... وصفته أن يطوف بالنخلة ويرى جميع عناقيدها ويقول: خرصها كذا وكذا، ثم يفعل بالنخلة الأخرى كذلك ثم باقي الحديقة ولا يجوز الاقتصار على رؤية البعض وقياس الباقي به لأنها تتفاوت، وإنما يخرص رطباً ثم يقدر تمراً لأن الأرطاب تتفاوت، فإن اختلف نوع الثمر وجب خرص شجرة شجرة، وإن اتحد جاز كذلك وهو الأحوط. وجاز أن يطوف بالجميع ثم يخرص الجميع دفعة واحدة رطباً ثم يقدر تمراً، هذا الذي ذكرناه هو الصحيح المشهور في المذهب. وقال صاحب الحاوي: اختلف أصحابنا في قول الشافعي: يطيف بكل نخلة، فقيل: هو شرط لا يصح الخرص إلا به لأنه اجتهاد فوجب بذل المجهود فيه، وقيل هو مستحب واحتياط وليس بشرط لأن فيه مشقة، والثالث قال وهو الأصح: إن كانت الثمار على السعف ظاهرة كعادة العراق فمستحب، وإن استترت به كعادة الحجاز فشرط، ...» (١١٥).

العادة جرت بأن تؤكل الثمار رطبة، فكان من الضروري إحصاء الزكاة قبل أن تقطع وتؤكل. وهنا ظهر خلاف: فقد أنكر أبو حنيفة الخرص لأنه رجم بالغيب بالنسبة له وظن وتخمين لذلك لا يلزم به الحكم. إلا أن الجمهور احتج بجملة من الأدلة منها حديث حميد الساعدي المتفق عليه السابق الذكر، وحديث سعيد بين المسيب عن عتاب بن أسيد: «أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبعث على الناس من يخرص عليهم كرومهم وثمارهم». وبرغم أن الحديث فيه انقطاع لأن سعيد بن المسيب لم يسمع من عتاب لكنه اعتضد بغيره من الأحاديث وبعمل الصحابة، وعمل أكثر أهل العلم كما قال النووي. وهناك أدلة أخرى.[ث] كما أن الخرص لا يعمل به في جميع الثمار، بل فقط في التي يمكن حصرها بالنظر. فقد ذهب الجمهور على أنه لا يخرص في الزيتون مثلاً لأن حبه متفرق في شجره مستور بورقه ولا حاجة بأهله إلى أكله بخلاف النخل والكرم. وبهذا قال مالك وأحمد. وقال الزهري والأوزاعي والليث: يخرص الزيتون ونحوه لأنه ثمر تجب فيه الزكاة.[١١٨] ولكن بغض النظر عن هذا الخلاف، فمن حيث التمكين، فإن كان الهدف من الخرص هو التوسعة على أرباب الثمار ليتسنى لهم ولمعارفهم الأكل وقت القطف، فإن هذا الأكل حاصل في كلا الحالين، سواءً تم الخرص أو لم يتم.

لكن هناك خلاف آخر ظهر في هذه المسألة: فهل هذا الذي يؤكل، يحسب على المالك عند إخراج الزكاة أم لا؟ ذهب الجمهور على أنه لا يحسب. فيقول السيد سابق مستنتجاً: «يجوز لصاحب الزرع أن يأكل من زرعه، ولا يحسب عليه ما أكل من قبل الحصاد، لأن العادة جارية به، وما يؤكل شيء يسير وهو يشبه ما يأكله أرباب الثمار من ثمارهم. فإذا حصد الزرع وصفى الحب أخرج زكاة الموجود. وسئل أحمد عما يأكل أرباب الزروع من الفريك؟ قال: لا بأس أن يأكل منه صاحبه ما يحتاج إليه. وكذلك قال الشافعي والليث وابن حزم».[١١٩] إلا أن مالك وأبا حنيفة لم يريا أن يترك لأرباب الزرع والثمر شيء حتى حسبا عليهم ما أكلوه أو أطعموه قبل الحصاد والجني.[خ]

ولتوضيح الخلاف أقول: إن هناك حديثاً رواه الخمسة إلا ابن ماجة عن سهل بن أبي حثمة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿وإذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث، فإن لم تدعوا الثلث فدعوا الربع﴾. وقد أخذ بهذا الحديث أحمد وإسحاق وابن العربي وابن حزم وغيرهم.[١٢١] وقد اختلف من لم يأخذ بهذا الحديث. فمنهم من قال عنه أنه كان في حالة خاصة وهي أرض خيبر؛ ومنهم من قال أن معنى الحديث هو أن يترك لأرباب الثمار الثلث أو الربع من العشر الواجب ليفرقوه بأنفسهم على الفقراء من أقاربهم وجيرانهم ونحوهم، «فلا يحتاج المالك أن يغرم ذلك مرة أخرى من ماله». وهذا التفسير مروي عن الشافعي، وله قول آخر قديم: أن يترك له نخلة أو نخلات يأكله أهله. وأجاب بعضهم بأن المراد به مؤونة الزرع، أي نفقته، أو مؤونة الأرض، فيضع ذلك ولا يحسب في النصاب.[١٢٢]

ث) قال الخطابي: «وأنكر أصحاب الرأي الخرص، وقال بعضهم: إنما كان ذلك الخرص تخويفاً للأكرة (الزراع) لئلا يخونوا، فأما أن يلزم به حكم فلا. وذلك أنه ظن وتخمين، وفيه غرر، وإنما كان جوازه قبل تحريم الربا والقمار». وقال الخطابي رداً عليهم: «العمل بالخرص ثابت، وتحريم الربا والقمار والميسر متقدم، وبقي الخرص يعمل به رسول الله صلى الله عليه وسلم طول عمره، وعمل به أبو بكر وعمر رضي الله عنهما في زمانهما، وعامة الصحابة تجويزه، ولم يذكر عن أحد منهم فيه خلاف». «أما قولهم ظن وتخمين فليس كذلك، بل هو اجتهاد في معرفة مقدار الثمار، وإدراكه بالخرص الذي هو نوع من المقادير والمعايير، كما يعلم ذلك بالمكاييل والموازين، وإن كان بعضها أحصر من بعض» (١١٧).

خ) قال ابن العربي: «وساعدهما الثوري على أنه لا يترك لهم شيء. وهذا يدل على أن مالكاً وسفيان لم يراعيا حديث سهل بين أبي حثمة في الرفق في الخرص وترك الثلث أو الربع، أو لم يرياه» (١٢٠).

والظاهر هو أن الأرجح ما ذهب إليه الجمهور. فيقول ابن حجر في شرح الحديث الذي ورد في صحيح البخاري (حديث أبي حميد الساعدي): «وفائدة الخرص التوسعة على أرباب الثمار في التناول منها والبيع من زهوها وإيثار الأهل والجيران والفقراء فإن في منعهم منها تضييقاً لا يخفى».[ذ] ويقول ابن قدامة:

> «وعلى الخارص أن يترك في الخرص الثلث أو الربع توسعة على أرباب الأموال لأنهم يحتاجون إلى الأكل هم وأضيافهم ويطعمون جيرانهم وأهلهم وأصدقاءهم وسؤّالهم. ويكون في الثمرة السقاطة وينتابها الطير وتأكل منها المارة، فلو استوفى الكل منهم أضر بهم. وبهذا قال إسحاق ونحوه. قال الليث وأبو عبيد: والمرجع في تقدير المتروك إلى الساعي باجتهاده، فإن رأى الأكلة كثيراً ترك الثلث، وإن كانوا قليلاً ترك الربع ...».[١٢٤]

وروى أبو عبيد بإسناده عن مكحول قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا بعث الخراص قال: ﴿خففوا فإن في المال العرية والوطية﴾». وفي حديث آخر أضاف ﴿الأكلة﴾. وقال أبو عبيد موضحاً: «الواطئة والوطأة فهما جميعاً السابلة سموا بذلك لوطئهم بلاد الثمار مجتازين». والأكلة: «أرباب الثمار وأهلوهم ومن لصق بهم فكان معهم». ومنه حديث سهل في مال سعد بن أبي سعد حين قال: «... لولا أني وجدت فيه أربعين عريشاً لخرصته تسع مئة وسق، ولكني تركت لهم قدر ما يأكلون».[١٢٥] وجاء في المحلى: «لا يجوز أن يعد على صاحب الزرع في الزكاة ما أكل هو وأهله فريكاً أو سويقاً، قل أو كثر، ولا السنبل الذي يسقط فيأكله الطير أو الماشية أو يأخذه الضعفاء، ولا ما تصدق به حين الحصاد لكن ما صفي فزكاته عليه، برهان ذلك ما ذكرنا قبل: أن الزكاة لا تجب إلا حين إمكان الكيل، فما خرج من يده قبل ذلك، فقد خرج قبل وجوب الصدقة فيه. وقال الشافعي والليث: كذلك، وقال مالك وأبو حنيفة: يعد عليه كل ذلك».[ض]

أرأيت كيف أن الشريعة تركت للناس ما يأكلون، حتى أننا نستشف من حديث سهل في مال سعد أن الأكلة كانوا كثيراً لدرجة أنه أضطر لتخفيف النصاب كثيراً. ومسألة التخريص هذه هي ما ذهب إليه الجمهور. وهناك رد مقنع لابن حجر في هذا لمن قال غير ذلك.[١٢٧] وهذا من حكمة الشريعة التي تُربّط أفراد المجتمع من خلال السماح للناس بالأكل من مزارع جيرانهم أو أقاربهم، وفي هذا إدخال للمودة والسرور الذي سيكون له أكبر الأثر في التركيبة الاجتماعية للمجتمع. ولكن ما علاقة الخرص وعدم احتساب ما يؤكل في النصاب بالتمكين؟

ذ) جاء في فتح الباري في شرح الحديث ١٤٨١: «في السنن وصحيح ابن حبان من حديث سهل بن أبي حثمة مرفوعاً ﴿إذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث، فإن لم تدعوا الثلث فدعوا الربع﴾ وقال بظاهره الليث وأحمد وإسحاق وغيرهم، وفهم منه أبو عبيد في كتاب الأموال أنه القدر الذي يأكلونه بحسب احتياجهم إليه فقال: يترك قدر احتياجهم. وقال مالك وسفيان: لا يترك لهم شيء وهو المشهور عن الشافعي، قال ابن العربي: والمتحصل من صحيح النظر أن يعمل بالحديث وهو قدر المؤونة، ولقد جربناه فوجدناه كذلك في الأغلب مما يؤكل رطباً». وفي المجموع: «المذهب الصحيح المشهور الذي قطع به المصنف والأكثرون أنه يخرص لجميع النخل والعنب. وفيه قول للشافعي أنه يترك للمالك نخلة أو نخلات يأكلها أهله، ويختلف ذلك باختلاف حال الرجل في قلة عياله وكثرتهم، وهذا القول نص عليه في القديم وفي البويطي. ونقله البيهقي عن نصه في البويطي والبيوع والقديم. وحكاه صاحب التقريب والماوردي وإمام الحرمين وآخرون، ولكن في حكاية الماوردي أنه يترك الربع أو الثلث، ويحتج له بحديث عبد الرحمن بن مسعود بن بيان عن سهل بن حثمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول: ﴿إذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث، فإن لم تدعوا الثلث فدعوا الربع﴾. رواه أبو داود والترمذي والنسائي وإسناده صحيح؛ إلا عبد الرحمن فلم يتكلوا فيه بجرح ولا تعديل ولا هو مشهور؛ ولم يضعفه أبو داود والله تعالى أعلم» (١٢٣).

ض) قال أبو محمد: «هذا تكليف ما لا يطاق. وقد يسقط من السنبل ما لو بقي لأتم خمسة أوسق، وهذا لا يمكن ضبطه، ولا المنع منه أصلاً، والله تعالى يقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾». قال: وأما التمر ففرض على الخارص أن يترك له ما يأكل هو وأهله رطباً على السعة، لا يكلف عنه زكاة، وهو قول الشافعي والليث بن سعد» (١٢٦).

قلنا إن نصاب الزكاة هو ثلاث مئة صاع لكل صنف، أي ألف ومئتا مد. وهذه هي الكمية التي إن وصل الناس إليها كان عليهم دفع الزكاة في الموسم الواحد. والموسم عادة سنة ميلادية واحدة لأغلب الثمار، أي ٣٦٥ يوماً. فإن قلنا بأن متوسط موسم الحصاد يصل إلى شهرين لأغلب الثمار منذ بدو الصلاح حتى نهاية القطف، وهي ما للناس خلالها الحق في الأكل من الثمار طازجة دون احتسابها في النصاب، ستكون الأيام الباقية للناس لأكل الثمار وهي جافة هي ٣٠٥ يوماً تقريباً بناءً على نوع الثمر. وبهذا يكون نصيب الأسرة في اليوم من القوت بالأحجام أقل قليلاً من أربعة أمداد عند بلوغ النصاب تقريباً.[١٢٨] أي أقل من صاع واحد تقريباً، أي أقل من ٢,٧٥ لتراً، أو من ٢,١٦ إلى ثلاث كيلوجرامات وزناً. وهذا من صنف واحد. وهذه الأرقام هي حدود النصاب في اليوم الواحد. ولكن الناس عادة ما يزرعون أكثر من صنف واحد، فهناك التمر والحنطة والشعير والذرة. فإن كان لديهم خمسة أصناف فإن مقدار ما يمكنهم زرعه وأكله قبل النصاب في اليوم الواحد هو أكثر من ١٩ مداً تقريباً وأقل من ٢٠ . أي أكثر من ١٣ لتراً أو من ١٠ كيلوجرامات. وهذه كمية تزيد عن احتياج أسرة تقدر بعشرة أشخاص بالغين إن أكل كل واحد منهم أكثر من ١,٣ لتراً أو كيلوجراماً واحداً. هذا إن هم اقتصروا في أكلهم على الأصناف الخمسة التي أجمع الفقهاء على وجوب الزكاة فيها (وسنوضحه بإذن الله)، إلا أن هناك أصناف كثيرة، فهناك الفواكه المجففة كالتين والمشمش، وهناك البقوليات كالفول، وهناك الحبوب كالسمسم.[١٢٩] أي أن الأسرة لن تدفع الزكاة إلا إن كان ما لديها يزيد عن إطعام عشرة أفراد. هذا إن زرعت الأسرة خمسة أصناف فقط.

أما إن قمنا بالحساب عن طريق تقديرها بالكفارات، فإن نصيب الأسرة في اليوم قبل بلوغ النصاب من خمسة أصناف هو تقسيم ألف وخمس مئة صاع (أي ٥ مضروباً في ٣٠٠) على أيام أكل الثمار جافة (أي ١٥٠٠ على ٣٠٥) ليكون نصيب الأسرة يومياً هو أقل بيسير من خمسة آصع دون دفع الزكاة. وهذا يكفي عشرة أفراد لوجبة كاملة وبإشباع كبير لأن هناك من الآراء ما يقول بأن ثلاثة آصع تكفي لعشرة مساكين[ظ] فما بالك بخمسة آصع.

وكما ترى، فإن الزكاة لن تصل إلى ما يقطف الناس إلا إن فاضت عن قوتهم وادخارهم لسنة كاملة وإن كان عدد أفراد الأسرة الواحدة عشرة أشخاص بحيث يأكل كل واحد منهم نصف صاع تقريباً من الأصناف الخمسة. وقد قمت بتجربة فقست تمراً متوسط الحجم، فوجدت أن حجم اللترين ونصف (أي أقل من حجم صاع واحد بالتأكيد) يسع أكثر من ٢٠٠ تمرة. وبذلك يكون نصيب الفرد من التمر فقط عشرين تمرة يومياً على أقل تقدير ممكن، وقد يزيد لأكثر لأن هذه الاحتمالات على فرض أن عدد أفراد الأسرة الواحدة هو عشرة أشخاص. لكن الواقع عند احتساب النصاب هو أقل من ذلك لأن هناك مخارج كثيرة وضعتها الشريعة للناس حتى تضمن أن ما لدى الناس كان لهم. فللإنسان أن يهب من أراد، كابنه الذي تزوج، بعض الأشجار، أو حتى يهبه ثمرها (وهو ما يعرف بالعرية)، وعندها تقل أفراد الأسرة المستهلكة للمحصول وتقل ملكية المالك الواحد لأن ثمرات تلك الأشجار تخرج من النصاب. وقد تنقسم الأسرة بوفاة الوالد إلى أسر متعددة كل أسرة لها نصابها (وسنوضحه في الجمع والتفريق بإذن الله) وهكذا.

ظ) قال أبو عبيد في توضيح إطعام عشرة مساكين: «ففسر عبد الرحمن هذا الحديث قال: معناه أن مذهب مجاهد: أن لكل مسكين مداً في كفارة اليمين. قال: والفرق ثلاثة آصع والصاع أربعة أمداد. إثنا عشر مداً فتقسم هذه كلها بين عشرة مساكين، فيكون عشرة منها لطعامهم، لكل واحد مد، ويكون المدان زيادة متفرقة بينهم، لما يلزم الطعام من مؤونة الأدم والحطب» (١٣٠).

ضم الثمار والنصاب

وقد تسأل: لماذا كل هذه التفاصيل في كتاب عن الحقوق والتمكين؟ فأجيب: لأننا إن أثبتنا، كما فعلت، أن الزكاة لا تُدفع إلا عن ظهر غنى للناس، فإن الزكاة تخرج عن طيب نفس المزكين لأنها لا ترهقهم. فقد قال صلوات ربي وسلامه عليه كما جاء في صحيح البخاري: ﴿لا صدقة إلا عن ظهر غنى﴾.[١٣١] ولنرى أيضاً كيف أن الشريعة كانت تبقي الأموال في أيدي الناس لتمكينهم، وأنها إن كانت هناك زكاة في الثمار فقد كانت مما فاض جداً عن احتياج الناس. كما أن الزكاة كانت من الناس وإلى الناس (أي إلى الأصناف الثمانية) وليست للدولة وبالذات في أهم مقص مالي عند المسلمين، أي في الزكاة، وما هذا إلا لغلق الأبواب أمام كل من سيحاول بتحكيم عقله (من باب الاستحسان وبترك القياس) جعل الزكاة مصدراً للدولة بزيادة كميتها أو تحويلها من الناس لخزينة الدولة. فكان لابد من بعض التفصيل حتى تقتنع بأن ما كان يؤخذ كزكاة من الناس كان لا يؤخذ منهم إلا إن زاد عن حاجتهم وحاجة أسرهم، وفي هذا تمكين لهم، وليس كأيامنا هذه التي وضعت فيها الضرائب بكل أنواعها التي لا ترحم (حتى على الفقراء) لأن إخراج الزكاة دون غنى سيشحن الأفراد ضد آخذي الزكاة. وبالطبع فلهذا آثار سلبية.

لنقل بأن زيداً زرع من كل صنف عدداً من الأشجار ليحصل له ما يقل عن النصاب، أي عن خمسة أوسق، وأن أرضه تسعُ أصنافاً كثيرة. فزرع من القوت الحنطة والشعير والسلت والأرز والذرة والدخن، ومن القطنيات[غ] الباقلاء والعدس والماش والحمص، ومن الأبازير الكزبرة والكمون والكراويا، ومن البزور بزر الكتان والقثاء والخيار، ومن حب البقول الرشاد والقرطم والترمس والسمسم، ومن الثمار التمر والزبيب والكشمش واللوز والفستق والبندق. فإن جنى من كل نوع أقل من النصاب، ولنقل أربعة أوسق ونصف حتى يفلت من الزكاة، فإن غلته ستزيد عن مئة وسق، (١١٧ وسقاً)، أي عن ٦,٠٠٠ صاع، أي عن ٢٤,٠٠٠ مد، أي عن ١٦,٥٠٠ لتراً، أي عن ١٣,٠٠٠ كيلوجراماً، أي عما يزيد عن إطعام ١٢,٠٠٠ مسكيناً. فتأمل هذا الرقم ثم اسأل: هل عليه إخراج الزكاة؟ والإجابة: لا، لأن هناك مبدأ وضعته الشريعة تمنع السلطات من ضم الأصناف لإكمال النصاب. فقد اتفق جمهور السلف على أن لا يضم جنس لآخر كالزبيب إلى التمر أو اللوبيا إلى الماش أو الحمص إلى العدس لإكمال النصاب. فيقول أبو عبيد: «ولا نعلم أحداً من الماضين جمع بينها، إلا شيئاً يروى عن عكرمة ...».[ب] وقد استنتج السيد سابق قائلاً: «ويعتبر النصاب في كل جنس منها قائماً بنفسه، لأنها أجناس مختلفة، وأصناف كثيرة، بحسب أسمائها، فلا يضم الشعير للحنطة، ولا هي إليه، ولا التمر إلى الزبيب، ولا هو إليه، ولا الحمص إلى العدس، وهذا مذهب أبي حنيفة والشافعي وإحدى الروايات عن أحمد، وهذا ما ذهب إليه كثير من علماء السلف».[ج] ولعل في عبارة «بحسب أسمائها» تعبير دقيق عن إمكانية إضافة الأصناف، فمتى توحدت الأسماء كالتمر مثلاً وجب ضم الأنواع

غ) والقطنية واحدة القطاني: كالعدس والحمص واللوبيا. وهي الحبوب التي تدخر، وقيل هو ما كان سوى الحنطة والشعير والزبيب والتمر، أو هو اسم جامع للحبوب التي تطبخ (١٣٢).

ب) هناك قول لأبي عبيد أن مالكاً كان «يرى أن تضم أصناف الحبوب كلها بعضها إلى بعض. فإذا بلغت معاً خمسة أوسق زكاها. قال وكذلك الحنطة والشعير. وأحسبه قال: والسلت أيضاً يضم بعض تلك إلى بعض، فجعل مالك هذه الثلاثة نوعاً واحداً لأنها قوت الناس. وجعل الحبوب كلها نوعاً واحداً وهي القطاني» (١٣٣).

ج) جاء في المجموع: «اتفقت نصوص الشافعي والأصحاب رحمهم الله تعالى على أنه لا يضم جنس من الثمار والحبوب إلى جنس في إكمال النصاب، وعلى أنه يضم أنواع الجنس الواحد بعضها إلى بعض في إكمال النصاب. وهذا ضابط الفصل. قالوا: فلا يضم الشعير إلى الحنطة ولا هي إليه، ولا التمر إلى الزبيب ولا هو إليه، ولا الحمص إلى العدس، ولا الباقلي إلى الهرطمان، ولا اللوبيا إلى الماش ولا غير ذلك. قالوا: ويضم أنواع التمر بعضها إلى بعض ...» (١٣٤).

المختلفة من التمور لإكمال النصاب. فالتمور أنواع كثيرة، وبعضها أجود من بعض، لذلك تضاف التمور لبعضها لإكمال النصاب. كما أن بعض الثمار تحمل مرتين في السنة، فهذه تضم أيضاً بعضها إلى بعض كما قال الحنابلة. ولكن المهم بالنسبة لنا هو أن الأصناف المختلفة لن تضم إلى بعضها البعض لإكمال النصاب. وكما ترى فإن في هذا تخفيف كبير على المزكين.[د] فتأمل هذا التيسير لتمكين الناس.

بالطبع يتفاوت الناس في غرائزهم، لهذا فالناس عادة بين نقيضين، فمنهم من ينظر للزكاة كعبادة ويستمتع بإخراجها، ومنهم من يبخل على غيره فيستثقلها، وبين هذين يقع جميع الناس بأطياف مختلفة. فما المتوقع منهم زراعته إذاً؟ إن كان الفرد ممن يستثقل اخراج الزكاة، وله أرض كبيرة، فإنه سيحاول زراعة أصناف أكثر في رقعة أرضه تلافياً للزكاة واستثماراً لما بقي من أرضه في شيء آخر كالصناعة أو التجارة أو الكراء. ولكن تذكر بأن هذا نادر الحدوث إن طبقت الشريعة لأننا قلنا أنه يملك أرضاً كبيرة، وهذا لن يحصل إن طبقت الشريعة، لأن غلق أبواب التمكين هو الذي يوجد بطالة تمكن من لديهم مفاتيح التمكين من استغلال العاطلين، أما إن طبقت الشريعة فلن يتمكن الفرد من إحياء أرض تزيد عن طاقته، ولن يتمكن من استئجار عمال يعملون له لأن العمال نادرون، وإن وجدوا فهم بأجر مرتفع. فالناس سيفضلون الإحياء بأنفسهم ولأنفسهم. فالشريعة تدفع لزيادة نسبة عدد الملاك وبهذا تقل نسبة عدد غير الملاك فتقل نسبة العمال فتتقارب مساحات الأراضي بين الملاك. نعود لمثالنا، فهذا الذي ملك أرضاً أكبر من غيره ستكثر الأصناف بيده وسيكون لديه ما يكفيه من غذائه لنفسه، وسيفيض لديه القوت الذي لا زكاة فيه لبخله. وعند حلول الموسم القادم سيحتاج لمخازن لخزن محصوله الجديد، وعندها قد يضطر لإخراج ما كان لديه من فائض لمن هم حوله من جيران أو أقارب، أو بيعها ما يزيد من المعروض منها في السوق فيقل سعرها. وتدفق هذا الفائض سنوياً أمر شبه دائم ذلك لأن النفس البشرية التي تخاف الملمات المستقبلية عادة ما تتجه نحو تكديس مواد الاقتيات لأكثر مما تحتاج تحسباً للأزمات. ومن جهة أخرى، فإن ملاك الأراضي الكبيرة نسبياً سيجدون صعوبة في قطف ثمارهم، ذلك أن الأراضي المتقاربة عادة ما تزرع بنفس الثمر الذي يقطف في نفس الموعد، وهذا سيؤدي إلى نقصان الأيدي العاملة في تلك الفترة، لذلك عادة ما يتيح أصحاب المزارع الكبيرة لأقاربهم وجيرانهم الأخذ من الثمر، فكانت الحكمة بترك الثلث أو الربع للأكلة بتسخير ما لا يستطيع المالك جمعه بنفسه لإيجاد مزيد من الترابط بين السكان بإدخال السرور على الأكلة، أي الجيران والأقارب.

أما الكريم من الناس فقد يحاول أيضاً تكثير الأصناف بقصد الاكتفاء الذاتي إن لم تكن زراعته لقصد التجارة (كأن يكون متخصصاً في زراعة القطن لتصديره). أي أنه بتكثير الأصناف، كما فعل الأول، أصبح الكريم أيضاً إنساناً ذاتي التغذية كافياً المجتمع استهلاكه مع دفع الزكاة لأنه لم يتردد في زرع ما يزيد عن النصاب. أي

د) جاء في المجموع ملخص جيد لآراء العلماء في الضم إذ يقول النووي رحمه الله: «وقد ذكرنا أن مذهبنا أنه يضم الأنواع من الجنس بعضها إلى بعض ولا تضم الأجناس، فلا تضم حنطة إلى شعير ونحو ذلك. ولا يضم أجناس القطنية بعضها إلى بعض؛ فلا بضم الحمص إلى الباقلاء والعدس ونحو ذلك. وبه قال عطاء بن أبي رباح ومكحول والأوزاعي والثوري والحسن بن صالح وشريك وأبو حنيفة وسائر أصحاب الرأي وأبو عبيد وأبوثور وابن المنذر وأحمد في إحدى الروايتين عنه حكاه عنهم ابن المنذر. وقالت طائفة تضم الحنطة إلى الشعير والسلت إليهما، وتضم القطاني كلها بعضها إلى بعض، ولكن لا تضم إلى الحنطة والشعير، وهذا مذهب مالك ورواية عن أحمد، وحكى ابن المنذر عن الحسن البصري والزهري ضم القمح إلى الشعير، وحكى ابن المنذر عن طاوس وعكرمة ضم الحبوب مطلقا، قال: ولا أعلم أحداً قاله – يعني غيرهما إن صح عنهما – وأجمعوا على أنه لا تضم الإبل إلى البقر – ولا إلى الغنم – ولا البقر إلى الغنم، ولا التمر إلى الزبيب. دليلنا القياس على المجمع عليه، وليس لهم دليل صحيح صريح فيما قالوه، والله تعالى أعلم» (١٣٥).

وكأن الشريعة بهذا تدفع المجتمع طوعاً من خلال جميع الأطياف إلى مجتمع ذاتي الاكتفاء في التغذية، وتدفعه أيضاً إلى التنويع في مصادر التغذية قدر المستطاع، فمن طبيعة بعض الأنفس البشرية أن تتلافى إخراج ما تملك، وبهذا قد يندفع الناس لوضع نفس المجهود في زراعة أصناف أكثر. وهذا الذي تم شرحه هو في حالة بدء الإنسان في إحياء أرض بزراعتها. ومن الطبيعي أن تتسم هذه المرحلة بالكثير من المخاطرة لعدم امتلاك المحيي للمعرفة الزراعية. حتى وإن امتلك المعرفة فهو لا يعرف إمكانات الأرض جيداً. لذلك فاحتمالات دفعه للزكاة منخفضة مقارنة بأرض مزروعة منذ مئات السنين. وفي هذا دفع للأفراد للمثابرة لأن مخاطر دفع زكاة تنهك كاهله ليست مرتبطة إلا بوفرة الإنتاج، وليس كنظام الضرائب الحالي الذي لا يرحم ملاك الأراضي.

أما إن كانت المزرعة متخصصة في ثمر معين بقصد التجارة، كمزارع التمر أو الزيتون أو القطن مثلاً، فلا مناص هنا من الإنتاج الذي يزيد كثيراً عن النصاب ومن ثم دفع الزكاة، وهذا النمط من المزارع هو الأكثر انتشاراً. وهذا وضع قد يأخذ أحد طريقين: الأول ويأخذ ثلاثة احتمالات: الأول هو أن المالك لهذه المزرعة إن كانت كبيرة لابد وأنه مكون من عدد كبير من الأفراد إن طبقت الشريعة لأننا كما سنرى في فصل «الشركة» بإذن الله، فإن معظم النشاطات الإنتاجية في المجتمع ستكون مبنية على الشراكة بين الأفراد بسبب فتح أبواب التمكين للكل وبسبب حقوق الوراثة.[هـ] وعندها تنقسم الزكاة بين عدد أكبر من الشركاء فيقل ثقلها عليهم لاسيما أنها تدفع لفقراء نفس المنطقة.

والاحتمال الثاني هو أن الإنتاج الزراعي للمنطقة المشتهرة بنوع من الزيتون أو التمر ما هي إلا مزارع متقاربة في المساحات تعكس مقدرات الأفراد الحقيقية الإنتاجية (أي ليست مساحات تعكس مقدرتهم المالية أو مركزهم السياسي كما هو حالنا اليوم). وهنا أيضاً يخف الإحساس بثقل الزكاة لكثرة المالكين. ولكن في كلا الاحتمالين السابقين، أو حتى إن تمكن فرد من امتلاك مزرعة كبيرة بشرائها بأموال ورثها (الاحتمال الثالث)، فإن هذه المزارع ذات الإنتاج المرتفع لثمر مرغوب فيه (كمزارع الزيتون في فلسطين مثلاً) تنتج خيراً مستمراً يحق للأمة أخذ الزكاة منها لأنها أراض منتجة بأقل المخاطر. فبعضها يسقى بماء السماء وبأقل عطاء ممكن من البشر. أي كلما قلت المخاطرة في الاستثمار وبمردود ربحي شبه مضمون كلما تعمق حق الأمة في الزكاة. فتأمل هذ الوضع.

والطريق الثاني هو أن يكون المالك فرداً أو جماعة تتمكن من تشغيل الآخرين بمزرعتهم، وهذا صعب المنال إلا إن كان ما يدفعه الملاك كأجر يزيد عن دخل عمل العمال لأنفسهم في مزارعهم، وهذا لن يحدث إلا إن كان الثمر ذو مردود اقتصادي مرتفع. وهذا أيضاً أمر شبه محال إن طبقت الشريعة لانخفاض البطالة (كما سنوضح في فصل «الشركة» بإذن الله)، إلا إن كان المالك يتمتع بمعرفة علمية زراعية ليست لدى الآخرين تمكنه من هذا الانفراد بهذا الكم من الإنتاج، وهذا وضع لن يحدث إن طبقت الشريعة لأن الشريعة تدفع لمجتمع تكون فيه المعرفة مشاعة، وهو موضوعنا الآتي:

هـ) إن حقوق الوراثة في الشريعة عادة ما تؤدي إلى تقسيم العقار إلى أجزاء منتجة إن أصر الورثة على القسمة. فالأرض كلما كبرت كلما زاد إنتاجها. فبدل شراء جرافة لأرض صغيرة، فإن الجرافة تكون في خدمة أرض أكبر، وهكذا. لكن هناك حدود لمساحة الأرض إن زادت عنها فإن النفقات (كالإدارية مثلاً) لا تبرر الأرباح. وهذه العلاقة بين النفقة والربح ومساحة الأرض تختلف من ثمر لآخر ومن موقع لآخر. وقد قصت الشريعة حقوق الوراثة بطريقة إعجازية تؤدي لأفضل استثمار ممكن. فهي تصر على القسمة إن اختلف الشركاء مثلاً، لأن في الاختلاف مضرة بربح الأرض. وفي الوقت ذاته تحاول جمعهم كشركاء في أعلى مساحة ممكنة، وهكذا (١٣٦).

المعرفـةُ

هناك فائدة أخرى من الزكاة، وهي حركية دفع المعرفة قدماً. لقد قلنا إن فتح باب الإحياء سيزيد من عدد الملاك في المجتمع وستصبح مساحات أراضيهم متفاوتة بحسب هممهم. والهمم برغم تفاوتها بين الناس إلا أنها أقل تفاوتاً من الوضع الحالي بين من يملكون الملايين وبين من هم معدمون. أي أن مساحات الأراضي ستصبح أكثر تقارباً، وعند تقارب المساحات، وإن حاول الناس تنويع الثمار تجنباً للزكاة، ونظراً لمثابرة الملاك في الزراعة، فإن هذا سيدفع الأرض لأعلى إنتاج ممكن لأصناف كثيرة، وعندها قد يأتي المالك بطريقة اقتصادية في الزراعة أو الري أو الحصاد، أو قد يأتي باكتشاف زراعي لبذور أفضل لتلائم نوعية تربته، وهكذا تتراكم المعرفة، وما حدث هذا إلا لأن المالك وسع دائرة معرفته في العمل في أصناف أكثر ولأن عدد المزارعين المالكين مثله هو أكثر عدداً من بيئتنا المعاصرة التي لا تطبق الشريعة، لهذا تتراكم المعرفة. وكما سنوضح في الحديث عن الأعراف بإذن الله، فإن من أفضل الظروف لتقدم المعرفة هو وضع شخص يرى مصلحة نفسه في إنجاز ما تحت يده، فيصبح فراداً مثابراً ليتحرك في الحياة.[و] ولأن الأراضي والأجواء والمياه مختلفة من موقع لآخر، فسيتم الحصول من كل موقع على تجربة مختلفة وبهذا أيضاً تتراكم المعرفة، ولأننا حصلنا من كل أرض على أعلى جودة بإدارة كل فرد لأرضه التي يملكها ويهتم بها فإن العطاء سيزداد. وما حدث هذا إلا لارتفاع نسبة الملاك في المجتمع أولاً (فشتان بين مالك وبين مأجور في الاهتمام بالعمل)، ولأن الأصناف لا تُجمع لإكمال النصاب ثانياً. وهنا أعتقد أنه ستكون لك ثلاثة تساؤلات، الأول: لماذا لا يحصل الشيء ذاته في أيامنا هذه؟ أي ما علاقة الزكاة بالإنتاجية؟ أقول: إن الزكاة كما سترى بإذن الله، ولأنها الحق الوحيد للمجتمع أخذه من مال المالك، ولأنها تقل كثيراً عن الضرائب، فإن إدراك الإنسان أن معظم ما يستثمره من مجهود سيحصده لنفسه لهو دافع قوي للفرد للمثابرة فيزداد إنتاجه ولو قليلاً، إلا أن هذا القليل سيكون كثيراً لمجموع الأمة لتراكمه. وهنا بالطبع سيأتي تساؤلك الثاني: ولكن هناك مزارع لأثرياء وهم يسكنون منتجعات بعيدة عن مزارعهم، وهي شديدة الإنتاج مثل مزارع الكروم في فرنسا وبرغم أنها في نظام رأسمالي، فالمالك بعيد عن مزرعته التي تديرها له مؤسسة ذات خبرة زراعية للوصول لإنتاج أعلى! فأقول: إن ما تراه من إنتاج مرتفع في تلك الحقول كان من الممكن أن يزداد أكثر إن تابعها مالكها وإن لم تفرض عليه الضرائب المنهكة، فالإنتاج مرتفع هناك لأن المعرفة الزراعية والتقنية المستخدمة أعلى. وهذا جانب آخر سنشرحه لاحقاً بإذن الله.[ز]

أما التساؤل الثالث فهو عن تقدم المعرفة، هل هو أفقي أم رأسي؟ والذي أقصده بذلك هو الآتي: عندما تحتكر شركة للأدوية سر صناعة دواء ما لأنها استثمرت الكثير من الأموال في الأبحاث ثم سوقت هذا الدواء وربحت منه ثم استثمرت الأرباح في أبحاث أخرى لصناعة دواء آخر وهكذا، نقول أن المعرفة تنموا رأسياً لأنها

و) وقد تقول: ولكنه قد لا يكون ذكياً. فأقول: إنه مالك للأرض برغم غبائه، ولعل شيئاً ما سيأتي منه، فالأمر سيكون أسوأ إن وضع هذا الغبي في موضع آخر كأن يكون إدارياً في مزرعة لشركة تصنيعية. وقد تقول: إن المكان الملائم لهذا الصنف من الناس هو أن يكون عاملاً صغيراً في مزرعة، كما سيحدث له في نظام رأسمالي، لا مالكاً لها. فأقول: لكنه قد يكون وارثاً للأرض من أبيه، والشيء ذاته يحدث في نظام رأسمالي، ومن جهة أخرى، فإن غيرنا نظام الإرث لما جد والده واجتهد في العمل لتوريث ابنه. أي أن الشريعة تحاول الإستفادة من كل ظرف لتحسين الأداء ورفع العطاء كما سنوضح في الحديث عن «الشركة» و «الفصل والوصل» بإذن الله.

ز) وقد تقول: إن نظام الإدارة من قبل مؤسسات متخصصة لأراض كبيرة سيأتي بمحصول أكثر. فأقول: لا، فهناك الكثير من الهدر في تلك المناطق التي لا تراها نظراً لمقارنتك لها بمزارعنا المتخلفة معرفياً وتقنياً والتي ظهرت بمنظومات الحقوق الحالية. أما إن طبقت الشريعة فسيختلف الحال، فقد يأتي مالك لأرض شاسعة بمؤسسة لإدارة مزارعه ولكن بوقوفه عليها، وعندها ستزداد الغلة أكثر.

تتقدم سراً داخل المؤسسات المصنعة. أما إن انتشرت المعرفة بين الناس وأصبحت مشاعة بين أكبر عدد منهم وأنها خاضعة في رقيها إلى مساهمات هؤلاء الأفراد، نقول أن المعرفة ترتقي أفقياً. وهنا يأتي تساؤلك الثالث: فكما تعودنا فإن السواد الأعظم من الباحثين يوقن أن التقدم المعرفي والصناعي الأفضل للأمم لا يأتي إلا بالتقدم الرأسي للمعرفة بدليل ما حدث في العالم الغربي من تقدم، وأن هذا بسبب قبول وحماية مجتمعاتهم للتقدم الرأسي للمعرفة. وكما سترى بإذنه فإن الشريعة تدفع للارتقاء والانتشار الأفقي للمعرفة أكثر من ميلها لدعم ظاهرة انتشار التقدم الرأسي، وفي هذا خير للمجتمع كما سيأتي. وما تفعله مقصوصة الحقوق بعدم جمع الأصناف لإكمال نصاب الزكاة هي دفعٌ لرقي المعرفة أفقياً ليستفيد منها أكبر عدد من السكان كما سنوضح في فصل «المعرفة» بإذنه تعالى.

ما تجب فيه الزكاة والتمكين

إن الحكمة من فرض الزكاة على أنواع من الثمار دون أخرى، والله أعلم، هو في إيجاد ميزان دقيق بين حاجة الفقراء وقدرة المجتمع على حفظ الأغذية، وفي هذا تمكين للأمة. كيف؟ هل رأيت كيف أن الزكاة لا تجب إلا إن كان هناك فائض عن احتياجات الأسرة. ليس هذا فحسب، بل هناك آراء فقهية تحدد الزكاة في أصناف معينة من الثمار فقط إن لم تكن للتجارة والتصنيع. فقد كانت الزكاة على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم تؤخذ من الحنطة والشعير والتمر والزبيب. وقد أجمع الفقهاء على هذه الأربعة. فعن «أبي بدرة عن أبي موسى ومعاذ رضي الله عنهما: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثهما إلى اليمن يعلمان الناس أمر دينهم، فأمرهم ألا يأخذوا الصدقة إلا من هذه الأربعة: الحنطة والشعير والتمر والزبيب».[١٣٧] وهناك أحاديث أخرى مشابهة: فعن «موسى بن طلحة عن عمر أنه قال: إنما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم الزكاة في هذه الأربعة: الحنطة والشعير والتمر والزبيب».[ح]

أما الأصناف التي اتفق الجمهور أنها لا تؤخذ منها الزكاة فهي الخضروات والفواكه (إلا التمر والعنب). فعن عطاء بن السائب: «أن عبد الله بن المغيرة أراد أن يأخذ صدقة من أرض موسى بن طلحة من الخضروات، فقال له موسى بن طلحة: ليس لك ذلك؛ إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول ليس في ذلك صدقة».[ط] وروي عن علي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ليس في الخضروات صدقة﴾.[ي] وقال الترمذي: «والعمل على هذا عند

ح) ومن هذه الأحاديث: «وقد روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمر أنه قال: إنما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم الزكاة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب. وفي رواية عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿والعشر في التمر والزبيب والحنطة والشعير﴾» (١٣٨).

ط) رواه الدارقطني والحاكم والأثرم في سننه، وهو مرسل قوي، قال موسى بن طلحة: «جاء في الأثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في خمسة أشياء: الشعير والحنطة والسلت والزبيب والتمر وما سوى ذلك مما أخرجت الأرض فلا عشر فيه، وقال إن معاذاً لم يأخذ من الخضر صدقة». والسلت نوع من الشعير. قال البيهقي: هذه الأحاديث كلها مراسيل، إلا أنها من طرق مختلفة، فيؤكد بعضها بعضاً، ومعها من أقوال الصحابة عمر وعلي وعائشة (١٣٩).

ي) رواه الدارقطني. وفي الأموال (١٥٠٧): «... عن الليث عن مجاهد قال: قال عمر بن الخطاب: ليس في الخضروات صدقة»، وفي المغني: «وروى الترمذي بإسناده عن معاذ أنه كتب إلى النبي صلى الله عليه وسلم يسأله عن الخضروات، وهي البقول، فقال: ﴿ليس فيها شيء﴾. وقال: يرويه الحسن بن عمارة وهو ضعيف والصحيح أنه عن موسى بن طلحة عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسل، وقال موسى بن طلحة: جاء الأثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في خمسة أشياء: الشعير والحنطة والسلت والزبيب والتمر، وما سوى ذلك مما أخرجت الأرض فلا عشر فيه. وقال: إن معاذاً لم يأخذ من الخضر صدقة. وروى الأثرم بإسناده أن عامل عمر كتب إليه في كروم فيها من الفرسك والرمان ما هو أكثر غلة من الكروم أضعافاً، فكتب عمر: إنه ليس عليها عشر، هي من العضاة». والعضاه: جمع العضاهة وهي الخمط أو كل ذات شوك. والفرسك: الخوخ أو ضرب منه أجرد أحمر أو ما ينفلق عن نواه (١٤٠).

أهل العلم أنه ليس في الخضروات صدقة». وقال القرطبي: «إن الزكاة تتعلق بالمقتات، دون الخضروات وقد كان بالطائف الرمان والفرسك والأترج فما ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ منها زكاة ولا أحد من خلفائه».[ك]

إن إجماع الفقهاء على وجوب الزكاة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب، وإجماعهم على عدم وجوبها في الخضروات والفواكه التي لا تحفظ ما هو إلا تمكين للمجتمع، كيف؟ إن المزارعين عادة ما يخزنون من المقتات أكثر مما يحتاجون خوفاً من حدوث مكروه حتى موعد الحصاد القادم كمجاعة أو نحوه، لذلك نجدهم يتجهون لزراعة هذه الأقوات أكثر مما يحتاجون احتياطاً، وبهذا تكثر زراعة هذه الأصناف، وبذلك تكثر زكاته التي تذهب للفقراء. وفي هذا سد لحاجة الفقراء. أما إن لم تجب في هذه الأصناف الزكاة لبقي الفقراء دون قوت، هل رأيت الحكمة؟ وبالنسبة للخضروات فالعكس هو الذي يحدث. فالخضروات عادة ما تتوافر في معظم فصول السنة وتزرع بقليل من العناية والبذور، فلم تجب فيها الزكاة. وفي هذا زيادة للإنتاج، إذ إن وُضعت عليها الزكاة لنفر الناس من زراعتها خوفاً من مطالبة المجتمع لهم بزكاتها لأنهم يدركون أنهم لن يجوعوا من غيرها وأن بإمكانهم زراعتها متى كان، فهي سريعة المنال وليست كما يقتات. أي أن المجتمع قد يفقد بعض ما ينتجه من الخضار الذي هو بحاجة لقليل من المجهود بسبب نفور الناس خوفاً من الزكاة، أما فيما يقتات فإن المجتمع بحاجة له ومضطر إليه. فالخوف من الجوع فيما يقتات زاد الإنتاج، وفي الخضروات كان العكس، فلم تؤخذ الزكاة لزيادة الحث على إنتاجها أيضاً.

وهنا فائدة أيضاً لما سبق واستنتجناه عن إيجاد مجتمع ذاتي التغذية ومتنوع الأغذية، وهي أن في عدم وجوب الزكاة في الخضار إن لم تكن للتجارة وكانت للاستهلاك الأسري دفعٌ لأفراد المجتمع إلى تغذية ذاتية بالاعتماد على ما يزرعونه بدل شرائه من الآخرين. وأخيراً، فلعلك ستلحظ في باقي هذا الكتاب بأن الشريعة تحاول الابتعاد عن كل ما من شأنه أن يؤدي للمشاحة ويزيد الاحتكاك بين الناس ما قد يدفع السلطات لاستحداث بيروقراطية ورقية لحل الخلافات. فالشريعة تحاول دائماً تحقيق مصالح الناس والفصل بينهم دون هدر المجهود أو حاجة لتدخل السلطات. لذلك، والله أعلم، لم تفرض الزكاة على الخضروات، إذ أن إخراج زكاتها أمر منهك للمجتمع. فمن سيراقب ما زرع الناس وكم زرعوا من خضار كل شهر أو كل أسبوع؟ أما ما يقتات فإنه ظاهر ومعلوم بفترة قبل الحصاد، وهو مرة أو مرتين في السنة في أغلب الثمار.

إن ما سبق هو ما كان عليه عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم باتساع الدولة الإسلامية وظهور أنواع مختلفة من الثمار ظهرت آراء مختلفة للفقهاء عن الأصناف التي تجب فيها الزكاة وهي باختصار كالآتي: رأت جماعة، منهم الحسن البصري والثوري والشعبي، أنه لا زكاة إلا في المنصوص عليه، أي في الحنطة والشعير والتمر والزبيب. وأخذ الشوكاني بصحة هذا المذهب.[١٤٢] ويقول أبو عبيد داعماً هذا الرأي بعد سرد أقوال السلف وبحجة مقنعة: «وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم حين خص هذه بالصدقة وأعرض عما سواها، قد كان يعلم أن للناس أموالاً مما

ك) وقال ابن القيم: «ولم يكن من هديه أخذ الزكاة من الخيل والرقيق ولا البغال ولا الحمير ولا الخضروات ولا الأباطخ والمقاتي والفواكه التي لا تكال ولا تدخر إلا العنب والرطب فإنه يأخذ الزكاة منه جملة ولم يفرق بين ما يبس وما لم ييبس». ويقول أبو عبيد (١٥١٣) أن مالكاً قال: «الأمر الذي لا اختلاف فيه عندنا: أنه ليس في شيء من الفواكه مثل الرمان والفرسك والتين وأشباه ذلك صدقة. قال ولا في البقول صدقة. ولا في أثمانها إذا بيعت حتى يحول على الأثمان الحول من يوم تقبض» (١٤١).

تخرج الأرض. فكان تركه ذلك عندنا عفواً منه كعفوه عن صدقة الخيل والرقيق وإنما يحتاج إلى النظر والتشبيه والتمثيل إذا لم توجد سنة قائمة: فإذا وجدت السنة لزم الناس اتباعها ...».[ل]

ورأى أبو حنيفة وجوب الزكاة في «جميع ما يقصد بزراعته نماء الأرض إلا الحطب والقصب والحشيس والشجر الذي ليس له ثمر».[م] واستدل أبو حنيفة على رأيه بعموم قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿فيما سقت السماء العشر﴾. وقد رجح القرضاوي ملاءمة هذا المذهب لوقتنا المعاصر!![ن] وذهب أبو يوسف ومحمد إلى أن الزكاة واجبة في الخارج من الأرض مما يبقى سنة بلا علاج كثير، سواءً أكان مكيلاً كالحبوب أو موزوناً كالقطن مثل الحمص.[١٤٦] أما إن لم يكن له البقاء سنة كالخيار والبطيخ ونحوهما من الخضار فلا زكاة فيه. واشترط الإمام مالك للزكاة أن يكون مما يبقى وييبس ويستنبته الناس سواء أكان مقتاتاً كالقمح أو غير مقتات كالسمسم، لذلك لا زكاة عنده في الخضروات والفواكه كالتين والتفاح. وذهب الشافعية إلى وجوب الزكاة فيما تخرجه الأرض ويقتاته الناس ويدخرونه ويستنبتونه كالقمح والشعير.[س] وذهب أحمد إلى وجوب الزكاة في كل ما أخرجه الله من الأرض من الحبوب والثمار سواء كان قوتاً كالحنطة، أو من القطنيات كالعدس والحمص والفول، أو من الأبازير كالكراويا، أو من البذور كبذور الكتان، أو حب البقول كالسمسم. وكذلك في جميع أصناف الثمار اليابسة كالتمر واللوز والبندق والفستق، أي «يجب العشر في كل ما يكال ويدخر من الزرع والثمار». وذهب أيضاً بأنه لا زكاة على سائر الفواكه التي لا تجفف (في وقته) كالكمثرى والتفاح، وكذلك الخضار كالخيار واللفت والجزر.[١٤٨]

ل) وتكملة ما جاء في النص من قول أبي عبيد: «فكان حديث موسى بن طلحة مع هذا – وإن لم يكن مسنداً – لنا إماماً مع من اتبعه من الصحابة والتابعين، إذ لم نجد عن النبي صلى الله عليه وسلم ما هو أثبت منه وأتم إسناداً يردوه». ويقول الهراس معلقاً على هذا المذهب: «لا شك أن مذهب الآخرين أوسع للفقراء لا سيما في البلاد التي تقتات بغير هذه الأربعة كأهل اليمن فإن غالب قوتهم الذرة». وحديث موسى بن طلحة هو الآتي: «أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذ بن جبل – حين بعثه إلى اليمن – أن يأخذ الصدقة من الحنطة والشعير والنخل والعنب» (١٤٣).

م) وهناك رأي لابن عربي بأن «أقوى المذاهب وأحوطها للمساكين هو قول أبي حنيفة، وهو التمسك بالعموم؛ قال: وقد زعم الجويني أن الحديث إنما جاء لتفصيل ما تقل مما تكثر مؤونته، وقال ابن العربي: لا مانع أن يكون الحديث يقتضي الوجهين والله أعلم». وقال أبو عبيد موضحاً رأي أبي حنيفة: «وكذلك قول سفيان وأهل العراق جميعاً غير أبي حنيفة فإنه قال: في قليل ما تخرج الأرض وكثيره الصدقة. قال: وكذلك سمعت محمداً يحدثه عنه إلا أنه قال: إلا الحطب والقصب والحشيش. وخالفه أصحابه فقالوا كقول الآخرين. وعليه الآثار كلها وبه تعمل الأمة اليوم» (١٤٤).

ن) يقول القرضاوي: «وأولى هذه المذاهب بالترجيح هو مذهب أبي حنيفة الذي هو قول عمر بن عبد العزيز ومجاهد وحماد وداود والنخعي: أن في كل ما أخرجت الأرض الزكاة ...». ثم يقول معللا سبب ذلك: «فليس من الحكمة – فيما يبدو لنا – أن يفرض الشارع الزكاة على زارع الشعير والقمح، ويعفي صاحب البساتين من البرتقال أو «المانجو» أو التفاح». وحتى يصل إلى استنتاجه يسرد عدة أدلة منها أن الفقيه المالكي ابن العربي قد أيد مذهب أبي حنيفة، ومنها تفسير قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾. وقد نقل رد الترمذي على مذاهب الأئمة فقال: «فأما قول أحمد: إنه فيما يوسق لقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿ليس فيما دون خمسة أوسق ... الحديث﴾، فضعيف؛ لأن الذي يقتضيه ظاهر الحديث أن يكون النصاب معتبراً في التمر والحب، فأما سقوط الحق عما عداها فليس في قوة الكلام. وأما المتعلق بالقوت (يعني الشافعيه) فدعوى ومعنى ليس له أصل يرجع إليه، وإنما تكون المعاني موجهة لأحكامها بأصولها على ما بيناه في كتاب «القياس» ..». وأترك لك أخي القارئ الفرصة للحكم بنفسك على ما ذهب إليه القرضاوي من خلال الصفحات الآتية. ولكن تذكر بأنه يرجح مذهباً لم يأخذ به ثلاثة من الأئمة الكبار هم مالك والشافعي وأحمد (١٤٥).

س) جاء في المجموع: «مذهبنا أنه لا زكاة في غير النخل والعنب من الأشجار ولا في شيء من الحبوب إلا فيما يقتات ويدخر ولا زكاة في الخضروات، وبهذا كله قال مالك وأبو يوسف ومحمد. وقال أبو حنيفة وزفر: يجب العشر في كل ما أخرجته الأرض إلا الحطب والقصب الفارسي والحشيش الذي ينبت بنفسه، وقال العبدري: وقال الثوري وابن أبي ليلى: ليس في شيء من الزروع زكاة إلا التمر والزبيب والحنطة والشعير. وقال أحمد: يجب العشر في كل ما يكال ويدخر من الزروع والثمار. فأما ما لا يكال كالقثاء والبصل والخيار والبطيخ والرياحين وجميع البقول فليس فيها زكاة ...». وجاء في موضع آخر: «فاتفق الأصحاب على أنه يشترط لوجوب الزكاة في الزرع شرطان (أحدهما) أن يكون قوتاً (والثاني) من جنس ما ينتابه الآدميون، قالوا: فإن فقد الأول كالأسبيوش وهو بزر القطونا أو الثاني كالعث، أو كلاهما كالثفاء فلا زكاة. قال الرافعي: وإنما يحتاج إلى ذكر القيدين من أطلق القيد الأول ...» (١٤٧).

الاقتيات والادخار

لقد وجدت صعوبة في تقصي المبادئ التي انطلق منها الأئمة في تحديد ما تجب فيه الزكاة، برغم وجودها في كتب الفقه بطرق متداخلة. هل هو في ما يقتات أم المقدرة على الادخار أم ما يكال أم ما له ثمرة باقية ونحوها من أسس تعين على القياس؟ ولعل فيما كتبه أبو عبيد مثال جيد لهذا. فقد وضع بعض المبادئ التي تعين على القياس.[ع] إلا أن ابن رشد لخص أسباب نشوء الخلاف بين الفقهاء بطريقة واضحة تعيننا على الربط بين مقصوصة الحقوق التي تحث على العطاء من جهة، وتوجُّه المجتمع من جهة أخرى وبالتالي لمفهوم أفضل للتركيبة الاقتصادية. يقول ابن رشد رحمه الله:

«وسبب الخلاف: أما بين من قصر الزكاة على الأصناف المجمع عليها وبين من عدّاها إلى المدخر المقتات، فهو اختلافهم في تعلق الزكاة بهذه الأصناف الأربعة، هل هو لعينها، أو لعلة فيها، وهي الاقتيات؟ فمن قال لعينها قصر الوجوب عليها. ومن قال لعلة الاقتيات عدّى الوجوب لجميع المقتات. وسبب الخلاف بين من قصر الوجوب على المقتات وبين من عداه إلى جميع ما تخرجه الأرض (إلا ما وقع عليه الإجماع من الحشيش والحطب والقصب) معارضة القياس لعموم اللفظ. أما اللفظ الذي يقتضي العموم، فهو قوله عليه الصلاة والسلام: ﴿فيما سقت السماء العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر﴾ و «ما» بمعنى الذي، و «الذي» من ألفاظ العموم. وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ﴾، الآية. إلى قوله: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾. وأما القياس فهو أن الزكاة إنما المقصود بها سد الخلة، وذلك لا يكون (غالباً) إلا فيما هو قوت. فمن خصص العموم بهذا القياس، أسقط الزكاة مما عدا المقتات. ومن غلب العموم، أوجبها فيما عدا ذلك، إلا ما أخرجه الإجماع. والذين اتفقوا على المقتات اختلفوا في الأشياء من قبل اختلافهم فيها، هل هي مقتاتة أم ليست بمقتاتة، وهل يقاس على ما اتفق عليه أو ليس يقاس؟ مثل اختلاف مالك والشافعي في الزيتون، فإن مالكاً ذهب إلى وجوب الزكاة فيه. ومنع الشافعي ذلك في قوله الأخير بمصر. وسبب اختلافهم، هل هو قوت أو ليس بقوت».[١٥٠]

إن تحليل ابن رشد السابق يضيء لنا المسألة. فالذهاب إلى القول بأن الزكاة لا تجب إلا في الأصناف الأربعة لعينها قد يؤدي، بتقدم علوم الزراعة وباستحداث ثمار مطعّمة، إلى مجتمع يبتعد في غذائه عن هذه الأصناف إلى أنواع أخرى وبمرور الزمن وبتقدم علم تقنية الغذاء قد تسقط زكاة الثمار في المجتمع إذا انتشرت أنواع لا تجب

ع) كتب أبو عبيد: «أما الذين أوجبوها في الحبوب كلها، فذهبوا إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم حين ذكر أبواب الربا إنما سمى منها ستة أشياء. الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والملح. قالوا: فقاست العلماء سائر ما يكال ويوزن بهذه الستة. يقولون: فكذلك لما رأينا سنة النبي صلى الله عليه وسلم في الصدقة، أنه إنما قصد بها إلى هذه الأصناف الأربعة: البر والشعير والتمر والزبيب التي يدخرها الناس لقوتهم وطعامهم ألحقنا بها ما كان لها مضاهئاً من كل ثمرة باقية من طعام الناس، يكون حكمها الكيل كحكم تلك الأربعة. واحتجوا أيضاً بقول النبي صلى الله عليه وسلم: ليس في أقل من خمسة أوسق صدقة. وقالوا: الوسق يقع معناه على كل شيء يكال مما يؤكل. وأما الذين لم يوجبوها إلا في الحنطة والشعير والتمر وأسقطوا الزبيب منها فذهبوا إلى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما حكم على العرب في صدقاتها بما يعرف من أقواتها مما هو طعام لها في حاضرتها وباديتها. فلم تكن إلا هذه الأصناف الثلاثة. فكانت الحنطة والشعير لأهل المدر، وكان التمر لأهل الوبر. وخرج الزبيب من هذا المعنى. يقولون: فإنما وجهت الصدقة للفقراء على الأغنياء فيما لا حياة لهم بعد الله إلا به ليعيشوا معهم كالإبل والبقر والغنم التي خصها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصدقة من بين جميع سوائم الخيل والبغال والحمير فجعل الله تبارك وتعالى ألبان تلك ولحومها معاشاً للناس دون هذه، فلذلك وجبت في تلك الصدقة دون الأخرى. ...». ولعل سبب الصعوبة هو أن كتب الفقه لم تركز على هذه المبادئ بقدر تركيزها على الثمار كل على حدة. أي أن الفقهاء ناقشوا: هل تجب الزكاة في الزيتون أم لا؟ وهل هو في الزيتون أم في زيته؟ وهكذا. أنظر مثلاً النص الآتي: يقول ابن قدامة أن أبا يوسف ومحمد قالا: «لا شيء فيما

فيها الزكاة وأصبحت قوتاً. أما الذهاب للرأي القائل بأن الزكاة تجب في كل ما تنبته الأرض فهو أيضاً رأي يضع الخضروات مع ما يقتات في مقام واحد، والعلة في التفريق بينهما واضحة، فالخضروات لا تحفظ لفترات طويلة كالحبوب ويصعب إخراج زكاتها في كل حصاد يومي كالنعناع والكزبرة. أما رأي الجمهور، وهو الأهم لنا، فهو يدور في دائرة واحدة برغم الاختلافات الظاهرة بينهم في بعض الثمار. فهم متفقون على سد الخلة كعلة لوجوب الزكاة والتي لا تتأتى إلا بكل ما يقتات بالادخار للمستقبل برغم اشتراط بعضهم للاكتيال. فالإمام مالك يشترط لما تجب فيه الزكاة أن يبقى وييبس مما يستنبته بني آدم. لأن التيبيس كان وسيلة لحفظ الأغذية في زمانه. فهو بالطبع إن عاش اليوم ورأى طريقة حفظ الحليب بعد تجفيفه لذهب مذهباً آخر. أما الإمام الشافعي فهو قريب جداً مما قاله الإمام مالك، فهو اشترط الاقتيات والادخار وما يستنبته الآدميون، أي ما انتشرت زراعته في ذلك المجتمع. وبالنسبة للإمام أحمد فهو وسع من دائرة ما تجب فيه الزكاة إلى كل ما أخرجه الله من الأرض مما ييبس ويبقى ويكال بما فيها الفواكه التي تجفف. أي أن آراء مالك والشافعي وأحمد متقاربة جداً.

ولعلك لاحظت أن ما يجمع هذه المذاهب أمران: الأول هو مقدرة المجتمع على حفظ المواد الغذائية. أي كلما تقدم المجتمع في تقنية حفظ الأغذية كلما زادت المواد التي تجب فيها الزكاة. كما أن ما يدفع المجتمعات لتقنيات الحفظ هو أن أهم الثمار في العادة هي الموسمية، وهذا يدفع الناس لحفظها بتجفيفها أو تحليتها ونحوهما من وسائل. أما الخضار الدائمة وشبه الدائمة فلا ضرورة لحفظها لإمكانية استهلاكها طازجة. أي وكأن الشريعة بفرضها الزكاة على كل ما يدخر لأنه موسمي، فهي إنما تزيد من أصناف الثمار التي تجب فيها الزكاة مع تقدم تقنية حفظ المواد. حتى الفواكه، بالقياس، قد تفرض عليها الزكاة إن تمكن المجتمع من إيجاد وسائل لحفظها لأنها أصبحت مما يدخر كالرمان مثلاً وإن ثبت أنها تقوم مقام ما يقتات بسد الجوع من الغذاء ببعض المعالجة علماً بأن الرمان لم تؤخذ منه الزكاة برغم توفره في الطائف في عهده صلوات ربي وسلامه عليه. مثال آخر: قد يقرر مجتمعاً ما أن يزرع صنفاً بتعجيل نمائه لعدة أشهر ويدخر ما يحصده، ثم يزرع في نفس الرقعة من الأرض صنفاً ثانياً وثالثاً وهكذا يتم استغلال نفس الرقعة لأصناف مختلفة في أوقات متعددة وبهذا تصبح هذه الأصناف من الثمار مثلها مثل الثمار الموسمية التي تؤخذ منها الزكاة والتي سيحتاج إليها الفقراء لانعدامها في بعض الشهور.[ف]

أما الأمر الثاني فهو قولهم «مما ينبته الآدميون»، أي ما كثر انتشار زراعته.[١٥١] فما هو الذي تنتشر زراعته؟ لابد وأن يكون ثمراً أحبه الناس وتعودوا عليه وتعلموا كيفية زراعته وحصاده وحفظه وأنه ملائم لتربة وماء ومناخ منطقتهم. أي أن أي نبات حديث أو نبات أتى به شخص من منطقة أخرى ولم يكن مما ألفه سكان المنطقة في غذائهم فلن تكون عليه الزكاة لأنه ليس مما ينبته الآدميون. وهذا قد يدفع بعض الأفراد لجلب نباتات جديدة

تخرجه الأرض، إلا ما كانت له ثمرة باقية، يبلغ مكيلها خمسة أوسق. وقال أبو عبد الله بن حامد: لا شيء في الأبازير ولا البزور ولا حب البقول. ولعله لا يوجب الزكاة إلا فيما كان قوتاً أو أدماً؛ لأن ما عداه لا نص فيه، ولا هو في معنى المنصوص عليه فيبقى على النفي الأصلي. وقال مالك والشافعي: لا زكاة في ثمر إلا التمر والزبيب، ولا في حب إلا ما كان قوتاً في حالة الاختيار لذلك، إلا في الزيتون، على اختلاف. وحكي عن أحمد: إلا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب، وهذا قول ابن عمر وموسى بن طلحة والحسن وابن سيرين والشعبي والحسن بن صالح وابن أبي ليلى وابن المبارك وأبي عبيد. والسلت نوع من الشعير، ووافقهم إبراهيم، وزاد الذرة. ووافقهم ابن عباس وزاد الزيتون لأن ما عدا هذا لا نص فيه ولا إجماع، ولا هو في معنى المنصوص عليه، ولا المجمع عليه، فيبقى على الأصل ...» (١٤٩).

ف) وهذا بالطبع لا ينطبق على ما يتم حفظه مما تخرجه الأرض لغرض التجارة، فحتى الخضروات إن زرعت ثم صنعت وحفظت في علب لتباع فهي من عروض التجارة، وهذه مسألة أخرى سنأتي عليها بإذنه تعالى.

على منطقتهم لأنه لا زكاة عليها. وإن ثبت أنها تصلح لمنطقتهم وأقبل الناس عليها سيزداد عدد من يزرعونها وبهذا تصبح مما ينبته الآدميون وتجب فيه الزكاة. وبهذا تكون أرض هذه المنطقة قد تحولت إلى إنتاج أفضل نبات ملائم لها من خلال حركية الزكاة التي دفعت الأفراد للمحاولات المختلفة للتجارب، ومتى نجحت التجربة أصبحت عرفاً لانجذاب معظم الملاك إليها. أي أن الشريعة تدفع لأفضل استثمار للأرض وعندها تنتقل النبتة من ثمرة لا زكاة عليها إلى ثمرة تفرض عليها الزكاة، وبهذا يزيد مجموع الزكاة للفقراء مع أفضل استغلال ممكن للأرض. فتأمل هذا الوضع. وهنا ملحوظة مهمة: وهي أنني لا أحاول الاجتهاد هنا بالقول أن العلة في الزكاة هي حاجة الفقراء، وبذلك إن وجد الملاك مصلحة في التوقف عن زراعة الخضروات لفترات من الزمن، فإن الزكاة تجب في هذه الخضروات إن تمكن المجتمع من ادخارها. معاذ الله أن أقول هذا، لأن الخضروات منصوص على ألا زكاة فيها. فإن فعلت هذا فإنما أفعل ما فعله الآخرون من تقديم الاستحسان على النص. فقد نكتشف يوماً ما مستقبلاً أن رفض الشريعة للزكاة على الخضروات ذو فائدة على المجتمع في جميع الأحوال. أي لابد من الالتزام بالنص.[ص]

أي أن آراء الأئمة الثلاثة أعطتنا ميزاناً دقيقاً للزكاة يجمع بين حاجة الفقراء لما يقتات، وبين مقدرة المجتمع تقنياً على حفظ ما يقتات. فتقدم التقنية التي تزيد من مقدرة الأغنياء على الحفظ ستزيد من مدخراتهم، وبهذا تزداد حقوق الفقراء بزيادة مصادر الزكاة. ومن جهة أخرى فإن الشريعة دفعت المجتمعات لأفضل استثمار بأنسب الأصناف الملائمة لإمكانات الأرض وبهذا يزداد الدخل. وهذه من حكمة الشريعة لكي لا تزداد المسافة المالية بين الفقراء والأغنياء سعة ومن غير التضييق على الأغنياء. وهذا خير كثير للمجتمع، وفيه مصلحة للأغنياء أيضاً لأن ثراءهم المفرط إن كان على حساب الفقراء كما في الرأسمالية، فسيولد أمراضاً وآفات لا تنتهي مثل انتشار الإجرام والسرقة ونحوهما مما يضطر الدولة لزيادة الضرائب على الأغنياء للحفاظ على الأمن وهكذا يفقد الأغنياء أكثر مما يدفعونه في الزكاة. فياله من ميزان دقيق. فتأمل.

مقدار الزكاة

إن من مفاجآت الزكاة مقدارها. فقد يعتقد الإنسان بأنها لابد وأن تكون مرتفعة في نسبتها لكثرة ما كتب عنها في التراث الإسلامي. ولعل المفاجأة تزداد إن علمت وكما رأينا وسأثبت بإذن الله بأنها المال الوحيد الذي يؤخذ من المسلمين ليُعطى للمستحقين من الناس وليس للدولة.[ق] والزكاة في الثمار والزروع عشرة في المئة أو خمسة في المئة فقط. وهذه قد تبدو نسبة كبيرة لأول وهلة، إلا أنك إن فكرت بها على أنها ما يؤخذ من المزكي بعد اكتفائه بغذائه لنفسه وأنه لا ضرائب أخرى عليه فهي نسبة صغيرة جداً مقارنة بما يؤخذ اليوم من الناس من ضرائب متعددة وصغيرة هنا وهناك لتتجمع فتزيد في مجموعها عن خمسين في المئة من دخل الفرد أحياناً كما في الدول الغربية مثلاً. ومن جهة ثانية فإن العشرة في المئة هي على الأرض التي تعطيك غلة دون مجهود كبير منك إن كنت ممن يملكون أرضاً تسقيها ماء السماء. أما إن رفعت الماء للأرض فالنسبة هي خمسة في المئة، وهي نسبة جد معقولة للسبب الرئيس الآتي: إن هذه النسبة هي في ظل مجتمع لا هدر فيه. كيف؟

ص) لاحظ مثلاً بأن هناك نص بعدم أخذ الزكاة من الخضار، ولكن لا نص على الرمان مثلاً، والذي إن تم ادخاره وأصبح قوتاً بتطور علم الأغذية فقد تظهر فتوى بفرض الزكاة عليه.

ق) باستثناء الكفارات وزكاة الفطر والعفو، وجميعها صدقات للناس.

إن مجتمعاتنا الحالية بها الكثير من الهدر في أوقات الناس. فأنت عندما تمتلك مزرعة وتقوم بإجراءات ورقية في الدوائر الحكومية كإثباتات دخل المزرعة أو دفع رسوم ما، ففي هذا هدر لوقتك. والوقت مال. كما أن مجتمعاتنا المعاصرة بها الكثير من الهدر المالي أيضاً في الاستهلاك للأعيان بوضعها في غير مواضعها. كيف؟ عندما ترصف الدولة جانبي طريق وليس لك فيه مسلك وبأموال الضرائب أو بأموال الدولة التي جنتها من خيرات الأرض كالنفط مثلاً فهو هدر بالنسبة لك لأنك لا تستخدم ذلك الطريق (وسنوضحه في فصول قادمة بإذن الله). فتكلفة إنشاء ذلك الرصيف محسوب عليك دون إدراكك، وفي هذا هدر عليك. فأنت قد دفعت رسوماً للدولة وضرائب وفي الوقت ذاته لا قرار لك أو حتى لن يسألك أحد لأخذ رأيك في الاستثمار في ذلك الرصيف. وفي هذا هدر بالنسبة لك برغم أن فيه فائدة للآخرين، إلا أن مجموع الفائدة قد لا يرتقي لمجموع خسرانك. ففي الأنظمة الوضعية هناك مستفيد وخاسر في المجتمع. هذا ناهيك عن المصاريف الأخرى التي لا فائدة لك منها مثل نفقات حفلات رجالات الدولة كالسفراء والمدراء ونحوها من إسراف وتبذير. ولكنك قد تقول: بأن هذا من أموال الدولة التي تأتي من خيرات الأرض كالذهب والنفط! فأقول بأن هذه الأموال لم تذهب للدولة إلا لأن الدولة أغلقت أبواب التمكين على الناس فظهرت البطالة فتمكنت الدولة من تشغيل هؤلاء العاطلين لديها فكان ثراؤها على حساب إفقار الناس. فكان استثمار الدولة للمرافق والخدمات كما تقرر هي، وهي مكونة من رجال بأهواء، فكان الحكم بغير ما أنزل الله الحق العليم الحكيم. أما إن طبقت الشريعة فلا خاسر هنالك أبداً، فالكل رابح لأن كل عين استثمرت في مكانها ولا هدر في الموارد (كما سأوضح في الحديث عن «الأماكن» بإذن الله)، وفي مجتمع كهذا ستقل مصاريفك الأخرى غير الزراعية لأن كل مال أو عين أو وقت قد تم استثماره في مكانه. وبهذا ستضمحل الزكاة في ثقلها على المزكي كما سترى بإذنه تعالى.

العشر ونصفه

لقد أجمع العلماء على مقدار زكاة الثمار والزروع من الحديث الذي رواه البخاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا [ر] العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر﴾.[١٥٣] وفي رواية مسلم: ﴿وفيما يسقى بالسانية نصف العشر﴾.[ش] وبهذا قال الفقهاء أن على المالك إخراج عشر الثمار والزروع فيما سقي بغير مؤنة أو كلفة. ومن أمثلة ذلك النباتات التي تشرب من مياه الأمطار أو من ذوبان الثلوج أو غيلاً لمياه الأنهار أو ما يشرب بعروقه في أرض ماؤها قرُب من وجهها أو قريب من نهر أو ساقية. أما ما يسقى بالمؤن كالدوالي والنواضح والغرب، أي بوضع مجهود لوصول الماء لموقع الزرع، فعلى المالك إخراج نصف العشر، أي خمسة

ر) العثري: قال أبو عبيد: ما تسقيه السماء وتسميه العامة العذى. وقال القاضي: هو الماء المستنقع في بركة أو نحوها يصب إليه ماء المطر في سواق تشق إليه، فإذا اجتمع سقي منه، واشتقاقه من العاثور وهي الساقية التي يجري فيها الماء، لأنها يعثر بها من يمر بها. وقال الشوكاني: «... هو الذي يشرب بعروقه من غير سقي ... واشتقاقه من العاثور وهي الساقية التي يجري فيها الماء لأن الماشي يتعثر فيها ...» (١٥٢).

ش) والسانية هي النواضح وهي الإبل يستقى بها لشرب الأرض. وهناك حديث آخر رواه البيهقي والحاكم وصححه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿فيما سقت السماء والبعل والسيل العشر. وفيما سقي بالنضح نصف العشر﴾. وعن معاذ قال: «بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن، فأمرني أن آخذ مما سقت السماء أو سقي بعلاً العشر، وما سقي بدالية نصف العشر». قال أبو عبيد: البعل ما شرب بعروقه من غير سقي (١٥٤).

في المئة.[ت] ويعلل ابن قدامة هذا الفرق بالقول: «ولأن للكلفة تأثيراً في إسقاط الزكاة جملة بدليل المعلوفة فبأن يؤثر في تخفيفها أولى، ولأن الزكاة إنما تجب في المال النامي، وللكلفة تأثير في تقليل النماء، فأثرت في قليل الواجب فيها، ولا يؤثر حفر الأنهار والسواقي في نقصان الزكاة لأن المؤنة تقل، لأنها تكون من جملة إحياء الأرض ولا تتكرر كل عام ...».[ث] وعلل النووي الفرق بطريقة ذكية بأن قال: «وعلله الأصحاب بأن مؤنة القنوات إنما تشق لإصلاح الضيعة، وكذا الأنهار إنما تشق لإحياء الأرض، وإذا تهيأت وصل الماء إلى الزرع بنفسه مرة بعد أخرى بخلاف النواضح ونحوها، فإن المؤنة فيها لنفس الزرع».[١٥٧] أي متى وضع المالك مجهوداً يكلف نفقة في إيصال الماء ويتكرر كل عام فإن عليه نصف العشر، وإلا فعليه العشر. وهنا فائدة للمجتمع، إذ أن هذا سيدفع الأفراد لإيجاد وسائل تقنية لإيصال الماء بأقل تكلفة حتى تقل عليهم الزكاة. ومتى وجدت هذه الوسائل (وهي متوفرة الآن كما هو معلوم، وبالإمكان رفع كفاءتها أكثر) فستفتح أبواب الاستثمار في أراضي المناطق الجافة أكثر وأكثر، أو في غرس نباتات تحتاج لمزيد من الماء في المناطق الماطرة. فتأمل هذا الحث على العمل. فهل ستذهب أخي القارئ في استثمار مجهودك لأرض تسقيها ماء السماء وتدفع العشر، أم أنك ستذهب لأرض تسقيها ببذل القليل من المال بسبب تقدم التقنية وتدفع نصف العشر؟ ولكن في كلا الحالين، وكما ترى، فإن مقدار الزكاة يسير مقارنة بما تعطيه الأرض من خيرات. ويتضاءل هذا المقدار على نفوس المزكين ثقلاً إن أخذنا في الاعتبار بعض التفاصيل الآتية والتي إن تراكمت لوضعت للمزكي تقديراً وتكريماً يهون عليه ثقل العشر أو نصف العشر كما سترى بإذنه تعالى؟

هناك بعض الاختلافات بين الفقهاء التي تؤثر في حقوق من يزرع الأرض إلا أن هذه الاختلافات لن تؤثر على مقصوصة الحقوق وبالذات إن أخذنا بقول الجمهور، ولنضرب مثالين، الأول: عادة ما يحتاج الناس لبعض النفقات من أجل حرث الأرض وشراء البذور والسماد وحصاد الزرع وحمله وتصفيته وحفظه، وبالذات إن كان الإنسان فرداً مبتدئاً في حياته الإنتاجية بإحياء أرض، وقد يقوم باقتراض تلك النفقات بالذات في أول حياته الإنتاجية. كما أنه قد يقترض أيضاً ما ينفقه على أهله ونفسه، فهل له تسديد هذه النفقات مما تنتجه الأرض ثم احتساب الزكاة؟ هناك مذهبان: الأول لابن عمر ومكحول وعطاء وطاووس وسفيان الثوري ويرى جواز قضاء دين نفقة الأرض والأهل والنفس ثم دفع الزكاة؛ والآخر لابن عباس ويرى جواز قضاء دين الأرض فقط. فقد روى أبو عبيد بسنده عن جابر بن زيد، قال في الرجل يستدين فينفق على أهله وأرضه، قال: «قال ابن عباس: يقضي ما أنفق على أرضه، وقال ابن عمر: يقضي ما أنفق على أرضه وأهله». وفي الخراج ليحيى بن آدم: «قال ابن

ت) جاء في الأموال: «... عن بسر بن سعيد قال: فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم الزكاة فيما سقت السماء، وفي البعل وفيما سقت العيون العشر، وفيما سقت السواني نصف العشر». «... عن الحكم بن عتيبة قال: كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى معاذ بن جبل - وهو باليمن - إن فيما سقت السماء، أو سقي غيلاً العشر، وفيما سقي بالغرب نصف العشر». «والغيل الماء الجاري على وجه الأرض وكل واد فيه عيون تسيل»، والغرب «هو الدلو العظيمة» (١٥٥).

ث) وتكملة ما جاء في النص: «... وكذلك لا يؤثر احتياجها إلى ساق يسقيها، ويحول الماء في نواحيها لأن ذلك لابد منه في كل سقي بكلفة، فهو زيادة على المؤنة في التنقيص، فجرى مجرى حرث الأرض وتسميتها، وإن كان الماء يجري من النهر في ساقية إلى الأرض ويستقر في مكان قريب من وجهها لا يصعد إلا بغرف أو دولاب فهو من الكلفة المسقطة لنصف الزكاة على ما مر لأن مقدار الكلفة وقرب الماء وبعده لا يعتبر، والضابط لذلك هو أن يحتاج في ترقية الماء إلى الأرض بآلة من غرف أو نضح أو دالية ونحو ذلك، وقد وجد». ويعلل أبو عبيد الفرق فيقول: «وإنما نقصت عن مبلغ تلك في الصدقة ما في هذه من المؤونة على أهلها والعلاج الذي لا يلزم أولئك مثله». ويقول الخطابي في القنوات: «وأما الزرع الذي يسقى بالقنى (القنوات) فالقياس على هذا أن ينظر: فإن كان لا مؤنة فيها أكثر من مؤونة الحفر الأول وكسحها في بعض الأوقات؛ فسبيلها سبيل النهر والسيح في وجوب العشر فيها، وإن كان تكثر مؤونتها بأن لا تزال تتداعى وتنهار، ويكثر نضوب مائها، فيحتاج إلى استحداث حفر؛ فسبيلها سبيل ماء الآبار التي ينزح منها بالسواني والله أعلم» (١٥٦).

عمر: يبدأ بما استقرض فيقضيه ويزكي ما بقي، وقال: قال ابن عباس: يقضي ما أنفق على الثمرة ثم يزكي ما بقي». وكما ترى فإن هنا اتفاقاً على جواز قضاء دين نفقات الأرض، فإن لم يبلغ نصاباً بعد قضاء الدين فلا زكاة عليه. وعن أحمد روايتان.[١٥٨] وقد رجح أبو عبيد مذهب ابن عمر ومن وافقه بشرط أن تثبت صحة الدين بأن قال معللاً: «إذا كان الدين صحيحاً قد علم أنه على رب الأرض: فإنه لا صدقة عليه فيها. ولكنها تسقط عنه لدينه كما قال ابن عمر وطاووس وعطاء ومكحول، ومع قولهم أيضاً إنه موافق لاتباع السنة، ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما سن أن تؤخذ الصدقة من الأغنياء فترد على الفقراء؟ وهذا الذي عليه دين يحيط بماله ولا مال له، وهو من أهل الصدقة، فكيف تؤخذ منه الصدقة وهو من أهلها؟ أم كيف يجوز أن يكون غنياً فقيراً، وفي حال واحدة؟ ومع هذا أنه من الغارمين [أحد الأصناف الثمانية] فقد استوجبها من جهتين».[خ]

هل رأيت كيف أن الشريعة تقف بجانب من أراد البدء في حياته الإنتاجية بإعفائه من الزكاة إن لم يربح بعد تغطية ديونه؟ حتى من أراد تحسين حال مزرعته بشراء معدات كجرافة أو بناء مستودع مثلاً، فقد يقترض لذلك، فبناءً على ما ذهب إليه فقهاء السلف فإن له دفع ما اقترضه ثم إن بلغ ما ربحه النصاب فإن عليه الزكاة. ألا تتوقع في مثل هذه الحالات أن يحاول المزارعون تحسين حال مزارعهم بالاستثمار فيها لاسيما إن كان ما يقترضونه (من خلال حساباتهم) يقف حائلاً دون بلوغ النصاب ومن ثم عدم دفع الزكاة، هذا إن كان المزارع بخيلاً؟ وحتى الكريم، فإن إدراكه بأن استثماره في أرضه سيؤدي لإنتاج أكبر في السنين القادمة، وبالتالي دفع زكاة أكثر، فإن هذا سيدفعه للمزيد من الاستثمار في الأرض والتشغيل. فكثرة الطلب على الجرافات مثلاً سيزيد من الطلب على تصنيعها وبهذا تنتعش وسائل إنتاجها. وستلحظ هذا دائماً في الشريعة. فهي تحض على النفقة باستمرار كما سنوضح بإذن الله. وفي النفقة تحريك لرؤوس الأموال. حتى الخراج، وهو الضريبة العقارية المفروضة على رقبة الأرض، والتي قال بعض الفقهاء بأنه يقاس على الإيجار في وقتنا المعاصر،[ذ] فإنه يعتبر من النفقات. فقد روى يحيى بن آدم عن سفيان بن سعيد الثوري أنه قال فيما أخرجت الخراجية: «ارفع دينك وخراجك، فإن بلغ خمسة أوسق بعد ذلك، فزكها». وروى أبو عبيد عن إبراهيم بن أبي عبلة قال: «كتب عمر بن عبد العزيز إلى عبد الله بن عوف - أو ابن

خ) قال السيد سابق موضحاً: «وتكاليف الزرع من حصاد وحمل ودياسة وتصفية وحفظ، وغير ذلك من خالص مال المالك، ولا يحسب منها شيء من مال الزكاة. ومذهب ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما: أنه يحسب ما اقترضه من أجل زرعه وثمره. عن جابر بن زيد: عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما - في الرجل يستقرض فينفق على ثمرته وعلى أهله - قال: قال ابن عمر: يبدأ بما استقرض فيقضيه ويزكي ما بقي. قال: وقال ابن عباس رضي الله عنهما: يقضي ما أنفق على الثمرة ثم يزكي ما بقي. رواه يحى بن آدم في الخراج. وذكر ابن حزم عن عطاء: أنه يسقط مما أصاب النفقة، فإن بقي مقدار ما فيه الزكاة زكى، وإلا فلا». وجاء في المغني: «والمؤنة التي تلزم الثمرة إلى حين الإخراج على رب المال لأن الثمرة كالماشية، ومؤنة الماشية وحفظها ورعيها والقيام عليها إلى حين الإخراج على ربها، كذا هاهنا ...»، وجاء في المجموع: «... أن مؤنة الحصاد والحراثة والدياس والتصفية وجذاذ الثمار وتجفيفها وغير ذلك من مؤن الثمر والزرع يجب على رب المال من خالص ماله، ولا يحسب من أصل المال الزكوي، بل يجب عشر الجميع، ...». وذكر القرضاوي أن ابن العربي تعرض في شرح الترمذي لهذه المسألة فقال: «اختلف قول علمائنا، هل تحط المؤونة من المال المزكى، وحينئذ تجب الزكاة - أي في الصافي - أو تكون مؤونة المال وخدمته - حتى يصير حاصلاً - في حصة رب المال، وتؤخذ الزكاة من الرأس - أي من إجمالي الحاصل؟ فذهب إلى أن الصحيح أن تحط وترفع من الحاصل، وأن الباقي هو الذي يؤخذ عشره، واستدل لذلك بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: (دعوا الثلث أو الربع)، وأن الثلث أو الربع يعادل قدر المؤونة تقريباً، فإذا حسب ما يأكله رطباً، وما ينفقه من المؤونة تخلص الباقي ثلاثة أرباع أو ثلثين، قال: ولقد جربناه فوجدناه كذلك في الأغلب» (١٥٩).

ذ) يقول القرضاوي: «وينبغي أن يقاس على الخراج أجرة الأرض على الزارع المستأجر، فإن جمهور الفقهاء عدوا الخراج بمنزلة أجرة الأرض، وقد روي عن شريك نحو ذلك. قال يحيى بن آدم: سألت شريكاً عن الرجل يستأجر أرضاً بيضاء من أرض العشر بطعام مسمى، فزرعها طعاماً، قال: يعزل ما عليه من الطعام ثم يزكي ما بقي: العشر أو أو نصف العشر. ثم قال: كما يعزل الرجل ما عليه من الدين ثم يزكي ما بقي من ماله» (١٦٠).

أبي عوف – عامله في فلسطين، فيمن كانت في يده أرض بجزيتها من المسلمين: أن يقبض جزيتها، ثم يأخذ منها زكاة ما بقي بعد الجزية». والمراد هنا بجزية الأرض الخراج. وإلى نحو هذا ذهب أحمد.[ض]

والمثال الثاني على الاختلافات بين الفقهاء التي لن تؤثر على مقصوصة الحقوق هو ظهور نباتات في أرض رجل لم يقم هو بزرعها، فهل عليه الزكاة في ثمرها كشجر البلوط مثلاً؟[١٦٢] قال أكثرهم أنه لا زكاة عليه لأن رب الأرض لم يحز الثمر، والزكاة إنما تؤخذ عن المملوك. وهنالك تفاصيل أخرى كثيرة مهمة[١٦٣] إلا أنها لن تؤثر على مقصوصة الحقوق ولكنها في مجموعها تخفيف على المزكي وتكريم له. كيف؟

التكريم

كما ذكرت في الحديث عن التدافع، فإن الوضع قد يكون مشدوداً بين المزكي والمجتمع. فالمزكي إن لم يكن مؤمناً فقد يحاول تقليل زكاته، أما المجتمع متمثلاً في العاملين على الزكاة فقد يحاول زيادة الزكاة. هنا وضعت الشريعة قاعدة فذة: وهي أن الزكاة من العبادات. فإن حدث خلاف بين من يأخذ الزكاة وبين المزكي فالقول قول المزكي. فقد بتت الشريعة في هذه المسألة تلافياً للمشاحة والمشاحنات بين أفراد المجتمع، لأن السلطة إن شعرت أن لها حقاً في مال شخص فستحاول أخذ ذلك المال بكل الوسائل المتاحة لها حتى إن كان ذلك بسجن الملاك في بعض الدول المعاصرة. هنا أتت الشريعة بمبدأ يحسم المسألة. فقالت بأن القول في حال الخلاف هو قول المزكي، لذلك قلت أن التفاصيل المتعلقة بالزكاة واختلاف الفقهاء لن تؤثر على مقصوصة الحقوق لأن الفرد في نظر الشرع هو المحق إلا إن كان متعسفاً ومتهرباً هروباً واضحاً من الزكاة، وهذا وضع يمكن اكتشافه بسهولة وضبطه. فالأصل كما سترى بإذن الله هو تصديق الناس، لأن في هذا تمكين لهم، وفي تمكينهم زيادة للزكاة في مجموع الأمة. فتأمل هذا التكريم للناس على حساب السلطات. فقد قال أحمد رحمه الله: «لا يستحلف الناس على صدقاتهم، وذلك لأنه حق لله تعالى، فلا يستحلف فيه كالصلاة والحد». ولتوضيح السابق ببعض التفصيل أقول:

قلنا إن الشريعة تحاول فض النزاع بين أفراد المجتمع بالفصل بينهم ابتداءً وذلك لحكمة وهي أن المجتمع متمثلاً في السلطة إن حاول التدخل في كل نزاع لما انتهى الأمر إلا بمرافعات ومحاكم ومشادات تنهك الأفراد والمجتمع، لذلك أتت حكمة الشريعة في تكريم المزكين والأخذ بأقوالهم. لأن من أراد الغش في الزكاة فسيتمكن من ذلك بطريقة أو بأخرى. وقد تقول: إن بإمكان الدولة اكتشاف ذلك. فأقول: أجل، ولكن هذا سيكلفها كثيراً. ذلك لأنه إن طبقت الشريعة وتمكن الناس فسيكون عدد المزكين كبير جداً، وعندها من أين ستأتي الدولة بجهاز رقابي وإداري للقيام بمراقبة هذا العدد الكبير من الملاك. انظر إلى أجهزة الرقابة الضريبية في العالم الغربي، إنها من أكبر المؤسسات استنهاكاً لطاقة مجتمعاتهم، ومع ذلك فهناك دراسات تفيد بأن الدول الغربية تفقد الكثير مما تعتقد أنها تستحقه من ضرائب (كما سنوضح بإذنه تعالى في فصول قادمة). ثم إن هؤلاء المسؤولين عن الضرائب

ض) ولكن ماذا عن النفقة إن لم تكن ديناً، فهل تقتطع هذه التكاليف ثم يزكى الباقي؟ هناك قولان: أحدهما لابن حزم بأنه لا يجوز إسقاط حق أوجبه الله تعالى بغير نص قرآن ولا سنة ثابتة. والآخر لعطاء بأنه يسقط مما أصاب النفقة، فإن بقي مقدار ما فيه الزكاة: زكى، وإلا فلا. فأصرح ما ذكر عن السلف في احتساب النفقات سواءً كانت ديناً أو لم تكن هو ما ذهب إليه عطاء وذكره ابن حزم ورواه يحيى بن آدم عن إسماعيل بن عبد الملك قال: «قلت لعطاء: الأرض أزرعها، فقال: ارفع نفقتك وزك ما بقي» (١٦١).

هم بأنفسهم نافذة للرشاوي، ومتى استشرت الرشوة في المجتمع ظهرت أمراض أخرى كما سنوضح بإذن الله. ولعل الأهم من كل هذا هو مبدأ الثقة التي أولتها الشريعة لأفرادها. فكما سنرى في فصل «البركة» بإذن الله، فإن المجتمع سيسمو بأفراده عن الكذب والغش عندما يزداد ثراء الناس لتمكنهم من مواردهم وبهذا ترتفع قيمهم النبيلة وتضمحل الرذيلة وهكذا تتراكم مكارم الأخلاق وتستمر في السمو بمرور الزمن. وهذا ما يقصد إليه الإسلام بتكريم أرباب الأموال والأخذ بأقوالهم وعدم تخوينهم، بدلاً من أجهزة رقابية لا طائل لها إلا أوراقاً بيروقراطية تنتج طبقة اجتماعية رقابية وليست إنتاجية بفاعلية. والآن لنضرب بعض الأمثلة على تكريم الإسلام لأصحاب الأموال بالأخذ بأقوالهم.

لقد جرت العادة أن يرسل الإمام أناساً ذوي خبرة في الخرص ليقدروا للناس الزكاة، وكان هذا في النخل والكرم فقط لأنهما يؤكلان رطباً، فلم يكن الخرص في غيرهما. فلم يخرص الزرع في سنبله لأن الشرع كما يقول الفقهاء لم يرد بالخرص فيه، ولا هو في معنى المنصوص عليه. فكان الخرص في التمر والعنب للتوسعة على أرباب الثمر ليؤدوا زكاته، أما غيرهما فإن على الملاك الأمانة وإخراج الزكاة إذا صار مصفى يابساً.[ظ] فيقول الإمام مالك في الموطأ: «فأما ما لا يؤكل رطباً وإنما يؤكل بعد حصاده من الحبوب كلها فإنه لا يخرص وإنما على أهلها فيها إذا حصدوها ودقوها وطيبوها وخلصت حباً فإنما على أهلها فيها الأمانة يؤدون زكاتها إذا بلغ ذلك ما تجب فيه الزكاة، وهذا الأمر الذي لا اختلاف فيه عندنا».[١٦٥] أي أن الشريعة تأتمن الملاك في تقدير الزكاة وتأخذ بقولهم، أما لماذا الخرص في التمر والعنب فهو إنما لمساعدة الناس بخبرة الخارص ليتسنى لهم الأكل (كما وضحنا في الخرص). وإن أخرج الإمام خارصاً وقام بالخرص دون أن يحتسب ما للناس أكله فلهم الأكل من ثمرهم ثم احتساب النصاب. أما إن لم يخرج الإمام خارصاً واحتاج الناس التصرف في الثمرة بالأكل منها فأخرج المالك بنفسه خارصاً فللمالك أن يأخذ بقدر ذلك. حتى إن خرص هو بنفسه وأخذ بقدر ما يحتاج فله ذلك.[١٦٦] هلا تأملت كيف أن الشريعة تلقي بالثقة على الملاك من كل باب.

وبالنسبة للتمر والعنب فقد يحدث خلاف بين المالك وما يقدره الخارص. لذلك، فإن ادعى رب المال أن الخارص غلط في التقدير وكان ما ادعاه محتملاً، عندها يقبل قول رب المال بغير يمين كما قال ابن قدامة. تأمل أخي القارئ: أن قول المالك يقبل بغير يمين. فهل هناك تكريم أفضل من هذا؟ أما إن لم يكن محتملاً كأن يدعي المالك غلط الخارص في النصف ونحوه لم يقبل منه. أما إن قال رب المال: «لم يحصل في يدي غير كذا. قُبل منه بغير يمين، لأنه قد يتلف بعضها بآفة لا نعلمها».[١٦٧] هل رأيت قول الفقهاء: «لأنه قد يتلف بعضها بآفة لا نعلمها». فهل هناك تكريم أكثر من هذا؟ وكذلك إن قام الخارص بالخرص على المالك وعرّفه قدر زكاته ثم تلف جزء من الزرع وادعى

ظ) جاء في الأموال: «حدثنا حجاج عن ابن جريج قال: قال لي عطاء: نخرص النخل والعنب ولا نخرص الحب»، «... وعن ابن شهاب قال: لا نعلمه يخرص من الثمر إلا التمر والزبيب»، «... عن مالك بن أنس أنه قال مثل ذلك. قال: السنة أن لا يخرص من الثمر إلا النخل والعنب». وقال ابن قدامة: «لأن ثمرة النخل والكرم تؤكل رطباً، فيخرص على أهله للتوسعة عليهم ليخلي بينهم وبين أكل الثمرة والتصرف فيها، ثم يؤدون الزكاة منها على ما خرص، ولأن ثمرة الكرم والنخل ظاهرة مجتمعة، فخرصها أسهل من خرص غيرها، وما عداهما فلا يخرص وإنما على أهله فيه الأمانة إذا صار مصفى يابساً، ولا بأس أن يأكلوا منه ما جرت العادة بأكله ولا يحتسب عليهم، وقد سئل أحمد عما يأكل أرباب الزروع من الفريك، قال: لا بأس به أن يأكل منه صاحبه ما يحتاج إليه. وذلك لأن العادة جارية به، فأشبه ما يأكله أرباب الثمار من ثمارهم، فإذا صفي الحب أخرج زكاة الموجود كله، ولم يترك منه شيء لأنه إنما ترك لهم في الثمرة شيء لكون النفوس تتوق إلى أكلها رطبة، والعادة جارية به، وفي الزرع إنما يؤكل شيء يسير لا وقع له» (١٦٤).

المالك أن التلف بغير تفريط منه، فالقول هنا أيضاً قول المالك بغير يمين كما قال الجمهور.[غ] أما الذين قالوا بأن على المالك اليمين فلم يشترطوا البينة. تأمل ما قاله النووي: «إذا ادعى المالك هلاك الثمرة المخروصة عليه أو بعضها نظر إن أضاف الهلاك إلى سبب كذبه الحس – بأن قال: هلكت بحريق وقع في الجرين في الوقت الفلاني، وعلمنا كذبه لم يلتفت إلى كلامه بلا خلاف، وصرح به صاحب الحاوي وإمام الحرمين وغيرهما، وإن أضافه إلى سبب خفي كالسرقة ونحوها لم يكلف ببينة، بل القول قوله بيمينه. وهذه اليمين مستحبة أم واجبة؟ فيه وجهان مشهوران ذكرهما المصنف والأصحاب: (أصحهما) مستحبة، فلا زكاة عليه فيما يدعي هلاكه، سواء حلف أم لا ...».[ب] أما إن اختلف الساعي ورب المال في السقاية، أي بأيهما سقى أكثر، بماء السماء أم بالمؤنة، فالقول قول رب المال بغير يمين كما قال ابن قدامة «فإن الناس لا يستحلفون على صدقاتهم».[١٧٠]

هكذا هي شريعتنا أخي القارئ، فما أحكمها إذ أنها تكرم من يعمل وينتج وتقف بجانبه. ولكنك قد تقول: إن كان الوضع بهذا التكريم فسيكذب البعض ولا يخرجون الزكاة ويفقد الفقراء حقوقهم. فأقول: لا، بل على العكس كما سنرى في فصل «البركة» بإذن الله. فإن الأخلاق ستسمو ويزداد إيمان الناس ويكونون أكثر دقة في تحديد الزكاة وأشد حرصاً في إخراجها خوفاً من الله. حتى من لا يخافون الله فسيخرجون الزكاة خوفاً من المجتمع لأن الثمار أو الأنعام أو المنتجات ظاهرة ولا يمكن إخفاؤها. وقد يحاول البعض الهروب من الزكاة بتقليلها. وحتى هنا فمن الحكمة تكريم أرباب الأموال كما فعلت الشريعة والأخذ بأقوالهم لأن فتح هذا الباب للسلطات بملاحقة المتهربين من الزكاة سيؤدي لإيجاد مؤسسات حكومية تطارد الناس وتكلف المجتمع في نفقاتها أكثر مما تجنيه من الزكاة، ناهيك عن تكوين جماعة سلطوية في المجتمع ليس لها مردود إلا زرع بذور البغضاء والغل بين الناس. ولكن لا تنسى أن زيادة نسبة الملاك في المجتمع ستزيد من عدد الدافعين للزكاة، وهذه لا تأتى إلا بفتح أبواب التمكين من جهة، وبتكريم العاملين من الناس من جهة أخرى حتى لا يفقدوا الهمة في العطاء. والآن لنضرب بعض الأمثلة على هذا التكريم الذي يؤدي بالضرورة للفصل بين الأفراد تلافياً لظهور الخلاف.

هناك مبدأ في الشريعة وهو أن للمالك الحفاظ على أصل الزكاة (كالنخل أو الشجر) ثم تؤخذ الزكاة. فإن خاف على شجره بعد بدو الصلاح فله الحفاظ عليه حتى إن هلك جزء من الثمر. ففي المجموع: «فإن أصاب النخل عطش بعد بدو الصلاح وخاف أن يهلك جاز أن يقطع الثمار، لأن الزكاة تجب على سبيل المواساة، فلو ألزمناه تركها

غ) انظر مثلاً قول ابن قدامة: «وبهذا قال الشافعي. وقال مالك: يلزمه ما قال الخارص، زاد أو نقص، إذا كانت الزكاة متقاربة؛ لأن الحكم انتقل إلى ما قال الساعي بدليل وجوب ما قال عند تلف المال. ولنا أن الزكاة أمانة، فلا تصير مضمونة بالشرط كالوديعة، ولا نسلم أن الحكم انتقل إلى ما قال الساعي، وإنما يعمل بقوله إذا تصرف في الثمرة، ولم يعلم قدرها، لأن الظاهر إصابته ...» (١٦٨).

ب) وتكملة ما جاء في النص: «(والثاني) واجبة، فإن حلف سقطت الزكاة، وإن نكل أخذت منه بالوجوب السابق لا بالنكول، لأن الزكاة وجبت وادعى سقوطها، ولم يثبت المسقط فبقي الوجوب، وإن أضاف الهلاك إلى سبب ظاهر كالحريق والنهب والجراد ونزول العسكر ونحو ذلك، فإن عرف وقوع ذلك السبب وعموم أثره صدق بلا يمين، وإن اتهم في هلاك ثماره به حلف. وهل اليمين مستحبة أم واجبة؟ فيه وجهان، وإن لم يعرف وقوع السبب فثلاثة أوجه، الصحيح الذي قطع به المصنف والجمهور يطالب بالبينة على وجود أصل السبب لإمكانها ثم القول قوله في الهلاك به (الثاني) يقبل قوله بيمينه، حكاه إمام الحرمين عن والده (والثالث) يقبل قوله بلا يمين إذا كان ثقة حكاه الرافعي وحيث حلفناه فهي مستحبة على الأصح، وقيل واجبة (وأما) إذا اقتصر على دعوى الهلاك من غير تعرض لسبب فقال الرافعي: المفهوم من كلام الأصحاب قبوله بيمينه، وهو كما قال الرافعي». وفي موضع آخر في الشرح: «إذا اختلف الساعي والمالك في جنس الثمر أو نوعه بعد تلفه تلفا مضمنا، قال الماوردي والدارمي: القول قول المالك، فإن أقام الساعي شاهدين أو شاهداً وامرأتين قضي له، وإن أقام شاهداً فلا، لأنه لا يحلف معه» (١٦٩).

لحق المساكين كان ذلك سبباً لهلاك ماله، فيخرج عن المواساة، ولأن حفظ النخيل أنفع للمساكين في مستقبل الأحوال ...».[ج] أما إن احتيج لقطع الثمار قبل كمالها خوفاً على الشجرة من التلف جاز ذلك أيضاً لرب المال لأن حق الفقراء كما جاء في المغني «إنما يجب على طريق المواساة، فلا يكلف الإنسان من ذلك ما يهلك أصل ماله، ولأن حفظ الأصل أحفظ للفقراء من حفظ الثمرة، لأن حقهم يتكرر بحفظها في كل سنة، فهم شركاء رب النخل ...».[١٧٢] هنا أيضاً وثقت الشريعة بالمالك ليفعل ما يراه مناسباً في زرعه. وماذا إن تلفت الثمرة قبل بدو الصلاح أو الزرع قبل اشتداد الحب؟ هنا أيضاً لا زكاة على المالك. وكذلك إن أتلفه المالك، إلا إن قصد الفرار من الزكاة. فقد يتلف المالك بعض الزرع لأسباب معتبرة، كأن يقطع شيئاً من الشجر لتحسين بقية الثمرة أو حفظ الأصول، وعندها إن نقص الثمر عن النصاب في حجمه فلا زكاة عليه لأن التلف وقع قبل وجوب الزكاة.[١٧٣] أي أن البعض قد يتهرب من الزكاة إن كان الثمر قريباً من النصاب. ولكن من هذا الذي يستطيع الولوج داخل قلب هذا الذي قطع بعض الشجر لتحسين ثمره ليعلم ما في صدره، وهل هو رجل فار من الزكاة أو أنه خائف على ثمره؟

إن مبدأ اعتبار الزكاة عبادة تترك كثيراً من التصرفات بين العبد وربه ليحاسب نفسه عليها، لا أن يحاسبه المجتمع إلا إن كان الفرار واضحاً ومتكرراً. فالأصل حسن النية، فقد يقوم إنسان بهبة نخلة لأحد أقربائه. هنا أيضاً تكريم للمالك ولا تشكك الشريعة في نواياه بأنه حاول الهروب من الزكاة. حتى إن وهب ثمر النخل إلى إنسان آخر كقريب له، فلا زكاة عليها؛ وهذا أحد معنيين للعرايا [د] لقوله صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿ليس في العرايا صدقة﴾.[١٧٥] أما المعنى الثاني فكما عرفها أبو عبيد تعني:

> «النخلات يستثنيها الرجل من حائطه، إذا باع ثمرته، فلا يدخلها في البيع، ولكنه يبقيها لنفسه وعياله فتلك الثنيا، لا تخرص عليه. لأنه قد عفي لهم عما يأكلون تلك الأيام، فهي العرايا، سميت بذلك في هذا التفسير لأنها أعريت من أن تباع، أو تخرص في الصدقة، فأرخص النبي صلى الله عليه وسلم لأهل الحاجة والمسكنة الذين لا ورق لهم ولا ذهب، وهم يقدرون على التمر: أن يبتاعوا بتمرهم من ثمار هذه العرايا بخرصها، فعل ذلك بهم النبي صلى الله عليه وسلم ترفقاً بأهل الفاقة الذين لا يقدرون على الرطب ليشاركوا الناس فيه، فيصيبوا منه معهم، ولم يرخص لهم أن يبتاعوا منه ما يكون لتجارة ولا لادخار».[١٧٦]

ج) وتكملة ما جاء في النص: «ولا يجوز أن يقطع إلا بحضرة المصدق، لأن الثمرة مشتركة بينه وبين المساكين، فلا يجوز قطعها إلا بمحضر من النائب عنهم، ولا يقطع إلا ما تدعو الحاجة إليه، فإن قطع من غير حضور المصدق وهو عالم عزره أن رأى ذلك، ولا يغرمه ما نقص لأنه لو حضر لوجب عليه أن يأذن له في قطعه وإن نقصت به الثمرة». وجاء في الشرح: «قال الشافعي رضي الله عنه والأصحاب رحمهم الله: إذا أصاب النخل عطش بعد بدو الصلاح وخاف هلاكها أو هلاك الثمرة أو هلاك بعضها إن لم تقطع الثمرة، أو خاف ضرر النخل أو الثمرة جاز قطع ما يندفع به الضرر إما بعضها أو كلها، فإن لم يندفع إلا بقطع الجميع قطع الجميع، وإن إندفع بقطع البعض لم تجز الزيادة، لأن حق المساكين إنما هو في التمر يابساً، وإنما جوزنا القطع للحاجة، فلا يجوز زيادة عليها، ثم إن أراد القطع فينبغي للمالك أن يستأذن العامل، فإن استأذنه وجب عليه أن يأذن له، لما فيه من المصلحة ودفع المفسدة عن المالك والمساكين كما ذكره المصنف، فإن لم يستأذن العامل، بل استقل المالك بقطعها فوجهان: (أصحهما) وبه قطع المصنف وسائر العراقيين والسرخسي وغيره من الخرسانيين ونقله القاضي أبو الطيب في المجرد عن أصحابنا، أن الاستئذان واجب فيأثم بتركه، وإن كان عالماً بتحريم الاستقلال عزر، ودليله ما ذكره المصنف. (والثاني) أن الاستئذان مستحب، فلا يأثم بتركه ولا يعزر، وبهذا قال الصيدلاني والبغوي وطائفة، وسواء قلنا: يجب الاستئذان أم يستحب، لا يغرم المالك ما نقص بالقطع لما ذكره المصنف» (١٧١).

د) المعنى الأول للعرايا كما قال أبو عبيد: «فكان مالك بن أنس يقول هي النخلة يهب الرجل ثمرتها للمحتاج يعريها إياه، فيأتي المعري – وهو الموهوب له – إلى نخلته تلك ليجتنيها، فيشق على المعري – وهو الواهب – دخوله عليه، لمكان أهله في النخل، قال فجاءت الرخصة للواهب خاصة أن يشتري ثمرة تلك النخلة من الموهوبة له بخرصها ثمراً، فهذا قول مالك» (١٧٤).

هنا أيضاً كما ترى أخي القارئ فإن الشريعة بسماحتها تكرم الناس ولا تشكك في نواياهم بالفرار من تمام النصاب. أما إن ملك نصاباً وباعه قبل الحول أو وهبه أو أتلف جزءاً منه فراراً من الزكاة فقد رأى مالك وأحمد أن الزكاة تؤخذ منه إن كان تصرفه هذا عند قرب الوجوب لأن مظنة الفرار واردة. وقال الشافعي وأبو حنيفة بسقوط الزكاة لأنه نقص قبل تمام الحول ويكون مسيئاً وعاصياً لله بهروبه منها.[هـ] أما إن تلف الزرع بغير تفريط من الملاك فلا زكاة عليهم إن نقص النصاب. جاء في المغني: «إذا خرص وترك في رؤوس النخل فعليهم حفظه، فإن أصابته جائحة فذهبت الثمرة سقط عنهم الخرص ولم يؤخذوا به، ولا نعلم في هذا خلافاً. قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن الخارص إذا خرص الثمرة ثم أصابته جائحة فلا شيء عليه إذا كان قبل الجذاذ، ولأنه قبل الجذاذ في حكم ما لا تثبت اليد عليه بدليل أنه لو اشترى ثمرة فتلفت بجائحة رجع بها على البائع، وإن تلف بعض الثمرة فقال القاضي: إن كان الباقي نصاباً ففيه الزكاة، وإلا فلا، ...».[١٧٨] فهل هناك تكريم للملاك كهذا؟ قارن هذا بسياسات ضرائب أيامنا الحالية، فالمالك لص حتى يثبت براءته بأوراق وسجلات وحسابات ختامية وأختام وما إلى ذلك. ولعلك لا تشعر بهذا أخي القارئ إن كنت موظفاً بدخل محدود. ولكن اسأل رجل أعمال وبالذات في الدول التي تعتمد في ميزانياتها على دخل الناس لترى سوء الظن بالأفراد من خلال مئات الأنظمة والقوانين. فسيقول لك أن التشريعات الحالية عمدت إلى عدة آليات لضمان مكافحة تهرب دافعي الضرائب. فمن هذه الآليات تكليف الشركات والتجار ومن في حكمهم من دافعي الضرائب بتقديم إقرارات عن أرباحهم ومصاريفهم ومشترياتهم وما إلى ذلك من مستندات لإثبات ميزانياتهم المالية، ومن هذه الآليات أيضاً إعطاء رجال الدولة المسؤولين عن الضرائب الحق في الاطلاع على ملفات الشركات والمؤسسات الخاصة بالانقضاض عليها في أي لحظة وداخل مكاتب الشركات، ومنها منح مكافآت مالية لمن يبلغ عن شركة أو تاجر قد زور أوراقه المالية لتخفيض الضريبة، ومنها حجز الضرائب من منابعها، كالضريبة على مرتبات الموظفين التي تقتطع منهم قبل وصولها لأيديهم، ومنها ومنها ... هلا قارنت هذا بما أتت به الشريعة التي تعتبر الزكاة عبادة. فتأمل ما قاله الكاساني رحمه الله: «إن ركن الزكاة هو إخراج جزء من النصاب إلى الله تعالى، وتسليم ذلك إليه، وذلك برفع المالك يده عنه وتمليكه للفقير، وتسليمه إليه، أو إلى يد من هو نائب عن الله تعالى في التمليك والتسليم إلى الفقير. والدليل علي ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَأْخُذُ ٱلصَّدَقَٰتِ﴾... وقول النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿الصدقة تقع في يد الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير﴾، ولأن الزكاة عبادة، والعبادة إخلاص العمل بكليته لله تعالى».[١٧٩] هل رأيت كيف أن الشريعة تعتبر الزكاة عبادة يخرجها الناس لأهلها الفقراء مباشرة، هناك المزيد أيضاً من حِكم الزكاة.

هـ) استدل من قال بوجوب الزكاة بالآيات التي تلي الآية ١٧ من سورة القلم. وقال الشيرازي: «فإن أراد أن يبيع الثمرة قبل بدو الصلاح نظرت، فإن كان لحاجة لم يكره، وإن كان يبيع لفرار من الزكاة كره، لأنه فرار من القربة ومواساة المساكين، وإن باع صح البيع، لأنه باع ولا حق لأحد فيه». وجاء في الشرح: «قال الشافعي رضي الله عنه في المختصر والأصحاب: إذا باع مال الزكاة قبل وقت وجوبها كالتمر قبل بدو صلاحه، والحب قبل اشتداده، والماشية والنقد وغيره قبل الحول، أو نوى بمال التجارة القنية أو اشترى به شيئاً للقنية قبل الحول - فإن كان ذلك لحاجة إلى ثمنه - لم يكره بلا خلاف، لأنه معذور لا ينسب إليه تقصير، ولا يوصف بفرار، وإن لم يكن به حاجة وإنما باعه لمجرد الفرار فالبيع صحيح بلا خلاف لما ذكره المصنف، ولكنه مكروه كراهة تنزيه، هذا هو المنصوص وبه قطع الجمهور، وشذ الدارمي وصاحب الإبانة فقالا: هو حرام، وتابعهما الغزالي في الوسيط، وهذا غلط عند الأصحاب، وقد صرح القاضي أبو الطيب في المجرد والأصحاب بأنه لا إثم على البائع فراراً. قال الشافعي والأصحاب: وإذا باع فراراً قبل انقضاء الحول فلا زكاة عندنا، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه وداود وغيرهم. وقال مالك وأحمد وإسحاق: إذا تلف بعض النصاب قبل الحول أو باعه فراراً لزمته الزكاة. دليلنا أنه فات شرط وجود الزكاة وهو الحول، فلا فرق بين أن يكون على وجه يعذر فيه أو لا يعذر، والله تعالى أعلم» (١٧٧).

من حِكَم الزكاة: الأنعام

إن الزكاة كلها حكم تمكينية تقف في صف الفرد المنتج. وسننظر الآن إلى زكاة الحيوان وباختصار شديد دون التفاصيل لنقف على بعض حكَمها، برغم أن هذه التفاصيل تفتح شهية كل من يتأملها لإعجازها التشريعي الذي يكرم الناس ويفصل بينهم ويضع الخيرات في أيدي المستحقين بأقصر الطرق إلا أنني تلافيتها لكثرتها، لأنني إن تعمقت فيها فسيؤول هذا الكتاب إلى كتاب عن الزكاة وليس عن مقصوصة الحقوق. ولعلنا بحاجة لكتاب آخر عن حكم الزكاة لتقصي الحق في الحقوق والتمكين.

إن الزكاة تقدر في معظم الأحيان بحوالي ٢,٥ ٪ إن بلغت النصاب، إلا زكاة الأغنام: فقد جاء في صحيح البخاري في كتاب أبي بكر لأنس عندما وجهه إلى البحرين: «هذه فريضة الصدقة التي فرض[و] رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين، والتي أمر الله بها رسوله ...»، ويستمر الحديث بعد ذكر صدقة الإبل ليوضح صدقة الغنم كالآتي: «... وفي صدقة الغنم: في سائمها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومئة شاة، فإذا زادت على عشرين ومائة إلى مائتين شاتان، فإذا زادت على مائتين إلى ثلاث مائة ففيها ثلاث شياه، فإذا زادت على ثلاث مائة ففي كل مائة شاة، فإذا كانت سائمة الرجل ناقصة من أربعين شاة واحدة، فليس فيها صدقة إلا أن يشاء ربها ...».[ز] فنجد الزكاة من هذا الحديث للغنم كما هو ملاحظ أنها تقترب من ١ ٪ إن كانت الكمية في المئات لأن على كل مئة شاة سائمة، شاة واحدة، فهي ثابتة من الثلاث مائة فما فوق. أما أقل من ذلك، فمن ملك النصاب، أي الأربعين شاة، فعليه شاة واحدة، أي ٢,٥٪. ومن ملك مئة وعشرون شاة فعليه شاة واحدة أيضاً، أي أقل من واحد في المئة (٠,٨٣ ٪)، فلماذا هذا الفرق الذي هو في صالح من ملك المئات، وليس كضرائب العالم الرأسمالي والذي تزداد فيه نسبة الضريبة بزيادة رأس المال؟ لقد استنتج بعض الباحثين المعاصرين أن الشريعة تهدف من ذلك إلى تشجيع تنمية الثروة الحيوانية.[١٨٢] إلا أن هذا التفسير ليس مطرداً في زكاة جميع الثروات الحيوانية. ففي زكاة الإبل والبقر تستقر الزكاة إلى نحو ٢,٥٪ تقريباً. لذلك ظهرت بعض التفسيرات: منها مثلاً أن الأغنام أكثر ولادة من غيرها من الأنعام، فيكثر في القطيع نسبة الصغار. ومنها أن النفقة أقل لمن ملك عدداً أقل من الأغنام.[ح]

و) يقول ابن حجر في تفسير قوله: هذه فريضة الصدقة التي فرض: «ومعنى فرض هنا أوجب أو شرع يعني بأمر الله تعالى، وقيل معناه قدر لأن إيجابها ثابت في الكتاب ففرض النبي صلى الله عليه وسلم لها بيانه للمجمل من الكتاب بتقدير الأنواع والأجناس. وأصل الفرض قطع الشيء الصلب ثم استعمل في التقدير لكونه متقطعاً من الشيء الذي يقدر منه، ويرد بمعنى البيان ...». إن في هذ الشرح تأكيد على أن الزكاة مسألة مقطوعة لا خيار لأحد فيها بزيادتها أو نقصانها كما وضحنا (١٨٩).

ز) الحديث طويل وهو كتاب أبي بكر لأنس عندما وجهه إلى البحرين: «هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين، والتي أمر الله بها رسوله، فمن سئلها من المسلمين على وجهها فليعطها، ومن سئل فوقها فلا يعط: في أربع وعشرين من الإبل فما دونها، من الغنم من كل خمس شاة، إذا بلغت خمساً وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض أنثى، فإذا بلغت ستاً وثلاثين إلى خمس وأربعين، ففيها بنت لبون أنثى ...» (١٨١).

ح) الذي ذهب إليه القرضاوي في التفسير هو الآتي: «أن الغنم إذا كثرت - سواء أكانت ضأناً أم معزاً: وجد فيها الصغار بكثرة، لأنها تلد في العام أكثر من مرة، وتلد في المرة أكثر من واحد، وبخاصة المعز منها. وهذه الصغار تحسب على أرباب المال، ولا تقبل منهم، ... ولهذا استحقت الغنم - بصفة خاصة - هذا التخفيف والتيسير، تحقيقاً لمبدأ العدل، الذي حرصت عليه الشريعة. وإلا، فلو وجب في كل أربعين: واحدة - كما في الإبل والبقر - مع كثرة عدد الصغار فيها، وعدم صحة أخذها منهم، لكان في ذلك بعض الإجحاف على ملاك الغنم، بالنسبة لأصحاب الإبل والبقر. أما الأربعون الأولى فإنما وجبت فيها شاة، لأن الشرط أن تكون كلها كباراً، ...». وعلل العلامة المالكي الشيخ زروق قلة الواجب في الشياه إذا كثرت تعليلاً قال فيه: « كلما كثر المال كثرت مؤونته، وعظمت في النفس هيبته، فقلت زكاته، رفقاً بأهله، ولذا كان في العين (النقود): ربع العشر، وفي غيرها: غيره، فأفهم». إلا أن القرضاوي رد هذا المنطق بأن المال كلما كثر قلت مؤونته وخفت نفقاته (١٨٣).

إن الفرق يكمن، والله أعلم، في أن الزكاة عبادة وهي تطهير للنفوس، لأن المزكي سيكون فرداً فاعلاً في المجتمع إن هو أخرج الزكاة لأنه سيدرك حال الفقراء. فالزكاة في الإسلام قبل أن تكون ضريبة لجمع المال هي تربية وتهذيب للنفوس. فالذي يدفع الزكاة مطالب بأن يخرجها بمعرفته للفقراء إن أمكنه ذلك. أما إن دفعها للعامل على الصدقة، فإن العامل مطالب بدفعها للفقراء من نفس المنطقة، أي بالقرب من المزكي (كما سنوضح بإذن الله)، وبهذا سيتعرف المزكي على حال الفقراء ويصبح إنساناً مدركاً لحال الأمة ويتعظ مما هم فيه من فقر ويكون شاكراً لربه إن كان مؤمناً، ويجدّ في حركة الحياة إن كان أو لم يكن مؤمناً خوفاً من الفقر. وهكذا يتغير حاله من إنسان لا مبال ومستهلك إلى إنسان مسؤول مدرك لمصيره ومصير أمته، وبذلك يتغير سلوكه ويزداد عطاؤه ويرتفع إنتاجه. ولأن عدد المسلمين الذين يملكون نصاباً أقل (أي أربعين شاة) هم بالضرورة أكثر عدداً ممن يملكون نصاباً أكبر (ألف شاة مثلاً) فإن الحكمة من الشريعة كانت بوضع الزكاة على أكبر قدر ممكن من السكان لتهذيبهم.

هذا التحليل السابق موجه لمن يؤمن بالله، أما بالنسبة لشخص لا يؤمن بإعجاز الشريعة وصلاحها لكل زمان ومكان، أو لرجل علماني، وهو المستهدف من هذا الكتاب، فإن جادلناه بهذا المنطق فلن يقبل منا. لذلك نقول له الآتي: لقد رأيت أيها القارئ في فصل «الخيرات» أن الإسلام دين يدفع للتمكين بفتح الأبواب للكل، لذلك سنتوقع مجتمعاً تكثر فيه نسبة الملاك (وستتأكد من هذا أكثر في فصول قادمة بإذنه تعالى)، فإن كان في مجتمع ما بليون شاة مثلاً، وكان عدد الملاك منخفضاً، ولنقل ألف شخص، لكان نصيب كل واحد منهم مليون شاة (وهذا ما تفعله العولمة) ويبقى كثير من الناس من غير أنعام. أما إن كان عدد الملاك أكثر، ولنقل أنهم مليون شخص، فإن نصيب كل واحد منهم سيكون ألف شاة (كما في الرأسمالية في أول ظهورها)، وإن زاد عدد الملاك إلى عشرة ملايين شخص، لكان نصيب كل واحد منهم مئة شاة، وهكذا. ولأن الإسلام وضع الحقوق لتمكين أكبر عدد ممكن من السكان، ولأن نسبة عدد الملاك مرتفعة، فإن عدد المزكين الذين يملكون أربعين شاة سيكون أكثر بكثير ممن يملكون خمس مئة شاة، وبهذا تزيد الزكاة لمجموع الأمة.

وبالطبع ستقول: ولكن هذا حكم غير عادل، لأن الثري يدفع زكاة أقل. فأقول: بل إنه عادل للسبب الآتي: إن الزكاة لم توضع لمجتمع رأسمالي، بل وضعت أو فُصلت (قصت) لمجتمع مسلم يطبق الشريعة، وأنت تفكر في إطار رأسمالي انخفضت فيه نسبة الملاك، فمعظم الناس من حولك موظفون لدى شركات أو لدى دول، لذلك لن تتمكن من رؤية الصورة بوضوح، فإن طبقت الشريعة في ديار المسلمين لارتفعت نسبة الملاك، لذلك نجد أن زكاة الشاة في الثلاثمائة وبعدها ثابتة، ففي كل مئة سائمة، شاة واحدة. وهذا عدل واضح لتلك الفئة. أما لماذا الزيادة في الزكاة على من يملكون من أربعين إلى أقل من مئة وعشرين (أي أن زكاتهم من ٢,٥ ٪ إلى ٠,٨٣ ٪) فذلك لأن هناك علاقة بين طبيعة الرعي وعدد الماشية تتجلى في الآتي: إن تحدثت لراع لقال لك أن باستطاعة الراعي إن كان ذو خبرة السيطرة على ما يقل عن الألف شاة تقريباً إن كان لديه حمار وثلاثة كلاب. أما إن زاد العدد عن ذلك فلا بد من راعٍ آخر. أما أقل من الألف شاة فالمسألة تعتمد على مقدرة الراعي وخبرته وسرعته وطبيعة الأرض، هل هي سهلية أم أنها جبلية، وما إلى ذلك من مؤثرات. فمن الرجال من لا يستطيع حتى السيطرة على مائتي شاة حتى وإن كانت الأرض سهلية، أما إن كانت الأرض جبلية وكان في القطيع الكثير من الصغار فالعدد سيقل.[ط] فإن زاد العدد للألوف لاحتاج المالك إلى من يعينه في الرعي، وفي هذا نفقة على المالك. لذلك كانت الزكاة ثابتة لأن نفقته نسبياً

ثابتة لسبب مهم هو أنه لن يجد من يعمل لديه بسهولة، وليس كالمجتمعات الرأسمالية التي تتكاثر فيها الأيدي العاملة الزهيدة الثمن نظراً لكثرة غير المالكين وبالتالي العاطلين، فعدد الملاك إن طبق الإسلام، كما قلنا، مرتفع، وبالتالي عدد العاطلين عن العمل أقل، وبهذا تزداد أجرة العاملين (وسنوضحه بإذنه في فصلي «الشركة» و «البركة»). وإن تم رفع الزكاة عليه فلن يقبل على العمل والإنتاج، أما إن لم يستعن هذا المالك بأحد غيره فإنه سيرعى بنفسه ولا نفقة عليه، لذلك كان نصابه أربعين شاة، ولأن هؤلاء هم الأكثر في المجتمعات إن زادت نسبة الملاك في المجتمع، فإنهم بدفعهم للزكاة سيستشعرون الفقر ويتحركوا في الحياة.

مسألة أخرى: إن هذا التفاوت في النصاب هو فقط في زكاة الغنم كما ذكرت، أما في زكاة الإبل والبقر فإن النسبة تقريباً واحدة في القليل والكثير. فزكاة خمسٍ من الإبل شاة، والعشرة شاتان، والخمسة عشر ثلاث شياه.[١٨٥] وفي الثلاثين من البقر تبيع وهو ما له سنة من البقر أو تبيعة وهي ما لها سنة أيضاً، وفي الأربعين مسنة، وهي ما لها سنتان، وفي الستين تبيعان، وهكذا. وقد قدرت الزكاة للإبل والبقر بحوالي ٢,٥ ٪ تقريباً.[١٨٦] ولكن لماذا نقصان الزكاة في الغنم فقط إن زادت عن المئة؟ إن السبب، والله أعلم، هو أن الأغنام أكثر طلباً لكثرة استهلاك لحومها وهذا عادة ما يرفع نسبة ملاكها في المجتمع، وفي نقصان زكاتها لنصف زكاة الإبل والبقر حث للمستثمرين. ولكن هل في ارتفاع الزكاة لمن يملكون قريباً من النصاب (أي فوق الأربعين) إنهاك للملاك؟ أقول: إن العمل الرعوي لا يحتاج للكثير من التعليم والمهارة، لذلك قد يكون بداية سهلة للحياة التمكينية للأفراد بعدة شياه، وعندها إن كان رأس المال صغيراً، فإن إخراج نصف أو ربع شاة أمر غير منطقي إلا إن اشترك أكثر من راع في إخراج شاة واحدة، وفي هذا وصل بين الناس في الحقوق والذي تحاول الشريعة اجتنابه تلافياً للخلاف (كما سترى في فصلي «الفصل والوصل» و «الموافقات» بإذن الله). كما أن الشريعة ترفض إخراج ثمن نصف أو ربع شاة لعلة تكمُن في محاربة الاحتكار (وسأوضحه بإذن الله)، لذلك كانت الزكاة في الأربعين تعادل زكاة الإبل والبقر، أي ٢,٥ ٪ وهو عين العدل، ومن جهة أخرى فإن من يملكون أكثر من مئة من الأغنام عليهم إخراج شاة واحدة، أي حوالي واحد في المئة من رأس المال، وهذا جد قليل إن علمنا أن من طبيعة الأغنام كثرة التوالد، فهم يحملون من ثلاث مرات كل سنتين في العادة إلى مرتين كل ثلاث سنوات في أقل الأحوال، تبعاً لطبيعة الأرض الرعوية ونوع الماشية. فإن كانت الأرض خصبة والظروف ملائمة أطلقت عليها الذكور تأملاً في إنتاج أكبر؛ وإن خيف عليها من الضعف لم تحمّل أكثر مما تطيق.[ي] وفي كل بطن تضع الأم شاة أو شاتان تبعاً لنوع السلالة. فالأغنام عادة ما تضع مولوداً والماعز اثنان، وبهذا فإن النماء سيكون بإذن الله كبيراً مقارنة بالزكاة والتي هي مرة واحدة في السنة.

ليس هذا فحسب، بل إن من شروط الزكاة النماء، والنماء يكون عندما تكون الأنعام سائمة. فالسوم شرط في زكاة الحيوان، والسائمة هي الراعية في الكلأ المباح أكثر العام، وهذا رأي الجمهور إلا مالك والليث الذين أوجبا

ط) لقد قابلت بعض الرعاة وسألتهم فتفاوتت إجاباتهم، فمنهم من قال أن الراعي يستطيع أن يرعى خمسمائة سائمة أو مائة معلوفة. ومنهم من قال أنها تصل إلى الألف بناء على طبيعة المنطقة. ولكن من دراسة وضعت لمرعى سهلي لمشروع استثماري لمائتين وخمسين ألف شاة كان العدد المحدد هو أن يرعى كل راع ألف شاة إن كان لديه حمار وثلاثة كلاب. ومن الملاحظ أن عدد الصغار يؤثر في حركة القطيع لأن صغار الماشية تتفلت في كل مكان وليس كالكبار التي لا تبتعد عن الحمار (١٨٤).

ي) هناك من الخرفان ما يستطيع تلقيح خمسين شاة ومنهم من لا يستطيع إلا تلقيح عشرين شاة. وفي الدراسات التنموية يعتبر الرقم خمس وعشرون شاة لكل خروف رقم مقبول. كما أن الشاة تختلف في عدد مرات حملها. فمنها ما يصل حملها إلى عشرة مرات في العمر، ومنها ما يقل إلى خمس مرات. أما الذكر فمنهم من يستطيع التلقيح حتى يصير عمره عشرة سنوات ومنهم من يقل لسبع سنوات (١٨٧).

الزكاة في المواشي مطلقاً سواءً كانت سائمة أو معلوفة (وسيأتي بإذنه). فإن كان نصاب الغنم أربعين شاة، وقد تزداد هذه الأربعين بالتوالد من ستين إلى مئة أو أكثر بناءً على البركة، فهل شاة واحدة في السنة تعد عبئاً على المسلم؟ هل رأيت كيف أن الزكاة منخفضة جداً مقارنة بضرائب أيامنا هذه؟ وقد تقول: ما هذا؟ إن هذا الكتاب يتحدث في تفاصيل عن الشاة في عصر الحاسب الآلي، إنه يحاول أن يسلب الدول المال ويضعها في أيدي السكان؟ ألم يسافر مؤلف هذا الكاتب ويرى الطائرات وحاجة المجتمعات لمن يُسَيّرون الطائرات، وهذه بحاجة للنفقات، فلابد للسلطات إذن من الأموال للقيام بكل هذه المهام؟ هل هو في العصر الجاهلي؟ فأقول: أرجوك أن تتيح لي الفرصة.

ولعلك لاحظت أخي القارئ أن زكاة الأنعام (٠,٨٣ إلى ٢,٥ ٪) تقل عن زكاة الزروع والثمار (٥ أو ١٠ ٪). فلماذا هذا التفاوت؟ إن الشريعة تحاول بشتى الوسائل زيادة التنمية، إلا أن الأمر قد يظهر هنا معكوساً: لأن في تخفيض زكاة الأنعام دفع للمجتمع للمزيد من الاستثمار فيها مقارنة بالزراعة، وبهذا فإن المجتمع قد ينجذب ليكون مجتمعاً رعوياً أكثر منه زراعياً!! فكما هو معلوم، فإن المجتمعات في رقيها الإنتاجي تنتقل من مجتمع يعيش على الصيد ثم الرعي ثم الزراعة ثم الصناعة ثم المعرفة. وهنا قد يستنتج باحث سطحي أن الشريعة تدير عجلة الإنتاج بطريقة عكسية. إلا أن الواقع غير ذلك. فمع رقي المجتمعات وزيادة استهلاكيتها مع التصنيع واستقرارها في المدن تصبح مهنة الرعي عمل منفر. فلابد لطائفة من القيام بذلك، فحركة تقدم البشر من الصيد للرعي ثم للزراعة ثم للصناعة حتمية بسبب التقدم المعرفي للإنسانية. وعندما تفرض الشريعة زكاة أقل على السوائم فهي إنما تحث وتعين المالك لإيجاد ما تحتاجه المدنية من منتجات حيوانية، لأنها إن لم تفعل، لما وُجد الاتزان المطلوب ولارتفعت أسعار المنتجات الحيوانية ولتضرر السكان، وبالذات الفقراء. وكما هو معلوم، فلا غنى لأي مجتمع عن تنمية الأنعام، وبالذات طبيعياً، أي سوماً، لفوائدها الكثيرة من لحومها وألبانها وجلودها. ففي الأنعام بركة عجيبة. فهي تنمو سائمة بقليل من العناية لتعطيك الخير الكثير بتكاثرها العجيب. وقد يظهر لباحثنا السطحي أنني أبالغ. فالفرق بين الزكاتين جد مرتفع (١ إلى ٢,٥ ٪ للماشية و ٥ إلى ١٠ ٪ للزروع)، لذلك أذكرك أخي القارئ بأننا يجب ألا ننسى أن أصول مالك المزرعة أكثر، فالأرض ومعدات الزراعة وما إليها من استثمارات هي أصول لا زكاة عليها، إنما الزكاة على الثمر فقط بعد خرصه، أي على جزء من رأس المال، أما الأنعام، فأصولها شبه معدمة، وكأن الزكاة على جميع رأس المال، وهكذا يقل الفارق، إلا أن الكفة، والله أعلم، في صالح جذب المعدمين في المجتمع للعمل الرعوي.

كما أن الزكاة ليست على كل الأنعام، فالأنعام العاملة، أي المعدة للحمل والسقاية ونحوهما لا زكاة عليها لأنها ليست سائمة كما ذهب الجمهور[ك] لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿وليس في العوامل شيء﴾.[١٨٩] وهناك

ك) يقول محمد خليل هراس في حاشية الأموال: « كان رأي الليث ومالك متفقا في وجوب الصدقة في العوامل من الإبل ثم اختلفا في البقر فرأى الليث أنه لا صدقة فيها تبعاً لهذه الأحاديث وأما مالك فقاسها على الإبل». ويقول أبو عبيد: «ولا نعلم أحداً قال هذا القول قبل مالك في البقر خاصة، وإنما ذهب فيما نرى إلى مذهبه في الإبل أن الجملة جاءت بالبقر والإبل، فحمل المعنى على الجميع، حتى أدخل فيها العوامل والحوارث وكان هذا هو الوجه لو لا أن تواترت هذه الأحاديث بالإستثناء فيها خاصة: من قول النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه التابعين بعدهم، ثم من بعدهم وهلم جرا، إلى اليوم. وبه يأخذ أهل العراق وهو رأي سفيان. وحكي عنه أنه ذكر له قول مالك، فقال ما ظننت أن أحداً يقول هذا. قال أبو عبيد: ومع أنك إذا صرت إلى النظر وجدت الأمر على ما قالوا أنه لا صدقة في العوامل من جهتين: إحداهما أنها إذا اعتملت واستمتع بها الناس صارت بمنزلة الدواب المركوبة، والتي تحمل الأثقال من البغال والحمير، أشبهت المماليك والأمتعة. ففارق حكمها حكم السائمة لهذا. وأما الجهة الأخرى فالتي فسرها ابن شهاب، وسعيد بن عبد العزيز أنها إذا كانت تسنو وتحرث فإن الحب (وفي بعض النسخ «الحرث») الذي تجب فيه الصدقة إنما يكون حرثه وسقيه ودياسه بها، فإذا صدقت

حديث آخر عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ليس في البقر العوامل صدقة﴾.[ل] وبالنسبة للأغنام فالذي يُتخذ منها في «البيوت بالأمصار والقرى وتكون ألبانها لقوت الناس وطعامهم، وليست لتجارة ولا سائمة»، وهي التي تسمى «الربائب» فلا زكاة فيها. ففي الأموال «عن مجاهد في الرجل تكون له أربعون شاة حلوباً في المصر؟ قال: ليس عليها صدقة».[م] كما أن الأنعام الأخرى مثل الخيل وبقر الوحش ليس عليها زكاة في قول أكثر أهل العلم إلا إن كانت للتجارة، فزكاة الحيوان فقط في الغنم والبقر والإبل. ففي المجموع: «وأما الخيل والبغال والحمير والمتولد بين الغنم والظباء فلا زكاة فيها كلها عندنا بلا خلاف، وسواء كانت الخيل إناثاً أو ذكوراً أو ذكوراً وإناثاً، وسواء في المتولدين كان الإناث ظباء أو غنماً فلا زكاة في الجميع مطلقاً، وهذا إذا لم تكن للتجارة، فإن كانت لها وجبت زكاتها».[١٩٢] هل رأيت تكريم الإسلام للناس بالتخفيف عنهم؟ وهذا المبدأ ينطبق على جميع الاستثمارات. فكما هو معلوم، فإن أموال «القنية» لا زكاة عليها. وأموال القنية هي الأعيان التي يقتنيها الإنسان لسد حوائجه. قال الماوردي: «أما الذي ليس بنام في نفسه ولا مرصد للنماء، فهو كل مال كان معداً للقنية، كالعبد المعد للخدمة والدابة المعدة للركوب والثوب المعد للبس». وقال الباجي: «لهذا الوجه أبطلنا الزكاة في أموال القنية، لأنا لو أوجبنا فيها الزكاة لاستهلكتها، والزكاة إنما هي على سبيل المواساة في الأموال التي تمكن من تنميتها، ...».[١٩٣] أي أن المعتبر فيه الزكاة هو رأس المال السائل أو المتداول، وليس ما تتطلبه الجهة المنتجة مثل المباني والمعدات بالنسبة للمصانع، أو الأثاث وما تعرض فيه المنتجات في المحلات التجارية وما شابه مما لا يباع. فقد ذكر الفقهاء أن المراد بعروض التجارة هو ما يعد للبيع والشراء لأجل الربح بدليل حديث سمرة بن جندب الذي رواه أبو داود قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا أن نخرج الصدقة مما نُعد للبيع».[١٩٤] ولهذا قال الفقهاء: «لا تقوم الأواني التي توضع فيها سلع التجارة ولا الأقفاص والموازين ولا الآلات كالمنوال والمنشار والقدوم والمحراث، ولا دولاب العمل اللازم للتجارة: لبقاء عينها فأشبهت عروض القنية ...».[ن] ألا تتوقع أن يتجه الناس إلى الاستثمار في مثل هذه الأدوات في أعمالهم للتسهيل. وبهذا فإن الشريعة تدفع إلى المزيد من الاستهلاك في مثل هذه المتطلبات والتي قد تنقلب من كماليات إلى ضروريات بتقدم طريقة صناعة المنتجات وعرضها (وسنوضحه بإذنه).

هي أيضاً مع الحب صارت الصدقة مضاعفة على الناس». ويقول ابن قدامة من المذهب الحنبلي: «فإن مذهب إمامنا ومذهب أبي حنيفة أنها إذا كانت سائمة أكثر السنة ففيها الزكاة. وقال الشافعي: إن لم تكن سائمة في جميع الحول فلا زكاة فيها؛ لأن السوم شرط في الزكاة، فاعتبر في جميع الحول، كالملك وكمال النصاب، ولأن العلف مسقط والسوم موجب، فإذا اجتمعا غلب الإسقاط، كما لو ملك نصاباً بعضه سائمة وبعضه معلوف. ...». وفي موضع آخر يقول: «وحكي عن مالك أن في الإبل النواضح والمعلوفة الزكاة لعموم قوله عليه السلام: ﴿في كل خمس شاة﴾ قال أحمد: ليس في العوامل زكاة، وأهل المدينة يرون فيها الزكاة، وليس عندهم في هذا أصل، ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿في كل سائمة في كل أربعين بنت لبون﴾. وفي حديث بهز بن حكيم، فقيده بالسائمة، فدل على أنه لا زكاة في غيرها، وحديثهم مطلق، فيحمل على المقيد، ولأن وصف النماء معتبر في الزكاة، والمعلوفة يستغرق علفها نماءها، إلا أن يعدها للتجارة فيكون فيها زكاة التجارة» (١٨٨).

ل) يقول ابن قدامة: «وهذا مقيد يحمل على المطلق». والحديث أخرجه البيهقي في: باب ما يسقط الصدقة من الماشية. وروي عن علي ومعاذ وجابر أنهم قالوا: «لا صدقة في البقر العوامل» ولأن صفة النماء معتبرة في الزكاة ولا يوجد إلا في السائمة. الحديث أخرجه ابن أبي شيبة في: باب في البقر والعوامل من قال ليس فيها صدقة. ولفظ جابر: «لا صدقة في المثيرة». وهناك أحاديث بألفاظ مختلفة بنفس المعنى والله أعلم، منها: عن عمرو بن دينار أنه بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ليس في الثور المثيرة صدقة﴾. وعن جابر قال: ﴿ليس على الحراثة صدقة﴾ (١٩٠).

م) قال أبو عبيد: «حدثنا هشيم عن مغيرة عن إبراهيم قال: ليس في الربائب صدقة» (١٩١).

ن) وقد فصل بعضهم فقالوا: «في الأواني التي توضع فيها عروض التجارة كقوارير العطارين والغرائر والأكياس التي يستعملها تاجر الحبوب، والسرج واللُّحم التي يستعملها تاجر الخيل ونحوها – إن أريد بيعها مع هذه الأشياء – فهي مال للتجارة: تقوم معها، وإن لم يرد بيعها – بل تباع العروض وتبقى هي للاستعمال – فلا تقوم، شأنها شأن العروض المقتناة» (١٩٥).

ومن مظاهر التكريم في الزكاة أيضاً أن الساعي يذهب للملاك لأخذ الزكاة، لا أن يذهب الناس للسلطات لدفع الزكاة كما هي الحال في أيامنا هذه. وفي هذا تكريم للمزكي، فعن عبد الله بن عمرو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿تؤخذ صدقات المسلمين على مياههم﴾. أي أن الساعي يذهب لمكان الماء الذي تجتمع فيه الأنعام لأخذ الزكاة، وبالطبع فليس المقصود هو الذهاب لموقع الماء حصراً ولكنه تعبير عن أن المزكي لا يسعى وراء ممثل السلطة لدفع الزكاة، بل العكس. وفي رواية أخرى: ﴿لا جلب ولا جنب، ولا تؤخذ صدقاتهم إلا في ديارهم﴾. قال الشوكاني موضحاً: «معنى لا جلب: أن تصدق الماشية في موضعها ولا تجلب إلى المصدق، ومعنى لا جنب: أن يكون المصدق بأقصى مواضع أصحاب الصدقة فتجنب إليه، فنهوا عن ذلك ...». وقد علق الشوكاني موضحاً: «والحديث يدل على أن المصدق هو الذي يأتي للصدقات ويأخذها على مياه أهلها لأن ذلك أسهل لهم».[س] وشتان بين الوضعين، فأنت عندما تذهب لدفع الضرائب أو الزكاة لدائرة حكومية تكون محاطاً بالموظفين الذين هم أعلى منك وضعاً في تلك اللحظة. فتقف في طابور أو صف من الناس أمام موظف يتكرم عليك بإنهاء إجراءاتك برغم أن مرتبه الشهري قد يكون من زكاتك، ولكن فقط لأن السلطة بيده فهو الأعلى، وقد تضطر للذهاب للمدير إن واجهتك معضلة ترجو حلها منه وتنتظر خارج مكتبه ليؤذن لك بالدخول، وهكذا من مواقف إذلالية توضع فيها، لأنك إن لم تفعل فلن تحصل على التصريح الذي يعطيك الحق في فتح محل أو تشغيل مصنع، وهذا وضع لا يمكن أن يقارن بقدوم الساعي إليك في مكانك وبين عشيرتك. فتصور وضع الساعي عندما يذهب وحيداً أو مرافقاً لواحد أو اثنين من أعوانه إلى مساكن أو مراعي أو مزارع أو مصانع جماعة ليأخذ منهم الزكاة. إن مجرد التفكر في هذا الوضع يشعرك أن الساعي لابد وأن يكون مؤدباً ولبقاً وإلا لما حصل على ما أتى من أجله ورجع خاوي اليدين إن أنكره الناس بالطعن في أمانته لأن الحق سيكون مع الناس إن قرروا دفع الزكاة لغيره من العمال، أو قرروا إخراجها بأنفسهم كما سنرى بإذن الله. هل رأيت هذا التكريم؟ وقد تقول: ولكن ماذا عن الفقراء، ألن تُنقص هذه المبادئ من حقوقهم بنقصان الزكاة؟ فأقول: لا، بل إن الشريعة وضعت حركيات تضمن لهم حقوقهم. وهو موضوعنا الآتي.

الاحتكار

لعل أهم مقومين في الحياة هما الغذاء والأمن، فغيابهما قد يعني الموت أو القتل، أما الكسوة فبرغم أهميتها إلا أن زياً بالياً لن يقتل أو يميت. وكذلك السكن والصحة والتعليم، فبرغم أهميتهم القصوى للمجتمع إلا أنهم لن يرتقوا إلى أهمية الغذاء والأمن. تأمل قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾، لذلك فقد امتن الله سبحانه وتعالى على قريش بأنه أطعمهم وآمنهم بقوله: ﴿ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾.[١٩٧] وسنوضح الأمن في فصل قادم بإذنه تعالى. أما الغذاء، فسيتوفر ودونما احتكار وبأثمان في متناول الجميع إن طبقت الشريعة وذلك لأن

س) وتكملة ما جاء في النص الأول: «... وفسر مالك الجلب: بأن تجلب الفرس في السباق فيحرك وراءه الشيء يستحث به فيسبق. والجنب: أن يجنب مع الفرس الذي سابق به فرساً آخر حتى إذا دنا تحول الراكب عن الفرس المجنوب فسبق. قال ابن الأثير: له تفسيران، فذكرهما وتبعه المنذري في حاشيته، والحديث يدل على أن المصدق هو الذي يأتي للصدقات ويأخذها على مياه أهلها لأن ذلك أسهل لهم»، وهكذا فإن الشريعة تحاول تحجيم دور السلطة، إلا أن هناك من المعاصرين من حاول عكس ذلك وسيأتي بيانه بإذنه (١٩٦).

الشريعة فرضت عدة مبادئ، ومن أهمها الإصرار على إخراج الزكاة من جنسها وليس من ثمنها وبالذات فيما يؤكل، أي في الزروع والثمار والأنعام.[ع] فعلى الراعي أن يخرج زكاته من الأنعام، وعلى المزارع أن يخرجها من ثمره. وبهذا تزداد هذه المأكولات خارج أيدي الملاك انتشاراً ويصعب احتكارها ولا يرتفع سعرها. فقد يتفق ثري مع آخرين مثله يملكون نفس الصنف بإخراج الزكاة أموالاً، وبهذا يقل المعروض في المجتمع من هذه الضروريات للحياة من ثمار وأنعام، ومتى قل العرض ازداد السعر، وفي هذا تضييق على الفقراء. فزكاة التمر يجب أن تخرج تمراً لا ثمناً، وزكاة البقر بقراً وهكذا. فيقول الشيرازي مثلاً: «ولا يجوز أخذ القيمة في شيء من الزكاة لأن الحق لله تعالى، وقد علقه على ما نص عليه، فلا يجوز نقل ذلك إلى غيره، كالأضحية لما علقها على الأنعام لم يجز نقلها إلى غيرها، ...».[ف] وما هذا إلا تمسكاً بقول الرسول صلى الله عليه وسلم لمعاذ عندما أرسله إلى اليمن: ﴿خذ الحب من الحب والشاة من الغنم والبعير من الإبل والبقرة من البقر﴾.[١٩٩] ومن هذا القول ومأثورات أخرى أجمع الفقهاء إلا أبا حنيفة[ص] على إخراج الزكاة من نفس الصنف، وكان هذا عرفاً سائداً، ولا مخالف له. فاختلاف الفقهاء هو في طريقة الأخذ إن اختلفت جودة كل صنف (أي أن المزكي لديه أنواع مختلفة من التمور مثلاً)، وليس اختلافاً في ضرورة إخراجها من نفس الصنف. فتأمل قول ابن قدامة في إخراج الزكاة من الأنواع المختلفة من نفس الصنف:

> «فأما كيفية الإخراج، فإن كان المال الذي فيه الزكاة نوعاً واحداً أخذ منه جيداً كان أو رديئاً، لأن حق الفقراء يجب على طريق المواساة، فهم بمنزلة الشركاء لا نعلم في هذا خلافاً. وإن كان أنواعاً، أخذ من كل نوع ما يخصه، هذا قول أكثر أهل العلم. وقال مالك والشافعي: يؤخذ من الوسط. وكذلك قال أبو الخطاب. إذا شق عليه إخراج زكاة كل نوع منه. قال ابن المنذر: وقال غيرهما: يؤخذ عشر ذلك من كل بقدره وهو الأولى لأن الفقراء بمنزلة الشركاء، فينبغي أن يتساووا في كل نوع منه ولا مشقة في ذلك ...».[ق]

حتى وإن باع الرجل أرضه بما فيها من زروع فإن عليه الزكاة من جنس المبيع وليس من ثمنها إلا إن اشترط على المبتاع أنها عليه، وعندها فعلى المبتاع أن يخرجها أيضاً من جنسها.[ر] أما إن كان المال المزكى يصعب إخراج الزكاة من صنفه كزكاة خمسة من الإبل مثلاً، فقد أصرت الشريعة أيضاً على إخراجها من الأنعام، فزكاة خمساً من

ع) هناك خلاف في جواز إخراج زكاة عروض التجارة أثماناً وسنأتي عليها بإذنه تعالى.

ف) ويقول النووي في الشرح: «اتفقت نصوص الشافعي رضي الله عنه أنه لا يجوز إخراج القمية في الزكاة، وبه قطع المصنف وجماهير الأصحاب، فيه وجه أن القيمة تجزئ، حكاه [بياض في الأصل، وقد يكون أبو بكر الرازي كما وضح المحقق] وهو شاذ باطل، ودليل المذهب ما ذكره المصنف ...» (١٩٨).

ص) جاء في المجموع في الشرح: «وقد ذكرنا أن مذهبنا أنه لا يجوز إخراج القيمة في شيء من الزكوات، وبه قال مالك وأحمد وداود إلا أن مالكاً جوز الدراهم عن الدنانير وعكسه، وقال أبو حنيفة: يجوز، فإن لزمه شاة فأخرج عنها دراهم بقيمتها أو أخرج عنها ماله قيمة عنده كالكلب والثياب جاز. وحاصل مذهبه أن كل ما جازت الصدقة به جاز إخراجه في الزكاة، سواء كان من الجنس الذي وجبت فيه الزكاة أم من غيره إلا في مسألتين ...». «واحتج المجوزون للقيمة بأن معاذاً رضي الله عنه قال لأهل اليمن حيث بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم لأخذ زكاتهم وغيرها: ائتوني بعرض ثياب خميص أو لبيس في الصدقة مكان الشعير والذرة أهون عليكم وخير لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة. ...». «وقال إمام الحرمين في الأساليب: المعتمد في الدليل لأصحابنا أن الزكاة قربة لله تعالى وكل ما كان كذلك فسبيله أن يتبع فيه أمر الله تعالى ...» (٢٠٠).

ق) ويؤكد ابن قدامة إجماع أهل العلم في هذه المسألة فيقول: «... ولا خلاف بين أهل العلم في غير الحبوب والأثمان، أنه لا يضم جنس إلى جنس آخر في تكميل النصاب، فالماشية ثلاثة أجناس: الإبل والبقر والغنم. ولا يضم جنس منها إلى آخر. والثمار لا يضم جنس إلى غيره، فلا يضم التمر إلى الزبيب، ولا إلى اللوز والفستق، ولا يضم شيء من هذه إلى غيره، ولا تضم الأثمان إلى شيء من السائمة، ولا من الحبوب والثمار، ولا خلاف بينهم ...» (٢٠١).

ر) هناك رواية عن أحمد أن البائع مخير بين إخراجها ثمناً أو ثمراً. قال القاضي: «والصحيح أن عليه عشر الثمرة؛ فإنه لا يجوز إخراج القيمة في الزكاة على صحيح المذهب ...» (٢٠٢).

الإبل شاة، والعشرة شاتان، وهكذا حتى تصل خمساً وعشرين، ففيها بنت مخاض أنثى وهي الإبل التي دخلت في السنة الثانية. وتستمر الزكاة من نفس جنس الإبل ولكن بأعمار مختلفة كبنت لبون وحقة، فتأمل.[ش]

وحتى تقفل الشريعة الباب على من قد يحاول التهاون في إخراج الزكاة من جنسها ويحاول إخراجها أثماناً أصرت على «الوقص». وتعريف الوقص هو الذي بين الفريضتين:[٢٠٤] ففي الأغنام مثلاً تقفز الزكاة من شاة واحدة في الأربعين شاة إلى شاتين في المئة وإحدى وعشرين شاة، فلا زكاة فيما بين الأربعين والمئة والعشرين. أي لا زكاة في الثمانين كنصف شاة مثلاً لأن هذا قد يحولها أثماناً. وقد ثبت من كلام النبي صلى الله عليه وسلم في صدقة الإبل مثلاً: ﴿فإذا بلغت خمساً وعشرين ففيها بنت مخاض أنثى، فإذا بلغت ستاً وثلاثين إلى خمس وأربعين ففيها بنت لبون أنثى﴾. أي ما بين الخمسة والعشرين والخمسة والثلاثين من الإبل فهي وقص لا زكاة فيها.[٢٠٥] ويسمى الوقص في زكاة الإبل «شنق».[ت] والملاحظ أن زكاة الإبل إن بلغت مئة وثلاثين فإنما تجب فيها «أسنان الإبل»، أي أعمار مختلفة من الإبل ولا تعود للغنم (إلا قولاً لأبي حنيفة وقد رده الجمهور)، فيقول أبو عبيد: «هذا قول مالك وأهل الحجاز أن الإبل إذا أفرضت مرة لم تعد صدقتها غنماً بعد ذلك».[٢٠٧] ففي الأموال من حديث حبيب «أن الزيادة على عشرين ومئة لا شيء فيها حتى تبلغ ثلاثين ومئة، ثم يكون فيها حينئذ بنتا لبون وحقة، فهذا هو القول المعمول به أن الزيادة على عشرين ومئة إلى ثلاثين ومئة شنق كسائر الأشناق التي لا يحتسب بها وهي الأوقاص في البقر، وذلك ما بين الفريضتين، ثم هي إذا بلغت ثلاثين ومئة فإنما تجب فيها أسنان الإبل أيضاً ولا تعود إلى الغنم».[٢٠٨] وفي هذا منع لمن قد يحاول إخراج الغنم زكاة لجنس الإبل حتى ترتفع أسعار الإبل احتكاراً، برغم أن الشنق يقفز من ثلاثين ومئة إلى أربعين ومئة من الإبل، أي عشرة من الإبل دون زكاة، وهذا مال كثير إلا أن الشريعة بحكمتها فضلت هذا القفز على إخراج الزكاة من الأغنام في كل خمس لكي يقفل باب التلاعب بإخراج الأغنام مكان الإبل فيكون جنس الإبل نادراً. وحجة الإمام مالك مثلاً في هذا هي «إن الصدقة حق من حقوق الله تبارك وتعالى وليس حكمها كحقوق الناس التي تحول ديناً بعد أن كانت عيناً، وإنما هي مثل الصلاة التي لا يجزي مكانها غيرها ...».[٢٠٩] فتأمل هذا الإصرار على إخراج الزكاة من نفس الصنف.

وإذا ما قارنا زكاة الأنعام بزكاة الثمار سنلحظ أنه لا وقص في الثمار، لأنها تقسم إلى أجزاء صغيرة، أما الأنعام فلا تقسم، لأنها إن قسمت فتحت باب تحولها لأثمان، مما يفتح الباب للتحايل، وهنا كانت الحكمة من الوقص أنها عفو لا زكاة فيها (إلا قولاً لأبي حنيفة).[ث] والاستثناء من هذه القاعدة هو إن كان المزكي لا يجد ما يخرجه من نفس الصنف لأن الذي عنده صنف فوقه أو تحته. فقد تكون زكاته المستحقة من الإبل جذعة وليست

ش) بنت لبون ما دخلت في الثالثة من عمرها، والحقة ما أتى عليها ثلاث سنين ودخلت في الرابعة. وفي المجموع: «... فإذا استكمل السنة ودخل في الثانية فهو ابن مخاض، والأنثى بنت مخاض، سمي بذلك لأن أمه لحقت بالمخاض وهي الحوامل. ثم لزمه هذا الاسم وإن لم تحمل أمه. ولا يزال ابن مخاض حتى يدخل في السنة الثالثة، فإذا دخل فيها فهو ابن لبون والأنثى بنت لبون. وهكذا يستعمل مضافاً إلى النكرة. ...» (٢٠٣).

ت) جاء في المجموع: «الشنق (بفتح الشين المعجمة والنون) هو أيضاً ما بين الفريضتين، قال القاضي: أكثر أهل اللغة يقولون: الوقص والشنق سواء لا فرق بينهما. وقال الأصمعي: الشنق يختص بأوقاص الإبل، والوقص مختص بالبقر والغنم. واستعمل الشافعي رضي الله عنه في البويطي الشنق في أوقاص الإبل والبقر والغنم جميعاً. ويقال أيضاً: وقس، بالسين المهملة» (٢٠٦).

ث) إن أكثر أهل العلم قالوا بعدم وجوب الزكاة فيما بين النصابين، إلا أن هناك بعض الروايات عن أبي حنيفة بأنه فيما زاد عن الأربعين في نصاب البقر فبحسابه، أي في كل بقرة ربع عشر مسنة، فراراً من جعل الوقص تسعة عشر. ويقول ابن قدامة راداً: «وهو مخالف لجميع أوقاصها، فإن جميع أوقاصها عشرة عشرة. ولنا حديث يحيى بن الحكم الذي رويناه، وهو صريح في محل النزاع، وقول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الآخر: ﴿في كل ثلاثين تبيع؛ وفي كل أربعين

عنده جذعة، بل حقة. هنا ظهر خلاف بين الفقهاء، فمنهم من رأى أن على المزكي أن يأتي بما هو مطلوب منه كأن يشتريها من آخر، كالإمام مالك رحمه الله.[خ] ومنهم من رأى بأن يعطي السن الذي عنده وزيادة عشرين درهما أو شاتين إن كان السن الذي عنده أحط[ذ] وذلك أخذاً بكتاب أبي بكر في الصدقة.[ض] فتأمل إصرار الشريعة على تفادي الأثمان قدر المستطاع بأخذ أعلى ما هو متوفر لدى المزكي من نفس الصنف مع فارق الثمن، أو دفعه للحصول على ما هو مطلوب منه، وفي هذا إعلان حرب على الاحتكار. كما أن هذا الإصرار يحدد الزكاة ليفصل بين الناس توضيحاً لحقوقهم، لأن في إخراج الزكاة بالأثمان فتح لباب الاختلافات بين المزكي والمحصل للزكاة. قال الخطابي: «يشبه أن يكون الشارع جعل الشاتين أو العشرين درهماً تقديراً في الجبران لئلا يكل الأمر إلى اجتهاد الساعي لأنه يأخذها على المياه لا حاكم ولا مقوم غالباً، فضبطه بشيء يرفع التنازع كالصاع في المصراة والغرة في الجنين والله أعلم ...».[٢١٣] فتأمل هذا الإصرار على إخراج الزكاة من جنسها، إلا أن بعض الفقهاء المعاصرين كالقرضاوي مثلاً ذهبوا للقول بجواز إخراج الزكاة أثماناً ورجحوا قول أهل الرأي برغم وضوح النص.[٢١٤] وبالإضافة لمنع الاحتكار فهناك فائدة أهم لإخراج الزكاة أعياناً تتلخص في دفع الناس للترحال للمواطن التي تكثر فيها الزكاة، لا أن تجمع الزكاة وتنقل لبلدان أخرى إلا فيما ندر، وفي هذا تمكين للأمة كما سنوضح في فصل «ابن السبيل» بإذنه تعالى.

وحتى يُوصد باب الاحتكار تماماً فقد قفلت الشريعة الباب على المزكين بمحاولة شراء ما قاموا بإخراجه أعياناً مرة أخرى من المزكى عليهم. ففي صحيح البخاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن شراء الرجل لصدقته. فعندما سأله عمر رضي الله عنه عن شراء فرس كان قد تصدق به فوجده يباع، قال له صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿لا تشتره، ولا تعد في صدقتك[٢١٥] وإن أعطاكه بدرهم، فإن العائد في صدقته كالعائد في قيئه﴾.[ظ] قال ابن بطال: «كره أكثر أهل العلم شراء الرجل صدقته لحديث عمر هذا».[غ] وقال الشوكاني في تفسير قوله ﴿كالعائد في قيئه﴾: «استدل به على تحريم ذلك لأن القيء حرام. وقال القرطبي: وهذا هو الظاهر من سياق الحديث ويحتمل أن يكون التشبيه للتنفير خاصة لكون القيء مما يستقذر، وهو قول الأكثر ...».[٢١٨]

مسنة﴾ يدل على أن الاعتبار بهذين العددين، ولأن البقر أحد بهيمة الأنعام، فلا يجب في زكاتها كسر كسائر الأنواع، أو لا ينتقل من فرض فيها إلى فرض بغير وقص، كسائر الفروض، ...» (٢٠٩).

خ) جاء في الأموال: «... قال مالك: فأما إذا وجبت في المال ابنة لبون أو حقة أو جذعة فإن على رب المال أن يأتي بها. قال: ولا أحب أن يأخذ منه المصدق قيمتها. قال: وكذلك البقر والغنم» (٢١٠).

ذ) أما إن كان السن الذي عنده أعلى دفع إليه المصدق عشرين درهماً أو شاتين. قال ابن رشد: وهذا ثابت في كتاب الصدقة، فلا معنى للمنازعة فيه، ولعل مالكاً لم يبلغه هذا الحديث (أي كتاب أبي بكر). وبهذا الحديث قال الشافعي وأبو ثور: «وقال أبو حنيفة: الواجب عليه القيمة، على أصله في إخراج القيم في الزكاة». «وقال قوم: بل يعطي السن الذي عنده وما بينهما من القيمة» (٢١١).

ض) جاء في صحيح البخاري أن أنساً قال أن أبا بكر كتب له فريضة الصدقة التي أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم: «من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة، وليست عنده جذعة، وعنده حقة، فإنها تقبل منه الحقة، ويجعل معها شاتين إن استيسرتا له، أو عشرين درهماً، ومن بلغت عنده صدقة الحقة، وليست عنده الحقة، وعنده الجذعة، فإنها تقبل منه الجذعة، ويعطيه المصدق عشرين درهما أو شاتين، ...» (٢١٢).

ظ) وفي شرح الحديث في فتح الباري يقول ابن المنذر: «ليس لأحد أن يتصدق ثم يشتريها للنهي الثابت». وفي شرح قوله صلى الله عليه وسلم ﴿لا تعد﴾ يقول الحافظ ابن حجر: «وفي رواية أحمد عن طريق هشام بن سعد عن زيد بن أسلم «ولا تعودن»، وسمى شراءه برخص عوداً في الصدقة من حيث أن الغرض منها ثواب الآخرة، فإذا اشتراها برخص فكأنه اختار عرض الدنيا على الآخرة، مع أن العادة تقتضي بيع مثل ذلك برخص لغير المتصدق، فكيف بالمتصدق فيصير راجعا في ذلك المقدار الذي سومح فيه» (٢١٦).

غ) قال ابن المنذر: «رخص في شراء الصدقة الحسن وعكرمة وربيعة والأوزاعي». وقد رجح هذا الرأي ابن حزم واستدل على ذلك بحديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا تحل الصدقة لغني إلا لخمسة: لغاز في سبيل الله، أو لعامل عليها، أو لغارم، أو لرجل اشتراها بماله، أو لرجل كان له جار مسكين فتصدق على المسكين فأهداها المسكين للغني﴾ (٢١٧).

إلا أن هذا لا يعني منع شراء الصدقات مطلقاً، لأن في المنع فقدان لقيمة الصدقات، وفي هذا مضرة على الفقراء الذين قد يبيعون بعض ما أخذوه من صدقات للاستفادة من الثمن في تأمين حاجيات لم يستطيعوا الحصول عليها كأعيان مزكاة، كالأثاث مثلاً. لذلك أباحت الشريعة شراء الصدقات إلا شراء صدقات الناس أنفسهم التي أخرجوها. وقد قال البخاري في صحيحه: «ولا بأس أن يشتري صدقة غيره، لأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما نهى المتصدق خاصة عن الشراء، ولم ينه غيره». وفي الشرح يقول الحافظ ابن حجر: «ولو كان المراد تعميم المنع لقال لا تشتروا الصدقة مثلاً، ...».[٢١٩] وبهذا تكون هناك دائرة اقتصادية تكسر الاحتكار يكون المتصدق عليه في أولها. ولكن يجب ألا ننسى أن الزكاة هي لمجتمع نسبة الملاك فيه مرتفعة لأنه يطبق الشريعة. أي أن الفقراء قليلون جداً لديمومة انتقالهم من المناطق الأفقر للأغنى كما سنوضح بإذن الله. وعندها سيكون العشر ونصفه من المنتجات الزراعية وربع العشر تقريباً من المنتجات الحيوانية يفيض عما يحتاجه الفقراء. ولأنهم ليسوا جياعاً، ولأن مفاتيح التمكين بأيديهم، فسيتحول الفقراء إلى أناس عاملين وقد يصبحوا من الأغنياء، إن لم يكونوا من المستورين حالاً.

وحتى يزداد المتلقي للزكاة تمكيناً فإن الشريعة تدفع لإخراج الإناث من بعض الأنعام لأنها أصول استثمارية. فزكاة الإبل من بنت المخاض وبنت اللبون والحقة والجذعة، ولا يجوز إخراج الذكر كابن المخاض وابن اللبون إلا إن صرح الحديث بجواز أخذ ابن اللبون مكان بنت المخاض لاعتبار فارق السن مقابل الأنوثة. وهذا مذهب الجمهور إلا الحنفية الذين قالوا بجواز الذكور لأن مذهبهم قال بصحة إخراج القيمة من كل أنواع الزكاة. وبالنسبة لزكاة البقر فقد ذهب الجمهور على منع إخراج الذكور في زكاة الأربعين من البقر إلا الحنفية. وبالنسبة للأغنام فقد ذهب الحنابلة لعدم جواز إخراج الذكور كزكاة إن كان في النصاب إناثاً.[٢٢٠] وبالطبع، فإن في امتلاك الإناث تمكين أكبر للفقير لأنها أصول منتجة. فالشريعة تحاول قدر المستطاع الحفاظ على الأصول المنتجة، فقد قال عليه الصلاة والسلام في رواية مسلم لمن همّ بذبح شاة: ﴿إياك والحلوب﴾.[٢٢١]

قلنا أن هناك دائرة اقتصادية المتصدق عليه في أولها. وحتى تتأكد الشريعة من وجود هذه الدائرة لضمان حق الفقراء فقد وضعت صماماً آخر، ألا وهو حث الناس على إخراج الزكاة بأنفسهم أعياناً للفقراء مباشرة، أو من خلال المتصدق الذي يرسله السلطان والذي عليه أن يدفع هذه الزكاة لفقراء نفس المنطقة، وسنأتي عليه بإذنه تعالى. ولكن قبل ذلك لابد من ذكر بعض ملامح زكاة النقدين وعروض التجارة ثم الحديث عن طريقة توزيع الزكاة.

عروض التجارة

بالنسبة لزكاة الذهب والفضة فإنها ربع العشر (أي ٢,٥ ٪) إن بلغت النصاب، وقد قدر فقهاء السلف النصاب بعشرين ديناراً في الذهب ومائتي درهم في الفضة.[٢٢٢] ومن دراسات معاصرة توصل الباحثون على أنها تعادل بالوزن الحديث ٥٩٥ جراماً من الفضة و ٨٥ جراماً من الذهب.[٢٢٣] وهذا كما ترى ليس مبلغاً كبيراً. وبالنسبة لعروض التجارة، فقد قدرها الفقهاء بالرجوع لما أمر به الرسول صلى الله عليه وسلم من زكاة الذهب والفضة ونحوهما بربع العشر أيضاً. وهذه مسألة أجمع عليها الفقهاء.[٢٢٤] كما أن الأنواع لا تضم لإكمال النصاب، فلا يتم ضم الذهب للفضة لإكمال النصاب. إلا أن عروض التجارة تضم فيها الأثمان للأصناف باتفاق الفقهاء إلا الشافعي

رحمه الله.[٢٢٥] وفي عدم ضمها حكمة، والله أعلم،[ب] وهي أن التجار الصغار المبتدئين تلافياً لبلوغ النصاب وتقليلاً للزكاة قد يحاولون تنويع أصناف سلعهم. وبهذا يكوّنون خبرات مختلفة مع كل سلعة، ولأن الناس متفاوتون في مقدراتهم واهتماماتهم، فسيختارون المتاجرة بسلعة دون أخرى. وهكذا يقع التاجر على التجارة التي يجيدها لأنه جرب المتاجرة بأكثر من صنف. ومن جهة أخرى فإن تجار نفس السلعة يزداد عددهم فينكسر الاحتكار أكثر وأكثر لصالح الفقراء. فقد قلت في «مقاعد الأسواق» أن الشريعة بفتحها الأبواب لمن أراد العمل في التجارة بحيازة مواضع من الأسواق التي لا أجرة عليها، فهي إنما تيسر للمعدمين فرصة البدء دون إيجار للمكان، ومتى ما تمكن وتحسن حال التاجر انتقل لسوق أخرى بمكان ثابت. وفي عدم ضم الأنواع لإكمال النصاب تمكين آخر لهذا التاجر المعدم ليبدأ مشوار حياته الإنتاجية بعدة سلع مختلفة يقترضها من هنا وهناك. فالتجار عادة في مستويات مختلفة من القوة الشرائية، فمنهم من لديه رأس المال الذي يمكنه من شراء وبيع منتجات مرتفعة الأسعار وبعرضها بطريقة جذابة. ومنهم المبتدئ المعدم. والتجار العصاميون هم الذين يبتدئون من الصفر،[ج] كأن يكونوا باعة متجولين مثلاً، فيرتقون في القوة الشرائية شيئاً فشيئاً، كما أن عملاء التاجر المبتدئ هم من الأضعف قوة في الشراء، أي من الفقراء. وحتى تتدنى التكلفة على هؤلاء التجار المبتدئين وبالتالي على الفقراء فإن في فتح باب المنافسة بين التجار بحيازة مواضع في السوق دون إجارة ودون ضم الأنواع لإكمال النصاب تمكين للتجار وتخفيض للكلفة وبالتالي إعانة للفقراء. ولكن أرجو أن تلحظ أن هذا لا يعني أن الأسواق في الحضارة الإسلامية طبقية في توزيعها. أي أن هناك أسواقاً للأثرياء وأخرى للفقراء. كلا، فالفارق برغم وجوده جد ضئيل مقارنة بما قدمته الرأسمالية، ويزداد ضآلة كلما استمرت الأمة في تطبيق الشريعة لتقارب الناس في دخلهم بسبب زيادة نسبة الملاك في المجتمع.

إن الأصل في زكاة عروض التجارة هو أن تؤخذ من نفس الأصناف أعياناً برغم اختلاف الفقهاء. وفي هذا كسر للاحتكار أكثر فأكثر. فيقول القرضاوي ملخصاً: «فيرى أبو حنيفة وكذلك الشافعي في أحد أقواله أن التاجر مخير بين إخراج الزكاة من قيمة السلعة وبين الإخراج من عينها؛ فإذا كان تاجر ثياب يجوز أن يخرج من الثياب نفسها، كما يجوز أن يخرج من قيمتها نقوداً، وذلك أن السلعة تجب فيها الزكاة فجاز إخراجها من عينها كسائر الأموال. وهناك قول ثان للشافعي: أنه يجب الإخراج من العين ولا يجوز من القيمة. وقال المزني: أن زكاة العروض من أعيانها لا من أثمانها. وقال أحمد والشافعي في القول الآخر، بوجوب إخراج الزكاة من قيمة السلع لا من عينها؛ لأن النصاب في التجارة معتبر بالقيمة، فكانت الزكاة منها كالعين في سائر الأموال ...». ولعل الذهاب للقول الأخير بوجوب الإخراج من القيمة هو بسبب قلق الفقهاء من تقويم التاجر لسلعة يريد تزكيتها بأكثر من سعرها إن كانت لدى التاجر سلع مختلفة. فقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في هذه المسألة فذكر ثلاثة

ب) لعلك لاحظت أن جميع المذاهب التي يأخذ بها هذا الكتاب هي قول الجمهور، إلا في عدد محدد من المرات، وهذه منها. فالشافعي لا يرى ضم الأصناف لبلوغ النصاب، ولعل مذهبه هذا هو بالقياس على الزروع والأنعام، فبالنسبة للمزارع، فلا تضم تموره للزبيب لإكمال النصاب، وكذلك لمالك الأنعام، فلا تضم أبقاره للإبل لإكمال النصاب، فلماذا تضم سلع التاجر المختلفة لإكمال النصاب؟ وكما تضم في الزروع أصناف التمر المختلفة، وكذلك في التجارة، تضم السلع من نفس الصنف، فتضم الأقمشة مع بعضها، والملبوسات مع بعضها، والأواني مع بعضها، وهكذا، والله أعلم.

ج) لكن هذا لا يعني أن يبدأ كل تاجر ناجح من الصفر. فهناك الكثير من التجار الذين ورثوا بعض المال من ذويهم ثم تمكنوا من استثماره بطريقة تفوق جداً ما توصل إليه ذووهم. وفي الوقت ذاته، قد يتخصص تاجر كبير في سلع يقبل عليها الفقراء. أي أن هناك استثناءات لما ذكر في النص إلا أنها لن تغير من الطرح، وهو أن الشريعة تدفع المجتمع إلى قفل الهوة بين الأثرياء والفقراء دون تثبيط همم من يحاولون الاستزادة من الإنتاج كما سيتضح بإذنه تعالى.

أقوال هي: يجوز مطلقاً، ولا يجوز مطلقاً، ويجوز في بعض الصور للحاجة أو المصلحة الراجحة. ثم قال مرجحاً القول الثالث: «وهذا القول هو أعدل الأقوال؛ فإن كان آخذ الزكاة يريد أن يشتري بها كسوة فاشترى رب المال له بها كسوة وأعطاه، فقد أحسن إليه. وأما إذا قوم هو الثياب التي عنده وأعطاها، فقد يقومها بأكثر من السعر، وقد يأخذ الثياب من لا يحتاج إليها، بل يبيعها، فيغرم أجرة المنادي [الدلال]، وربما خسرت فيكون في ذلك ضرر على الفقراء».[٢٢٦] ولكن السؤال هو: إن أراد التاجر إخراج الزكاة من الأعيان، فهل يمنع من ذلك؟ يقول أبو عبيد أن الأصل هو إخراج الزكاة من الأعيان. ففي الأموال: «إنما كان الأصل فيها أن تؤخذ الزكاة منها أنفسها، فكان في ذلك عليهم ضرر من القطع والتبعيض، فلذلك ترخصوا في القيمة». ويقول محمد هراس معلقاً: «ومعنى هذا أنهم لو أرادوا إخراج الزكاة من نفس العروض من غير تقويم لكان لهم ذلك». لذلك يقول أبو عبيد: «ولو أن رجلاً وجبت عليه زكاة في تجارة، فقوم متاعه فبلغت زكاته قيمة ثور تام أو دابة أو مملوك فأخرجه بعينه فجعله زكاة ماله، كان عندنا محسناً مؤدياً للزكاة. وإن كان أخف عليه أن يجعل ذلك قيمة من الذهب والورق كان له ذلك».[٢٢٧]

وهنا تظهر عدة مسائل: الأولى هي القلق الذي أظهره شيخ الإسلام ابن تيمية من أن التاجر قد يقدر السلعة بأكثر من ثمنها أمر وارد، ولكن في الوقت ذاته، فإن التاجر حتى وإن فُرض عليه إخراج زكاته مالاً من قيمتها فقد يسعر بضائعه بأقل من ثمنها ليقل نصاب ماله فتكون زكاته أقل لا سيما أن عروض التجارة تعتبر من الأموال الباطنة التي على الناس إخراجها بمعرفتهم ودون تدخل السلطة (كما سيأتي بإذن الله). وفي هذا ضرر على الفقراء. أي أن الضرر وارد في كلتا الحالتين (إخراجها أعياناً أو أثماناً) إن حاول التاجر التهرب من الزكاة.

المسألة الثانية هي أن التقويم المتفاوت للسلع يحدث فقط مع التجار الذين يتاجرون في العديد من السلع المتفرقة وبالذات التي يصعب ضبط سعرها. أما التجار الذين يتاجرون بالسلع المعروفة كتاجر مواد البناء الذي يبيع إسمنتاً، أو تاجر الأغذية الذي يبيع مأكولات معلبة بالجملة كالحليب المجفف مثلاً، فإن ضبط أسعار سلع هؤلاء أمر وارد، لذلك إن فُرض عليهم إخراج زكاتهم من سلعهم ففي هذا كسر للاحتكار. وكذلك ما تنتجه المصانع من مراوح وسكاكين وملابس ونحوها من مقتنيات شخصية يحتاجها الفقراء، فإن في إخراج زكاتها من أعيانها كسر للإحتكار أيضاً. لأن ارتفاع الأسعار كما هو معلوم عادة ما يأتي من ندرة السلعة. أما إن تم إخراج الزكاة من الأعيان (والتي رفعها بعض الفقهاء المعاصرين إلى عشر الغلة من إنتاج المصنع، وهذا وضع مبالغ فيه قد يؤدي لتثبيط الإنتاج الصناعي كما سيأتي بيانه في فصل «المكوس» بإذنه تعالى)[د] فإن في إخراج الزكاة كأعيان كسر للاحتكار لأن من يأخذ الزكاة من الفقراء سيستغنون عن شراء تلك السلع فيقل الطلب عليها، أو أن الفقراء

د) إن كلمة «المستغلات» تعني للفقهاء المعاصرين الأموال التي لم تتخذ للتجارة، ولكنها اتخذت للنماء مثل العمائر السكنية والمصانع. أي أنها تغل لأصحابها كسباً بتأجيرها كالسيارات أو بيع ما يحصل من إنتاجها كالمصانع. والفرق بين ما يتخذ من المال للتجارة وما يتخذ للإستغلال هو أن الأول يحصل الربح فيه بانتقال العين من يد إلى يد أخرى، أما الثاني فهو ما تبقى عينه وتتجدد منفعته. ولم تكن المستغلات مما تؤخذ منه الزكاة في عهد السلف نظراً لعدم انتشارها. فالعقارات التي تؤجر لم توجد لأن السكان كانوا في معظمهم ملاكاً، فالكل يملك ما يسكن. ونظراً لإيقاف الإحياء وما شابه من قفل لأبواب التمكين في عهدنا المعاصر فقد كثر السكان غير الملاك، فانتشرت ظاهرة العمائر السكنية المؤجرة وأصبحت تدر دخلاً كبيراً لملاكها، فظهرت الحاجة للفتاوى بشأن زكاتها. وهكذا المصانع، فقد كانت الأعيان التي تتطلب شراكة في صناعتها تنتج من قبل جماعة متشاركة في مصنع تملكه، كما سنوضح في فصل «الشركة» بإذنه تعالى، ولكن مع تغير مقصوصة الحقوق أتى قفل أبواب التمكين فتغير الحال، فأصبح أصحاب المصانع حالياً من ذوي رؤوس الأموال الذين يوظفون المعدمين، وبهذا تكدست لديهم الأموال فظهرت الحاجة للفتوى بشأن زكاتهم. وبدلاً من محاولة تصحيح الوضع من جذره

سيحاولون بيعها بعد الحصول عليها، وبهذا النزول لهذه السلع للأسواق من طرف آخر غير المنتج سيزداد العرض. أي أن في نزول المصنوعات كزكاة من المنتجات كسر لدائرة الاحتكار لاسيما أنها لا ترتبط بحلول الحول، بل على الشركاء في المصنع إخراج الزكاة مع كل كمية يحصلون عليها يوماً بيوم أو شهراً بشهر (وسأوضحه في «المكوس» بإذن الله). ولعلك تزداد قناعة إن نظرت لما حولك من أعيان فوجدت أن كل شيء في عصرنا الحالي مصنوع في مصنع ما. فإن تم فرض الزكاة على أصحاب المصانع أعياناً لخفف هذا من الندرة التي تحاول الشركات الرأسمالية إيجادها بالتلاعب بالإنتاج للسيطرة على الأسعار. فتأمل هذا الإعجاز التشريعي الذي يدفع لإخراج الزكاة أعياناً.

وستزداد حدة كسر الاحتكار ومن ثم تدني الأسعار إن علمنا أن نسب الزكاة من الأعيان المصنعة قد تزيد عن عشرة في المئة في مجموع الأمة لأن على أصحاب المصنع إخراج زكاتهم (وسيأتي توضيح مقدار ذلك بإذن الله) ثم على تاجر الجملة إخراج زكاته (٢,٥ ٪) ثم على تاجر التجزئة إخراج زكاته، وهكذا. فشبكات توزيع المنتجات عادة ما تتكون من أكثر من ثلاث جهات وبالذات إن طبقت الشريعة (كما سترى في فصل «ابن السبيل» بإذنه تعالى). فإن كانت أربع جهات، فإن وقوع أكثر من عشرة في المئة من المنتجات في أيدي الفقراء والمساكين الذين قد يقومون ببيعها بسعر منخفض في الغالب لهو كسر دائم للاحتكار.

ولكن ماذا إن كان المنتج يصعب إخراج زكاته كعين لأنه لا يبعض ولا يقطّع كالطائرات مثلاً. حتى هنا إن أصرت الشريعة على إخراج الزكاة أعياناً (وهذا وارد بالقياس على زكاة الزروع والثمار والأنعام)، فإن على مصانع الطائرات مثلاً إخراج طائرة كل عدة سنوات. وهذه الطائرة ستدفع للعاملين على الزكاة (وليس بالضرورة للدولة)[هـ] الذين يقومون ببيعها ومن ثم دفع أثمانها للمستحقين من الأصناف الثمانية. وهنا يتم كسر احتكار الشركات المصنعة لهذه الطائرات لوجود جهة أخرى تقوم بالبيع غير الجهة المصنعة. فهل لديك شك في الإحتكار الذي تقوم به شركة بوينج للطائرات؟ فشركة بوينج عادة ما تبيع الطائرات دون مقاعد تاركة هذه المهمة لمن يقوم بشراء الطائرات من شركات النقل، ثم تقوم شركات النقل هذه بالتعاقد مع شركات متخصصة في إنتاج المقاعد. وهذه التي تصنع المقاعد تحتكر الإنتاج لتخصصها الدقيق. فقد يتراوح سعر صناعة مقعد واحد في الدرجة الأولى إلى ما بين خمسة عشر وعشرين ألف دولار، حتى أنه ليرتفع ليصل إلى حوالي تسعين ألف دولار للمقعد الواحد لبعض المواصفات المرتفعة جداً في وقت يعيش فيه أكثر من ١,٢ بليون نسمة من سكان الأرض على أقل من دولار واحد يومياً.[٢٢٩] أما إن أخرجت أمثال هذه الشركة للمقاعد بعض مقاعدها أعياناً كزكاة (على افتراض أن المسلمين ارتقوا في صناعاتهم وبدؤا في صناعة الطائرات)، فإن العاملين على الزكاة بعد حصولهم على الكراسي سيقومون ببيعها

بتطبيق الشريعة، فقد تقبل بعض الفقهاء الوضع المستحدث على أنه من مستجدات العصر الذي لا مفر منه وعكفوا على إيجاد الفتاوى حتى يظهر الإسلام وكأنه ملائم لكل عصر، فظهرت الفتاوى في زكاة المستغلات. وقد اختلفت مذاهب الفقهاء المعاصرين بين مضيقين وموسعين في إيجاب الزكاة. وسنأتي بإذنه تعالى على هذين المذهبين وتأثيرهما على تمكين المسلمين في فصلي «المكوس» و «الشركة». ولكن باختصار فقد ذهبوا لعدة أقوال منها أن الزكاة تجب بعد تثمين المستغلات ثم تضاف إليها الإيرادات ثم تزكى بربع العشر كعروض التجارة، ومنها أن الزكاة تخرج من صافي الغلة بواقع العشر، ومنها أن الزكاة تخرج من غلتها أولاً بأول بواقع ربع العشر ولا يشترط حولان الحول. لكن لاحظ أن هذه النسب مرتفعة وقد تؤدي إلى تثبيط الإنتاج كما سيأتي بيانه في فصل «المكوس» بإذنه تعالى (٢٢٨).

هـ) إذا لم يخرج الإنسان زكاته بنفسه فله دفعها للعاملين عليها، وهؤلاء ليسوا بالضرورة من موظفي الدولة كما ذهب معظم المعاصرين من الفقهاء (وسيأتي إثباته بإذن الله). فلا مانع بأن يكون العاملون عليها أفراداً متطوعين يعملون متكاتفين مع بعضهم البعض ويكونون مؤسسات إغاثية للفقراء تنقل الأموال من المزكين للمستحقين. ولقد أثبتت هذه المؤسسات مقدرتها وجدارتها في تحقيق الهدف من الزكاة بطريقة تفوق ما تقوم به الدول كما سنوضح بإذن الله.

لمصانع أخرى أو بيعها لتجار غير الجهة المصنعة والذين سيقومون بدورهم ببيعها لشركات طيران ذات إمكانات مالية محدودة مما قد يتراكم ويخفض أجرة النقل الجوي. وهكذا يتم كسر الاحتكار حتى في أدق وأعلى المواصفات، إذ أن صناعة طائرة ستتفتت إلى شراكات متعددة، كما سيأتي في فصلي «الشركة» و «المعرفة» بإذن الله.

والمسألة الثالثة هي تفاوت نصاب الزكاة: فلعلك لاحظت أن نصاب زكاة عروض التجارة مقارنة بالزروع منخفضة جداً، وزكاة الزروع مقارنة بالأنعام منخفضة أكثر.[و] وبالطبع فإن في هذا حث للأفراد للاتجاه للاستثمار في الأنعام أولاً، ثم في الزروع ثم في الصناعة والتجارة. وهذا الترتيب هو عكس تطور الأمم معرفياً من مجتمعات رعوية إلى زراعية ومن ثم صناعية. كما أن هذا يعني إشراك عدد أكبر من التجار والصناع في دفع الزكاة مقارنة بالمزارعين لأن نصاب التجارة أقل. ولكن في الوقت ذاته، وبرغم انخفاض نصاب زكاة عروض التجارة لا تضم الأصناف لبعضها، وهنا قد يظهر تضادٌ آخر، فما هو سر هذه التناقضات؟ وللتوضيح أقول: إن حركة المجتمعات في تقدمها المعرفي يؤدي إلى انتقالها كما قلنا من مجتمع رعوي إلى زراعي ثم صناعي ثم معرفي. وانتشار التصنيع في المجتمع يعني تفرغ أفراد أكثر لأعمال غير إنتاجية مباشرة، بل قد يتفرغ الناس لأشغال فنية ورياضية وتجارية ونحوها من أعمال. وهذه الأعمال بالطبع أكثر جذباً للناس من الزراعة والرعي. ولكن الزراعة والرعي مطلب مهم للمجتمعات لأنهما أساس التغذية. هنا كانت حكمة الشريعة برفع نصاب زكاة ما يغذي الناس حتى ينجذب إليها الأفراد، وبالإضافة لهذا، ففي رفع نصاب زكاة الأغذية دفع للمجتمعات لمحاولة إنتاجها محلياً، كل في منزله أو في حيّه لأنه لا زكاة عليها إلا إن بلغت النصاب المرتفع. ومتى ما تم الاكتفاء ذاتياً للأفراد ذهب جزء من الباقي كزكاة. وإن نظرت لما تحاول المجتمعات الغربية فعله الآن لأدركت عمق ما حاولت الشريعة فعله قبل أكثر من أربعة عشر قرناً. فمع ظهور التلوث البيئي تحاول دول الغرب الآن تشجيع الناس على زراعة وتربية ما يحتاجونه كغذاء كل في منزله، أو كل حي في ساحته، أو كل سكان قرية في مزارعهم. ففي هذا تخفيف كبير للتلوث. فمجرد وجود المزارع بين الأحياء السكنية سيؤدي إلى تنقية الأجواء، ومجرد انتشار المزارع بأعداد كبيرة متفرقة هنا وهناك سيؤدي لتخفيف تراكم التلوث الذي يسببه التصنيع الغذائي والنقل للمنتجات. فشتان بين ما تلوثه مزرعة واحدة لملايين الدجاج، وبين ما تلوثه آلاف الأقفاص في حدائق آلاف المنازل. فالدجاج الذي يعيش في المنازل يأكل الفضلات، وتلك تنتج الفضلات. وهكذا في كل منتج زراعي أو حيواني. ناهيك عن أن التقنية المعاصرة لم توجه لتطوير إلا ما هو كبير في حجمه مثل مزارع الدواجن كما سيأتي في فصل «المعرفة» بإذن الله.

ومن جهة أخرى، فمع توجه المجتمعات نحو التصنيع بانتشار المعرفة، تكثر المنتجات الصناعية وتقل الحاجة للأيدي العاملة، وعندها تزداد الحاجة لشبكات توزيع المنتجات، فيكثر التجار، والتجارة عمل لا يقارن في مشقته الجسدية بالزراعة أو الرعي، لذلك فهو أكثر جذباً لعموم الناس، فكان نصاب زكاة عروض التجارة أقل من

و) إن نصاب عروض التجارة وبناءً على سعر الذهب في السعودية كان حوالي ٤٠٨٠ ريالاً سنة ١٤٢٤هـ إن تم الاحتساب على أن النصاب ٨٥ جراماً من الذهب. وكان في الأردن حوالي ٧٦٣ ديناراً تقريباً. أي ما يعادل ١٠٨٤ دولاراً. وهذا جد منخفض مقارنة بنصاب زكاة الثمار والأنعام. وحتى نتمكن من المقارنة، سأحول بعض الأنصبة لأثمان، علماً أنه لا يجوز إخراج زكاة الزروع والثمار والأنعام إلا من الأصناف وليس من الأثمان، ولكن فقط لنتمكن من المقارنة. فنصاب زكاة التمر (أي ثلاث مائة صاع) سيزيد بالأثمان مثلاً عن عشرة آلاف ريال (لاحظ أن أسعار التمر تختلف من صنف لآخر، ومن تاجر لآخر، فهذا الرقم تقريبي وهو فقط للمقارنة)، ونصاب زكاة الأغنام أربعون شاة، أي ما يعادل عشرين ألف ريال تقريباً، بينما نصاب زكاة الأبقار قد تزيد عن مئات الألوف إن كانت البقرة من الأنواع النادرة لأن نصابها ثلاثون بقرة. وبالطبع فإن في هذا حث للأفراد للاستثمار في الأنعام ومن ثم الزروع ومن ثم التجارة، فتأمل.

زكاة الزروع والأنعام ليزداد وعاء الزكاة مالاً من خلال مشاركة أكبر عدد ممكن من السكان. أي كلما زادت المشقة قلت الزكاة المأخوذة. وكلما تقادم الزمن وكلما ازدهر التصنيع وانتشر، كلما زاد عدد من يعملون في شبكات توزيع المنتجات مقارنة بمن يعملون في التغذية. ولكن في الوقت ذاته، حتى يتمكن المعدمون من التجار من البدء في حياتهم الإنتاجية، لم تضم الأصناف لإكمال النصاب، ولكن متى ما ارتقوا ولو قليلاً، أي متى ما تمكنوا من الوقوف اقتصادياً، فعليهم الزكاة لانخفاض نصابها ليزداد عدد المشاركين في دفع الزكاة. وفي هذا حكمة تتجلى في الآتي:

هناك ميل في المجتمعات لأن تزداد فسقاً كلما اتجهت للتصنيع. فالتصنيع يعني تقليل ساعات العمل، وفي هذا زيادة في الفراغ، والفراغ إن لم يستغل في ما هو مجد، كالعبادة أو البحث العلمي أو الإبداع التصنيعي فإنه بذرة للفساد (وقليلون هم الذين يتمكنون من استغلال هذا الفراغ). فمع التصنيع يكثر التجار الموزعون للمنتجات كما قلنا، وهؤلاء فراغهم أكثر، فشتان بين مزارع منهك يذهب للنوم مساءً، وبين تاجر استيقظ متأخراً ويبحث عن المتعة في سهرة صاخبة لأنه حظي بصفقة رابحة. فمتى توفر المال لدى البعض وتزامن مع الفراغ أتى البحث عن الملذات. وهنا سيظهر أفراد يستغلون الفقراء لصالح الأثرياء من التجار والصناع. فيصبح توفير اللذة تجارة. فتستغل فتاة محتاجة للمال في الدعارة، ويستغل فتى ضال في بيع المخدرات وهكذا. فكانت الحكمة بأن يزيد وعاء الزكاة مالاً كلما اتجه المجتمع للتصنيع وذلك ليتم إشباع حاجات الفقراء حتى لا يتم استغلالهم في ملذات من هم أثرى.

أما إن قارنت زكاة الأنعام بالزروع ستلحظ ارتفاع نصاب زكاة الأنعام مقارنة بالزروع. فتأمل نصاب زكاة البقر، فما هو مثلاً سعر ثلاثين بقرة (وهو نصاب البقر) في أيامنا هذه؟ لابد وأن يصل لمئات الآلاف وبالذات إن كان البقر من النوع النادر. وبالطبع فإن في هذا جذب شديد للاستثمار في الأبقار. ولعل من أشد ما تحتاجه المجتمعات المعاصرة الأبقار التي لابد من حليبها، والأبقار كالأنعام الأخرى بحاجة لرعاية أكثر من المزروعات. والزروع تتطلب رعاية أكثر من المصنوعات، وتحتاجها المجتمعات أكثر، والمصنوعات اليدوية أكثر حاجة للرعاية من المنتجات الصناعية ذاتها التي هي مادة التجار، فتأمل هذا التدرج. حتى الأنعام، فإن قارنت نصاب زكاة الأغنام بالبقر (كما مر بنا) للاحظت حث المجتمع على الاستثمار في الأبقار أكثر من الأغنام.

والمسألة الرابعة هي أن زكاة عروض التجارة (وهي الأكثر متى ما اتجه المجتمع للتصنيع) يجوز إخراجها أثماناً إن أراد التاجر على قول بعض الفقهاء، كما أن زكاة الذهب والفضة تخرج أثماناً أيضاً، وهذه الأثمان تمكين للأمة كزكاة، كيف؟ متى ما خرجت الزكاة كأعيان وبالذات في الزروع والأنعام فهي غذاء المحتاجين وهم في العادة ليسوا من الغارمين أو المكاتبين أو المؤلفة قلوبهم أو في سبيل الله بقدر ما هم من الفقراء والمساكين. وإن تصورت مجتمعاً طبق الشريعة، «فقد تظهر» مستودعات تتوفر فيها جميع متطلبات الحياة الأساسية ليأخذ منها الفقراء والمساكين قدر حاجاتهم، ولما وجد جائع قط. وقد قلت: «فقد تظهر» لأن هناك حركية سنأتي عليها في فصل «ابن السبيل» ستؤدي لانتقال الناس إلى المواطن التي تكثر فيها الزكاة. فتقسم الزكاة في نفس الموضع، أي تنقل من يد المزكي ليد المحتاج دون الحاجة لخزنها إلا فيما ندر، وفي هذا تمكين كبير للأمة كما سترى بإذن الله.

ولكنك قد تقول: قد يتكاسل الناس ليصبحوا فقراء لأن هذه المواد في متناول أيديهم، فلماذا يعملون؟ وقد تستنتج من هذا أن الزكاة تحول الموارد التي كان من الممكن أن تكون رأسمال مستثمر في يد الأثرياء إلى نفقات

للفقراء، وبهذا يظهر التواكل. فأقول: لا. هذا لن يحدث بعلمه تعالى، لأن النفس المسلمة التي خلقها الله العزيز الحكيم البديع الخالق الخلاق البارئ المصور الكريم الجواد الرازق الرزاق تأبى الذل ومد اليد، فهي نفس عزيزة، فالتسول مهنة تفرزها مجتمعات الحداثة التي تكسر النفوس العزيزة كما سنوضح بإذنه تعالى. ومن جهة أخرى، فإن الذي يعين الناس على التكاسل هو الحصول على المال، أي إن كانت الزكاة أثماناً، لأنهم بأخذهم للمال قد حصلوا على حاجاتهم وربما أهوائهم بإنفاق المال فيما يشتهون، أما الحصول على الأعيان الضرورية التي تعين الفرد على سد رمقه (ثم ليعمل لأن الشريعة فتحت له أبواب العمل) فهي التي تأتي من أعيان الزكاة وتعطى للفقراء والمساكين. ولكن ماذا عن الزكاة التي خرجت من الأثمان؟ هنا إعجاز تشريعي، ذلك أن زكاة عروض التجارة والذهب والفضة تعتبر من الأموال الباطنة (كما سأوضح بإذن الله) والتي يحق للناس تقدير زكاتها وإخراجها بأنفسهم أثماناً، ومتى أخرجوها بمعرفتهم فسيعطونها لمن يستحقونها من الغارمين والمكاتبين وأبناء السبيل والمؤلفة قلوبهم أو إنفاقها في سبيل الله، وهذه الأصناف بحاجة للزكاة أثماناً. وكما سترى في فصول قادمة فإن في إغناء كل صنف من هؤلاء عزة للمسلمين. وعندما تخرج هذه الزكاة كأثمان بمعرفة المزكي، أو حتى منه مباشرة للمستحق، فلا مجال للتلاعب للناس، فلا يستطيع فرد ادعاء الغرم، أي أنه مديون وهو ليس كذلك، لأن المزكي عادة ما يدفع الزكاة لمن يتيقن أنه غارم أو ابن سبيل وهكذا. فتأمل. وهذا بالطبع سيقطع دابر التكاسل عند الناس لأن المزكي يعرف المستحق ويقدر حاله لأنه إن أعطاه وهو غير مستحق لم تسقط عنه الزكاة (وسنوضحه بإذن الله).

أي كلما اتجه المجتمع للتصنيع كلما زادت نسبة زكاته من الأثمان لانتشار التجارة، وفي هذا حكمة أيضاً لأن المجتمعات الصناعية تزداد فيها نسبة الأفراد المديونين (الغارمين) والمسافرين (ابن السبيل) والمؤلفة قلوبهم. كيف؟ إن القيام بإنشاء مصنع لمنتج جديد لهو مغامرة قد يكسب من ورائها الفرد أو قد يخسر، وهذا سيؤدي لظهور أفراد لم يوفقوا في مغامراتهم الاستثمارية، وهولاء من الغارمين. والشريعة تقص الحقوق بحيث يتم دفع ما يكفي لإعادة هؤلاء للوضع الإنتاجي مرة أخرى، أي ليس فقط دفع ما يشبع بطونهم ويكسي أجسادهم، بل بدفع زكاة تمكنهم من العمل مرة أخرى، لاسيما أنهم ذوو تجربة جديدة بعد إفلاسهم ليصبحوا هم من دافعي الزكاة بعد تمكنهم. أما المجتمعات الزراعية أو الرعوية مقارنة بالصناعية فإن نسبة المخاطرة فيها جد محدودة، وبالتالي فإن نسبة الغارمين فيها أقل، إلا إن تم دفع الإنتاج الزراعي أو الرعوي للتصنيع كإنشاء مزرعة لمئات الألوف من النعام أو الأغنام، وهذا بالطبع وضع تصنيعي وليس رعوي.

كما أن فتح باب قص الخيرات للأفراد سيؤدي للحاجة للترحال المستمر للبحث عن المعادن لمجتمع صناعي، وهذا الترحال المستمر بحاجة لنفقات مالية (أي أثمان)، وهي ما خصصتها الشريعة لابن السبيل، كما أن حبس الزكاة لتدفع لفقراء نفس المنطقة سيؤدي إلى سفر الفقراء من المناطق الأفقر للمناطق الأغنى بحثاً عن العمل ولأخذ الزكاة (وسيأتي بإذن الله)، وهذا الترحال بحاجة للأثمان أيضاً كنفقات سفر. أما كثرة التصنيع التي تتطلب التسويق في شتى بقاع الأرض حتى في بلاد غير المسلمين فستؤدي لتوليد احتكاك دائم بين المسلمين وغير المسلمين، وفي دفع تاجر ما للمال لمن يحتك معهم من غير المسلمين كزكاة لهو تأليف لقلوبهم وقد يسلمون، وفي هذا إضافة لقوة المسلمين. وبالطبع فالمؤلفة قلوبهم هم الذين يعتقد أن في إسلامهم إسلام لمن خلفهم. فتأمل هذا التفصيص لإخراج الزكاة كأعيان وكأثمان كل في مقامه. هذا بالإضافة لحكم أخرى سنأتي عليها في فصول قادمة بإذنه تعالى.

الأموال الظاهـرة والباطنة

لعل أهم موضوع في الزكاة هو ما سيناقش فيما بقي من هذا الفصل، وهو العلاقة بين السلطات ودافعي الزكاة من حيث قص الحقوق. هل للسلطات أخذ الزكاة من الناس، حتى وإن كان السلطان جائراً؟ أم هل للناس حق تفريقها بمعرفتهم حتى وإن كان السلطان عادلاً؟ لعل أكثر مسألة خلافية في الزكاة بين الفقهاء وتؤثر على واقعنا المعاصر هي هذه المسألة. وسبب الاختلافات بين الفقهاء يرجع لعدة أسس منها عدل أو جور السلطان: فماذا الذي يحدث إن كان السلطان ظالماً، هل للناس التهرب منه وإخراج زكاتهم بأنفسهم؟ ومنها أمانة الناس: فما الذي يحدث إن ادعى المزكي أنه أخرج الزكاة ولم يفعل، فهل للسلطان إجباره؟ ومنها تغير مذاهب الفقهاء بتغير السلاطين، فقد كانت الزكاة تعطى لمن كان الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه يرسلونهم للزكاة، وبتغير نظام الحكم إلى ولاة يبددون الثروات ومنها أموال الزكاة في الملذات والتسلط، تغيرت الفتاوى. فما هو الأولى بالاتباع؟ ومن أسباب الاختلاف أيضاً أن الأموال نوعان: ظاهرة وباطنة. لذلك لابد من إعطاء هذا الجزء حقه من التوضيح.

بالنسبة للأموال فقد قسمت إلى نوعين: الأموال الظاهرة والأموال الباطنة، فالأموال الظاهرة هي الزروع والثمار والمواشي والمعادن؛ أما الأموال الباطنة فهي عروض التجارة من الذهب والفضة والركاز وما شابه، وتسمى أيضاً «الصامت». والفرق بينهما هو أن الأموال الظاهرة هي ما يمكن للمجتمع رؤيتها وبالتالي حصرها، فلا يستطيع المالك إخفاءها، كأن يملك مئة من الإبل أو مزرعة بها ألف نخلة. أما الأموال الباطنة فهي التي يصعب على المجتمع العلم بها إلا بالتجسس مثلاً لأن المالك فقط هو الذي يعلم مقدارها كسندات الأسهم مثلاً أو ذهب مخزون في داره. ومن جهة أخرى، فإن في التزكية حركيتان: إحداهما حساب كمية الزكاة، وقد استخدم الفقهاء ألفاظاً مثل «إخراج» للتعبير عن كيفية حسابها، وليس بالضرورة عملية تسليمها للمستحقين. والحركية الأخرى هي تسليم الزكاة للمستحقين، واستخدموا ألفاظاً مثل «تفريق» أو «دفع» للتعبير عنها.[ز]

لقد أتت الشريعة بحكمتها للفصل بين الناس في الحقوق حتى لا تتشاحن الأنفس وتزداد الأحقاد ويفقد المجتمع جزءاً من طاقته في فض الخلاف بين الأطراف المتنازعة وبالذات في مسألة مالية مهمة كالزكاة. فمجتمعاتنا المعاصرة تميزت بوجود المؤسسات التي لا عمل لها إلا فض الخلافات بين المتنازعين مثل المحاكم وشركات التأمين ومكاتب المحامين ومن شاكلهم. وفي هذا هدر لجزء من طاقة المجتمع لأن من يعملون في هذه المؤسسات لا إنتاج فعلي لهم كمن يعمل في المرعى أو المزرعة أو المصنع. ومن جهة أخرى، فإن الأفراد المتنازعين هم في ذاتهم هدر للمجتمع لأن الإنسان المتنازع لا يرقى في عطائه مقارنة بالآخرين لما به من هم وغم وانشغال مستمر في قضيته التي

ز) يقول د. رفيق يونس المصري ملخصاً أثابه الله: «بعد الرجوع إلى العديد من معاجم اللغة والفقه، والكتب الفقهية القديمة، وجدت أن العلماء قد ذكروا أن هناك أموالاً ظاهرة وأخرى باطنة، وذكروا ما هو ظاهر منها وما هو باطن. ولكني لم أجد من عرفها إلا الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية»، ولم يعرفها في كتابه «الحاوي» الذي طبع كله ونشر مؤخراً. قال الماوردي: «الأموال المزكاة ضربان: ظاهرة، وباطنة. فالظاهرة ما لا يمكن إخفاؤه، كالزروع والثمار والمواشي، والباطنة ما أمكن إخفاؤه، من الذهب والفضة وعروض التجارة...». ... ومن المعاصرين الأستاذ المودودي، عرفها بقوله: «الأموال الظاهرة هي التي يمكن للحكومة تفتيشها وإحصاؤها، أما الأموال الباطنة فهي التي لا يمكن للحكومة تفتيشها ولا إحصاؤها». وعرفها الأستاذ أبو زهرة قائلا: «الأموال التي كان يجمع (عثمان رضي الله عنه) منها الزكاة سميت الأموال الظاهرة، والأخرى باطنة (...). ولا شك أن تسمية الأولى ظاهرة، والأخرى باطنة، واضح من ذات الأموال، فالنعم لا تخفى على الناس، ووالي الصدقات يحصيها، والأخرى لا يمكن معرفتها إلا بمحاولات للتعرف، وقد يكون من سبل ذلك التجسس، لمعرفة ما يهرب أو يخفى من أموال» ....» (٢٣٠).

يعتقد أنه مظلوم فيها. وهنا ملحوظة ذكرتها مراراً: فكما رأيت وسترى بإذن الله فإن الشريعة تقص الحقوق بطريقة تؤدي لتلافي النزاع بين الناس قدر المستطاع وذلك حتى تنتفي الحاجة للمؤسسات التي تفض النزاع ويقل في الوقت ذاته عدد الأفراد المهمومين في المجتمع ليزداد الإنتاج، كيف؟

عندما تقرأ كتب الزكاة لمعظم المحدثين، ستجد أنهم لا يركزون على التفريق بين الأموال الظاهرة والباطنة في التعامل، بل يعتبرونها في نفس المقام وذلك لقناعتهم أن الدولة بحاجة للمال للقيام بمهامها.[ح] فيقول القرضاوي مثلاً: «والذي أراه أن النصوص والأدلة الشرعية، التي جعلت الزكاة من شؤون الإمام أو الحكومة المسلمة، لم تفرق بين مال ظاهر ومال باطن، وأن الواجب على الحكومة المسلمة - متى وجدت - أن تتولى أمر الزكاة، تحصيلاً وتوزيعاً. هذا هو الأصل في تلك الفريضة ...».[٢٣٢] والعجيب هو أن القرضاوي ذهب لمقالته السابقة برغم استنتاجه للآتي في حديثه عن الأموال الظاهرة والباطنة:

> «على أنه إذا صحت التفرقة بين المالين في السنة النبوية، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يرسل سعاته لأخذ الزكاة من المال الباطن أو الصامت - كما يسمى - فإن ذلك كان لسببين: ١- أن الناس كانوا يأتون بها طائعين إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بدافع الإيمان والرغبة في أداء الواجب إرضاءً لله تعالى. ٢- وأن حصر هذا النوع من المال كان غير ممكن إلا لأصحابه، فتركت زكاته وإخراجها لذممهم وضمائرهم التي أحياها الإسلام. وكذلك استمر الأمر في عهد الخليفة الأول أبي بكر رضي الله عنه. أما في خلافة عمر بن الخطاب فقد اتسعت رقعة الدولة الإسلامية، واقتضاه ذلك أن ينظم الشؤون المالية، ويدون الدواوين، ويقيم نظاماً رائعاً للتكافل الاجتماعي، حتى فرض لكل مولود في المجتمع الإسلامي راتباً. وحتى شمل ذلك التكافل أهل الذمة مع المسلمين، ومثل هذا النظام يحتاج - ولا شك - إلى تمويل ضخم، وموارد غزيرة. فلا عجب إذا رأينا عمر رضي الله عنه يكلف عماله أن يجمعوا الزكاة من الأموال كلها ظاهرة وباطنة، ولا يتركوها في الباطنة لأصحابها يقدمونها بأيديهم مختارين. وكل هذا تعزيز لميزانية التكافل، وتقوية لبيت مال المسلمين. وضع عمر لذلك نظام المحصلين المعروفين باسم «العاشرين». وإنما سموا بذلك؛ لأنهم كانوا يأخذون العشر من تجار أهل الحرب (مثلما كانوا يأخذون من تجار المسلمين) ويأخذون نصف العشر من تجار أهل

ح) هناك بعض الاستثناءات، منها ما ذهب إليه د. رفيق يونس المصري جزاه الله خيراً. فبعد ذكر العديد من الأسباب والأدلة يستنتج قائلاً: «ومن هنا لست مع الذين يتوسعون في القياس لإخضاع كل الأموال إلى الزكاة، دون استثناء، ولا سيما إذا جمعوا مع ذلك توسعهم في عدم التفرقة بين الأموال الباطنة والظاهرة من حيث قيام الدولة بجباية زكاة النوعين معاً. ومن هؤلاء الأستاذ القرضاوي». ولعلك لاحظت أخي القارئ أن د. رفيق هنا ينقد المغالاة في القياس. ولكن الذي أعتقده هو أن ما وقع فيه المعاصرون هو ليس بسبب أخذهم بالقياس، ولكن عدم التمييز بين الأموال الباطنة والظاهرة. وقد وضح د. رفيق ذلك بقوله: «وعندي أن القياس لا يمكن أن يكون تعبيراً عن رغبة مسبقة، ونزعة تحكمية، بل هو أمر في غاية الدقة والحساسية، يحكمه التعليل الصائب، والخبرة الدقيقة في طبيعة الأعمال، وتكاليفها، وأرباحها، ومدى اتساعها. ذلك أن هذه النظرة القياسية التحكمية، يخشى أن تُعَفِّي على معالم الديانة الأصلية، وأن تخلق ردة فعل لدى الناس، تجعلهم مع ابن حزم وسائر الظاهرية في التنكر للقياس والتشديد على أهله. وهاك مثالاً على ذلك، يقول الدكتور القرضاوي بمناسبة كلامه عن زكاة المنتجات الحيوانية: لبن الأنعام، بيض الدجاج، حرير القز، وقياس ذلك على زروع الأرض: «إن ما لم تجب الزكاة في أصله، تجب في نمائه وإنتاجه»، معتمداً في ذلك على قول ابن قدامة: «إن اللبن قد وجبت الزكاة في أصله، وهو السائمة، بخلاف العسل». وما نأخذه على هذا الاستنباط أن النبي صلى الله عليه وسلم حين أوجب الزكاة على السائمة، أعفى المعلوفة، ولم يعف رؤوسها ليوجب الزكاة على ألبانها، كما أراد القرضاوي، كما لم يوجب الزكاة عليها كعروض تجارية، كما أراد بعض فقهاء الزيدية الذين ذكرهم القرضاوي، لاسيما وأن المعلوفة لا يمكن اعتبارها عروضاً تجارية، لأن التجارة لا تتم برؤوسها، بل بمنتجاتها، ولذلك تعتبر السوائم عروض نماء، لا عروض تجارة». فكما لاحظت أخي القارئ، فإن الإشكالية ليست بسبب القياس، ولكن بسبب عدم التمييز بين الأموال الباطنة والظاهرة (٢٣١).

الذمة (وفق [ما] صالحهم عليه عمر) ويأخذون ربع العشر من تجار المسلمين (وهو مقدار الواجب في زكاة التجارة). وذلك وفق تعليمات عمر لهم. فأخذهم يدور على «العشر» ونصفه وربعه. واعتبر العلماء عمل الفاروق رضي الله عنه رفقاً بأصحاب الأموال الباطنة الذين بعدت ديارهم عن حاضرة الخلافة الإسلامية؛ إذ يشق عليهم أن يحملوا زكاة أموالهم إلى دار الخلافة، فأقام لهم العاشرين لجمعها. وقد استمرت الزكاة تجمع بواسطة الإمام ونوابه من الأموال الظاهرة والباطنة، وإن اختلفت طريقة عمر عن طريقة النبي صلى الله عليه وسلم وخليفته أبي بكر، بالنظر للأموال الباطنة، لاتساع رقعة الدولة. فلما جاء عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه كانت موارد بيت المال من الفيء والغنائم والخراج والجزية والعشور والصدقات قد بلغت أرقاماً هائلة، بعد ما أفاء الله عليهم من الفتوح، وأفاض عليهم من الثروات، فرأى عثمان أن يجمع الزكاة من الأموال الظاهرة فحسب، وأما الأموال الباطنة فيدع أمرها إلى أربابها يؤدون – تحت مسؤوليتهم – زكاتها بأنفسهم، ثقة منه بأمانة الناس ودينهم، وإشفاقاً عليهم من عنت التحصيل والتفتيش، وتوفيراً لنفقات الجباية والتوزيع. وكان ذلك اجتهاداً منه رضي الله عنه، وإن أدى ذلك – فيما بعد – إلى إهمال كثير من الناس للزكاة في أموالهم الباطنة، لما رق دينهم، وقل يقينهم. وقد فسر بعض الفقهاء ذلك بأن أمير المؤمنين عثمان أناب عنه أصحاب الأموال الباطنة في أداء زكاتها ...».[٢٣٣]

لعلك لاحظت أخي القارئ من النص السابق أن زكاة الأموال الباطنة كانت متروكة للناس لإخراجها بأنفسهم، ثم تغيرت في زمن الخليفة عمر رضي الله عنه ثم عادت في عهد عثمان لما كانت عليه في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وفي عهد خليفته أبي بكر. أي أن فعل الخليفة عثمان ليس اجتهاداً كما قال القرضاوي ولكنه عودة لما فعله الرسول صلوات ربي وسلامه عليه. ولعلك استشفيت أيضاً أن أي فقيه معاصر قد يستنتج من هذا أن أحكام أموال بيت المال تتغير بتغير أحوال بيت المال بدليل التغير الذي حدث في عهد عمر ثم عثمان رضي الله عنهما. فالنص السابق يعلل جميع الأحكام على أنها الأنسب لعصرها، وبهذا فُتح الباب أمام الفقهاء المعاصرين لتغيير الأحكام لما يلائم كل عصر. وهذا الذي كان مع الأسف. فقد اجتمع جماعة من الفقهاء[٢٣٤] واجتهدوا وقالوا:

«قد تعين الآن أن يتولى ولي الأمر جمع الزكاة من كل الأموال الظاهرة والباطنة لسببين: أولهما: أن الناس تركوا أداء الزكاة في كل الأموال ظاهرها وباطنها؛ فلم يقوموا بحق الوكالة التي أعطاها لهم الإمام عثمان بن عفان ومن جاء بعده من الأمراء والولاة، وقد قرر الفقهاء أن ولي الأمر إن علم أن أهل جهة لا يؤدون الزكاة، أخذها منهم قهراً، لا فرق في ذلك بين مال باطن ومال ظاهر ... وعلى ذلك فقد زالت الوكالة، ووجب الأخذ بالأصل، والسير على ما قرره الفقهاء. ثانيهما: أن الأموال صارت كلها ظاهرة تقريباً؛ فالمنقولات التجارية تحصى كل عام إيراداتها، ولكل تاجر صغير أو كبير سجل تجاري تحصى فيه أمواله، وتعرف فيه الخسارة والأرباح، فالطرق التي تعرف بها الأرباح لتفرض عليها ضرائب الحكومة تعرف أيضاً لتفرض على رأس المال وعليها فريضة الزكاة، التي هي حق الله وحق السائل والمحروم. أما النقود، فأكثرها مودع بالمصارف وما يشبهها. وعلمها بهذه الطريقة سهل ميسور، والذين يودعون نقودهم بطون الأرض ليسوا في الحقيقة من أهل اليسار الفاحش، وعددهم يقل الآن شيئاً فشيئاً. فليترك أمر هؤلاء إلى دينهم».[ط]

ط) ثم علق القرضاوي على ما ذهب إليه المعاصرون بقوله: «وهذا الكلام من الوضوح وقوة الدليل بحيث لا يحتاج إلى تعليق. ومن هنا يجب على كل حكومة إسلامية أن تنشئ «مؤسسة» أو «إدارة» خاصة تتولى شؤون الزكاة تحصيلاً وتوزيعا، فتأخذها من حيث أمر الله، وتصرفها حيث أمر الله، ...». ولكن هل هناك حكومة إسلامية في أيامنا المعاصرة تحكم بالإسلام في جميع شؤونها؟ لذلك يستدرك القرضاوي هذا المذهب بربطه بضرورة وجود دولة مسلمة لأخذ زكاة الأموال الظاهرة والباطنة فيقول: «أما الحكومة التي ترفض

أخي القارئ: لي هنا خمس ملحوظات على ما ذهب إليه المعاصرون غفر الله لهم وأثابهم على اجتهادهم: الأولى هي قولهم أن هناك وكالة من الخليفة عثمان وأنها قد أزيلت. وهذا استنتاج مشكوك فيه. فإن كانت هناك وكالة فهي من الرسول صلى الله عليه وسلم، أي هل يحق لأحد إزالتها؟ لقد أثار رفيق يونس المصري السؤال الآتي: «هل عثمان رضي الله عنه أول من ترك زكاة الأموال الباطنة؟». ثم أجاب قائلاً: «هذا ما تقوله لنا كتب الفقه الحنفي، ولا أظن ذلك صحيحاً. فزكاة الأموال الباطنة متروكة لضمائر الناس، منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم والخليفتين من بعده، إن شاؤوا أدوها إلى الدولة، وإن شاؤوا دفعوها إلى مستحقيها مباشرة».[٢٣٦] ويأتي استنتاجه هذا من نقد عدةِ أقوالٍ لفقهاء المذهب الحنفي منها قوله:

> «كما يدل له قول ابن الهمام (أي في فتح القدير): فلما ولي عثمان، وظهر تغير الناس، كره أن يفتش السعاة على الناس مستور أموالهم، ففوض الدفع إلى الملاك نيابة عنه، ولم يختلف الصحابة عليه في ذلك». وقال الكاساني: «كان يأخذها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر رضي الله عنهما، إلى زمان عثمان رضي الله عنه، فلما كثرت الأموال في زمانه رأى المصلحة في أن يفوض الأداء إلى أربابها، بإجماع الصحابة، فصار أرباب الأموال كالوكلاء عن الإمام (...). فهذا توكيل لأرباب الأموال بإخراج الزكاة، فلا يبطل حق الإمام عن الأخذ. ولهذا قال أصحابنا: إن الإمام إذا علم من أهل بلدة أنهم يتركون أداء الزكاة من الأموال الباطنة فإنه يطالبهم بها. لكن إذا أراد الإمام أن يأخذها بنفسه من غير تهمة الترك من أربابها ليس له ذلك، لما فيه من مخالفة إجماع الصحابة رضي الله عنهم».

وبعد ذكر مثل هذه الأقوال يقول رفيق المصري ناقداً ما ذهب إليه الإمام أبو زهرة:

> «نعم قد تكون كثرت الأموال في عهده [أي عهد عثمان رضي الله عنه]، ولكن هذا، فيما يبدو لي اتفاق (= مصادفة) لا سبب، والسبب أمر آخر: عزوف الناس وفرارهم من زكاة الأموال الباطنة، مما تطلب التفتيش والتجسس والمنازعة وارتفاع تكاليف الجباية. وعلى هذا يحمل القول الأول المذكور في فتح القدير، وهو أقرب إلى الصواب من قول الكاساني. وفي هذا أوافق قول الأستاذ أبو زهرة: «رأى (عثمان) الأموال قد كثرت، وأن في تتبعها حرجاً بالأمة، وضرراً على النحو الذي بيناه (...)، فوكل الناس إلى أمر دينهم ابتداءً». أما قوله: «هذا التقسيم (ظاهرة، باطنة) لم يكن في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولا في عصر الخليفتين من بعده، ولكنه جاء بعد ذلك عندما كان سيدنا عثمان رضي الله عنه يجمع الزكاة من بعض المال دون بعض»، فعندي أن هذا التقسيم كان موجوداً في عصر النبي صلى الله عليه وسلم والخليفتين من بعده، بل هو موجود قديماً وبحكم الطبيعة، غاية ما هنالك أن الدولة كانت تقبض زكاة الباطنة (مع الظاهرة) يؤدونها طواعية، ولو لم يكن ثمة تقسيم ما أخذت الظاهرة منهم جبراً، والباطنة طواعية. يدل على ذلك أيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يرسل السعاة إلا في طلب الظاهرة فقط، كما ذكر العلماء. «ذكر إمام الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي رحمه الله، وقال: لم يبلغنا أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث في مطالبة المسلمين بزكاة الورق (الفضة) وأموال التجارة، ولكن الناس كانوا يعطون ذلك، ومنهم من كان يحمل إلى الأئمة فيقبلون منه ذلك، ولا يسألون أحداً عن مبلغ ماله، ولا يطالبونه بذلك». كذلك الخلفاء من بعده صلى الله عليه وسلم لم يكونوا يرسلون السعاة لأجل الباطنة، والذي قاتل عليه أبو

الإسلام أساساً للدولة، ودستوراً للحكم، وتحكم بغير ما أنزل الله، مما تستورده من مذاهب الغرب أو الشرق، فهذه لا يجوز لها أن تأخذ الزكاة، وإلا استحقت وعيد الله تعالى إذ قال: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾» (٢٣٥).

بكر رضي الله تعالى عنه هو الظاهرة، لا الباطنة. والخلاصة فإن عثمان رضي الله عنه ليس هو الذي قسم الأموال إلى ظاهرة وباطنة، وليس هو الذي ترك الباطنة للناس من الناحية النظرية، فقد كانوا يؤدونها طوعاً، لا كرهاً، لكن ربما حدثت مشكلات ومشادات في عهد عثمان، فتركها لهم من الناحية العملية».[٢٣٧]

إن الاستنتاج الذي توصل إليه د. رفيق مهم بالنسبة لموضوعنا. لأنه إن ثبت أنه لا يحق للدولة أخذ زكاة الأموال الباطنة، بل على الناس إخراجها بمعرفتهم، فإن في هذا تجفيف لمصدر مالي مهم لبيت المال. فلم أجد مما قرأته ما يدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم أو خلفاءه من بعده كانوا يصرون على أخذ زكاة الأموال الباطنة، بل يطلبونها ويقبلونها إن أتتهم (كما سيأتي بإذن الله). وما نشأ هذا الاعتقاد، والله أعلم، من أن الرسول صلى الله عليه وسلم وخليفتيه (أبا بكر وعمر رضي الله عنهما) كانوا يطالبون بزكاة الأموال الباطنة وأن عثمان رضي الله عنه تخلى عنها إلا مما ذكره أصحاب الرأي بتأويلهم حديث السائب بن يزيد من أنه سمع عثمان رضي الله عنه يحث الناس على إخراج زكاة أموالهم الباطنة بأنفسهم (وسيأتي بيان الحديث بإذن الله)، فكان استنتاجهم من قول عثمان رضي الله عنه أن ما كان قبل عثمان لابد وأن يكون عكس ما قاله عثمان. أي أن حث عثمان رضي الله عنه الناس لإخراج زكاة أموالهم الباطنة لابد وأن يعني أن من سبقه كانوا يصرون على أخذه، وهذا استنتاج عجيب. وهنا يكون السؤال: لماذا لا يكون ما قاله عثمان من باب التذكير للناس، فسمعه السائب بن يزيد ونُقل عنه كحديث. أي أن ما قاله عثمان رضي الله عنه لم يكن من باب الانقلاب على ما سنه من قبله الرسول صلى الله عليه وسلم ومن تبعه في ذلك من بعده (أبو بكر وعمر رضي الله عنهما). ثم أتى من بعد ذلك بعض الفقهاء المعاصرين فرجحوا أقوال بعض فقهاء المذهب الحنفي ولم يكترثوا للتمييز بين المال الظاهر والباطن في طريقة الإخراج وقالوا أن الوكالة في إخراج زكاة الأموال الباطنة هي من عثمان رضي الله عنه، لذلك يمكنهم الآن (أي المعاصرون) الإفتاء بإزالة الوكالة من الناس وإرجاعها للدولة. أي أن الأصل هو عكس ما ذهبوا إليه.

الملحوظة الثانية على ما ذهب إليه المعاصرون (من أن الناس قد تركوا الآن إخراج الزكاة ظاهرها وباطنها وأنه بذلك يحق للدولة أخذها)، هي أن تارك الزكاة فقط هو الذي يجب أن تؤخذ منه زكاته قهراً، وليس جميع الناس. فقد جاء قوله صلوات ربي وسلامه عليه في الزكاة في مسند الإمام أحمد: ﴿من أعطاها مؤتجراً فله أجره، ومن منعها فإنا آخذوها وشطر ماله، عزمة من عزمات ربنا، لا يحل لآل محمد منها شيء﴾. أي أن الحديث لا يعني تقييد كل الأمة على سوء تصرفات بعض الأفراد كما ذهبوا في فتواهم، بل التقييد ينزل فقط على من لم يعط الزكاة. كما أن الحديث السابق أتى تحديداً لمانع زكاة الأموال الظاهرة (الإبل)، فلا يعمم إذاً أخذ الدولة لزكاة الأموال الباطنة على جميع أفراد المجتمع بأن يصبح نظاماً تأخذ فيه الدولة زكاة الأموال الباطنة من جميع الناس بسبب إهمال البعض حتى وإن كثروا، ولكن يتم تحديد التارك للزكاة فقط وتؤخذ منه. فكما سترى بإذن الله، فإن ارتفاع نسبة التاركين للزكاة في المجتمع ما كان إلا بسبب الخروج عن مقصوصة الحقوق، فازداد الفقر واستشرى الجشع لتغير قيم الناس لعدم تطبيق الشريعة، وفي عدم العودة لمقصوصة الحقوق (أي في حال العمل بما أفتى به بعض المعاصرين بأحقية الدولة بأخذ الزكاة من الأموال الباطنة) تعميق للابتعاد عن الشريعة، وليس حلاً جذرياً لمآسي المجتمع. بالإضافة لما سبق، فإن هناك من الأقوال ما لا يرى حتى أخذ شطر المال لضعف الحديث عند البعض.[٢٣٨]

والملحوظة الثالثة هي قولهم أن الأموال أصبحت الآن كلها ظاهرة تقريباً. وهذا أمر غير منطقي. فالأموال في عهد السلف كانت جميعها أعياناً ظاهرة، فلم توجد مستندات الأسهم وما شابه من أوراق. بل أموالهم السائلة كانت عبارة عن ذهب وفضة وأعيان تجارية معروضة في الأسواق. فجميع الأموال إذاً كانت ملموسة ومع ذلك لم تأخذ الدولة الزكاة من الأموال الباطنة. فالتقسيم إلى أموال ظاهرة كالأنعام والنخل، وباطنة كعروض التجارة أتت متأخرة. وعلى العكس من ذلك، فإن الأموال الباطنة الآن قد يستحيل حصرها، فقد يودع رجل أمواله في بنوك سويسرا ولا يحتاج إلا لبضعة أرقام سرية يخبئها في رأسه ولا يعلمها أحد غيره، وهكذا من قنوات لا يمكن للدولة حصرها إلا بالكثير من العناء لاصطياد ثري واحد. فما بالك بأثرياء الأمة!! وهذا بالذات ما تحاول الشريعة تلافيه، أي تحاول تلافي إيجاد مؤسسات تطارد الناس في الزكاة وذلك حتى لا يتسلط أفراد الدولة على الناس فتثبط الهمم الإنتاجية ويظهر الاستعباد بين البشر من جراء ظهور هذه المؤسسات. وللتوضيح أقول:

إن جمهور الفقهاء، باستثناء فقهاء المذهب الحنفي، اعتبروا عروض التجارة من الأموال الباطنة. أما الحنفية فقد ذهبوا إلى أن الأموال الباطنة إذا مرت على العاشر أصبحت ظاهرة. فقد ذكر ابن عابدين مثلاً: أن «كل ما مر به (التاجر) على العاشر فهو من نوع الظاهر، وسماها باطنة باعتبار ما كان قبل المرور». وحذا الأستاذ أبو زهرة حذو الحنفية فقال: «قرر الفقهاء (...) أن النقود وعروض التجارة تعد أموالاً باطنة، إلا إذا انتقلت من بلد إلى بلد، فإنها تظهر، وتنتقل من الباطنة إلى الظاهرة». وقال أيضاً: «ولا يعفى صاحبها إلا إن أثبت قضائياً بأنه أداها». ولقد ذهب القرضاوي أيضاً لما ذهب إليه الأحناف فقال: «أموال التجارة في مواضعها من الأموال الباطنة، فإذا كانت منقولة من إقليم إلى إقليم، ومر بها التاجر على العاشر، فقد التحقت بالظاهرة، ووجب دفعها إليه». هنا يثير رفيق المصري أثابه الله سؤالاً متعجباً بقوله: «كيف يكون المال باطناً في موضعه، فيعهد إلى أربابه، ثم يظهر للعاشر فيصير ظاهراً، فيعهد إلى العاشر؟ إن هذا لعمري من التناقض، ولابد أنه مؤدٍ إلى أحد احتمالين: إما الثني (الإزدواج) إذا زكاه صاحبه ثانية بأمر العاشر، وإما الفرار من زكاة كل مال باطن في موطنه، خشية مروره على العاشر! فماذا تكون الحصيلة؟ أتزداد أم تنقص؟».[٢٣٩] لقد أصاب رفيق المصري مقتلاً. بالطبع ستنقص الزكاة لأنها ستؤدي إلى هروب الناس من الزكاة بالتقاعس عن نقل البضائع من موطن لآخر. فكما سترى بإذن الله، فإن الشريعة تحاول إلغاء الحدود بين المستوطنات والمدن والأقاليم قدر المستطاع حتى تنساب المنتجات من موطن لآخر. أما ما قد يؤدي إليه الأخذ بقول أهل الرأي والمعاصرين فهو ظهور الحدود الاقتصادية تدريجياً حتى تنقلب لحدود سياسية فيما بعد. فعندما تؤخذ العشور من التجار فهي ستذهب لسلطان ما، وهذا السلطان خشية فقدان ما سيأتيه من زكاة سيستثمر في تلك الحدود بالمنشآت والمراقبين وما إليهما من متطلبات تضمن له تدفق المال، وهكذا تظهر الحدود التي تفصل بين الدول. وهذا ما تحاول الشريعة تلافيه ابتداءً كما سترى في فصل «ابن السبيل» بإذن الله.

ويتم رفيق المصري نقده لما ذهب إليه الأحناف بقوله:

> «والأعجب من هذا أن يدعي الحنفية الإجماع على مذهبهم، قال الكاساني: «وكذا المال الباطن إذا مر به التاجر على العاشر (...) صار ظاهراً (...) وعليه إجماع الصحابة رضي الله عنهم، فإن عمر رضي الله عنه نصب العشار، ومن الحربي العشر. وكان ذلك بمحضر من الصحابة، رضي الله عنهم، ولم ينقل أنه أنكر عليه واحد منهم فكان إجماعاً». وقد ذكر الحنفية إجماع الصحابة على تحول المال الباطن ظاهراً إذا مر على العاشر، وإجماع الصحابة أيضاً على رأي عثمان بترك زكاة الباطنة إلى الناس. أما

الإجماع الأول فيبـدو لي أن فيه التباساً، فإن الذي عليه إجماع الصحابة في خصوص زكاة المسلم هو أن يأخذ العاشر منه الزكاة طائعاً غير مكره ...».[ي]

ثم يثير رفيق المصري سؤالاً: لماذا اعتبر الفقهاء القدامى عروض التجارة من الأموال الباطنة؟ فيجيب:

«لم أجد طرحاً لهذه المسألة عند المعاصرين. وقد ظننت أولاً أني أول من طرحها، لكني وجدت بعد ذلك كلاماً للإمام النووي فيها. قال: «إنما كانت عروض التجارة من الأموال الباطنة، وإن كانت ظاهرة، لكونها لا تعرف للتجارة أم لا، فإن العروض لا تصير للتجارة إلا بشروط سبقت في بابها، والله أعلم». وفي هذه الشروط قال: «لا يصير العرض للتجارة إلا بشرطين: أحدهما أن يملكه بعقد يجب فيه عوض، كالبيع (...)، والثاني أن ينوي عند العقد أنه تملكه للتجارة». وهذا ظاهر بالنسبة لمن يتجر سراً في منزله، أو يتجر بسلع قليلة (تاجر غير محترف). أما التاجر المحترف الذي يتجر اليوم علناً في محل تجاري متخذ لغرض التجارة، وبسلع ظاهرة أنها للتجارة، لا للقنية، وبصورة معتادة ومتكررة ومنتظمة، ويمسك دفاتر تجارية، وحاصل على ترخيص ... فمن الواضح أن عروض هذا التاجر تصبح على هذا الأساس أموالاً ظاهرة، لأن النية لم تعد خافية، بل صارت هناك قرائن ظاهرة تدل عليها، وتقوم مقامها. ... فعروض التجارة اليوم كلها ظاهرة، إلا في حالات فردية، كمن يتجر بصورة عارضة، بسلعة واحدة، أو بسلع قليلة ... وعليه يمكن القول بأنه إذا كان الأصل في عروض التجارة قديماً هي أنها من الأموال الباطنة، فإن الأصل فيها حديثاً هي أنها من الأموال الظاهرة، لظهور قرائن كثيرة تكشف عن نية صاحبها. ولعل حصرها في معارضها ومخازنها أسهل من حصر السوائم على مياهها وأفنيتها. فلماذا لا تكون ظاهرة كالسوائم على الأقل؟ ثم إن هذه المشكلة (مشكلة النية) التي يلتبس معها على الساعي: هل هذا المال مملوك للتجارة فيزكى، أم هو مملوك للقنية فلا يزكى؟ هذه المشكلة ترد أيضاً بحق السوائم، مع أن الفقهاء اعتبروها أموالاً ظاهرة بالإجماع؟ ذلك لأن السوائم قد تكون أيضاً «عاملة»، متخذة للحمل، أو الركوب، أو الحرث، أو السقي، فلا تزكى، أو تكون «نامية» متخذة للنماء فتزكى (عند الجمهور)».[٢٤١]

إن في النص السابق آليتين لتحديد المال هل هو ظاهر أم باطن: أولهما إدخال النية كمؤشر للتحديد. وثانيهما اعتبار عروض التجارة في وضعنا المعاصر من الأموال الظاهرة قياساً على السوائم لأن عروض التجارة في أيامنا هذه أظهر من الإبل السائمة على مياهها، لذلك فهي أحق بأن تكون ظاهرة. بالنسبة للآلية الأولى، فلم أجد في الأثر ما يدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم قسم الأموال إلى ظاهرة وباطنة بحسب النية كمؤشر عند أخذ الزكاة، بل حدد أعياناً تؤخذ منها الزكاة: كزكاة خمسٍ من الإبل شاة، والعشرة شاتان إن كانت سائمة، أي دون الالتفات لنية رب المال. فالتقسيم لمال ظاهر أو باطن هو توضيح مستحدث وضعه الفقهاء وأتى بعد وفاته صلوات ربي وسلامه عليه. وهذا التقسيم لم يعتبر في ما ذهب إليه فقهاء السلف، وهذا أمر مهم منهجياً.

وبالنسبة لعموم الفقهاء المعاصرين الذين قرأت لهم[٢٤٢] فإن معظمهم يأخذ بالآلية الثانية، أي أنهم يقرنون كون المال ظاهراً أو باطناً بأنه إما ما ظهر للناس فلا يمكن إخفاؤه، مثل المحلات الكبرى، أو يقرنونها بالأموال التي يمكن حسابها من خلال دفاتر تجارية لشركات يعمل بها محاسبون ومحامون ونحوها من تعاملات تظهر المال

ي) تكملة ما جاء في النص: «وأما الإجماع الآخر فيبدو لي أنه صحيح والخلاصة فإن القول هنا ما قاله أبو عبيد: قال: «إذا كان العاشر يأخذ الزكاة من المسلمين إذا أتوه بها طائعين غير مكرهين فليس داخلاً في هذه الأحاديث (التي تذم العاشر وصاحب المكس)، فإن استكرههم عليها لا آمن أن يكون داخلاً فيها، وإن لم يزد على ربع العشر، لأن سنة الصامت أن يكون الناس فيه مؤتمنين عليه»، ..». (٢٤٠).

فيصير المال ظاهراً حتى وإن كان للتجارة. أي أن العقل القاصر بدأ يعمل في التحليلات لتحديد ما هو المال الظاهر وما هو المال الباطن وهذا سيؤدي لتغيير مقصوصة الحقوق، كيف؟ إن ما علينا فعله كمسلمين هو اتباع السلف حتى وإن لم نفهم الحكمة. فبرغم وجود المحلات التجارية في أسواق المدينة إلا أنه لا أثر لمطالبة الرسول صلى الله عليه وسلم لهؤلاء التجار بدفع الزكاة برغم أن سلعهم ظاهرة في الأسواق داخل المدينة المنورة. وفي النقيض، نرى أن الرسول صلى الله عليه وسلم (وسيأتي بإذنه) كان يرسل المصدقين إلى خارج المدينة ليأخذ الزكاة عن الإبل المتفلتة في أماكن شتى من الصحراء، أي وكأنها مخفية، إلا أنه أخذها منهم. فما الحكمة؟ كما قلت في فصول سابقة، فإن علينا اتباع السلف والبحث عن الحكمة، لا إعمال العقل وتغيير حكم شرعي. وهنا أيضاً، علينا اعتبار عروض التجارة من الأموال الباطنة التي على الناس إخراج زكاتها بأنفسهم أو دفعها للدولة إن أرادوا ذلك، برغم أن المحلات التجارية تتلألأ إضاءة لجذب المستهلكين. فالتسمية لا تغير الحكم، لأن تسمية الفقهاء للأموال بأنها ظاهرة وباطنة هي وسيلة مستحدثة للتفاهم بينهم، فلا يعقل أن تنقلب التسمية لأداة تقلب الحكم. فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يميز بين الأموال ظاهرها وباطنها في تحديد الزكاة، بل حدد أعياناً بعينها وأطلق عليها الحكم، كقوله: ﴿فيما سقت السماء العشر﴾. ولكنك قد تسأل: فما الضرر من تقصي العلل بعد تقسيم الأموال إلى ظاهرة وباطنة ثم الحكم على مستجدات العصر من خلال القياس؟ فأقول: إن علينا الأخذ بالقياس إن لم يكن هناك حكم ثابت نصاً. وكما رأيت فإن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يصر على أخذ زكاة عروض التجارة، فلماذا الإفتاء بأحقية الدولة في أخذها الآن؟ قد تقول بأنها ظاهرة الآن تماماً، ألا ترى المحلات التجارية تتلألأ أنوارها؟ فأجيب: لقد كانت ظاهرة أيضاً في أسواق المدينة المنورة. فموقع السوق معروف، والبضاعة معروضة ومن يعمل في التجارة من الصحابة معروفون أيضاً، وليس كالإبل في باطن واد في الصحراء لرجل يعيش بمفرده ولا فقراء حوله. لذلك، فلابد من توضيح الآتي:

الملحوظة الرابعة على ما ذهب إليه الفقهاء المعاصرون هي أن إمكانية حصر الأموال الباطنة ستزداد صعوبة مع تقدم الزمن، وليس كما ذهبوا، ذلك لأن سهولة الاتصالات ستؤدي إلى سهولة انتقال الأموال إلى مناطق أبعد. ولكنك قد تقول أن الدول ستتمكن من ملاحقة المتهربين لتقدم التقنية. فأجيب: إن هذا ممكن متى ما كانت هناك حكومة مركزية واحدة لجميع العالم، وهذا محال لأن الأديان والقوميات ستحارب ظهور هذه الدولة. كما أن حصر الأموال الباطنة في ظل العولمة أمر محال لأن الشركات الكبرى هي التي تحارب تسلط الدول، وفي الوقت ذاته تحاول تلك الشركات فتح الحدود بين الدول لتنساب استثماراتها دون قيود (كما سترى في فصل «الفصل والوصل» بإذن الله)، وفي هذا إجهاض لإيجاد نظام عالمي يحصر ممتلكات الأفراد. فإن لم تتمكن الدول العظمى من السيطرة على العصابات التي تتداول بلايين الدولارات بغسيل الأموال داخل بلدها، فكيف ستتمكن المجتمعات من حصر ممتلكات أموال جميع الناس في كل العالم. فمتى ما وقعت التقنية في أيدي عموم الناس، سيتفوّقون على الدول في استخدامها، وخير مثال على ذلك موقع «فيس بوك facebook» الذي ساعد في انهيار بعض الأنظمة العربية الظالمة. فتأمل إعجاز الشريعة في هذا الصدد بقفل الأبواب أمام الدول لملاحقة الناس في معركة خاسرة لا محالة وذلك بجذها من جذورها بمنع التجسس.

إن في الآية الكريمة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ۖ وَلَا تَجَسَّسُوا۟ ...﴾[٢٤٣] تجسيد أيضاً لمبادئ الزكاة التي تمنع التجسس. فمنع التجسس أمر معلوم في الشريعة. فقد ورد في الأثر أن عمر رضي

الله عنه قال لعماله: «لا تفتشوا على الناس متاعهم».[٢٤٤] وسأورد هنا بعض مبادئ الزكاة التي وضعتها الشريعة حتى لا يقع النزاع بين المزكي وآخذ الزكاة وذلك لمنع احتمال حدوث التجسس على أموال الناس ابتداءً. ففي زكاة الحيوان كما رأينا جعلت الزكاة على السائمة فقط دون المعلوفة. ومن هذا قد نستنتج أن لنفقات العلف تأثير في إسقاط الزكاة. فالشارع اختار عدم أخذ زكاة المعلوفة مع تنزيل نفقات العلف لأنها مسألة باطنة حتى لا يدخل الطرفان (المزكي والمصدق) في جدل حول النفقات ما يؤدي للتجسس على المزكي. كما أن الشارع لم يلجأ إلى حساب رؤوس الأنعام في أول المدة ثم إضافة الولادات وطرح المستهلك منها، إنما لجأ مباشرة إلى وضع الزكاة على رؤوس ما هو ظاهر عند حلول الحول تلافياً لاحتمال ظهور الخلاف. وفي الزروع كما رأينا فإن الزكاة هي نصف العشر إن كان السقي بمجهود إنساني دون الدخول في تفاصيل عن مقدار التكلفة بمعادلات وحسابات تؤدي للتجسس. فالنفقة على الزرع لم تحتسب لتخصم من الزكاة لأنها مسألة باطنة، بل تم تخفيض الزكاة إسقاطاً من العشر إلى نصف العشر تلافياً للنزاع. وبالنسبة للديون في الأموال الباطنة، فهي تزيد الأموال الباطنة صعوبة في التقصي على العاشر، لذلك كان من المناسب أن تترك للناس. كما أن الزكاة لم تفرض في عروض التجارة على الأرباح كما هو حال الضرائب الوضعية لأنها تتعلق بأمور باطنة مثل الإيرادات النقدية والمصروفات النقدية. فهذه المبالغ عبارة عن حركة نقدية مستمرة والإحاطة بها مسألة لا تتأتى إلا بالتجسس إن حاول المزكي التهرب منها. فكان اهتمام الشارع برأس المال عند تمام الحول. فتأمل ترك الشريعة لما بطن من أموال الناس إلى ضمائرهم.[٢٤٥] وهذه مسألة أدركها علماء السلف تماماً، حتى الأحناف منهم. فقد قال الكاساني في الأموال الباطنة: أنه لما رأى عثمان «أن في تتبعها حرجاً على الأمة، وفي تفتيشها ضرراً بأرباب الأموال، فوض الأداء إلى أربابها». كذلك أدركها بعض المعاصرين من الفقهاء. فقد قال أبو زهرة رحمه الله: «والأخرى (الباطنة) لا يمكن معرفتها إلا بمحاولات للتعرف، وقد يكون من سبل ذلك التجسس، لمعرفة ما يهرب أو يخفى من أموال (...)، ولم يرد من الأخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يثبت أنه كان يرسل من يجمع زكاة النقود وعروض التجارة، حتى لا يعرض الناس لفتنة التنقيب والتفتيش، ثم التجسس، ثم الكيد، وإرهاق النفوس، ثم فتح باب التحكم، وذلك كله إثمه أكبر من نفعه».[٢٤٦]

والملاحظة الخامسة على ما ذهب إليه الفقهاء المعاصرون هي أنهم لاحظوا تهرب الناس من دفع الزكاة: وبالطبع، فإن معظم الناس يفعلون ذلك لأن الدول ترهقهم بكافة أنواع الضرائب التي يستحل معها الناس لأنفسهم التهرب من إخراج الزكاة لأن ما يدفعونه من ضرائب يفوق في مجموعه الزكاة. وكما ستستنتج من الفصل القادم بإذن الله فإنه لا طريق للدول إلى أموال الناس إلا من الزكاة إن طبقت الشريعة، والناس يستشعرون ذلك فيتهربون من الزكاة لشعورهم بالظلم لما يدفعونه من ضرائب. فكيف يصح إذاً استنتاج حكم من تصرف أفراد أجبروا على مخالفة الشرع لأن الشريعة لم تطبق أصلاً (تذكر مثال الإيدز)!؟ أي إن كان ما ذهب إليه المعاصرون مرفوضاً، فكيف نتقصى الحق؟

إن من الثابت أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يرسل السعاة أو المصدقين ليأخذوا زكاة الأموال الظاهرة من الأقاليم المختلفة تنفيذاً لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾. وقد ذكرت كتب الفقه والسير أسماء الصحابة الذين استعملهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فعن أبي داود أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث أبا مسعود ساعياً، وفي «مسند أحمد» أنه بعث أبا جهم

بن حذيفة مصدقاً. وفي «المستدرك» أنه بعث قيس بن ساعد ساعياً.[ك] وقد استمر الحال كذلك حتى بعد وفاته. ومن الأدلة على ذلك هو أن مانعي الزكاة في عهد أبي بكر تمسكوا بهذه الآية واستدلوا على أن الذي يأخذ الزكاة هو الرسول صلى الله عليه وسلم، فكان الإجماع على قتالهم. هكذا قصت الشريعة الحق هنا بأن للدولة أخذ زكاة الأموال الظاهرة. إلا أن هذا وضع قد لا يسر عموم الناس لأن النفس مجبولة على حب المال إلا من رحم ربك. أي أن لدينا هنا نقطة التقاء قد تسبب الشحناء بين المزكين والعاملين عليها. فتأمل التوجيه النبوي حيال نقطة الاحتكاك هذه التي لا مفر منها. فقد روى أبو داود عن جابر بن عتيك رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿سيأتيكم ركب مبغضون، فإذا أتوكم فرحبوا بهم، وخلوا بينهم وبين ما يبغون، فإن عدلوا فلأنفسهم، وإن ظلموا فعليها، فإن تمام زكاتكم رضاهم، وليدعوا لكم﴾.[ل] هنا لجأت الشريعة لإيمان المسلم لتوقفه عند حده حتى لا يقع الخلاف. فقوله صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿فإن تمام زكاتكم رضاهم﴾، لهو ربط قوي في نفس المؤمن بين تمام قبول الزكاة وبين رضى الساعي حتى لا يتجرأ عليه، لاسيما أن الساعي يذهب لموقع دافع الزكاة وليس العكس كما مر بنا. فالمؤمن يقف عند هذا التوجيه النبوي. ففي صحيح مسلم عن جرير بن عبد الله قال: «جاء ناس من الأعراب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: إن أناساً من المصدقين يأتوننا فيظلموننا، قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :﴿أرضوا مصدقيكم﴾». ثم قال جرير: «ما صدر عني مصدق منذ سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وهو عني راض».[٢٤٩] هكذا تحاول الشريعة منع وقوع الخلاف.

ولكنك قد تقول متعجباً: إن هذه ليست آلية عملية لفض النزاع، فقد تركت الشريعة الأمر لضمائر الناس وقوة إيمانهم، ولم تضع قانوناً مفصلاً ومكتوباً يرسم حدود حقوق كل طرف كما هي الأنظمة الوضعية! فأقول: إن هذا التوجيه النبوي ذو فاعلية فقط مع من يخافون خالقهم (وهم الأكثر بإذن الله إن طبقت الشريعة لكثرة الأعزاء كما سترى في فصل «البركة» بإذن الله)، أما من لا يخافون خالقهم وحريصون على الأموال فسيضيقون ذرعاً بالسعاة وسيشعرون بنوع من الظلم حتى إن كان الساعي عادلاً، ففي هذه الحالة، فإن الشريعة كما رأينا في الحديث عن التكريم لا تكذب المزكي حتى إن ادعى هلاك زرعه أو موت أنعامه، بل لا تجبره على القسم أيضاً. أي أن الشريعة تقف مع المزكي منعاً للخلاف. وبهذا يتم تخفيف حدة النزاع المتوقع بين الطرفين. وهذه الطريقة في

ك) وفي «الطبقات» لابن سعد: أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث المصدقين إلى العرب في هلال المحرم سنة تسع. وذكر أسماء هؤلاء المصدقين وأسماء القبائل التي بعثوا إليها. فبعث عيينة بن حصن إلى بني تميم يصدقهم. وبريدة بن الحصيب إلى أسلم وغفار يصدقهم. ويقال كعب بن مالك. ... وبعث عمرو بن العاص إلى فزارة، والضحاك بن سفيان الكلابي إلى بني كلاب، وبسر بن سفيان الكعبي إلى بني كعب ... كما ذكر ابن اسحاق جماعة آخرين بعثهم النبي صلى الله عليه وسلم إلى قبائل وأقاليم أخرى من جزيرة العرب. فبعث زياد بن لبيد إلى حضرموت، وعدي بن حاتم إلى طي وبني أسد ومالك بن نويرة على صدقات بني حنظلة والعلاء بن الحضرمي على البحرين ... وهناك مراجع أخرى في هذا الموضوع (٢٤٧).

ل) إن هذا من دلائل نبوته، فالحديث لا يعني أن مصدقي الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا جفاة يأخذون أكثر مما يجب، بل توقعه صلوات ربي وسلامه عليه أن بعض المصدقين لمن سيأتي من الحكام قد يحملون الناس فوق طاقتهم. وفي هذا قال المناوي في الفيض: «لاريب أن المصطفى صلى الله عليه وسلم لم يستعمل ظالماً قط، بل كانت سعاته على غاية من تحري العدل؛ كيف ومنهم علي وعمر ومعاذ؟ ومعاذ الله أن يولي المصطفى صلى الله عليه وسلم ظالما! فالمعنى: سيأتيكم عمالي يطلبون منكم الزكاة، والنفس مجبولة على حب المال، فتبغضونهم وتزعمون أنهم ظالمون، وليسوا بذلك، فقوله: «إن ظلموا» مبني على هذا الزعم. ويدل على ذلك لفظ «إن» الشرطية، وهي تدل على الفرض والتقدير، لا على الحقيقة. وقال المظهري: لما عم الحكم جميع الأزمنة قال: كيفما يأخذون الزكاة لا تمنعوهم وإن ظلموكم، فإن مخالفتهم مخالفة للسلطان؛ لأنهم مأمورون من جهته، ومخالفة السلطان تؤدي إلى الفتنة وثوراتها. ورد المناوي هذا القول بأن العلة لو كانت هي المخالفة جاز كتمان المال، لكنه لم يجز، لقوله في حديث: «نكتم من أموالنا بقدر ما يعتدون؟ قال: ﴿لا﴾». أما سعاة غيرنا (كذا ولعل الصواب: غيره) أي النبي صلى الله عليه وسلم فإغضاب ظالمهم واجب وإرضاؤه فيما يرومه بالجور حرام»، وهناك توضيح للحديث في «عون المعبود»وضعته في الحاشية (٢٤٨).

اللجوء إلى إيمان الفرد أولاً ومن ثم إلى الوقوف بصف المزكي إن حدث خلاف ثانياً، لهي أفضل من إيجاد قوانين مفصلة تحدد حقوق كل طرف لأن في تطبيق هذه القوانين عبء مالي وإداري على المجتمع وبضرر أشد من نفعه لأن من أراد التهرب من الزكاة سيتمكن من ذلك غالباً. وفي المقابل، فكما ذكرنا، فإن الشريعة وضعت من الحركيات ما يجعل الزكاة مع الزمن عرفاً سيصعب على أي فرد التلاعب بها (أي الأعراف) والتهرب منها لظهورها، لاسيما أن الفقراء المحيطين يرونها، وعندها يأتي المصدق ليأخذ الزكاة فيما ليس فيه خلاف. وهكذا، فالخلاف المحتمل وقوعه بين الطرفين قد تم تخفيفه لأقصى مدى ممكن.

تذكير أخير على زكاة الأموال الظاهرة، وهو أن أخذ الدولة لزكاة الأموال الظاهرة لا يعني أن الأموال من حق الدولة وأن لها إنفاقها كيفما شاءت كما ذهب بعض العلماء المعاصرين (وسيأتي بإذن الله). كلا، بل هذه الأموال هي من حق ثمانية أصناف من المستحقين وتدفع لهم، ولأنها تخرج أعياناً، ولأن الشريعة أصرت على أن تدفع لفقراء نفس المنطقة، فإن ما يذهب لبيت المال سيكون نادراً لأن الفقراء سينجذبون للمناطق التي تكثر بها الزكاة (وسيأتي في فصل «ابن السبيل» بإذن الله). وبهذا لن يكون هذا المورد، أي زكاة الأموال الظاهرة، مصدر دخل لبيت المال. حتى وإن استغنى الناس ولم يبق فقير أو غارم أو ابن سبيل، فإن الفائض هو من حق من بقي من الأصناف الثمانية، فسيبقى صنف «وفي سبيل الله» وصنف «المؤلفة قلوبهم» مفتوحاً حتى يسلم جميع من في الأرض من البشر. فتأمل إصرار الشريعة على دفع الأموال بعيداً عن بيت المال. ولكنك قد تقول: ولكن صنف «وفي سبيل الله» قد يعني تصرف الدولة بتلك الأموال لدعم الجهاد بصناعة الأسلحة ونفقات الجند كما ذهب لذلك المعاصرون. فأقول: حتى هذه لا. وسيأتي بيانه بإذنه تعالى. أي أن الدولة ليست إلا وسيطاً في نقل الأموال ولا حق لها بها. وستصبح الدولة خير وسيط إن تم الحكم بما أنزل الله لأن مقصوصة الحقوق ستؤدي إلى مجتمع أفراده أعزاء يتمكنون من مساءلة من بيدهم أمور الزكاة كما سنرى في فصل «البركة» بإذنه. لذلك، ولأن الأموال الظاهرة هي ما يغذي المجتمع، أي يسد جوعه، وحتى لا تبقى الطبقة الدنيا في المجتمع دون غذاء وبالتالي لن تتمكن من العمل والعطاء، كان على الناس دفع زكاة أموالهم الظاهرة للعاملين عليها الذين يرسلهم السلطان «العادل». وهذا شرط. أي إن لم يكن السلطان عادلاً فهناك من المذاهب من يجيز للمزكي دفعها للمستحقين مباشرة (وسيأتي بيانه بإذن الله).

لقد تركت الشريعة مسألة حساب كمية زكاة الأموال الباطنة للمالك وذلك حتى يتم تلافي النزاع المحتمل لأن السلطات أو من يمثلها لن تستطيع تقدير ذلك إلا بالكثير من العناء، وهذا ما نلحظه في أيامنا هذه عندما يحاول مندوبوا السلطات التوغل في مستندات التجار للوقوف على أملاكهم، وكثيراً ما يضع هؤلاء المندوبون أرقاماً أقل مما لدى التاجر إن هو قام برشوتهم، وإن لم يفعل، أو كان الموظف نزيهاً قد تتولد الشحناء إن كان التاجر بخيلاً أو متهرباً من دفع الزكاة كما ذكرنا. والقصص في هذا الباب لا تنتهي من شد وشحناء وإخفاء وتزوير بين التجار ومندوبي السلطات لأخذ الضرائب. «فلا زكاة تجبى، ولا المكلف يدفع، ولا الحافز على الأعمال يبقى، والعزيمة تفل، أو تصرف في أنشطة غير عمرانية ولا اقتصادية، في أنشطة صراعية هدامة» كما قال رفيق المصري.[٣٦] لذلك أتت حكمة الشريعة بوضع مسؤولية حساب ومن ثم تفريق زكاة الأموال الباطنة على الملاك. إقرأ استنتاج السيد سابق إذ يقول: «وقد اتفق الفقهاء على أن الملاك هم الذين يتولون تفريق الزكاة بأنفسهم، إذا كانت الزكاة زكاة

الأموال الباطنة لقول السائب بن يزيد: سمعت عثمان بن عفان يخطب على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: هذا شهر زكاتكم، فمن كان منكم عليه دين فليقض دينه، حتى تخلص أموالكم فتؤدوا منها الزكاة».[٢٥١] وقال النووي: «لا خلاف فيه؛ ونقل أصحابنا فيه إجماع المسلمين».[ن] ويقول أبو عبيد في زكاة الصامت: «... ولم يأت عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد بعده أنهم استكرهوا الناس على صدقة الصامت إلا أن يأتوا بها غير مكرهين، وإنما هي أماناتهم يؤدونها، فعليهم فيها أداء العين والدين لأنها ملك أيمانهم، وهم مؤتمنون عليها ...». ويقول في موضع آخر بأنه إن مر العاشر (أي الرجل الذي يأخذ الزكاة) على المزكي فقال المزكي رافضاً: «ليس هو لي، أو قد أديت زكاته، كان مصدقاً على ذلك ...».[٢٥٣] فتأمل هذا التكريم، وهذا مشابه للتكريم الذي رأيناه في الحديث عن زكاة الثمار والأنعام. وقد أنكر السلف على من يستحلف الناس على صدقاتهم. فكان مالك يرى قبول قول المسلم في الزكاة دون يمين. وعن أبي بكر السراج مثلاً أنه قال: «حدثني أبو وائل قال: مررت بعبد الله بن معقل بالسلسلة وهو على العشور بالقنطرة، وهو يحلف الناس، فقلت: يا أبا معقل، لم تحلف الناس؟ تلقيهم في النار، هلكت وأهلكت. فقال: إني إن لم أفعل لم يعطوني شيئاً. فقلت: وما عليك؟ خذ ما أعطوك».[٢٥٤]

وبهذا المبدأ فإن الشريعة تضع حداً للدولة لكي لا تحاول التدخل في حساب الأموال الباطنة للناس لأن فيه تمزيق للمجتمع. فهذه مسألة من حقوق الناس مع خالقهم جلت قدرته. فكما قلنا سابقاً: فإن الإسلام ليس بحاجة لمنة معتنقيه. حتى وإن لم يدفع الكثير من الناس الزكاة فلن يتأثر الفقراء كما سترى في فصل «البركة» بإذن الله، لأن فتح الشريعة لأبواب العمل سيؤدي لمجتمع تقل فيه نسبة الفقراء، ولأن هؤلاء الفقراء يحصلون على أهم ما يحتاجونه، ألا وهو الغذاء، من زكاة الأنعام والثمار، فلا عائق أمامهم للإنتاج، وهكذا حتى يسمو المجتمع في أخلاقه نظراً لتطبيق مقصوصة الحقوق، وعندها سيقوم الناس طوعاً بإخراج الزكاة دون إخفاء وذلك نظراً لارتفاع نسبة الأتقياء. وكما قلنا، فإن أرباب الأموال الباطنة يستطيعون التهرب من الزكاة إن أرادوا ذلك، لاسيما في وضعنا المعاصر وذلك بالتلاعب بإيداع الأموال في بنوك خارج دولهم، ونحوها من حيل (التجار أعلم بها منا) بحيث يصعب ضبط كمية هذه الأموال إلا بإيجاد مؤسسات عالمية تلاحق هؤلاء. وبالطبع، فإن هذه المؤسسات العالمية لن توجد إلا بالتعاون بين الدول المسلمة وغير المسلمة، وهذا محال، فكيف سيتفق المسلمون وغيرهم في موضوع اقتصادي حيوي وهم يختلفون في الربا مثلاً. وحتى لا توجد مثل هذه المؤسسات التي تطارد الناس وتثبط هممهم الإنتاجية، تُرك إخراج زكاة الأموال الباطنة للملاك. وهناك سبب مهم آخر، والله أعلم، وستلحظه في مواضع شتى من هذا الكتاب، ألا وهو أن من أهم أسس العقيدة الإسلامية أن تكون العبودية لله وحده. ولخدمة هذا الأساس أتت مقصوصة الحقوق لتحرر الناس من استعباد البشر. لذلك نجد أن الشريعة تدفع دائماً لإيجاد تفاعلات بين

م) لقد توصل رفيق المصري أثابه الله مثلاً إلى الآتي: «والنصوص جاءت في القرآن والسنة معاً عامة. وما جاء منها خاصاً، إنما يفيد في نظري، والله أعلم، أن هناك تمييزاً بين ما تفرضه الدولة على المسلمين، وما يفرضه المسلم على نفسه. فإذا قامت الدولة بجباية الزكاة على مال دون آخر، فلا يعني هذا أن الأموال الأخرى لا زكاة عليها، لأن الراجح أن الدولة تضع في الاعتبار عدة عوامل، منها أن لا تأكل الزكاة مطرحها (المطرح في لغة الشام هو الوعاء في لغة أهل مصر)، أي لا يكون تكليفها أعلى من حصائلها. فهناك اعتبارات اقتصادية وعملية. وذلك بالإضافة إلى اعتبارات أخرى تتعلق، كما قدمنا، بالأموال الباطنة، حيث لا يجدي التدخل، بل قد يُحدث نزاعات لا حد لها، واضطرابات اجتماعية، تخل بالثقة بين الحاكم والمحكوم. فلا الزكاة تجبى، ولا المكلف يدفع، ولا الحافز على الأعمال يبقى، والعزيمة تفل، أو تصرف في أنشطة غير عمرانية ولا اقتصادية، في أنشطة صراعية هدامة» (٢٥٠).

ن) قال الماوردي: « ... وليس لوالي الصدقات نظر في زكاة المال الباطن، وأربابه أحق بإخراج زكاته منه، إلا أن يبذلها أرباب المال طوعاً، فيقبلها منهم (...) ونظره مختص بزكاة الأموال الظاهرة، يؤمر أرباب الأموال بدفعها إليه» (٢٥٢).

الناس تحررهم من تقييد بعضهم البعض. ومتى ما تم إيجاد مؤسسات تطارد الناس في زكاة أموالهم الباطنة سيظهر أناس متسلطون على الآخرين، وبهذا يأتي الاستعباد البشري للبشر، وفي هذا إضعاف لعقائد الناس إلا من رحم ربك. فكانت الحكمة بترك احتساب وإخراج زكاة الأموال الباطنة للناس، فتأمل.

إلا أن هناك من العلماء المعاصرين من ذهب لغير ذلك، فهم يرون أن للدولة أخذ زكاة الأموال الظاهرة والباطنة. ولهم أدلتهم (وسأناقشها بإذنه). ولعل أهمهم القرضاوي لتخصصه في الزكاة في بحثه للدكتوراه. وبالرجوع إليه ولمن ذهب معه من المعاصرين قام بعض الإقتصاديين ببناء نظريات تدور حول أخذ الدولة لأموال الزكاة. فيقول باحث مثلاً أنه يترتب على ثبوت حق الفقير في ثروة المجتمع قيام الدولة بجمع الزكاة.[٢٥٥] وبعد ذكر قول التابعي عطاء الذي قال: «إذا أعطى الرجل زكاة ماله أهل بيت المسلمين فجبرهم فهو أحب إلي»، يستنتج باحث آخر أنه «وبناء على هذا الرأي، تستطيع الدولة المسلمة أن تنشئ من أموال الزكاة مصانع وعقارات ومؤسسات تجارية ونحوها وتملكها للفقراء كلها أو بعضها ...».[س] إن هذا لاستنتاج عجيب. فالذي سيحدث هو امتلاك الفقراء لهذه الاستثمارات اسماً، أما فعلاً فالمسيرون لهذه المؤسسات هم المسؤولون في الدولة، وبهذا تتحول هذه المؤسسات إلى مؤسسات شبه حكومية، وكأنها في دول اشتراكية، فتضيع المسؤولية ويضمحل الإنتاج. وهذا هو بالضبط ما تحاول الشريعة تلافيه بإعطاء زكاة الأموال الباطنة للمستحقين مباشرة كما سنوضح بإذن الله، لاسيما أن بعضها أثماناً. ويستنتج نفس هذا الباحث أن علماء المسلمين المعاصرين ذهبوا إلى أن قوله تعالى: «﴿فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ يشمل معنى إقامة جميع المؤسسات والمنشآت الاستثمارية اللازمة لتقوية الأمة الإسلامية اقتصادياً، وليس عسكرياً فقط».[ع] ويقول مؤيداً: «وهذا هو رأي الموسعين الذين يضمون إلى الجهاد المصالح العامة للمسلمين، فأجازوا صرف الزكاة في بناء المساجد والمدارس والمستشفيات وفي كل المشروعات الإنشائية الخيرية. وهي جميعاً استثمارات ترفع من مستوى الكفاية الإنتاجية لرأس المال البشري بدنياً وفكرياً ...».[ف] وهنا أسأل، ما الفرق بين الإسلام وغيره من نظم إن تم تغيير مقصوصة الحقوق؟ فالدولة عندما تتولى هذه المسائل تتغير مقصوصة الحقوق وبهذا ستضيع الأمة وذلك من خلال استخدام العقل في البحث عما هو أصلح. فالإسلام دين كما ستستنتج يرفض الاستثمار إلا في الناس، فكانت مصارف الزكاة في الناس، ومتى ما تمكن الناس وتحرروا أتى الإنتاج، وبمزيد من التحرر والتمكين يتكثف الإنتاج. أما إن تم إجازة صرف أموال الزكاة في مشروعات، حتى وإن كانت خيرية كبناء المساجد والمستشفيات، فسيظهر أفراد لتحقيق بناء هذه المشروعات بأموال هي ليست لهم (أموال الزكاة)، وهؤلاء الأفراد بشر ولهم شهوات، وقد يسيء بعضهم وضع المال في غير مواضعه، وهذه من بذور الفساد الأولى التي يحاربها الإسلام. وما هذا إلا مثال بسيط، وسنأتي بإذن الله على أمثلة أخرى جمعتها في مكان واحد (فصل «المكوس») لتوضيح كيفية خروجنا عن مقصوصة الحقوق لأنظمة بشرية بدعوى أن الإسلام دين صالح لكل زمان.

س) وتكملة ما جاء في النص: «... لتدر عليهم دخلاً يقوم بكفايتهم كاملة، ولا تجعل لهم الحق في بيعها، ونقل ملكيتها، لتظل شبه موقوفة عليهم، على أن يكون ذلك في صورة أسهم مملوكة لمستحقيها من الفقراء» (٢٥٦).

ع) يقول الباحث في الحاشية بعد الرجوع للقرضاوي: «وهو رأي بعض العلماء المعاصرين مثل الشيخ رشيد رضا والشيخ محمود شلتوت والشيخ محمد حسنين مخلوف (٢٥٧).

ف) وبالنسبة لمصرف ابن السبيل يقول الباحث: «ذكر أبو يوسف أن من أسهم الزكاة، سهم في إصلاح طرق المسلمين، ولتعبيد الطرق، وإنشاء شبكات لمواصلات أثر بعيد في تشجيع الاستثمارات، فهي النفقات الاستثمارية الرئيسية في تكوين البنية الأساسية ورأس المال الاجتماعي الثابت» (٢٥٨).

من يفرق الزكاة؟

نظراً لتغير الحال من حكام عادلين كخلفاء الرسول صلى الله عليه وسلم، إلى سلاطين يبددون أموال الزكاة في شهواتهم، فقد حار بعض الفقهاء وظهرت المذاهب. فالأصل هو دفع زكاة الأموال الظاهرة لساعي الحاكم، وترك احتساب وإخراج زكاة الأموال الباطنة للناس. إلا أن الحكام بدؤا في استغلال أموال الزكاة في غير مواضعها، وفي الوقت ذاته تهاون الناس في إخراج زكاة الأموال الباطنة وتهرب منها آخرون، فحار بعض الفقهاء. هنا لابد من توضيح الآتي: إن أي مجتمع يتكون من شقين: شق يتجسد فيه سلوك الناس والذي تحكمه اعتقادات الناس وقيمهم وعاداتهم، وشق يتجسد فيه النظام الذي يحكم تفاعلات الناس، وهو في الإسلام مقصوصة الحقوق ويقابله في الغرب القانون. وكلاهما يشكل الآخر ويصيغه ويؤثر عليه في جميع الأمم، إلا في الإسلام إن طبقت الشريعة. ففي الإسلام نجد أن مقصوصة الحقوق ثابتة ولا تتغير وهي التي تشكل الناس عبر الزمن وتصبغهم. ألم يقل الحق سبحانه وتعالى في سورة البقرة : ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُۥ عَـٰبِدُونَ﴾. فإن طبقت الشريعة سيظهر مجتمع عال في قيمه وسام في أخلاقه (كما سيأتي في فصل «البركة» بإذن الله). ولكن الذي حدث مع أخذ الدولة لأموال الزكاة هو تغيّر مقصوصة الحقوق، فكان لابد للناس من التغير. وهذا التغيير في القيم والسلوك لا يظهر فجأة ولكنه ينمو جيلاً بعد جيل. لذلك لم يظهر التغير في قيم الصحابة، وما فعله الخليفة عمر رضي الله عنه في سواد العراق وفي أخذ زكاة الأموال الباطنة لم يؤثر في الصحابة رضوان الله عليهم، وقد يكون ملائماً لعصرهم للاتساع المفاجئ لرقعة الدولة آنذاك. ثم أتى الأمويون ومن بعدهم من السلاطين الذين بدؤا بسحب المزيد من الأموال لبيت المال، فتغيرت مقصوصة الحقوق لتسلط السلطان بما استحوذه من مال، وتغيرت بالتالي نفوس الناس، وعندها حار بعض الفقهاء في أمر إخراج الزكاة. فظهرت الأقوال المختلفة. لذلك لابد من توضيحها:

إذا كان للملاك أن يفرقوا زكاة أموالهم الباطنة، أي أن هذا من حقهم، فهل هو الأفضل؟ أم أن الأفضل أداؤها للسلطان ليقوم هو وعماله بتوزيعها «إن كان عادلاً»؟ فبالنسبة للشافعية، فإن الأفضل عندهم أن يدفعها المزكي للإمام إن كان عادلاً، وإن لم يفعل وأخرجها بنفسه فإنها تجزؤه. أما الحنابلة فرؤا أن يوزعها المالك بنفسه، وإن أعطاها للسلطان أجزأه ذلك. وبالنسبة للمالكية فقد ذهبوا إلى أنه لم يسغ للمالك أن يتولى الصرف بنفسه في الناض، أي في الدرهم والدينار، أي في الأموال الباطنة، ولا في غيره. ولديهم قول أن زكاة الناض على أربابه. وقال ابن الماجشون: «ذلك إذا كان الصرف للفقراء والمساكين خاصة؛ ...».[٢٥٩]

أما بالنسبة للأموال الظاهرة فيستنتج الفقهاء من حديث أنس عندما وجهه أبو بكر رضي الله عنه إلى البحرين من قوله: «فمن سُئلها من المسلمين على وجهها فليعطها»، أن فيه دلالة على دفع الأموال الظاهرة للإمام كما ذكرنا.[٢٦٠] فعند المالكية والأحناف أن إمام المسلمين ونوابه هم الذين لهم ولاية الطلب والأخذ. أما مذهب الشافعية والحنابلة في الأموال الظاهرة كمذهبهم في الأموال الباطنة، أي أن للمالك توزيعها بنفسه إن لم يكن الإمام عادلاً. ونظراً لإنقسام المذاهب في هذه المسألة سأضع لك نصاً لابن قدامة يوضح فيه هذه المسائل بطريقة تقنعك أن مذهب الجمهور يميل بأن يقوم الناس بتقدير وتفريق زكاة الأموال الظاهرة بأنفسهم إن لم يكن الإمام عادلاً، حتى وإن كان عادلاً وأخرجها الناس وفرقوها بأنفسهم فإن ذلك يجزءهم، أي ليس للدولة الحق في فرض الزكاة على الناس إلا أن جحدها أحدهم، أما إن لم ينكروها وقرروا القيام بإخراجها بأنفسهم فلهم ذلك. فيقول رحمه الله:

> «ويستحب للإنسان أن يلي تفرقة الزكاة بنفسه؛ ليكون على يقين من وصولها إلى مستحقيها، سواء كانت من الأموال الظاهرة أو الباطنة. قال الإمام أحمد: أعجب إليّ أن يخرجها، وإن دفعها إلى السلطان، يعني فهو جائز. وقال الحسن، ومكحول، وسعيد بن جبير، وميمون بن مهران: يضعها رب المال في مواضعها. وقال الثوري: أحلف لهم وأكذُبهم، ولا تعطهم شيئاً إذا لم يضعوها مواضعها، وقال طاووس: لا تعطهم. وقال عطاء: أعطهم إذا وضعوها مواضعها. فمفهومه أنه لا يعطيهم إذا لم يكونوا كذلك. وقال الشعبي وأبو جعفر: إذا رأيت الولاة لا يعدلون، فضعها في أهل الحاجة من أهلها. وقال إبراهيم: ضعوها في مواضعها، وإن أخذها السلطان أجزأك. وقال سعيد: أنبأنا أبو عوانة، عن مهاجر أبي الحسن، قال: أتيت أبا وائل وأبا بردة بالزكاة، وهما على بيت المال، فأخذها، ثم جئت مرة أخرى، فرأيت أبا وائل وحده. فقال لي: ردها فضعها مواضعها. ...».[٢٦١]

ونظراً لأهمية مسألة تفريق الزكاة لابد من إعطائها بعض التفصيل: إن من العلماء من ذهب إلى «وجوب» دفع الزكاة للحكام في الأموال الظاهرة، وهذا عملاً بقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿إنها ستكون بعدي أثرة وأمور تنكرونها، قالوا: يا رسول الله فما تأمرنا؟ قال: تؤدون الحق الذي عليكم وتسألون الله الذي لكم﴾. وعن وائل بن حجر قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجل يسأله، فقال: أرأيت إن كان علينا أمراء يمنعونا حقنا ويسألونا حقهم، فقال: ﴿اسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم﴾».[٢٦٢] أما الأموال الباطنة فقد تركت لأصحابها كما ذكرت، إلا أن المعاصرين من الفقهاء ذهبوا لضرورة أخذ الدولة لزكاة الأموال الباطنة والظاهرة. فالقرضاوي مثلاً يسرد عدة أدلة منها ما رواه أبو عبيد والترمذي والدار قطني: «أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث عمر ساعياً على الصدقة، فأتى العباس يسأله صدقة ماله. فقال: قد عجلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة سنتين، فرفعه عمر إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: ﴿صدق عمي؛ قد تعجلنا منه صدقة سنتين﴾». ولأنه من المعروف أن العباس كان تاجراً ولم يكن ماله زرعاً ولا ماشية، كان الاستنتاج بأحقية الإمام في أخذ زكاة الأموال الباطنة. وفي إسناد الحديث يقول القرضاوي: «والحديث قد ورد من عدة طرق لم تخل من ضعف، ولكن يقوي بعضها بعضاً». ومن الآثار التي استدل بها القرضاوي ما رواه الشيخان من أن «النبي صلى الله عليه وسلم بعث سعاته لجمع الزكاة فقال بعض اللامزين: منع ابن جميل وخالد بن الوليد والعباس بن عبد المطلب، فخطب رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذّب عن اثنين: عن العباس وخالد، وصدّق على ابن جميل، ومما قاله: ﴿إنهم يظلمون خالداً؛ إن خالداً احتبس أدراعه وأعتده في سبيل الله. وأما العباس عم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فهي عليه ومثلها معه﴾، وفي رواية: ﴿فهي علي ومثلها معه﴾». وهناك آثار أخرى حاولت الرد عليها.[ص]

ص) إن من أقوى هذه الآثار ما رواه أبو داود من حديث علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿هاتوا ربع العشور، من كل أربعين درهماً درهم﴾ ... الحديث. ويستنتج القرضاوي قائلاً: «فقوله: «هاتوا» يدل على طلب الزكاة من النقود، وإعطائها للإمام». ويستطرد القرضاوي في ذكر الأدلة قائلاً: «وقد وردت الروايات الكثيرة: أن أبا بكر وعمر وعثمان وابن مسعود ومعاوية وعمر بن عبد العزيز وغيرهم، كانوا يأخذون الزكاة من العطاء وهي رواتب الجنود ومن في حكمهم من المرتبين في الديوان. كان أبو بكر رضي الله عنه إذا أعطى إنساناً العطاء، سأله: هل لك مال؟ فإن قال نعم، زكى ماله من عطائه، وإلا سلم له عطاءه. وكان ابن مسعود يزكي أعطياتهم من كل ألف خمسة وعشرين (إذ كان مذهبه عدم اشتراط الحول في المال المستفاد)، كما بينا ذلك من قبل. وكان عمر إذا خرج العطاء جمع أموال التجار، فحسب عاجلها وآجلها، ثم يأخذ الزكاة من الشاهد والغائب. وعن قدامة قال: كنت إذا جئت عثمان بن عفان رضي الله عنه أقبض عطائي سألني: هل عندك من مال وجبت فيه الزكاة؟ فإن قلت: نعم، أخذ من عطائي زكاة ذلك المال، وإن قلت: لا، دفع إلي عطائي. كما أن الفتاوي التي رويت عن ابن عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم في وجوب دفع الزكاة إلى الأمراء وإن ظلموا، لم تفرق بين مال ظاهر ومال باطن». إن من الملاحظ على السابق إن استثنينا حديث أبو داود (والذي سيأتي بيانه في النص)، هو أن أخذ الزكاة كان

أخي: لأنني لست ملماً بعلم الحديث، فليس من حقي أن أناقش صحة الأحاديث التي استخدمت كدليل على أحقية السلطان في أخذ وتفريق الأموال الباطنة. إلا أن ما رواه الشيخان لا تصريح فيه بأن الأموال المقصودة هي الأموال الباطنة كما تم الاستنتاج. ومن زاوية أخرى، فإن كانت زكاة الأموال الباطنة قد أخذت من بعض الناس، فهي لم تؤخذ كرهاً، بل أتوا بها طائعين كما رأينا. وفي المقابل، فهناك الكثير من الآثار التي تدل على أن للناس دفع زكاة الأموال الباطنة للمستحقين مباشرة. لنستعرض ما قاله فقيه واحد ببعض التفصيل في زكاة الأموال الظاهرة (وليس الباطنة)، لأنك إن اقتنعت أن من حق الناس إخراج زكاة أموالهم الظاهرة بأنفسهم، فهذا يعني من باب أولى أن من حقهم إخراج زكاة أموالهم الباطنة. فابن قدامة يعلم تماماً أن هناك من أقوال السلف ما ذهب لدفع زكاة الأموال الظاهرة للسلطان، ومع ذلك فقد رجح قول الشافعي وأحمد مع تعليل ينقد ما قد يبرره المعاصرون. فتأمل ببعض التدقيق ما قاله رحمه الله في الأموال التي يأخذها السلطان من الزكاة: «قيل لابن عمر: إنهم يقلدون بها الكلاب ويشربون بها الخمور؟! قال: ادفعها إليهم. وقال ابن أبي موسى وأبو الخطاب: دفع الزكاة إلى الإمام العادل أفضل. وهو قول أصحاب الشافعي. وممن قال يدفعها إلى الإمام، الشعبي، ومحمد بن علي، وأبو رزين، والأوزاعي؛ لأن الإمام أعلم بمصارفها، ودفعها إليه يبرئه ظاهراً وباطناً، ودفعها إلى الفقير لا يبرئه باطناً، لاحتمال أن يكون غير مستحق لها، ولأنه يخرج من الخلاف، وتزول عنه التهمة. وكان ابن عمر يدفع زكاته إلى من جاءه من سعاة ابن الزبير، أو نجدة الحروري. ...».[٢٦٤] ثم يستطرد ابن قدامة موضحاً حجة من رأى دفع الزكاة للسلاطين كالإمام مالك وأبي حنيفة بأنهم قالوا: «لا يفرق الأموال الظاهرة إلا الإمام، لقول الله تعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[٢٦٥] ولأن أبا بكر رضي الله عنه طالبهم بالزكاة، وقاتلهم عليها، وقال: لو منعوني عناقاً كانوا يؤدونها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليها. ووافقه الصحابة على هذا، ولأن ما للإمام قبضه بحكم الولاية، لا يجوز دفعه إلى المولى عليه، كولي اليتيم، وللشافعي قولان كالمذهبين». ثم بعد ذلك يرد ابن قدامة ليوضح مذهب الشافعي وأحمد بطريقة مقنعة فيقول:

> «ولنا على جواز دفعها بنفسه، أنه دفع الحق إلى مستحقه الجائز تصرفه. فأجزأه، كما لو دفع الدين إلى غريمه، وكزكاة الأموال الباطنة، ولأنه أحد نوعي الزكاة، فأشبه النوع الآخر، والآية تدل على أن للإمام أخذها. ولا خلاف فيه، ومطالبة أبي بكر لهم بها، لكونهم لم يؤدوها إلى أهلها، ولو أدوها إلى أهلها لم يقاتلهم عليها، لأن ذلك مختلف في أجزائه، فلا تجوز المقاتلة من أجله، وإنما يطالب الإمام بحكم الولاية والنيابة عن مستحقيها، فإذا دفعها إليهم جاز؛ لأنهم أهل رشد، فجاز الدفع إليهم، بخلاف اليتيم. وأما وجه فضيلة دفعها بنفسه، فلأنه إيصال للحق إلى مستحقه مع توفير أجر العمالة وصيانة حقهم عن خطر الخيانة ومباشرة تفريج كربة مستحقها وإغنائه بها مع إعطائها للأولى بها من محاويج أقاربه وذوي رحمه وصلة رحمه بها، فكان أفضل، كما لو لم يكن آخذها من أهل العدل. فإن قيل: فالكلام في الإمام العادل والخيانة مأمونة في حقه. قلنا: الإمام لا يتولى ذلك بنفسه، وإنما

من العطاء. والعطاء بيد الدولة، فهو إذاً مال ظاهر وليس باطناً برغم أنه نقداً؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن العطاء في حد ذاته أمر استحدث بعد عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك عندما جمعت الأموال من المناطق التي كان يجب أن تقسم فيها الأموال على الغانمين مثل سواد العراق، إلا أن خراجها جُمع لبيت المال فوجبت قسمته، وهذا ظرف مستحدث ولا يقاس عليه. فالأصل كما ستتأكد في الفصل القادم قلة المال في بيت مال المسلمين، وأن العطاء يأتي للمقاتلين كغنائم بعد النصر. فلا وجود هنالك لجيش ذي عطاءات في سنته صلوات ربي وسلامه عليه. وأما بالنسبة لفتاوى الصحابة وأنها لم تفرق بين مال ظاهر ومال باطن، فهذا لأنهم والله أعلم، مجمعون على أن تفريق زكاة الأموال الباطنة على أربابها، فلم يتم الحديث عنها، ولكن موطن الخلاف تبلور في الأموال الظاهرة عندما تجبر الحكام وبددوا الأموال كما سيأتي. وهناك أسباب أخرى ذكرها القرضاوي في كتابه «فقه الزكاة» وسيأتي الرد عليه في فصل «المكوس» (٢٦٣).

يفوضه إلى نوابه، فلا تؤمن منهم الخيانة، ثم ربما لا يصل إلى المستحق الذي قد علمه المالك من أهله وجيرانه شيء منها، وهم أحق الناس بصلته وصدقته ومواساته. وقولهم: إن أخذ الإمام يبرئه ظاهراً وباطنا. قلنا: يبطل هذا بدفعها إلى غير العادل؛ فإنه يبرئه أيضاً، وقد سلموا أنه ليس بأفضل، ثم إن البراءة الظاهرة تكفي. وقولهم: إنه تزول به التهمة. قلنا: متى أظهرها زالت التهمة، سواء أخرجها بنفسه، أو دفعها للإمام، ولا يختلف المذهب أن دفعها إلى الإمام جائز، سواء كان عادلاً أو غير عادل، وسواء كانت من الأموال الظاهرة أو الباطنة، ويبرأ بدفعها سواء تلفت في يد الإمام أو لم تتلف، أو صرفها في مصارفها أو لم يصرفها، لما ذكرنا عن الصحابة رضي الله عنهم، ولأن الإمام نائب عنهم شرعاً فبرئ بدفعها إليه، كولي اليتيم إذا قبضها له، ولا يختلف المذهب أيضا في أن صاحب المال يجوز أن يفرقها بنفسه».[٢٦٦]

أخي القارئ: رحم الله ابن قدامة ما أبعد نظره. إن قرأت النص السابق مرة أخرى لاقتنعت أن الزكاة عبادة وصدقة للمحتاجين وليست أموالاً تجبى للدولة وذلك خوفاً عليها من ضياع حقوق المستحقين. ولتأكيد هذا الموضوع لأهميته، سأعرض عليك آراء الطرفين من الصحابة وفقهاء السلف ممن هم مع، أو ليسوا مع دفع الزكاة للولاة: جاء في كتاب أبي عبيد آثاراً منها أن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها كانت تدفع زكاتها للسلطان، ولكن لا توضيح هل هي أموال باطنة أم ظاهرة؟ وكذلك لا توضيح مع باقي الآثار الآتية: فعن سهيل بن أبي صالح عن أبيه قال: «سألت سعد بن أبي وقاص، وأبا هريرة وأبا سعيد الخدري وابن عمر، فقلت: إن هذا السلطان يصنع ما ترون أفأدفع زكاتي إليهم؟ قال: فقالوا كلهم: ادفعها إليهم». وعن خيثمة عن ابن عمر قال: «ما أقاموا الصلاة فادفعوها إليهم». وعن قتادة قال: سمعت أبا الحكم يقول: أتى ابن عمر رجل فقال: أرأيت الزكاة إلى من أدفعها؟ فقال: ادفعها إلى الأمراء وإن تمزعوا بها لحوم الكلاب على موائدهم». وعن قزعة قال: «قلت لابن عمر: إن لي مالاً فإلى من أدفع الزكاة؟ فقال: ادفعها إلى هؤلاء القوم، يعني الأمراء؛ قلت: إذاً يتخذون بها ثياباً وطيباً. فقال: وإن اتخذوا بها ثياباً وطيباً، ولكن في مالك حق سوى الزكاة».[٢٦٧]

وفي مقابل هؤلاء فهناك من لم يذهب لدفع الزكاة للإمام لما رأوه من تضييع لأموال الزكاة في ملذات الحكام: فعن أبي سعيد المقبري قال: «أتيت عمر بن الخطاب فقلت يا أمير المؤمنين، هذه زكاة مالي. قال: وأتيته بمائتي درهم، فقال: أعتقت يا كيسان؟[ق] فقلت: نعم. فقال: فاذهب بها أنت فاقسمها». وقال ابن جريج أن عطاء أخبره، قال: «بلغنا ذلك عن علي أن رجلاً أتاه بزكاة ماله، فقال أتأخذ من عطائنا؟ قال: لا. قال: فإنا لا نأخذ منك شيئاً، لا نجمع عليك أن لا نعطيك ونأخذ منك».[٢٦٩] وقال عطاء أنه سمع ابن عباس يقول: «إذا وضعتها أنت في مواضعها ولم تعد منها أحداً تعوله شيئاً فلا بأس».[ر] وهناك آثار أخرى كثيرة منها: «عن أبي هاشم عن إبراهيم والحسن قالا: ضعها مواضعها واخفها»، ومنها أن الحسن قال: «إن دفعها للسلطان أجزت عنه، وإن لم يدفعها فليتق الله وليتوخ بها مواضعها، ولا يحاب بها أحداً».[ش]

ق) أعتقت: بضم الألف، فقد كان كيسان مملوكاً. جاء في المعارف: «اسمه كيسان وكان مملوكاً لرجل من بني جندح وكاتبه على أربعين ألف شاة لكل أضحى فأداها وكان منزله عند المقابر، فقيل المقبري، ...» (٢٦٨).

ر) النص بالكامل هو: «حدثنا حجاج عن ابن جريج قال: قلت لعطاء: أترخص لي أن أضع صدقة مالي في مواضعها، أم أدفعها إلى الأمراء؟ فقال سمعت ابن عباس يقول: إذا وضعتها أنت في مواضعها ولم تعد منها أحداً تعوله شيئاً فلا بأس». قال ابن جريج: «سمعته من عطاء غير مرة» (٢٧٠).

ش) يحاب: من المحاباة وهي العطية بغير حق. ومن الآثار أيضاً:

ولعلك لاحظت بأن أهم صحابي كان يتحرج من عدم دفع زكاة الأموال الباطنة للحكام هو عبد الله بن عمر رضي الله عنهما والذي عاش أكثر من غيره. وهناك روايات أنه تراجع عن قوله. فعن كثير بن هشام عن جعفر بن برقان قال: «قلت لميمون بن مهمران: بلغني أن ابن عمر كان يقول: أدوا الزكاة إلى الولاة وإن شربوا بها خمراً. فقال ميمون: أتعرف فلاناً النصيبي فإنه كان صديقاً لابن عمر؟ فأخبرني أنه قال لابن عمر: ما ترى في الزكاة، فإن هؤلاء لا يضعونها مواضعها؟ فقال: ادفعها إليهم. قال فقلت: أرأيت لو أخروا الصلاة عن وقتها، أكنت تصلي معهم؟ قال: لا. قال: فقلت: هل الصلاة إلا مثل الزكاة؟ فقال: لبسوا علينا لبس الله عليهم».[٢٧٢] وعن حبان بن أبي بجيلة أن ابن عمر «رجع عن قوله في دفع الزكاة إلى السلطان وقال: ضعوها في مواضعها».[٢٧٣]

ومنهم من أتت عنهم روايتان كأبي هريرة، فهناك أثر أن عبد الوهاب بن عطاء عن أسامة بن زيد عن أمه قالت: «سأل أبوك أبا هريرة عن الزكاة؟ فقال: لولا أني آخذ منهم الجزية - يعني العطاء - ما أعطيتهم شيئاً، فلا تعطهم». وفي أثر آخر عن ابن جريج قال: «أخبرني أبو سعيد الأعمى وحدي، وأخبرني مع عطاء قال: لقي أبو هريرة رجلاً يحمل زكاة ماله يريد بها الإمام فقال له: ما هذا معك؟ فقال: زكاة مالي، أذهب بها إلى الإمام. فقال: أفي ديوان أنت؟ قال: لا. قال: فلا تعطهم شيئاً».[٢٧٤] ومن هذا تستنتج أن فقهاء السلف لم يجزموا بدفع زكاة الأموال الظاهرة للحكام، وأنهم ترددوا فيها تردداً كبيراً، فعن حسان بن يحيى الكندي قال: سألت سعيد بن جبير عن الزكاة؟ فقال: «ادفعها إلى ولاة الأمر. فلما قام سعيد تبعته، فقلت: إنك أمرتني أن أدفعها إلى ولاة الأمر وهم يصنعون بها كذا، ويصنعون بها كذا. فقال: ضعه حيث أمرك الله، سألتني على رؤوس الناس فلم أكن لأخبرك».[٢٧٥] وفي هذا إشارة واضحة على أن بعض من قال بدفعها للولاة إنما قال ذلك، والله أعلم، تحرجاً من إيجاد فتنة بين الناس بالقول علناً بعدم دفعها للولاة. وهنا ملحوظة مهمة، وهي أن الذين قالوا بدفعها للولاة، قالوا أيضاً بجوازها إن وضعها المالك في مواضعها حتى وإن كان الحاكم عادلاً. فيندر أن تجد فقيهاً يفتي الناس بعدم جواز الزكاة إن لم يدفعها المزكي للوالي أو عماله سواءً كان الوالي عادلاً أو لم يكن، وما أكثرهم من سلاطين ظلمة، بل إن جميعهم كذلك في أيامنا هذه. وفي المقابل تجد أن هناك أقوالاً لا تجزئ المسلم إن دفع زكاته لسلطان غير عادل. ففي نيل الأوطار: «وحكي عن المهدي في ابحر عن العترة وأحد قول الشافعي أنه لا يجوز دفع الزكاة إلى الظلمة ولا يجزيء، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾».[٢٧٦] ومن المعاصرين لخص رفيق المصري الخلاف بين المذاهب فيمن يلي الزكاة إن كان الإمام جائراً بقوله: «هذا الخلاف إنما هو في الأموال الظاهرة، أما الباطنة فلا خلاف في وجوب عدم دفع زكاتها إلى الإمام».[٢٧٧] فإن كان هذا هو حال الأموال الظاهرة، فإن في دفع الناس لزكاة أموالهم الباطنة بأنفسهم جواز أكبر. أرجو أن تكون قد اقتنعت أخي القارئ.

وهنا لابد من إعادة النظر في الحديث الآتي الذي جاء في سنن أبي داود والذي استشهد به القرضاوي على أحقية الدولة في أخذ زكاة الأموال الباطنة: فقد قال صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهما درهم وليس عليكم شيء حتى تتم مائتي درهم فإذا كانت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم فما زاد فعلى

«... عن مجاهد عن عبد الله بن عبيد بن عمير عن أبيه عبيد بن عمير قال: اقسمها». وعلق محمد خليل هراس محقق كتاب الأموال على «اقسمها» بأن قال: «أي وزعها أنت على الفقراء ولا يجب عليك دفعها إلى الولاة». «... وعن شعبة عن الحكم عن مجاهد عن عبيد بن عمير مثل ذلك». وعن ميمون بن مهران قال: «اجعلها صرراً ثم اجعلها فيمن تعرف. ولا يأتي عليك الشهر حتى تفرقها» (٢٧١).

حساب ذلك، وفي الغنم في كل أربعين شاة شاة فإن لم يكن إلا تسعا وثلاثين فليس عليك فيها شيء ...﴾».[٢٧٨] إن الدارس لهذا الحديث قد يستنتج مباشرة أن فيه دليل على مطالبة السلطان لزكاة عروض التجارة والأنعام ونحوهما من ممتلكات، وفي الوقت ذاته، فإن ما سبق من قول الجمهور بعدم أحقية السلطان في أموال الزكاة وبالذات إن كان جائراً، يضع المرء في حيرة عن معنى الحديث! فهل هناك تناقض؟ بالطبع لا. وللتوضيح أقول: إن الحديث يعني بالتأكيد حق الحاكم بالمطالبة بالزكاة إن كان عادلاً لأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان عادلاً. كما أن ظاهر الحديث لا يعني أن للحاكم أخذ الزكاة قسراً بإرسال السعاة للناس والتفتيش عليهم، بل المطالبة فقط بالزكاة من قوله: ﴿هاتوا ...﴾، إلا إذا أنكر الناس الزكاة، فهذه مسألة أخرى. لكن المتأمل للحديث سيستنتج أن فيه ميزان دقيق يعين الناس على تغيير السلطان إن لم يحكم بما أنزل الله. كيف؟ لقد منعنا الإسلام من الخروج على الحاكم إن وصل للحكم بطريق شرعي إلا في حدود ضيقة لأن في ذلك فتنة كبرى (وسيأتي بيانه بإذن الله)، فعلى الناس السمع والطاعة، ولكن في الوقت ذاته لا يعقل أن يتمادى حاكم فاجر في طغيانه بأموال زكاة المسلمين. وكما قلنا فإن المال سلطان، لأن من ملكه تمكن من نشر سيطرته على ديار المسلمين بتسخير ضعاف النفوس للعمل له، وبهذا سيصعب التخلص من سلطان فاجر لاسيما أنه يعمق سلطانه على أفراد المجتمع بأموال الزكاة، هذا إن لم يأخذ أموال الفيء لنظامه كما سيأتي بيانه في الفصل القادم. وكما سترى من الفصل القادم بإذن الله فإن أهم مورد دائم التدفق للسلطات هو من الزكاة. لذلك وجب إيقاف تدفقها للحاكم غير العادل ليضمحل سلطانه يوماً بعد يوماً. أي أن الحديث، بالإضافة لما ذُكر سابقاً، يدفع الناس إلى تمحيص السلطان للوقوف على مدى التزامه بشرع الله، ومن ثم اتخاذ القرار المناسب بدفع الزكاة إليه أو منعها عنه، هذا بالإضافة لحركيات أخرى سنأتي عليها في فصول قادمة بإذن الله تؤدي في النهاية من خلال تراكماتها إلى إضعاف السلطان وتغييره إن لم يحكم بالشرع ودون الحاجة للخروج عليه تجنباً للفتن والدمار وسفك الدماء. أي وكأن الزكاة تصويت فعلي لا قولي كما في الديمقراطية. كيف؟ كما هو معلوم، ففي الديمقراطية يتم الانتخاب بالتصويت لصالح رئيس أو ممثل حزب ليصبح حاكماً. أما في الإسلام فإن نظر الناس في السلطان من خلال سلوكه وإنجازاته سيتيح للناس الحكم عليه إما بدفع الأموال إليه أو بحبسها عنه، وفي هذا تصويت فعلي بتمكينه من الإستمرار أو الترك لضعف موقفه إذ لا معين له للعمل معه لأنه لا مال لديه يستثمره في تسخير من حوله للعمل له (وسيأتي بيانه في فصل «الحكم» بإذن الله). فتأمل أخيراً ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله. فقد «سئل رحمه الله عن زكاة العشر وغيره يأخذها السلطان يصرفها حيث شاء ولا يعطيها للفقراء والمساكين، هل يسقط الفرض بذلك أم لا؟ فأجاب: أما ما يأخذه ولاة المسلمين من العشر وزكاة الماشية والتجارة وغير ذلك فإنه يسقط ذلك عن صاحبه إذا كان الامام عادلاً يصرفه في مصارفه الشرعية باتفاق العلماء، فإن كان ظالماً لا يصرفه في مصارفه الشرعية فينبغي لصاحبه أن لا يدفع الزكاة إليه بل يصرفها هو إلى مستحقيها، فإن أكره على دفعها إلى الظالم بحيث لو لم يدفعها إليه لحصل له ضرر فإنها تجزئه في هذه الصورة عند أكثر العلماء، وهم في هذه الحال ظلموا مستحقيها كولي اليتيم وناظر الوقف إذا قبضوا ماله وصرفوه في غير مصارفه».[٢٧٩]

لعلك بعد كل هذا اقتنعت أخي القارئ. أما إن أصررت ورأيت الذهاب لأحقية الحاكم في أموال الزكاة باطنها وظاهرها كما فعل بعض الفقهاء المعاصرين، فقد بقي لي الآتي من القرآن الكريم لمحاولة إقناعك: ففي سورة المعارج في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ فِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ۝ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾، ترجيح لدفع الزكاة للمستحقين مباشرة. فكيف يكون للسائل حق إن لم يسأل الغني مباشرة وسأل موظفي الحكام؟ فالحق المعلوم هو الزكاة في

الأرجح. فيقول القرطبي في تفسير الآية: «يريد الزكاة المفروضة؛ قاله قتادة وابن سيرين. وقال مجاهد: سوى الزكاة. وقال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس: صلة رحم وحمل كَلّ. والأول أصح، لأنه وصف الحق بأنه معلوم، وسوى الزكاة ليس بمعلوم، إنما هو على قدر الحاجة، وذلك يقل ويكثر». وفي تأويل قوله: ﴿وَفِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾ في سورة الذاريات قال ابن عربي: «والأقوى في هذه الآية أنه الزكاة؛ لقوله تعالى في سورة ﴿سَأَلَ سَآئِلٌ﴾ (أي سورة المعارج): ﴿وَٱلَّذِينَ فِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ۝ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾، والحق المعلوم هو الزكاة التي بين الشرع قدرها وجنسها ووقتها، أما غيرها لمن يقول به فليس بمعلوم؛ لأنه غير مقدر ولا مجنس ولا مؤقت». وبالنسبة لقوله تعالى: ﴿لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾، يقول القرطبي: «السائل الذي يسأل الناس لفاقته؛ قاله ابن عباس وسعيد بن المسيب وغيرهما».[٢٨٠] أي أن في هذه الآيات إشارة واضحة إلى أن الزكاة هي علاقة مباشرة بين المزكي والمستحقين دونما أدنى تدخل من الدولة.

وقد قال ابن عربي في قوله تعالى: ﴿إِن تُبْدُواْ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ ۖ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾، أن الناس اختلفوا في تأويلها إلى قولين: أحدهما أنها الصدقة المفروضة، والأخرى أنها صدقة التطوع. فإن كانت الصدقة المفروضة، فكيف تخفى إن وجب إعطاؤها للدولة؟ ولابن عربي كلام لطيف عن العلاقة بين نوعي الصدقة وتأثيرها على نفوس الناس،[ت] تستشف منها أن الناس كانوا يتأرجحون بين إخفاء الصدقة وإظهارها سواءً كانت مفروضة أم أنها تطوعية. وقد ذكر الطبري في تفسير نفس الآية أن يزيد بن أبي حبيب كان يأمر بقسم الزكاة في السر. فكيف تقسم الصدقة المفروضة سراً وتوزع إن كان الواجب إعطاءها للدولة؟[٢٨٢] إن هذا لأمر محال، وبالذات في أيامنا هذه التي ضعفت فيها نفوس الناس. فلن تثق الدولة بموظفيها كما وثق الرسول صلى الله عليه وسلم بالعاملين عليها، فأولئك أثابهم الله كانوا يأخذونها من الأغنياء ويعطونها للفقراء في نفس الموقع وعلناً والكل يراهم، فكيف يمكن إخفاء الأنعام والثمار؟ أما الموظفون المعاصرون، فعليهم أن يدونوا كل شيء في أوراق رسمية ذات أختام وإيصالات وما إليها من بيروقراطيات تفضح كل فرد إن لم يدفع الزكاة وتطارده.

وفي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبْطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ إشارة أيضاً إلى أن الزكاة تعطى للناس مباشرة. فقد قال القرطبي: «كره مالك لهذه الآية أن يعطى الرجل صدقته الواجبة أقاربه لئلا يعتاض منهم الحمد والثناء. ويظهر منته عليهم ويكافئوه عليها فلا تخلص لوجه الله تعالى. واستحب أن يعطيها الأجانب. واستحب أيضاً أن يولي غيره تفريقها إذا لم يكن الإمام عادلاً، لئلا تحبط بالمن والأذى والشكر والثناء والمكافأة بالخدمة من المعطي. وهذا بخلاف صدقة التطوع السر؛ لأن ثوابها إذا حبط سلم من الوعيد وصار في حكم من لم يفعل، والواجب إذا حبط ثوابه توجه الوعيد عليه لكونه

ت) يقول ابن عربي: «... قال ابن عباس في الآية: جعل الله تعالى صدقة السر في التطوع تفضل صدقة العلانية بسبعين ضعفاً، وجعل صدقة العلانية في الفرض تفضل صدقة السر بخمسة وعشرين ضعفاً. المسألة الثانية: أما صدقة الفرض فلا خلاف أن إظهارها أفضل؛ كصلاة الفرض وسائر فرائض الشريعة؛ لأن المرء يحرز بها إسلامه، ويعصم ماله. وليس في تفضيل صدقة العلانية على السر ولا في تفضيل صدقة السر على العلانية حديث صحيح يعول عليه، ولكنه الإجماع الثابت. فأما صدقة النفل فالقرآن صرح بأنها في السر أفضل منها في الجهر؛ بيد أن علماءنا قالوا: إن هذا على الغالب مخرجه. والتحقيق فيه أن الحال في الصدقة تختلف بحال المعطي لها، والمعطى إياها، والناس الشاهدين لها. أما المعطي فله فائدة إظهار السنة وثواب القدوة، وآفتها الرياء والمن والأذى. وأما العطى إياها فإن السر أسلم له من احتقار الناس له أو نسبته إلى أنه أخذها مع الغنى عنها وترك التعفف. وأما حال الناس فالسر عنهم أفضل من العلانية لهم، من جهة أنهم ربما طعنوا على المعطي لها بالرياء، وعلى الآخذ لها بالاستغناء؛ ولهم فيها تحريك القلوب إلى الصدقة، لكن هذا اليوم قليل» (٢٨١).

في حكم من لم يفعل».[٢٨٣] وفي كراهة مالك لإخراج الزكاة للأقارب مؤشر واضح على جوازه. وبالطبع، فإن هذا صعب المنال إن كان من خلال الدولة.

وهكذا، فكما ترى أخي القارئ فإن الشريعة تحاول الربط بين المعطي للزكاة وبين مستحقيها، وبالذات في الأموال الباطنة. وهذا الربط لا يكون إلا بالإعطاء المباشر. فهناك من الآثار ما يجيز، بل يحبذ إخراج الزكاة للأقارب، كإخراج الزوجة الزكاة لزوجها، والأخ لأخيه، إن كانوا ممن يستحقون الزكاة. لأن فيها أجرين، أجر القرابة وأجر الصدقة كما هو معلوم. فكيف ستخرج هذه الصدقات إن كانت عن طريق الحكام؟ قد تقول: يأخذها الساعي ثم يعطيها المحتاج. فأقول: إن في هذا الإخراج ولاء وحب من المستحق للساعي. أما إن كان العطاء من المزكي نفسه مباشرة، فإن ولاء المستحق للزكاة يذهب للمزكي والذي قد يكون قريباً أو جاراً ونحوهما. وفي هذا الإخراج المباشر ربط شديد لأعضاء المجتمع كما سنوضح في الحديث عن «الأماكن» بإذن الله. فإن من أهم مقاصد الزكاة، والله أعلم، بالإضافة إلى رفع الفاقة والحاجة، إشاعة الألفة والمحبة بين المسلمين. تذكر ما قاله ابن قدامة رحمه الله. فقد قال في فضيلة دفع زكاة الإنسان بنفسه مباشرة: «فلأنه إيصال للحق إلى مستحقه مع توفير أجر العمالة وصيانة حقهم عن خطر الخيانة ومباشرة تفريج كربة مستحقها وإغنائه بها مع إعطائها للأولى بها من محاويج أقاربه وذوي رحمه وصلة رحمه بها، فكان أفضل، ...». فالشريعة لها مطلب، وهو تمكين الفرد أولاً، ثم تمكين الأسرة حول ذلك الفرد (وليس أسرة أخرى) ثم تمكين الجماعة من حول الأسرة (وليس أسرة أخرى) ثم تمكين الحي أو القبيلة، وهكذا حتى تتمكن الأمة (وسيأتي بيان هذه الحركية في فصل «ابن السبيل» بإذن الله). فلا يمكن إيجاد أمة متمكنة وأفرادها أذلاء، وهل من مصدر للمذلة أكثر من الفقر؟ وحتى تعتز الأمة لابد من إعزاز الجماعة، وهذه لا تعتز إلا بعزة الأسر المكونة لها، وأي أسرة أو جماعة ستكون أكثر إنتاجاً بإشاعة المحبة بين أفرادها. وفي إخراج الزكاة للمحتاجين مباشرة إيجاد لهذه المحبة وبالذات إن كانت أثماناً كما في زكاة الأموال الباطنة. حتى أنني أكاد أقول أنه لا يمكن إيجاد مجتمع مترابط إلا إن تم إخراج الزكاة مباشرة للمستحقين كما سيأتي بإذن الله.

وفي المقابل، فإن المخرج للزكاة سيكون إنساناً أسعد إن دفع الزكاة بنفسه إلى من يحب. وبالتأكيد فإنه لن يشعر بثقلها كلما كان المستحق أقرب إلى نفسه. فكما هو معلوم، فالكل يعمل لإسعاد أبنائه بالنفقة عليهم، وكذلك الإخراج للقريب أو الجار، ففيه سعادة ولكن بدرجة أقل من سعادة الإنفاق على الأبناء. فقد قال طبيب نفسي تربوي أن من يبحث عن السعادة من الناس، سيصبح إنساناً أكثر سعادة متى أسعد الآخرين.[٢٨٤] وفي إخراج الزكاة لمن حوله ورؤية أثر ذلك عليهم إسعاد للمزكي يدفعه للمزيد من العمل والإنتاج. وفي الوقت ذاته، فإن في حصول المستحق للزكاة للمال من الدولة حافز للتكاسل لأن المعطي لا يعرفه، لأنه إن عرفه فلن يستمر في دفع الزكاة إليه لأنه يدرك أنه متكاسل.

فشتان بين هذا الوضع وبين ما إن أخذت الدولة الزكاة. فالدولة لها أن تتدخل شرعاً في أمر الزكاة فقط لضمان وصولها للمستحقين. لإثبات هذا، ألا يكفي الحديث المتفق عليه؟ أي قوله صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذاً رضي الله عنه إلى اليمن: ﴿إنك تقدم على قوم أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله، فإذا عرفوا الله فأخبرهم: أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم، فإذا فعلوا، فأخبرهم: أن الله فرض عليهم

زكاة من أموالهم وترد على فقرائهم، فإذا أطاعوا بها فخذ منهم، وتوق كرائم أموال الناس﴾.[٢٨٥] فالزكاة لم تكن قط في فقه أو فكر أو فلسفة أحد من السلف كمصدر دخل للدولة. بل هي أموال قصتها الشريعة للأصناف الثمانية من الناس. فإن كان هذا التراجع لهؤلاء الفقهاء في عهد السلف إن لم يكن السلطان عادلاً (ولم يصل حال السلاطين من تضييع للأموال لما هو عليه الحال الآن في العالم الإسلامي)، فكيف بهم إن رؤا حالنا اليوم. لعلهم يقولون للناس: «هلّا جمعتم أموال الزكاة لحرق السلاطين بها». فيقول الشيخ رشيد رضا في دفع الزكاة للحكومات المعاصرة: «... ولبعض الخاضعين لدول الإفرنج رؤساء من المسلمين الجغرافيين اتخذهم الإفرنج آلات لإخضاع الشعوب لهم، باسم الإسلام حتى فيما يهدمون به الإسلام، ويتصرفون بنفوذهم وأموالهم الخاصة بهم، فما له صفة دينية، من صدقات الزكاة، والأوقاف وغيرهما. فأمثال هذه الحكومات لا يجوز دفع شيء من الزكاة لها، مهما يكن لقب رئيسها ودينه الرسمي ...».[٢٨٦] أي والله لقد صدق، فالسلطان الذي لا يحكم بالشرع، حتى وإن كان عادلاً، يجب ألا يعطى الزكاة، فكثيرون هم الذين يحكمون بغير ما أنزل الله إلا أنهم عادلون. والسبب في ما أقوله هو أن هذا السلطان سيزداد قوة بمال الزكاة ويزداد بعداً عن الإسلام. أما السلطان غير العادل فوجب حجب أموال الزكاة عنه حتى لا يزداد قوة فوق قوته. فالسلاطين يزدادون قوة بأخذ الأموال لأن المال سلطان، فمن ملك المال سخر الآخرين لخدمته لقمع الشعوب. وقد أثبت التاريخ لنا ذلك. فالسلاطين كلما ازدادوا بطشاً كلما حرصوا على جمع الأموال من أي مصدر كان، حتى وإن كانت من الزكاة، وذلك بتسخير العلماء للفتوى لهم بدعوى تغير متطلبات العصر.

قارن هذا مع ما ذهب إليه السلف. فقد كانت الزكاة في مخيال السلف كما قلنا حقاً للأصناف الثمانية. وأن الدولة إن أخذت الزكاة فهي إنما تفعل ذلك لتدفعها لمستحقيها. وهناك الكثير من الآثار في هذا. ففي سنن أبي داود وابن ماجة «أن زياداً أو بعض الأمراء بعث عمران بن حصين على الصدقة، فلما رجع قال لعمران: أين المال؟ قال: وللمال أرسلتني! أخذناها من حيث كنا نأخذها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ووضعناها حيث كنا نضعها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم».[٢٨٧] وروي الدارقطني والترمذي عن عون بن أبي جحيفة عن أبيه قال: قدم علينا مصدق النبي صلى الله عليه وسلم فأخذ الصدقة من أغنيائنا فجعلها في فقرائنا، فكنت غلاماً يتيماً فأعطاني منها قلوصاً ...».[٢٨٨]

أي أن أخذ الدولة للزكاة كان في موقع الصدقة، فلم تذهب الأموال لمخازن الدولة إلا إن انعدم المحتاجون (وهذا نادر الحدوث كما سترى في فصل «ابن السبيل» بإذن الله). وفي هذا أثر إيجابي كبير على الجميع لخصه محمد الزرقاء بأن قارن بين أخذ الدولة للزكاة ثم إرسالها للفقراء وبين إخراجها في موضعها كما أرادت الشريعة. فيقول أثابه الله:

> «هناك أثر سلبي محتمل على المتلقي وهو مشكلة مهمة إذا عرف الإنسان أن هناك من يعطيه دون عمل إذا ساءت أحواله فسوف يتعود الاعتماد على الضمان ولا يفتش عن عمل ويفضل الراحة على العمل. ... ومن الوسائل المهمة جداً في تخفيف الأثر السلبي على المعطي أن يرى أثر مساعدته في المجتمع. فكرة كبيرة أن تكون الزكاة تصرف أولاً حيث تجبى من هذا المعطي فيرى أثر زكاته في تخفيف البؤس والفقر من حوله. فهذا يكون تعويضاً نفسياً له عما بذل، ويشعر أنه عندما يعطي أقاربه وأصحابه، وقد دعاه الإسلام إلى ذلك ورأى هؤلاء الناس الذين يحس نحوهم بعاطفة قوية

أنهم يستفيدون مما بذل فهذا يخفف الأثر السلبي على المعطي. أما الأثر السلبي على المتلقي إذا كان يعطى من خلال نظام أسرة، أو من خلال تضامن أهل قرية أو مدينة صغيرة يوجد بها هؤلاء الذين يبذلون ويعرفون حاله ... فإذا كانت الحكومة المركزية ترسل لي شيكاً من العاصمة وأنا في قرية نائية لا تستطيع أن تقيم فوق رأسي موظفاً يحقق هل أنا مستحق للمساعدة والضمان أم لا؟ أما لو علم بهذه المسألة أصحابي وأقاربي فهم يعرفون إذا كنت متسكعاً أو متعطلاً عن العمل يعرفون من شئوني ما يحول بيني وبين المبالغة في طلب المعونة إلا أن أكون محتاجاً فعلاً».[٢٨٩]

ماذا عن السؤال الآتي: هل للفرد أو الدولة إعطاء الزكاة لغير الأصناف الثمانية كإخراجها لبناء مسجد أو جسر مثلاً؟ كما قلت: لعل من أعظم حكم الزكاة هي أنها من حق ثمانية أصناف من الناس فقط. فالزكاة ليست أموالاً تعطى لمشروعات أو منشآت أو أعمال خيرية لبناء ما يحتاجه المسلمون، حتى إن كان للعبادة كبناء مسجد مثلاً، فلا يحق لأحد أخذ أموال الزكاة لبناء مسجد. فالزكاة أموال تعطى فقط لأصناف محددة من الناس. وسأتحدث عن سبب تخصيص هذه الأصناف الثمانية في فصول قادمة بإذن الله. ولكن للتوضيح فإن ستة من الأصناف الثمانية هم أفراد يأخذون الزكاة للتمكين. أما الصنفين الآخرين (أي العاملين عليها والمؤلفة قلوبهم) فهم أيضاً أناس ولكن للشريعة هدف آخر غير التمكين في تخصيصهم بالزكاة (وسيؤدي للتمكين أيضاً كما سأوضح بإذن الله). وهنا الحكمة، فمتى ما تم دفع الزكاة لهؤلاء الأصناف وتمكنوا تحولوا لأفراد منتجين سواءً كانوا من المساكين أو الغارمين أو أبناء السبيل ... ألخ، وعندها ستكثر الأموال وتأتي الإنشاءات وتظهر المشروعات ويزداد الخير. أما إن أجازت الشريعة دفع الأموال لجهة غير الأصناف الثمانية (كما فعل المعاصرون)، أتى التلاعب بأموال الزكاة لتحول لمصادر أخرى ليستفيد منها من لا يستحقها. لنضرب مثالاً على ذلك: لنقل بأن هناك حاجة لإنشاء جسر يربط بين جزئين من المدينة يقطعهما نهر، وأنه لا مجال في مناقشة أهمية هذا الجسر لنفعه الواضح لعموم المسلمين، ولنقل بأن عالماً ما تصدى لهذه المسألة وأفتى بجواز إخراج الزكاة لبناء الجسر لعلة أنها تسهيلٌ لسفر أبناء السبيل. أتدري أخي القارئ ما الذي سيحدث؟ ستفتح هذه الفتوى شهية كل إنسان ضعيف، وما أكثرهم، بأن يستفيد من بناء هذا الجسر، فهناك من يخطط للجسر، وهناك من يصممه، وهناك من يبنيه، وهناك من يصونه. وكل هؤلاء سيستفيدون منه، ومتى ما فتح هذا الباب، أي باب جواز إخراج الزكاة لغير الأصناف الثمانية، أتت أبواب أخرى تحت شعار الاستحسان لمصلحة الجماعة، كبناء مدرسة ومسجد ومطار ومستشفى، وهكذا تظهر مؤسسات الدولة لتكبر وتصبح وزارات وتتحول الأموال لهذه الوزارات كما هو حادث اليوم. لذلك أتت الشريعة وقفلت هذه الأبواب بقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا﴾ وبقوله ﴿فَرِيضَةً﴾. تأمل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾.[٢٩٠]

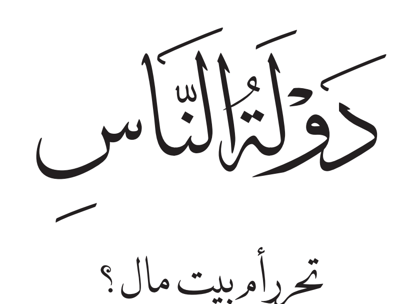
يقول ابن منظور في ﴿إِنَّمَا﴾ أنها: «إثبات لما يذكر بعدها ونفي لما سواه ...».[٢٩١] واحتج الشافعية بلفظة ﴿إِنَّمَا﴾ أنها «تقتضي الحصر في وقوف الصدقات على الثمانية الأصناف». ومن المالكية يقول القرطبي في تفسيره ﴿لِلۡفُقَرَآءِ﴾ بأنها تبيين لمصارف الصدقات والمحل «حتى لا تخرج عنهم». وقال الشافعي: «اللام لام التمليك».[٢٩٢] ومن الحنابلة وضح ابن قدامة في شرح ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ﴾ قائلاً: «إنما، للحصر تثبت المذكور وتنفي ما عداه؛ لأنها مركبة من حرفي نفي وإثبات، فجرى مجرى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾، أي لا إله إلا الله. وقوله تعالى:

﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ﴾. أي ما أنت إلا نذير، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: (إنما الولاء لمن أعتق)».[٢٩٣] وبالنسبة لقوله تعالى: ﴿فَرِيضَةً﴾، يقول ابن حجر في معنى الفرض أن أصله قطع الشيء الصلب، وأتت في القرآن بمعنى البيان كقوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَـٰنِكُمْ﴾،[٢٩٤] وأتت بمعنى الإنزال كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ﴾.[٢٩٥] وقد قال الراغب: «كل شيء ورد في القرآن فرض على فلان فهو بمعنى الإلزام، .... وهذا يؤيد قول الجمهور أن الفرض مرادف للوجوب ...».[٢٩٦] وفي لسان العرب: «والفرض: ما أوجبه الله عز وجل، سمي بذلك لأن له معالم وحدوداً ...».[٢٩٧] فتأمل كيف حصر سبحانه وتعالى المستحقين للزكاة بين ﴿إِنَّمَا﴾ و ﴿فَرِيضَةً﴾ تأكيداً لمنع التغيير، ثم اختتم سبحانه وتعالى الآية بقوله: ﴿عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ تأكيداً على جهل كل من حاول تغيير المستحقين بعقله القاصر لأنها وضعت من لدن عليم حكيم. والذي يؤكد أهمية هذا الحصر ما رواه زياد بن حارث الصدائي قال: «أتيت النبي صلى الله عليه وسلم، فبايعته. قال: فأتاه رجل فقال: أعطني من الصدقة. فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم: (إن الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات، حتى حكم فيها هو، فجزأها ثمانية أجزاء، فإن كنت من تلك الأجزاء أعطيتك حقك)».[٢٩٨] فتأمل عمق رد الرسول صلى الله عليه وسلم على السائل حتى يقفل صلوات ربي وسلامه عليه باب التلاعب في الزكاة لتذهب لأناس مخصصين وليس لمنشآت أو مؤسسات أو أي احتياجات أخرى. وهذا أمر عمل به الخلفاء من بعده، فمقولة الخليفة عمر رضي الله عنه «هذه لهؤلاء»، والتي تعني أن الزكاة للأصناف الثمانية فقط مقولة مشهورة جداً.[٢٩٩] ولقد ذكر المودودي يرحمه الله كلاماً بديعاً في هذا المعنى.[ث]

وأخيراً، بقي لنا توضيح تأثير الزكاة عموماً في اقتصاد الأمة، مثل تأثير العلاقة بين الأموال الباطنة والظاهرة في إنتاجية الأمة وغيرها من إيجابيات. وسنترك هذه المسائل لفصول قادمة بإذنه تعالى. لكن من كل ما سبق لابد أنك استنتجت أن الشريعة تحاول قدر المستطاع الفصل بين السلطة الحاكمة والمال حتى لا يكون المال أداة في يد الدولة للتسلط على الناس. وقد رأينا فيما سبق كيف أن الزكاة (كأكبر مصدر مالي يمكن أن يكون في يد الدولة) قد قصته الشريعة بطريقة يصعب معها على أي سلطان التصرف في هذه الأموال لأنها لن تقع في يده أصلاً وبالذات إن لم يكن عادلاً. لأن وقوع المال في يد الدولة سيؤدي (حتى وإن كان السلطان عادلاً ولم يحكم بالشرع) إلى تشابك المجتمع بطريقة سلبية يضمحل فيها الإنتاج وهو ما سنبدأ به الفصل القادم بإذنه تعالى. ولكنك قد تسأل وتقول: إن لم تكن أموال الصدقات أو الزكاة دخلاً للدولة، فماذا عن الفيء والخمس؟ فأين ستذهب؟ أليست للدولة؟! هذا هو موضوع الفصل القادم بإذن الله. أي فصل «دولة الناس».

ث) قال المودودي رحمه الله بعد ذكر الزكاة وتشبيهها بالبحيرة التي يأخذ منها المحتاجون مقارنة ببحيرة رأسمالية: «وههنا أيضاً يبدو التضاد الواضح بين مبادئ ومناهج الرأسمالية ومبادئ ومناهج الإسلام. فالذي تقتضيه الرأسمالية أن يجمع الإنسان المال ويأخذ عليه الربا حتى ينجذب إلى بحيرته وينصب فيها كل ما عند غيره من المال. ولكن ذلك مما لا يتفق مع طبيعة الإسلام، فهو يأمر، إذا تجمع المال في بحيرة من البحيرات، بحفر الترع منها وتوزيع مائها إلى ما حولها من الزروع الميتة حتى تعود إليها الحياة. إن تداول الثروة مقيد في نظام الرأسمالية وهو حر في نظام الإسلام. فإنه لابد لك، إن أردت أن تأخذ الماء من حوض الرأسمالية، أن يكون ماؤك موجوداً فيه من ذي قبل، وإلا فليس لك بحال من الأحوال، أن تنال منه ولو قطرة واحدة من الماء. ولكن المبدأ الذي يجري عليه نظام حوض الإسلام، أنه من كان عنده من الماء ما يزيد عن حاجته، فليصبه في هذا الحوض، ومن كان في حاجة إلى الماء فليأخذ منه. فالظاهر أن هذين الطريقين متضادان في ما بينهما من حيث أصلهما وطبيعتهما، وليس الجمع بينهما في نظام اقتصادي إلا الجمع بين الضدين في حقيقة الأمر، ولا يكاد يمر ذلك بخلد رجل عاقل» (٣٠٠).

الفصل السادس



دولة الناس

تحرر أم بيت مال؟

﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ...﴾

كما هو معلوم، فحتى تكون الدولة ذات كيان في المفهوم المعاصر ولتتمكن من القيام بمهامها لابد لها من مؤسسات ورجال ومنشآت، وهذه لا تكون إلا بالأموال. ولعلك لاحظت من الفصول السابقة أن الدولة إن طبقت الشريعة ستكون فقيرة مقارنة بالسكان. فقد بينت سابقاً أن الدولة لم تمتلك الأراضي كالناس إلا في حدود ضيقة. كما أن الدولة كما ذكرنا لن تتمكن من جذب السكان للعمل لديها (وسيأتي بيانه أكثر بإذن الله)، وبهذا تذهب جميع الأراضي للناس الذين سيستثمرونها، فيكون الناس بذلك أثرى من الدولة. وبينت في فصل «الخيرات» كيف أن المعادن في باطن الأرض وظاهرها من حق من بذل مجهوداً واحتازها، وبهذا ستقع خيرات الأمة في أيدي العاملين من الناس إن طبقت الشريعة. كما وضحت في الفصل السابق أن الزكاة لن تقع في يد الدولة إلا إن كانت عادلة، وأنها من حق ثمانية أصناف من الناس وليس الدولة. ولعلك هنا تسأل متعجباً: إن لم يكن للدولة أموال، فلن تكون هناك دولة بالمفهوم الحديث، فلن تستطيع الدولة القيام بمهامها لأنها لا تستطيع تسخير الناس للعمل لديها ! أي أني كنت في الفصول السابقة أحاول هدم مفهوم الدولة الحديثة من منظور الإسلام. وهذا الفصل هو أيضاً خطوة أخرى في هدم هذا المفهوم.

إن من يقرأ كتب السلف بتمعن سيفاجأ بأن بيت المال لم يوجد في عهده صلى الله عليه وسلم، بل ظهر بعد ذلك. فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقسم كل ما يأتي إليه من مال في يومه ولا يدعه لغده. أي أن بيت مال المسلمين إن وجد كان خاوياً دائماً، فما الحكمة من هذا؟ هناك ثلاث حكم أساسية: الأولى هي أن مجرد وجود مال في الدولة سيجعل بيت المال مستهدفاً من ضعاف النفوس في المجتمع للوصول إليه، ومتى ما وصلوا إليه ازدادوا قوة وتسلطاً، ومن ثم سيحاولون زيادة دخل بيت المال ليزدادوا سطوة وترفاً. ولقد وضعت في الحاشية مثالين من العهد العباسي لتستشعر ما وقع فيه الحكام ومن يعملون معهم من تبديد لأموال الدولة، وهذه ظاهرة معروفة لا تحتاج لإثبات.[1] وبهذا التمزيق لأموال المسلمين تضمحل إنتاجية المجتمع بالضرورة لأن زيادة دخل بيت مال الدولة لابد وأن يكون من أموال أو أراضي الناس، وبهذا تقل حركة الأفراد فيقل الإنتاج. ولعلك تقول متعجباً بأن جميع الحكام ليسوا كذلك. فأجيب: لقد أثبت لنا التاريخ انجذاب الأسوأ من الناس للحكم إلا فيما ندر. فقد أتى عمر بن عبد

العزيز بعد الخلفاء الراشدين رحمهم الله، ثم انتظرت الأمة كثيراً حتى أتاها نور الدين زنكي ومن ثم صلاح الدين، وها هي ذي الأمة تنتظر صلاح الدين آخر لعدة قرون. كما أن هناك قادة أفذاذ مثل ألب أرسلان والظاهر بيبرس، إلا أن نسبة هؤلاء لمجموع حكام الأمة (١٤ قرناً) نسبة تكاد لا تذكر. أي أن النظام السياسي المطبق على أرض الواقع لمجموع الأمة المسلمة هو نظام عقيم لم يفرز ما تستحقه الأمة من سلاطين. فهل يعقل أن يضع لنا سبحانه وتعالى شريعة تؤدي لنظام سياسي اقتصادي يفرز سلاطين يستبدون بالأمة؟ كلا، لابد وأن نكون نحن المخطئون في الفهم ومن ثم التطبيق. فإن طبقت الشريعة لوصل للحكم قادة ربانيون. أما الحكمة الثانية من جعل بيت المال خاوياً فهي أن أي مال أريد له الاستثمار لابد له وأن يتحرك. ومتى ما وجد خاملاً، حتى وإن كان في بيت مال، فسيؤدي إلى تعطيل الإنتاج لجمود المال، فكانت حكمة الشريعة بعدم حبس المال في أي مكان حتى وإن كان بيت مال المسلمين. ولكن لا تظن أخي أنه لا دولة في الإسلام، بل الأمة كلها دولة كما سيأتي بإذن الله. والحكمة الثالثة هي «التشابك»، وهو ما يجب شرحه قبل الاستمرار في هذا الفصل. وهناك حكم أخرى سنأتي عليها بإذن الله.

التشابك

إن من طبيعة الحياة المعاصرة شبك الناس بعضهم ببعض. وقد يكون هذا التشابك في الأعيان كاشتراك آلاف الأفراد في ملكية شركة واحدة من خلال الأسهم، أو تشابكهم في الأماكن كتداخل المسؤولين عن الشارع. فإن درست أي شارع مثلاً من حيث إنشائه وصيانته لوجدت أن القائمين عليه أناس كثيرون متداخلون في علاقاتهم ومسؤولياتهم وينتمون لمؤسسات كثيرة كالبلديات والماء والكهرباء. ويتشابك الناس في المؤسسات كالتعليمية مثل المدرسين والإداريين في الجامعات. وللتوضيح أقول: لقد تحدثنا في المقدمة عن سهولة الحياة المعاصرة وتعقيد علاقاتها. فمن أين أتى هذا التعقيد؟ للتوضيح لنضرب مثالاً واحداً: لنقل بأن هناك حاجة لبناء مدرسة ما، فكما هو معلوم فإن أول قرار هو رصد المال لبناء المدرسة، ثم اختيار الموقع بما يلائم الميزانية المرصودة، أو رصد ميزانية تلائم الوضع ثم عمل التصاميم المناسبة، وبعد ذلك اختيار المقاول المنفذ ومراقبة التنفيذ ثم تجهيز المدرسة واختيار الأساتذة وما إلى ذلك. وفي كل مرحلة لابد وأن يشتبك المسؤولون بعضهم ببعض ما يؤدي لإيجاد علاقات تربط الناس بعضهم ببعض بطريقة سلطوية هرمية في الغالب. فعند وضع الميزانية مثلاً نجد أن هناك من يحاول خفضها، وأن هناك من يحاول رفعها لاختلاف المصالح أو اختلاف وجهات النظر، فالذي يريد رفعها قد يعتقد أن التعليم بإنشاء مدارس شاملة بكل أنواع المعامل هو أقصر وسيلة لتمكين المجتمع، ومن يريد خفضها يرى أن إنشاء مدرسة متواضعة مع بذل الفارق المالي في إيجاد مدارس أخرى متواضعة هو طريق أسرع للتنمية، وهكذا. إلا أن من يتخذ القرار هو في النهاية جماعة أو فرد واحد مسؤول يقع تحته أفراد يعملون له ومن فوقه أفراد هو مأمور بإطاعتهم. وعند اختيار الموقع تتشابك المصالح مرة أخرى لتزداد حدة تشابك العلاقات وتتعقد، فمنهم من يريد بناء المدرسة هنا ومنهم من يريدها هناك، ومن ثم تتكون اللجان وتوضع الدراسات والتحاليل لتبرير القرار الذي قد يذهب شرقاً أو غرباً تبعاً لأهواء أفراد اللجنة أو ما يروا فيه المصلحة. ومن ثم قد توصي هذه اللجنة أن قرارات واضعي الميزانية غير ملائمة، ثم تأتي التصاميم لينتقد المصممون قرار اختيار الموقع، وهكذا. ففي كل مرحلة تتخذ القرارات في إطار القرارات التي سبقتها، وهكذا يتشابك الأفراد ويتداخلون في اتخاذ القرارات بطريقة تؤدي

لتسلط بعضهم على بعض، وكل بناء أو مكان أو استثمار تنظر إليه من حولك تجده يشبك الناس. فالشارع توجد تحت أرضه أنابيب المياه والمجاري وأسلاك الكهرباء، وكل واحدة من هذه المرافق لها دائرتها التنفيذية التي ترتبط مع الدوائر الأخرى وتنسق معها حتى لا تعتدي دائرة على أعيان الأخرى. هذا بالنسبة للعمران. أما بالنسبة للمجتمع فالتشابك أعظم، فهناك مؤسسات التعليم والصحة والدفاع والأمن والقضاء. لنأخذ وضع المناهج الدراسية في التعليم مثلاً، فكل مادة دراسية لا توضع إلا بموافقات من أطراف شتى. فهناك من يضع المنهج، وهناك من يراجعه ويثني عليه أو ينقده، وهناك من يوافق عليه، وهناك من يأمر بتدريسه، ثم تأتي طباعة الكتب وإخراجها، وبهذا تتشابك المجتمعات في كل شيء لتتعقد العلاقات وتتجلى للناس في شكل هرمي سلطوي. ولعل أوضح تشابك هو التركيبة السياسية في المجتمع والتي تفرز أشخاصاً يخضعون لآخرين، وهكذا. ولهذه التشابكات ثمن نفسي وهدر بيروقراطي يدفعه المجتمع كما سنوضح لاحقاً بإذن الله. ولكن على العموم، كلما زادت مركزية اتخاذ القرار في المجتمع كلما زاد التشابك بين الناس وتعقدت علاقاتهم وتسلط بعضهم على بعض. فالمجتمع الاشتراكي أكثر تشابكاً بين أفراده من المجتمع الرأسمالي، فمرفق النقل الجوي مثلاً في دولة اشتراكية يقع تحت مظلة الدولة، أي تحت أيدي أفراد أكثر منه في دولة رأسمالية تقوم فيه شركة خاصة بمهمة النقل الجوي، وهكذا. لذلك بدأت الدول الرأسمالية، بالإضافة لعوامل أخرى، للتوجه إلى ما يسمى بالـ «خصخصة» لتخفيف حدة التشابكات التي تنتج بيروقراطية ورقية دونما إنتاج فعلي. إلا أن ما تفرزه مقصوصة الحقوق في الإسلام نظام أسمى كما سيأتي بإذن الله.

ولقد اخترت كلمة «تشابك» لأنها في الغالب تعبير لغوي سلبي عن الخلط والتداخل. فالعلاقات بين الأفراد قد تكون إيجابية أحياناً بأن يصل الإنسان جاره أو قريبه أو يشترك اثنان في صناعة شيء ما كما سأوضح بإذن الله. أما التشابك فسيؤدي للتعقيدات التي يُستحب للمجتمعات الاستغناء عنها.[ب] والتشابك يعني أيضاً التربص بالآخرين، فالشبكة هي المصيدة في الماء، إذ أن الصائد يتربص بفريسته بشبكها في الشبكة.[ج] وهكذا التشابك، أفراد قد يتربصون ببعضهم البعض. لذلك اخترت كلمة «تشابك» لأنها تعبير يفي بمعنى الاختلاط المؤدي للإنتاج أو للالتباس الذي يفرز الضغينة وهدر الوقت والمال والمجهود من جهة، وتربص الناس بعضهم ببعض من جهة أخرى، وهو تعبير نحتاجه لتشابك معظم أمور حركة الحياة في وضعنا المعاصر.

ولعل السؤال هو: هل التشابك ضرورة؟ وهل هو في مصلحة المجتمع؟ والإجابة: لا، كما سيأتي بإذن الله. فبإمكانك التفكير في مجتمع يبني مدارسه عن طريق «المستثمرين»، أو أن يجتمع سكان حي ما لبناء مدرسة لهم بأموالهم ومجهوداتهم دون مؤسسات حكومية وذلك بجمع التبرعات وتوكيل رجل مشهود له بالصلاح والخبرة لإتمام المهمة، وهكذا. وأرجو ألا يعتقد القارئ بأنني أرمي إلى حياة بدائية في قرى لبناء الكتاتيب. لا، فالمسألة هي نظام مجتمعي. فجامعة هارفارد المعروفة هي جامعة خاصة وليست مرتبطة بمؤسسة حكومية تفرض عليها القوانين

ب) ففي لسان العرب: «والشبك: الخلط والتداخل، ومنه تشبيك الأصابع. وفي الحديث: إذا مضى أحدكم إلى الصلاة فلا يشبكن بين أصابعه فإنه في صلاة، وهو إدخال الأصابع بعضها في بعض؛ قيل: كره ذلك ... وقيل التشبيك والاحتباء مما يجلب النوم فنهى عن التعرض لما ينقض الطهارة، وتأوله بعضهم أن تشبيك اليد كناية عن ملابسة الخصومات والخوض فيها، واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم حين ذكر الفتن: فشبك بين أصابعه وقال: ﴿اختلفوا فكانوا هكذا﴾. ابن سيده: شبك الشيء يشبكه شبكاً، فاشتبك وشبكه، فتشبك أنشب بعضه في بعض وأدخله. وتشبكت الأمور وتشابكت واشتبكت: التبست واختلطت» (٢).

جـ) يقول ابن منظور: «والشباك القناص الذين يجلبون الشباك وهي المصائد للصيد» (٢).

كوزارات التعليم مثلاً، بل هي جامعة مستقلة، فتشابكها المفروض عليها مع المجتمع أقل، لذلك فهي أكثر انطلاقاً. وكذلك جامعة أكسفورد بإنجلترا والتي هي تجمعٌ لعدة كليات مستقلة مالياً وإدارياً. وفي عالمنا الإسلامي إن نظرت إلى مؤسسات العمل الخيري، كهيئات الإغاثة الإسلامية، تجد أنها مؤسسات أكثر عطاءً لأنها لا ترتبط بالدولة برغم أنها تقف على أكتاف أفراد متطوعين. ففي مجتمع إسلامي إن تم تمكين الناس كما تحاول الشريعة، وزادت نسبة الملاك، لكان بناء مدرسة على نفقة السكان أمراً ميسوراً جداً لثراء السكان. وأرجو ألا تعتقد أنني أرى في المثال الغربي للجامعات الخاصة نموذجاً يحتذى به. فكما سترى بإذن الله فإن المجتمع الإسلامي إن طبقت الشريعة سيكون مختلفاً في مؤسساته عن العالم الغربي اختلافاً جذرياً. كما أن هذا المال الذي تصرفه الدول لبناء المدارس، أليس من أموال الأمة التي كان من المفترض بها أن تكون في أيدي الناس؟ وسنوضحه أكثر بإذن الله. ولكن لغرض الاستمرار في هذا الفصل أقول: إن أهم مسبب للتشابك هو اقتناع معظم أفراد المجتمع الحالي، وبالذات المتخصصين منهم، بأن من حق الدولة الحصول على المال الذي ستنفقه لتنظيم المجتمع. فتتجمع الأموال لدى الدولة لتنفقها على المؤسسات والمشروعات تحت مظلة التنظيم والتنمية وما إلى هنالك من شعارات حداثية، وبهذا يتشابك الناس سلباً. لذلك، ولإلغاء التشابك السلبي لابد للثروات من أن تبقى في أيدي الناس ولا تذهب للدولة، لأنها إن ذهبت للدولة لابد من إنفاقها على المؤسسات والمشروعات، وعندها لابد من التشابك بين أفراد المجتمع والدولة والذي لن يستمر في أدائه إلا من خلال تركيب سلطوي هرمي بين أفراده، أي الاستعباد، وهذا هو عين المرض كما سيأتي بإذن الله.

وقد تسأل: هل يريد لنا هذا المؤلف أن نعيش دون دولة في تخلف؟ فأقول: لا، وأرجو أن تنتظر، فالحياة بتحجيم مسؤوليات الدولة لا تعني التخلف، كما أن الإسلام يوجد دولة، ولكن ليس بمفهومها المعاصر. فقد انقسم الباحثون إلى فسطاطين، أحدهما رأى أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان داعياً أكثر من كونه رجل دولة، فأبرزوا جانب الدعوة من حياته رامين بذلك إلى أنه لم يؤسس دولة ولا حُكماً، وأن من قام بذلك خلفاؤه من بعده، ويقع في هذا الفسطاط علي عبد الرازق وطه حسين مثلاً. وبهذا، فإن من في هذا الفسطاط يُخضعون شؤون الحياة ومستجداتها لعقولهم، وبالتالي لا يعارضون ظهور الدولة بمفهومها المعاصر، فلا مفر عندها من التشابك بين الناس. أي أن الأمة ستخرج عن مقصوصة الحقوق في تشريعاتها كما ذكرت في فصل «قصور العقل»، وهذا كفر بواح. والفسطاط الآخر، ويقطنه معظم الباحثين المعاصرين ويذهبون إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يبعث داعياً فقط، ولكنه بالإضافة للدعوة فقد وضع الأسس اللازمة لظهور أمة ذات سيادة بدولة. ولإثبات ذلك، جمعوا الأدلة لدحض من قال بأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان داعياً فقط. ومن ثم أتى دور فهم هذه الأدلة، ولأنه لا وجود أمامهم لنموذج للدولة غير النموذج الغربي، فقد توجه الفهم إلى استنباط نموذج يشبه النموذج الغربي إلا أنه مؤسلم، فكانت الاجتهادات باستحداث تشريعات تنبثق من الإسلام ولكنها بتراكماتها تخرج الأمة عن مقصوصة الحقوق، كدعوى منع الناس من استخراج المعادن خوفاً على ثروات الأمة. وبتراكم هذه التنظيمات أتت الحاجة للتنفيذ، فكثر المسؤولون لدى الدولة، وظهرت الطبقات السياسية الاجتماعية، وأتى استعباد الطبقات بعضها لبعض فصارت الأمة، وبرغم عقيدتها الإسلامية في عباداتها، إلا أنها أمة وكأنها غربية في حقوقها. وكما سترى بإذن الله، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم أوجد أمة بدولة ذات ملامح واضحة بحيث يصعب على الفرد أن تكون له الخيرة من أمره، وإنما عليه السير في صراط مستقيم مرسوم من الحقوق، وأن هذه الأمة إن سلكت الصراط ستختلف تماماً عما نراه الآن في كل من شعوب القوميات الإسلامية والحضارات الغربية.

ولكنك قد تقول: إن العالم الغربي متقدم تقنياً وذا إنتاج مادي غزير في ظل مجتمع متشابك في علاقاته وهرمي في سلطاته، وهذا دليل على أن التشابك سيؤدي للنمو! فأقول: لا. إن ما يعيشونه من رغد مادي ما هو إلا بسبب تطور وسائل الإنتاج الناتج من التراكم المعرفي لمئات السنين، وهذه ستنمو أكثر في ظل مقصوصة الحقوق إن طبقت الشريعة ودون تلويث بيئي كما سترى بإذن الله. فمن المنطقي أن يكون هدف أي أمة العيش برغد وسعادة وعزة ولكن دون تلوث بيئي أو فساد أخلاقي. وما وصل إليه الغرب من ترف وقوة كان، وسيبقى، على حساب التلوث البيئي. ولأن الشريعة لم تطبق، فأنت ترى البديل الأسوأ لعدم وجود ما ينافسه، أو كما يقال باللهجة العامية: «الأعور بين العمي مفتح». أما عندما تحكم الشريعة وببقاء بيت المال خاوياً بتطبيق مقصوصة الحقوق فإن الأمة ستكون أكثر انطلاقاً لأن الثروات أضحت بأيدي الناس الذين سيتنافسون ويثابرون دونما تقييد من السلطات ولكن دون الإضرار بالبيئة وبأنفسهم لأنهم يخضعون لمقصوصة الحقوق (وسيأتي بيانه بإذن الله). لذلك، ولهذه الحكم الثلاثة كان لابد وأن يبقى بيت المال خاوياً دائماً. وهذا هو لب موضوع هذا الفصل.[د]

بيت المال

لقد وجد اعتقاد بأن بيت مال المسلمين هو مبنى محصن تحفظ فيه الأموال العامة التي لا يختص بها فرد وأن للسلطان التصرف بها. وكما هو معلوم، فقد ظهر علم فقهي عن بيت المال مختص في دراسة جمع وحفظ وإنفاق أموال المسلمين العامة.[٣] وبمرور الوقت وبزيادة حجم هذا المال أصبح له مكاناً يحفظ فيه ويدخر لحين إنفاقه، وقد يكون هذا المكان بوسط المسجد أو في قصر الحكم أو في بيت الخليفة أو مبنى مستقلاً في ذاته. ثم مع ظهور الدولة الحديثة تقبل المفكرون وبعض الفقهاء انتقال مفهوم بيت المال في الإسلام إلى مفهوم وزارة المالية بصورتها الحديثة، فوضعت الدراسات والضوابط والشروط التي تبحث في إيرادات الدولة ومصروفاتها وما يترتب عليها من مهام لإعداد الميزانية العامة للدولة. وهنا كانت الزلة بأن تقبل معظم المفكرين والفقهاء هذه المؤسسات المالية وكأنها نابعة من الشريعة الإسلامية. فما صحة هذا؟

كما هو معلوم، فإن التركيبة الديمقراطية الغربية للدول المعاصرة انبثقت أصلاً من الإغريق الذين تأثر بهم الروم من بعدهم. ونظام الدولة الرومانية لم يكن خافياً على الرسول صلى الله عليه وسلم، فكما هو معلوم فإن الرسول صلى الله عليه وسلم عاش في عهد كان الروم فيه قد تعدوا قمة مجدهم، فقد شيدوا المدن التي بها الساحات والمحاكم والمسارح والملاعب والتي لابد وأن مر بها الرسول صلى الله عليه وسلم مثل تلك التي بجرش ودمشق أثناء

د) قلنا في الفصل السابق أن بعض الفقهاء قسموا الأموال ثلاثة أقسام: هي الصدقة، أي الزكاة، والفيء، وهو ما اجتُبيَ من أموال أهل الذمة، والخمس: وهو خمس غنائم أهل الحرب والركاز العادي وما يكون من غوص أو معدن. وقلنا أن هناك تقسيم آخر، وهو أيضاً ثلاثة أقسام: فيء ومغنم وصدقة، قسمان يؤخذان من المشركين، أحدهما الفيء: وهو ما أخذ من مال مشرك لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، والجزية وعشر أموال أهل دار الحرب إذا دخلوا تجاراً، ونصف عشر تجارات أهل الذمة، وخراج الأرضين ومال من مات من المشركين ولا وارث له. والقسم الثاني الغنيمة، وهو ما أخذ بالقهر والقتال من الكفار. والقسم الثالث الصدقة، وهي الزكاة، وقلنا أن الفرق بين التقسيمين هو أن الأول يضع الخمس في قسم لوحده، كخمس الغنيمة وخمس الركاز معا؛ أما التقسيم الثاني فيضع الغنيمة في قسم لوحده. ولقد شرحنا الصدقة، وبقي لنا شرح الغنيمة ثم الفيء ومصرفهما، وأخيراً سأوضح الخمس شاملا الركاز لأن الفقهاء تعاملوا مع مصرف خمس الغنيمة والركاز معاً. أي أنني سأحاول الجمع بين التقسيمين.

تجارته قبل أن يبعث، أو أنه على الأقل قد سمع عنها، فهذه المدن لم تكن خافية على أحد، وبالذات عنه صلوات ربي وسلامه عليه إذ أن القرآن الكريم أنزل عليه وحكى له قصص الأمم السابقة التي تكبرت ومن ثم عذبت مثل الفراعنة وعاد وثمود، ففرعون مثلاً بنى المدن والأهرامات بجمع أموال الضعفاء. أي أن فكرة إقامة دولة ذات نفقات تُجمع من الضرائب كان أمراً معروفاً، فصلوات ربي وسلامه عليه لابد وأن شاهد أو سمع قبل بعثته عن جنود الروم وزيهم الموحد ودروعهم ورماحهم المصنوعة بأيدي صناع مهرة تحت إدارة الدولة. والأهم من هذا فهو قد سمع عن أصحاب المكس وحذرنا منهم. ففي مسند الإمام أحمد وسنن أبي داود أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ﴿لا يدخل الجنة صاحب مكس﴾، يعني العشار.[٤] والمكس هو «ما يأخذه أعوان الدولة عن أشياء معينة عند بيعها أو عند إدخالها المدن وجمعه مكوس، والماكس والمكاس من يأخذ المكس ويقال له أيضاً صاحب المكس».[٥] ولابد وأنه صلوات ربي وسلامه عليه كان يعلم أن هذه الأموال التي كانت تؤخذ كانت قوة للسلاطين يتصرفون بها في تسيير أمور الدولة من إنشاء مدن وتجهيز جيوش وبناء جسور وتعبيد طرق. أي أن مفهوم الدولة كان معلوماً له وأنه لابد وأن تعرف على هذا المفهوم أثناء رحلاته التجارية قبل أن يبعث (لاسيما أنه ارتحل إلى الشام في التجارة)، أو أنه أُخبر به بعد أن بُعث أو حتى بعد أن هاجر إلى المدينة المنورة. لذلك يكون السؤال:

لماذا لم يحاول الرسول صلى الله عليه وسلم تقليد الروم أو الفرس بإيجاد دولة مسلمة بوضع الضرائب على الناس وجمع الأموال لبناء المدن وتجهيز الجيوش ونحوهما من متطلبات الدولة؟ والإجابة باختصار: لأنه كان يتبع ما يوحى إليه. وهذا من أكبر الشواهد على أنه رسول. لأنه إن لم يوح إليه لكان من المنطق أن يتبع نفس النهج الذي سار عليه الروم أو الفرس في إنشاء دولة ولكن بطريقة مختلفة بعض الشيء لتلائم العرب. فبرغم أن دولة الروم كانت أكثر ديمقراطية من دولة الفرس، إلا أنه صلوات ربي وسلامه عليه اتبع شيئاً آخر تماماً ولم يقترح إنشاء دولة أكثر ديمقراطية من دولة الروم مثلاً. وللتوضيح سأختار مثالين ماليين لهذا الفصل هما: أولاً الغنائم: فبدل إنشاء جيش متخصص للحرب كما كان الروم والفرس يفعلون، أي بدل وجود جيش له مخصصات مالية شهرية ولا عمل لأفراده إلا القتال، فقد رفع صلوات ربي وسلامه عليه راية الجهاد لمن أراد الأجر ثم تأتي الغنائم، أي تنعدم الحاجة لنفقات الدولة على الجند، فلا يتطلب هذا كنز المال في بيت المال لإنفاقه على الدفاع عن المسلمين. وثانياً: حركة المال: فبدل تكديس الأموال في بيت المال، كان المال يُنفق بسرعة على الناس. فكان بيت المال خاوياً دائماً، هذا إن وجد في عهده صلوات ربي وسلامه عليه. فكما رأينا في الفصل السابق، فبدل جبي الأموال للدولة من الناس لنفقات الدولة كانت الزكاة تذهب إلى الأصناف الثمانية من الناس، وكذلك كان كل من الفيء والخمس يذهبان لأصناف أخرى محددة من الناس كما سيأتي بإذن الله. أي أنه صلوات ربي وسلامه عليه لم يفكر قط في إنشاء دولة تقسم الناس إلى قسمين: حاكم ومحكوم، أي لم يفكر قط في إيجاد دولة مشابهة لما كان عليه الروم والفرس آنذاك، أو مشابهة لما كان قبل الإسلام مثل دولة الفراعنة، بل أوجد «دولة للناس» بمفهوم مختلف وتركيبة مختلفة تماماً، ومن أهم محاورها الاقتصادية الآتي: إن كل ما يأتي من مال كان ينفق مباشرة على فئات محددة من الناس، وكل ما تحتاجه الأمة من نفقات يأتي من حث الناس على التبرع، وهذه حركية فذة تنهض بالأمة بأكملها كما سيأتي بإذن الله. إلا أن هذا لا يعني مطلقاً أن الحاكم لا سلطة له لأنه لا مال في بيت المال، بل على العكس، سيزداد ولاء الناس للحاكم وستكون له سلطات محددة ولكن في أطر مختلفة عما أوجدته دولنا المعاصرة كما سترى في فصول قادمة بإذن الله.

أولاً: الغنائـم

إن من الملفت للنظر أن ما أخذه الجند في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم هو بعد النصر، أما في أيامنا هذه فهو قبل المعركة سواء انتصر الجند أم انهزموا وذلك على شكل أموال شهرية محددة (رزقة أو مرتب شهري أو مهية)، وهذه الأموال هي عبء مالي على الدولة في مجموعها، ففي أي الحالين نتوقع من المجاهد أو الجندي المثابرة والحرص على النصر؟ قال تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ ... ﴾.[٦] وكما مر بنا في فصل «الأراضي»، وبرغم الخلاف في قسمة الأراضي المفتوحة عنوة، فإن الأولى هو قسمة أربعة أخماسها بين الغانمين؛ أما بالنسبة للمنقولات، فهناك إجماع من هذه الآية ومن فعله صلوات ربي وسلامه عليه ومن سير الغزوات على أن كل مال غنمه المسلمون ذهب مباشرة لمن شارك في الجهاد إلا الخمس بنص الآية. فقد كانت الأربعة أخماس من نصيب المجاهدين. فقد جاء في فتح الباري في شرح باب قوله تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ﴾، أن الفقهاء اتفقوا على أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان «يعطي الغنيمة للغانمين بحسب ما يؤدي إليه اجتهاده، فلما فرض الخمس تبين للغانمين أربعة أخماس الغنيمة لا يشاركهم فيها أحد، وإنما خص النبي صلى الله عليه وسلم بنسبة الخمس إليه إشارة إلى أنه ليس للغانمين فيه حق ...».[٧] وفي صحيح البخاري في نفس الباب أيضاً أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من يرد الله به خيراً يفقه في الدين، والله المعطي وأنا القاسم، ولا تزال هذه الأمة ظاهرين على من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون﴾،[٨] وهنا إشارة إلى أن الأمة ستبقى ظاهرة طالما جاهدت وقسمت الغنائم بين الغانمين، وإن لم تفعل فلا مفر من المذلة. وهذه العبارة الأخيرة هي ما سأحاول توضيحها في الصفحات الآتية:

جاء في سنن أبي داود والبيهقي ومسند الإمام أحمد أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ﴿لئن أنتم اتبعتم أذناب البقر وتبايعتم بالعينة وتركتم الجهاد في سبيل الله ليلزمنكم الله مذلة في أعناقكم ثم لا تنزع منكم حتى ترجعون إلى ما كنتم عليه وتتوبون إلى الله﴾.[٩] وجاء في فيض القدير: «وأخذتم أذناب البقر كناية عن الاشتغال عن الجهاد بالحرث، ورضيتم بالزرع: أي بكونه همتكم ونهمتكم، وتركتم الجهاد: أي غزو أعداء الرحمن ومصارعة الهوى والشيطان، سلط الله: أي أرسل بقهره وقوته عليكم ذلاً، بضم الذال المعجمة وكسرها، ضعفاً استهانة، لا ينزعه: لا يزيله ويكشفه عنكم حتى ترجعوا إلى دينكم، أي الاشتغال بأمور دينكم. وأظهر ذلك في هذا القالب البديع لمزيد الزجر والتقريع حيث جعل ذلك بمنزلة الردة والخروج عن الدين». وأخرج الطبراني عن أبي بكر الصديق قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿ما ترك قوم الجهاد إلا عمهم الله بالعذاب﴾.[هـ] وكما هو معلوم

هـ) وأخرج البيهقي عن ابن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿إذا ضن الناس بالدينار والدرهم وابتغوا أذناب البقر وتركوا الجهاد في سبيل الله وتبايعوا بالعين أنزل الله عليهم البلاء فلا يرفعه حتى يراجعوا دينهم﴾. وهنا لابد من التوضيح الآتي: إن الحث على الجهاد لا يعني ترك كل مسائل الحياة كما قد يفهم من هذا الحديث والحديث الذي بالمتن بأن العمل في الزراعة مثلاً لابد وأن يؤدي لأمة ذليلة. فكما هو معلوم فإن في العمل المدني كالزراعة والصناعة قوة لاقتصاد الأمة. بل نص الحديث من باب إبراز أهمية الجهاد وعلو منزلته حتى لا تتنازل عنه الأمة. وكما سترى فإن الحديث يعني أنه إن تركت الأمة الجهاد وتفرغت لمكاسب الحياة فسيأتي الذل. وما يؤدي إليه حث الشريعة للجهاد هو إيجاد أمة تنقلب من أمة مدنية وقت السلم إلى أمة تنخرط في الجهاد بكامل طاقاتها وقت الحاجة. فتأمل في الأثر الآتي الحث على الجهاد وتقديمه حتى على العبادة كالطواف بمكة. فقد جاء في الإصابة في تمييز الصحابة: «وأخرج الطبري من طريق يحيى بن أيوب المصري عن الوليد بن أبي الوليد قال: كنت بمكة وعليها عثمان بن عبد الرحمن بن سراقة وهو أمير فسمعته يخطبهم يقول: يا أهل مكة إنكم أقبلتم على عمارة البيت بالطواف وتركتم الجهاد في سبيل الله ولا أعنتم المجاهدين، فإني

لكل دارس للشريعة فإن مكانة الجهاد في الإسلام جد عالية، فهي ذروة سنام الإسلام،[و] ولا حاجة لي هنا لإثبات حث الشريعة ودفعها للمسلمين للجهاد. فكل ما عليك فعله أخي القارئ هو إلقاء نظرة سريعة على سورتي التوبة والأنفال. ولضرب مثال واحد من سورة البقرة: ففي الدر المنثور في شرح قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾،[ز] جمع السيوطي أكثر من ثلاثين حديثاً مختلفاً تقنع كل شاك مرتاب أن الجهاد هو سمة هذه الأمة إلى يوم القيامة ولا يمكن تعطيله. وأنه مفروض على جميع الطبقات دون استثناء، وليس كأيامنا هذه التي حصر فيها العمل المسلح على طبقة الجند الذين يعملون لحكام الدول مع سكوت العلماء على هذا الوضع الخارج عن الشريعة. فإن كانت هناك استثناءات من الجهاد فهي للمعذورين من جميع الطبقات، كمن يقوم على والديه، أو كالمريض ومن في حكمهما من المعذورين. حتى أن بعض فقهاء السلف رحمهم الله ذهبوا إلى أن قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ﴾ في الآية السابقة تعني الوجوب. فمما جمعه السيوطي رحمه الله الآتي:

> «وأخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن شهاب في الآية قال: الجهاد مكتوب على كل أحد غزا أو قعد؛ فالقاعد إن استعين به أعان، وإن استغيث به أغاث، وإن استغني عنه قعد. وأخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم عن عكرمة في قوله: ﴿وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ قال: نسختها هذه الآية: ﴿وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾، وأخرجه ابن جرير موصولا عن عكرمة عن ابن عباس. وأخرج ابن المنذر والبيهقي في سننه من طريق علي عن ابن عباس قال: عسى من الله واجب. وأخرج ابن المنذر عن مجاهد قال: كل شيء في القرآن عسى، فإن عسى من الله واجب. وأخرج ابن أبي حاتم من طريق السدي عن أبي مالك قال: كل شيء من القرآن عسى فهو واجب إلا حرفين، حرف التحريم: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ﴾، وفي بني إسرائيل: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ﴾».[ح]

سمعت أبي يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿من أظل غازيا أظله الله، ومن جهز غازيا حتى يستقل كان له مثل أجره﴾، الحديث. قال: فسألت عنه فقيل لي إنه ابن بنت عمر، هذا حديث حسن». فإن تم تقديم الجهاد حتى على عون الحجيج فإن تقديمه على العمل الإنتاجي زراعياً كان أم صناعيا فهو من باب أولى. وسيأتي بيان العلة بإذنه تعالى في فصل «النور» (١٠).

و) أخرج أحمد والبزار عن معاذ بن جبل أنه قال: يا نبي الله حدثني بعمل يدخلني الجنة؟ قال: ﴿بخ بخ، لقد سألت لعظيم، لقد سألت لعظيم، لقد سألت لعظيم، وإنه ليسير على من أراد الله به الخير، تؤمن بالله وباليوم الآخر، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتعبد الله وحده لا تشرك به شيئا حتى تموت وأنت على ذلك﴾، ثم قال: ﴿إن شئت يا معاذ حدثتك برأس هذا الأمر وقوام هذا الأمر وذروة السنام﴾. فقال معاذ: بلى يا رسول الله. قال: ﴿إن رأس هذا الأمر أن تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وإن قوام هذا الأمر الصلاة والزكاة، وإن ذروة السنام منه الجهاد في سبيل الله، إنما أمرت أن أقاتل الناس حتى يقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ويشهدوا أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، فإذا فعلوا ذلك فقد اعتصموا وعصموا دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله﴾ (١١).

ز) أخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير في الآية قال: «إن الله أمر النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين بمكة بالتوحيد وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وأن يكفوا أيديهم عن القتال، فلما هاجر إلى المدينة نزلت سائر الفرائض وأذن لهم في القتال فنزلت: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ﴾، يعني فرض عليكم وأذن لهم بعد ما كان نهاهم عنه، ﴿وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾، يعني القتال وهو مشقة لكم، ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا﴾، يعني الجهاد، قتال المشركين، ﴿وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾، ويجعل الله عاقبته فتحا وغنيمة وشهادة. ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيْـًٔا﴾ يعني القعود عن الجهاد. ﴿وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾ فيجعل الله عاقبته شرا فلا تصيبوا ظفرا ولا غنيمة» (١٢).

ح) ومما ذكره السيوطي أيضاً: «وأخرج ابن المنذر عن سعيد بن جبير قال: عسى على نحوين: أحدهما في أمر واجب قوله: ﴿فَعَسَىٰٓ أَن يَكُونَ مِنَ ٱلْمُفْلِحِينَ﴾ القصص الآية ٦٧ . وأما الآخر فهو أمر ليس واجب كله، قال الله: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾، ليس كل ما يكره المؤمن من شيء هو خير له، وليس كل ما أحب هو شر له، ... وأخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن جريج قال: قلت لعطاء ما تقول في قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ﴾، أواجب الغزو على الناس من أجلها؟ قال: لا، كتب على أولئك حينئذ» (١٣).

أخي القارئ: هل يمكننا القول أنه لا إسلام بلا جهاد؟ وسبب هذه المقولة هو ظهور آراء لبعض الفقهاء المعاصرين الذين تراخوا تحت ضغوط السلاطين الحاليين إلى الذهاب بأن الجهاد لم يعد سمة لهذه الأمة لتغير ظروف العلاقات الدولية المعاصرة، لا سيما في ظل العولمة (وسيأتي دحض ما ذهبوا إليه بإذن الله). وكما سترى من خلال الآتي فإن الجهاد ماض إلى يوم القيامة سواءً كان جهاد دفع أو طلب، أو كان فرض عين أو كفاية. لأننا إن أثبتنا أن في الجهاد مصلحة لكافة البشر وللمسلمين، فإنه لا معنى للقول بتعطيله لا سيما أن النصوص القرآنية ساطعة في هذا الخصوص. ولكن ما علاقة الجهاد ببيت المال؟ إن أثبتنا أن الدفاع عن الوطن (وهو أكبر عبء مالي على الدول المعاصرة ويستنزف ميزانياتها) هو مسؤولية ملقاة على الجميع ومن أموال الناس مباشرة، فلا معنى لإيجاد وزارة للدفاع لتستنزف أموال الأمة. كيف؟ إن تدبرنا آيات وأحاديث الجهاد نجد أنها تدور حول عدة محاور لدفع الناس للجهاد قدر المستطاع لتعتز الأمة. وقد لاحظت منها ثمانية محاور (والآيات والأحاديث الآتية أشهر من أن تذكر. لذلك يمكنك وبالذات إن كنت من علماء الشريعة قفز الصفحات الخمس الآتية إلى المحور الثامن):

المحور الأول هو التهديد بالوعيد الشديد لمن تقاعس عن الجهاد كما في قوله تعال: ﴿قُلۡ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ وَإِخۡوَٰنُكُمۡ وَأَزۡوَٰجُكُمۡ وَعَشِيرَتُكُمۡ وَأَمۡوَٰلٌ ٱقۡتَرَفۡتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٞ تَخۡشَوۡنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرۡضَوۡنَهَآ أَحَبَّ إِلَيۡكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٖ فِي سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ ٱللَّهُ بِأَمۡرِهِۦۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾. وكما ترى فإن الآية لا تخاطب طبقة أو جماعة محددة، بل تخاطب جميع المسلمين دونما استثناء. وكذا في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَا لَكُمۡ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلۡتُمۡ إِلَى ٱلۡأَرۡضِۚ أَرَضِيتُم بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا مِنَ ٱلۡأٓخِرَةِۚ فَمَا مَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ۝٣٨ إِلَّا تَنفِرُواْ يُعَذِّبۡكُمۡ عَذَابًا أَلِيمٗا وَيَسۡتَبۡدِلۡ قَوۡمًا غَيۡرَكُمۡ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيۡـٔٗاۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾. وكذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلۡ أَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ تِجَٰرَةٖ تُنجِيكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ ۝١٠ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾. حتى تلك الطبقة التي تفرغت لخدمة الحجيج والمعتمرين بمكة المكرمة معتقدة أنها الأفضل أتاها التبيان لمنزلة الجهاد وأنه الأعلى كما في قوله تعالى: ﴿أَجَعَلۡتُمۡ سِقَايَةَ ٱلۡحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ كَمَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَجَٰهَدَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ لَا يَسۡتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.[١٤] ومن السنة من باب الوعيد لمن لم يجاهد أو حتى لم يحدث نفسه بالجهاد ما أخرجه مسلم من قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو مات على شعبة من النفاق﴾. وكما هو معلوم فإن النفاق سمة تؤدي بصاحبها إلى الدرك الأسفل من النار.[ط] وأخرج الترمذي وابن ماجة والحاكم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿من لقي الله بغير أثر من جهاد لقيه وفيه ثلمة﴾، والثلمة تعد انتقاصاً من الشيء.[ي] حتى أنه صلوات ربي وسلامه

ط) هذا في الآخرة، أما في الدنيا فقد تم التشنيع على المنافقين وتبيان صفاتهم لدرجة أنه صلوات ربي وسلامه عليه أمر بعدم الصلاة عليهم كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٖ مِّنۡهُم مَّاتَ أَبَدٗا وَلَا تَقُمۡ عَلَىٰ قَبۡرِهِۦٓۖ إِنَّهُمۡ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُواْ وَهُمۡ فَٰسِقُونَ﴾. والنفاق ظاهرة مهمة ستلازم المجتمع المسلم متى ما طبقت مقصوصة الحقوق. فأنت لا ترى أو حتى تسمع عن المنافقين في أيامنا هذه كمسألة يتناقش حولها الناس لأن النفاق لم يعد الظاهرة التي تميز بين الناس، بل التمييز بناءً على التفوق الإنتاجي (كلاعب رياضي) أو الاحتياز المالي (رجل ثري) أو منصب سياسي. أما التفاوت الديني فقد خبى نوره. وكما سنوضح بإذن الله، فإن من سمات المجتمع المسلم متى ما طبقت مقصوصة الحقوق بروز ظاهرة النفاق كمحدد مهم للتمييز بين الناس وفي هذا مزيد للإنتاجية (١٥).

ي) جاء في مختار الصحاح:
«الثُّلْمَة الخلل في الحائط وغيره، وقد ثَلَمَهُ من باب ضرب فانْثَلَمَ وتَثَلَّم، وثَلَّمهُ أيضا مشدداً للكثرة، وفي السيف ثَلْمٌ وفي الإناء ثلم إذا انكسر من شفه شيء، ...». وجاء في لسان العرب: «وثلم في ماله ثلمة إذا ذهب منه شيء، والأثلم التراب والحجارة» (١٦).

عليه لم يبايع رجلاً تردد في قبول الجهاد كشرط للبيعة: فقد «أخرج الحاكم وصححه عن ابن الخصاصية قال: أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبايعه على الإسلام، فاشترط علي: تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وتصلي الخمس وتصوم رمضان وتؤدي الزكاة وتحج وتجاهد في سبيل الله. قلت: يا رسول الله، أما اثنتان فلا أطيقهما، أما الزكاة فمالي إلا عشر ذود هن رسل أهلي وحمولتهم، وأما الجهاد فيزعمون أن من ولى فقد باء بغضب من الله، فأخاف إذا حضرني قتال كرهت الموت وخشعت نفسي. فقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم يده ثم حركها ثم قال: ﴿لا صدقة ولا جهاد، فبم تدخل الجنة﴾. ثم قلت: يا رسول الله، أبايعك. فبايعني عليهن كلهن». فتأمل هذا الربط الشديد بين الجهاد وبين كون الإنسان مؤمنا. وهذا ما تستشفه من الآيات الآتية: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾. وكذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾، وقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تُتْرَكُواْ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَا رَسُولِهِۦ وَلَا ٱلْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً وَٱللَّهُ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَاْ أَخْبَارَكُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُّحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا ٱلْقِتَالُ رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ ٱلْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْمَوْتِ فَأَوْلَىٰ لَهُمْ﴾.[١٧]

والمحور الثاني هو الوعود الكثيرة التي تسيل لعاب كل من تمنى الشهادة. فللشهيد الحور العين والشفاعة لأهله والخروج من الدنيا دونما أدنى ألم. فقد روى الترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿ما يجد الشهيد من مس القتل إلا كما يجد أحدكم من مس القرصة﴾. وعن عبادة بن الصامت أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إن للشهيد عند الله عز وجل ست خصال: أن يغفر له في أول دفعة من دمه، ويرى مقعده من الجنة، ويحلى حلة الإيمان، ويزوج من الحور العين، ويجار من عذاب القبر، ويأمن من الفزع الأكبر، ويوضع على رأسه تاج الوقار، الياقوتة منه خير من الدنيا وما فيها، ويزوج ثنتين وسبعين زوجة من الحور العين، ويشفع في سبعين إنساناً من أقاربه﴾.[١٨] وجاء في سنن الترمذي أنه صلى الله عليه وسلم قال: ﴿لغدوة في سبيل الله أو روحة خير من الدنيا وما فيها، ولقاب قوس أحدكم أو موضع يده في الجنة خير من الدنيا وما فيها، ولو أن إمرأة من نساء أهل الجنة اطلعت إلى الأرض لأضاءت ما بينهما ولملأت ما بينهما ريحا، ولنصيفها على رأسها خير من الدنيا وما فيها﴾. كما أن الشهيد لا يعد ميتاً، بل حياً عند الله، قال تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًا بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾. وجاء في المستدرك على الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم قال: ﴿الشهداء على بارق نهر بباب الجنة في قبة خضراء يخرج عليهم رزقهم بكرة وعشيا﴾. وجاء أيضاً عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم قال: ﴿لما أصيب إخوانكم بأحد جعل الله أرواحهم في جوف طير خضر ترد أنهار الجنة تأكل من ثمارها وتأوي إلى قناديل من ذهب معلقة في ظل العرش، فلما وجدوا طيب مأكلهم ومشربهم ومقيلهم قالوا: من يبلغ إخواننا أنا أحياء في الجنة نرزق لئلا يزهدوا في الجهاد ولا ينكلوا عن الحرب، فقال الله تبارك وتعالى أنا أبلغهم عنكم وأنزل الله: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًا﴾﴾.[١٩]

وبالإضافة لكل ما سبق من تكريم، فإن الشهيد من خير الناس منزلة. فقد أخرج النسائي والحاكم وصححه والبيهقي عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب الناس عام تبوك وهو مضيف

ظهره إلى نخلة، فقال: ﴿ألا أخبركم بخير الناس؟ إن من خير الناس رجلاً عمل في سبيل الله على ظهر فرسه أو على ظهر بعيره أو على قدميه حتى يأتيه الموت، وإن من شر الناس رجلاً فاجراً جريئاً يقرأ كتاب الله ولا يرعوي إلى شيء منه﴾. وأخرج الطبراني عن فضالة بن عبيد أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿الإسلام ثلاثة: سفلى وعليا وغرفة. فأما السفلى فالإسلام دخل فيه عامة المسلمين، فلا تسأل أحد منهم إلا قال أنا مسلم. وأما العليا فتفاضل أعمالهم، بعض المسلمين أفضل من بعض. وأما الغرفة العليا فالجهاد في سبيل الله لا ينالها إلا أفضلهم﴾.[ك] ألا تحرك أخي القارئ هذه الوعود طاقات وغرائز القادرين على الجهاد طلباً للشهادة حتى وإن كانوا قلة؟ فإن خرج من كل ألف مسلم مجاهد واحد لخرج من مليار مسلم الآن ما يفوق مليون مجاهد. والمسلمون يزدادون عدداً كل يوم. إلا أن هذا لن يحدث لإحكام الدول إغلاق أبواب الجهاد أمام المجاهدين. أدرك أخي القارئ أنك تسأل: ولكن كيف سيكون الجهاد في أيامنا هذه التي تستخدم فيها الطائرات والدبابات؟ سيأتي بيانه بإذنه تعالى.

والمحور الثالث هو الأجر العظيم لمن جاهد في سبيل الله حتى وإن لم يستشهد. فتأمل الأحاديث الآتية لترى عظم أجر المجاهد (ناهيك عن الشهيد). فقد أخرج أحمد والبزار والطبراني عن النعمان بن بشير قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿مثل المجهاد في سبيل الله كمثل الصائم نهاره القائم ليله حتى يرجع متى رجع﴾.[٢١] وأخرج مالك وعبد الرزاق في المصنف والبخاري ومسلم والنسائي والبيهقي عن أبي هريرة، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿مثل المجاهد في سبيل الله، والله أعلم بمن يجاهد في سبيله، كمثل الصائم القائم الخاشع الراكع الساجد، وتكفل الله للمجاهد في سبيله أن يتوفاه فيدخله الجنة، أو يرجعه سالماً بما نال من أجر وغنيمة﴾. «وأخرج البخاري والبيهقي في الشعب عن أبي هريرة قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم قال: علمني عملا يعدل الجهاد، قال: ﴿لا أجده حتى تستطيع إذا خرج المجاهد أن تدخل مسجداً فتقوم ولا تفتر وتصوم ولا تفطر﴾. قال: لا أستطيع ذاك. قال أبو هريرة: إن فرس المجاهد ليستن في طوله فيكتب له حسنات».[٢٢] والمتأمل للأحاديث التي تحض على الجهاد قد يستنتج أن أجر المجاهد لا حد له من عظمه، وهذا ملاحظ من أقوال الفقهاء من شرح هذه الأحاديث. فقد جاء في فتح الباري مثلاً: «وشبه حال الصائم القائم بحال المجاهد في سبيل الله في نيل الثواب في كل حركة وسكون لأن المراد من الصائم القائم من لا يفتر ساعة عن العبادة فأجره مستمر، وكذلك المجاهد لاتضيع ساعة من ساعاته بغير ثواب لما تقدم من حديث أن المجاهد لتستن فرسه فيكتب له حسنات. وأصرح منه قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ﴾».[ل]

ك) وأخرج الترمذي وحسنه والنسائي وابن حبان عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ألا أخبركم بخير الناس منزلا؟﴾، قالوا: بلى يا رسول الله. قال: ﴿رجل أخذ برأس فرسه في سبيل الله حتى يموت أو يقتل، ألا أخبركم بالذي يليه؟﴾، قالوا: بلى. قال: ﴿امرؤ معتزل في شعب يقيم الصلاة ويؤتي الزكاة ويعتزل شرور الناس. ألا أخبركم بشر الناس؟﴾ قالوا: بلى. قال: ﴿الذي يسأل بالله ولا يعطي﴾. وأخرج الحاكم وصححه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ألا أخبركم بخير الناس منزلة﴾، قالوا: بلى. قال: ﴿رجل أخذ بعنان فرسه في سبيل الله حتى يقتل أو يموت، ألا أخبركم بالذي يليه؟ رجل معتزل في شعب يقيم الصلاة ويؤتي الزكاة ويشهد أن لا إله إلا الله﴾ (٢٠).

ل) وجاء في تحفة الأحوذي: «زاد النسائي من هذا الوجه الخاشع الراكع الساجد، وفي الموطأ وابن حبان كمثل الصائم القائم الدائم، ولأحمد والبزار من حديث النعمان بن بشير مرفوعا مثل المجاهد في سبيل الله كمثل الصائم نهاره والقائم ليله. وشبه حال الصائم القائم بحال المجاهد في سبيل الله في نيل الثواب في كل حركة وسكون، لأن المراد من الصائم القائم من لا يفتر ساعة عن العبادة، فأجره مستمر. وكذلك المجاهد لا تضيع ساعة من ساعاته بغير ثواب لحديث إن المجاهد لتستن فرسه فيكتب له حسنات» (٢٣).

بل حتى أن الصائم القائم الذاكر الذي لا يفتر لن يرتقي لعشر ما للمجاهد من أجر. فقد جاء في الترغيب والترهيب: «عن معاذ بن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أن امرأة أتته فقالت: يا رسول الله، انطلق زوجي غازيا وكنت أقتدي بصلاته إذا صلى وبفعله كله، فأخبرني بعمل يبلغني عمله حتى يرجع؟ قال لها: ﴿أتستطيعين أن تقومي ولا تقعدي وتصومي ولا تفطري وتذكري الله تعالى ولا تفتري حتى يرجع؟﴾. قالت: ما أطيق هذا يا رسول الله. فقال: ﴿والذي نفسي بيده، لو أطقته ما بلغت العشور من عمله﴾.[م] فتأمل هذه المقارنة بين من يعبد ربه دونما أدنى انقطاع وبين من يخرج للجهاد. فلفظ «العشور» لا يعني هنا، والله أعلم، العشر تحديداً، لكنه توجيه للكف عن المقارنة بين العابد في محرابه وبين المجاهد ببدنه وماله. فالإسلام دين حركة وعمل لا دين رهبنة وتصومع وتصوف. وهذا هو المحور الآتي:

المحور الرابع: إن الناس أصناف في مشاربهم ومقدراتهم الإيمانية. فمنهم من يستمتع بالقيام ليلاً لساعات، ومنهم من هو أقدر على الصوم، ومنهم من هو أعظم خُلقاً. فلجميع هؤلاء نجد أن الإسلام يُعظم لهم الأجر إن هم جاهدوا. فالإسلام دين يحث الناس على التحرك. فإن قارن القائم ليلاً مثلاً عمله بالجهاد سيستصغر قيامه لساعات طوال ليلاً ويندفع للجهاد. فقد «أخرج الترمذي وحسنه والبزار والحاكم وصححه والبيهقي في الشعب عن أبي هريرة قال: أن رجلا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مر بشعب فيه عيينة ماء عذب فأعجبه طيبه فقال: لو أقمت في هذا الشعب واعتزلت الناس، لن أفعل حتى أستأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال: ﴿لا تفعل، فإن مقام أحدكم في سبيل الله أفضل من صلاته في أهله ستين عاما، ألا تحبون أن يغفر الله لكم ويدخلكم الجنة؟ اغزوا في سبيل الله. من قاتل في سبيل الله فواق ناقة وجبت له الجنة﴾.[٢٥] وفواق الناقة هو الفترة الزمنية بين الحلبتين للناقة.[ن] فهلا تأملت عظم هذا الأجر خلال هذا الزمن القصير. وإن تدبرنا هذه الأحاديث نستوعب عندها قوله سبحانه وتعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرْغَبُواْ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝١٢٠ وَلَا يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ ٱللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾. وكذلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ﴾.[٢٧]

م) «وأخرج البيهقي عن أكيدر بن حمام قال: أخبرني رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال: جلسنا يوماً في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا لفتى فينا اذهب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسأله: ما يعدل الجهاد؟ فأتاه فسأله. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا شيء﴾. ثم أرسلناه الثانية، فقال مثلها. ثم قلنا إنها من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث، فإن قال لا شيء فقل ما يقرب منه، فأتاه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا شيء﴾. فقال: ما يقرب منه يا رسول الله. قال: ﴿طيب الكلام وإدامة الصيام والحج كل عام، ولا يقرب منه شيء بعد﴾». «وأخرج النسائي وابن حبان والحاكم وصححه عن فضالة بن عبيد: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿أنا زعيم - والزعيم الجميل - لمن آمن بي وأسلم وجاهد في سبيل الله ببيت في ربض الجنة وبيت في وسط الجنة وبيت في أعلى غرف الجنة، فمن فعل ذلك لم يدع للخير مطلباً ولا من الشهر مهرباً يموت حيث ما شاء أن يموت﴾» (٢٤).

ن) جاء في اللسان: «والفُواق والفَوَاق: ما بين الحلبتين من الوقت لأنها تحلب ثم تترك سويعة يرضعها الفصيل لتدر ثم تحلب. يقال ما أقام عنده إلا فواقاً. وفي حديث علي، قال له الأسير يوم صفين: أنظرني فواق ناقة. أي أخرني قدر ما بين الحلبتين. وفلان يفوق بنفسه فؤوقا إذا كانت نفسه على الخروج. وفواق الناقة وفواقها رجوع اللبن في ضرعها بعد حلبها، يقال تنتظره فواق ناقة، وأقام فواق ناقة، جعلوه ظرفا على السعة، وفواق الناقة وفواقها ما بين الحلبتين إذا فتحت يدك، وقيل إذا قبض الحالب على الضرع ثم أرسله عند الحلب. ... ﴿مَّا لَهَا مِن فَوَاقٍ﴾: يقرأ بالفتح والضم، أي ما لها من راحة ولا إفاقة ولا نظرة. وأصلها من الإفاقة في الرضاع إذا ارتضعت البهمة أمها ثم تركتها حتى

وهناك أحاديث أخرى تؤكد هذا المحور، ألا وهو الدفع للحركة. فكما هو معلوم فإن الخوف يثبط الكثير من الناس عن الجهاد، فإن قيل لهم: عليكم بالجهاد ولو لفواق ناقة أو حراسة ليلة واحدة فقط، لما تردد بعضهم مقارنة بالأجر. وهؤلاء بجهادهم للحظات سيخترقون حاجز الخوف بفضل الله ومنّه، وعندها قد يستمر جهادهم ليصبح سمتهم. فقد أخرج ابن ماجة عن أنس أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿حرس ليلة في سبيل الله أفضل من صيام رجل وقيامه في أهله ألف سنة، السنة ثلثمئة يوم، اليوم كألف سنة﴾. ألا تتوقع أخي القارئ أن يحاول الفرد المؤمن حتى وإن لم يكن شجاعاً المشاركة بحراسة ولو لليلة واحدة كسباً للأجر. فما هو عظم حجم هذا الأجر يا ترى؟! إن قمنا بحسابه كما نص الحديث، نجده يعادل حاصل ضرب ألف في ثلاث مئة مضروباً في ألف. وهذا يعادل صيام رجل وقيامه في أهله ثلاث مئة مليون يوم. والله يضاعف مرات ومرات لمن يشاء، فهو الكريم الجواد الوهاب. الله أكبر أخي القارئ على هذا الأجر لمجرد حراسة ليلة واحدة. ما أجرم سلاطين الأمة المعاصرين ومن ساندوهم من العلماء الذين منعوا الجهاد بحجة تغير ظروف الزمان. لقد حرموا المسلمين الخير الكثير. فقد أخرج الحاكم وصححه والبيهقي عن عمران بن حصين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿مقام الرجل في الصف في سبيل الله أفضل عند الله من عبادة الرجل ستين سنة﴾. وأخرج النسائي والحاكم وصححه والبيهقي عن عثمان بن عفان أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿يوم في سبيل الله خير من ألف يوم فيما سواه﴾. وأخرج أحمد والبخاري ومسلم والترمذي وابن ماجة والبيهقي عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿لغدوة في سبيل الله أو روحة خير من الدنيا وما فيها﴾. كما أن هناك روايات عن فضل ساعة واحدة في الجهاد. فقد أخرج ابن سعد عن سهيل بن عمر أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿مقام أحدكم في سبيل الله ساعة خير من عمله عمره في أهله﴾.[س] فتأمل هذه النصوص التي تدفع الناس للحركة.

المحور الخامس: إن الجهاد مشقة في الترحال والكر والفر. فقلة النوم والراحة والغذاء والملبس أمور لابد منها؛ ناهيك عن الخوف من الموت وكيد الأعداء. هنا أتت الشريعة بضرب عدة أمثلة كالغبار الذي يصيب المجاهدين أو الجروح ونحوها من آلام ومشاق لتحيلها إلى محفزات تحبب المؤمنين في الجهاد. فبالنسبة للغبار المنبعث من السير إلى المعركة أو المنبعث من نفس المعركة فقد «أخرج أحمد والبخاري والترمذي والنسائي عن أبي عبس عبد الرحمن بن جبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من اغبرت قدماه في سبيل الله حرمهما الله على النار﴾».[٢٩] وليست القدمان فقط، بل هناك أحاديث عن تحريم سائر الجسد. فقد أخرج أبو يعلى وابن حبان والبيهقي عن جابر بن عبد الله أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿من اغبرت قدماه في سبيل الله حرمه الله على النار﴾.[٣٠] «وأخرج أحمد والطبراني عن عائشة قالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿ما خالط قلب إمرىء رهج في سبيل الله إلا حرم الله عليه النار﴾»، والرهج الغبار.[ع] وأخرج ابن ماجة عن أنس قال: قال رسول

تنزل شيئاً من اللبن، فتلك الإفاقة الفواق. وروي عن النبي أنه قال: ﴿عيادة المريض قدر فواق ناقة﴾ ...» (٢٦).

س) وأخرج الحاكم وصححه والبيهقي عن أبي هريرة قال: أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بسرية أن تخرج. قالوا: يا رسول الله، أنخرج الليلة أم نمكث حتى تصبح؟ قال: ﴿أفلا تحبون أن تبيتوا هكذا في خريف من خراف الجنة﴾. والخريف الحديقة. وجاء في نيل الأوطار: «وعن عثمان بن عفان قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿حرس ليلة في سبيل الله أفضل من ألف ليلة بقيام ليلها وصيام نهارها﴾؛ رواه أحمد. وجاء في المستدرك على الصحيحين عن فضالة بن عبيد رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿كل ميت يختم على عمله إلا المرابط، فإنه ينمو له عمله إلى يوم القيامة، ويؤمن من فتان القبر﴾ (٢٨).

ع) جاء في لسان العرب: «رهج : الرَّهْجُو الرَّهَجُ: الغبار. وفي الحديث: ما خالط قلبَ امرىء رَهَجٌ في سبيل الله إِلاَّ حرَّم الله

الله صلى الله عليه وسلم: ﴿من راح روحة في سبيل الله كان له بمثل ما أصابه من الغبار مسك يوم القيامة﴾.[٣٢] وأخرج الطبراني والبيهقي عن أبي أمامة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ما من رجل يغبر وجهه في سبيل الله إلا آمنه الله دخان النار يوم القيامة؛ وما من رجل تغبر قدماه في سبيل الله إلا آمن الله قدميه من النار﴾.[٣٣]

ومن أمثلة هذا المحور العين: فقد أخرج الحاكم وصححه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿ثلاثة أعين لا تمسها النار: عين فقئت في سبيل الله، وعين حرست في سبيل الله، وعين بكت من خشية الله﴾.[ف] وكذلك الجروح: فقد جاء في مسند الإمام أحمد أن معاذاً قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿من جرح جرحاً في سبيل الله جاء يوم القيامة لونه لون الزعفران وريحه ريح المسك عليه طابع الشهداء. ومن سأل الله الشهادة مخلصاً أعطاه الله أجر شهيد وإن مات على فراشه. ومن قاتل في سبيل الله فواق ناقة وجبت له الجنة﴾.[٣٥] وأخرج الترمذي وحسنه عن أبي أمامة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ليس شيء أحب إلى الله من قطرتين أو أثرين: قطرة دمع من خشية الله وقطرة دم تهراق في سبيل الله. وأما الأثران فأثر في سبيل الله وأثر في فريضة من فرائض الله﴾.[ص] وكما ترى فإن أي أذى أو مشقة يتعرض لها المجاهد تكتب له كحسنات، حتى إن أصغر أثر يصيب الإنسان سيؤجر عليه كشيب الشعر مثلاً: فقد أخرج عبد الرزاق عن مكحول قال: «حدثنا بعض الصحابة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من قاتل في سبيل الله فواق ناقة قتل أو مات دخل الجنة، ومن رمى بسهم بلغ العدو أو قصر كان عدل رقبة، ومن شاب شيبة في سبيل الله كانت له نوراً يوم القيامة، ومن كلم كلمة جاءت يوم القيامة ريحها مثل المسك ولونها مثل الزعفران﴾»، والكلم الجرح.[ق]

المحور السادس: كل المسلمين خطاؤون، ألسنا كذلك؟ هنا يأتي الجهاد كوسيلة لتكفير الخطايا إلا الدّين.[٣٨] وفي هذا جذب للناس للجهاد. فمَن مِنَ المسلمين لم يخطئ أو لم يكن ضالاً ثم هداه الله؟ كلنا كذلك. لهؤلاء الذين يستشعرون آلام تأنيب الضمير من المعاصي، أي لجميع من آمن، يأتي الجهاد كفرصة لحط الخطايا. أي أن جميع «المؤمنين» قد يهبون للجهاد. فقد جاء في المستدرك على الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ألا أنبئكم بليلة أفضل من ليلة القدر؟ حارس حرس في أرض خوف لعله أن لا يرجع إلى

عليه النار؛ الرَّهَجُ: الغبار. وفي حديث آخر: من دخل جَوْفَهُ الرَّهَجُ، لم يدخله حر النار. وأَرْهَجَ الغبارَ: أَثاره. والرَّهَجُ: السحاب الرقيق كأنه غبار». وأخرج أبو داود في مراسيله عن ربيع بن زياد بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يسير إذ هو بغلام من قريش معتزل عن الطريق يسير، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿أليس ذاك فلانا؟﴾. قالوا: بلى. قال: ﴿فادعوه﴾. فدعوه، قال: ﴿ما بالك اعتزلت الطريق؟﴾ قال: يا رسول الله، كرهت الغبار. قال: ﴿فلا تعتزله، فوالذي نفس محمد بيده، إنه لذريرة الجنة﴾ (٣١).

ف) وأخرج ابن ماجة والحاكم وصححه والبيهقي في الشعب عن عثمان بن عفان قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿عينان لا تمسهما النار: عين بكت من خشية الله وعين باتت تحرس في سبيل الله﴾. وأخرج أبو يعلى والطبراني في الأوسط عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿عينان لا تمسهما النار أبدا: عين باتت تكلأ في سبيل الله وعين بكت من خشية الله﴾. وأخرج الطبراني عن معاوية بن حيدة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿ثلاثة لا ترى أعينهم النار: عين حرست في سبيل الله وعين بكت من خشية الله وعين غضت عن محارم الله﴾ (٣٤).

ص) وأخرج عبد الرزاق وأحمد وأبو داود والترمذي وصححه والنسائي وابن ماجة وابن حبان والحاكم وصححه والبيهقي عن معاذ بن جبل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من قاتل فواق ناقة فقد وجبت له الجنة، ومن سأل الله القتل من نفسه صادقاً ثم مات أو قتل فإن له أجر شهيد، ومن جرح جرحا في سبيل الله أو نكب نكبة فإنها تجيء يوم القيامة كأغزر ما كانت، لونها لون الزعفران وريحها ريح المسك، ومن جرح في سبيل الله فإن عليه طابع الشهداء﴾ (٣٦).

ق) جاء في لسان العرب: «الكَلْمُ: الجُرح، والجمع كُلُوم وكِلامٌ؛ أنشد ابن الأعرابي: يشكو، إذا شد له حزامه، شكوى سليم ذرِبَتْ كِلامُه، سمى موضع نَهشة الحية من السليم كَلْماً، وإنما حقيقته الجُرحُ، وقد يكون السليم هنا الجرِيح، فإذا كان كذلك فالكلم هنا أصل لا مستعار. ...» (٣٧).

أهله﴾.[٣٩] وأخرج الطبراني عن سلمان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إذا رجف قلب المؤمن في سبيل الله تحات عنه الخطايا كما يتحات عذق النخلة﴾.[٤٠] ولندرك أهمية هذا المحور لنتصور عدد الحجيج في أيامنا هذه، فهم يزيدون عن المليوني حاج كل سنة. ومن حج رجع كيوم ولدته أمه منقى من الذنوب والخطايا. فتأمل كيف أن غزوة واحدة تعدل أربعين حجة (في بعض الروايات) لمن أدى فريضة الحج. فقد أخرج البزار عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿حجة خير من أربعين غزوة، وغزوة خير من أربعين حجة﴾. يقول: «إذا حج الرجل حجة الإسلام فغزوة خير له من أربعين حجة، وحجة الإسلام خير من أربعين غزوة». وأخرج عبد الرزاق عن ابن عمر قال: ﴿لسفرة في سبيل الله أفضل من خمسين حجة﴾.[ر] أي أن الشريعة إن طبقت فإن عدد المجاهدين سيزيد في أيامنا هذه سنوياً عن المليوني مجاهد إن قارنا هذا بالحج. فالحج إن جذب أكثر من مليوني حاج، فإن الجهاد الذي يفضله سيجذب أكثر من ذلك إن فتح باب الجهاد وبالذات في أيامنا هذه التي انتشرت فيها وسائل الدعوة كالأشرطة السمعية ومواقع التواصل الاجتماعي التي تشعل الهمم (وسيأتي بيانه بإذن الله).

أما المحوران السابع والثامن فهما من أمور الدنيا. فالمحور السابع هو طمأنة المجاهد إن خرج في سبيل الله بأن يحفظ له سبحانه وتعالى الحفيظ ما ترك وراءه من مسؤوليات فترة غيابه في الجهاد، كحفظ الأهل والمال. فقد أخرج الطبراني «عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿إذا خرج الغازي في سبيل الله جعلت ذنوبه جسراً على باب بيته، فإذا خلف ذنوبه كلها فلم يبق عليه منها مثل جناح بعوضة، وتكفل الله له بأربع: بأن يخلفه فيما يخلف من أهل ومال، وأي ميتة مات بها أدخله الجنة، فإن رده سالماً بما ناله من أجر أو غنيمة، ولا تغرب الشمس إلا غربت ذنوبه﴾».[ش] وفي الجهاد أيضاً منجاة من الهم والغم. ومن هذا الذي سلم من هموم الدنيا وغمومها؟ فقد أخرج أحمد والطبراني والحاكم وصححه، عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿جاهدوا في سبيل الله، فإن الجهاد في سبيل الله باب من أبواب الجنة، ينجي الله به من الهم والغم﴾.[ت]

هذه سبعة محاور من الوعيد والوعود للحض على الجهاد، وكأنها رماح في نحور الأمم غير المسلمة. ولكنك قد تقول، وبالذات إن لم تكن مقتنعاً بالجهاد كطريق العزة في الإسلام،[ث] بأن هذه المحاور لن تجذب الكثير من الناس للجهاد لأنها ليست إلا غيبيات وغير ملموسة في دنيانا. فمن لا يؤمن باليوم الآخر، أو كان ضعيف الإيمان فلن ينصاع لما سبق من محاور لأنها وعود غيبية. فالخوف من الموت يفوق كل الوعود. فأقول: هذا ما تريده الشريعة كما سيأتي بيانه بإذن الله في الفصل الآتي، لأنه إن لم يخرج المؤمنون للجهاد وخرج المراؤون والمنافقون ستقع المهارات الحربية في أيدي هؤلاء المنافقين الذين سيكونون مادة سهلة في أيدي السلاطين ليوطدوا أهواءهم.

ر) «وأخرج أبو داود في المراسيل عن مكحول قال: كثر المستأذنون على رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الحج في غزوة تبوك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿غزوة لمن قد حج أفضل من أربعين حجة﴾» (٤١).

ش) وأخرج عبد الرزاق عن اسحق بن رافع قال: «بلغني عن المقداد أن الغازي إذا خرج من بيته عدد ما خلف وراءه من أهل القبلة وأهل الذمة والبهائم يجري عليه بعدد كل واحد منهم قيراط قيراط، كل ليلة مثل الجبل أو قال مثل أحد» (٤٢).

ت) وجاء في «الأربعين في الجهاد»: « ... أخبرنا مالك بن أنس عن أبي حازم عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿ساعات تفتح فيها أبواب السماء وقل ما يرد على داع دعوته بحضور النداء والصف في سبيل الله تبارك وتعالى﴾ (٤٣).

ث) «وأخرج الحكيم الترمذي في نوادر الأصول عن الحسن قال: بني الإسلام على عشرة أركان: الإخلاص لله وهي الفطرة، والصلاة وهي الملة، والزكاة و [هو] الطهرة، والصيام وهو الجنة، والحج وهو الشريعة، والجهاد وهو العزة، والأمر بالمعروف وهو الحجة، والنهي عن المنكر وهو الواقية، والطاعة وهي العصمة، والجماعة وهي الألفة» (٤٤).

وهنا لعلك تسأل عن الغنائم، فهناك الكثير من الآيات والأحاديث التي تعد الناس بالغنائم بعد النصر، وهذه أمور دنيوية. هنا نأتي لمحورنا الأخير (الثامن)، فالمحاور السبعة السابقة ما هي إلا حث من الشريعة لمن آمن. وقد وضعتها للتذكير بها في فصلي «الديوان» و «البركة»، لأنك ستقتنع عندها بإذنه تعالى بأن نسبة عدد المؤمنين ستزداد في المجتمع متى ما طبقت الشريعة، وسيكون لهذه المحاور السبعة تأثير كبير في الأمة. أما المحور الثامن فهو دنيوي، إنه عن الغنائم، لذلك فقد يجذب إليه المعدمين من الفقراء أو من أرادوا السبي من الشباب، وهؤلاء هم من المؤمنين في الأغلب، لأن الفقير المنافق لن ينجذب في الغالب للجهاد خوفاً من الموت حتى وإن كانت هناك غنائم، لأن الغنائم ليست أكيدة في نظره (وسيأتي تفصيله في فصل «الديوان» بإذن الله). فلاحظ كلمة «غنيمة» و«فيء» في الأحاديث الآتية: ففي صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿تكفل الله لمن جاهد في سبيله، لا يخرجه إلا الجهاد في سبيله وتصديق كلماته، بأن يدخله الجنة، أو يرجعه إلى مسكنه، والذي خرج منه مع ما نال من أجر أو غنيمة﴾. وأخرج ابن ماجة عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿المجاهد في سبيل الله مضمون على الله إما أن يلقيه إلى مغفرته ورحمته، وإما أن يرجعه بأجر وغنيمة؛ ومثل المجاهد في سبيل الله كمثل الصائم القائم الذي لا يفتر حتى يرجع﴾.[خ] وأخرج مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجة والحاكم والبيهقي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿ما من سرية تغزو في سبيل الله فيسلمون ويصيبون الغنيمة إلا أن تعجلوا ثلثي أجرهم في الآخرة، ويبقى لهم الثلث. وما من سرية تخفق وتخوف وتصاب إلا تم لهم أجرهم﴾.[٤٦] وأخرج الحاكم وصححه عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿أظلتكم فتن كقطع الليل المظلم أنجى الناس منها صاحب شاهقة يأكل من رسل غنمه، أو رجل من وراء الدروب آخذ بعنان فرسه يأكل من فيء سيفه﴾.[ذ]

أي أن سنته صلوات ربي وسلامه عليه قسمة الغنائم بين الغانمين، وهي ما سار عليها الخلفاء من بعده صلوات ربي وسلامه عليه. فقد كتب الخليفة عمر رضي الله عنه إلى عمار: «أن الغنيمة لمن شهد الوقعة».[٤٨] وهناك قصة مؤثرة تؤكد هذا الأصل. فبعد انتصار المسلمين في نهاوند وبعد قسمة الغنائم بين المجاهدين أحضر السائب إلى المدينة المنورة للفاروق الخليفة عمر رضي الله عنه سفطين (إناءين) فيهما لؤلؤ وزبرجد وياقوت. فأمر الخليفة بإدخالهما بيت المال حتى ينظر في شأنهما، وأمر السائب باللحاق بجنده. ففعل السائب ذلك وخرج سريعاً إلى الكوفة وبات عمر. فلما أصبح عمر بعث في أثر السائب رسولاً. إلا أن الرسول لم يدرك السائب إلا عندما دخل الكوفة. فقال له المبعوث بأن يرجع للمدينة في الحال لأن الخليفة الفاروق يطلبه. فعادا مباشرة إلى المدينة. فلما رأى عمر السائب قال: «مالي وللسائب». فقال السائب: «ولماذا؟». قال الخليفة: «ويحك، والله ما هو إلا أن نمت الليلة التي خرجت فيها فباتت الملائكة تسحبني إلى ذينك السفطين يشتعلان نارا، فيقولون: لنكوينك بهما، فأقول: إني

خ) وأخرج النسائي عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يحكي عن ربه قال: ﴿أيما عبد من عبادي خرج مجاهداً في سبيل الله ابتغاء مرضاتي ضمنت له إن رجعته أرجعته بما أصاب من أجر أو غنيمة، وإن قبضته غفرت له﴾. وأخرج الترمذي وصححه عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿يقول الله: المجاهد في سبيلي هو علي ضامن إن قبضته أورثته الجنة، وإن رجعته رجعته بأجر أو غنيمة﴾ (٤٥).

ذ) وفي المستدرك على الصحيحين عن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ثلاثة كلهم ضامن على الله: رجل خرج غازيا في سبيل الله فهو ضامن على الله حتى يتوفاه فيدخله الجنة أو يرده بما نال من أجر أو غنيمة، ورجل راح إلى المسجد فهو ضامن على الله حتى يتوفاه فيدخله الجنة أو يرده بما نال من أجر أو غنيمة، ورجل دخل بيته بالسلام فهو ضامن على الله﴾ (٤٧).

سأقسمهما بين المسلمين. فخذهما عني لا أبالك، والحق بهما فبعهما في أعطية المسلمين وأرزاقهم». قال السائب: «فخرجت بهما فوضعتهما في مسجد الكوفة وغشيني التجار فابتاعهما مني عمرو بن حريث المخزومي بألفي ألف درهم. ثم خرج بهما إلى أرض الأعاجم فباعهما بأربعة آلاف ألف. فما زال أكثر أهل الكوفة مالاً بعد. وكان سهم الفارس بنهاوند ستة آلاف، وسهم الراجل ألفين ...».[٤٩] هلا تأملت هذه القصة لتتأكد من عمق هذا الأصل الذي تصر فيه الشريعة على القسمة. فحتى هذه المجوهرات والتي كان يمكن لها أن تخزن ببساطة في بيت المال (وليست كالأنعام التي تتطلب رعاية)، ثم لتباع وقت الحاجة، تمت قسمتها ولم تترك لبيت المال. فالأصل هو القسمة، وفي هذا جذب للفقراء من المؤمنين للجهاد. ولتتأكد من هذا الأصل سأعرض بعض المسائل الخلافية التي ناقشها الفقهاء لتوقن من خلال ذلك أن الأصل الإجماع على القسمة برغم جميع الاختلافات.

إن أول إيراد مهم للمسلمين كان من غزوة بدر.[٥٠] عندها ظهر خلاف بين المسلمين في أخذ الغنيمة، فرأت الطائفة التي لحقت بالمشركين وقتلتهم بأن الغنيمة لهم، ورأت الطائفة التي أحدقت بالرسول صلى الله عليه وسلم لكي لا ينال العدو منه بأن الغنيمة لهم، ورأت الطائفة التي استولت على الغنائم بأنها لهم. فنزل قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾. فقسم الرسول صلى الله عليه وسلم الغنيمة بينهم جميعاً على السواء.[٥١] فكان هناك مذهب هو أن الغنيمة للرسول صلى الله عليه وسلم يقسمها كيف ما رأي المصلحة، ثم هي لمن بعده من الأئمة.[٥٢] إلا أن مذهب الجمهور هو أن قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ﴾، قد نسختها آية الغنيمة: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ ...﴾. ويقول القرطبي موضحاً: «... وهذا ليس بشيء لما ذكرناه، ولأن الله سبحانه أضاف الغنيمة للغانمين فقال: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ ...﴾ ثم عين الخمس لمن سمى في كتابه، وسكت عن الأربعة الأخماس؛ كما سكت عن الثلثين في قوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ فكان للأب الثلثان اتفاقاً. وكذا الأربعة أخماس للغانمين إجماعاً ...».[٥٣]

أي لم يظهر أي خلاف بين الفقهاء في أحقية الغانمين في الأربعة أخماس إن كانت من المنقولات، أما غير المنقولات فقد رأينا كيف أن الأرجح قسمتها بين الغانمين. أي أن الخلاف ظهر في مسائل أخرى مثل الأسارى والنفل. حتى هذه لنمر عليها سريعاً أخي القارئ لتتأكد من أحقية المجاهدين في الغنائم. فبالنسبة للأسارى فهناك مذهب بأن «بيد الإمام إن رأى أن يمن على الأسارى بالإطلاق فعل، وبطلت حقوق الغانمين فيهم كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم بثمامة بن أثال وغيره».[٥٤] وهناك قول للشافعي بأن «كل ما حصل من الغنائم من أهل دار الحرب من شيء قل أو كثر من دار أو أرض أو متاع أو غير ذلك قسم؛ إلا الرجال البالغين فإن الإمام فيهم مخير أن يمن أو يقتل أو يسبي. وسبيل ما أخذ منهم وسبي سبيل الغنيمة».[٥٥] ومن هذا تلحظ كيف أن الشريعة قصت حقوق المشاركين في المعركة بطريقة تدفعهم لتحقيق النصر، فإن لم ينالوا الشهادة فسينالوا الغنائم، ومنها النساء والذراري. ومسألة السبي هذه معروفة ومثبتة ولا تحتاج لتوضيح، وهي المنبع الأول للرق. ألا تظن أخي القارئ بأن في هذا دافع للمؤمنين من الشباب للجهاد لأن ما سبي من النساء جاز نكاحه؟ لعلك تقول، وبالذات إن كنت علمانياً: أعوذ بالله، كيف يتقبل هذا المؤلف في هذا الزمن جواز الرق؟ فهاهم بعض علماء المسلمين يتراجعون عنه! والبعض الآخر يتحرجون منه. فأقول: انتظر لأوضح المسألة في فصل «المدينة» بإذن الله. ولكن باختصار، فمقابل هذا الحث هناك الكثير من الحركيات المؤدية لتحرير الرق لينتفي الفساد من الأرض، كما سيأتي بإذن الله.

وبالإضافة لما سبق فهناك النفل. والنفل هو «زيادة يزادها الغازي على نصيبه من الغنيمة، ومنه نفل الصلاة، وهو ما عدا الفروض». وهي تعطى لمن أبلى بلاءً حسناً في المعركة. ففي صحيح البخاري عن ابن عمر: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث سرية فيها عبد الله بن عمر قبل نجد، فغنموا إبلاً كثيرة، فكانت سهامهم اثني عشر بعيراً، أو أحد عشر بعيراً، ونفّلوا بعيراً بعيرا». وفي تفسير هذا الحديث آراء متعددة تدور حول الخلاف الآتي: هل يؤخذ النفل من أصل الغنيمة، أم من الخمس، أم من خمس الخمس؟ وهل الذي يقرر النفل هو أمير الجيش أم الرسول صلى الله عليه وسلم؟ وإن قرأت هذه الآراء (وستأتي بتفصيل في الفصل القادم بإذن الله) ورأيت تحفظ الفقهاء وحججهم لاستنتجت أنهم يختلفون في آرائهم حول حقوق الغانمين في النفل. وقد وضعها ابن حجر بطريقة تريك أن الخلاف ليس في أحقية من شارك في المعركة في الغنيمة، بل هي في النفل من أين سيأتي، ومن سيقرر ذلك. أي أن نصيب كل فرد في الجيش من الغنائم أمر مفروغ منه. فمذهب الشافعي أن النفل من خمس الخمس، وقال الأوزاعي وأحمد وأبو ثور: النفل من أصل الغنيمة، وقال مالك وطائفة لا نفل إلا من الخمس. وأغلب الآراء تتجه إلى أن النفل من الخمس لرواية مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ما لي مما أفاء الله عليكم إلا الخمس، وهو مردود عليكم﴾. ويلخص ابن حجر قائلاً: «وروى مالك أيضاً عن أبي الزناد أنه سمع سعيد بن المسيب قال: كان الناس يعطون النفل من الخمس. قلت: وظاهره اتفاق الصحابة على ذلك. وقال ابن عبد البر: إن أراد الإمام تفضيل بعض الجيش لمعنى فيه فذلك من الخمس لا من رأس الغنيمة ...». فهذه مؤشرات على أن الغانمين أخذوا الأربعة أخماس وجزء من الخمس.[٥٦]

ولعل من الملفت هو أن هذه الأحقية في الأربعة أخماس كانت عرفاً سائداً لا ينكره أحد لدرجة أن البعض كان يأخذ الغنائم بنفسه مباشرة قبل القسمة، لذلك أتى النهي عن ذلك ووصف بأنه غلول. فالغلول في اللغة «أن يأخذ من المغنم شيئاً يستره عن أصحابه».[ض] وجاء في المستدرك على الصحيحين عن «عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أصاب غنيمة أمر بلالاً فنادى في الناس فيجيئون بغنائمهم فيخمسها ويقسمها. فجاء رجل بعد ذلك بزمام من شعر فقال: يا رسول الله هذا فيما كنا أصبناه من الغنيمة. قال: ﴿أسمعت بلالاً نادى ثلاثاً؟﴾. قال: نعم. قال: ﴿فما منعك أن تجيء به؟﴾. قال: يا رسول الله، فاعتذر. قال: ﴿كن أنت تجيء به يوم القيامة، فلن أقبله عنك﴾». وعن زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه «أن رجلا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم توفي يوم حنين، فذكروا لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: ﴿صلوا على صاحبكم﴾. فتغير وجوه الناس لذلك. فقال: ﴿إن صاحبكم غل في سبيل الله﴾. ففتشنا متاعه فوجدنا خرزاً من خرز اليهود لا يساوي

ض) وجاء في زاد المسير: «الغلول أخذ شيء من المغنم خفية، ومنه الغلالة: وهي ثوب يلبس تحت الثياب. والغلل وهو الماء الذي يجري بين الشجر. والغل وهو الحقد الكامن في الصدر. وأصل الباب الاختفاء ...» (٥٧).

ظ) وجاء أيضاً عن «صالح بن محمد بنِ زائدة قال: دخل مسلمة أرض الروم فأتى برجل قد غل، فسأل سالماً عنه، فقال: سمعت أبي يحدث عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إذا وجدتم الرجِل قد غل فاحرقوا متاعه واضربوه﴾. قال: فوجدنا في متاعه مصحفاً. فسئل سالم عنه، فقال: بعه وتصدق بثمنه». وقد اختلفت الآراء في التخلص من متاع من غل. ففي الأم مثلاً: «قلت للشافعي: أفرأيت المسلم الحر أو العبد الغازي أو الذمي أو المستأمن يغلون من الغنائم شيئا قبل أن تقسم؟ فقال: لا يقطع ويغرم كل واحد من هؤلاء قيمة ما سرق إن هلك الذي أخذه قبل أن يؤديه، وإن كان القوم جهلة علموا ولم يعاقبوا فإن عادوا عوقبوا. فقلت للشافعي: أفيرجل عن دابته ويحرق سرجه أو يحرق متاعه؟ فقال: لا يعاقب رجل في ماله، وإنما يعاقب في بدنه. وإنما جعل الله الحدود على الأبدان، وكذلك العقوبات، فأما على الأموال فلا عقوبة عليها» (٥٨).

درهمين».[ظ] وجاء في فتح القدير في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَغۡلُلۡ يَأۡتِ بِمَا غَلَّ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾: «أي يأت به حاملاً له على ظهره كما صح ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم، فيفضحه بين الخلائق. وهذه الجملة تتضمن تأكيد تحريم الغلول والتنفير منه بأنه ذنب يختص فاعله بعقوبة على رؤوس الأشهاد، يطلع عليها أهل المحشر: وهي مجيئه يوم القيامة بما غله حاملاً له قبل أن يحاسب عليه ويعاقب عليه».[غ] وفي صحيح البخاري في باب ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ﴾ يقول صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿إن رجالاً يتخوضون في مال الله بغير حق، فلهم النار يوم القيامة﴾.[٦٠] وفي فتح الباري في شرح هذا الحديث استفادة هي أن «من أخذ من الغنائم شيئاً بغير قسم الإمام كان عاصياً. وفيه ردع الولاة أن يأخذوا من المال شيئاً بغير حقه أو يمنعوه من أهله».[٦١] وبالطبع، فإن من أهم مسببات تحريم الغلول من حيث الحقوق هو في كونها أخذٌ من حقوق المجاهدين. فقد قال ابن عربي: «قال علماؤنا: تحريم الغلول دليل على اشتراك الغانمين في الغنيمة، فلا يحل لأحد أن يستأثر بشيء منها دون الآخر».[ب٢]

أدرك بأنك إن كنت من علماء الشريعة تسأل: ولكن من الجهاد ما هو فرض عين ومنه ما هو فرض كفاية، ومنه ما هو جهاد دفع ومنه ما هو جهاد طلب، فلماذا هذا التعميم؟ سيأتي بيان ذلك، ولكن فقط من كل ما سبق أرجو أن تكون قد اقتنعت أن حق المجاهدين في الغنائم ماض إلى يوم القيامة، فقد قصها الله سبحانه وتعالى لهم، وأن هذا أصل في الشريعة؛ ومن جهة أخرى فإن الجهاد فريضة دينية يجب أن تتاح لكل من أراد الاستزادة من الأجر. وهذا أصل آخر. وهذان الأصلان تم نقضهما تدريجياً خلال الدويلات والمماليك المتعاقبة حتى عصورنا الحالية التي أوجدت فيها وزارات للدفاع، فأصبح الدفاع عن الوطن وظيفة لطائفة محددة من السكان هم العسكر. وهؤلاء العسكر عاطلون عن الإنتاج إلا في فترات الحروب مما يستنهك قوى الأمة، هذا إن لم توجه الطائفة الحاكمة هؤلاء العسكر لحماية نظامها الحاكم الذي قد لا يتفق مع مصالح الأمة المسلمة فيفتكون بالشعب. أما في الإسلام فإن كل مسلم هو جندي عند الحاجة، وكل جندي هو فرد منتج وقت السلم، أي أن المجتمع ينقلب من الجندية وقت الحرب إلى المدنية وقت السلم، وفي هذا استغلال أقصى للطاقات وعزة لكل الأفراد. لذلك نقول إن أمة الإسلام هي دولة الناس. أما في أيامنا هذه فالناس لا يعرفون الجندية لمدنيتهم، أو بالأصح لخنوعهم لجهلهم بالأمور الحربية، فقد انقسم المجتمع إلى طبقات متباينة هي: طبقة الجند وطبقة اللاجند وهم العوام، وإلى الطبقة الحاكمة (التي قد تكون جندية كما في بعض الجمهوريات، وقد لا تكون كدول الملوك)، وهذه الأخيرة تسيطر على الجند ليصبح الشعب ذليلاً. فانتشر الجهل العسكري والسياسي بين الناس وسهلت قيادتهم. فأين الناس من حضه صلوات ربي وسلامه على الرمي مثلاً؟ لقد أراد الإسلام لجميع أفراد الأمة التدرب على حمل السلاح وإتقان استخدامه ليصبح عرفاً. ومتى ما أصبحت المهارات الحربية عرفاً بين الناس استحالت السيطرة عليهم. فلن يتمكن السفهاء من قيادتهم. فقد حض الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين على الاستمرار في التدرب على استخدام السلاح وإن لم يجاهدوا وحتى الممات وذلك ليصبح علم وإدارة واستخدام الأسلحة عرفاً بين الناس. كيف؟

غ) وجاء في صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «قام فينا النبي صلى الله عليه وسلم فذكر الغلول فعظمه وعظم أمره قال: ﴿لا ألفين أحدكم يوم القيامة على رقبته شاة لها ثغاء، على رقبته فرس لها حمحمة يقول: يا رسول الله أغثني، فأقول: لا أملك لك من الله شيئا قد أبلغتك. وعلى رقبته بعير له رغاء يقول: يا رسول الله أغثني، فأقول: لا أملك لك شيئا قد أبلغتك. وعلى رقبته صامت فيقول: يا رسول الله أغثني، فأقول: لا أملك لك شيئا قد أبلغتك. أو على رقبته رقاع تخفق، فيقول: يا رسول الله أغثني. فأقول: لا أملك لك شيئا قد أبلغتك﴾. وقال أيوب عن أبي حيان فرس له حمحمة» (٥٩).

ب٢) وقال القرطبي: «وفي تغريم الغلول دليل على اشتراك الغانمين في الغنيمة فلا يحل لأحد أن يستأثر بشيء منها دون الآخر فمن غصب شيئا منها أدب اتفاقا ...»(٦٢).

القوة الحـقة

جاء في صحيح مسلم ومسند الإمام أحمد عن عقبة بن عامر أنه قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر يقول: ﴿﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾، ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي﴾.[٦٣] لاشك أن أي متأمل لوضعنا المعاصر يدرك مباشرة أن قوة الولايات المتحدة الأمريكية تتمثل في الرمي. فالجنود الأمريكان هم أخوف البشر لحرصهم على الحياة. وما قوتهم التي هم عليها الآن إلا من الرمي. فهم يرمون بالطائرات والصواريخ كل من خالفهم دون انخراطهم بالضرورة في أي اشتباك عسكري مباشر. فبعد أن تقوم طائراتهم وصواريخهم بدك المواقع ينزل إليها جنودهم في وضع شبه آمن. فإن تمسك المسلمون بهذا الحديث وسخروا جميع طاقاتهم للرمي وإتقانه تقنياً لما استعمروا (بكسر الميم). فهلا قرأت الحديث مرة أخرى لترى مدى ضرورة الربط بين الرمي والقوة من خلال الإعداد والاستطاعة. فلا قوة دون رمي متقن، ولا رمي دون إعداد واستطاعة. لذلك، ولتأكيد هذا المعنى فقد كررها صلوات ربي وسلامه عليه ثلاث مرات. فتأمل. ولكن السؤال هو: من الذي سيرمي؟ أهم طائفة معينة يحددها السلطان؟ وعندها قد يجمع الأموال من الناس قهراً بدعوى أن القوة الرمي وأن هذا لا يتأتى إلا بالتقنية العالية التي تتطلب الأموال، لذلك فله جمعها فتظهر وزارات الدفاع! هنا لابد من التوضيح.

قال الطبري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾: «... وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة من سلاح. وأما قوله: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾، فقال بن وكيع: حدثنا ... عن ابن عباس: ترهبون به عدو الله وعدوكم، قال: تخزون به عدو الله وعدوكم».[٦٤] وكما ترى فإن الخطاب في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم﴾ موجه لجميع الأمة. وسأقوم بتوضيح مسألة ضرورة كون المجتمع المسلم مجتمعاً عسكرياً ومدنياً في آن واحد كشرط لتحقيق العزة للأمة المسلمة في فصل «المدينة». ولكن لغرض الاستمرار في طرح الكتاب أقول: سترى من التسلسل الآتي للفقهاء ضرورة تدرب جميع المسلمين الدائم على السلاح حتى يصبح عرفاً. فقد جاء في تفسير الطبري في تأويل الآية السابقة:

> «قال أبو جعفر: والصواب من القول في ذلك أن يقال: إن الله أمر المؤمنين بإعداد الجهاد وآلة الحرب وما يتقوون به على جهاد عدوه وعدوهم من المشركين من السلاح والرمي وغير ذلك ورباط الخيل. ولا وجه لأن يقال عني بالقوة معنى دون معنى من معاني القوة، وقد عم الله الأمر بها. فإن قال قائل فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بين أن ذلك مراد به الخصوص بقوله: ﴿ألا إن القوة الرمي﴾، قيل له: إن الخبر وإن كان قد جاء بذلك فليس في الخبر ما يدل على أنه مراد بها الرمي خاصة دون سائر معاني القوة عليهم. فإن الرمي أحد معاني القوة لأنه إنما قيل في الخبر: ﴿ألا إن القوة الرمي﴾ ولم يقل دون غيرها. ومن القوة أيضا السيف والرمح والحربة، وكل ما كان معونة على قتال المشركين كمعونة الرمي أو أبلغ من الرمي فيهم وفي النكاية منهم ...».[٦٥]

فالقوة إذاً كتعريف أخذت توجهات شتى ولم يقصرها العلماء على الرمي. فقد جاء في تفسير الطبري أيضاً أن رجلاً لقي مجاهداً بمكة ومع مجاهد جوالق قال: «فقال مجاهد هذا من القوة»، ومجاهد يتجهز للغزو. وورد في «سبل السلام» أن حديث الرمي أفاد الآتي: «القوة في الآية بالرمي بالسهام، لأنه المعتاد في عصر النبوة، ويشمل الرمي بالبنادق للمشركين والبغاة، ويؤخذ من ذلك شرعية التدرب فيه لأن الإعداد إنما يكون مع الاعتياد إذ من لم

يحسن الرمي لا يسمى معداً للقوة».[٦٦] فهلا لاحظت الجملة السابقة التي تنص على أن «الإعداد إنما يكون مع الاعتياد»، وأن هذا لا يتأتى إلا بالتدريب المستمر. وهذا جلي من سيرته صلوات ربي وسلامه عليه. ففي صحيح البخاري أن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال: «مر النبي صلى الله عليه وسلم على نفر من أسلم ينتضلون، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿ارموا بني إسماعيل، فإن أباكم كان رامياً، ارموا وأنا مع بني فلان﴾. قال: فأمسك أحد الفريقين بأيديهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿ما لكم لا ترمون؟﴾. قالوا: كيف نرمي وأنت معهم، قال النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿ارموا فأنا معكم كلكم﴾».[٦٧] وهذه الحاجة للتدريب المستمر هي ما قصده صلوات ربي وسلامه عليه، والله أعلم، في الحديث الذي رواه مسلم أن عقبة بن عامر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿ستفتح عليكم أرضون ويكفيكم الله، فلا يعجز أحدكم أن يلهو بأسهمه﴾.[٦٨] إن في قوله صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿فلا يعجز أحدكم أن يلهو بأسهمه﴾ توجيه باستمرارية التدرب حتى وإن اعتز المسلمون وفتحوا الآفاق. ولتتأكد من هذا الاستنتاج تأمل ما جاء في صحيح مسلم أيضاً. فقد كان عقبة بن عامر يتدرب على السلاح برغم مشقة ذلك عليه لكبر سنه. فعن «الحارث بن يعقوب عن عبد الرحمن بن شماسة أن فقيما اللخمي قال لعقبة بن عامر: تختلف بين هذين الغرضين وأنت كبير يشق عليك؟ قال عقبة: لولا كلام سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم لم أعانيه. قال الحارث: فقلت لابن شماسة: وما ذاك؟ قال: إنه قال: ﴿من علم الرمي ثم تركه فليس منا﴾ أو ﴿قد عصى﴾».[ج٢] وهل يستسيغ أي مؤمن معصية الرسول صلى الله عليه وسلم؟ وخطاب الرسول عام يشمل جميع المستطيعين لحمل السلاح. وعندما يتدرب هؤلاء أمام الآخرين وباستمرار وبرغم إتقانهم لحمل السلاح، عندها سينتشر حمل السلاح بين العامة ويكثر الحديث عنه وعن إتقان استخدامه وصناعته والتزين به والمباهاة بالتمكن منه، لاسيما أن الأعمال التي يقوم بها الفرد مع سلاحه سيؤجر عليها حتى إن كان لاهياً. فاللعب بالسلاح لا يعد مضيعة للوقت. فقد جاء في المستدرك على الصحيحين عن خالد بن زيد قال: «كنت رامياً أرامي عقبة بن عامر، فمر بي ذات يوم فقال: يا خالد أخرج بنا نرمي، فأبطأت عليه فقال: يا خالد تعال أحدثك ما حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقول لك كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إن الله يدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة: صانعه الذي احتسب في صنعته الخير، ومتنبله والرامي، ارموا واركبوا، وإن ترموا أحب إلي من أن تركبوا. وليس من اللهو إلا ثلاثة: تأديب الرجل فرسه وملاعبته زوجته ورميه بنبله عن قومه. ومن علم الرمي ثم تركه فهي نعمة كفرها﴾». وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿كل شيء من لهو الدنيا باطل إلا ثلاثة: انتضالك بقوسك وتأديبك فرسك وملاعبتك أهلك، فإنها من الحق﴾. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿انتضلوا واركبوا، وإن تنتضلوا أحب إلي. إن الله ليدخل بالسهم الواحد ثلاثة الجنة: صانعه يحتسب فيه الخير والمتنبل والرامي به﴾.

ج ٢) وجاء في شرح النووي على صحيح مسلم عن توضيح عبارة «لم أعانه» الآتي: «قوله بن شماسة بضم الشين وفتحها، قوله: لم أعانيه، هكذا هو في معظم النسخ لم أعانية بالياء؛ وفي بعضها لم أعانه، بحذفها وهو الفصيح. والأول لغة معروفة سبق بيانها مرات قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿من علم الرمي ثم تركه فليس منا أو قد عصى﴾. هذا تشديد عظيم في نسيان الرمي بعد علمه، وهو مكروه كراهة شديدة لمن تركه بلاعذر». وفي سنن ابن ماجة أن عقبة بن عامر الجهني قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿من تعلم الرمي ثم تركه فقد عصاني﴾. وقال ابن تيمية «وثبت عنه في الصحيح أنه قال: ﴿ارموا واركبوا، وان ترموا أحب إلي من أن تركبوا، ومن تعلم الرمي ثم نسيه فليس منا﴾، وفي رواية: ﴿ومن تعلم الرمي ثم نسيه فهي نعمة جحدها﴾» (٦٩).

وعندما يلهوا رجال الأمة بالأسلحة ويؤجرون على ذلك وتصبح الأمة بأجمعها أمة محاربة، فمن ذا الذي سيستطيع حتى الاقتراب منها؟ فالأمة المسلمة وكأنها كائن حدوده الخارجية ملتهبة على الدوام تحرق كل من حاول لمسها. وهذه هي القوة الحقة. فالقوة ليست فقط بالمقدرة القتالية لطائفة في المجتمع، أو بالتقدم التقني الذي ينتج الطائرات والدبابات، ولكن بإحالة المهارات القتالية إلى عرف يعلمه الجميع في المجتمع، فيصبح القتال وفنونه هو لهو الناس ومدار حديثهم. وهناك شرط آخر للقوة الحقة ولا تأتي إلا بالحكم بما أنزل الله، وهو وضع الموارد في أيدي الناس ليكون الاقتصاد في أوج قوته فيتم تسخير التقنية لخدمة التسليح، وهذه التقنية تتغذى على ما يقدمه الناس طوعاً من أموالهم وابتكاراتهم لأن فن القتال أصبح عرفاً حتى وإن لم يشتركوا فيه بأنفسهم، بل بسماعهم عنه سيقدمون له الدعم المالي والدعم الذاتي (أي بانخراطهم فيه بأنفسهم إن كانت لديهم الموهبة). وعندها تصبح القوة الرمي، لأن الرمي وتقنياته تدفعها أمة الإسلام بأكملها وليس السلاطين (وسيأتي بيانه بإذن الله). فتقنية الرمي التي بهرت العالم الآن على يد الغرب هي نتاج طائفة من شعوبهم، فكيف إن اجتمعت أمة الإسلام على إنتاج تقنية الرمي وإتقان فنونه، وعندها فيا ويل الذي يحاول احتلال أي جزء من ديار المسلمين أو حتى لمس حدودهم. هل أدركت أخي مغزى قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿وإن ترموا أحب إلي من أن تركبوا﴾؟ وفي هذا يقول الشوكاني:

> «فيه تصريح بأن الرمي أفضل من الركوب، ولعل ذلك لشدة نكايته في العدو في كل موطن يقوم فيه القتال، وفي جميع الأوقات بخلاف الخيل فإنها لا تقابل إلا في المواطن التي يمكن فيها الجولان دون المواضع التي فيها صعوبة لا تتمكن الخيل من الجريان فيها وكذلك المعاقل والحصون».[٧٠]

أدرك أخي القارئ أنك تقول: إن المعارك الآن ليست بالسيوف والرماح، بل هي متطورة لدرجة لا يتمكن معها أي فرد غير متخصص في استخدام الأسلحة الحديثة من المشاركة. أي يستحيل علينا تطبيق الشريعة الآن. سأجيب على هذا السؤال في فصل «المدينة» بإذن الله، ولكن باختصار فإن دولة إسرائيل المحتلة قاتلها الله، دولة ينخرط معظم أفرادها في الحياتين المدنية والعسكرية برغم أنها تستخدم أعلى أنواع التقنية الحربية. أي أن المسألة ليست تقنية بقدر ما هي تنظيمية للعلاقات بين أفراد المجتمع. وأرجو ألا تعتقد أنني أرمي إلى أن الشريعة ستؤدي لمجتمع مشابه للكيان الصهيوني في تنظيمه، بل فقط سقت المثال لترى أن هناك بدائل أخرى غير التي نحن عليها في وضعنا المعاصر. فتطبيق مقصوصة الحقوق سيؤدي لأمة ذات ميزان دقيق (كما سيأتي بإذن الله) يفرز العدد المطلوب من المجاهدين والعتاد ذي التقنية العالية لتبقى الأمة عزيزة دون تسلط طبقة العسكر على عموم الأمة كما هو حادث الآن.

ومن حيث الحقوق أقول: إن الدفاع عن الأمة الآن أصبح دفاعاً عن قوميات ومن حق طائفة العسكر الذين تحكمهم الأنظمة، فتم تهميش العامة من الناس والذين قد يكون بينهم من هم أشجع من الجند والحكام. كما أن قرارات الدخول في الحروب أصبحت من حقوق زعماء القوميات في الدول ذات الحدود البينية. أما في الأسلام فإن هذه مسألة لم تترك للسلاطين لعظم أمرها، بل قصها الله سبحانه وتعالى، فقد قُصت الحقوق بفرض الجهاد على كل مسلم مستطيع إن تعرضت ديار المسلمين للغزو، أي حقاً للأمة على الفرد في حالة تعرض بلاد الإسلام للاعتداء. أما في حالات السلم فالجهاد فرض كفاية، أي أن لكل فرد الحق في المشاركة في العمل الجهادي إن هو رغب، وعلى الأمة تسهيل مهمته هذه بأموال المسلمين من الزكاة أو من التبرعات (وسيأتي بإذن الله). أما في الدول

القومية أو العلمانية المعاصرة، فلا يحق لكائن من كان في العمل العسكري إلا بموافقة السلطات، فهل رأيت كيف انقلبت الحقوق وانقلب حال المسلمين تبعاً لذلك. فلم أجد مما قرأت أن هناك دليل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم حاول في يوم من الأيام عزل الحياة العسكرية عن المدنية؟ كلا، فهو لم يفعل ذلك قط، بل على العكس، كان ينادي بالجهاد ويأخذ معه كل من استطاع حمل السلاح، وكان يحث الجميع على إتقان أمور الحرب.

مسألة مهمة أخرى، هي أن الشريعة بوضعها للغنائم في أيدي الغانمين فهي إنما تمنع التشابك المترتب على النفقات الحربية. فإن كان الدفاع عن الوطن ضرورة، فإن ذهاب الأموال لبيت المال للتجهيز الحربي ضرورة كما يقول المعاصرون. وبهذا ينشأ التشابك الذي تحدثنا عنه والذي سيؤدي إلى استعباد طبقات نفس المجتمع بعضها لبعض وإلى الهدر في الطاقات والإمكانات (وسيأتي بإذن الله). وهذا وضع ترفضه الشريعة وتحاول تلافية من خلال قص الغنائم كحقوق للغانمين، وهذا لا يتم إلا بجعل الغنيمة بعد النصر، فلا تذهب بذلك الأموال لبيت المال. ومن جهة أخرى، وللحصول على أشجع الأفراد من المؤمنين (وليس المنافقين) للجهاد فقد فتحت الشريعة الباب للجميع ليأتوا إلى الجهاد طائعين راغبين. وهؤلاء الراغبين في الجهاد، ولأنهم من جغرافيات وطبقات شتى، ولأنهم سيعودون لمواطنهم بعد إنهاء ما أتوا من أجله (الجهاد)، فلن يتمكنوا من تكوين جماعة عسكرية متسلطة في مدنهم، لا كما تفعل وزارات الدفاع الآن بربط الجند الآتين من طبقات مختلفة برباط الطاعة العمياء للسلطان من خلال الأرزاق أو العطاءات (الأموال الشهرية أو السنوية، وسيأتي بإذنه تعالى).

وإن أدركنا أن الجهاد هو ذروة سنام الإسلام، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يحض عليه، يظهر سؤال محوري مهم: لماذا لم يجمع الرسول صلى الله عليه وسلم الأموال لتجهيز الجند؟ فلم يكن هناك ديوان لعطايا الجند أو أموالاً مخصصة كالرزقة (كالعطاء والرواتب أو المهيات) للعسكر في وقته، بل ظهرت الدواوين في خلافة عمر رضي الله عنه (وسيأتي بيانه بإذن الله)؟ ولماذا لم يخزن صلوات ربي وسلامه عليه المال في بيت المال لتجهيز الجيش؟ بل كان الجهاد لمن يرغب من الناس بأموالهم وبأنفسهم، فكان المصطفى صلوات ربي وسلامه عليه يحث المسلمين على التصدق. فتأمل المجموعتين الآتيتين من المواقف لتستنتج أن الأمة المسلمة هي «دولة الناس».

المجموعة الأولى

في السنة التاسعة من الهجرة أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بغزو الروم. وكما قال ابن هشام: في «زمان عسرة الناس، وشدة من الحر وجدب من البلاد ... فأمر الناس بالجهاز». وفي الوقت ذاته لا مال مكنوز في بيت المال. فتأمل هذا الموقف الشديد على المسلمين. فكيف يمكن تجهيز جيش لحرب الروم؟ إن الآيات في القرآن الكريم التي تحض على الجهاد بالمال وتقديمها على النفس معروفة وواضحة. منها ما يحث المسلمين للنفير بالمال والنفس كقوله تعالى: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾؛ ومنها ما يُعرّف المؤمن بأنه المجاهد بماله ونفسه كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾.[٢٥] أي أن التجهيز للجيش يأتي في معظمه تطوعاً من الناس. فبرغم شدة الحر والجدب تلك السنة، إلا أن هذا التجهيز للجيش أتى بعد تقسيم

خيبر، فكان وضع بعض الناس جيد، كما يستنتج منذر قحف، ومع ذلك لم يلجأ صلوات ربي وسلامه عليه لفرض الضرائب، بل لجأ لما كان لديه هو من مال بالإضافة لتبرعات الناس.[٧٢] ففي تجهيز جيش العسرة مثلاً أنفق عثمان بن عفان رضي الله عنه ألف دينار فدعا له الرسول صلى الله عليه وسلم بأن قال: «اللهم أرض عن عثمان فإني عنه راض».[٧٣]

والمبدأ هو أن على كل مسلم مستطيع أن يحاول تجهيز نفسه بنفسه، وأن يحاول تجهيز غيره إن استطاع، أما من لم يجد ما يجهز به نفسه فكان يأتي للرسول صلى الله عليه وسلم، فإن كان لدى الرسول ما يحمله عليه أعطاه وإلا كان صلى الله عليه وسلم يقول لهم: ﴿لَآ أَجِدُ مَآ أَحۡمِلُكُمۡ عَلَيۡهِ ...﴾. ففي سورة التوبة وصف لما حدث، قال تعالى: ﴿وَجَآءَ ٱلۡمُعَذِّرُونَ مِنَ ٱلۡأَعۡرَابِ لِيُؤۡذَنَ لَهُمۡ وَقَعَدَ ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥۚ سَيُصِيبُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٩٠﴾ لَّيۡسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلۡمَرۡضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُواْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦۚ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡسِنِينَ مِن سَبِيلٍۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٩١﴾ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَآ أَتَوۡكَ لِتَحۡمِلَهُمۡ قُلۡتَ لَآ أَجِدُ مَآ أَحۡمِلُكُمۡ عَلَيۡهِ تَوَلَّواْ وَّأَعۡيُنُهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُواْ مَا يُنفِقُونَ ﴿٩٢﴾ ۞ إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَسۡتَـٔۡذِنُونَكَ وَهُمۡ أَغۡنِيَآءُۚ رَضُواْ بِأَن يَكُونُواْ مَعَ ٱلۡخَوَالِفِ وَطَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾.[٧٤] وفي توضيح الآيات يقول ابن إسحاق: «فبلغني أن ابن يامين بن عمير بن كعب النضري لقي أبا ليلى عبد الرحمن بن كعب وعبد الله بن مغفل وهما يبكيان. فقال: ما يبكيكما؟ قالا: جئنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليحملنا، فلم نجد عنده ما يحملنا عليه، وليس عندنا ما نتقوى به على الخروج معه. فأعطاهما ناضحاً له، فارتحلاه، وزودهما شيئاً من تمر، فخرجا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم». والناضح هو الجمل الذي تسقى عليه الماء.[٧٥]

والأمثلة التي تشابه هذا الموقف كثيرة دلالة على استمرارية تأثير حث القرآن الكريم للناس على الإنفاق في سبيل الله، ولعل من الأمثلة المشهورة على هذا ما ذكره البخاري في صحيحه عندما نزل قوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلۡبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾، فقد «جاء أبو طلحة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، يقول الله تبارك وتعالى في كتابه: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلۡبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾، وإن أحب أموالي إلي بيرحاء، قال: وكانت حديقة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدخلها ويستظل فيها ويشرب من مائها، فهي إلى الله وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم، أرجو بره وذخره، فضعها أي رسول الله حيث أراك الله. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿بخ يا أبا طلحة، ذلك مال رابح، قبلناه منك ورددناه عليك، فاجعله في الأقربين﴾. فتصدق به أبو طلحة على ذوي رحمه ...». ففي هذه الحالة وبرغم أن أبا طلحة رجل ثري من الأنصار، إلا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يفرض عليه شيئاً، بل عندما أتاه أبو طلحة بالحديقة لم يدخلها الرسول صلى الله عليه وسلم في خزينة الدولة ليأجرها كاستثمار أو نحو ذلك، بل وجهه إلى قسمتها بين أقاربه بأن قال له: ﴿... قبلناه منك ورددناه عليك، فاجعله في الأقربين﴾. ألم يكن بإمكانه صلى الله عليه وسلم أن يضع آليات لسحب بعض الأموال من الناس تحسباً لطارئ تحتاجه الدولة أو

د٢) ومنها قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلۡ أَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ تِجَـٰرَةٖ تُنجِيكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ ﴿١٠﴾ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَـٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾؛ وقوله تعالى: ﴿لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡقَـٰعِدُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلۡمُجَـٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلۡمُجَـٰهِدِينَ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ عَلَى ٱلۡقَـٰعِدِينَ دَرَجَةٗۚ وَكُلّٗا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلۡمُجَـٰهِدِينَ عَلَى ٱلۡقَـٰعِدِينَ أَجۡرًا عَظِيمٗا﴾ (٧١).

لتجهيز الجيش. أي أنه لم يكن تجهيز الجيش أو أي شأن من شؤون الأمة أمراً مفروضاً من خلال الضرائب على الناس. فالإسلام لم يأخذ بهذا المسلك أبداً، بل ترك أمر الجهاد وتجهيز الجيش للتسابق بين الناس. فقد أخرج أبو داود وابن ماجة عن أبي أمامة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من لم يغز ولم يجهز غازيا أو يخلف غازيا في أهله بخير أصابه الله بقارعة قبل يوم القيامة﴾. وأخرج عبد الرزاق في المصنف عن مكحول قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿ما من أهل بيت لا يخرج منهم غاز أو يجهزون غازياً أو يخلفونه في أهله إلا أصابهم الله بقارعة قبل الموت﴾.[٧٦] وأخرج مالك وعبد الرزاق في المصنف والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجة والبيهقي عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿تضمن الله لمن خرج في سبيله لا يخرجه إلا جهاد في سبيلي وإيمان بي وتصديق برسلي فهو ضامن أن أدخلته الجنة أو أرجعه إلى منزله الذي خرج منه نائلاً ما نال من أجر أو غنيمة. والذي نفس محمد بيده، ما كلم بكلم في سبيل الله إلا جاء يوم القيامة كهيئته يوم كلم، لونه لون دم وريحه ريح مسك. والذي نفس محمد بيده، لولا أن أشق على المسلمين ما قعدت خلف سرية تغزو في سبيل الله أبدا؛ ولكن لا أجد ما أحملهم عليه ولا يجدون ما يتحملون عليه فيخرجون ويشق عليهم أن يتخلفوا بعدي. والذي نفس محمد بيده، لوددت أني أغزو في سبيل الله فأقتل ثم أحيا فأقتل ثم أحيا فأقتل﴾.[هـ٢]

ثم إن تفكرنا في قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث السابق: ﴿ولكن لا أجد ما أحملهم عليه ولا يجدون ما يتحملون عليه فيخرجون ويشق عليهم أن يتخلفوا بعدي﴾ سيظهر سؤال وهو: لقد تمكن الرسول صلى الله عليه وسلم من إخراج الناس للجهاد بأنفسهم وأموالهم بوعود بالغنائم بعد النصر وبالجنة في الآخرة، وهذه الوعود طرفها الأول ملموس، وهو الغنيمة، إلا أنه ليس أكيد المنال؛ وطرفها الآخر بعيد المنال لمن في قلبه شك وارتياب، وهو الجنة. ولعل الخوف من الموت هو الأكبر في نفوس الناس؛ وفي هذا حافز للتخلف: فكيف تمكن صلوات ربي وسلامه عليه من إيجاد مجتمع يشق فيه على الأفراد التخلف عن الجهاد، وهذا لم يحدث في العصور اللاحقة؟ ستكون الإجابة بالنسبة للكثيرين بأن خير القرون هو قرن الرسول صلى الله عليه كما جاء في صحيح البخاري أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ﴿خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته﴾.[٧٨] هنا تظهر إشكالية بدليل نص الحديث وبدليل واقع تخاذل الناس للخروج للجهاد في أيامنا هذه هي أن الإسلام أصلح للقرون الأولى. وبالطبع هنا يأتي سؤال آخر: وهل يعقل أن يكون الإسلام خاتم الأديان وأن يكون في الوقت ذاته صالحاً لزمان دون آخر؟ وهل هذا من عدله سبحانه وتعالى بين البشر؟ لقد أثرت هذه المسألة أخي القارئ لأربطك بمسألة القيم والوعود والمنّة. فالكثير من المفكرين الإسلاميين والباحثين يلقون بمسألة التخلف، ومنها أن قروننا الحالية ليست كالأولى، لتغير قيم الناس. وكما قلت مراراً، فإن طبقت الشريعة ستأتي العزة حتماً دون اللجوء للوعود غير الملموسة (كالوعد بدخول الجنة) أو حتى دون الحاجة لمنة أحد وأن قيم أفراد المجتمع ستتغير للأفضل. وهنا قد يظهر لك تضاد بين حديث خيرية القرون الأولى وما أحاول إثباته بأن المسلمين ستكون لهم العزة والمجد إن هم طبقوا الشريعة في أي زمان؛ بل أقول: على العكس، فالإسلام يزداد

هـ٢) وجاء في السنن الكبرى: «أنبأ محمد بن سلمة والحارث بن مسكين قراءة عليه عن ابن القاسم قال: حدثني مالك عن يحيى بن سعيد عن أبي صالح السمان عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿لولا أن أشق على أمتي لأحببت أن لا أتخلف عن سرية تخرج في سبيل الله، ولكن لا أجد ما أحملهم عليه ولا يجدون ما يتحملون عليه، ويشق عليهم أن يتخلفوا بعدي، فوددت أني أقاتل في سبيل الله فأقتل ثم أحيا فأقتل ثم أحيا فأقتل ثم أحيا فأقتل﴾ (٧٧).

ملاءمة كلما تقادم الزمن، فهو أصلح لنا ممن سبقونا، وأصلح لمن سيأتي من بعدنا منه لنا (كما سيأتي بيانه بإذنه تعالى في فصل «البركة»). كيف؟

إن حديث خيرية القرون الأولى هو من إعجازه صلوات ربي وسلامه عليه بإخباره لما سيقع في لاحق الزمان، وأن هذا، والله أعلم، هو وبال الخروج على الشريعة. بالطبع فإن من عاصروا الرسول صلى الله عليه وسلم وتلقوا الدين عنه هم الأفضل بسبب القرب منه وصفاء التلقي عنه، وأن من أتى من بعدهم أقل مرتبة، ولكن هذا لا يعني المسافة الشاسعة بين قرنه صلوات ربي وسلامه عليه وبين ما هو عليه حالنا من ضعف وتخلف لاسيما أن القرآن الكريم والحديث الشريف بين أيدينا. أي أن من عدله سبحانه وتعالى أن نحصل على نفس الظروف التي تؤدي للعزة إن نحن سرنا عليها، وقد أعطانا إياها سبحانه وتعالى وهي الشريعة ومنها مقصوصة الحقوق والتي تتجلى في الجهاد في المبادئ الآتية: إن المشاركة في الغزو أو الدفاع عن ديار المسلمين حق لكل من رغب من القادرين، وليست حكراً على طبقة عسكرية ما. وأن التجهيز الحربي يجب أن يغذى من عطاءات الناس كل حسب مقدرته، وأن هذا لا يكون رغماً عن الناس ولكن طواعية منهم. إن هذه المبادئ لابد وأن تؤدي لوضع لا تجمع فيه الأموال في بيت المال بدعوى احتمالية وقوع هجوم على المسلمين، وهذا هو المهم في المسألة. وعند خواء بيت المال لابد وأن تقع أموال الأمة في أيدي الناس، فيستثمر الناس هذه الأموال لتزداد، وعندها فإن القليل الناتج للجهاد من الكثير الذي لدى الناس سيكون أكثر من الكثير الذي قد يوضع في بيت المال وينتج عنه القليل للدفاع عن الوطن كما هو حالنا اليوم. هذا بالإضافة إلى أن دعم الجهاد من أموال الناس لا يعني حبس بعض أموال الأمة في مكان ما كبيت المال ليكون جامداً، بل جميع أموال الأمة في حركة استثمارية دائمة، وعندها سيكون الرمي قوياً «وباستمرار» لا محالة، وهذه هي القوة الحقة. وهذا ما قصده صلوات ربي وسلامه عليه، والله أعلم، عندما أعلن أن القوة الرمي، وهذه القوة المستمرة لا تأتي إلا في ظل الشريعة. فقد تتمكن أمة من إتقان الرمي بقهر شعوبها بسحب الأموال منهم من خلال الضرائب كما حدث في الاتحاد السوفيتي سابقاً، ولكن هذا التفوق في الرمي سيكون لأمد محدود لأن الشعب المقهور لن يتمكن من دعم آلة الرمي ومؤسساته إلا لزمن وجيز لأنه أُنهك اقتصادياً عن النمو. أي أن الرمي لن يكون قوة مستمرة إلا في ظل مقصوصة الحقوق. وهذا ما تريده الشريعة لنا، أي قوة باستمرار.

ولتتأكد من السابق فكر أخي القارئ في الموقف الآتي: عندما نقصت الأسلحة على المسلمين فضل الرسول صلى الله عليه وسلم استعارتها من مشرك على فرض الضرائب على الناس ثم شرائها بتلك الأموال. لأنه إن فرض صلى الله عليه وسلم الضرائب على الناس لأصبحت سنة يجمع بها السلاطين الأموال لتحبس في بيت المال تحسباً لوقوع هجوم على المسلمين. فقد جاء في مسند الإمام أحمد «عن أمية بن صفوان بن أمية عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعار منه يوم حنين أدراعاً فقال: أغصباً يا محمد؟ قال: ﴿بل عارية مضمونة﴾. قال: فضاع بعضها، فعرض عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يضمنها له. قال: أنا اليوم يا رسول الله في الإسلام أرغب».[٢٥٩] وهنا استنتاج موفق للدكتور منذر قحف يقول فيه: «لم تكن الدولة الإسلامية عند الاقتراض من صفوان في حالة فقر، فقد كان جيش الرسول صلى الله عليه وسلم الذي فتح مكة اثنتي عشر ألفاً، وكان طلقاء مكة قد أسلموا، عدا بضعة أفراد يعدون على الأصابع؛ وكان في مقدور الرسول صلى الله عليه وسلم أن يفرض ضريبة بسيطة جداً ليشتري هذه الأدرع الثلاثين أو الأربعين، ولكنه لم يفرض ضريبة وآثر القرض العام بدلاً من ذلك».[٢٦٠] وهنا أيضاً

لابد من التذكير بما قلناه في فصل «الأموال» من أن قوله صلوات ربي وسلامه عليه في حق الإبل ﴿إطراق فحلها وإعارة دلوها وحمل عليها في سبيل الله ... الحديث﴾ لا يعني مطلقاً أن للدولة الحق في أخذ بعض الإبل أو أخذ منفعتها. فمن كل ما سبق لابد وأنك اقتنعت أخي القارئ الآن أن حق الإبل في سبيل الله لابد وأن يعني أن على الناس تطوعاً استخدام أو إعارة أو التبرع بإبلهم لتغزو في سبيل الله. وأنه لا يعني قط أن للدولة أو من يمثلها (كما ذهب بعض الباحثين) الأخذ من بعض إبل الناس أو من أموالهم لدعم الجهاد.

ثم تأمل وضع الرسول صلى الله عليه وسلم المالي. فهو لم يجمع المال قط كما ذكرنا في فصل «الأموال». فقد جاء في صحيح البخاري «عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلا تقاضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأغلظ له؛ فهم أصحابه، فقال: ﴿دعوه فإن لصاحب الحق مقالا، واشتروا له بعيراً فأعطوه إياه﴾، وقالوا: لا نجد إلا أفضل من سنه. قال: ﴿اشتروه فأعطوه إياه، فإن خيركم أحسنكم قضاء﴾».[٨١] وفي السنن الكبرى للبيهقي «عن عائشة قالت: اشترى رسول الله صلى الله عليه وسلم جزوراً من أعرابي بوسق تمر عجوة، فطلب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند أهله تمراً فلم يجده، فذكر ذلك للأعرابي، فصاح الأعرابي: واغدراه. فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: بل أنت يا عدو الله أغدر. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿دعوه فإن لصاحب الحق مقالا﴾. فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى خولة بنت حكيم، وبعث بالأعرابي مع الرسول. فقال: ﴿قل لها إني ابتعت هذا الجزور من هذا الأعرابي بوسق تمر عجوة فلم أجده عند أهلي فأسلفيني وسق تمر عجوة لهذا الأعرابي﴾. فلما قبض الأعرابي حقه رجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له: ﴿قبضت؟﴾ قال: نعم وأوفيت وأطبت. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿أولئك خيار الناس الموفون المطيبون﴾». فلماذا لم يحبس صلوات ربي وسلامه عليه بعض المال لمثل هذه الظروف؟ إنه لم يجمع المال أبداً. حتى مال المتوفي الذي لا وارث له، فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم وخليفته أبو بكر يجتهدان في دفعه لقريب ما إن لم يكن له ورثة مهما بعد هذا القريب. تفكر في قول ابن تيمية في حديثه عن الفيء في الآتي:

> «ثم إنه يجتمع من الفيء جميع الأموال السلطانية التى لبيت مال المسلمين، كالأموال التى ليس لها مالك معين مثل من مات من المسلمين وليس له وارث معين، وكالغصوب والعواري والودائع التى تعذر معرفة أصحابها، وغير ذلك من أموال المسلمين، العقار والمنقول، فهذا ونحوه مال المسلمين، وإنما ذكر الله تعالى فى القرآن الفيء فقط لأن النبى ما كان يموت على عهده ميت إلا وله وارث معين لظهور الأنساب فى أصحابه. وقد مات مرة رجل من قبيلة فدفع ميراثه إلى أكبر رجل من تلك القبيلة. أي أقربهم نسباً إلى جدهم. وقد قال بذلك طائفة من العلماء كأحمد في قول منصوص وغيره. ومات رجل لم يخلف إلا عتيقاً له، فدفع ميراثه إلى عتيقه. وقال بذلك طائفة من أصحاب أحمد وغيرهم. ودفع ميراث رجل إلى رجل من أهل قريته، وكان هو وخلفاؤه يتوسعون فى دفع ميراث الميت إلى من بينه وبينه نسب، كما ذكرناه، ولم يكن يأخذ من المسلمين إلا الصدقات. وكان يأمرهم أن يجاهدوا

و٢) وجاء في سنن أبي داود: «حدثنا ... عن أناس من آل عبد الله بن صفوان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿يا صفوان، هل عندك من سلاح؟﴾ قال: عارية أم غصباً؟ قال: ﴿لا، بل عارية﴾. فأعاره ما بين الثلاثين إلى الأربعين درعا، وغزا رسول الله صلى الله عليه وسلم حنيناً، فلما هزم المشركون جمعت دروع صفوان ففقد منها أدراعاً. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لصفوان: ﴿إنا قد فقدنا من أدراعك أدراعا، فهل نغرم لك؟﴾ قال: لا يا رسول الله لأن في قلبي اليوم ما لم يكن يومئذ. قال أبو داود وكان أعاره قبل أن يسلم ثم أسلم» (٧٩).

في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم كما أمر الله به في كتابه. ولم يكن للأموال المقبوضة والمقسومة ديوان جامع على عهد رسول الله وأبي بكر رضى الله عنه، بل كان يقسم المال شيئاً فشيئاً، فلما كان في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كثر المال واتسعت البلاد وكثر الناس فجعل ديوان العطاء للمقاتلة وغيرهم ».[٨٢]

المجموعة الثانية

قارن أخي القارئ المجموعة السابقة من المواقف مع المجموعة الآتية في فعله صلوات ربي وسلامه عليه عندما كثرت لديه الأموال: ففي صحيح البخاري أن محمد بن جبير قال: «أخبرني جبير بن مطعم: أنه بينا هو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه الناس، مقبلاً من حنين، علقت رسول الله صلى الله عليه وسلم الأعراب يسألونه، حتى اضطروه إلى سمرة خطفت رداءه، فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ﴿إعطوني ردائي، فلو كان عدد هذه العضاه نعماً لقسمته بينكم، ثم لا تجدوني بخيلاً ولا كذوباً ولا جباناً﴾». أي أن جماعة من الأعراب أتوا للرسول صلى الله عليه وسلم بعد ما سمعوا عن تقسيمه للغنائم حتى عدلوا بناقته عن الطريق فسألوا الرسول صلى الله عليه وسلم أن يعطيهم حتى ألجؤوه إلى سمرة، أي شجرة من شجر البادية ذات شوك فانتزعت رداءه، فقال لهم الرسول صلى الله عليه وسلم، في ما معناه: أنه إن كان معه من الأنعام عدد أشجار الشوك لقسمه بينهم.[ز٢] فتأمل كيف أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يدخر شيئاً من المال تحسباً لتجهيز جيش أو ملمات، بل كان يقسمه من فوره.

ولتأكيد هذه المسألة لأهميتها لنعرض لأحاديث أخرى: ففي صحيح البخاري أيضاً عن «أنس رضي الله عنه قال: أُتي النبي صلى الله عليه وسلم بمال من البحرين، فقال انثروه في المسجد. وكان أكثر مال أتي به رسول الله صلى الله عليه وسلم، فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الصلاة ولم يلتفت إليه، فلما قضى الصلاة جاء فجلس إليه، فما كان يرى أحداً إلا أعطاه، إذ جاءه العباس فقال: يا رسول الله أعطني فإني فاديت نفسي وفاديت عقيلا. فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿خذ﴾. فحثا في ثوبه ثم ذهب يقله فلم يستطع. فقال: يا رسول الله مر بعضهم يرفعه إلي. قال: ﴿لا﴾. قال: فارفعه أنت علي. قال: ﴿لا﴾. فنثر منه ثم ذهب يقله فقال: يا رسول الله مر بعضهم يرفعه علي. قال: ﴿لا﴾. قال: فارفعه أنت علي. قال: ﴿لا﴾. فنثر منه ثم احتمله فألقاه على كاهله ثم انطلق. فما زال رسول الله صلى الله عليه وسلم يتبعه بصره حتى خفي علينا عجباً من حرصه. فما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم وثم منها درهم».[٨٤] هلا تدبرت هذا الحرص على التخلص من المال وبسرعة؟ وجاء في صحيح البخاري أيضاً «أن أناساً من الأنصار سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعطاهم، ثم سألوه فأعطاهم، ثم سألوه فأعطاهم، حتى نفد ما عنده، فقال: ﴿ما يكون عندي من خير فلن أدخره عنكم، ومن يستعفف يعفه الله، ومن يستغن يغنه الله، ومن يتصبر يصبره الله، وما أعطي أحدٌ عطاءً خيراً وأوسع من الصبر﴾».[٨٥] وجاء في الطبقات الكبرى «عن أبي

ز٢) وفي حديث آخر في صحيح البخاري رواه أنس بن مالك قال: « كنت أمشي مع النبي صلى الله عليه وسلم وعليه برد نجراني غليظ الحاشية، فأدركه أعرابي جذبه جذبة شديدة، حتى نظرت إلى صفحة عاتق النبي صلى الله عليه وسلم قد أثرت به حاشية الرداء من شدة جذبته، ثم قال: مر لي من مال الله الذي عندك، فالتفت إليه فضحك، ثم أمر له بعطاء» (٨٣).

الحويرث قال: قدم وفد تجيب على رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة تسع وهم ثلاثة عشر رجلاً وساقوا معهم صدقات أموالهم التي فرض الله عليهم. فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم بهم وقال: ﴿مرحبا بكم﴾، وأكرم منزلهم وحباهم وأمر بلالاً أن يحسن ضيافتهم وجوائزهم وأعطاهم أكثر مما كان يجيز به الوفد. وقال: ﴿هل بقي منكم أحد؟﴾ قالوا: غلام خلفناه على رحالنا وهو أحدثنا سناً. قال: ﴿أرسلوه إلينا﴾. فأقبل الغلام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إني أمرؤ من بني أبناء الرهط الذين أتوك آنفا فقضيت حوائجهم، فاقض حاجتي. قال: ﴿وما حاجتك؟﴾ قال: تسأل الله أن يغفر لي ويرحمني ويجعل غناي في قلبي. فقال: ﴿اللهم اغفر له وارحمه، واجعل غناه في قلبه﴾، ثم أمر له بمثل ما أمر به لرجل من أصحابه. فانطلقوا راجعين إلى أهليهم ثم وافوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في الموسم بمنى ستة عشر. فسألهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الغلام فقالوا: ما رأينا مثله أقنع منه بما رزقه الله. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إني لأرجو أن نموت جميعا﴾.[٨٦] ألم تذرف عيناك أخي القارئ؟

إن في السابق أدلة على أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يدخر المال قط سواءً لإنفاقه للجهاد أو غيره. ومما يدل أيضاً على أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان ينفق كل ما يأتيه مباشرة هو أن عطاءه للوفود كان يتفاوت بمقدار ما عنده وحالة الوفود. فيستنتج الهمشري قائلاً: «وكان عطاء الرسول يتفاوت بسبب الأموال وحالة الوفود، فقد أعطى وفد (ذي مرة) وكانوا ثلاثة عشر رجلاً لكل واحد عشر أواق فضة، وفضل رئيسهم الحرث بن عوف فأعطاه اثنتي عشرة أوقية، وأعطى وفد (سلامان) وكانوا سبعة نفر لكل واحد خمس أوق لكل رجل، واعتذر بلال لهم عند عطائهم بقوله: ليس عندنا اليوم مال. فقالوا: ما أكثر هذا وأطيبه ...».[٨٧] فإن تأملنا هذا نستنتج أن المال قد يكون متوفراً عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد لا يكون. وليس كالحكومات الحالية التي لها ميزانيات. فالميزانية تعني حبس المال الآتي لصرفه مستقبلاً بالتخطيط لإنفاقه. أما فعله صلوات ربي وسلامه عليه فلم يذر شيئاً في بيت المال. فقد كان الناس يسألوه ولا يعطيهم أحياناً لعدم توفر المال حينئذ. فعن عطاء بن يسار عن رجل من بني أسد «أن رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يعطه، فتغيظ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن أحدكم يأتينا فيسألنا، فإن لم نجد ما نعطيه تغيظ، وإنه من سأل وله أوقية، أو عدلها فقد سأل الناس إلحافاً».[٨٨] بل حتى يمكن القول أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان بالإضافة لتفضيله الاستقراض على فرض الضرائب، كان يعد الناس بالعطاء متى ما توفر المال. وفي هذا تجفيف أشد لموارد بيت المال ليبقى خاوياً على الدوام. أي كلما أتى مال ذهب مباشرة لتغطية الديون أو الوعود بالعطاء. فقد جاء في صحيح البخاري «عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿لو قد جاء مال البحرين قد أعطيتك هكذا وهكذا وهكذا﴾. فلم يجئ مال البحرين حتى قبض النبي صلى الله عليه وسلم. فلما جاء مال البحرين أمر أبو بكر فنادى من كان له عند النبي صلى الله عليه وسلم عدة أو دين فليأتنا. فأتيته فقلت إن النبي صلى الله عليه وسلم قال لي كذا وكذا. فحثى لي حثية فعددتها فإذا هي خمسمائة وقال: خذ مثليها».[٨٩] وإن كان هذا هو سلوك أولي الأمر، ففي مثل هذه الأحوال بالطبع لن ينجذب ضعاف النفوس للعمل للسلاطين لأنهم يوقنون أن ما قد يأتي من مال سيذهب مباشرة لسداد الديون.

فإذا ما قارنت المجموعتين السابقتين من المواقف أخي القارئ فسيظهر لك السؤال الآتي: لقد كان المال يأتي للرسول صلى الله عليه وسلم باستمرار وكان ينفقه في يومه باستمرار ولا يدخره، فلماذا لم يقم بحفظ بعض المال

الذي غنمه المسلمون مثلاً ليدخره لتجهيز المجاهدين لاسيما أنه علم أن الجهاد دائم ولن يتوقف؟ فهو الذي قال: ﴿... والذي نفس محمد بيده، لوددت أني أغزو في سبيل الله فأقتل ثم أحيا فأقتل ثم أحيا فأقتل﴾. أي لماذا لم يضع ميزانية كما تفعل الدول وهو يدرك أن الجهاد مستمر؟ والإجابة هي أنه صلوات ربي وسلامه عليه مأمور. ففي صحيح البخاري في باب قول الله تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾ أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ما أعطيكم ولا أمنعكم، إنما أنا قاسم أضع حيث أمرت﴾.[٩٠] وفي هذا تأكيد على أنه صلوات ربي وسلامه عليه إنما ينفذ أمراً سماوياً بالقسمة كجميع تعاليم الدين الأخرى. لأنه إن حفظ بعض المال لأدى ذلك إلى ظهور مؤسسات كوزارات الدفاع ولأصبحت مسؤولية الدفاع عن الأمة حكراً لشريحة معينة من الناس وهذا ما يرفضه الشرع، لأن ذلك سيؤدي لطائفة تتمتع بمهارات عسكرية مما يشعر هذه الطائفة بالقوة، وبذلك ستصبح هذه الطائفة متسلطة على أفراد الأمة، وبهذا ينقسم المجتمع إلى قوي وضعيف، وطائفة حاكمة وأخرى محكومة، وهذه الطائفة قد تسخر تلك الأموال لأهوائها كما أثبت لنا التاريخ.

هكذا أصبح العمل العسكري «وظيفة» وليس «عبادة»، فهؤلاء الجند يطيعون الحكام، وهذا أوجد التخلف الذي نحن فيه، فهؤلاء الحكام ليس لهم همّ إلا الاستمرار في الحكم. فالشعار هو كما هو معلوم: إما أن نحكمكم أو أن نقتلكم، فكان التخلف كما سأثبت بإذن الله. وكما ترى فإن المهم هو أن الدفاع عن الأمة جهاد في سبيل الله، وهذه عبادة مفروضة على كل من استطاع بالمال والنفس. وعندما يعلم الكل أن عليه الانخراط في الجهاد وأن عليه أن يكون دوماً مستعداً، فعندها سيحاول الكل اكتساب مهارات القتال، فيتقارب الأفراد في مهاراتهم القتالية فيصعب على شريحة استعباد وتسخير شريحة أخرى لمصالحها. لذلك نقول بأن الإسلام دولة الناس وهذه هي القوة الحقة. أي أن من مواصفات المجتمع المسلم الدمج التام بين الوظيفتين العسكرية والمدنية، ولا وجود للطبقة السياسية كما سنوضح في فصل «المدينة» بإذنه تعالى. لذلك فإن ما أتى به الرسول صلوات ربي وسلامه عليه يعتبر ثورة بالنسبة لأفكار تنسيق المجتمعات في عصره. فقد كان المجتمع الروماني والفارسي في زمنه صلى الله عليه وسلم مقسوماً لطبقة العسكر والطبقة الحاكمة والعامة كأيامنا هذه. أي أنها كانت مجتمعات ضالة كمجتمعات اليوم. فأتى الإسلام بمنظومة مختلفة للحياة فاجأت تلك المجتمعات الضالة وتغلبت عليها. وأدرك أخي القارئ بأنك لازلت تقول: ولكن الغزوات في السابق كانت بدائية، فهي بالخيول والسيوف والرماح، أما الآن فهي بالطائرات والصواريخ، فكيف يترك الأمر للناس وليس لجهة متخصصة؟ فأقول: إن وضع الجهاد كما أتى به الإسلام هو الأفضل للأمة كما سأوضح بإذن الله. ألا ترى حال المسلمين اليوم من هوان وذل أمام اليهود وأسلحة الدول الإسلامية تهترئ في المخازن. فلن يكون الوضع أسوأ مما هو عليه الآن إطلاقاً، وسنوضح هذا أكثر في الحديث عن الأمن. ونفس هذا المنطق ينطبق على جميع شؤون الحياة الخرى كالصحة والتعليم والعمران كما سترى بإذن الله.

يوسف عليه السلام

إن المتأمل للسابق لابد وأن يتبلور في ذهنه سؤال محير: ألم يكن لدى الرسول صلى الله عليه وسلم أي تخطيط؟ فهو يعطي من أتوا إليه من الأموال ثم يقترض الأسلحة للإعداد للمعركة! وفي هذا كما يتبادر لذهن كل

علماني تناقض واضح لاسيما أنه رسول مأمور بنشر الدعوة ومحاربة من عاداه بالإعداد الدائم لهذه المهمة، وقد يقول قائل: إن هذا لا يتأتى إلا بخزن الأموال لشراء السلاح! أخي القارئ: إن في هذا التناقض لإعجاز بالنسبة لي يثبت أن محمداً صلوات ربي وسلامه عليه مرسل من رب العالمين. كيف؟ إن التخطيط سواءً كان اقتصادياً أو اجتماعياً أو عمرانياً ثلاثة أنواع من حيث الحقوق: التخطيط للذات والتخطيط للأعداء والتخطيط للآخرين. وبالطبع فإن هذه الأنواع الثلاثة تتداخل لبلوغ هدف مستقبلي كما ينظّر له العلمانيون. فتحت مظلة التخطيط العام للأمة تُعطى الحقوق للأفراد ليخططوا في ظلها، وهكذا فإن جميع أنواع التخطيط مباحة ومتداخلة فأصبح التخطيط علماً. لنوضح هذه النقطة:

في عصر العولمة، ونظراً لأن الشريعة لم يعمل بها، فالدولة هي التي تخطط عادة. فهي تخطط للأمن مثلاً وذلك من خلال إنشاء وزارة الداخلية وما تحتاجه من مؤسسات كالشرطة والمباحث، وهذه حتى تصل لأهدافها الأمنية تضع متطلبات للناس مثل ضرورة حمل الجوازت عند السفر، ومن لم يحملها أو من لم يحصل على تأشيرة سفر لن يتمكن من التنقل من مكان لآخر. أي أن المسلم قد فقد حقاً من حقوقه، ففي الإسلام يحق للمرء التنقل دون حدود (كما سيأتي بإذن الله). أي أن التخطيط أدى لمتطلبات تغير مقصوصة الحقوق. ومن الأمثلة الأخرى المعروفة ضرورة الحصول على ترخيص لفتح محل تجاري من وزارة التجارة التي تخطط لاقتصاد البلد، وضرورة الحصول على ترخيص للبناء من البلديات التي تخطط للمدن. أي أن التخطيط العام للدولة يؤدي إلى توزيع الحقوق لمؤسسات حكومية توزع هي من ثم الحقوق على جهات أخرى، وهكذا تتداخل جميع أنواع التخطيط الثلاثة. فوزارتا الدفاع والخارجية تخططان للأعداء، ووزارة البلديات تخطط للمدن، ووزارة التعليم تخطط للتعليم، والمؤسسات الخاصة كالشركات تخطط لنفسها للمزيد من الربح. لكل هذا فقد ظهر ميدان التخطيط كعلم له أدواته وأفكاره كما قلت، ففي التخطيط للمؤسسات هناك التخطيط الإستراتيجي وهو على أنواع منها مثلاً ما عرف بتخطيط سوات swot، وفي التخطيط للمدن هناك التخطيط العقلاني الشامل rational comprehensive planning، وفي التخطيط الاقتصادي هناك نظريات كينز وما بعدها من نظريات (وسنأتي عليها بإذن الله)، وجميع هذه النظريات التخطيطية لها أسسها العلمية التي تتمحور حول إيجاد صورة ذهنية للمستقبل وإجراءات الوصول لهذه الصورة من خلال أهداف واضحة. إلا أن المشكلة في هذه النظريات هو أنها، برغم أنها تخطيط للذات، إلا أنها ستؤثر على الآخرين بالضرورة. فالدولة تعتبر نفسها ذات واحدة وتخطط لنفسها (كوضع الخطط الخمسية مثلاً) إلا أن خططها ستقيد الآخرين. فإن خططت لاقتصادها بوضع ضرائب من نوع ما، فهي إنما تضع قيوداً على الآخرين. وهكذا كلما فكرت في التخطيط تجد أن أنواعه تتداخل لتقيد بعضها بعضاً، كل تخطيط يضع الإطار لجماعة أخرى تتحرك داخلها وتخطط لنفسها لتجد نفسها تخطط للآخرين، أي أن جميع الأنواع الثلاثة تتداخل.

أما في الإسلام فإن الوضع غير ذلك: فبالنسبة للتخطيط للذات: فهذا من حق الفرد أو الجماعة شرعاً كما سترى بإذن الله، فلكل فرد الحق في التخطيط لوقته أو ماله. فللفرد تخطيط أرض كبيرة لإنشاء مجمع سكني مثلاً بإحيائها. وهذا ينطبق أيضاً على الجماعة: فلكل جماعة الحق في التخطيط لنفسها، كالشركاء في المال الذين يستثمرون أموالهم دونما الحصول على ترخيص من أحد. وبالنسبة للتخطيط للأعداء، فهو أمر معروف ومطلوب شرعاً ويعني التربص بالأعداء والقيام بكل ما هو مطلوب للاستعداد لهم لردعهم. أما التخطيط للغير فهو مرفوض

في الإسلام، كيف؟ قد يقول قائل بأن النصر على الأعداء لا يتأتي إلا بالتخطيط الإقتصادي السديد للأمة الذي ينهض بها ويوفر لها ما تحتاجه من نفقات للتجهيز الحربي. وهنا الكارثة لأن أي تخطيط اقتصادي لابد وأن يعني التخطيط للغير، وهو النوع الثالث من أنواع التخطيط الذي يرفضه الإسلام. وسنوضح التخطيط للأعداء في فصل «المدينة» بإذنه تعالى. ولكن باختصار، فإن النصر على الأعداء لن يكون إلا بأمة قوية اقتصادياً وهذا لا يتأتى إلا بتطبيق مقصوصة الحقوق وليس كما يذهب المعاصرون بالقول أن ذلك لا يكون إلا بالتخطيط. فمتى ما استُخدم التخطيط لإيجاد قوة اقتصادية فإن هذا لابد وأن يعني الضعف الاقتصادي لأن التخطيط متى ما استخدم في أي أمة لابد وأن يكون باستخدام العقل القاصر الذي لا يعلم الغيب كما قلنا في فصول سابقة، أي تخطيط جماعة من الأمة لباقي أفراد الأمة، أي التخطيط للآخرين (أي النوع الثالث من أنواع التخطيط من حيث الحقوق).[ح٢] وهذا النوع هو ما تمنعه الشريعة. كيف؟

تذكر أخي القارئ ما قلناه في الفصول السابقة من أن أي تخطيط لابد وأن يعني أخذ حقوق من البعض ومنح آخرين حقوقاً لم تكن لهم وأن في هذا حكم بغير ما أنزل الله وأن هذا سيؤدي لتلوث بيئي وفساد خلقي (كما سيأتي بإذن الله). لهذا لم يجمع صلوات ربي وسلامه عليه المال في بيت المال وآثر إنفاقه مباشرة لأنه رسول مأمور بالوحي كما ذكرنا. فهو ينفذ ما يؤمر به، فإن لم يكن رسولاً من رب العالمين لتأثر بما حوله من أنظمة حكم آنذاك كانت تجمع المال من الناس للتجهيز الحربي، وفي هذا إعجاز تشريعي إذ أن الرسول المصطفى الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم مأمور من ربه وكان ينفق كل ما يأتيه وذلك حتى تستقر الأموال في أيدي الناس الذين سيحرصون على استثمارها فتزداد الأمة قوة في اقتصادها. ولعل الأهم هو تلافي استقرار الأموال في بيت المال حتى لا تكون مطمعاً للرذلاء للوصول إليها ثم تنفق تحت مظلة التخطيط الذي سيخرج الأمة بالضرورة عن الحكم بما أنزل الله. ولكنك قد تقول: إلا أن إنفاقه صلوات ربي وسلامه عليه كان جزافاً، فكان يعطي من أتاه في يومه دونما أي تريث لينتقي من بين الناس الأحوج منهم فيعطيهم. فأقول: هنا الإعجاز، لأنه إن أراد التريث في الإنفاق فهذا يعني بقاء المال في بيت المال ليوم أو يومين، وهنا قد يأتي السلاطين من بعده ويسيرون على سنته ويحبسون الأموال لأيام أكثر، فحتى حبس المال ليوم أو يومين سيكون ذريعة للسلاطين (الذين يقومون مقامه في الإنفاق) للتريث في الإنفاق. وهنا سيأتي سلاطين لا محالة (كما أثبت لنا التاريخ) لينفقوا تلك الأموال بأهوائهم، أو في أحسن الأحوال بالتخطيط لإنفاقها في مشروعات مدنية ما يؤدي للرشاوي كما سترى بإذن الله. هكذا تخرج الأمة من حكم الله لأن في التخطيط للغير حكمٌ بغير ما أنزل الله وما له من عواقب. فكان الأصلح جذ المسألة من جذورها بعدم ترك المال يبيت في بيت المال أبداً. فهلا قرأت الآتي بتأن: جاء في سنن أبي داود:

ح٢) إن كلمة «تخطيط» في مفهومها نابعة من الغرب، وهي بذلك لا تميز بين التخطيط للغير أو للذات، لذلك أرجو أن تلاحظ أنني استخدمت كلمة «تخطيط» بطريقة سلبية في الحديث عن التخطيط للغير واستخدمتها بطريقة إيجابية في الحديث عن التخطيط للذات علماً أنها كلمة ذات معنى واحد في المفهوم العلماني. لقد فعلت ذلك حتى لا أزيد المسألة تعقيداً من جهة (لأن التخطيط مذموم للغير في الإسلام لأنه كما قلنا لابد وأن يعني تغيير مقصوصة الحقوق)، ولأنني من جهة ثانية لم أرد استحداث كلمة أخرى ذات صفة سلبية لوصف ما يقوم به المخططون المعاصرون سواءً كان في الاقتصاد أو العمران أو الاجتماع. لذلك أرجو الانتباه لهذه النقطة التي تثير معظم القراء، فهم يتألمون عندما يقال أنه لا تخطيط في الإسلام لأن هذا معناه الفوضى بالنسبة لهم إذ أن الفهم السائد هو أن في التخطيط تنظيم يؤدي لزيادة الإنتاج، وأن النقيض لديهم هو الفوضى وليس الخروج عن مقصوصة الحقوق. لذلك وجب التنويه.

«عن زيد أنه سمع أبا سلام قال: حدثني عبد الله الهوزني قال: لقيت بلالاً مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحلب فقلت: يا بلال حدثني كيف كانت نفقة رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: ما كان له شيء، كنت أنا الذي ألي ذلك منه منذ بعثه الله إلى أن توفي، وكان إذا أتاه الإنسان مسلماً فرآه عارياً يأمرني فأنطلق فاستقرض فأشتري له البردة فأكسوه وأطعمه حتى اعترضني رجل من المشركين فقال: يا بلال إن عندي سعة فلا تستقرض من أحد إلا مني. ففعلت، فلما أن كان ذات يوم توضأت ثم قمت لأؤذن بالصلاة فإذا المشرك قد أقبل في عصابة من التجار، فلما أن رآني قال: يا حبشي، قلت: يا لباه. فتجهمني وقال لي قولاً غليظاً، وقال لي: أتدري كم بينك وبين الشهر؟ قال: قلت: قريب. قال: إنما بينك وبينه أربع، فآخذك بالذي عليك فأردك ترعى الغنم كما كنت قبل ذلك. فأخذ في نفسي ما يأخذ في أنفس الناس حتى إذا صليت العتمة رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أهله فاستأذنت عليه فأذن لي فقلت: يا رسول الله بأبي أنت وأمي إن المشرك الذي كنت أتدين منه قال لي كذا وكذا، وليس عندك ما تقضي عني ولا عندي، وهو فاضحي، فأذن لي أن آبق إلى بعض هؤلاء الأحياء الذين قد أسلموا حتى يرزق الله رسوله صلى الله عليه وسلم ما يقضي عني. فخرجت حتى إذا أتيت منزلي فجعلت سيفي وجرابي ونعلي ومجني عند رأسي حتى إذا انشق عمود الصبح الأول أردت أن أنطلق فإذا إنسان يسعى يدعو يا بلال أجب رسول الله صلى الله عليه وسلم. فانطلقت حتى أتيته فإذا أربع ركائب مناخات عليهن أحمالهن، فاستأذنت فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿أبشر فقد جاءك الله بقضائك﴾. ثم قال: ﴿ألم تر الركائب المناخات الأربع؟﴾ فقلت: بلى. فقال: ﴿إن لك رقابهن وما عليهن، فإن عليهن كسوة وطعاماً أهداهن إلي عظيم فدك، فاقبضهن واقض دينك﴾. ففعلت. فذكر الحديث: ثم انطلقت إلى المسجد فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم قاعد في المسجد، فسلمت عليه فقال: ﴿ما فعل ما قبلك؟﴾ قلت: قد قضى الله كل شيء كان على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم يبق شيء. قال: ﴿أفضل شيء؟﴾ قلت: نعم. قال: ﴿انظر أن تريحني منه فإني لست بداخل على أحد من أهلي حتى تريحني منه﴾. فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العتمة دعاني فقال: ﴿ما فعل الذي قبلك؟﴾ قال: قلت: هو معي لم يأتنا أحد. فبات رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد وقص الحديث، حتى إذا صلى العتمة يعني من الغد دعاني قال: ﴿ما فعل الذي قبلك؟﴾ قال: قلت: قد أراحك الله منه يا رسول الله. فكبر وحمد الله شفقاً من أن يدركه الموت وعنده ذلك. ثم اتبعته حتى إذا جاء أزواجه فسلم على امرأة امرأة حتى أتى مبيته. فهذا الذي سألتني عنه».

ولقد ذكر الحديث أيضاً في سنن البيهقي والبزار والمعجم الأوسط والكبير بألفاظ مختلفة وفيها ذكرٌ لعدم دخوله صلوات ربي وسلامه عليه إلى أهله حتى يتم إنفاق جميع المال، وأنه بات في المسجد إلى أن تم ذلك، حتى أن أبا عبيد خصص فصلاً في كتابه «الأموال» عن «تعجيل إخراج الفيء وقسمته بين أهله». وبالطبع فإنه خص التعجيل لأموال الفيء لأن الأموال كانت كما قال ثلاثة: هي الصدقات والغنائم والفيء. فالصدقات توزع في مواضعها كما مر بنا، وكذلك الغنائم في أرض المعركة، إلا أن الفيء هو الذي كان يؤخذ وكان يمكن أن يدخر حتى ينفق، غير أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يعجل قسمته بشكل ملفت للنظر مما دفع أبا عبيد، والله أعلم، لتخصيص فصل لهذه المسألة في كتابه. وفي هذا الفصل يقول أن الحسن بن محمد قال: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يقبل مالاً عنده ولا يبيته، قال أبو عبيد: يعني أنه إذا جاءه غدوة لم ينتصف النهار حتى يقسمه، وإن جاءه عشية لم يبيته حتى يقسمه». وقد ورد في الصحيح أنه صلى بأصحابه العصر ذات يوم ثم قام فزعاً يتخطى الرقاب، فلما رجع سألوه فقال: ﴿ذكرت شيئاً من تبر كان عندنا فكرهت أن يحبسني فذهبت فوزعته﴾.[٩١] فتصور

هذا الحرص منه صلى الله عليه وسلم على ضرورة الإنفاق دونما تأخير. حتى وإن كان المال جد كثير فإنه يصر على إنفاقه. ففي البخاري أن أبا هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لو كان لي مثل أحد ذهباً ما يسرني أن لا يمر علي ثلاث وعندي منه شيء إلا شيء أرصده لدين﴾.[٩٢] وهذا بالطبع ينطبق على جميع الأموال سواءً كانت فيئاً أو صدقة أو غنيمة. فمن ذا الذي يستطيع إنفاق مثل أحد ذهباً في ثلاثة أيام؟

ولكنك قد تقول إن يوسف عليه السلام كان مخططاً بارعاً. فهو قد جمع الاحتياطي من الأقوات لسبع سنين ليوزعها على الناس في السبع السنين العجاف التالية. فياله من تخطيط؛ كما أنه حصل على التمكين اللازم لذلك. قال تعالى: ﴿قَالَ ٱلۡمَلِكُ ٱئۡتُونِي بِهِۦٓ أَسۡتَخۡلِصۡهُ لِنَفۡسِيۖ فَلَمَّا كَلَّمَهُۥ قَالَ إِنَّكَ ٱلۡيَوۡمَ لَدَيۡنَا مَكِينٌ أَمِينٞ ۝ قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ ۝ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَتَبَوَّأُ مِنۡهَا حَيۡثُ يَشَآءُۚ نُصِيبُ بِرَحۡمَتِنَا مَن نَّشَآءُۖ وَلَا نُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾.[٩٣] وإن علمنا أن سورة يوسف مكية، وأنها تثبت التخطيط في القرآن كما يقول البعض، فلماذا لم يخطط الرسول صلى الله عليه وسلم؟ كما قد تستنتج أيضاً من قصة يوسف أن اجتماع التمكين مع الذكاء للمخطط لابد وأن يؤدي لتخطيط فذ في مصلحة الأمة بدليل قصة يوسف عليه السلام!! فأقول: إن هذا صحيح إن تم للمخطط العلم بالغيب وكان نزيهاً. والنزاهة متوفرة لدى البعض الذين يمكن اختيارهم لمواقع قيادية، ولكن ليس العلم بالغيب. إن ما قام به يوسف عليه السلام من تخطيط ضرورة لأنه قد علم الغيب من خلال الرؤيا التي أولها بأن السبع البقرات السمان سيأكلهن سبع عجاف. وهذا وضع لن يحدث لأي منا الآن لأننا لا نعلم الغيب (تذكر ما قلناه من أهمية الربط بين علم الغيب والتخطيط سابقاً). حتى الرسول صلى الله عليه وسلم لا يعلم الغيب. ألم يأمره الحق سبحانه وتعالى بالقول: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ إِنِّي مَلَكٌۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۚ قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡبَصِيرُۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾، وأمره عالم الغيب والشهادة بالقول: ﴿قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي نَفۡعٗا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ وَلَوۡ كُنتُ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ لَٱسۡتَكۡثَرۡتُ مِنَ ٱلۡخَيۡرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُۚ إِنۡ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٞ وَبَشِيرٞ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾، وأمره العليم الحليم بالقول: ﴿وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ وَلَآ أَقُولُ إِنِّي مَلَكٞ وَلَآ أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزۡدَرِيٓ أَعۡيُنُكُمۡ لَن يُؤۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ خَيۡرًاۖ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا فِيٓ أَنفُسِهِمۡ إِنِّيٓ إِذٗا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.[٩٤] ولأن سنته صلوات ربي وسلامه عليه هي خاتمة الأديان فيجب ألا تعتمد على علم الغيب، فلكل أمة منسكها وشرعتها ومنهاجها. قال تعالى: ﴿لِّكُلِّ أُمَّةٖ جَعَلۡنَا مَنسَكًا هُمۡ نَاسِكُوهُۖ فَلَا يُنَٰزِعُنَّكَ فِي ٱلۡأَمۡرِۚ وَٱدۡعُ إِلَىٰ رَبِّكَۖ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدٗى مُّسۡتَقِيمٖ﴾. وقال أيضاً: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ﴾.[٩٥] أي أن ما كتبه الله لنا من منسك وشرعة ومنهاج لا يعتمد على علم الغيب أبداً، لذلك أراد لنا العليم الحكيم البلوغ للعزة والسعادة بطريق آخر دون اللجوء للتخطيط الذي يستلزم علم الغيب. وهذا الطريق الآخر هو مقصوصة الحقوق التي تصر فيها الشريعة على إنفاق المال وعدم حبسه في بيت المال للحِكَم الثلاث التي ذكرناها في أول هذا الفصل والله أعلم. فمضار جمع المال في بيت المال يفوق مضار إنفاقه مباشرة حتى وإن ذهب كأعطيات للوفود. وهنا ملحوظة لابد من التنويه إليها وهي أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان غالباً ما ينفق لحوائج المسلمين بالاقتراض ثم يسدد ذلك مما يأتيه كما رأينا ذلك فيما ذكره بلال رضي الله عنه، ككسوة إنسان مسلم. وهذا يعني أن ما أنفق كان بدافع الحاجة القصوى، وفي هذا بالطبع حكمة في الإنفاق وليس

جزافاً كما قد يفهم. فكانت جل النفقة لسداد الديون (ديون الدولة) التي أنفقت للناس المحتاجين وليس لمشروعات أو غيرها من نفقات (كما ستتأكد أكثر بإذنه تعالى). وهذه الإستراتيجية الإنفاقية هي ما على المسؤولين في الدولة القيام به ولا تنطبق على الأفراد الذين كان لهم ادخار نفقة سنة قادمة إن أرادوا ذلك، فللأفراد التخطيط لأنفسهم إن خافوا من الوقوع فريسة للديون وبالتالي المذلة. أما المسؤولون عن بيت المال فعليهم الإنفاق على المحتاجين من الناس حتى بالاقتراض لأن في ذلك عزةً للأفراد وتحريراً لهم فيتحولوا لأفراد منتجين (وسيأتي بيانه بإذن الله). لذلك قلنا أن التخطيط للغير قد حاربه الإسلام، أما التخطيط للذات فهو أمر مطلوب. أي أن القاعدة هي أن يخطط كل لنفسه ولا يخطط لغيره، بينما تضع الشريعة الإطار الذي يسير فيه الجميع (أي من يخططون لأنفسهم) حتى لا يصطدموا مع بعضهم من جراء تضارب مصالحهم كما سيأتي بإذن الله، وشتان بين هذا وبين ما يذهب إليه من قدموا عقولهم على النص، أي ما يذهب إليه العلمانيون. فالقاعدة عندهم هي أن يخطط كل لنفسه وله التخطيط لغيره إن كان مسؤولاً عن ذلك. فهلا تأملت هذا الفرق الجوهري بين المنهجين والذي يمكن اختصاره في الآتي: أحدهما يخطط للآخرين (العلماني) والآخر (أي الإسلام) يرفضه، وحتى يتم إقفال باب التخطيط للآخرين كان لابد لبيت المال أن يكون خاوياً في شرعة الإسلام. ولكن ماذا عن مصرف خمس الغنيمة؟ ألا يعد مالاً للتجهيز الحربي؟ وماذا عن الجزية والفيء؟

ثانياً: حركة المال

إن حركة المال من خلال دراسة الفيء والخمس هو مثالنا الثاني لتوضيح سنته صلوات ربي وسلامه عليه في أنه لم يحاول إنشاء دولة بمفهومها الذي كان عند الروم والفرس والذي انبثق منه مفهوم الدولة الحديثة، بل وضع مفهوماً مختلفاً تماماً. وسأضع الآن طرحاً ثم أقوم بالدفاع عنه في باقي الكتاب. والطرح هو: إن كمية المال الموجود في بيت المال أو وزارة المالية وسرعة حركته مؤشر على صحة الأمة وعزتها. أي أن لدينا مؤشرين، أحدهما كثرة المال وقلته في بيت المال، والثاني سرعة حركته في الخروج منه. فكلما زادت سرعة خروج المال من بيت المال كلما زادت الأمة عزة وقوة وإنتاجاً، والعكس صحيح، أي كلما زاد بقاء المال في بيت المال كلما ضعفت الأمة. أما كثرة المال المنفق وقلته فهو مرتبط بزمن اتساع رقعة الدولة المسلمة. فعند زيادة الرقعة في الاتساع تكثر الأموال التي ترد بيت المال، وعندها تكون الأمة عزيزة، أما إن توقف الاتساع، وحتى إن كانت الدولة كبيرة، فيجب انخفاض تدفق المال لبيت المال لتبقى الأمة عزيزة، وإلا ذلت، أي لا وجود لبيت المال إلا لحظياً. أي إن لم تكن الدولة في توسع مستمر وكثر مال بيت مالها فذاك مؤشر لاتجاه المجتمع نحو الضعف لأن مصدر المال حينئذ ليس من الغنائم والفيء ولكن من الضرائب على الناس كما حدث مع جميع الدول كالأموية والعباسية والفاطمية والمملوكية والعثمانية وغيرهم، وعندها تنفق الأموال في غير محلها. ألا ترى السلاطين ينفقون على من أرادوا كالشعراء والقادة لكسب الولاء وعلى ما يمتعهم كبناء القصور.

وللتوضيح أقول: لقد رأينا في فصل «الأموال» كيف أن الزكاة كانت تخرج من الناس وإلى الناس وليس بالضرورة من خلال المرور ببيت المال، ورأينا كيف كان تقسيم أربعة أخماس الغنائم مباشرة دون الذهاب لبيت

المال، إذ لم يكن هناك (والله أعلم) بيت مال في عهده صلوات ربي وسلامه عليه. فلم أجد مما قرأت ما يشير إلى وجود مؤسسة ذات موظفين أو عمال أو مقر ذي مبنى يسمى بيت مال في عهده صلوات ربي وسلامه عليه، بل هو المسجد يأتي إليه المال وينفق منه في يومه، بالإضافة للمسجد فلعل هناك موقعاً مفتوحاً تحبس فيه مؤقتاً بعض الأنعام التي تصل للرسول صلى الله عليه وسلم كزكاة. هنا يظهر سؤال مهم لابد من تقصي الإجابة عليه قبل الإستمرار هو: كيف أصبح بيت المال مؤسسة حكومية؟

الديوان

إن الديوان مسألة جوهرية لموضوع قص الحق، وقد يساء فهمه، لذلك لابد من التأني بعض الشيء في تقصيه، وسأقوم بشرحه بإيجاز في هذا الفصل ثم أوضح تأثيره على الأمة في فصل «الديوان». فنظراً لأهميته فقد خصصت له فصلاً كاملاً. ما هو الديوان؟ جاء في لسان العرب: «الدِّيوانُ أَصله دوَّانٌ، فعُوض من إحدى الواوين ياء لأنه يجمع على دواوين، ولو كانت الياء أصلية لقالوا دَياوين، وقد دُوِّنت الدَّواوين. قال ابن بري: وحكى ابن دريد وابن جني أنه يقال دَياوين». وجاء في القاموس: «الديوان ويُفتح، مجتمع الصحف والكتاب، يكتب فيه أهل الجيش وأهل العطية، وأول من وضعه عمر رضي الله تعالى عنه. جمعه دواوين ودياوين». قال ابن عرفة: «الديوان لقب لرسم جميع أنواع المعدين لقتال العدو بعطاء».[٩٦] فهو إذاً قوائم لسجلات تحوي أسماء أفراد سيحصلون على مال أو نفقة من الدولة. وهذه السجلات متعددة، منها مثلاً ديوان الشهداء، وهي كما جاء في حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح: «قوله: كتب في ديوان الشهداء: الديوان بالكسر ويفتح، مجمع الصحف والكتاب، يكتب فيه أهل الجيش وأهل العطية، وأول من وضعه عمر رضي الله عنه، قاموس، فالمراد أنه يكتب اسمه مع أسمائهم في محل كتابتهم، والمراد منه ومما قبله أن يعطي ثوابهم وإن تفاوتت الكيفيات».[٩٧] ومن الدواوين أيضاً ديوان قبيلة ما، كديوان حمير مثلاً أو ديوان خزاعة أو حتى اجتماع جماعة معينة لتحمل دية فرد منهم كالعاقلة.[ط٢] ففي الإستذكار مثلاً:

> «وأجمع أهل السير والعلم بالخبر أن الدية كانت في الجاهلية تحملها العاقلة، فأقرها رسول الله صلى الله عليه وسلم في الإسلام، وكانوا يتعاقلون بالنظرة، ثم جاء الإسلام فجرى الأمر على ذلك حتى جعل عمر الديوان. واتفق الفقهاء على رواية ذلك والقول به وأجمعوا أنه لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في زمن أبي بكر ديوان، وأن عمر جعل الديوان وجمع به الناس وجعل أهل كل جند يداً، وجعل عليهم قتال من يليهم من العدو».

ولعلك لاحظت من السابق بأن الديوان لم يوجد في عهده صلوات ربي وسلامه عليه، بل ظهر في عهد الخليفة الراشد عمر رضي الله عنه. فقد جاء في البحر الرائق: «ويقال إن عمر رضي الله تعالى عنه أول من دون

ط٢) العاقلة لغة جمع عاقل، وهم الذين يغرمون العقل، وهي الدية. وإنما سميت الدية عقلاً لوجهين كما يقول د. نزيه حماد: «أحدهما أن الإبل كانت تعقل بفناء ولي المقتول. والثاني أنها تعقل الدماء عن السفك. أي تمسكها. وقيل: لأنهم يمنعون من يحملونها عنه من الجناية لعلمهم بحاله. ... والعاقلة عند أكثر الفقهاء العَصَبات من أهل العشيرة. وعند الحنفية: أهل الديوان لمن هو منهم، وقبيلته التي تحميه فيمن ليس منهم» (٩٨).

الدواوين في العرب، أي رتب الجرائد للعمال وغيرها كذا في المصباح».[ي٢] ومما يؤكد هذا هو أن الديوان كمؤسسة لم تظهر في السنة النبوية لا فعلاً ولا حتى اسماً. ولابد للباحث من ملاحظة هذا والتنبه إليه. فقد ذكر ابن منظور مثلاً في ثنايا شرح الديوان: «وفي الحديث: لا يَجْمَعهم ديوان حافظٍ، قال ابن الأَثير: هو الدفتر الذي يكتب فيه أَسماء الجيش وأَهلُ العطاء. وأَول من دَوَّنَ الدِّيوان عمر، رضي الله عنه، وهو فارسي معرب». فتلحظ في النص السابق قول ابن منظور: «وفي الحديث: لا يجمعهم ديوان حافظ»، فهذا قول قد يستنتج منه الباحث أنه كان هناك ديوان في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم. إما إن رجعنا لمصدر قول ابن منظور وغيره في الحديث فسيتضح لنا أنه من كلام كعب بن مالك رضي الله عنه عندما روى قصة تخلفه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك. ففي صحيح البخاري في الحديث الطويل يقول كعب رضي الله عنه: «... ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يريد غزوة إلا ورى بغيرها حتى كانت تلك الغزوة غزاها رسول الله صلى الله عليه وسلم في حر شديد واستقبل سفراً بعيداً ومفازاً وعدواً كثيرا، فجلى للمسلمين أمرهم ليتأهبوا أهبة غزوهم، فأخبرهم بوجهه الذي يريد، والمسلمون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كثير ولا يجمعهم كتاب حافظ، يريد الديوان ...». ويقول ابن حجر موضحاً السابق من قول كعب: «ولا يجمعهم ديوان حافظ، يعني كعب بذلك الديوان، يقول لا يجمعهم ديوان مكتوب، ... وقوله يريد الديوان هو كلام الزهري، وأراد بذلك الاحتراز عما وقع في حديث حذيفة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿اكتبوا لي من تلفظ بالإسلام﴾. وقد ثبت أن أول من دون الديوان عمر رضي الله عنه، ...».[ك٢]

أرجو ألا تستنتج أخي القارئ من السابق أنني أسحبك إلى تخطئة فعل الخليفة عمر رضي الله عنه، كلا، ففعله رضي الله عنه قد يكون صائباً «لوقته». فلم يشكك أحد من الفقهاء في شرعية تدوين الدواوين. فهذا ابن تيمية يشير إلى أن الدواوين سنة وإن كانت تسمى في اللغة بدعة بقوله:

> «بدعة فى اللغة لكونهم فعلوا ما لم يكونوا يفعلونه فى حياة رسول الله، يعنى من الاجتماع على مثل هذه، وهى سنة من الشريعة؛ وهكذا إخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب وهى الحجاز واليمن واليمامة وكل البلاد الذي لم يبلغه ملك فارس والروم من جزيرة العرب، ومصر الأمصار كالكوفة والبصرة، وجمع القرآن فى مصحف واحد، وفرض الديوان والأذان الأول يوم الجمعة وإستنابة من يصلى بالناس يوم العيد خارج المصر ونحو ذلك مما سنه الخلفاء الراشدون لأنهم سنوه بأمر الله ورسوله، فهو سنة وإن كان فى اللغة يسمى بدعة؛ وأما الجهر بالنية وتكريرها فبدعة سيئة

ي٢) جاء في الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى عن توقيت ذلك الآتي: «وفي سنة خمس عشرة وضع عمر الديوان وفرض العطاء للمسلمين ولم يكن قبل ذلك، وروى الزهري عن ابن المسيب أن ذلك كان في المحرم سنة عشرين» (٩٩).

ك٢) الحديث طويل وقد وضعت جزءاً منه في الحاشية. كما تلحظ من قول ابن منظور عن الديوان أيضاً أن الكلمة أصلها فارسية ثم عربت. وهذا ما وضحه الماوردي إذ قال: «وفي تسمية ديوان وجهان: أحدهما أن كسرى اطلع ذات يوم على كتاب ديوانه فرآهم يحسبون مع أنفسهم فقال: ديوانه، أي مجانين. فسمي موضعهم بهذا الإسم ثم حذفت الهاء عند كثرة الاستعمال تخفيفاً للاسم فقيل ديوان. والثاني أن الديوان بالفارسية اسم الشياطين، فسمي الكتاب باسمهم لحذقهم بالأمور وقوتهم على الجلي والخفي وجمعهم لما شذ وتفرق، ثم سمي مكان جلوسهم باسمهم، فقيل ديوان. وأول من وضع الديوان في الإسلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه». وبالنسبة لقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿اكتبوا لي من تلفظ بالإسلام من الناس﴾، فهو حديث في صحيح البخاري وشرحه ابن حجر على أنه كانت «من عاداتهم كتابة من يتعين للخروج في المغازي»، أي ليس بالضرورة سجلاً لأفراد يعطون أرزاقاً قبل الغزوة. فالنص الكامل للحديث هو: «عن حذيفة رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿اكتبوا لي من تلفظ بالإسلام من الناس﴾. فكتبنا له ألفاً وخمس مائة رجل، فقلنا نخاف ونحن ألف وخمسمائة، فلقد رأيتنا ابتلينا، حتى أن الرجل ليصلي وحده وهو خائف، ...» (١٠٠).

ليست مستحبة باتفاق المسلمين لأنها لم يكن يفعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا خلفاؤه الراشدون».

أثاب الله شيخ الإسلام ابن تيمية في توضيح ما ذهب إليه الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فها هو يشرح البدعة في موضع آخر بقوله:

«وقد سأل رجل مالك بن أنس عن الإحرام قبل الميقات فقال: أخاف عليك الفتنة. فقال له السائل: أي فتنة فى ذلك؟ و إنما زيادة أميال فى طاعة الله عز وجل. قال: وأي فتنة أعظم من أن تظن فى نفسك أنك خصصت بفضل لم يفعله رسول الله. وقد ثبت فى الصحيحين أنه قال: ﴿من رغب عن سنتي فليس منى﴾. فأي من ظن أن سنة أفضل من سنتى فرغب عما سننته معتقداً، أنما رغب فيه أفضل مما رغب عنه فليس مني، لأن خير الكلام كلام الله، وخير الهدى هدى محمد صلى الله عليه وسلم كما فى الصحيح عن النبي أنه كان يخطب بذلك يوم الجمعة. فمن قال: أن هدي غير محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من هدي محمد فهو مفتون، بل ضال. قال الله تعالى إجلالا له وتثبيتا لحجته على الناس كافة: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، أي وجيع. وهو صلى الله عليه وسلم قد أمر المسلمين باتباعه وأن يعتقدوا وجوب ما أوجبه واستحباب ما أحبه وأنه لا أفضل من ذلك، فمن لم يعتقد هذا فقد عصى أمره. وفى صحيح مسلم عن النبي أنه قال: ﴿هلك المتنطعون﴾، قالها ثلاثاً. أى المشددون فى غير موضع التشديد. وقال أبي بن كعب وابن مسعود: اقتصاد فى سنة خير من اجتهاد فى بدعة. ولا يحتج محتج بجمع التراويح ويقول: نعمت البدعة هذه، فإنها بدعة فى اللغة لكونهم فعلوا ما لم يكونوا يفعلونه فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، مثل هذه وهي سنة من الشريعة. وهكذا إخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب ومصر الأمصار كالكوفة والبصرة وجمع القرآن فى مصحف واحد، وفرض الديوان وغير ذلك. فقيام رمضان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمته وصلى بهم جماعة عدة ليال، وكانوا على عهد رسول الله يصلون جماعة وفرادى، لكن لم يداوم على جماعة واحدة لئلا يفترض عليهم، فلما مات استقرت الشريعة، فلما كان عمر رضى الله عنه جمعهم على إمام واحد، والذي جمعهم أبي بن كعب، جمع الناس عليها بأمر عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وعمر هو من الخلفاء الراشدين حيث يقول صلى الله عليه وسلم: ﴿عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ﴾، يعني الأضراس لأنها أعظم فى القوة». ل٢

ولكن ما الذي دعى الخليفة عمر رضي الله عنه إلى وضع الديوان؟ إنها الحقوق. يقول الماوردي موضحاً: «والديوان موضوع لحفظ ما يتعلق بحقوق السلطنة من الأعمال والأموال ومن يقوم بها من الجيوش والعمال». ثم يلخص الماوردي سبب وضع الخليفة عمر رضي الله عنه للديوان بقوله:

ل٢) ويقول ابن تيمية أيضاً مدافعاً عن الخليفة عمر رضي الله عنه: «ثم استخلف عمر فقهر الكفار من المجوس وأهل الكتاب وأعز الإسلام ومصر الأمصار وفرض العطاء ووضع الديوان ونشرالعدل وأقام السنة وظهر الإسلام في أيامه ظهوراً بان به تصديق قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا﴾، وقول النبى صلى الله عليه وسلم: ﴿إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده، و إذا هلك قيصر فلا قيصر بعده، والذي نفسى بيده لتنفقن كنوزهما فى سبيل الله﴾، فكان عمر رضي الله عنه هو الذي انفق كنوزهما، فعلم أنه أنفقها في سبيل الله وأنه كان خليفة راشدا مهديا ثم جعل الأمر شورى فى ستة ...» (١٠١).

«واختلف الناس في سبب وضعه له، فقال قوم سببه أن أبا هريرة قدم عليه بمال من البحرين فقال له عمر: ماذا جئت به؟ فقال خمسمائة ألف درهم. فاستكثره عمر فقال له: أتدري ما تقول؟ قال: نعم، مئة ألف خمس مرات. فقال عمر: أطيب هو؟ فقال: لا أدري. فصعد عمر المنبر فحمد الله تعالى وأثنى عليه ثم قال: أيها الناس قد جاءنا مال كثير، فإن شئتم كلنا لكم كيلاً، وإن شئتم عددنا لكم عداً. فقام إليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين، قد رأيت الأعاجم يدونون ديواناً لهم، فدون أنت لنا ديواناً. وقال آخر: بل سببه أن عمر بعث بعثاً وكان عنده الهرمزان فقال لعمر: هذا بعث قد أعطيت أهله الأموال، فإن تخلف منهم رجل وآجل بمكانه فمن أين يعلم صاحبك به، فأثبت لهم ديواناً. فسأله عن الديوان حتى فسره لهم. وروى عابد بن يحيى عن الحارث بن نفيل أن عمر رضي الله عنه استشار المسلمين في تدوين الديوان فقال له علي بن أبي طالب رضي الله عنه: تقسم كل سنة ما اجتمع إليك من المال ولا تمسك منه شيئاً. وقال عثمان بن عفان رضي الله عنه: أرى مالاً كثيراً يتبع الناس، فإن لم يحصوا حتى يعرف من أخذ ممن لم يأخذ، خشيت أن ينتشر الأمر. فقال خالد بن الوليد: قد كنت بالشام فرأيت ملوكها قد دونوا ديواناً وجندوا جنوداً، فدون ديواناً وجند جنوداً. فأخذ بقوله ودعا عقيل بن أبي طالب ومخزمة بن نوفل وجبير بن مطعم وكانوا من شبان قريش وقال: اكتبوا الناس على منازلهم، فبدؤا ببني هاشم فكتبوهم ثم أتبعوهم أبا بكر وقومه ثم عمر وقومه وكتبوا القبائل ووضعوها على الخلافة ثم رفعوه إلى عمر. فلما نظر فيه قال: لا، ما وددت أنه كان هكذا، ولكن ابدؤا بقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم الأقرب فالأقرب حتى تضعوا عمر حيث وضعه الله. فشكر العباس رضوان الله عليه على ذلك ...».[م٢]

أي أن أهم دافع لوضع الديوان هو كثرة المال والحاجة لطريقة تنظم تقسيمه، فكانت فكرة الديوان. ولعلك لاحظت بأن الخليفة عمر رضي الله عنه كان ملتزماً بالسنة، فهو لم ينفق الأموال على تشييد مبنى كمدرسة أو تعبيد طريق أو إنشاء مؤسسة حكومية، بل قسمها جميعاً بين الناس برغم كثرتها. كما أنه لم يُبقِ شيئاً من المال في بيت المال ليُخطط لتوزيعها، بل وزعها فوراً كما كان الرسول صلى الله عليه وسلم يفعل. ولتأكيد ذلك لنقرأ الآتي من الأم:

«قال الشافعي رحمه الله تعالى: وأخبرنا غير واحد من أهل العلم من قبائل قريش أن عمر بن الخطاب لما كثر المال في زمانه أجمع على تدوين الديوان فاستشار فقال: بمن ترون أبدأ؟ فقال له رجل: ابدأ بالأقرب فالأقرب بك. قال: ذكرتموني، بل أبدأ بالأقرب فالأقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم.

م٢) ومن مختلف الروايات بإمكان الباحث الاستشفاف بأن السبب هو ضبط الحقوق في العطاء. فقد جاء في الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى مثلاً: «قال ابن خلدون: يقال وضع عمر الديوان لسبب مال أتى به أبو هريرة من البحرين، فاستكثروه وتعبوا في قسمته، فسموا إلى إحصاء الأموال وضبط العطاء والحقوق. فأشار خالد بن الوليد بالديوان وقال: رأيت ملوك الشام يدونون. فقبل منه عمر. وقيل بل أشار عليه به الهرمزان لما رآه يبعث البعوث بغير ديوان، فقال له: ومن يعلم بغيبة من يغيب منهم، فإن من تخلف أخل بمكانه، وإنما يضبط ذلك الكتاب، فأثبت لهم ديوانا. فأمر عمر رضي الله عنه عقيل بن أبي طالب ومخزمة بن نوفل وجبير بن مطعم وكانوا من كتاب قريش، فكتبوا ديوان العساكر الإسلامية مرتباً على الأنساب مبتدأ فيه بقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم الأقرب فالأقرب بعد أن قال علي وعبد الرحمن بن عوف لعمر ابدأ بنفسك، فقال: لا، بل بعم رسول الله صلى الله عليه وسلم. فبدأ بالعباس ثم بالأقرب فالأقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم. وفرض لأهل بدر خمسة آلاف خمسة آلاف، وفرض لمن بعدهم إلى الحديبية أربعة آلاف أربعة آلاف، ثم لمن بعدهم ثلاثة آلاف ثلاثة آلاف، ثم ألفين وخمسمائة، ثم لأهل القادسية وأهل الشام ألفين ألفين، وفرض لمن بعد القادسية واليرموك ألفا ألفا، ولروادفهم خمسمائة خمسمائة ثم ثلاثمائة ثم مائتين وخمسين ثم مائتين. وأعطى نساء النبي صلى الله عليه وسلم لكل واحدة عشرة آلاف. وفضل عائشة بألفين، وجعل النساء على مراتب: فلأهل بدر خمسمائة ثم أربعمائة ثم ثلاثمائة ثم مائتين، والصبيان مائة مائة ...» (١٠٢).

فبدأ ببني هاشم .... أخبرنا غير واحد من أهل العلم والصدق من أهل المدينة ومكة من قبائل قريش وغيرهم، وكان بعضهم أحسن اقتصاصا للحديث من بعض، وقد زاد بعضهم على بعض في الحديث أن عمر لما دون الديوان قال أبدأ ببني هاشم ثم قال: حضرت رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيهم وبني المطلب، فإذا كانت السن في الهاشمي قدمه على المطلبي، وإذا كانت في المطلبي قدمه على الهاشمي، فوضع الديوان على ذلك وأعطاهم عطاء القبيلة الواحدة، ثم استوت له بنو عبد شمس ونوفل في جذم النسب فقال: عبد شمس إخوة النبي صلى الله عليه وسلم لأبيه وأمه دون نوفل، فقدمهم ثم دعا بني نوفل يتلونهم ثم استوت له عبد العزى وعبد الدار فقال في بني أسد بن عبد العزى: أصهار النبي صلى الله عليه وسلم وفيهم أنهم من المطيبين، .... ثم استوت له سهم وجمح وعدي بن كعب، فقيل له ابدأ بعدي فقال: بل أقر نفسي حيث كنت فإن الإسلام دخل وأمرنا وأمر بني سهم واحد، ولكن انظروا بني سهم وجمح، فقيل قدم بني جمح ثم دعا بني سهم، فقال: وكان ديوان عدي وسهم مختلطا كالدعوة الواحدة، فلما خلصت إليه دعوته كبر تكبيرة عالية ثم قال: الحمد لله الذي أوصل إلي حظي من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم دعا بني عامر بن لؤي فقال بعضهم إن أبا عبيدة بن الجراح الفهري لما رأى من تقدم عليه قال: أكل هؤلاء تدعو أمامي؟ فقال: يا أبا عبيدة اصبر كما صبرت أو كلم قومك، فمن قدمك منهم على نفسه لم أمنعه، فأما أنا وبنو عدي فنقدمك إن أحببت على أنفسنا. ...».[١٠٣]

إن في النص السابق للشافعي رحمه الله دلالة على ورع الخليفة عمر وتقواه. فها هو ذا يختار طريقة لتوزيع المال تنزله في موضع متأخر برغم أنه كان ثالث رجل في الأمة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم وبعد خليفته الأول أبي بكر رضي الله عنه، ثم يكبر فرحاً عندما يأتيه الدور بقوله: «الحمد لله الذي أوصل إلي حظي من رسول الله صلى الله عليه وسلم». ولعل ما يثبت نزاهته وورعه (ولا حاجة لإثبات ذلك في هذا الكتاب، فهذا أمر أشهر من أن يذكر) هو سؤال ابنه عبد الله بن عمر له عن سبب تقديم أسامة بن زيد له. فتأمل الآتي: جاء في الاستذكار:

«وكان عمر أول من دون الدواوين ففضل أزواج النبي صلى الله عليه وسلم على الناس أجمعين. ففرض لهن اثني عشر ألف درهم، وفرض لأهل بدر المهاجرين خمسة آلاف درهم، وللأنصار البدريين أربعة آلاف. وقد روي عنه من وجوه أيضاً أنه فضل العباس وعلياً وألحق الحسن والحسين في أربعة آلاف. وقيل إنه ألحق أسامة بن زيد ومحمد بن عبد الله بن جحش وعمر بن أبي سلمة بهما، وجعل عبد الله بن عمر في ثلاثة آلاف، فكلمه في ذلك وقال: شهدت ما لم يشهد أسامة، وما شهد مشهداً إلا شهدته، فلم فضلته علي؟ فقال: كان أبوه أحب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من أبيك، وكان أسامة أحب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم منك ...».[١٠٤]

فتأمل هذا الحرص على التمييز في التفضيل حتى على نفسه وابنه رضي الله عنهما. إلا أن السلاطين ليسوا بهذه النزاهة، لذلك فإن فعله رضي الله عنه صالح لزمانه الذي اتسم بوجود صحابة قد لا ترتقي أمة بأكملها في عصور لاحقة لظفر أحد منهم. فقد أصبح الديوان أداة وكأنها شرعية لتتغير بواسطتها مقصوصة الحقوق. فقد استمر الديوان في التاريخ الإسلامي، وأصبح من أهم البذور التي زرعت حقوق بيت المال لينمو على حساب حقوق الناس لتُثمر الدولة المعاصرة كما سيأتي في فصلي «الديوان» و «المكوس» بإذنه تعالى. فأصبح الدفاع عن الأمة مثلاً مهمة تناط بطائفة محددة (هم الجند) بأخذ العطاء من بيت المال بعد أن توضع أسماؤهم في سجلات الدواوين، وليس كما وضحنا في الحديث عن الجهاد، أي ليس كما كانت الغنائم تؤخذ بعد النصر، لنضرب بعض الأمثلة من كتب

الفقه. فقد جاء في الشرح الكبير مثلاً: «وجاز للإمام جعل الديوان، بفتح الجيم، بأن يجعل الإمام ديواناً لطائفة يجمعها وتناط بهم أحكام، والديوان بكسر الدال على الصحيح اسم للدفتر الذي يجمع فيه أسماء أنواع الجند المجاهدين». وفي المدونة الكبرى: «قال سحنون: قال لي الوليد بن مسلم: سمعت أبا عمرو الأوزاعي يقول: أوقف عمر بن الخطاب وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الفيء وخراج الأرض للمجاهدين، ففرض منه للمقاتلة والعيال والذرية، فصار ذلك سنة لمن بعده، فمن افترض فيه ونيته الجهاد فلا بأس بذلك».[١٠٥] وجاء في المهذب الآتي: «وينبغى للإمام أن يضع ديواناً يثبت فيه أسماء المقاتلة وقدر أرزاقهم لما روى أبو هريرة رضى الله عنه قال: قدمت على عمر رضى الله عنه من عند أبي موسى الأشعرى بثمانمائة ألف درهم، فلما صلى الصبح اجتمع إليه نفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم: قد جاء للناس مال لم يأتهم مثله منذ كان الإسلام، أشيروا علي بمن أبدأ منهم. فقالوا: بك يا أمير المؤمنين، إنك ولي ذلك. قال: لا ولكن أبدأ برسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الأقرب إليه. فوضع الديوان على ذلك ... ويجعل العطاء فى كل عام مرة أو مرتين، ولا يجعل فى كل شهر ولا فى كل أسبوع لأن ذلك يشغلهم عن الجهاد ...».[١٠٦] هل لاحظت عبارة: «وينبغي للإمام أن يضع ديواناً يثبت فيه أسماء المقاتلة وقدر أرزاقهم ...»؟ والسؤال هو: ألا يكون ولاء الجند في هذه الحالة للسلاطين الذي يعطونهم العطايا؟ ألم تبدأ المسألة بالانقلاب؟

ولكن كيف حدث ما ذكر آنفاً؟ إن ما فعله الخليفة الراشد عمر رضي الله عنه هو إيجاد سجلات لتنظيم الإنفاق لتدوين من أخذ ممن لم يأخذ حتى لا يتكرر العطاء للبعض على حساب آخرين؛ أي أنه رضي الله عنه وضع الديوان لتقسيم ما أتى من مال، أي أنه لم يجعل الديوان لجمع الأموال ثم إنفاقها كما فعل الأمويون ومن بعدهم من السلاطين. وشتان بين الحالين. ولأن الديوان أصبح فيما بعد يضم أسماء من يعطون من أموال نظير تفرغهم للجهاد، كان لابد من توفر مال متدفق باستمرار لبيت المال لتغطية أعطيات من هم في سجلات الديوان. فمن أين يأتي هذا المال المتدفق باستمرار؟ لقد كان يؤخذ من الناس من زكاة أموالهم وبفرض الضرائب عليهم أحياناً أخرى كما سنوضح في فصلي «الديوان» و «المكوس» بإذن الله. هنا كانت الزلة، وهنا كانت الكارثة التاريخية، أي بقبول بعض الفقهاء للديوان كمؤسسة شرعية لأن الخليفة عمر رضي الله عنه تقبلها، فتسلل الديوان كمؤسسة إلى المجتمع المسلم (وسيأتي تفصيل ذلك في فصل «الديوان» بإذن الله)، وهنا ملحوظة دقيقة ومهمة، فهناك فرق بين تقبل مؤسسة كمسمى مع تحوير وظيفتها بما يلائم حال المسلمين كما فعل الخليفة عمر أثابه الله، وبين تقبلها بوظيفتها الآتية من مجتمع آخر بحقوقها. أخي القارئ: انتبه لهذا الفرق: فتقبل الخليفة عمر للديوان كمؤسسة تنظم تقسيم ما أتى من مال (مع تحوير وظيفتها) تسلل إلى الشريعة كمؤسسة بحقوقها كما كانت لدى الأمم الأخرى. فقد افترض الفقهاء في كتبهم أن الحاكم نزيه، وأن المال إن تجمع له فعليه أن يجتهد في إنفاقه لما فيه صلاح المسلمين. إلا أن هذا نادر الحدوث. لذلك، كما رأيت وسترى بإذن الله، فإن الشريعة لا تخاطر بمستقبل الأمة بافتراضات قد تخطئ. لذلك فهي، أي الشريعة، تجذ مثل هذه الأمور من جذورها حتى لا تقع. فلم يضع الرسول صلى الله عليه وسلم ديواناً، وهو مرسل من رب العالمين الذي يعلم أن هناك ديواناً لدى الفرس، ولم يأمر سبحانه وتعالى رسوله به. أي أن ما فعله الخليفة عمر رضي الله عنه كان صالحاً لوقته فقط، ولكن ليس لكل الأزمان كفعل الرسول صلى الله عليه وسلم. فتم بذلك استغلال الديوان من أولي الأمر لاحقاً كمؤسسة شرعية تجمع فيها الأموال. وما أعان على هذا ما ذهب إليه بعض الفقهاء من إقرار للديوان، إلا أن هذا الحرص على مصالح المسلمين كما هو معلوم لم يتم على مر

التاريخ. فرغم أن الفقهاء يضعون الضوابط على إنفاق بيت المال وما يجب على الحاكم فعله، إلا أن واقع الحال هو غير ذلك كما يشهد التاريخ، فقد كانت الأموال كما هو معلوم تنفق لتثبيت أركان الحكم وفي شهوات السلاطين أو كما يرى السلطان ما فيه مصلحة الأمة في أفضل الأحوال، ولأنه بشر لا يعلم الغيب وبالتالي فهو بالضرورة ذو أفق ضيق فإنه سيخطئ لا محالة. وحتى يستمر السلطان في منصبه كان عليه أن يحصل على الأموال بطريقة متدفقة باستمرار إلى بيت المال حتى تغطي نفقات الدولة المستحدثة والتي ظهر اعتقاد بين بعض الفقهاء ومعظم الباحثين المعاصرين أنها ضرورة من ضروريات الحكم من جهة (وسأدحضه بإذنه تعالى)، وحتى تُدفع الأموال للجند المتفرغين للعمل الحربي من جهة أخرى، وإلا فقد السلطان ولاء هؤلاء الجند. هكذا تطور الحال ليصل في أيامنا هذه إلى ظهور الأجهزة القمعية كالمباحث والاستخبارات وأمن الدولة وما شابه من مؤسسات تبطش لتثبيت أركان الظلمة مثل قذافي ليبيا وبشار سوريا. وكما قلنا فإن الشريعة تهدف لإيجاد مجتمع غير منقسم في تركيبته الاجتماعية لطائفة حربية وأخرى مدنية، بل الوظيفتان العسكرية والمدنية مندمجتان. ولترى حرص الفقهاء وقلقهم حتى لا يسيء السلاطين استخدام أموال بيت المال تأمل ما قاله الماوردي مثلاً:

> «والذي يشمل عليه ديوان السلطة ينقسم أربعة أقسام: أحدها ما يختص بالجيش من إثبات وعطاء. والثاني ما يختص بالأعمال من رسوم وحقوق. والثالث ما يختص بالعمال من تقليد وعزل. والرابع ما يختص ببيت المال من دخل وخراج. فهذه أربعة أقسام تقتضيها أحكام الشرع يتضمن تفصيلها ما ربما كان لكتاب الدواوين في إفرادها عادة هم بها أخص. فأما القسم الأول: فيما يختص بالجيش من إثبات وعطاء فإثباتهم في الديوان معتبر بثلاثة شروط، أحدها: الوصف الذي يجوز به إثباتهم. الثاني: السبب الذي يستحق به ترتيبهم. والثالث: الحال التي يقدر به عطاؤهم. فأما شرط جواز إثباتهم في الديوان فيراعى فيه خمسة أوصاف: أحدها: البلوغ، فإن الصبي من جملة الذراري والأتباع، فلم يجز أن يثبت في ديوان الجيش فكان جارياً في عطاء الذراري. والثاني: الحرية، لأن المملوك تابع لسيده فكان داخلاً في عطائه، وأسقط أبو حنيفة اعتبار الحرية، وجوز إفراد العبد بالعطاء في ديوان المقاتلة، وهو رأي أبي بكر وخالفه فيه عمر واعتبر الحرية في العطاء، وبه أخذ الشافعي. والثالث: الإسلام ليدفع عن الملة باعتقاده ويوثق بنصحه واجتهاده، فإن أثبت فيهم ذمياً لم يجز، وإن ارتد منهم مسلم سقط. والرابع السلامة من الآفات المانعة من القتال؛ فلا يجوز أن يكون زمناً ولا أعمى ولا أقطع، ويجوز أن يكون أخرس أو أصم، فأما الأعرج فإن كان فارساً أثبت، وإن كان راجلاً لم يثبت. والخامس أن يكون فيه إقدام على الحروب ومعرفة بالقتال، فإن ضعفت منته[ن٢] عن الإقدام أو قلت معرفته بالقتال لم يجز إثباته، لأنه مرصد لما هو عاجز عنه. فإذا تكاملت فيه هذ الأوصاف الخمس كان إثباته في ديوان الجيش موقوفاً على الطلب والإيجاب، فيكون منه الطلب إذا تجرد عن كل عمل، ويكون لمن ولي الأمر الإجابة إذا دعت الحاجة إليه، فإن كان مشهور الاسم نبيه القدر لم يحسن إذا أثبت في الديوان أن يحلى فيه أو ينعت، فإن كان من المغمورين في الناس حلي ونعت، فذكر سنه وقده ولونه وحلي وجهه ووصف بما يتميز به عن غيره، لئلا تتفق الأسماء ويدعى وقت العطاء، وضم إلى نقيب عليه أو عريف له ليكون مأخوذاً بدركه. ...».[١٠٧]

إن القارئ للنص السابق (وسنأتي على أمثلة أخرى بإذنه تعالى)، وبرغم عدم وجود أدلة كقال الله عز وجل وقال الرسول صلى الله عليه وسلم، سيقتنع بأن الديوان أداة شرعية للسلطان لتنظيم الإنفاق من بيت المال. ومما يزيد

ن٢) المنة: بالضم: القوة، ورجل منين، أي ضعيف (١٠٧).

في قناعته هو ذكر الخليفة أبي بكر في النص في الحديث عن وضع الضوابط لإثبات الأفراد في الديوان: فقد ذكر خمسة أوصاف منها الحرية واستدل بأن الخليفة أبا بكر رضي الله عنه أسقط اعتبار الحرية في العطاء، وهذا صحيح (كما سيأتي بإذن الله)، فلم يفرق الخليفة أبو بكر رضي الله عنه في العطاء بين الناس بناءً على منازلهم كما فعل عمر، إلا أن التفرقة من عدمها كانت في المال الآتي من الثغور ليقسم على الناس ولم يكن في العطاء من الديوان لمال مستقبلي كأجر كما ذهب بعض الفقهاء وكما يفهم من النص، أي أن الخلفاء قسموا ما هو موجود من مال لديهم ولم يضعوا أسماءً في سجلات الدواوين لدفع المبالغ كإيجار للأفراد مقابل أداءهم الحربي مستقبلاً، حتى وإن وجد ديوان للجند كما أشار خالد بن الوليد على الخليفة عمر، فهو ديوان لتنظيم قسمة الغنائم التي ستأتي بعد النصر وليس أجراً للمشاركة في المعركة، ومعاذ الله أن يفعل ذلك أحد من خلفاء الرسول صلى الله عليه وسلم وهم أكثر الناس علماً بأن الجهاد عبادة. وشتان بين الحالين. فإنشاء ديوان لتوزيع الغنائم يحرر الجنود من الخضوع للحاكم، أما إنشاء الديوان لدفع أجر مستقبلي سيؤدي لولاء الآخذ للمال لمن يدفعه له لأنه ينتظر الدفع كل فترة محددة لأنه موعود به، وهذا الذي سيدفع المال هو السلطان والذي يُفترض فيه أن يحكم بما أنزل الله وعندها سيكون ولاء طائفة الجند لهذا السلطان، وهذه فتنة للسلطان لأن بيده قوة قد يقمع بها من خالفه (كما يحدث غالباً). أي أن الديوان هو فتنة للسلاطين لأنه يضع الأموال بين أيديهم، فيكون خروجهم عن شرع الله أمر وارد لأنهم بتحكيمهم عقولهم لما فيه صلاح المسلمين سيخرجون عن مقصوصة الحقوق بالضرورة كما سيأتي بيانه بإذنه تعالى في فصلي «الديوان» و «المكوس». والشريعة بحكمتها جذت هذه المسألة من جذورها حماية للسلطان من الضياع بعدم ترك الأموال بيده كما سترى بإذن الله لأن في هذا ضياع أمة بأكملها. ولكنك قد تقول: إن على المسلمين إطاعة السلطان إن لم يخرج عن الشرع، ولا ضرر من تراكم المال في يده لإعانته على مهامه. فأقول: بالطبع فإن له السمع والطاعة في حدود ما أمر الله، إلا أن هذه الحدود ستتغير بالضرورة بزيادة المال في يد السلطان، فما يحاول هذا الكتاب إثباته هو أن الشريعة قد قصت جميع حقوق الحياة ولم تتركها لفرد ليفتي فيها بهواه، فالإسلام دين مكتمل. ومعظم إن لم تكن جميع تدخلات السلطان أو الحكومات في الحياة متى ما دعمت بالنفقة لابد وأن تؤدي للخروج عن مقصوصة الحقوق كما سأثبت بإذنه تعالى في الفصل القادم. فهذه مسألة مهمة أفردت لها فصلاً كاملاً. أي متى ما وجد المال بأيدي الحكومات لابد له من إنفاق، وهذا الإنفاق هو الذي سيؤدي للخروج عن مقصوصة الحقوق.

ولتأكيد أن الديوان ما هو إلا أداة لقسمة ما أتى من مال في زمن الخلفاء تفكر في الآتي: لقد كان معظم المسلمين يأخذون من الفيء من خلال الديوان في عهد الخليفتين عمر وعثمان، وفي الوقت ذاته لا يوجد ذكر لأي أثر عن فرض الضرائب على الناس في زمانهما دليلاً على أن الديوان لم يكن حينئذ إلا سجلاً لتنظيم تقسيم ما سيأتي للدولة من أموال الفيء (وسيأتي بيان مصادر أموال الفيء في هذا الفصل بإذن الله). فعلى سبيل المثال جاء في سير أعلام النبلاء الآتي:

> «وقال ميمون (بن مهران): قال محمد بن مروان بن الحكم: ما يمنعك أن تُكتب في الديوان فيكون لك سهم في الإسلام؟ قلت: إني لأرجو أن يكون لي سهام في الإسلام. قال: من أين ولست في الديوان؟ فقلت: شهادة أن لا إله إلا الله سهم، والصلاة سهم، والزكاة سهم، وصيام رمضان سهم، والحج سهم. قال: ما كنت أظن أن لأحد في الإسلام سهماً إلا من كان في الديوان. قلت: هذا ابن عمك حكيم بن حزام لم يأخذ ديواناً قط، وذلك أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم مسألة فقال: ﴿استعف يا

حكيم خير لك﴾، قال: ومنك يا رسول الله؟ قال: ﴿ومني﴾، قال: لا جرم، لا أسألك ولا غيرك شيئاً أبداً، ولكن ادع الله لي أن يبارك لي في صفقتي، يعني التجارة. فدعا له. رواها عبد الله بن جعفر عن أبي المليح عنه. قال فرات: سمعت ميمونا يقول: لو نشر فيكم رجل من السلف ما عرف إلا قبلتكم».[١٠٨]

فمن السابق تستنتج أن معظم المسلمين حينئذ كانوا يأخذون من الديوان. وجاء في مصنف عبد الرزاق الآتي: «أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن هشام بن عروة عن أبيه قال: محا الزبير نفسه من الديوان حين قتل عمر، ومحا عبد الله بن الزبير نفسه حين قتل عثمان».[١٠٩] فمن الأثرين السابقين تستنتج أن الديوان كأداة لتنظيم العطاء للمسلمين استمر لفترة ولكن دون فرض الضرائب على الناس لأنه إن فرضت الضرائب على الناس لعلمنا بذلك. أي أن الديوان أداة لتنظيم نفقات ما سيأتي على عموم الناس، وهو ما فعله الخليفة عمر رضي الله عنه ومن بعده عثمان، أي أنه لم يكن أداة لتنظيم نفقات الدولة عموماً مما يتطلب تدفق المال باستمرار وهذا لا يتأتى إلا بفرض الضرائب كما سترى في فصلي «الديوان» و «المكوس» بإذن الله.

ولتتأكد من أن المال بالنسبة للخليفة عمر لم يكن مصدراً لإنشاء دولة، بل كان هماً وعليه توزيعه بين الناس كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم تأمل الآتي: ففي مصنف عبد الرزاق عن

«إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف قال: لما أتي عمر بكنوز كسرى قال له عبد الله بن الأرقم الزهري: ألا تجعلها في بيت المال حتى تقسمها؟ قال: لا يظلها سقف حتى أمضيها. فأمر بها فوضعت في صرح المسجد، فباتوا يحرسونها، فلما أصبح أمر بها فكشف عنها فرأى فيها من الحمراء والبيضاء ما يكاد يتلألأ منه البصر. قال: فبكى عمر. فقال له عبد الرحمن بن عوف: ما يبكيك يا أمير المؤمنين، فوالله إن كان هذا ليوم شكر ويوم سرور ويوم فرح. فقال عمر: كلا، إن هذا لم يعطه قوم إلا ألقي بينهم العداوة والبغضاء. ثم قال: أنكيل لهم بالصاع أم نحثو؟ فقال علي: بل احثوا لهم. ثم دعا حسن بن علي أول الناس فحثا له، ثم دعا حسيناً، ثم أعطى الناس ودون الدواوين وفرض للمهاجرين لكل رجل منهم خمسة آلاف درهم في كل سنة، وللأنصار لكل رجل منهم أربعة آلاف درهم، وفرض لأزواج النبي صلى الله عليه وسلم لكل امرأة منهن اثني عشر ألف درهم إلا صفية وجويرية فرض لكل واحدة منهما ستة آلاف درهم ...».[١١٠]

رحم الله خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهو لم يكن ليقصد أن يتحول الديوان لأداة تؤدي لفرض الضرائب كما حدث لاحقاً. بل بكى من همّ هذا المال. ففي سنن البيهقي أنه لم ينم تلك الليلة من حمل هم هذا المال. فعن

«عبيد الله بن عبد الله بن موهب قال: سمعت أبا هريرة يقول: قدمت على عمر بن الخطاب من عند أبي موسى الأشعري بثمانمائة ألف درهم، فقال لي: بماذا قدمت؟ قلت: قدمت بثمانمائة ألف درهم. فقال: إنما قدمت بثمانين ألف درهم. قلت: بل قدمت بثمانمائة ألف درهم. قال: ألم أقل لك أنك يمان أحمق، إنما قدمت بثمانين ألف درهم، فكم ثمانمائة ألف؟ فعددت مائة ألف ومائة ألف حتى عددت ثمانمائة ألف. قال: أطيب ويلك؟ قلت: نعم. قال: فبات عمر ليلته أرقاً حتى إذا نودي بصلاة الصبح قالت له امرأته: يا أمير المؤمنين ما نمت الليلة! فقال: كيف ينام عمر بن الخطاب وقد جاء الناس ما لم يكن يأتيهم مثله منذ كان الإسلام؟ فما يؤمن عمر لو هلك وذلك المال عنده فلم يضعه

في حقه. فلما صلى الصبح اجتمع إليه نفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم: إنه قد جاء الناس الليلة ما لم يكن يأتهم منذ كان الإسلام، وقد رأيت رأياً فأشيروا علي، رأيت أن أكيل للناس بالمكيال. فقالوا: لا تفعل يا أمير المؤمنين، إن الناس يدخلون في الإسلام ويكثر المال، ولكن أعطهم على كتاب، فكلما كثر الناس وكثر المال أعطيتهم عليه. قال: فأشيروا علي بمن أبدأ منهم. قالوا: بك يا أمير المؤمنين، إنك ولي ذلك. ومنهم من قال: أمير المؤمنين أعلم. قال: لا ولكن ابدأ برسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الأقرب فالأقرب إليه. فوضع الديوان على ذلك. ...».[١١١]

أرجو أن تكون قد اقتنعت أخي القارئ بأن الهدف الرئيس من الديوان فترة الخلفاء الراشدين كان تقسيم المال الموجود وليس لاستحداث وظائف حربية أو مدنية يوضع بموجبها الناس في سجلات الدواوين كما قبل بعض الفقهاء ذلك. حتى أن هناك رواية أن الخليفة علي عليه السلام لم يقبل بالدواوين. فقد جاء في الاستذكار: «عن يحيى بن عقيل الخزاعي عن أبي يحيى قال: قال علي رضي الله عنه: إني لم أعن بتدوين عمر الدواوين ولا تفضيله، ولكنني أفعل كما كان خليلي رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل، كان يقسم ما جاءه بين المسلمين ثم يأمر ببيت المال فينضح ويصلي فيه». وعن «أنس بن سيرين أن علياً رضي الله عنه كان يقسم الأموال حتى يفرغ بيت المال فيرش له فيجلس فيه».[١١٢]

إن قبول الخليفتين عمر وعثمان بالديوان أو رفض علي له لم يؤثر، والله أعلم، على واقع المسلمين الإقتصادي التمكيني في وقتهم إلا اليسير، أي لم يغير مقصوصة الحقوق وذلك لأن فرض الضرائب على الناس هو الذي يفقدهم حقوقهم، ولأن الضرائب لم تفرض عليهم، ولأن مصادر قص الخيرات (كإحياء الأراضي والمعادن) لازالت كما وضعها الرسول صلى الله عليه وسلم، فلم يكن للديوان كمؤسسة أثر سلبي في تمكين الأفراد آنذاك. وهذا هو أهم استنتاج لهذا الجزء من الكتاب. ولكن على المدى البعيد، فإن رفض الخليفة علي كرم الله وجهه سيجذ تسلل الديوان كمؤسسة حكومية لتركيبة الأمة المسلمة. أي أن الخطأ ليس في تقبل الخليفة عمر رضي الله عنه وأثابه للديوان كطريقة لتنظيم توزيع الأموال، بل، والله أعلم، في بعض الفقهاء والباحثين الذين تقبلوا الديوان كمؤسسة بحقوقها كما كانت في الأمم الأخرى فتأثر التمكين كما سنرى بإذنه تعالى.

لقد تقصينا فيما سبق الزكاة وأربعة أخماس الغنيمة ورأينا أنها أموال تذهب للناس ليزدادوا تمكيناً، وبقي لنا أن نتقصى (أولاً) الفيء عموماً، ثم خمس الغنيمة والفيء ومصرفهما، ثم (ثانياً) الركاز.

أولاً: الفيء

إن معظم المال الذي كان يأتي لبيت المال هو من الفيء. فما هو الفيء؟ «الفيء مأخوذ من فاء يفيء إذا رجع». وجاء في فتح الباري: «قال الشافعي وغيره من العلماء: الفيء كل ما حصل للمسلمين مما لم يوجفوا عليه بخيل ولا ركاب».[١١٣] وقال القرطبي: «والإيجاف: الإيضاع في السير وهو الإسراع، ... والركاب الإبل ...».[١١٤] وفي المغني: «والإيجاف أصله التحريك، والمراد ههنا الحركة في السير إليه ... فكل ما أخذ من مال مشرك بغير إيجاف مثل الأموال التي يتركونها فزعاً من المسلمين ونحو ذلك فهو فيء. وما أجلب عليه المسلمون وساروا إليه وقاتلوا عليه فهو غنيمة، سواء أخذ عنوة أو استنزلوا أهله بأمان ...».[١١٥] وقد لخص أبو عبيد الفيء كما رأينا في فصل «الأموال»

بأن قال: «وأما مال الفيء فما اجتُبيَ من أموال أهل الذمة مما صولحوا عليه: من جزية رؤوسهم التي بها حقنت دماؤهم وحرمت أموالهم، ومنه خراج الأرضين التي افتتحت عنوة ثم أقرها الإمام في أيدي أهل الذمة على طسق يؤدونه، ومنه وظيفة أرض الصلح التي منعها أهلها حتى صولحوا منها على خراج مسمى، ومنه ما يأخذه العاشر من أموال أهل الذمة التي يمرون بها عليه لتجاراتهم، ومنه ما يؤخذ من أهل الحرب إذا دخلوا بلاد الإسلام للتجارات، فكل هذا الفيء ...».[س٢] لذلك وحتى نقف على ما يدخل بيت المال وكيف يصرف لابد من أن نتقصى جميع الموارد بنوع من الاختصار، ولكن أرجو المعذرة أخي القارئ: فإن النصوص الآتية قد تكون مملة لك لأنك لست من الفقهاء، أو مملة لك إن كنت منهم لأن فيها تكرار عليك. ولكن لابد من قراءة النصوص لكي نقف على كمية الفيء ومصرفه لأهمية هذه المسألة لبيت المال، وسنبدأ بالجزية:

الجزية

الجزية[ع٢] هي باختصار «الضريبة التي فرضها الإسلام على أهل الذمة، مقابل حمايتهم، وأمنهم باستقرارهم تحت حكم الإسلام، وهي منهم تقوم مقام الزكاة من المسلمين، ولذلك تسقط بإسلامهم». ويقول العبادي في الجزية: «وقد راعى الشارع في أحكامها العدل والرحمة؛ فجماهير الفقهاء على أنها لا تجب إلا على كل رجل حر عاقل، قادر على أدائها، مرة في العام .. لأن الله عز وجل قال: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾، أي عن قدرة وغنى ..».[١١٨] وفي فتح الباري: «﴿عَن يَدٍ﴾، أي عن طيب نفس، وكل من أطاع لقاهر وأعطاه عن طيب نفس من يده فقد أعطاه عن يد. وقيل معنى قوله: ﴿عَن يَدٍ﴾، أي نعمة منكم عليهم، وقيل يعطيها من يده ولا يبعث بها ...».[١١٩]

ستستشف من النصوص الآتية أن الجزية كانت تؤخذ من عدد قليل جداً من غير المسلمين. فهي بذلك ليست مصدراً مهماً لبيت المال كما يُعتقد. ولعل أول ما يثير انتباه من يقرأ كتب السلف في الجزية هو أنها لم توضع

س٢) يقول ابن تيمية في الفيء: «ولهذا قال الفقهاء أن الفيء هو ما أخذ من الكفار بغير قتال، لأن إيجاف الخيل والركاب هومعنى القتال، وسمي فيئاً لأن الله أفاءه على المسلمين، أي رده عليهم من الكفار، فإن الأصل أن الله تعالى إنما خلق الأموال إعانة على عبادته لأنه إنما خلق الخلق لعبادته، فالكافرون به أباح أنفسهم التى لم يعبدوه بها وأموالهم التى لم يستعينوا بها على عبادته لعبادة المؤمنين الذين يعبدونه وأفاء إليهم ما يستحقونه، كما يعاد على الرجل ما غصب من ميراثه و إن لم يكن قبضه قبل ذلك، وهذا مثل الجزية التي على اليهود والنصارى والمال الذي يصالح عليه العدو أو يهدونه إلى سلطان المسلمين كالحمل الذي يحمل من بلاد النصارى ونحوهم، وما يؤخذ من تجار أهل الحرب وهو العشر، ومن تجار أهل الذمة إذا أتجروا فى غير بلادهم، وهو نصف العشر. هكذا كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يأخذ وما يؤخذ من أموال من ينقض العهد منهم والخراج الذي كان مضروبا في الأصل عليهم وإن كان قد صار بعضه على بعض المسلمين. ثم إنه يجتمع من الفيء جميع الأموال السلطانية التى لبيت مال المسلمين، كالأموال التى ليس لها مالك معين مثل من مات من المسلمين وليس له وارث معين، وكالغصوب والعواري والودائع التى تعذر معرفة أصحابها وغير ذلك من أموال المسلمين، العقار والمنقول، فهذا ونحوه مال المسلمين ».

وهناك قصيدة تلخص مصادر الأموال لبيت المال. قال القاضي بدر الدين بن جماعة:

جهات بيت المال سبعتها ... في بيت شعر حواها فيه كاتبه
خمس وفيء خراج جزية عشر ... وارث فرد ومال ضل صاحبه

وكما سنرى في فصل «النور»، فإن المصدرين الأخيرين نادران جداً، وهما «وارث فرد ومال ضل صاحبه»، ويزدادان ندرة مع تطبيق الشريعة بسمو المجتمع. أما المصادر الخمسة الأولى، فسنتطرق لها في مواضع مختلفة من هذا الفصل (١١٦).

ع٢) يقول محمد خليل هراس في الحاشية، وهو محقق كتاب الأموال: بأن «اعتبار الجزية من الفيء لا يعرف له سند أو لعله رأي أبي عبيد» (١١٧).

لتكون مصدر دخل لبيت المال بقدر ما هي حافز لغير المسلمين للدخول في الإسلام لسقوطها عند إسلامهم. فيقول الشوكاني مثلاً: «قال العلماء: الحكمة في وضع الجزية أن الذي يلحقهم يحملهم على الدخول في الإسلام مع ما في مخالطة المسلمين من الاطلاع على محاسن الإسلام ..».[ف٢] فلم يأخذ الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه الجزية من نصارى بني تغلب مثلاً. ففي الأموال لأبي عبيد: «... عن زرعة بن النعمان – أو النعمان بن زرعة أنه سأل عمر بن الخطاب وكلمه في نصارى بني تغلب. وكان عمر قد هم أن يأخذ منهم الجزية. فتفرقوا في البلاد فقال النعمان – أو زرعة بن النعمان – لعمر: يا أمير المؤمنين، إن بني تغلب قوم عرب يأنفون من الجزية، وليست لهم أموال، إنما هم أصحاب حروث ومواش، ولهم نكاية في العدو، فلا تعن عدوك عليك بهم، قال: فصالحهم عمر بن الخطاب، على أن أضعف عليهم الصدقة، واشترط عليهم أن لا ينصروا أولادهم ...».[ص٢] فإن كانت الجزية مالاً يشكل رافداً مهماً من روافد بيت المال لما تركه الخليفة عمر رضي الله عنه لاسيما أنه حق من حقوق المسلمين، فهو قد ضاعف عليهم الصدقة، وهي كما رأينا في الفصل السابق لا تؤخذ من كل فرد بل مما ينتجه الناس من أنعام وتجارة ونحوهما. وأرجو أن تتفكر أخي القارئ في الآتي:

هل يمكن للشريعة أن تضع نظاماً اقتصادياً للأمة يتم الاعتماد فيه على الجزية؟ لأنها إن فعلت فهي (أي الشريعة) لا تحث غير المسلمين على تبني الإسلام وذلك حتى يستمر الدخل المالي، وفي هذا تناقض واضح. لذلك لابد للدولة المسلمة أن تُبنى فكرياً على عدم الاعتماد على الجزية كمصدر مالي لبيت المال، لأنه إن أتى يوم وأسلم جميع من في الأرض مثلاً، فلا مورد مالي لبيت المال من الجزية لأنه لا كفار يومئذ. فكيف يمكننا فكرياً تصور وضع تفرض فيه الشريعة حقاً للمسلمين (أي من أموال الجزية) يناقض مقصدها وهو نشر الإسلام. لذلك حاول الفقهاء تضييق باب الجزية، فمنهم من لم يقبله من قريش، ومنهم من لم يقبله من مشركي العرب حتى تؤول الجزيرة العربية كلها للإسلام لأنها إن قُبلت الجزية فسيكون لأهل الذمة الاستمرار في العيش في الجزيرة العربية. لذلك كانت هناك بعض الاختلافات بين الفقهاء عمن تؤخذ منهم الجزية. ومن بين مئات النصوص اخترت لك المثالين الآتيين: جاء في الكافي لابن عبد البر (وهو مالكي المذهب):

> «لا تؤخذ الجزية إلا من كافر حر بالغ ذكر قوي على الاكتساب، ولا جزية على النساء ولا على الصبيان ولا على المجانين المغلوبين على عقولهم، ولا على الرهبان أهل الصوامع، ولا على شيخ فان ولا على فقير، ولا يكلف الأغنياء الأداء عن الفقراء. وتقبل الجزية عند مالك من كل كافر كتابي ومجوسي ووثني وغيرهم من أصناف أهل الكفر عرباً وعجماً إلا المرتدين فإنه لا تقبل منهم جزية لأنهم لا يقرون على ردتهم. وإذا انتقل الكافر من ملة إلى أخرى من الكفار أقر عليها وأخذت منه الجزية».[١٢٢]

إلا أن هناك أقوالاً تخالف ما ذهب إليه الإمام مالك، فيقول الجصاص في أحكام القرآن مثلاً:

ف٢) في نيل الأوطار: «وعن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا تصلح قبلتان في أرض وليس على مسلم جزية﴾. رواه أحمد وأبو داود، وقد احتج به على سقوط الجزية بالإسلام وعلى المنع من إحداث بيعة أو كنيسة» (١٢٠).

ص٢) وتكملة ما جاء في النص: «... قال مغيرة: فحدثت أن علياً قال: لئن تفرغت لبني تغلب ليكونن لي فيهم رأي: لأقتلن مقاتلتهم، ولأسبين ذراريهم، فقد نقضوا العهد، وبرئت منهم الذمة، حين نصروا أولادهم»، ويقول أبو يوسف مثلاً: «والجزية واجبة على جميع أهل الذمة ممن في السواد وغيرهم من أهل الحيرة وسائر البلدان من اليهود والنصارى والمجوس والصابئين والسامرة ماخلا نصارى بني تغلب وأهل نجران ..» (١٢١).

«وقال الشافعي: لا تقبل الجزية إلا من أهل الكتاب عرباً كانوا أو عجماً. قال أبو بكر: قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ يقتضي قتل سائر المشركين. فمن الناس من يقول إن عمومه مقصور على عبدة الأوثان دون أهل الكتاب والمجوس، لأن الله تعالى قد فرق في اللفظ بين المشركين وبين أهل الكتاب والمجوس بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ﴾، فعطف بالمشركين على هذه الأصناف فدل ذلك على أن إطلاق هذا اللفظ يختص بعبدة الأوثان وإن كان الجميع من النصارى والمجوس والصابئين والمشركين وذلك لأن النصارى قد أشركت بعبادة الله وعبادة المسيح والمجوس مشركون من حيث جعلوا لله نداً مغالباً، والصابئون فريقان: أحدهما عبدة الأوثان والآخر لا يعبدون الأوثان ولكنهم مشركون في وجوه أخر، إلا أن إطلاق لفظ المشرك يتناول عبدة الأوثان، فلم يوجب قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ إلا قتل عبدة الأوثان دون غيرهم. وقال آخرون: لما كان معنى الشرك موجوداً في مقالات هذه الفرق من النصارى والمجوس والصابئين فقد انتظمهم اللفظ، ولولا ورود آية التخصيص في أهل الكتاب خصوا من الجملة، ومن عداهم محمولون على حكم الآية عرباً كانوا أو عجما، ولم يختلفوا في جواز إقرار المجوس بالجزية. وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك أخبار، وروى سفيان بن عيينة عن عمرو أنه سمع مجالداً يقول: لم يكن عمر بن الخطاب يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبدالرحمن بن عوف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذ الجزية من مجوس هجر. وروى مالك عن جعفر بن محمد عن أبيه أن عمر ذكر المجوس فقال: ما أدري كيف أصنع في أمرهم؟ فقال عبدالرحمن بن عوف: أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (سنوا بهم سنة أهل الكتاب). وروى يحيى بن آدم عن المسعودي عن قتادة عن أبي مجلز قال: كتب النبي صلى الله عليه وسلم إلى المنذر أنه من استقبل قبلتنا وصلى صلاتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله ورسوله، ومن أحب ذلك من المجوس فهو آمن، ومن أبى فعليه الجزية. وروى قيس بن مسلم عن الحسن بن محمد أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب إلى مجوس البحرين يدعوهم إلى الإسلام، فمن أسلم منهم قبل منه، ومن أبى ضربت عليه الجزية، ولا تؤكل لهم ذبيحة ولا تنكح لهم امرأة ...».[ق٢]

ق٢) وتكملة ما جاء في النص: «... وروى الطحاوي عن بكار ... حدثنا عوف: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن أرطاة: أما بعد، فاسأل الحسن ما يقع من قبلنا من الأئمة أن يحولوا بين المجوس وبين ما يجمعون من النساء اللاتي لا يجمعهن أحد غيرهم؟ فسأله فأخبره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل من مجوس البحرين الجزية وأقرهم على مجوسيتهم، وعامل رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ على البحرين العلاء بن الحضرمي، وفعله بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر وعمر وعثمان. وروى معمر عن الزهري أن النبي صلى الله عليه وسلم صالح أهل الأوثان على الجزية إلا من كان منهم من العرب. وروى الزهري عن سعيد بن المسيب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذ الجزية من مجوس هجر، وأن عمر بن الخطاب أخذها من مجوس السواد، وأن عثمان أخذها من بربر. وفي هذه الأخبار أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ الجزية من المجوس، وفي بعضها أنه أخذها من عبدة الأوثان من غير العرب، ولا نعلم خلافاً بين الفقهاء في جواز أخذ الجزية من المجوس. وقد نقلت الأمة أخذ عمر بن الخطاب الجزية من مجوس السواد، فمن الناس من يقول إنما أخذها لأن المجوس أهل كتاب، ويحتج في ذلك بما روى سفيان بن عيينة عن أبي سعيد عن نصر بن عاصم عن علي أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان أخذوا الجزية من المجوس. وقال علي أنا أعلم الناس بهم، كانوا أهل كتاب يقرءونه وأهل علم يدرسونه، فنزع ذلك من صدورهم. وقد ذكرنا فيما تقدم من الدلالة على أنهم ليسوا أهل كتاب من جهة الكتاب والسنة. وأما ما روي عن علي في ذلك أنهم كانوا أهل كتاب فإنه إن صحت الرواية فإن المراد أن أسلافهم كانوا أهل كتاب لإخباره بأن ذلك نزع من صدورهم، فإذا ليسوا أهل كتاب في هذا الكتاب، ويدل على أنهم ليسوا أهل كتاب ما روي في حديث الحسن بن محمد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في مجوس البحرين: (إن من أبى منهم الإسلام ضربت عليه الجزية، ولا تؤكل لهم ذبيحة، ولا تنكح لهم امرأة). ولو كانوا أهل كتاب لجاز أكل ذبائحهم ومناكحة نسائهم لأن الله تعالى قد أباح ذلك من أهل الكتاب، ولما ثبت أخذ النبي صلى الله عليه وسلم الجزية من المجوس وليسوا أهل كتاب ثبت جواز أخذها من سائر الكفار، أهل كتاب كانوا أو غير أهل كتاب، إلا عبدة الأوثان من العرب لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف، وبقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾، وهذا في عبدة الأوثان من العرب، ويدل على جواز أخذ الجزية من سائر المشركين سوى مشركي العرب حديث علقمة بن مرثد عن ابن بريدة عن أبيه ...» (١٢٣).

وقد لخص ابن حجر مذاهب بعض الفقهاء بأن قال:

«.. وفرق الحنفية فقالوا تؤخذ من مجوس العجم دون مجوس العرب. وحكى الطحاوي عنهم أنها تقبل الجزية من أهل الكتاب ومن جميع كفار العجم، ولا يقبل من مشركي العرب إلا الإسلام أو السيف، وعن مالك تقبل من جميع الكفار إلا من ارتدوا، به قال الأوزاعي وفقهاء الشام. وحكى ابن القاسم عن مالك أنها لا تقبل من قريش. وحكى ابن عبد البر الاتفاق على قبولها من المجوس، ولكن حكى ابن التين عن عبد الملك أنها لا تقبل إلا من اليهود والنصارى فقط. ..».[١٢٤]

ومن هذه المذاهب السابقة نستنتج أن من عليهم دفع الجزية مقابل البقاء على دينهم قد تكون طوائف محددة من غير المسلمين وليس كل من هو غير مسلم، وهذا يقلل من دخل بيت المال ولو بشيء يسير. ومن جهة أخرى، فإن الجزية لا تؤخذ من الكل، بل فقط ممن هو قادر على القتال. فعن نافع عن أسلم، مولى عمر: «أن عمر كتب إلى أمراء الأجناد: أن يقاتلوا في سبيل الله ولا يقاتلوا إلا من قاتلهم، ولا يقتلوا النساء ولا الصبيان، ولا يقتلوا إلا من جرت عليه الموسى، وكتب إلى أمراء الأجناد: أن يضربوا الجزية، ولا يضربوها على النساء والصبيان، ولا يضربوها إلا على من جرت عليه الموسى. قال أبو عبيد: يعني من أنبت». ويعلق أبو عبيد فيقول: «وهذا الحديث هو الأصل فيمن تجب عليه الجزية، ومن لا تجب عليه. ألا تراه إنما جعلها على الذكور المدركين، دون الإناث والأطفال؟ وذلك أن الحكم كان عليهم القتل لو لم يؤدوها. وأسقطها عمن لا يستحق القتل، وهم الذرية».[١٢٥] أي أن الشريحة التي تُطالب بدفع الجزية هي فئة صغيرة من بين غير المسلمين.

أما بالنسبة للصبي والشيخ فقد اختلف الفقهاء. فيقول الشوكاني: «واختلف السلف في أخذها من الصبي، فالجمهور قالوا لا تؤخذ على مفهوم حديث معاذ، وكذا لا تؤخذ من شيخ فان ولا زمن ولا امرأة ولا مجنون ولا عاجز عن الكسب ولا أجير ولا من أصحاب الصوامع في قول ..».[١٢٦] ومن يقرأ المختارات الآتية مما كتبه أبو يوسف عمن تؤخذ منه الجزية يتفاجأ بسماحة الإسلام مقارنة بما تم شنه من تشويه في حق الإسلام في الجزية:

«وإنما تجب الجزية على الرجال منهم دون النساء والصبيان، ... وإن جاءوا بعرض قبل منهم مثل الدواب والمتاع وغير ذلك. ويؤخذ منهم بالقيمة. ... ولا تؤخذ الجزية من المسكين الذي يتصدق عليه، ولا من أعمى لا حرفة له ولا عمل، ولا من ذمي يتصدق عليه ولا من مقعد. والمقعد والزمن إذا كان لهما يسار أخذ منهما وكذلك الأعمى. وكذلك المترهبون الذين في الديارات إذا كان لهم يسار أخذ منهم، وإن كانوا إنما هم مساكين يتصدق عليهم أهل اليسار منهم لم يؤخذ منهم، وكذلك أهل الصوامع إن كان لهم غنى ويسار، وإن كانوا قد صيروا ما كان لهم لمن ينفقه على الديارات ومن فيها من المترهبين والقوام أخذت الجزية منهم، ويؤخذ بها صاحب الدير، فإن أنكر صاحب الدير الذي ذلك الشيء في يده وحلف على ذلك بالله وبما يحلف به مثله من أهل دينه ما في يده شيء من ذلك ترك ولم يؤخذ منه شيء. ... ولا تؤخذ الجزية من الشيخ الكبير الذي لا يستطيع العمل ولا شيء له ...».[١٢٧]

أي أن الشريحة التي تؤخذ منها الجزية قد قلت أكثر، فهي لا تؤخذ إلا من المقتدرين من أصحاب المهن والتجارات. ولكن ماذا يحدث إن رفض بعض هؤلاء المقتدرين دفع الجزية، هل يرغمون على الدفع؟ لابد من التوضيح أولاً أن الشريعة تحفظ لأهل الذمة حقوقهم خوفاً من التعدي عليها من بعض السلاطين المتعسفين. ففي

المستدرك على الصحيحين: «عن أبي بكرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ريح الجنة ليوجد من مسيرة مائة عام، وما من عبد يقتل نفساً معاهدة إلا حرم الله عليه الجنة ورائحتها إن يجدها﴾. قال أبو بكرة: أصم الله أذني إن لم أكن سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا». وعن «عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿من قتل قتيلاً من أهل الذمة لم يرح ريح الجنة، وإن ريحها ليوجد من كذا وكذا﴾.[١٢٨] ثم يكون السؤال: ألا يستغل بعض أهل الذمة مثل هذه الأحاديث للتمادي في التباطؤ في دفع الجزية؟ أقول: قد يفعلون. فبرغم وجود بعض التجاوزات في إرغام أهل الجزية على دفعها فإن هذه ليست سنته صلوات ربي وسلامه عليه. فيقول أبو يوسف مثلاً بأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه «مر بطريق الشام وهو راجع في مسيره من الشام على قوم قد أقيموا في الشمس يصب على رءوسهم الزيت فقال: ما بال هؤلاء؟ فقالوا: عليهم الجزية لم يؤدوها، فهم يعذبون حتى يؤدوها. فقال عمر: فما يقولون هم؟ وما يعتذرون به في الجزية؟ قالوا: يقولون لا نجد، قال: فدعوهم، لا تكلفوهم ما لا يطيقون، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿لا تعذبوا الناس، فإن الذين يعذبون الناس في الدنيا يعذبهم الله يوم القيامة﴾، وأمر بهم فخلى سبيلهم». لذلك قال أبو يوسف رحمه الله حاضاً الخليفة هارون الرشيد للرفق بأهل الذمة: «وقد ينبغي يا أمير المؤمنين أيدك الله أن تتقدم في الرفق بأهل ذمة نبيك وابن عمك محمد صلى الله عليه وسلم والتفقد لهم حتى لا يظلموا ولا يؤذوا ولا يكلفوا فوق طاقتهم ولا يؤخذ شيء من أموالهم إلا بحق يجب عليهم. فقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه ....﴾.[ر٢] وفي صحيح البخاري أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أوصى بأن قال: «أوصيكم بذمة الله، فإنه ذمة نبيكم ورزق عيالكم». وفي فتح الباري الشرح الآتي: «وفي رواية عمرو بن ميمون «وأوصيه بذمة الله وذمة رسوله أن يوفي لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم وأن لا يكلفوا إلا طاقتهم». قلت: ويستفاد من هذه الزيادة أن لا يؤخذ من أهل الجزية إلا قدر ما يطيق المأخوذ منه. وقوله في هذه الرواية «ورزق عيالكم» أي ما يؤخذ منهم من الجزية والخراج. وقال المهلب: في الحديث الحض على الوفاء بالعهد، وحسن النظر في عواقب الأمور، والإصلاح لمعاني المال وأصول الاكتساب».[١٣٠]

إن في العبارة السابقة للخليفة عمر رضي الله عنه بعد نظر. ذلك لأن في حفظ حقوق أهل الذمة دعم مالي للأمة. فوصية الرسول صلى الله عليه وسلم بأهل الذمة إما أن تؤدي إلى إسلامهم، وبهذا يزداد دخل المسلمين من زكاتهم، وإما أن يستمر بعضهم في دفع الجزية إن هم أمنوا على حالهم. ففي الأموال لأبي عبيد: «قال: وحدثنا عبد الرحمن عن سفيان، عن أبي إسحاق عن صعصعة قال سألت ابن عباس، فقلت إنا نسير في أرض أهل الذمة فنصيب منهم؟ فقال: بغير ثمن؟ قلت: بغير ثمن، قال: فما تقولون؟ قلت: نقول: حلالاً لا بأس به. فقال: أنتم تقولون كما قال أهل الكتاب: ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾».[١٣١]

أي إن طبقت سنته صلوات الله وسلامه عليه فإن دخل بيت المال سيتناقص إن دخل أهل الذمة في الإسلام أو إن أصر البعض على عدم الدفع بحجة أنهم غير مقتدرين لأنه لا سبيل إلى تعذيب أهل الجزية لأخذها إلا إن

ر٢) وهناك الكثير من الروايات في الرفق بأهل الذمة منها: «وحدثنا بعض أشياخنا عن عروة عن هشام بن حكيم بن حزام أنه وجد عياض بن غنم قد أقام أهل الذمة في الشمس في الجزية فقال: يا عياض ما هذا؟ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إن الذين يعذبون الناس في الدنيا يعذبون في الآخرة ...﴾ (١٢٩).

ثبت أنهم مقتدرون وجاحدون، فعندها يقع عليهم حكم الشرع. ومن جهة ثانية فإن تركهم في أرضهم لإعمارها قوة للمسلمين. ففي كتاب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن أرطأة حكمةٌ في عدم إرهاق أهل الذمة. تأمل ما كتبه عمر بن عبد العزيز رحمه الله: «... فضع الجزية على من أطاق حملها. وخل بينهم وبين عمارة الأرض، فإن في ذلك صلاحاً لمعاش المسلمين وقوة على عدوهم، ...».[١٣٢] ولمسلم عن جابر مرفوعاً: ﴿يوشك أهل العراق أن لا يجتبى إليهم بعير ولا درهم﴾، قالوا: مم ذلك؟ قال: ﴿من قبل العجم يمنعون ذلك﴾». ويقول ابن حجر: «وفيه علم من أعلام النبوة، والتوصية بالوفاء لأهل الذمة لما في الجزية التي تؤخذ منهم نفع المسلمين، وفيه التحذير من ظلمهم وأنه متى وقع ذلك نقضوا العهد فلم يجتب المسلمون منهم شيئاً فتضيق أحوالهم».[١٣٣]

وبرغم تفاؤل بعض الفقهاء بما قد يأتي من الجزية من مال للمسلمين إلا أننا من كل ما سبق نستنتج أن القادرين على دفع الجزية ممن بقوا على دينهم قلة. وحتى هذه القلة، فمن اختلاف الآراء حول مقدار الجزية نستشف أنها كانت ضئيلة على الفرد. فهناك آراء تقول بأن الجزية متفاوتة بين الغني والفقير. فمنهم من يقول بأنه لا جزية على الفقير. وأقل الجزية عند الجمهور دينار في كل سنة من كل حالم. أما المتوسط فعليه ديناران وعلى الغني أربعة.[ش٢] وهناك رأي يقول بأن تعريف الغني هو من يملك ألف دينار نقداً وثلاثة آلاف دينار عروضاً ويركب الخيل ويختم الذهب.[ت٢] أي أن هذا الغني الذي يملك حوالي أربعة آلاف دينار بين نقد وعروض سيدفع أربعة دنانير كجزية، فتأمل هذا المبلغ الضئيل (واحد في الألف). وبالطبع فهناك ما يدفعه عن أرضه الخراجية وتجارته (وسنوضحه بإذن الله). ومن هذا نستخلص أن الجزية مقارنة بمجموع أموال الأمة لم تكن مبلغاً ذا قدر لأنها تؤخذ من طائفة محدودة وبمبالغ ضئيلة جداً.[ث٢] أي أن ما يأتي لبيت المال من الجزية ضئيل جداً إن طبقت الشريعة.

وحتى هذا الذي يؤخذ، فإن طبقت الشريعة فإن بعضه، وإن لم يكن أكثره، سيعود للمحتاجين من أهل الجزية، وذلك لأن عدد المحتاجين من النساء والأطفال والعجزة سيفوق عدد من يدفعون الجزية إن تحايل المقتدرون عن الدفع وكان نهج الحكام الرفق بهم. ففي كتاب عمر بن عبد العزيز إلى عامله يأمره فيقول: «وانظر

ش٢) وفي فتح الباري: «وأقل الجزية عند الجمهور دينار لكل سنة، وخصه الحنفية بالفقير، وأما المتوسط فعليه ديناران وعلى الغني أربعة، وهو موافق لأثر مجاهد كما دل عليه حديث عمر ...». وجاء في الكافي لابن عبد البر: «... ومقدار الجزية أربعة دنانير على أهل الذهب وأربعون درهما على أهل الورق لا يزاد على ذلك ولا ينقص إلا لمن يقوى على شيء. وقد قيل إنه يزاد على هذا المقدار على أغنيائهم ويؤخذ من فقرائهم بقدر ما يحتملون ولو درهم، وإلى هذا رجع مالك. ومن بلغ منهم أخذت الجزية عند بلوغه ولا ينتظر به الحول من يوم بلغ. ومن أسلم سقطت عنه الجزية لما مضى، ولو أسلم قبل تمام الحول بيوم أو بعده عند مالك، ومن غاب منهم واختفى ثم قدر عليه أخذ منه لما مضى، ولا زكاة على ذمي في شيء مما يملك غير جزية رأسه وسواء كان عند مالك تغلبياً أو غيره إلا أن يتجروا في بلاد غير بلادهم التي أقروا فيها وصالحوا عليها ...» (١٣٤).

ت٢) وبالنسبة للدرهم فإن الجزية كانت على الغني ثمانية وأربعين درهماً وعلى المتوسط أربعة وعشرين وعلى الفقير اثني عشر. ويقول أبو يوسف في مقدار الجزية: «فأما أمر الأمصار – مثل مدينة السلام والكوفة والبصرة وما أشبهها – فإني أرى أن يصيره الإمام إلى رجل من أهل الصلاح في كل مصر ومن أهل الخير والثقة ممن يوثق بدينه وأمانته ويصير معه أعواناً يجمعون إليه أهل الأديان من اليهود والنصارى والمجوس والصابئين والسامرة فيأخذ منهم على الطبقات على ما وصفت: ثمانية وأربعين درهماً على الموسر مثل الصيرفي والبزاز وصاحب الضيعة والتاجر والمعالج الطبيب وكل من كان منهم بيده صناعة وتجارة يحترف بها أخذ من أهل كل صناعة وتجارة على قدر صناعتهم وتجارتهم: ثمانية وأربعون درهما على الموسر وأربعة وعشرون درهما على الوسط. من احتملت صناعته ثمانية وأربعين درهما أخذ منه ذلك، ومن احتملت أربعة وعشرين درهما أخذ ذلك منه، وإثنا عشر درهما على العامل بيده مثل الخياط والصباغ والإسكاف والخراز ومن أشبههم ...» (١٣٥).

ث٢) وقد اختلفت الجزية في زيادتها ونقصانها بناء على مقدرة أهل الجزية. فقد زادها عمر رضي الله عنه على أهل الشام أكثر منها على أهل اليمن لأنهم أكثر غنى (١٣٦).

من قبلك من أهل الذمة قد كبرت سنه، وضعفت قوته وولت عنه المكاسب فأجر عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه ...». وهذا الفعل لعمر بين عبد العزيز هو اقتداء بما فعله الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما «مر بشيخ من أهل الذمة يسأل الناس على أبواب الناس. فقال: ما أنصفناك، أن كنا أخذنا منك الجزية في شبيبتك ثم ضيعناك في كبرك. قال: ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه».[١٣٧] ليس هذا فحسب، بل هناك قلة من الفقهاء ممن قالوا بدفع الزكاة لأهل الجزية تيمناً بما فعله الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه. فمن الفقهاء من يرى أن الفرق بين المسكين والفقير في آية الصدقة في سورة التوبة هو أن الفقراء هم فقراء المسلمين، والمساكين هم فقراء أهل الكتاب. لذلك يعطون من الزكاة.[خ٢] ما أجملك يا إسلام من شرع.

وأخيراً، فالجزية تدفع أعياناً وليست نقداً إن أراد الذمي ذلك، وهذا من باب التيسير. ففي الأموال: «وقد جاء الثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أمر معاذاً حين خرج إلى اليمن بالتيسير على الناس وأن لا يأخذ كرائم أموالهم. ثم جاء مفسراً عن معاذ في حديث له آخر أنه قال هناك: ائتوني بخميس[ذ٢] أو لبيس آخذه منكم مكان الصدقة، فإنه أيسر عليكم، وأنفع للمهاجرين بالمدينة. فالأسنان[ض٢] بعضها ببعض أشبه من العروض بها. وقد قبلها معاذ. وروى عن عمر وعلي مثله في الجزية أنهما كانا يأخذان مكانها غيرها. قال: حدثني يحيى بن بكير عن مالك عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر أنه كانت تأتيه من الشام نعم كثيرة من الجزية. قال: حدثنا محمد بن ربيعة وأبو نعيم عن سعيد بن سنان عن عنترة عن علي أنه كان يأخذ الجزية من أصحاب الإبر الإبر، ومن أصحاب المسال المسال، ومن أصحاب الحبال الحبال. قال أبو عبيد: فأراهما قد رخصا في أخذ العروض والحيوان مكان الجزية، وإنما أصلها الدراهم والدنانير والطعام».[١٤١] وكما رأينا في الزكاة كيف أن الشريعة تحارب الاحتكار بأخذ الزكاة من الأعيان، فكذلك فعلت بقبولها في الجزية. وبهذا يقل ما في بيت المال من الأموال النقدية. وفي هذا حكمة عظيمة إذ أن المال كمصدر للقوة والتسلط للسلطان كما قلنا سيتناقص لتحل مكانه بعض الأعيان التي يصعب التلاعب بها مقارنة بالأموال، بل ستذهب الأعيان لمن هم في حاجتها.

وبهذا يمكننا الاستنتاج بأن الجزية لم تكن مصدر دخل للدولة إن طبقت الشريعة، بل قوة للمسلمين عموماً إما بإسلام من عليهم الجزية أو بأموال الجزية نفسها التي قد تذهب إلى أهل الجزية فيتم تأليف قلوبهم ويسلموا، وهكذا يزداد عدد المسلمين بمرور الوقت وبحسن المعاملة. فالإسلام دين لم يأت لقهر الشعوب الأخرى وأخذ أموالهم لترف المسلمين، ولكنه دين يحاول نشر توحيد الله عز وجل. لذلك فزيادة عدد المسلمين بين البشر كمقصد شرعي سيمحق أي محاولة من السلاطين لصد الناس عن الإسلام سعياً وراء الجزية. وإن أدركنا عمق هذا الهدف للإسلام اقتنعنا أن باب الجزية كدخل للدولة هو باب موصد أمام بيت المال. ويجب أن يبقى موصداً

خ٢) يقول القرطبي في تفسير الآية ٦٠ من سورة التوبة: «ومطلق لفظ الفقراء لا يقتضي الاختصاص بالمسلمين دون أهل الذمة، ولكن تظاهرت الأخبار في أن الصدقات تؤخذ من أغنياء المسلمين فترد على فقرائهم. وقال عكرمة: الفقراء فقراء المسلمين، والمساكين فقراء أهل الكتاب ...» (١٣٨).

ذ٢) الخميس الثوب الذي طوله خمسة أذرع، وقال الجوهري: الخميس ضرب من برود اليمن، وجاء في البخاري: خميص، بالصاد، قيل إن صحت الرواية فيكون مذكراً، من الخميصة، وهي كساء صغير فاستعارها للثوب (١٣٩).

ض٢) لعل المقصود بالأسنان هي أسنان النعم، كناية عن الانتقال من استحقاق لاستحقاق آخر في الزكاة إن تساوت في القيمة، فيقول أبو عبيد في موضع آخر: «فالصدقة عندنا على هذا أن الأسنان يؤخذ بعضها مكان بعض، إذا لم توجد السن التي تجب، على ما روي عن علي بن أبي طالب، وما كان يأخذ به سفيان لأن فيه تيسيراً على الذين تؤخذ منهم، ووفاء للذين تؤخذ لهم» (١٤٠).

في حسابات جميع السلاطين، لأن من واجبهم نشر الإسلام بين من يسكنون بين ظهراني المسلمين، وعندها لا جزية تؤخذ. إلا أن هذه الحركية التي تولد المسلمين من أهل الجزية لم تستمر نظراً لتعسف السلاطين كما سنرى في فصل قادم بإذنه تعالى. ولكني أريدك أخي القارئ أن تتذكر من كل ما سبق مسألة جوهرية، سواء اتفقت مع تفاصيل الجزية أو لم تتفق، وهي أنه يستحيل على الشريعة أن تضع نظاماً مالياً للأمة يؤدي إلى عدم نشر الإسلام. وإن وافقتني على هذا فلابد لك من أن توافقني على أن نشر الإسلام يعني اضمحلال الموارد المالية من الجزية لأنها تسقط عمن أسلم. أي كلما زاد عدد المسلمين بإسلام غير المسلمين كلما نقص دخل بيت المال من الجزية، أي من الفيء. وهؤلاء الذين يدفعون الجزية سيصبحون ممن يدفعون الزكاة. والزكاة كما قلنا أموال تذهب للناس. أي أن الفيء في تناقص كلما أسلم أهل الجزية، وبهذا يضمحل دخل بيت المال. وهذا أهم استنتاج. وهذا الاستنتاج ينطبق أيضاً على الآتي:

أموال غير المسلمين

وماذا عن المصادر الأخرى من أملاك غير المسلمين كالتي توضع على تجارتهم وخراج أراضيهم وأنعامهم ونحوها؟ لقد اختلفت المذاهب في ما يؤخذ منهم. لهذا فسأعرض عليك باختصار الأقوال المختلفة للفقهاء لترى كيف حتى أن الأقوال التي ذهبت بفرض أعلى قدر لم يكن تقديرهم ليمثل دخلاً يعتد به لبيت المال. وسنبدأ بتجارتهم بالتركيز على أهل الذمة لأنهم الأكثر بين المسلمين مقارنة بالمجوس ونحوهم من غير المسلمين.[ظ٢] إن العشر برغم أنه كان معروفاً لم يكن مطبقاً في عهده صلى الله عليه وسلم. والظاهر هو أن أول من وضع العشر في الإسلام هو الخليفة عمر رضي الله عنه. فعن عاصم بن سليمان عن الشعبي قال: «أول من وضع العشر في الإسلام عمر». وعن مالك بن أنس: «سألت ابن شهاب الزهري: لم أخذ عمر العشر من أهل الذمة؟ فقال: كان يؤخذ منهم في الجاهلية فأقرهم عمر على ذلك». وقد وضح محقق كتاب الأموال قائلاً: «لا يجوز أن يظن بعمر رضي الله عنه أنه يقر عملاً من أعمال الجاهلية، وما ذكره المؤلف تبعاً لمالك من مصالحته إياهم على ذلك».[١٤٢] وهذا موقف متوقع إذ أن عدد أهل الذمة ازداد في عهد الخليفة عمر رضي الله عنه بعد الفتوحات التي تعدت مصر والشام وبلاد فارس. وهنا حركية لطيفة من فعل عمر رضي الله عنه. فعند زيادة عدد غير المسلمين يأتي منهم مال لينفق على اليسير الذي ستحتاجه الدولة لوجودهم كطائفة غير مسلمة بين المسلمين. فوجود غير المسلمين لابد وأن يؤدي لبعض التجاوزات بين الطائفتين المسلمة وغير المسلمة لاختلافهم في العقيدة وبالتالي القيم. وعندها ستحتاج الدولة للقضاة ومن يعينهم في أعمالهم كجماعة حيادية للفصل بين الطائفتين. أما إن اعتنق غير المسلمين الإسلام فسيقل الخلاف لاتحاد القيم، وعندها يقل المورد المالي المتوقع تبعاً لذلك. لذلك كان العشر أكثر انتشاراً في عهد الخليفة

ظ٢) هناك بعض الاختلافات في الأحكام التي تتأثر بكون الكافر ذمياً أو غير ذمي. ولا حاجة لفتح هذا الباب خوفاً من الإطالة. إلا أن نسبة هؤلاء الكفار من غير أهل الكتاب في ديار المسلمين قلة لذلك يمكن تجاهلهم لغرض هذا الكتاب. كما أن الجزية تعتبر من أموال غير المسلمين إلا أنني لم أدرجها تحت هذا العنوان لأنها ضريبة وضعت على النفس وليست على الأملاك برغم أنها تُفرض على المقتدرين على الكسب فقط.

عمر. أما في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم فقد كانت الطائفتان في وضع شبه تجابهي وكانت رقعة الدولة المسلمة صغيرة، وليس كوقت الخليفة عمر الذي خضع فيه كثير من غير المسلمين لحكم الإسلام. ومع ذلك، فإن التمسك بما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم هو الأولى بالاتباع.

العشر هو تعبير عما كان يؤخذ من التجار. وبرغم اختلافات المذاهب إلا أن معظمها ذهبت على أن على أهل الكتاب ضعف ما على المسلمين. فعن أنس بن سيرين قال: «بعث إلي انس ابن مالك فأبطأت عليه ثم بعث إلي فأتيته فقال: إن كنت لأرى أني لو أمرتك أن تعض على حجر كذا وكذا ابتغاء مرضاتي لفعلت، اخترت لك عين عملي فكرهته، إني أكتب لك سنة عمر، قلت: أكتب لي سنة عمر، فكتب: يؤخذ من المسلمين من كل أربعين درهماً درهم، ومن أهل الذمة من كل عشرين درهماً درهم. وممن لا ذمة له من كل عشرة دراهم درهم. قلت له: ومن لا ذمة له؟ قال: الروم كانوا يقدرون الشام». إلا أن هناك أثر عن زياد بن حدير قال: «أمرني عمر أن آخذ من تجار أهل الذمة مثل ما آخذ من تجار المسلمين».[غ٢]

واختلفت الآراء أيضاً حول نصاب تجارة أهل الذمة. قال أبو عبيد بعد ذكر عدة أحاديث عن العشر: «فإذا مر الذمي بالمال على العاشر فإن سفيان كان يقول: لا يأخذ منه شيئاً حتى يبلغ مائة درهم، فإذا بلغ مائة درهم أخذ منه نصف العشر. وقال غيره من أهل العراق: لا يأخذ منه شيئاً حتى يبلغ مائتي درهم».[١٤٤] أما مالك وأهل الحجاز فذهبوا على أنه يؤخذ منه حتى إن لم يبلغ المائتين. وسبب الخلاف هو أن أهل العراق شبهوا ما يؤخذ بالصدقة.[ء٣] أما مالك وأهل الحجاز فقد اعتبروه بمنزلة الجزية التي تؤخذ منهم.[ب٣] وقد رجح أبو عبيد قول سفيان الذي أخذ بالقياس على ما يؤخذ من المسلمين بجعل فرع المال على حساب أصله، ولأنه أشبه بفعل الخليفة عمر رضي الله عنه.[جـ٣]

واختلفت الآراء أيضاً حول ماهية الأموال التي تؤخذ منها العشور، فقال أهل العراق إنما يؤخذ مما يبقى في أيدي الناس من الأموال كالصامت والمتاع والرقيق، أما إذا مر التاجر بالفواكه وأشباهه التي لا تبقى في أيدي

غ٢) وهناك حديث آخر عن زياد بن حيدر أيضاً قال: «أمرني عمر أن آخذ من نصارى بني تغلب العشر، ومن نصارى أهل الكتاب نصف العشر». وعن ابن السائب بن يزيد قال: «كنت عاملاً على سوق المدينة في زمن عمر. قال: فكنا نأخذ من النبط العشر»، والنبط هم الأنباط وقد سكنوا جنوبي فلسطين. وعن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه قال: «كان عمر يأخذ من النبط: من الزيت والحنطة نصف العشر. لكي يكثر الحمل إلى المدينة ويأخذ من القطنية العشر». وجاء في نيل الأوطار: «وعن رجل من بني تغلب أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿ليس على المسلمين عشور، إنما العشور على اليهود والنصارى﴾. رواه أحمد وأبو داود ... أي ليس عليهم غير الزكاة من الضرائب والمكس ونحوهما. قال في القاموس عشرهم يعشرهم عشراً وعشوراً أخذ عشر أموالهم اهـ. وقال الخطابي يريد عشور التجارات دون عشور الصدقات، ...»(١٤٣).

ء٣) فذهبوا إلى «أن عمر حين سمى ما يجب في أموال الناس التي تدار للتجارات إنما قال: يؤخذ من المسلمين كذا ومن أهل الذمة كذا ومن أهل الحرب كذا، ولم يوقت في أدنى مبلغ المال وقتاً. قالوا: ثم رأيناه قد ضم أموال أهل الذمة إلى أموال المسلمين في حق واحد. فلهذا حملنا وقت أموالهم على الزكاة إذ كان لأدنى الزكاة حد محدود. وهو المائتان. فأخذنا أهل الذمة بها وألغينا ما دون ذلك» (١٤٥).

ب٣) وقد وضح أبو عبيد سبب مذهبهم بأنهم قالوا: «إن الذي يؤخذ من أهل الذمة ليس بزكاة فينظر فيه إلى مبلغها و إلى حدها، إنما هو بمنزلة الجزية التي تؤخذ من رؤوسهم. ألا ترى أنها تجب على الغني والفقير على قدر طاقتهم من غير أن يكون لأدنى ما يملك أحدهم وقت مؤقت وعلى ذلك صولحوا؟ قالوا: فكذلك ما مروا به من التجارات يؤخذ منها ما كانت، قليل أو كثير» (١٤٦).

جـ٣) قال أبو عبيد: «وأما سفيان في توقيته المائة أن يؤخذ منها و يترك مما دونها، فمذهبه فيه أنه لما رأى أن الموظف على أهل الذمة هو الضعف مما على المسلمين، في كل مائتين عشرة، جعل فرع المال على حساب أصله، وأوجب عليهم في المائة خمسة كما يجب عليهم في المائتين عشرة، ليوافق الحكم بعضه بعضاً. وأسقط ما دون المائة، كما عفى للمسلمين عما دون المائتين فصارت المائة الذمي [كذا] كالمائتين للمسلمين سواء. ...» (١٤٧).

الناس فلا يؤخذ فيها منه شيء. أما أهل الحجاز فقالوا أنه يؤخذ منه كل ما مر به للتجارة سواء بقي في أيدي الناس أم لم يبق.[١٤٨]

وقال سفيان وأهل العراق بأنه لا يؤخذ من المال الواحد أكثر من مرة واحدة في السنة وإن مر به مراراً. وقال مالك وأهل الحجاز أنه يؤخذ منه كلما مر بالتجارة وإن مر بماله في السنة مراراً. ويرجح أبو عبيد قول أهل العراق مستشهداً بالإمامين عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز. فعن رزيق (أو زريق)[١٤٩] بن حيان الدمشقي، وكان على جواز مصر: «أن عمر بن عبد العزيز كتب إليه: من مر بك من أهل الذمة فخذ مما يديرون في التجارات من أموالهم من كل عشرين ديناراً ديناراً، فما نقص فبحساب ذلك، حتى تبلغ عشرة دنانير، فإن نقصت ثلث دينار فلا تأخذ منها شيئا. واكتب لهم بما تأخذ كتاباً إلى مثله من الحول». ووضح المحقق شارحاً: «يعني لا يدفعون بعد ذلك شيئاً حتى يمر عام كامل على هذا الكتاب».[د٣]

وإن قال الرجل: «علي دين أو قال: ليس هذا المال لي، وحلف عليه، فإنه يصدق على ذلك، ولا يؤخذ منه شيء». هذا مذهب أهل العراق، أما أهل الحجاز فلم يقبلوا قوله. وهناك قول وسط بأنه «إن كان له شهود من المسلمين على دينه قبل ذلك منه، ولم يكن على ماله سبيل، ...».[هـ٣] وكما ترى، فبرغم هذه المذاهب المختلفة إلا أن أكثر ما كان يؤخذ من التجار هو نصف العشر، أي ضعف ما يؤخذ من المسلمين، ومرة في السنة في الأرجح. أي خمسة في المئة مما كان مخصصاً لتجارتهم. وبالطبع، فهذا الفارق قد يدفع بعض أهل الذمة لاعتناق الإسلام.

واختلفت المذاهب أيضاً في ما يؤخذ من أهل الذمة من ثمارهم وأنعامهم. قال أبو يوسف مثلاً: «وليس في مواشي أهل الذمة من الإبل والبقر والغنم زكاة، والرجال والنساء في ذلك سواء. قال أبو يوسف: حدثنا سفيان عن عبد الله بن طاووس عن أبيه عن عبد الله بن عباس قال: ليس في أموال أهل الذمة إلا العفو. قال أبو يوسف: وليس في شيء من أموالهم، الرجال منهم والنساء، زكاة إلا ما اختلفوا به في تجارتهم[و٣] فإن عليهم نصف العشر، ...».[ز٣] بينما قال أبو عبيد بأن هناك رأياً بأن عليهم ضعف ما على المسلمين في كل شيء حتى الثمار والأنعام. فيقول معلقاً بعد ذكر عدة أحاديث:

> «والحديث الأول، حديث داود بن كردوس، وزرعة، أو النعمان: هو الذي عليه العمل: أن يكون عليهم الضعف مما على المسلمين، ألا تسمعه يقول: من كل عشرين درهماً درهم. وإنما يؤخذ من المسلمين إذا مروا بأموالهم على العاشر من كل أربعين درهماً درهم. فذاك ضعف هذا. وهو المضاعف

د٣) وعن عطاء بن السائب عن ابن زياد بن حدير: «أن أباه كان يأخذ من نصراني في كل سنة مرتين، فأتى عمر بن الخطاب فقال: يا أمير المؤمنين: إن عاملك يأخذ مني العشر في السنة مرتين. فقال عمر: ليس ذلك له، إنما له في كل سنة مرة. ثم أتاه فقال: أنا الشيخ النصراني، فقال عمر: وأنا الشيخ الحنيف، قد كتبت لك في حاجتك» (١٥٠).

هـ٣) القول هو لأبي عبيد. وتكملة ما جاء في النص: «... لأن الدين حق قد وجب لربه عليه، فهم أولى به من الجزية لأنها إن كانت حقاً للمسلمين في عنقه فإنه ليس يحصى أهل هذا الحق، فيقدر على قسم مال الذمي بينهم وبين هذا الغريم بالحصص، ولا يعلم كم يؤخذ منه. وقد علم حق الغريم، فلهذا جعلناه أولى بالدين من غيره. فإن لم يعلم دين هذا الذمي إلا بقوله كان مردوداً غير مقبول منه، لأنه حق قد لزمه للمسلمين فهو يريد إبطاله بالدعوى. وليس بمؤتمن في ذلك كما يؤتمن المسلمون على زكاتهم في الصامت، إنما هذا فيء وحكمه غير حكم الصدقة» (١٥١).

و٣) قد يكون معنى «الإختلاف بالتجارة» كما وضحه محمد خليل هراس محقق كتاب الأموال لأبي عبيد هو التجارة التي يسافر بها التجار. ولعل المعنى أيضاً هو الإختلاف بين البائع والمشتري في السعر ثم الاتفاق، وبهذا فالتعريف يشمل كل شيء يباع (١٥٢).

ز٣) وتكملة ما جاء في النص: «ولا يؤخذ من مال حتى يبلغ مائتي درهم أو عشرين مثقالاً من الذهب أو قيمة ذلك من العروض للتجارة» (١٥٣).

الذي اشترط عمر رضي الله عنه عليهم، وكذلك سائر أموالهم من المواشي والأرضين، يكون عليها في تأويل هذا الحديث الضعف أيضاً، فيكون في كل خمس من الإبل شاتان، وفي العشر أربع شياه، ثم على هذا ما زادت. وكذلك الغنم والبقر، وعلى هذا الحب والثمار، فيكون ما سقته السماء فيه عشران، وما سقي بالغروب والدوالي فيه عشر، وفي مذهب عمر رحمه الله أيضاً وشرطه عليهم أن يكون على أموال نسائهم وصبيانهم مثل ما على أموال رجالهم، كذلك يقول أهل الحجاز....».[ح٣]

إلا أن مذهب جمهور أهل العلم في الثمار أنه لا يؤخذ العشر من ثمار الذمي، إلا أبا حنيفة لم ير ذلك. ففي المجموع:

«لا يجب العشر عندنا في ثمار الذمي والمكاتب وزرعهما وأوجبه أبو حنيفة في زرع الذمي وثمره لعموم الحديث: فيما سقت السماء العشر، ولأنه حق يجب لمنفعة الأرض فاستوى المسلم والكافر فيه كالخراج، واحتج أصحابنا أن العشر زكاة للحديث السابق في الكرم، يخرص كما يخرص النخل، ثم تؤدى زكاته زبيبا، كما تؤدى زكاة النخل تمراً، وإذا كان زكاة فلا يجب على الذمي كسائر الزكوات، أو يقال حق يصرف إلى أهل الزكوات، فلم يجب على الذمي كسائر الزكوات. وأما الحديث فمخصوص بما ذكرناه، وأما القياس المذكور فليس كما قالوه، بل حق العشر متعلق بالزرع على سبيل الطهرة للمزكي».[١٥٥]

وبهذا قد ينجذب غير المسلمين للعمل في الرعي والزراعة مقارنة بالمسلمين. وهكذا نستنتج أنه إن طبقت الشريعة فإن أعلى دخل يأتي لبيت المال من أموال أهل الذمة هو خمسة في المئة من عروض التجارة وعشرة في المئة من المنتجات الزراعية مما سقاه مجهود إنساني وعشرون في المئة مما سقته السماء، أي الخمس. وهذه الأخيرة هي في بعض الأقوال وليس مذهب الجمهور، وهي ما يؤخذ مما يخرج من الأرض وليس من مجمل قيمة الأرض بما فيها من أعيان كالمباني والمعدات والزرع والنفقات. وإن اعتبرنا أن الزراعة استثمار مجدٍ وأن الربح الصافي هو خمس تكلفة الأرض بزراعتها، وهذا رقم استثماري مرتفع، فإن ما يذهب لبيت المال من الزراعة هو خمس الخمس من رأس المال، أي أربعة في المئة من رأس المال. وهذا أقل مما يؤخذ من عروض التجارة وهو الخمسة في المئة. أي أن دخل الدولة (الفيء) في جميع الأحوال لن يزيد على خمسة في المئة من رأس مال غير المسلمين. وهذه النسبة هي من النسب المرتفعة التي تصل إلى بيت المال (باستثناء ما كان يؤخذ من تجار أهل الحرب والأرض الخراجية التي أسلم صاحبها، وهذا نادر كما سنوضح بإذن الله). ولكن يجب أن نتذكر (من الصفحات السابقة) بأن هذا الدخل هو أعلى مورد من أموال غير المسلمين. فهناك من الآراء ما يخفف كثيراً عن أهل الذمة. فقد قال الخطابي: «والذي يلزم

ح٣) وتكملة ما جاء في النص لأبي عبيد: «... وقالوا أيضاً إن أسلم التغلبي أو اشترى مسلم أرضه تحولت الأرض إلى العشر كسائر المسلمين، وخالفهم في ذلك بعض أهل العراق» (١٥٤).

ط٣) ويوضح الشوكاني ما قاله الخطابي قائلاً: «ولعله يريد على مذهب الشافعي، وأما عند الحنفية والزيدية فإنهم يقولون يؤخذ من تجار أهل الذمة نصف عشر ما يتجرون به إذا كان نصاباً، وكان ذلك الإتجار بأماننا .... وقد أخرج البهقي عن محمد بن سيرين أن أنس بن مالك قال له أبعثك على ما بعثني عليه عمر؟ فقال: لا أعمل لك عملاً حتى تكتب لي عهد عمر الذي كان عهد إليك، فكتب لي أن تأخذ لي من أموال المسلمين ربع العشر، ومن أموال أهل الذمة إذا اختلفوا للتجارة نصف العشر، ومن أموال أهل الحرب العشر. وأخرج سعيد بن منصور عن زياد بن جدير قال استعملني عمر بن الخطاب على العشور فأمرني أن آخذ من تجار أهل الحرب العشر ومن تجار أهل الذمة نصف العشر ومن تجار المسلمين ربع العشر، وأخرج مالك عن ابن شهاب عن سالم عن أبيه، كان عمر يأخذ من القبط من الحنطة والزيت نصف العشر، يريد بذلك أن يكثر الحمل إلى المدينة. ولا يؤخذ ذلك منهم إلا في السنة مرة لظاهر اقترانه بربع العشر الذي على المسلمين ... » (١٥٦).

اليهود والنصارى من العشور هو ما صولحوا عليه، وإن لم يصالحوا عليه فلا شيء عليهم غير الجزية، ...».[ط٣] وفي الأموال لأبي عبيد: «وحدثنا هشيم، أخبرنا منصور عن الحسن قال: ليس على أهل الذمة صدقة في أموالهم وليس عليهم إلا الجزية». و «حدثنا أبو بكر بن عياش عن مغيرة عن إبراهيم [أي إبراهيم النخعي] قال: الصدقة على من تَجَرَ من أهل الكتاب». قال أبو عبيد: «يعني أنه ليس عليهم في غير التجارات صدقة، وهو عندي تأويل حديث يروى عن ابن عباس يحدثونه عن معمر عن ابن طاووس عن أبيه أن إبراهيم بن سعد سأل ابن العباس: ما في أموال أهل الذمة؟ فقال العفو. قال أبو عبيد: يريد أنه قد عفى لهم عن الصدقة، وهذا كقول النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿عفونا لكم عن صدقة الخيل والرقيق﴾. ... قال أبو عبيد: أفلا ترى أنه صلى الله عليه وسلم سمى إسقاط الصدقة عفواً؟ فكذلك العفو في أموال أهل الذمة الذي ذكره ابن عباس إنما هو إسقاط الصدقة عنهم».[ي٣]

ولعلك لاحظت أنه برغم اختلاف الأقوال فإن المحصلة هي أن ما على غير المسلمين دفعه في التجارة أعلى في نسبته مما يدفعه المسلمون مقارنة بالزراعة والرعي. وإن تم تطبيق ما على التجارة على الصناعة من حقوق كما هي عادة الفقهاء (كما رأينا في فصل «الأموال»)، فإن في هذه الحركية جذب لغير المسلمين للعمل في الزراعة والرعي على حساب التجارة والصناعة. ولكن هل هذا يناقض، كما هو ظاهر، ما ذكرناه في فصل «الأموال» من أن الشريعة رفعت نصاب زكاة الأنعام مقارنة بالزروع، ورفعت نصاب زكاة الزروع مقارنة بعروض التجارة وذلك لجذب المسلمين لما فيه إنتاج غذائي حيواني ومن ثم زراعي مقارنة بالتجارة والتصنيع؟ بالطبع لا. ذلك لأن هدف الشريعة تأمين الغذاء للمجتمع أولاً كما قلنا ليتمكن قطاع التصنيع وتوزيعه تجارياً من الإستمرار. فالشريعة وضعت من الحركيات، كما رأينا في فصل «الأموال»، ما يجذب المسلمين إلى القطاع الرعوي ومن ثم الزراعي مقارنة بالتجارة والصناعة، وكذلك فعلت مع غير المسلمين، فالجذب وبرغم أنه لغير المسلمين أكثر منه للمسلمين في الرعي والزراعة إلا أنه للجميع وذلك حتى يتوفر الغذاء للمجتمع ليستمر، ولكن داخل هذه التركيبة هدف آخر: فكما هو معلوم فإن من بيدهم الأموال من تجار وصناع هم الأكثر سيطرة في الأمم ممن يعملون في الحرف الرعوية والزراعية: فهم الأكثر تأثيراً مثلاً في المجتمعات من خلال مصنوعاتهم التي تؤثر في قيم أفراد المجتمع. أي وكأن الشارع بهذا التوزيع لاستيفاء الفيء من غير المسلمين فهو إنما يزيد المسلمين قوة داخل مجتمعاتهم لتنتشر القيم الإسلامية الحميدة حماية للأمة. فإن تمكن تاجر غير مسلم مثلاً من الصناعة فقد يقيم مصنعاً للمعازف، ويأتي تاجر غير مسلم ويروج له بضاعته، وهكذا. فتأمل حتى هذه المحاولة من الشريعة لحفظ الأمة من خلال مقصوصة الحقوق.

وبالنسبة للتجار القادمين من بلاد غير المسلمين، فهناك ملحوظة لطيفة وهي أن الدور كانت آنذاك دارين: دار الإسلام ودار الحرب، ودار الحرب هي كل رقعة خارج حكم المسلمين. أي أن العالم كان مقسوماً في نظر الفقهاء إلى عالمين (وهناك تقسيم آخر سنأتي عليه بإذنه تعالى): عالم المسلمين، وعالم غير المسلمين، وعالم غير المسلمين هو موطن الكفار، وكانوا يسمونه بدار الحرب. أي أن التقسيم لم يأخذ قط بالقوميات في الأحكام، كأن يقال هذا سوري وذاك مصري. بل دار سلم ودار حرب، تعبيراً عن استمرارية الجهاد على من هم خارج ديار

ي٣) والعفو كما وضحها محمد خليل هراس: «وأما كلمة العفو التي أجاب بها ابن عباس السائل عما في أموال أهل الذمة فليست نصاً في هذا المعنى، بل يجوز أن يكون أراد بها معنى الزيادة والفضل كما في قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾، ويكون المراد به ما جاء في الحديث من صدقة الرقة يعني الدراهم». وقد تحدثنا عن العفو في فصل «الأموال» (١٥٧).

المسلمين. فالحقوق تتبع هذا التقسيم، فحقوق التاجر المسلم غير حقوق غير المسلم، وحقوق التاجر غير المسلم الذي يعيش في ديار المسلمين تختلف عمن يعيش في ديار الكفر، فقارن هذا الوضع بما هو عليه حال التجار اليوم. فمنظومة الحقوق الحالية وُضعت دون أن تميز بين تاجر مسلم وتاجر غير مسلم، بل وضعت بتمييز التاجر المواطن من غير المواطن، فكل التجار القادمين لبلد مسلم هم في نظر ذلك البلد أجانب سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين. أما مقصوصة الحقوق فهي تقص الحقوق تبعاً لدين التاجر. كيف؟

بالنسبة لما يؤخذ من تجار أهل الحرب، أي من لا يعيشون بين المسلمين، فقد كانت المعاملة بالمثل. فقد سئل الخليفة عمر رضي الله عنه: «تجار الحرب كم نأخذ منهم إذا قدموا علينا؟ قال: كم يأخذون منكم إذا قدمتم عليهم؟ قالوا العشر، قال: فخذوا منهم العشر».[١٥٨] وقد اتفق الفقهاء على أن على التاجر الآتي من دار الحرب «العشر كلما مر لأنه إذا دخل دار الحرب بطلت عنه أحكام المسلمين، فإذا عاد إلى دار الإسلام كان مستأنفاً للحكم، كالذي لم يدخلها قط، لا فرق بينهما». وقد أجمعوا أيضاً على أن الحربي (أي التاجر من بلاد غير المسلمين) لا يؤخذ بقوله إن ادعى أن عليه دين أو أن المال ليس بماله.[ك٣] غير أن هذا العشر نادر جداً لقلة التجار من ديار الحرب مقارنة بمساحة العالم الإسلامي. فهذا المصدر كمورد لبيت المال قليل أيضاً مقارنة بالمصادر الأخرى.

أي يمكننا الاستنتاج أن الفيء لن يزيد عن خمسة في المئة من أملاك غير المسلمين في جميع الأحوال، بل قد يقل عنه كثيراً. وسنأتي على بيان طريقة صرفه بإذن الله لتتأكد أن دولة الإسلام هي دولة الناس، ولكن من كل ما سبق أرجو أن تتذكر أخي القارئ دائماً أن أهم مسألة هي أنه كلما زاد تعداد أمة الإسلام بإسلام غير المسلمين كلما قل دخل الأمة من الفيء، لأنه لا فيء من غير المسلمين بعد إسلامهم. وكما هو معلوم في الأنظمة الوضعية المعاصرة فإن ميزانية الدول عادة ما تزداد بزيادة عدد السكان لزيادة الحاجة للنفقات. أما في الإسلام، فحتى إن زاد العدد، فإن كان الجميع أو المعظم مسلماً فلن يزداد الدخل، بل سيقل، فتأمل هذا الوضع الذي يبدو متناقضاً. أي أن الفيء يتناقص بزيادة عدد السكان. ألا يعني هذا أن النظرية الاقتصادية الإسلامية لا تعتمد على الفيء أبداً؟ فتأمل. وما هذا إلا لأن دولة الإسلام هي دولة الناس. وتذكر أيضاً أنه لا يعقل أن يكون من أهداف الإسلام إبقاء غير المسلمين على دينهم أو زيادة عدد غير المسلمين لأن عليهم العشور والجزية وما إليها من أموال تجبى لبيت المال، بل على العكس، فمن أهداف الإسلام نشر الإسلام، وعندها سيضمحل دخل الدولة من الفيء، لذلك لابد «وألا» يكون الفيء في حسبان أي اقتصادي مصدراً من مصادر بيت المال. أي أن كل اقتصادي يضع نظاماً اقتصادياً نموذجياً للدولة المسلمة آخذاً في حسبانه ما تم ذكره سابقاً من عشور وجزية كرافد من روافد دخل الدولة لابد وأن يكون مخطئاً. وهذا أشد ما ينطبق على الآتي:

ك٣) إلا في حالة واحدة فيتم تصديق الحربي، وذلك إذا مر بجوار، أي جارية، يعني إماء، فقال: هؤلاء أمهات أولادي، قبل منه (١٥٩).

إجتماع العشر والخراج: قياس أم استحسان

قال لي أحدهم مرة: إن التأجير بالتقسيط المؤدي للتملك هو من متطلبات العصر، وأنت تقول أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، فلماذا لم يأت الإسلام بهذه الصورة من العقد؟ فأجبت: إن هذا العقد هو بيعتان في بيعة، وقد حرمه الإسلام، والمجتمعات الحديثة تتطلب مثل هذا العقد لتراكم الفساد الاقتصادي لعدة قرون، فنسبة الملاك في مجتمعاتنا المعاصرة قليلة جداً مقارنة بما كان سيوجد إن طبق الإسلام، لهذا ظهرت الحاجة لخدمة السواد الأعظم من غير المقتدرين بعقود مستحدثة مثل هذه. والإسلام ليس مسؤولاً عن هذا الخلل. فكيف تريده أن يأتيك بالحل؟ فهل من مسؤولية الشريعة مثلاً تخفيف نسبة السرقات إن لم تحكم المجتمعات بقطع يد السارق، ليكون الإسلام صالحاً لكل زمان ومكان؟[١٦٠] (تذكر مثال الإيدز) فهناك الكثير من الآفات التي ما ظهرت إلا بسبب تطبيق الرأسمالية والتي تبدو وكأنها متطلبات معاصرة ولم يوجد لها الإسلام حلاً. وهنا لا نقول بأن الإسلام عاجز عن تقديم الحل، بل من غير اللائق البحث عن الحل، لأنه لن يكون حلاً جذرياً، بل حلاً ترقيعياً ليجاري المسلمون عصرهم الملوث بحقوق منظومات مجتمعات أخرى، وفي هذا تعميق للضياع لأن في إيجاد الحل قبول للانحراف ما يؤدي لانحراف أكبر، والله أعلم. فالقبول بالتأجير المؤدي للتميك سيزيد المقرضين قوة مالية على حساب المستأجرين (كما سترى بإذن الله). فالأولى إذاً استثمار المجهود للعودة إلى عصر السلف. مثال آخر من السياسة: لا تجد أخي القارئ للكثير من الجماعات الإسلامية برنامجاً مقنعاً عن كيفية المشاركة في الحكم بتكوين أحزاب ودخول الانتخابات ونحوها من أدوات الديمقراطية لأنهم يحاولون تكييف وضع الإسلام مع أنظمة أتت مع تراكمات سياسية غير إسلامية. وفي مثل هذه الأوضاع نلحظ أن فقهاء بعض الأحزاب يبحثون عن الحلول، فيجدون المخرج في الأخذ بالرأي والاستحسان على حساب القياس لأن القياس لن ينقذهم من مأزقهم. فلا عجب إن أخذت معظم الدول بالمذهب الحنفي في معظم الأحكام العمرانية كما وضحت في كتاب «عمارة الأرض» لأنه مذهب يأخذ بالاستحسان. وللتوضيح لنأخذ وضع الأرض الخراجية التي أسلم صاحبها، وكذلك الأرض الخراجية التي اشتراها مسلم لنتقصى المقارنة بين القياس والاستحسان من حيث الفيء.

لقد تحدثنا في فصل «الأراضي» عن الأرض الخراجية التي فتحت عنوة، وتقصينا طرق استيفاء خراجها وكيف أنها كانت تنقص بمرور الزمن. وقلنا أن الذي حدث في الواقع هو أن الأرض لم تقسم وبقيت ملكاً لبيت المال. وقلنا أن حالها ساء لدرجة نزوح بعض من كان يعمل فيها وأن المسلمين عزفوا عن شراء أرضها لأنهم اعتبروها وقفاً لعموم المسلمين، وأنهم ترددوا حتى في شراء منتجاتها. وقلنا أن سنته صلوات ربي وسلامه عليه هي في تقسيمها بين الغانمين وبذلك تصبح ملكاً لهم ولورثتهم من بعدهم. ورأينا الخلاف الذي وقع بين الفقهاء في تقسيمها. ولأن الأرض في الواقع لم تقسم واعتبرت ملكاً لعموم المسلمين ظهر خلاف فقهي عجيب: ما الذي سيحدث إن أسلم صاحب الأرض الخراجية، أو اشتراها مسلم، هل عليه دفع العشر والخراج معاً أم يسقط عنه الخراج؟ إن أعلى مورد وجدته لبيت المال مما يؤخذ من الأفراد هو من دخل الأرض الخراجية التي أسلم صاحبها، أو من الأرض الخراجية التي اشتراها مسلم. ففي كلتا الحالتين على الرجل أن يدفع الخمس أو الربع كخراج بالإضافة لدفع العشر كزكاة، أي أن مجموع ما يدفعه قد يصل إلى خمس وثلاثين في المئة مما تنتجه الأرض، وهذا رقم كبير مقارنة بالعشر. فكما رأينا في فصل «الأراضي» فإن رأي جمهور الفقهاء هو أن الأرض الخراجية تبقى على حالها حتى إذا أسلم من كان

يعمل بها أو انتقلت ملكيتها إلى رجل مسلم. إلا أن هناك رأياً آخر: فعن محمد بن عبيد الله قال: «أسلم دهقان فقام إلى علي عليه السلام، فقال له علي: أما أنت فلا جزية عليك، وأما أرضك فلنا». ويقول أبو عبيد معلقاً: «فتأول قوم لهذه الأحاديث: أن لا عشر على المسلمين في أرض الخراج. يقولون: لأن عمر وعلياً رضي الله عنهما لم يشترطاه على الذين أسلموا من الدهاقين. وبهذا كان يفتي أبو حنيفة وأصحابه». فهم يحتجون بهذه الآثار على أنه لا يجتمع عشر وخراج لأن الأرض الخراجية لا زكاة فيها. وكان هذا رأي بعض السلف مثل الليث بن سعد برغم أنه كان يخرج العشر من أرضه مع الخراج.[ل٣] وقد قام أبو عبيد بدحض هذا الرأي بأن قال: «وليس في ترك ذكر عمر وعلي العشر دليل على سقوطه عنهم لأن العشر حق واجب على المسلمين في أرضيهم لأهل الصدقة، لا يحتاج إلى اشتراطهما عليهم عند دخولهم في الأرضين ...».[م٣] أي وكأن الخراج أشبه بكراء الأرض التي يملكها عموم المسلمين. فأداء الكراء لصاحب الأرض لا يسقط الزكاة. فهذا الذي اشترى أرضاً خراجية لا تسقط عنه الزكاة، وهذا الذي أسلم فعليه الخراج وعليه الزكاة. أي أن العشر والزكاة قد اجتمعتا على نفس الأرض، وهذا وضع عجيب. فكيف وصلنا إليه، وما هو رأي فقهاء المذاهب؟

لقد ذهب جمهور الفقهاء على تقبل اجتماع العشر والخراج على نفس الأرض إلا أبا حنيفة فكان لا يرى اجتماعهما. ففي أحكام القرآن للجصاص:

> «فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر: لا يجتمعان. وقال مالك والثوري والحسن بن صالح وشريك والشافعي: إذا كانت أرض خراج فعليه العشر في الخارج والخراج في الأرض. والدليل على أنهما لا يجتمعان أن عمر بن الخطاب لما فتح السواد وضع على الأرض الخراج، ولم يأخذ العشر من الخارج وذلك بمشاورة الصحابة وبموافقتهم إياه عليه فصار ذلك إجماعاً من السلف، وعليه مضى الخلف. ولو جاز اجتماعهما لجمعهما عمر بن الخطاب رضي الله عنه. ويدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿فيما سقت السماء العشر، وفيما سقى بالناضح نصف العشر﴾، وذلك إخبار بجميع الواجب في كل واحد منهما. فلو وجب الخراج معه لكان ذلك بعض الواجب لأن الخراج قد يكون الثلث أو الربع، وقد يكون قفيزاً ودرهماً. وأيضاً فإن النبي صلى الله عليه وسلم قدر العشر إلى النصف لأجل المؤنة التي لزمت صاحبها. فلو لزم الخراج في الأرض لزم سقوط نصف العشر الباقي للزوم مؤنة الخراج، ولكان يجب أن يختلف حكم ما تغلظ فيه المؤنة وما تخلف فيه كما خالف النبي صلى الله عليه وسلم بين ما سقته السماء وبين ما سقي بالناضح لأجل المؤنة، ويدل عليه حديث سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿منعت العراق قفيزها ودرهمها﴾، ومعناه ستمنع. ولو كان العشر واجباً لاستحال أن يكون الخراج ممنوعاً منه، والعشر غير

ل٣) ففي الأموال: «وقد روي عن ابن عباس حديث تأوله بعضهم على أنه لا يجتمع العشر والخراج». «حدثنا يحى بن بكير عن الليث بن سعد عن عبيد الله بن أبي جعفر قال: قال ابن عباس: ما أحب أن يجمع - أو قال: يجتمع - على المسلم صدقة المسلم وجزية الكافر. قال أبو عبيد: وليس وجهه ذلك عندي، إنما مذهبه فيه الكراهة للمسلم: أن يدخل في أرض الخراج فيجتمع عليه الحقان ...». والذي يعنيه أبو عبيد هو أن ليس تأويل حديث ابن العباس على ما تأوله البعض من كراهية إيجاب العشر مع الخراج (١٦١).

م٣) وتكملة ما جاء في النص: «ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من أحيا أرضاً ميتة فهي له﴾، ولم يقل: على أن يؤدي عنها العشر. فهل لأحد أن يقول: لا عشر عليه فيها؟ ...». ويعلق محمد خليل هراس في الحاشية فيقول: «وهذا هو المعقول أن الخراج لا يسقط العشر لأنه أشبه بجزية على الأرض أو كراء فلا يتنافى مع إيجاب العشر الذي هو حق مقرر على المسلم فيما يخرج من أرضه من زرع أو ثمر. ومن العجيب أن كثيراً من المسلمين في مصر إلى الآن لا يخرجون زكاة زرعهم استناداً إلى مذهب أبي حنيفة في أن أرض الخراج لا عشر عليها» (١٦٢).

ممنوع لأن من منع الخراج كان للعشر أمنع، وفي تركه ذكر العشر دلالة على أن لا عشر في أرض الخراج، .... وأيضا لما كان العشر والخراج حقين لله تعالى لم يجز اجتماعهما عليه في وقت واحد، والدليل عليه اتفاق الجميع على امتناع وجوب زكاة السائمة وزكاة التجارة. فإن قيل: إن الخراج بمنزلة الأجرة والعشر صدقة، فكما جاز اجتماع أجر الأرض والعشر في الخارج، كذلك يجوز اجتماع الخراج والعشر، وذلك لأن أرض الخراج مبقاة على حكم الفيء، وإنما أبيح لزارعها الانتفاع بها بالخراج وهو أجرة الأرض، فلا يمنع ذلك وجوب العشر مع الخراج، قيل له: هذا غلط من وجوه: أحدها أن عند أبي حنيفة لا يجتمع العشر والأجرة على المستأجر، ومتى لزمته الأجرة سقط عنه العشر، فكان العشر على رب الأرض الآخذ للأجرة، فهذا الإلزام ساقط عنه. وقول القائل: إن أرض الخراج غير مملوكة لأهلها وأنها مبقاة على حكم الفيء خطأ، لأنها عندنا مملوكة لأهلها، والكلام فيها في غير هذا الموضع. وقوله إن الخراج أجرة خطأ أيضاً من وجوه: أحدها أنه لا خلاف أنه لا يجوز استئجار النخل والشجر، ومعلوم أن الخراج يؤدى عنهما، فثبت أنه ليس بأجرة. وأيضا فإن الإجارة لا تصح إلا على مدة معلومة، ولم يعتقد أحد من الأئمة على أرباب أراضي الخراج مدة معلومة. وأيضا فإن كانت أرض الخراج وأهلها مقرون على حكم الفيء فغير جائز أن يؤخذ منهم جزية رؤوسهم لأن العبد لا جزية عليه. ومما يدل على انتفاء اجتماع الخراج والعشر تنافي سببهما وذلك لأن الخراج سببه الكفر لأنه يوضع موضع الجزية وسائر أموال الفيء، والعشر سببه الإسلام، فلما تنافى سبباهما تنافى مسبباهما ...».[١٦٣]

إن من الملفت للنظر في النص السابق هو الرجوع إلى رأي أبي حنيفة رحمه الله وكأنه حجة أو دليل يعتد به وذلك في قوله: «قيل له: هذا غلط من وجوه: أحدها أن عند أبي حنيفة لا يجتمع العشر والأجرة على المستأجر ...». ولعل القارئ يتعجب من التباين والحجج بين المذهبين في هذه المسألة. فأدلة من أخذوا بالقياس تتجه نحو اجتماع العشر والخراج على نفس الأرض، بينما المنطق يرفض هذا الاجتماع لأن العشر والخراج معاً سينهكان صاحب الأرض الذي أسلم، وهل هذا جزاء إسلامه؟ وقد يعزف الناس عن العمل في مثل تلك الأرض لنقصان الجدوى الاقتصادية فيها، وبهذا قد تصير خراباً لإهمال الناس لها كما رأينا في فصل «الأراضي». قارن السابق بما جاء في المجموع: قال ابن المنذر في وجوب اجتماع العشر والخراج:

«هو قول أكثر العلماء، ممن قال به عمر بن عبد العزيز وربيعة والزهري ويحيى الأنصاري ومالك والأوزاعي والثوري والحسن بن صالح وابن أبي ليلى والليث وابن المبارك وأحمد وإسحاق وأبو عبيد وداود. وقال أبو حنيفة: لا يجب العشر مع الخراج. واحتج بحديث يروى عن ابن مسعود مرفوع: ﴿لا يجتمع عشر وخراج في أرض مسلم﴾. وبحديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿منعت العراق قفيزها ودرهمها﴾. ولما روي أن دهقان نهر الملك [ن٣] لما أسلم قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: سلموا إليه الأرض وخذوا منه الخراج. فأمر بأخذ الخراج ولم يأمر بأخذ العشر، ولو كان واجباً لأمر به، ولأن الخراج يجب بالمعنى الذي يجب به العشر، وهو منفعة الأرض، ولهذا لو كانت الأرض سبخة لا منفعة لها لم يجب فيها خراج ولا عشر فلم يجز إيجابهما معاً، كما إذا ملك نصاباً من السائمة للتجارة سنة، فإنه لا يلزمه زكاتان، ولأن الخراج يجب بسبب الشرك، والعشر بسبب

ن٣) نهر الملك: كورة واسعة ببغداد. ولقد ذكر الأثر في مراجع أخرى كسنن البيهقي الكبرى ومصنف عبد الرزاق بصيغة الأنثى: أي إمرأة من نهر الملك (١٦٤).

> الإسلام، فلم يجتمعا. واحتج أصحابنا بقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿فيما سقت السماء العشر﴾. وهو صحيح كما سبق بيانه في باب زكاة الثمار، وهو عام يتناول ما في أرض الخراج وغيره. واحتجوا بالقياس الذي ذكره المصنف وبالقياس على المعادن، ولأنهما حقان يجبان بسببين مختلفين لمستحقين فلم يمنع أحدهما الآخر كما لو قتل المحرم صيداً مملوكاً، ولأن العشر وجب بالنص فلا يمنعه الخراج الواجب بالاجتهاد. أما الجواب عن حديث: ﴿لا يجتمع عشر وخراج﴾، فهو أنه حديث باطل مجمع على ضعفه انفرد به يحيى بن عنبسة عن أبي حنيفة عن حماد عن ابراهيم النخعي عن علقمة عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم. قال البيهقي رحمه الله تعالى في معرفة السنن والآثار: هذا المذكور إنما يرويه أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم من قوله، فرواه يحيى بن عنبسة هكذا مرفوعاً. ويحيى بن عنبسة مكشوف الأمر في الضعف لروايته عن الثقات الموضوعات. قاله أبو أحمد بن عدي الحافظ فيما أخبرنا به أبو سعيد الماليني عنه، هذا كلام البيهقي وكلام الباقين بمعناه، ...».[١٦٥]

وبرغم ظهور أدلة من ذهبوا إلى وجوب اجتماع العشر والخراج (كما سيأتي بإذن الله) إلا أنك تلحظ من السابق تردد الفقهاء في الإصرار على موقفهم وذلك بقوله: «ولأن العشر وجب بالنص فلا يمنعه الخراج الواجب بالاجتهاد». فقوله: «الواجب بالاجتهاد» تعبير عن أن اجتماع العشر والخراج واقع مستحدث. وقد رجح بعض الفقهاء المعاصرين أدلة ما ذهب إليه الجمهور، ذلك لأنهم (كما سيأتي بيانه في فصل «المكوس» بإذن الله) ظنوا أن الدولة لن تتمكن من القيام بوظائفها إلا بالمال الوفير، وفي اجتماع العشر والخراج تحقيق لذلك. فيقول القرضاوي معللاً سبب اجتماع العشر والخراج: «وذلك: أن سبب الخراج: التمكن من الانتفاع، وسبب العشر وجود الزرع، كما أن العشر يتعلق بعين الخارج من الأرض، والخراج يتعلق بالذمة، ومصرف العشر هم الأصناف الثمانية في آية: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ﴾، إلخ. ومصرف الخراج: رواتب الجند والموظفين والمصالح العامة للدولة، وإذا كانا حقين مختلفين سبباً متعلقاً ومصرفاً ولا منافاة بينهما: جاز اجتماعهما كأجرة حانوت التجارة وزكاتها، ...». وقد جمع القرضاوي رد الجمهور على أدلة الحنفية. فمما جمعه مثلاً قوله:

> «١- فأما حديث: ﴿لا يجتمع عشر وخراج﴾ فهو كما قال النووي، حديث باطل مجمع على ضعفه، انفرد به يحيى بن عنبسة ... ٢- وأما حديث أبي هريرة ﴿منعت العراق ...﴾ إلخ، فقال النووي: فيه تأويلان مشهوران في كتب العلماء المتقدمين والمتأخرين، أحدهما: أنهم سيسلمون وتسقط عنهم الجزية. والثاني: أنه إشارة إلى الفتن الكائنة في آخر الزمان، حتى يمنعوا الحقوق الواجبة عليهم، من زكاة وجزية وغيرها، ولو كان معنى الحديث ما زعموه، للزم ألا تجب زكاة الدراهم والدنانير والتجارة. وهذا لا يقول به أحد ......[س٣] ٦- وأما قولهم: إن الخراج وجب عقوبة بسبب الكفر، فليس كذلك أيضاً؛ لأنه إنما وجب أجرة للأرض سواء أكانت في يد مسلم أم كافر. ولو كان الخراج عقوبة ما وجب على مسلم كالجزية. ومما يشهد لذلك أن الدول الحديثة تفرض على مواطنيها ضريبة تسمى «ضريبة الأملاك العقارية» وهي قطعاً لا تقصد بذلك عقوبتهم. بل إسهامهم في نفقات الدولة. وإذن لا صحة للقول بأن سبيليهما متنافيان؛ فإن الخراج أجرة الأرض والعشر زكاة الزرع ولا تنافي بينهما، كما لو استأجر أرضاً فزرعها».

لاحظ أن العجيب في القول السابق هو استشهاد القرضاوي بما تفعله الدول المعاصرة كدليل يحتج به بقوله: «ومما يشهد لذلك أن الدول الحديثة تفرض على مواطنيها ضريبة تسمى «ضريبة الأملاك العقارية» وهي قطعاً لا تقصد بذلك عقوبتهم». وما حدث هذا إلا لاقتناعه بضرورة توافر المال للدولة حتى تتمكن من القيام

بمهامها (وسندحض هذا فيما بعد بإذن الله). وهكذا تتضارب أخي القارئ الأدلة. إن هذا الاختلاف في المذاهب حول الأرض الخراجية التي تملكها الدولة ممثلة لعموم المسلمين أمر متوقع لأنه وضع مستحدث وغير طبيعي، فإن تم تقسيم الأراضي بين الغانمين كما هي سنته صلوات ربي وسلامه عليه لما وُجدت الأراضي التي تملكها الدولة «بتاتاً»، وبالتالي لما اجتمع العشر والخراج على نفس الأرض، ولما احتاج الفقهاء للخوض في هذه المسألة. حتى خمس الغنائم الذي هو لغير الغانمين فله مستحقوه كما سنوضح بإذن الله، ومتى ما ذهبت إليهم فهو ملك لهم ومن ثم تجب عليهم الزكاة. أي لا خراج إلا على أراضي الصلح، وهو وضع مختلف تماماً (وسيأتي بيانه بإذن الله). لكن لأن الأرض لم تقسم، ولأن الدولة امتلكت الأراضي، نجد أن مذهب أهل الرأي في هذه الحالة فقط يبدو «وكأنه» أكثر ملائمة لرفضه الجمع بين الخراج والعشر. فجميع مذاهب أهل القياس أكثر سداداً من مذاهب أهل الرأي إلا في هذه المسألة، فلم أجد لمذهب أهل الرأي مقارنة بأهل الحديث قولاً يخدم العمران كما وضحت في كتاب «عمارة الأرض» بحمد الله. لذلك يجب أن نتمسك بالسنة بحذافيرها في مسائل العمران ونأخذ بالقياس فقط، ونتجنب الاستحسان لأنه تقديم للعقل على النص، ولأنا لا ندرك بعقولنا القاصرة الحكمة من حُكم شرعي إلا بعد قرون كما حدث في عدم تقسيم سواد العراق على الغانمين، فظهر الاستحسان وكأنه المنقذ. فهو علاج لخطأ. فما فعله الاستحسان في هذه الحالة هو أسلمة الخطأ ليتضاعف عبر الأجيال كما سترى بإذن الله. وهذا مثال واحد ونادر من عهد السلف، أما في أيامنا هذه التي تلوثت فيها الحياة بمنظومات من الحقوق المستوردة من مجتمعات أخرى، فقد كثرت الحالات التي تتطلب الاجتهاد والاستحسان، لذلك تجد العلماء يتجهون للاجتهاد بالاستحسان على حساب القياس، لأن القياس لن يخدمهم لتلوث الوضع الحالي، أما الاستحسان فسيوجد لهم المخارج التي تتفق مع المنطق البشري القاصر، وفي هذا التطبيع تعميق لمأساة المسلمين وتخلفهم. ولعل الاستنتاج المهم لموضوعنا هو أن اجتماع العشر والخراج على نفس الأرض هو وضع مستحدث لن يوجد أصلاً إن سرنا على سنته صلوات ربي وسلامه عليه، وعندها فإن هذا الرافد من الأموال لبيت المال لن يوجد ابتداءً.

وهنا لابد من توضيح الآتي: إن ما قال به جمهور الفقهاء (برغم أنه مستنتج من واقعٍ كان من المفترض به ألا يوجد أصلاً). قد يؤدي إلى هلاك بعض الأراضي لأن اجتماع العشر والخراج أمر شاق على كل مستثمر. فما قال به القرضاوي وغيره من الفقهاء بالقياس على جواز اجتماع أجرة الحانوت وزكاتها قياس في غير محله، فعندما يقوم

س٣) النص المستقطع مما ذكره القرضاوي هو الآتي: «٣- وأما قصة الدهقانة فمعناها: أن يؤخذ منها الخراج، لأنه أجرة فلا يسقط بإسلامها ولا يلزم من ذلك سقوط العشر. وإنما ذكر الخراج لأنهم ربما توهموا سقوطه بالإسلام كالجزية، وأما العشر فمعلوم لهم وجوبه على كل حر مسلم، فلم يحتج إلى ذكره، كما أنه لم يذكر أخذ زكاة الماشية منها، وكذا زكاة النقود وغيرها. وأجاب بعضهم بأن خطاب عمر يحتمل أن يكون للقائم على أمر الخراج خاصة، وليس له ولاية على العشور، أو أنه لم يكن وقت أخذ العشر، أو أنها لم يكن لها ما يجب فيه العشر. ٤- وأما استدلالهم بأن عمل الأئمة والولاة استمر على عدم الجمع بين العشر والخراج وصار إجماعاً عملياً، فمنقوض بما صح عن الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز أنه أخذ العشر والخراج معاً. روى يحيى بن آدم عن عمرو بن ميمون بن مهران قال: سألت عمر بن عبد العزيز عن المسلم يكون له أرض خراج؟ قال: خذ الخراج من ههنا - وأشار بيده إلى الأرض - وخذ الزكاة من ههنا - وأشار بيده إلى الزرع. قال شريك: لعل عمر لا يكون قال هذا، حتى سأل عنه، أو بلغه فيه، فإنه كان ممن يقتدى به. وأما القول بأن عمر والصحابة رضي الله عنهم لم يأخذوا العشر مع الخراج فلأن أرض الخراج في عصرهم كانت في أيدي الكفار. فإن ادعى أنه لم يأخذوا العشر ممن أسلم فهذه دعوى لا دليل عليها. ٥- أما قولهم: إن سبب العشر والخراج واحد، فليس كذلك، لأن العشر يجب في نفس الزرع والخراج يجب عن الأرض، سواء زرعها أم أهملها. وبعبارة أخرى: سبب الخراج التمكن من الانتفاع، وسبب العشر وجود المال نفسه. ٦- ...» (١٦٦).

مستثمر ما ببناء حانوت لتأجيره فهو يقوم بذلك بعد دراسة تشير إلى أن موقع ذلك الحانوت ونفقات إنشائه وما إليها من مؤشرات استثمارية ستؤتي ثمارها لأنها ستجذب من يستأجرها ويتمكن من دفع الإيجار وإخراج الزكاة معاً. أما إن لم يكن الإقدام على مثل هذا الاستثمار مجدياً فلن توجد مثل هذه المحلات إلا إن كان المستثمر جاهلاً. وهذا وضع جد مختلف عن الأراضي الخراجية. فليست كل أرض خراجية ذات غلة تغطي كلاً من العشر والخراج معاً لأنها كانت أرضاً يدفع عنها صاحبها قدراً معلوماً من غلتها لمن كان حاكماً لتلك المنطقة قبل قدوم المسلمين. فعندما أقدم المستثمر على الزراعة ذلك الوقت استثمر الأرض مدركاً لما عليه دفعه. أما بعد أن فتحت عنوة وأصبحت ملكاً لبيت المال وفرض عليها الخراج، ثم أضيفت عليها الزكاة، فإن الصافي من غلتها قد لا يكون مجزياً بعد دفع العشر والخراج معاً، وبهذا فقد يهملها من يستغلوها وقد تموت كما رأينا في «الأراضي». فالفرق بين الحالين واضح. فالحانوت وجد بعلم مسبق بما عليه من حقوق سيدفعها من سيستثمر بها من مالك أو مستأجر، لذلك فلن يخاطر الفرد بمثل هذا الاستثمار إلا بعد حسابات مطمئنة على الإقدام. أما الأرض الخراجية فقد لا تحتمل اجتماع العشر والخراج لأنها عندما استثمرت لم تكن تدفع اجتماع الاثنين، وقد لا تطيقه فتُهجر. ومعاذ الله أن يأتي الإسلام بتشريع يهلك الحرث.

أي إن استُخدِم القياس وبرغم اختلاف الفقهاء سنلحظ عندها أن الأحكام تأتي ملائمة متى ما كان الوضع ناتج عن تطبيق السنة النبوية، ولكانت الأحكام الفقهية واضحة وسلسة. أما إن لم تطبق السنة النبوية ثم نتج وضع عجيب بالقياس (كاجتماع العشر والخراج)، عندها ستظهر الأحكام التي تحرج الجميع، وعندها سيأتي الاستحسان وكأنه أداة لتوجد المخرج. لذلك نرى انتشار اللجوء للاستحسان كأداة في أيامنا هذه لإيجاد المخارج بأحكام غريبة معقدة التركيب لنصل إلى ما يعتقد المجتهدون أنه صحيح. والإسلام سهل وصريح وواضح، إنه بيّن، كما دلت على ذلك الآيات الكثيرة من القرآن والتي تحوي كلمات مثل: ﴿بَيَّنَّا﴾، ﴿ٱلْبَيِّنَـٰتِ﴾، ﴿لِتُبَيِّنَ﴾، ﴿مُّبِينٌ﴾، ﴿بَيَانَهُۥ﴾، ﴿بَيَانٌ﴾، ﴿ٱلْمُسْتَبِينَ﴾، ﴿تِبْيَـٰنًا﴾، ﴿يُبَيِّنُهَا﴾، ﴿تَّبَيَّنَ﴾، ﴿يَتَبَيَّنَ﴾. وفي الأخذ بالاستحسان تعميق للضياع. وسنأتي على أمثلة أخرى في فصل «المكوس» بإذنه تعالى. ولكن لنأخذ الآن أرض المسلم التي اشتراها غير المسلم، أو الأراضي التي صولح عليها أهلها ثم أسلم صاحب إحدى تلك الأراضي كمثال توضيحي آخر. لقد كان الحكم في هذه الأرضي واضحاً لأنها نتيجة طبيعية لتطبيق الشريعة وبالتالي يمكن استخدام القياس معها. فبالنسبة لأراضي أهل الصلح فإن أراضيهم عند أكثر الفقهاء تصير أرض عشر إن أسلم صاحبها. فعن مالك: «أما أهل الصلح فمن أسلم منهم فهو أحق بأرضه، وأما أهل العنوة فإن أرضهم ومالهم للمسلمين، لأن أهل العنوة قد غلبوا على بلادهم، وصارت فيئاً للمسلمين. وأما أهل الصلح فإنهم منعوا بلادهم وأنفسهم حتى صولحوا عليها. ...». ويقول المحقق شارحاً: «يعني إذا وقع الصلح والأرض لا تزال في يده لم يغلب عليها، فإنها تكون ملكاً له، فإذا أسلم بقيت معه وعليه العشر». أي أن الحقوق التي عليه هي مثل ما على المسلمين.

هنا نرى أن القياس أتى بحكم سهل وسديد وواضح يؤدي إلى استمرار عمارة الأرض. إلا أن أهل الرأي لهم مذهب آخر، فأبا حنيفة كان يرى أن الصلح باق على حاله. يقول أبو عبيد: «وأما الذي يقول به أبو حنيفة فغير هذا: أخبرني عنه محمد أنه كان يقول: من أسلم منهم، أو اشترى أرضه مسلم من أهل الصلح، فإن الصلح باق على حاله». ثم يقول أبو عبيد مستنتجاً: «وأما الذي أختار أنا فذاك القول: أنهم إذا أسلموا كلهم ردت أحكامهم إلى

أحكام المسلمين، فكانت أرضوهم أرض عشر لأنه شرط رسول الله صلى الله عليه وسلم وعهده: أنه من أسلم فله ما للمسلمين وعليه ما عليهم، فإن الإسلام يهدم ما كان قبله. ألا ترى أنه يحال بينهم وبين ما كانوا عليه من شرب الخمر وغير ذلك إذا أسلموا، فكذلك بلادهم، إنما يكون عليهم الخراج ما كانوا أهل ذمة. فإذا أسلموا وجب عليهم فرض الله تعالى في الزكاة، وكانوا كسائر المسلمين».[١٦٧] أي أن الخراج يسقط بالإسلام كالجزية.[١٦٨] ولعل في وصية عمر بن عبد العزيز إلى واليه عبد الحميد بن عبدالرحمن تأكيد لهذا الاستنتاج. فقد أمره قائلاً: «سلام عليك، أما بعد، فإن أهل الكوفة قد أصابهم بلاء وشدة وجور في أحكام، وسنن خبيثة سنتها عليهم عمال السوء، وإن أقوم الدين العدل والإحسان، فلا يكونن شيء أهم إليك من نفسك أن توطنها لطاعة الله، فإنه لا قليل من الإثم، وأمرتك أن تطرز[ع٣] عليهم أرضهم، وأن لا تحمل خراباً على عامر، ولا عامر على خراب، ولا تأخذ من الخراب إلا ما يطيق، ... ولا خراج على من أسلم من أهل الأرض، فاتبع في ذلك أمري، فقد وليتك من ذلك ما ولاني الله، ...».[١٧٠] وبهذا تصبح أحكام الأرض الخراجية التي صولح عليها أهلها إن أسلم صاحبها كأحكام أي أرض لأي مسلم، أي أرض عشر وهي ما تؤخذ منها الزكاة فقط. وقد ذكرنا هذه الأحكام في الفصل السابق. أي أن هذا الباب كمورد لبيت المال كان باباً موصداً أيضاً إن اتبعت سنته صلوات ربي وسلامه عليه وتم الأخذ بالقياس وليس بالاستحسان. وهذا هو الاستنتاج المهم لنا (وهنا ملحوظة هامشية لعلك التفت إليها على الاقتباس السابق للإمام مالك رحمه الله عندما قال: «وأما أهل العنوة فإن أرضهم ومالهم للمسلمين ...»، وهذا الحكم بالطبع بالرجوع إلى فعل عمر رضي الله عنه. أما إن اتُّبع فعل الرسول صلى الله عليه وسلم فمثل هذه الأراضي تكون قد قُسمت بين الغانمين كما مر بنا).

وماذا عن أرض العشر التي قام بامتلاكها ذمي؟ هناك أربعة أقوال. أولها هو الأضعف: وهو أن الأرض العشرية تتحول إلى أرض خراجية. وسبب ضعف هذا القول هو «أن الأرض لا تتحول من عشر إلى خراج بسبب صفة المالك لها وإنما أرض الخراج من الأرض التي غنمها المسلمون ثم أقروا أهلها عليها وضربوا عليها الخراج ...».[١٧١] والقول الثاني لأبي يوسف هو أن يضاعف على الذمي العشر. والقول الثالث لسفيان بن سعيد ومحمد بن الحسن هو أن يؤخذ منه العشر على حاله. والقول الرابع لمالك بن أنس هو أنه لا شيء على الذمي فيها «لأن الصدقة إنما هي على المسلمين زكاة لأموالهم، وطهرة لهم، ولا صدقة على المشركين في أرضيهم ولا مواشيهم، إنما الجزية على رؤوسهم، صغاراً لهم، وفي أموالهم إذا مروا بها في تجارتهم». «وروى بعضهم عن مالك أنه قال: لا عشر عليه، ولكنه يؤمر ببيعها لأن في ذلك إبطالاً للصدقة».[١٧٢] «ويروى عن الحسن بن صالح أنه قال: لا عشر عليه ولا خراج إذا اشتراها الذمي من مسلم، وهي أرض عشر، وقال: وهذا بمنزلته لو اشترى ماشيته، أفلست ترى أن الصدقة قد سقطت عنه فيها، ...». ويعلق أبو عبيد على هذه المذاهب قائلاً: «وقول مالك والحسن بن صالح وشريك في هذا عندي أشبه بالصواب. لأن الخراج يسقط عن الذمي إذا كان يملك رقبة الأرض، وإنما يجب الخراج على من كان في أرض غيره، كما أعلمتك أن الخراج بمنزلة الغلة والكراء. وسقط عنه العشر لأنه لا صدقة على الكافر في ماشية، ولا صامت، فكذلك أرضه إنما هي مال من ماله ...».[ف٣]

ع٣) لعل المراد من تطرز: «أن يعلمها لهم وينسق حدودها» (١٦٩).

ف٣) يعني بالصامت ما ليس له رغاء ولا ثغاء كعروض التجارة والنقدين من الذهب والفضة (١٧٣).

إن المنهج الذي سرت عليه سابقاً، وسأسير عليه في باقي الكتاب بإذنه تعالى، هو توضيح مقصوصة الحقوق وما ستؤدي إليه من تركيبة حتمية للمجتمع إن نحن تمسكنا بها. كما أنني حاولت منهجياً تلافي الولوج في الإيمان بالغيبيات لأن في هذا إضعاف لطرح الكتاب مع من لا يؤمن بأن الإسلام هو الدين الحق. ولتوضيح هذا المنهج من خلال الآراء الأربعة السابقة أقول: إن في القول الرابع الذي ذهب إلى أنه لا تؤخذ من الذمي العشر لأنها زكاة (والزكاة طهر)، تفسير غير مقنع نظرياً لكل علماني برغم ترحيبه واقعاً بهذا القول لأن فيه تخفيف على غير المسلمين. وسبب مقولتي هذه هو أن العلماني لا يؤمن بالغيبيات، بل هو مادي في تفسير كل شيء. فهو لن يقتنع بأن الزكاة طهر للمال وأنها ستقي دافع الزكاة من المصائب (كمرض ابنه أو إصابة زرعه بآفة ما)، ولن يقتنع أيضاً أن كون الزكاة طهراً هي من أهم العلل في كونها عفو لغير المسلمين، وما هذا إلا لأن العلماني مادي العقيدة ولا يؤمن بالغيبيات. فكل شيء مالي عنده لابد وأن يحسب من خلال التوقعات المادية الملموسة. أما بالنسبة للمؤمن فإن دفع الزكاة عبادة فيها تكريم وتطهير للمزكي، وهذا تشريف لا يستحقه غير المسلم حتى وإن كانت فيه خسارة مادية، كما يظهر، لمجموع المسلمين.

نعود لموضوعنا: إن لم نأخذ بالغيبيات في الاعتبار كما يريد العلمانيون فإن القول الرابع قد يجذب البعض من غير المسلمين للعمل الزراعي إن باع المسلم أرضه لأنه لا عشر عليهم. ولكن السؤال هو: متى سيبيع المسلم أرضه؟ والإجابة هي لعدة أسباب: منها أنه قد ورثها ولا يستطيع العمل بها لقلة خبرته، أو لأنه يريد الهجرة لموقع آخر، أو أنه أدرك أن هناك مهنة أخرى أكثر ربحاً وأقل عناءً كالعمل في التجارة أو التصنيع، أو أن هناك أرضاً أخرى أكثر عطاءً إلا أنها أعلى سعراً من أرضه، فيضع ما لديه من مدخرات مع ما سيجنيه من مالٍ من البيع لشراء تلك الأرض الأفضل، وهكذا من معادلات يدركها البائع المسلم.[ص٣] حينئذ سيبيع المسلم أرضه التي قد ينجذب إليها الذمي لأنه لا زكاة عليه، وعندها كما ذكرنا سابقاً، سيزداد المسلمون قوة لأن فرداً مسلماً انتقل إلى مهنة أخرى أفضل أو إلى موقع آخر أفضل أو إلى طبقة التجار والصناع. وفي جميع الأحوال فإن المسلم سيستفيد من جهة، ولن تبور الأرض من جهة أخرى. فمثلاً إن انتقل المسلم إلى عمل تجاري أو صناعي فهذا خير لأن السلطة في المجتمعات عادة ما تكون في أيدي الطبقات التجارية والصناعية أكثر منها في أيدي المزارعين والرعاة كما ذكرنا سابقاً، وهكذا إن تفكرت في الاحتمالات الأخرى فهي في صالح المسلم.

أما القول الأول فهو الأضعف كما ذهب الفقهاء وبينوا علة ذلك فقهياً. كما أن في تحول الأرض من عشرية إلى خراجية إضعاف لقيمتها الشرائية لأن الإقبال عليها من غير المسلمين سيقل إذ أن دفع الخراج عادة ما يكون أعلى من العشر أو نصفه. وفي هذا مضرة على البائع المسلم. وبالنسبة للقول الثاني لأبي يوسف رحمه الله الذي ذهب إلى مضاعفة العشر على الذمي، فهو قول لم أجد له أصلاً يقاس عليه، بل هو اجتهاد، والله أعلم، بالإضافة لما يؤدي إليه

ص٣) وقد يتبادر للذهن أن المسلم قد يضطر لبيع أرضه إن كان مديوناً. هذا احتمال وارد، حتى في هذه الحالة فإن الأرض ستكون ذات قيمة مرتفعة لأنها بجذب غير المسلمين لها إذ لا عشر ولا خراج عليها سيزداد عدد المهتمين بشرائها فيرتفع السعر. إلا أن احتمال اضطرار بيع المسلم لأرضه لتراكم الديون عليه أمر نادر إن طبقت الشريعة لأن الغارمين هم أحد الأصناف الثمانية الذين يستحقون الزكاة. كما أن سمو المجتمع مالياً لن يؤدي لاضطرار أي مسلم لبيع أرضه كما سيأتي بيانه بإذنه تعالى في فصل «النور». أي أن السبب الأهم لبيع المسلم لأرضه هو محاولته لتحسين حاله أما بالانتقال لأرض أكبر أو لمهنة أخرى أكثر ربحاً كالصناعة مثلاً.

كالقول الأول من إضعاف للقيمة الشرائية للأرض نظراً لمضاعفة العشر. بقي القول الثالث الذي ينص على أخذ العشر، أي إبقاء العشر على حاله: فهذا القول سيؤدي إلى استشعار الذمي بالمساواة مع المسلمين، وقد يسلم، هذا بالإضافة لما يؤخذ من أرضه مما يوازي العشر لينفق في مصالح المسلمين. وهذا القول أيضاً لا أعلم مصدره الفقهي من قرآن كريم أو سنة مطهرة. أي أن القول الرابع (وهو أنه لا شيء على الذمي) هو الأرجح كما بين أبو عبيد لأن فيه قياس بصدقة الكافر في ماشيته وفي الصامت. وإن تأملت هذه النتيجة قد تقتنع أن هدف الشريعة لم يكن قط سوق المال لبيت المال من أي مصدر كان. فلماذا لا يؤخذ المال من الكفرة لصالح المسلمين؟ إن الإجابة بالطبع هي أن دولة الإسلام هي دولة الناس. فإن في زيادة عدد المسلمين عزة للإسلام وبالذات إن كانت الزيادة نابعة من اعتناق غير المسلمين للإسلام. فعادة ما يكون المسلم الذي اعتنق الإسلام أكثر إيماناً ممن ولد مسلماً. وبالطبع فهناك شواذ لهذه القاعدة، فالسواد الأعظم من الفقهاء الأجلاء مثلاً كانوا من أبوين مسلمين. وإن استثنينا هؤلاء وأمثالهم، فإن معظم من أسلم عادة أكثر إيماناً ممن ولد مسلماً. فمعظم الصحابة لم يكونوا مسلمين، بل اعتنقوا الإسلام عن قناعة. وهؤلاء هم الأكثر فهماً، وبهم سيزداد الإسلام عزة. وفي القول الرابع جذب لغير المسلمين لتبني الإسلام مما يلحظونه من أنفة المسلمين من أخذ الأموال منهم لأن أموالهم ليست طهراً لهم. فتأمل.

إن أهم استنتاج أريدك أن تتذكره أخي القارئ مما سبق هو أن الأخذ بالقياس إن طبقت سنته صلوات ربي وسلامه عليه سيغلق الباب على بيت المال، أما إن لم تطبق فإن الاستحسان يظهر وكأنه أداة منطقية لحل ما تعانيه المجتمعات المعاصرة من خلل. فلا غرابة إذن إن جَرت الدول المعاصرة وراء مذاهب أهل الرأي ليزداد دخل بيت المال. أي أن ما يرد بيت المال إن طبقت الشريعة من الفيء جد قليل. كما أريدك أن تقتنع بفكرة محورية أرادها الإسلام لنا كعصب للحياة، ألا وهي أننا إن استثنينا خمس خمس الغنائم وخمس الفيء (وسيأتي بيانه بإذنه تعالى) فإن الشريعة لم تأت بأنظمة أو تشريعات تسعى لجمع المال ليوضع في بيت المال لتنفقه الدولة، وهذا ما حاولت في الصفحات الماضية من هذا الفصل تبيانه. وهناك دليل منطقي آخر: تصور أن جميع باقي سكان الكرة الأرضية قد أسلموا، عندها سيكون تعداد سكان الدولة المسلمة كبيراً جداً، أي أن المسلمين يعيشون في دولة واحدة كبيرة جداً إن طبقت الشريعة، وكما هو معلوم في ذهن الاقتصاديين المعاصرين، أنه كلما كبرت الدولة كلما كثرت نفقاتها، وحينئذ لا خمس من الغنائم هنالك لأنه لا فتوحات، ولا فيء يؤخذ إلا من الأراضي التي صولح عليها أهلها، والزكاة تذهب للناس. أي ليس للدولة إلا خمس الفيء، أي أن موارد الدولة جد قليلة في وقت الدولة فيه أكبر ما تكون. فكيف يمكننا الجمع بين النقيضين؟ أي دولة كبيرة دون موارد مالية. فأقول: إنهما ليسا نقيضين إلا في أذهان الاقتصاديين المعاصرين، بل هو ما يجب أن يكون، سواءً كبرت الدولة أم صغرت، فلا أموال للدولة إلا إن توسعت الدولة بالفتوحات وعندها ستأتي أموال الفيء والغنائم لتذهب للناس مباشرة، أما إن لم تكن هناك فتوح فإن المال القادم لبيت المال جد قليل كما رأينا. ولكن ماذا عن هذا المال القليل، كيف ينفق شرعاً؟ تأمل الآتي لتتيقن أن دولة الإسلام هي دولة الناس.

مصارف الفيء وخمس الغنائم

لعل الفيء وخمس الغنائم وقسمتهما ومن ثم مصرفهما من أكثر المسائل الفقهية إبهاماً في الأموال. ولقد جمعت توضيح مصرف الفيء وخمس الغنائم معاً لأن معظم الفقهاء تعاملوا معهما معاً. وقد تباينت آراؤهم واختلفت، وما حدث هذا إلا لكثرة الأموال التي أتت لبيت المال والتي كان يجب أن تقسم بين الغانمين، ولأنها لم تقسم ظهر وضع مستحدث كما رأينا في سواد العراق. وإن استثنينا الأئمة الأربعة وكبار الفقهاء كابن تيمية وابن قدامة وأبي عبيد فإن معظم الفقهاء كانوا يتناقلون النصوص فيما بينهم دون التركيز على مآلات ما ينقلون على أرض الواقع، وهذا منهج سليم، والله أعلم، إن لم يحدث تغيير على بعض الأحكام التي تؤثر على غيرها، وإلا فالنتيجة غير محمودة. ولتوضيح ذلك بمثال مشهور من غير الأموال لتتضح الصورة أقول: إن الأصل في الماء هو أن يكون طهوراً أو نجساً كما وضح شيخ الإسلام ابن تيمية، ثم أتى بعض الفقهاء وأوجدوا صنفاً ثالثاً وهو الماء الطاهر، كالماء المستعمل (وليس بنجس). وبناءً على هذا الاستحداث استجدت أحكام لم تكن موجودة في فقه السلف. أي أن بعض الفقهاء أصلوا أصولاً ثم بنوا عليها فروعاً. فإن كان الأصل مختلف فيه، فكيف يكون الفرع؟ فلابد إذاً وأن تظهر الاختلافات المتباينة بين الفقهاء في العصور اللاحقة.[ق٣] وهذا الذي حدث في الفيء. فقد كثر مال الفيء لأن الأرض المفتوحة عنوة لم تقسم واعتبر خراجها من موارد الفيء، فكان لابد من إيجاد أحكام لصرفها، فظهر الخلاف الذي كان يجب ألا يوجد إن قسمت الغنائم غير المنقولة.[ر٣] لذلك كانت معظم الكتابات عن مصرف الفيء وخمس الغنائم مبهمة إن تأملها القارئ برغم ظهورها وكأنها واضحة. ولقد وضعت ثلاثة نصوص في الحاشية لتوضيح ذلك (من تفسير القرطبي والمجموع والمدونة الكبرى).[١٧٥] ولضرب مثال واحد هنا في المتن، فقد جاء في روضة الطالبين ما نصه:

> «فصل: جميع ما ذكرناه في المنقولات من أموال الفيء، فأما الدور والأرض فقد قال الشافعي رضي الله عنه هي وقف للمسلمين تستغل وتقسم غلتها في كل عام، كذلك أبدا، هذا نصه. فأما أربعة أخماس الفيء فمن الأصحاب من يقول الحكم بأنها وقف مفرع على أنها للمصالح، فأما إن جعلناها للمرتزقة

ق٣) جاء في كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه مثلاً الآتي: «... فمن ذلك اسم الماء مطلق فى الكتاب والسنة، ولم يقسمه النبى صلى الله عليه وسلم إلى قسمين طهور وغير طهور، فهذا التقسيم مخالف للكتاب والسنة وانما قال الله: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً﴾، وقد بسطنا هذا فى غير هذا الموضع وبينا أن كل ما وقع عليه اسم الماء فهو طاهر طهور سواء كان مستعملا فى طهر واجب أو مستحب». وبالطبع أخي القارئ فلن أخوض في هذه المسألة لأنني لست فقيهاً، فلا علم لي بأرجح الأقوال في تقسيمات الماء، وقد سقت المثال هنا لتوضيح مسألة تراكمات الاجتهادات من خارج حقوق الآدميين للتبيان، وسترى بإذنه تعالى في فصل «النور» أنه كلما طبقت الشريعة بالالتزام بالنصوص في مقصوصة الحقوق كلما ازدادت الأمة سمواً في قيمها وكلما انتفت الحاجة للاجتهادات؛ وعلى العكس، كلما تُرك العمل بنصوص الشريعة باللجوء للاستحسان وغيره من أدوات الاجتهاد كلما تغير حال المسلمين لوضع يتطلب اجتهادات لحل ما وقع بهم (تذكر مثال حاجة الناس الآن للتأجير المنتهي بالتمليك الذي تحدثنا عنه)، وهذا الطرح أكثر ما ينطبق على مقصوصة الحقوق، فقد يكون القول بتقسيم الماء لثلاثة أقسام قول راجح، فمجال بحثنا هو مقصوصة الحقوق، لذلك وجب التنويه (١٧٤).

ر٣) ولا يلام الفقهاء على عدم تركيزهم بالقدر الكافي واكتفاؤهم بالنقل من بعضهم البعض لأن الشريعة بحار، وهم يسبحون في شتى بحار الشريعة، فعليهم أن يلموا مثلاً بمسائل لا حصر لها قد تصل في تفاصيلها من مدى جواز رهن المسلم لمصحفه عند كافر إلى مدى استحباب عدم كسر عظام العقيقة، ومن حُكم شعر الكلب أهو نجس أم لا، إلى لحم الجراد هل هو لحم أم لا؟ ولأن الإلمام بجميع أحكام الشريعة في إطارها الذي تعقد بتراكم الاجتهادات المستحدثة عبء يفوق مقدرة السواد الأعظم من عقول البشر، فقد كانت النتيجة هي نقل بعض الفقهاء لما اعتقدوا أنه صواب من أقوال الآخرين دون التفرغ الوقتي للتعمق في الأحكام، وهذا الذي حدث في مصرف الفيء وخمس الغنائم وبالذات من خلال تقبل الديوان كمؤسسة مالية تنظم الإنفاق للأموال مما يعني جواز حبس المال للإنفاق المستقبلي كما ذهب بعض الفقهاء، وهذا مخالف لفعله صلوات ربي وسلامه عليه كما سيأتي في النص بإذن الله.

فتقسم بينهم كالمنقولات وكالغنيمة. والأصح جريان هذا الحكم سواء قلنا للمصالح أو للمرتزقة لتبقى الرقبة مؤبدة وينتفع بغلتها المستحق كل عام بخلاف المنقولات فإنها معرضة للهلاك والغنيمة بعيدة عن نظر الإمام واجتهاده لتأكد حق الغانمين. فإذا قلنا بالوقف فوجهان: أحدهما المراد به التوقف عن قسمة الرقبة دون الوقف الشرعي، وأصحهما أن المراد الوقف الشرعي للمصلحة، فعلى هذا وجهان: أحدهما يصير وقفا بنفس الحصول كما يرق النساء والصبيان بالأسر، وأصحهما لا، لكن الإمام يقفها، وإن رأى قسمتها أو بيعها وقسمة ثمنها فله ذلك. وقول الشافعي رحمه الله هي وقف أي تجعل وقفا، وأما خمسه فسهم المصالح لا سبيل إلى قسمته بل يوقف وتصرف غلته في المصالح، أو يباع ويصرف ثمنه إليها، والوقف أولى، ويجيء الوجه السابق أنه يصير وقفا بنفس الحصول. وسهم ذوي القربى فيه الخلاف المذكور في الأخماس الأربعة تفريعا على أنها للمرتزقة، وسهم اليتامى والمساكين وابن السبيل يرتب على سهم ذوي القربى إن قلنا إنه وقف فهنا أولى، ولأن ذوي القربى متعينون وإلا فالأصح أنه وقف، وقيل لا. وإذا تأملت هذه الاختلافات في الأخماس الأربعة ثم في الخمس علمت أن المذهب أن الجميع وقف، وهو الموافق لنص الشافعي رضي الله عنه. فصل: إذا زادت الأخماس الأربعة على حاجات المرتزقة فإن قلنا إنها للمرتزقة، وهو وفي جواز صرف شيء منه إلى إصلاح الحصون وإلى الكراع والسلاح ليكون عدة لهم وجهان: أصحهما نعم، فإن قلنا إنها للمصالح صرف الفاضل إلى باقي المصالح كإصلاح الحصون والكراع والسلاح، وإن فضل شيء ففي جواز صرفه إليهم وجهان. ويجوز صرفه إليهم عن كفاية السنة القابلة بلا خلاف ...».

لعلك لاحظت أن النص السابق يستند على قول الشافعي رحمه الله بأن الدور والأراضي هي وقف للمسلمين تستغل وتقسم غلتها كل عام! والأمر ليس كذلك كما وضحنا في «الأراضي». فالشافعي رحمه الله لم يقل بوقف الأراضي المفتوحة عنوة، بل قال بقسمتها بين الغانمين، فبالنسبة لسواد العراق فقد ذهب إلى أن عمر رضي الله عنه استطاب أنفس الغانمين، لذلك جعلت وقفاً. وما نقل في كتاب روضة الطالبين هو تأويل لقول الشافعي لأن معظم الفقهاء ذهبوا إلى قبول أو حتى ترجيح فعل عمر رضي الله عنه بعدم تقسيم أرض السواد مما جعل الشافعي يوافقهم كما قال ابن المنذر.[١٧٦] أما إن كان المقصود في النص هو أموال الفيء التي تحدثنا عنها كالجزية والخراج، فهي أموال منقولة لا توقف! فالمال الوحيد الذي يمكن أن يوقف كعقار هو خمس الخمس من الأراضي المفتوحة عنوة، وهي التي كان الرسول صلى الله عليه وسلم ينفق أموالها على السلاح وليس على الأفراد المقاتلين. كما تلحظ أيضاً من النص السابق ظهور كلمة «للمرتزقة»، وهم المقاتلون الذين يأخذون الأرزاق نظير تفرغهم للقتال، وهذا كما مر بنا سابقاً مناقض لسنته صلوات ربي وسلامه عليه، فالأموال، أو بالأصح الغنائم تأتي بعد النصر وليس قبل المعركة كالأرزاق. ولعل أهم ملحوظة هي أن النصوص في هذا الخصوص لا تعتمد على قال الله عز وجل وقال الرسول صلى الله عليه وسلم، بل تجدها تأخذ تفسيراً منطقياً يتناسب مع اجتهاد العالم. انظر للآتي من روضة الطالبين في الحديث عن مصرف أربعة أخماس الفيء بعد التوضيح أنها على ثلاثة أقوال في تفصيله للقول الثاني عن المرتزقة برغم أنه لا يرجحه، بل يسرد الأقوال المختلفة. فقط ألق نظرة سريعة أخي القارئ على هذه الابتكارات:

«والثاني للمصالح، والثالث أنها تقسم كما يقسم الخمس فيقسم جميع الفيء على الخمسة الذين ذكرناهم وهذا غريب. فعلى الثاني نبدأ بالأهم فالأهم. وأهمها تعهد المرتزقة، وكذا حكم خمس الخمس، فالقولان الأولان متفقان على أن المصرف المرتزقة، وإنما يختلفان فيما فضل عنهم. فرع: وللامام في القسمة على المرتزقة وظائف: إحداها يضع ديوانا: قال في الشامل وهو الدفتر الذي يثبت

فيه الاسماء: فيحصي المرتزقة بأسمائهم وينصب لكل قبيلة أو عدد يراه عريفا ليعرض عليه أحوالهم ويجمعهم عند الحاجة ويثبت فيه قدر أرزاقهم. قلت: نصب العريف مستحب والله أعلم. الثانية: يعطي كل شخص قدر حاجته فيعرف حاله وعدد من في نفقته وقدر نفقتهم وكسوتهم وسائر مؤنتهم، ويراعي الزمان والمكان وما يعرض من رخص وغلاء وحال الشخص في مروءته وضدها وعادة البلد في المطاعم، فيكفيه المؤونات ليتفرغ للجهاد فيعطيه لأولاده الذين هم في نفقته أطفالا كانوا أو كبارا، وكلما زادت الحاجة بالكبر زاد في حصته. وهل يدفع إليه ما يتعهد منه الأولاد أم يتولى الإمام تعهدهم بنفسه أو بنائب له؟ فيه قولان: أظهرهما الأول. وحكى الحناطي وأبو الفرج الزاز وجها أنه لا يعطي الأولاد شيئا لأنهم لا يقاتلون، وهذا شاذ ضعيف. وإذا كان له عبد يقتنيه للزينة أو للتجارة لم يعط له. وإن كان يقاتل معه أو يحتاج إليه في الغزو لسياسة الدواب ونحوها أعطي له. وكذا لو كان له عبد يخدمه وهو ممن يخدم، بل لو لم يكن له عبد واحتاج إليه أعطاه الإمام عبداً ولا يعطي إلا لعبد واحد. وفي الزوجات يعطي للجماعة. وإذا نكح جديدة زاد في العطاء لأن نهايتهن أربع، والعبيد لا حصر لهم، وكأن هذا في عبيد الخدمة. فأما الذين يتعلق بهم مصلحة الجهاد فينبغي أن يعطي لهم وإن كثروا. قلت كذا هو منقول، وإنما يقتصر في عبيد الخدمة على واحد إذا حصلت به الكفاية. فأما من لا تحصل كفايته إلا بخدمة عبيد فيعطي لمن يحتاج إليه ويختلف باختلاف الأشخاص، والله أعلم. والوجه الشاذ في الأولاد يجري في الزوجات والعبيد. فرع: يعطى المرتزق مؤنة فرسه، بل يعطى الفرس إذا كان يقاتل فارسا ولا فرس له، ولا يعطى للدواب التي يتخذها زينة ونحوها. فرع: يعطى كل منهم بقدر حاجتهم ولا يفضل أحد منهم بشرف نسب في الإسلام أو الهجرة وسائر الخصال المرضية، بل يستوون كالإرث والغنيمة، وفي وجه يفضل إذا اتسع المال. الثالثة: يستحب أن يقدم في الإعطاء وفي إثبات الاسم في الديوان قريشا على سائر الناس وهم ولد النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. قال الأستاذ أبو منصور: هذا قول أكثر النسابين، وبه قال الشافعي وأصحابه وهو أصح ما قيل. وقيل هم ولد إلياس، وقيل ولد مضر، ... الرابعة لا يثبت في الديوان اسم صبي ولا مجنون ولا امرأة ولا عبد ولا ضعيف لا يصلح للغزو كالأعمى والزمن، وإنما هم تبع للمقاتل إذا كانوا في عياله يعطى لهم كما سبق، وإنما يثبت في الديوان الرجال المكلفين المستعدين للغزو، وإذا طرأ على المقاتل مرض أو جنون فإن رجي زواله أعطي ولم يسقط اسمه، وإلا أسقط اسمه. وفي إعطائه الخلاف الآتي في زوجة المقاتل بعد موته، وأولى بالإعطاء. قلت: ترك من شروط من يثبته في الديوان الإسلام، وذكر الماوردي في الأحكام السلطانية شرطاً آخر: وهو أن يكون فيه إقدام على القتال ومعرفة به، فإن اختل ذلك لم يجز إثباته لعجزه عما هو مرصد له، .... فرع: من مات من المرتزقة هل ينقطع رزق زوجته وأولاده لزوال المتبوع أم يستمر ترغيباً للمجاهدين؟ قولان، وقيل وجهان: أظهرهما الثاني، فعلى هذا ترزق الزوجة إلى أن تتزوج والأولاد إلى أن يبلغوا ويستقلوا بالكسب أو يرغبوا في الجهاد فيثبت اسمهم في الديوان. ومن بلغ منهم وهو أعمى أو زمن رزق على هذا القول كما كان يرزق قبل البلوغ، هذا في ذكور الأولاد، وأما الإناث فمقتضى كلامه في الوسيط أنهن يرزقن إلى أن يتزوجن. الخامسة: يفرق الأرزاق في كل عام مرة، ويجعل له وقتاً معلوماً لا يختلف، وإذا رأى مصلحة أن يفرق مشاهرة ونحوها فعل في أول السنة أو آخرها فعله، وعلى هذا ينزل قوله في الوجيز، يفرق في أول كل سنة وقول الآخرين يفرق في آخر كل سنة. فرع: إذا مات واحد من المرتزقة بعد جمع المال وانقضاء الحول صرف نصيبه إلى ورثته ولا يسقط هذا الحق بالإعراض عنه على الظاهر، كذا قاله الإمام. وإن مات بعد جمع المال وقبل تمام الحول فقولان: ويقال وجهان: أظهرهما يصرف قسط ما مضى إلى ورثته كالأجرة. والثاني لا شيء لهم كالجعل في الجعالة لا يستحق قبل تمام العمل. وإن مات قبل جمع المال

وبعد الحول فظاهر النص أنه لا شيء للورثة، وبه قال القاضي أبو الطيب وآخرون وبه قطع البغوي، وقال الشيخ أبو حامد: يصرف نصيبه مما سيحصل إلى ورثته، وإن مات قبل جمع المال، وقبل انقضاء الحول. فإن قلنا إذا مات بعد الحول لا يستحق فهنا أولى وإلا ففي قسط ما مضى الخلاف فيما إذا مات قبل الحول وبعد جمع المال، هذا كله إذا كان العطاء مرة في السنة، فإن رأى الإعطاء في السنة مرتين فصاعداً فالاعتبار بمضي المدة المضروبة ...».[١٧٧]

إن معظم ما كتب عن قسمة الفيء وخمس الغنائم مشابه لما ذكر سابقاً، فلا أدلة من القرآن الكريم أو من قول الرسول صلى الله عليه وسلم أو فعله، بل هي تراكمات لاجتهادات الفقهاء. فهم لا يرتبون أولوية النفقات بتقصي ذلك شرعاً، بل يذكرون أبواب المصارف بعد تقديم نفقات المرتزقة. فإن تأملت ما اقتبسته سابقاً ستجد أحكاماً لم يفكر فيها الرسول صلى الله عليه وسلم قط. مثال على ذلك: هل يتم توزيع الأرزاق مرة أم مرتين في السنة، وفي أول السنة أو في آخرها؟ هكذا تم نسج الكثير من الأحكام التي لا تلائم إلا وضعاً يكون فيه بيت المال مكنوزاً بالمال. ولكنك قد تقول: ما المضرة من حبس بعض المال لتدفع في وقت محدد للمقاتلين ولورثتهم حتى يطمئن هؤلاء المقاتلون، ففي هذا دفع لشر الأعداء؟ فأقول: هذا شيء لم يفعله الرسول صلى الله عليه وسلم قط، فهو لم يدفع مالاً لأي إنسان مقابل جهاده في سبيل الله قبل المعركة. فهو إن أعان مجاهداً بدابة تحمله أو بسلاح يحمله فلا يعني هذا أنه أوجد نظاماً مالياً لجميع من سيقاتلون. وهذه من أهم النقاط في هذا الفصل. فإن كلمة «جهاد» مرتبطة بعبارة «في سبيل الله» ولا تنفصلان. ولم أجد في الأثر ولا حتى رواية واحدة حتى وإن كانت ضعيفة أن الرسول صلى الله عليه وسلم أعطى إنساناً مالاً مقابل مشاركته في المعركة قبل المعركة، ولكن كانت الغنائم تؤخذ بعد النصر، فنفقات الرسول صلى الله عليه وسلم كما رأينا كانت لأفراد محتاجين أو لتأليف القلوب ولم تكن لمقتنيات إلا على الكراع والسلاح الذي يمكّن الأفراد من المشاركة في القتال، وليس مالاً لهم ليعيشوا منه. فلابد من اتباع فعل الرسول صلى الله عليه وسلم حتى وإن أجمع الفقهاء على غير ذلك. فمجرد فرض مال للمقاتل مثلاً أو لورثته حتى تتزوج الزوجة أو حتى يبلغ أطفاله الحلم ونحوها من معايير للنفقات من وضع الفقهاء يتطلب الوجود الدائم للمال في بيت المال، وهذا ما تحاول الشريعة تلافيه ابتداءً بجعل بيت المال خاوياً للحكم الثلاث التي ذكرناها في أول الفصل. ومن جهة أخرى فإن في كفالة أهل المرتزقة من بيت المال إضعاف لتوكل الناس على الله عز وجل. فأفضل المجاهدين هم الذين خرجوا متيقنين بأن الله سيخلفهم في أهلهم، وهؤلاء هم الأشجع لأنهم تركوا أهليهم لله عز وجل، أفلا يستشهدون في سبيله؟ وهل هناك من معط بعد الله المغني الكريم الجواد الحفيظ؟

ولكنك قد تقول: بأن عدد المجاهدين سينخفض لأن في هذا الطرح اتكال على الغيبيات غير الملموسة، وأن حبس بعض المال لأهل المجاهد أمر ملموس سيسحب الأفراد للجهاد، فما الضرر من هذا؟ هنا أقول: إن ما أثبته التاريخ لنا هو العكس، ففي فلسطين مثلاً في أيامنا هذه قامت إحدى الفتيات بعملية استشهادية ضد الصهاينة وخلفت وراءها طفلين أحدهما رضيع. فكما سمعت، فقد انهالت العروض من الفتيات على زوج الفدائية الشهيدة للزواج منه لاحتساب أجر تربية الطفلين. فبرغم هذا الحصار المؤلم وما أدى إليه من فقر شديد بين الفلسطينين إلا أن الخير لازال بينهم بكفالة أهل الشهيد. ولنا في السلف قدوة، فلم يترك الصحابة زوجات وأبناء المستشهدين دونما كفالة، أي أن أبناء وبنات الشهداء وزوجاتهم هم الأكرم في المجتمع إن تم تطبيق مقصوصة الحقوق لأن أموال المجتمع عندها ستكون في أيدي الناس الذين سيغدقون العطاء على ذوي الشهداء. ومع مرور الزمن سيصبح هذا

الإغداق عرفاً يطمئن كل مجاهد. أما إن تجمعت الأموال في بيت المال فقد يذهب بعضها لبعض أهل المرتزقة، أما الأغلب فسيذهب في تسخير الأموال لأهواء السلاطين وتمكينهم من الحكم والاستبداد. والله العليم الحكيم يعلم هذه الغريزة عند البشر إن تجمعت تحت أيديهم الأموال، لذلك قص سبحانه وتعالى الحقوق بجذ هذه المسألة من جذورها، والله أعلم.

أعتقد أنك أخي القارئ في حيرة من سؤال محوري: كيف ذهب الفقهاء لجواز دفع المال للمقاتلين سلفاً بخلاف فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ لقد وقعت في هذه الحيرة ولم أجد لها إلا تفسيرين: الأول هو أن كثرة الأموال بسبب عدم قسمتها بين الغانمين وضع الفقهاء في حرج، فأين يذهب المال؟ فجميع آيات القسمة في القرآن الكريم تدفع الأموال لأفراد محددين بأسمائهم كالفقراء واليتامى والمساكين وابن السبيل، وليس لمنشآت أو مؤسسات حكومية، إلا ما كان الرسول صلى الله عليه ينفقه على الكراع والسلاح من خمس خمس الغنائم أو خمس الفيء إن زاد عن نفقة أهله، وهذا السلاح أيضاً يدفع لأفراد لا سلاح معهم (والتفسير الثاني سيأتي في فصل «الديوان» بإذنه تعالى وهو التقليد).

وهنا نقطة مهمة يجب الالتفات إليها، وهي أن أعطيات الرسول صلى الله عليه وسلم كانت آنية بطريقة لا تربط المعطي بالآخذ. فالجندي الذي يأخذ مالاً في موعد محدد يرتبط في ولائه بالمعطي، أما أعطيات الرسول صلى الله عليه وسلم ولأنها مرة واحدة، وقد تتكرر بناءً على حاجة الآخذ، إلا أنها تعطى بطريقة لا تربط بالضرورة الآخذ بالمعطي لأنه قد لا يأخذ مالاً مرة أخرى إما لعدم توفر المال لخواء بيت المال أو لأنه لا فتوحات قادمة أو لأنه غير موعود بالأخذ. وبهذا سيكون الفرد الذي أخذ المال متحرر من ولائه للمعطي «بسبب المال». وهذه مسألة دقيقة إلا أنها جد مهمة لم يركز عليها الكثير (وسيأتي توضيحها في فصل «الديوان» بإذن الله). فهم، أي الفقهاء، قياساً بدفع المال لشراء السلاح مثلاً لم يمانعوا دفع المال لمن يحملون السلاح بصفة مستمرة (مرة أو مرتين في السنة) لأن في ذلك عز للإسلام والمسلمين كما اعتقدوا، والله أعلم. ولكن الذي حدث، كما أثبت لنا التاريخ وذكرته مراراً، هو أن قلوب من يأخذون المال ستطيع من ينفق عليهم، أي ستطيع السلطان حتى وإن لم يحكم بما شرع الله، وبهذا أتى استعباد السلاطين للناس وكان الخروج عن مقصوصة الحقوق لأن السلاطين سيحكمون بغير ما أنزل الله بالضرورة (وسيأتي بإذنه تعالى) لأن ما يعينهم على ذلك من رجال ومال وضع بين أيديهم. ولتوضيح ما سبق لابد من التأني في شرح مصارف الفيء وخمس الغنائم. ولعل ابن تيمية رحمه الله كان من أدق العلماء في نقل مذاهب الفقهاء لمصارف الفيء ولخمس الغنائم. لنقرأ أولاً ما كتبه رحمه الله كمدخل للموضوع وهو من أفضل ما كتب تلخيصاً. ولكن لاحظ من قوله: «ومن الفيء ما ضربه عمر رضي الله عنه على الأرض التي فتحها عنوة ولم يقسمها كأرض ...»، لاحظ أن ما يسرده هو أقوال للآخرين وليس بالضرورة ما يعتقده هو. كما أرجو أن تلحظ أن جميع النفقات التي يسردها ما كثرت إلا لأن الغنائم لم تقسم وانتقلت لبيت المال فاتسعت النفقات. قال رحمه الله:

> «وذكر مصارف الفيء بقوله: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ۝ لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّـٰدِقُونَ ۝ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَـٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا

يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۞ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾، فهؤلاء المهاجرون والأنصار ومن جاء بعدهم إلى يوم القيامة، ولهذا قال مالك وأبو عبيد وأبو حكيم النهرواني من أصحاب أحمد وغيرهم أن من سب الصحابة لم يكن له في الفيء نصيب. ومن الفيء ما ضربه عمر رضي الله عنه على الأرض التى فتحها عنوة ولم يقسمها كأرض مصر وأرض العراق إلا شيئاً يسيراً منها وبر الشام وغير ذلك، فهذا الفيء لا خمس فيه عند جماهير الأئمة كأبي حنيفة ومالك وأحمد، وإنما يرى تخميسه الشافعى وبعض أصحاب أحمد. وذكر ذلك رواية عنه قال ابن المنذر: لا يحفظ عن أحد قبل الشافعى أن فى الفيء خمساً كخمس الغنيمة. وهذا الفيء لم يكن ملكاً للنبى في حياته عند أكثر العلماء. وقال الشافعي وبعض اصحاب أحمد: كان ملكا له. وأما مصرفه بعد موته فقد اتفق العلماء على أن يصرف منه أرزاق الجند المقاتلين الذين يقاتلون الكفار. فإن تقويتهم تذل الكفار، فيؤخذ منهم الفيء. وتنازعوا هل يصرف فى سائر مصالح المسلمين أم تختص به المقاتلة على قولين للشافعي، ووجهين في مذهب الإمام أحمد؛ لكن المشهور في مذهبه وهو مذهب أبي حنيفة ومالك أنه لا يختص به المقاتلة بل يصرف فى المصالح كلها. وعلى القولين يعطى من فيه منفعة عامة لأهل الفيء، فإن الشافعى قال ينبغي للإمام أن يخص من فى البلدان من المقاتلة، وهو من بلغ ويحصي الذرية، وهي من دون ذلك والنساء إلى أن قال: ثم يعطي المقاتلة في كل عام عطاءهم، ويعطي الذرية والنساء ما يكفيهم لسنتهم. قال: والعطاء من الفيء لا يكون إلا لبالغ يطيق القتال. قال: ولم يختلف أحد ممن لقيه في أنه ليس للمماليك في العطاء حق ولا للأعراب الذين هم أهل الصدقة. قال: فإن فضل من الفيء شيء وضعه الإمام فى أهل الحصون والازدياد في الكراع والسلاح وكل ما يقوى به المسلمون، فإن استغنوا عنه وحصلت كل مصلحة لهم فرق ما يبقى عنهم بينهم على قدر ما يستحقون من ذلك المال. قال: ويعطى من الفيء رزق العمال والولاة وكل من قام بأمر الفيء من وال وحاكم وكاتب وجندى ممن لا غنى لأهل الفيء عنه. وهذا مشكل مع قوله أنه لا يعطى من الفيء صبى ولا مجنون ولا عبد ولا إمرأة ولا ضعيف لا يقدر على القتال لأنه للمجاهدين، وهذا إذا كان للمصالح، فيصرف منه إلى كل من للمسلمين به منفعة عامة كالمجاهدين وكولاة أمورهم من ولاة الحرب وولاة الديوان وولاة الحكم ومن يقرئهم القرآن ويفتيهم ويحدثهم ويؤمهم في صلاتهم ويؤذن لهم، ويصرف منه في سداد ثغورهم وعمارة طرقاتهم وحصونهم ويصرف منه إلى ذوي الحاجات منهم أيضاً، ويبدأ فيه بالأهم فالأهم، فيقدم ذوو المنافع الذين يحتاج المسلمون إليهم على ذوي الحاجات الذين لا منفعة فيهم. هكذا نص عليه عامة الفقهاء من أصحاب أحمد والشافعى وأبى حنيفة وغيرهم. قال أصحاب أبي حنيفة: يصرف في المصالح ما يسد به الثغور من القناطر والجسور، ويعطى قضاة المسلمين ما يكفيهم، ويدفع منه أرزاق المقاتلة، وذووا الحاجات يعطون من الزكوات ونحوها، وما فضل عن منافع المسلمين قسم بينهم. لكن مذهب الشافعى وبعض أصحاب أحمد أنه ليس للأغنياء الذين لا منفعة للمسلمين بهم فيه حق إذا فضل المال واتسع عن حاجات المسلمين كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما كثر المال أعطا منهم عامة المسلمين، فكان لجميع أصناف المسلمين فرض فى ديوان عمر بن الخطاب غنيهم وفقيرهم. لكن كان أهل الديوان نوعين: مقاتلة وهم البالغون، وذرية وهم الصغار والنساء الذين ليسوا من أهل القتال. ومع هذا فالواجب تقديم الفقراء على الأغنياء الذين لا منفعة فيهم، فلايعطى غني شيئا حتى يفضل عن الفقراء. هذا مذهب الجمهور كمالك وأحمد فى الصحيح من الروايتين عنه، ومذهب الشافعي كما تقدم تخصيص الفقراء بالفاضل، ...».[١٧٨]

وللتفصيل أقول: كيف تنفق أموال الفيء وخمس الغنائم، ولمن؟ إن في الإجابة على هذا السؤال إقناع لي بأن الإسلام دين أتى لتكريم البشر. فالأموال شرعاً وباختصار تذهب للناس ولا تذهب للمشروعات أو للمنشآت أو للجند أو للموظفين كما هو الحال في أيامنا هذه (باستثناء بعض الموظفين في حدود ضيقة كالقضاة ومعاونيهم والعاملين على الزكاة، وسيأتي بيانه بإذن الله). ولكن قد تسأل: من سيبني المدارس والمستشفيات، ومن سيقوم على الأمن، ومن سيحارب الأعداء؟ وقد يقول قائل بأنه لم تكن هناك مدارس ومستشفيات أيام الرسول صلى الله عليه وسلم، لذلك لم تُبن تلك المنشآت، أما الآن فلابد منها؟ سأرد على هذه المسائل كل في حينه. ولكن المهم الآن هو أن الأموال كانت تذهب للناس مباشرة والذين إن تمكنوا أوجدوا المؤسسات والمنشآت. كيف؟

بالنسبة للغنيمة: فهناك إجماع على أنها تخمس بنص قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا يَوۡمَ ٱلۡفُرۡقَانِ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾.[١٧٩] كما أن هناك إجماع كما قلنا سابقاً بأن الأربعة أخماس هي للغانمين، أما الخمس فهو للمسمين في الآية؛ أما غير المنقولات، أي العقارات، فقد تحدثنا عن الخلاف فيها في فصل «الأراضي» وقلنا أن الأولى اتباع سنة النبي صلى الله عليه وسلم في قسمة الأربعة أخماس بين الغانمين. ولكن هناك اختلاف في مسائل منها سلب المقتول (وسنوضحه في فصل «الديوان» بإذن الله) ومنها القسمة، هل تقسم خمس الغنائم إلى خمسة أسهم أم أقل أم أكثر؟ ومذهب الجمهور هو أن خمس الغنائم تقسم خمسة أسهم، وممن قال ذلك عطاء ومجاهد والشعبي والنخعي وقتادة وابن جريج والشافعي وغيرهم كثير. أما الذي قال بالقسمة ستة أسهم فهو أبو العالية. وسبب الاختلاف هو أن من قالوا أنها خمسة أسهم جعلوا سهم الله عز وجل وسهم رسوله صلى الله عليه وسلم سهماً واحداً. أما من قال إنها ستة أسهم فقد جعل سهم الله عز وجل مردود لعباده من أهل الحاجة وهو غير سهم الرسول صلى الله عليه وسلم. وهناك من ذهب إلى أن خمس الغنيمة تقسم ثلاثة أسهم. فقد جاء في المغني: «وروي عن الحسن وقتادة في سهم ذي القربى، كانت طعمة لرسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته، فلما توفي حمل عليه أبو بكر وعمر في سبيل الله. وری ابن عباس أن أبا بكر وعمر قسما الخمس على ثلاثة أسهم. ونحوه حكي عن الحسن بن محمد بن الحنفية. وهو قول أصحاب الرأي، قالوا: يقسم الخمس على ثلاثة: اليتامى والمساكين ابن السبيل، وأسقطوا سهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بموته. وسهم قرابته أيضاً ...».[ش٣]

وقد علل ابن قدامة رحمه الله سبب ترجيح مذهب جمهور أهل العلم بأن خمس الغنيمة تقسم خمسة أسهم بأن سهم الله عز وجل وسهم الرسول صلى الله عليه وسلم سهماً واحداً وذلك لأن قوله تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ هو افتتاح كلام تبركاً به، لا لإفراده بسهم، فإن لله سبحانه وتعالى الدنيا والآخرة. وأضاف: «وقد روي عن ابن عمر وابن عباس قالا: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم الخمس على خمسة». وذكر النسائي عن عطاء قال: «خمس الله وخمس رسوله واحد. كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحمل منه ويعطي منه ويضعه حيث شاء، ويصنع به ما شاء».[١٨١] ويقول ابن قدامة موضحاً: «وما ذكره أبو العالية فشيء لا يدل عليه رأي ولا يقتضيه قياس،

ش٣) وتكملة ما جاء في النص: «... وقال مالك: الفيء والخمس واحد، يجعلان في بيت المال. قال ابن القاسم: وبلغني عمن أثق به أن مالكاً قال: يعطي الإمام أقرباء رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما يرى. وقال الثوري: الخمس يضعه الإمام حيث أراه الله عز وجل» (١٨٠).

ولا يصار إليه إلا بنص صحيح يجب التسليم له، ولا نعلم في ذلك أثراً صحيحاً سوى قوله. فلا يترك ظاهر النص وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وفعله من أجل قول أبي العالية». ثم يرِد ابن قدامة مذهب أهل الرأي مبيناً:

«وما قاله أبو حنيفة فمخالف لظاهر الآية، فإن الله تعالى سمى لرسوله وقرابته شيئاً، وجعل لهما في الخمس حقا. كما سمى للثلاثة الأصناف الباقية. فمن خالف ذلك فقد خالف نص الكتاب. وأما حمل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما على سهم ذي القربى في سبيل الله فقد ذكر لأحمد فسكت وحرك رأسه، ولم يذهب إليه، ورأى أن قول ابن عباس ومن وافقه أولى لموافقته كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ...».[ت٣]

أخي القارئ: لقد حرصت أن أضع الآراء المختلفة قدر المستطاع بين يديك حتى ترى التباين بين الآراء لأثير مسألة جوهرية في الشريعة ألا وهي: برغم أن المذاهب تختلف فيما بينها إلا أنك تجدها تدور في فلك معين ولا تخرج عنه إلا فيما ندر. فهي تذهب بالأموال للناس وليس للدولة. ولعل سهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وسهم ذي قرباه من الأمثلة على هذا. قارن الآتي مثلاً: فبالنسبة لما جاء عن حمل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما على سهم ذي القربى في سبيل الله يقول ابن قدامة:

«وقد تكلم في رواية ابن عباس عن أبي بكر وعمر أنهما حملا على سهم ذي القربى في سبيل الله؛ فقيل أنه يرويه محمد بن مروان وهو ضعيف، عن الكلبي، وهو ضعيف أيضاً، ولا يصح عند أهل النقل. فإن قالوا: فالنبي صلى الله عليه وسلم ليس بباق، فكيف يبقى سهمه؟ قلنا: جهة صرفه إلى النبي صلى الله عليه وسلم مصلحة المسلمين، والمصالح باقية، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ما يحل لي مما أفاء الله عليكم ولا مثل هذه، إلا الخمس، وهو مردود عليكم ...)».[١٨٣]

وروي عن الحسن بن محمد بن الحنفية أنه قال: «اختلفوا في هذين السهمين، يعني سهم الرسول صلى الله عليه وسلم وسهم ذي القربى، فأجمع رأيهم على أن يجعلوها في الخيل والعدة في سبيل الله، فكانا في خلافة أبي بكر وعمر في الخيل والعدة في سبيل الله». جاء في «المستدرك»: «عن قيس بن محمد قال: سألت الحسن بن محمد عن قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ﴾ الآية، فقال هذا مفتاح كلام، لله تعالى ما في الدنيا والآخرة. قال: اختلف الناس في هذين السهمين بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال قائلون: سهم القربى لقرابة النبي صلى الله عليه وسلم، وقال قائلون: لقرابة الخليفة، وقال قائلون: سهم النبي صلى الله عليه وسلم للخليفة من بعده، فاجتمع رأيهم على أن يجعلوا هذين السهمين في الخيل والعدة في سبيل الله، فكانا على ذلك في خلافة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما».[١٨٤] ولكن برغم هذه الاختلافات إلا أن الكل يجمع على أن الخمس حق للناس وليس لجهة أخرى،[ث٣] إلا ما ذهب للكراع والسلاح «وليس للمقاتلين كدعم مالي مقابل جهادهم» برغم الاختلافات في الأسهم، وهذا هو المهم.[خ٣] فمن النص السابق للحسن بن محمد بن الحنفية ومعظم النصوص الأخرى

ت٣) وتكملة ما جاء في النص: «... فإن ابن عباس لما سئل عن سهم ذي القربى قال: إنا كنا نزعم أنه لنا، فأبى ذلك علينا قومنا. ولعله أراد بقوله: أبي ذلك علينا قومنا، فعل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في حملهما عليه في سبيل الله، ومن تبعهما على ذلك. ومتى اختلف الصحابة وكان قول بعضهم يوافق الكتاب والسنة كان أولى. وقول ابن عباس موافق للكتاب والسنة. فإن جبير بن مطعم روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقسم لبني عبد شمس ولا لبني نوفل من الخمس شيئاً كما كان يقسم لبني هاشم ولبني المطلب. وأن أبا بكر كان يقسم الخمس نحو قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم غير أنه لم يكن يعطي قربى رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما كان يعطيهم، وكان عمر يعطيهم وعثمان من بعده، رواه أحمد في مسنده، ...» (١٨٢).

تلحظ أن هناك اتفاقاً بأن سهمي الرسول صلى الله عليه وسلم وذوي قرباه قد وضعت في الخيل والسلاح، وهناك قول آخر سنأتي عليه بإذن الله. أما الأخماس الأخرى فهي للمحتاجين من اليتامى والمساكين وابن السبيل. والنفقة على السلاح وعلى هؤلاء كما سيأتي بإذن الله ضرورة لعزة المجتمع ويجب تقديمها على غيرها من النفقات، وهذا مذهب أخذ به الخليفتان في قول. فالسلاح سيمكن من لا سلاح له من المشاركة في الجهاد، واليتامى قد يكونون من ذوي الشهداء، وفي هذا زيادة طمأنة للمجاهد للإقدام على الجهاد، والمساكين إن لم ينتشلوا من الفقر بتمكينهم سيشلون حركة تقدم المجتمع (وسيأتي بيانه بإذنه تعالى)، أما ابن السبيل ونظراً لفاعليته في دفع المجتمع قدماً للتمكين فقد أفردت له فصلاً كاملاً. ولعلك هنا تسأل: إن كان السلاح مهماً كما قلت، فلماذا لا توضع الضرائب على الناس لذلك؟ فأقول: لاحظ أن الفرق واضح بين أخذ الدولة للمال من الناس ومن ثم إنفاقه على السلاح (وفي هذا هدر للأموال لأنه سيقع تحت أهواء السلاطين ومن معهم)، وبين سهمي رسول الله صلى الله عليه وسلم لشراء السلاح، فهذا مال قليل يتناسب مع القليل من الفقراء الذين يرغبون في الجهاد في مجتمع معظم أفراده أغنياء لأن الشريعة فتحت أبواب التمكين لجميع الناس. فتجهيز جيش كبير يتطلب الكثير من المال والذي لا يتأتى إلا بمساهمة معظم المسلمين الميسورين بأموالهم وأنفسهم. فشتان بين الحالين.

أما المذهب الثاني والذي أيده الإمام أحمد وهو قول ابن عباس بأن قرابة الرسول صلى الله عليه وسلم باقية وأن لهم الخمس، فهو يوافق النص الصريح في القرآن الكريم لاسيما أنهم منعوا الصدقات. فآية الغنائم تحوي: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾، وآية الفيء تحوي: ﴿فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾. وكما قال الفقهاء، فقوله تعالى: ﴿لِلَّهِ﴾ هو افتتاح كلام تبركاً به، لا لإفراد الله سبحانه وتعالى بسهم، فإن لله سبحانه وتعالى الدنيا والآخرة. وهنا لي وجهة نظر، وهي أنه سبحانه وتعالى ذكر نفسه في الآية للفت أنظار المسلمين على أنه برغم أنه مذكور في الآية إلا أن ليس له سهماً، وكذلك الرسول صلى الله عليه وسلم سيأتي يوم وهو مذكور في الآية وليس له أي سهم. وبهذا فإن سهم الرسول صلى الله عليه وسلم سيتوقف إلا أن حق آل البيت مستمر بنص الآية. عندها سيظهر احتمالان، الأول هو الحاجة لفتوى لقسمة الفيء وخمس الغنائم إلى أربعة أقسام. والاحتمال الآخر، وهو الأولى بالاتباع (لأنه لابد وأن يكون عند الخليفتين معلومات لا نعلمها نحن الآن)، هو التأسي بفعل الخلفاء، أي المحافظة على التخميس وجعل سهم الرسول صلى الله عليه وسلم في اليتامى والمساكين والسلاح كما فعلا مع تخصيص خمس الفيء وخمس خمس الغنائم لآل البيت. فكما هو معلوم فإن هناك المحتاجين منهم، ولا أريد الخوض في سهم الرسول صلى الله عليه وسلم وآل بيته لأنها كانت مصدر خلاف بين السنة والشيعة. فالمهم هو أنه في الحالتين فلن يذهب المال لبيت المال ليُنفق على

ث٣) ففي هذا المثال نجد أن المذهب الذي يقول أن هناك ستة أسهم وأن أحدها يذهب لله فهو يوكل أمر صرف هذا السهم للحاكم، وعندها سيستمد الحاكم قوة بهذا المال لأنه قد يتصرف فيه لغير الناس مما يراه من مصالح المسلمين كبناء قنطرة مثلاً، وعندها قد تتغير مقصوصة الحقوق لأن الاستثمار لم يكن في الناس. وهذا المذهب هو الضعيف والذي لم يذهب إليه أحد إلا أبو العالية. كما رأينا.

خ٣) وأرجو أن تلتفت أخي القارئ لهذا، لأن الاختلافات بين الفقهاء هو من الثغرات التي يحاول معادوا الشريعة الولوج منها لتشكيك المسلم في شريعته. ففي كتاب «عمارة الأرض» عرضت للكثير من المذاهب المختلفة والتي تتحد للوصول لأهدافها برغم اختلاف المذاهب. فجميع الأحكام العمرانية مثلاً تؤدي لزيادة نسبة عدد الملاك وتحاول تلافي تدخل السلطات وتصر على إلقاء المسؤولية على من هم في الموقع من سكان وهكذا من أهداف وصل إليها الفقهاء بالقياس برغم الاختلافات بينهم، وهذا من عظم الشريعة. وحتى في هذا الكتاب تلحظ الشيء ذاته، فجميع المذاهب كما رأينا برغم اختلافاتها في الإحياء فهي تهدف لزيادة نسبة الملاك، وفي المعادن رأينا كيف أن الآراء برغم اختلافاتها إلا أنها تنتهي بتمكين الناس، وهكذا. وهذه الملحوظة ستستمر معنا لآخر الكتاب.

العسكر أو الموظفين كأرزاق أو على المشروعات. أي أن المهم لنا هو أن الأموال تذهب للناس وليس للحكومات.

ماذا عن مصرف الفيء؟ هناك قول بأن الفيء يخمس كما تخمس الغنيمة، وهو مذهب الشافعي،[١٨٥] أما مذهب الجمهور فهو أن الفيء غير مخموس. فنظراً لأن الفيء كان يذهب للمرتزقة والعمال والقضاة والمؤذنين والقراء والعيون ونحوهم، فإن الشافعي أثابه الله حرصاً منه على حقوق المذكورين في آية الفيء ذهب إلى أن الفيء يخرج خمسه لهؤلاء. أي أن الفيء مخموس. قال ابن المنذر: «ولا يحفظ عن أحد قبل الشافعي في الفيء خمس، كخمس الغنيمة ...». ويوضح ابن قدامة مذهب الشافعي قائلاً: «ووجه الأول قول الله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾.[١٨٦] فظاهر هذا أن جميعه لهؤلاء، وهم أهل الخمس ...». أي أن الآيتين، آية الفيء وآية الخمس، قد اشتملتا على نفس المستحقين، لذلك كان مذهب الشافعي هو تقسيم الفيء خمسة أقسام ومن ثم يصرف خمس الفيء وخمس الغنيمة للرسول ولقرابة الرسول واليتامى والمساكين وابن السبيل. وفي هذا حد من صلاحيات السلطان لأن خمس الفيء سيخرج من حدود تحكمه إذ أنه حق لأهل الخمس. ويحاول ابن قدامة الجمع بين مذهب الشافعي ومذهب عامة أهل العلم بأن يقول:

> «وجاءت الأخبار عن عمر دالة على اشتراك جميع المسلمين فيه، فوجب الجمع بينهما كيلا تتناقض الآية والأخبار وتتعارض، وفي إيجاب الخمس فيه جمع بينهما وتوفيق، فإن خمسه للذي سمي في الآية، وسائره ينصرف إلى من في الخبر، كالغنيمة. ولأنه مال مشترك مظهور عليه، فوجب أن يخمس، كالغنيمة والركاز. وروى البراء بن عازب، قال: لقيت خالي ومعه الراية، فقلت: إلى أين؟ فقال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى رجل عرس بإمرأة أبيه، أن أضرب عنقه وأخمس ماله».[١٨٧]

لذلك، فهؤلاء الذين أخذوا بتخميس الفيء قالوا بأن حكم مصرف خمس الفيء هو حكم مصرف خمس الغنيمة. فبالنسبة للشافعي: «الفيء والغنيمة يجتمعان في أن فيهما الخمس لمن سماه الله تعالى».[١٨٨] وقد رأينا أن مصرف الخمس من الغنيمة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم كان لليتامى والمساكين وابن السبيل وللكراع والسلاح. وبذلك يكون مصرف خمس الفيء (لمن ذهب لتخميسه) للناس أيضاً المسمين في آية الفيء وهم أنفسهم المسمين في آية الغنيمة.

وهناك قول لم يأخذ به الفقهاء، وهو أن آية الفيء قد نسخت بآية الغنيمة. قال قتادة في تفسير آية الفيء: «كان الفيء في هؤلاء، ثم نسخ ذلك في سورة الأنفال، فقال: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾، فنسخت هذه ما كان قبلها في سورة الحشر[١٨٩] وجعل الخمس لمن كان له الفيء في سورة الحشر وسائر ذلك لمن قاتل عليه». وقال القرطبي: «فقال قوم من العلماء: إن قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ﴾ منسوخ بما في سورة الأنفال من كون الخمس لمن سمي له، والأخماس الأربعة لمن قاتل ...».[١٩٠] ثم يرد القرطبي هذا الرأي بعد سرد عدة آثار بقوله: «وقد قيل أن سورة الحشر نزلت بعد الأنفال، فمن المحال أن ينسخ المتقدم المتأخر ...».[١٩١]

ولكن ماذا عن الأكثر: أي عن مصرف الفيء لمن لم يخمسوه وهم الجمهور، وعن مصرف أربعة أخماسه لمن خمسوه؟ لقد اختلفت الآراء أيضاً، ولكن برغم هذه الاختلافات إلا أن المصرف في جميع الأحوال ينتهي بالأموال في

أيدي الناس لتمكينهم إن سرنا على سنته صلوات ربي وسلامه عليه كما ستلحظ أخي القارئ إن تأملت الآتي من صحيح مسلم. فعن سليمان بن بريدة عن أبيه قال:

> «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ثم قال: ﴿اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا [ذ٣] ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال: فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين. فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم﴾. ...».

قال أبو عبيد: «قوله: ﴿فإن أبوا أن يتحولوا﴾، يعني من دار التعرب إلى دار الهجرة. يقول: إن لم يهاجروا. قال أبو عبيد: فهذا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمره في الفيء: أنه لم ير لمن لم يلحق بالمهاجرين ويعنهم على جهادهم عدوهم ويجامعهم في أمورهم في الفيء والغنيمة حقاً. ثم روى الناس عن عمر بن الخطاب رحمه الله أنه رأى لكل المسلمين فيه شركا».[١٩٣]

هناك ملحوظتان على النص السابق وبالذات من جمع الرسول صلى الله عليه وسلم حكم الغنيمة والفيء معاً من قوله: ﴿ولا يكون لهم من الغنيمة والفيء شيء ...﴾: الأولى هي أن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ذهب بالمال مباشرة للناس. فكما رأينا فإن أربعة أخماس الغنيمة كانت تقسم مباشرة بين الغانمين. وهذا ما لاحظناه في فعله صلوات ربي وسلامه عليه عندما كان يسرع في القسمة دون تأخير في موقع الحدث. حتى الفيء لم يكن ينتظر بين يديه صلوات ربي وسلامه عليه، بل يقسم مباشرة: ففي صحيح البخاري في باب «ما كان النبي صلى الله عليه

ذ٣) من الغلول وهو الخيانة في الغنيمة، يعني أخذ شيء منها قبل القسمة، قال تعالى: ﴿وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾، (١٩٢).

ض٣) يقول الطبري في أحاديث الباب: «استدل بهذه الأحاديث من زعم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعطي من أصل الغنيمة لغير المقاتلين، قال: وهو قول مردود بدليل القرآن والآثار الثابتة» (١٩٤).

ظ٣) لقد ذكرت بعض الآثار سابقاً عن سرعة قسمة الرسول صلى الله عليه للمال سواءً كان مال غنيمة أو فيء أو مالاً خاصاً به من خمس الخمس. والآتي تأكيد لذلك. فقد جاء في سنن البيهقي الكبرى مثلاً: عن «عمرو بن دينار عن الحسن بن محمد قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبيت مالا ولا يقيله. قال أبو عبيد: إن جاءه غدوة لم ينتصف النهار حتى يقسمه وإن جاءه عشية لم يبت حتى يقسمه، هذا مرسل». وفي حديث آخر: «عن أم سلمة قالت: دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ساهم الوجه. قالت: فحسبت ذلك من وجع فقلت: ما لك ساهم الوجه؟ فقال: ﴿من أجل الدنانير السبعة التي أتتنا أمس ولم نقسمها وهي في خصم الفراش﴾». وفي حديث ثالث أيضاً «عن أبي أمامة قال: دخلت أنا يوما وعروة على عائشة رضي الله عنها فقالت: لو رأيتما نبي الله صلى الله عليه وسلم في مرضة مرضها وكانت له عندي ستة دنانير، قال موسى بن جبير: أو سبعة، فأمرني نبي الله صلى الله عليه وسلم أن أفرقها، فشغلني وجع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى عافاه الله ثم سألني عنها فقال: ﴿أكنت فرقت الستة أو السبعة؟﴾ قالت: لا والله، شغلني وجعك. قالت: فدعا بها ثم فرقها، فقال: ﴿ما ظن نبي الله لو لقي الله عز وجل وهي عنده؟﴾. وجاء في المستدرك على الصحيحين عن «عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج يوم بدر في ثلاث مائة وخمسة عشر، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿اللهم إنهم حفاة فاحملهم، اللهم إنهم عراة فاكسهم، اللهم إنهم جياع فأشبعهم﴾. ففتح الله له يوم بدر فانقلبوا حين انقلبوا وما فيهم رجل إلا وقد رجع بجمل أو جملين. فاكتسوا وشبعوا». فمن الواضح هنا أن الرسول صلى الله عليه وسلم قسم الغنائم ولم يحتفظ بها لنوائب مستقبلية. والآثار في هذا الخصوص كثيرة. لننظر مثلاً على كتاب

وسلم يعطي المؤلفة قلوبهم وغيرهم من الخمس ونحوه»[ض٣] عندما أفاء الله على رسوله من أموال هوزان نجد أنه صلوات ربي وسلامه عليه كان يعطي رجالاً من قريش المئة من الإبل في موقع الحدث.[ظ٣] أما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه «فقد» يذهب بالأموال لبيت المال أولاً ثم يقسم بين المستحقين ليسجل في الديوان. فقد تضاربت النصوص في هذا. ففي سنن البيهقي عن يحيى بن سعيد عن أبيه قال: «قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لعبد الله بن الأرقم: اقسم بيت مال المسلمين في كل شهر مرة، اقسم مال المسلمين في كل جمعة مرة، ثم قال: اقسم بيت المال في كل يوم مرة. قال: فقال رجل من القوم: يا أمير المؤمنين، لو أبقيت في مال المسلمين بقية تعدها لنائبة أو صوت، يعني خارجة. قال: فقال عمر رضي الله عنه للرجل الذي كلمه: جرى الشيطان على لسانك، لقنني الله حجتها ووقاني شرها، أعد لها ما أعد لها رسول الله صلى الله عليه وسلم، طاعة الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم».[١٩٦] لعلك لاحظت أخي القارئ من السابق أن المال يدخل لبيت المال ويحفظ ولو لفترة وجيزة ثم ينفق. وهناك حديث آخر يفيد القسمة مباشرة. ففي سنن البيهقي أيضاً:

> «أنه لما قدم على عمر بن الخطاب رضي الله عنه ما أصيب من العراق قال له صاحب بيت المال: أنا أدخله بيت المال. قال: لا ورب الكعبة، لا يؤوى تحت سقف بيت حتى أقسمه. فأمر به فوضع في المسجد ووضعت عليه الأنطاع، وحرسه رجال من المهاجرين والأنصار. فلما أصبح غدا معه العباس بن عبد المطلب وعبد الرحمن بن عوف أخذ بيد أحدهما أو أحدهما أخذ يده. فلما رأوه كشطوا الأنطاع عن الأموال فرأى منظراً لم ير مثله: رأى الذهب فيه والياقوت والزبرجد واللؤلؤ يتلألأ فبكى. فقال له أحدهما: إنه والله ما هو بيوم بكاء ولكنه يوم شكر وسرور. فقال: إني والله ما ذهبت حيث ذهبت، ولكنه والله ما كثر هذا في قوم قط إلا وقع بأسهم بينهم. ثم أقبل على القبلة ورفع يديه إلى السماء وقال: اللهم إني أعوذ بك أن أكون مستدرجا، فإني أسمعك تقول: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾. ثم قال: أين سراقة بن جعشم؟ فأتى به أشعر الذراعين دقيقهما فأعطاه سواري كسرى. ...».[غ٣]

المستدرك على الصحيحين. فعن: «مجاهد عن بن عباس رضي الله عنهما قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر عن بيع المغانم حتى تقسم. وقد روي بعض هذا المتن بإسناد صحيح على شرط الشيخين». ففي هذا الحديث إشارة إلى سرعة القسمة في موقع الحدث لدرجة أن بعض الناس كانوا يستعجلون أخذ الغنائم ويبيعونها، فنهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك حتى تقسم الغنائم ويأخذ كل إنسان قسمته ثم يتصرف فيه. وفي المستدرك أيضاً عن «مجمع بن يعقوب بن مجمع بن يزيد الأنصاري عن عمه مجمع بن جارية الأنصاري، وكان أحد القراء الذين قرأوا القرآن قال: شهدنا الحديبية مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما انصرفنا عنها إذ الناس يهزون بالأباعر، فقال بعض الناس لبعض: ما للناس؟ قالوا أوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فخرجنا مع الناس نوجف، فوجدنا النبي صلى الله عليه وسلم واقفاً على راحلته عند كراع الغميم، فلما اجتمع عليه الناس قرأ عليهم: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾، فقال رجل: يا رسول الله، أفتح هو؟ قال: ﴿نعم والذي نفس محمد بيده، إنه لفتح﴾. فقسمت خيبر على أهل الحديبية، فقسمها رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثلاثة عشر سهماً، وكان الجيش ألفا وخمس مائة فيهم ثلاث مائة فارس، فأعطى الفارس سهمين وأعطى الراجل سهماً». (١٩٥).

غ٣) وتكملة الحديث: «... فقال: ألبسهما. ففعل، فقال: قل الله أكبر. قال: الله أكبر. قال: قل الحمد لله الذي سلبهما من كسرى بن هرمز وألبسهما سراقة بن جعشم أعرابيا من بني مدلج. وجعل يقلب بعض ذلك بعضا فقال: إن الذي أدى هذا لأمين. فقال له رجل: أنا أخبرك أنت أمين الله وهم يؤدون إليك ما أديت إلى الله، فإذا رتعت رتعوا. قال: صدقت ثم فرقة. قال الشافعي: وإنما ألبسهما سراقة لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال لسراقة ونظر إلى ذراعيه: ﴿كأني بك قد لبست سواري كسرى﴾. قال: ولم يجعل له إلا سوارين. قال الشافعي: أخبرنا الثقة من أهل المدينة قال: أنفق عمر بن الخطاب رضي الله عنه على أهل الرمادة حتى وقع مطر فترحلوا، فخرج إليهم عمر رضي الله عنه راكبا فرسا فنظر إليهم وهم يترحلون بظعائنهم فدمعت عيناه، فقال رجل من بني محارب بن خصفة: أشهد أنها انحسرت عنك ولست بابن أمة، فقال له عمر رضي الله عنه: ويلك ذلك لو كنت أنفقت عليهم من مالي أو من مال الخطاب، إنما أنفقت عليهم من مال الله عز وجل» (١٩٧).

إن ورع الخليفة عمر رضي الله عنه جد شديد كما ترى، وكذلك تمسكه بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم بمحاولة إنفاق المال بأسرع وقت ممكن دون إبطاء. ولكن الذي حدث هو أن من أتى بعده من الأمويين بدؤا بجمع المال في بيت المال للتخطيط لإنفاقه، وهكذا تجمعت لهم الأموال التي أدت لطغيانهم فظهرت بذرة ضياع الأمة؛ وما حدث هذا إلا لأن الديوان قد ثبت كأداة في المؤسسة المالية، ولأن بيت المال قد ظهر كمكان يجمع فيه المال ولو مؤقتاً ولم يقسم في موقع الحدث. والذي دفعهم على هذا الخروج التدريجي عن سنته صلوات ربي وسلامه عليه الآتي:

إن الملحوظة الثانية على النص السابق (من صحيح مسلم، أي حديث سليمان بن بريدة عن أبيه وتعليق أبي عبيد) هو أن المصارف في كلتا الحالتين لم تكن لمنشآت أو منظمات تتبع للدولة، ولكنها ذهبت لأفراد من الناس. ولكن الفرق بين فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وفعل الخليفة عمر هو أن عمر رضي الله عنه رأى أن مصرف الفيء يجب أن يعم المسلمين. فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يعط مثلاً الاستحقاق لأموال الفيء وخمس الغنيمة للأعراب من المسلمين، بل فقط لمن جاهد وساعد على الجهاد أو نحوهما من أفعال تعود بالنفع للمسلمين. فعن إسماعيل بن إبراهيم قال: «حدثنا أيوب عن عكرمة بن خالد عن مالك بن أوس بن الحدثان، وبعض الحديث عن أيوب عن الزهري، في حديث عمر حين دخل عليه العباس وعلي يختصمان، فذكر عمر الأموال ثم قرأ هذه الآية: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ...﴾، ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ ...﴾، ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَـٰنَ مِن قَبْلِهِمْ ...﴾، ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾،[١٩٨] قال: فاستوعبت هذه الآية الناس، فلم يبق أحد من المسلمين إلا له حق فيها، أو قال: حظ، إلا بعض من تملكون من أرقائكم، فإن عشت إن شاء الله ليؤتين كل مسلم حقه، أو قال: حظه، حتى يأتي الراعي بسرو حمير[ء٤] لم يعرق فيه جبينه».[٢٠٠] قال أبو عبيد معلقاً: «فهذه آية الفيء، فرأي عمر أن الآية محيطة بالمسلمين، وأنه ليس منهم أحد يخلو من أن يكون له فيها نصيب، ثم اختلف المسلمون بعد ذلك أيضاً. فقال قائلون: من لم يكن له غناء عن المسلمين في جهاد عدو، أو قيام بحكم، أو اجتباء مال، أو غير ذلك، مما يرجع على المسلمين نفعه، ولم يكن مع هذا من أهل الفاقة والمسكنة، فلا حق له في بيت المال لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي ذكرناه قوله: وليس لهم في الغنيمة والفيء شيء.[ب٤] وقال آخرون: بل المسلمون شركاء في الفيء كلهم، لأنهم أهل دين وقبلة، وهم يد واحدة على الأمم، يواسي بعضهم بعضاً، ويرد أقصاهم على أدناهم يذهبون في ذلك إلى كلام عمر، مع احتجاجه بتأويل القرآن. فاختلفوا لاختلاف هذين الحكمين عندهم ...».[جـ٤] وسنعلق في فصل «ابن السبيل» على الملحوظة الثانية من أن الفيء لا يكون للأعراب، بل فقط لمن أعان المسلمين في مصالحهم كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم، وسنوضح السبب بإذنه تعالى على أنها هي ما يجب أن يتبع في فصل «البركة». ولكن المهم الآن هو أن مجرد محاولة قسمة المال على جميع المسلمين يتطلب نوعاً من التنظيم في التقسيم الذي يتطلب

ء٤) السرو من الجبل ما ارتفع عن مجرى السيل وانحدر عن غلظ الجبل، ومنه سرو حمير لمنازلهم (١٩٩).

ب٤) ويعلق محمد خليل هراس على كلام أبي عبيد فيقول: «وهذا هو القول الذي يجب المصير إليه لموافقته الحديث ولا يجوز العدول عنه لقول أحد وإن كان عمر» (٢٠١).

جـ٤) ويعلق محمد خليل هراس مرجحاً قسمة الغنيمة بين الغانمين فقط بأن الآيات المذكورة ليست نصاً وإن كانت محتملة «ولكن تأويلها بما يوافق الحديث أولى» (٢٠٢).

د٤) ولكن يجب ألا ننسى أن المحتاجين عادة ما يأتون مباشرة عند معرفتهم بقدوم الفيء، فهم كانوا في الانتظار.

حبس المال لبعض الوقت، أما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم من قسمة المال لحظة قدومه على من يحتاجون إليه فلا يحبس المال أبداً.

بالنسبة للملحوظة الأولى، وهي أن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم كان بقسمة المال مباشرة فهناك حكمتان ظاهرتان، الأولى: إن مجرد التفكير في صرف الأموال لمجموع الأمة يعني تأخير الصرف وإيجاد ديوان للصرف وإيجاد جهاز لتحديد ماهية هؤلاء الأفراد وبالذات إن كانت المسألة على نطاق دولة من المغرب للشارقة أو الصين، كما حدث في الدولة الأموية ومن بعدها من الدول، وهكذا يظهر المستشارون والمسؤولون والموظفون والعمال لدى الدولة، فقد تظهر وزارة لذلك الهدف وما تحتاجه من منشآت ونفقات، وهكذا تظهر نواة الدولة بمفهومها الحالي (كما ذكرنا سابقاً)، وعندها سينجذب بعض ضعاف النفوس لهذا المال، وبهذا قد يتمكنون من التصرف في أملاك المسلمين وسيغيرون مقصوصة الحقوق لمنظومة من ابتداعهم، لاسيما أنهم سيحاطون بآخرين ممن يحبون المال، وبهذا يظهر الهرم السلطوي الفاسد. لذلك فمن الأولى التمسك بالسنة بحذافيرها واتباع نهجه صلوات ربي وسلامه عليه بتقسيم الفيء لحظة قدومه، لأن حفظه لوقت لاحق سيؤدي لإيجاد مؤسسة بيروقراطية غير منتجة، هذا إن لم تكن فاسدة. ولعلك تساءلت أخي القارئ عند قراءة كيفية توزيع الرسول صلى الله عليه وسلم للأموال في المسجد: لماذا كان يصرف المال في يومه وبهذه السرعة؟ لماذا لم يتريث لصرفها لمن قد يظهر في اليوم التالي من الناس والذي قد يكون أشد حاجة لها ممن أخذوه في نفس اليوم؟ فلماذا هذه العجلة؟ لقد ذكرنا الإجابة سابقاً في الحديث عن يوسف عليه السلام والتخطيط. ولكن فقط للتذكير مرة أخرى لأهمية المسألة أقول: إن مجرد تأخير توزيع المال ليوم واحد أو حتى لساعة واحدة لهو أشد ضرراً على الأمة من دعم أفراد محتاجين قد يظهرون لاحقاً وذلك لأنه ستُفرج حال هؤلاء المحتاجين إن عزت الأمة بتحسن حال معظم أفراد المجتمع لأنه لا دولة هنالك بالمفهوم الغربي المعاصر.[٤٤] فالتأخير في الصرف سيزرع في النفوس الضعيفة حب الوصول للسلطة لوجود المال، وبهذا ستظهر الدولة بمفهومها الحديث. وهذه حكمة عميقة يجب أن نلتفت إليها.

أما الحكمة الثانية من تقسيم المال لحظة قدومه في موقع الحدث هي أن القسمة ستكون بالطبع علناً، والكل يرى المال يوزع، فهل سيجرؤ عندها شخص لا يستحق القسمة من التقدم لأخذ أي شيء؟ بالطبع لا. وقد يتسلل فرد أو اثنان لأنه لا حياء لهم ويحرجون المسؤول عن المال أمام الجميع، إلا أن هذا الوضع أقل ضرراً من خزن المال في وزارة ثم الصرف منها من خلال معاملات وأوراق تدور في كواليس المكاتب وتحفظ داخل المخازن ولا يعلم عنها إلا الله العليم الحكيم الحليم ومن ثم موظفين متواطئين. وإن قارنت الوضعين لأدركت أن فرصة ذهاب المال لغير المستحقين أكبر في الدول المعاصرة منها في مفهوم الدولة في الإسلام. أما فعل الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه فهو اجتهاد منه وصالح لوقته لأن نفوس الناس في أيامه ليست كباقي الأزمان، فلو أدرك رضي الله عنه ما سيؤول إليه حفظ المال ومن ثم صرفه في مستقبل الزمان لما فعل بالتأكيد ذلك رضي الله عنه، والله أعلم. لذلك كانت سنته صلوات ربي وسلامه عليه في الإنفاق المباشر على المستحقين أو المحتاجين في موقع الحدث أولى بالاتباع. وبالتأكيد ستسأل: ولكن بتغير الظروف المعاصرة سيستحيل على سلطان الجلوس في المسجد أو في موقع الحدث والصرف للناس وبالذات إن كانت الدولة متسعة؟ هذا سؤال محوري ومهم وسآتي بإذنه تعالى على بيانه في فصل «البركة».

ولعل في المثال الآتي ما يقنع بأنه صلى الله عليه وسلم كان ينفق الأموال على الناس ولا يحبسها. فكما هو معلوم فإن رؤساء الدول لديهم الكثير من الضيوف لإنهاء أعمال الدولة، فما بالك بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو رسول يُعلم الناس أمور دينهم، فلابد وأن يستضيف الكثير من الناس وعلى الدوام وبالذات في السنين الأخيرة من بعثته. أليس من المنطق إذاً أن يضع بعض المال لبناء مضافة؟ لم أجد من الأثر ما يفيد أنه خصص مالاً لبناء مضافة، بل كانت هناك دار معروفة تكرر ذكرها في كتب التاريخ، وهي دار رملة بنت الحارث ولعلها تبرعاً من المالك، فكما سيأتي فإن معظم ما احتاجه المجتمع كان يأتي من التبرعات كما في الجهاد. فقد كانت هذه الدار تستخدم لإضافة الوافدين مثل وفد بني تغلب ووفد بني فزارة ووفد خولان ووفد الرهاويين. ففي البداية والنهاية مثلاً:

> «قال الواقدي: حدثني محمد بن صالح عن أبي وجزة السعدي قال: قدم وفد محارب سنة عشر في حجة الوداع وهم عشرة نفر فيهم سواء بن الحارث وابنه خزيمة بن سواء فأنزلوا دار رملة بنت الحارث، وكان بلال يأتيهم بغداء وعشاء فأسلموا وقالوا: نحن على من وراءنا. ولم يكن أحد في تلك المواسم أفظ ولا أغلظ على رسول الله منهم. ...».

كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يستثمر في الوفود بتأليف قلوبهم بالأعطيات. ففي الطبقات الكبرى مثلاً:

> «أخبرنا محمد بن عمر قال حدثني أسامة بن زيد عن زيد بن طلحة التيمي قال: قدم خمسة عشر رجلا من الرهاويين وهم حي من مذحج على رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة عشر فنزلوا دار رملة بنت الحارث، فأتاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فتحدث عندهم طويلا وأهدوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم هدايا منها فرس يقال له المرواح، وأمر به فشور بين يديه فأعجبه، فأسلموا وتعلموا القرآن والفرائض وأجازهم كما يجيز الوفد أرفعهم اثنتي عشرة أوقية ونشأ، وأخفضهم خمس أواق ثم رجعوا إلى بلادهم ...».[هـ٤]

هل رأيت (كما قلت مراراً) كيف ينفق صلوات ربي وسلامه عليه المال دون تردد ودون خوف مما قد سيأتي. تأمل الآتي: لم يحبس الرسول صلى الله عليه وسلم أي مال تحسباً لوفد قد يأتي، فإن وجد المال أعطاهم. وإن لم يوجد استضافهم قدر استطاعته. فلماذا يفعل هذا وهو النبي المرسل لإتمام مكارم الأخلاق لا سيما أن الكرم من مكارم الأخلاق؟ فهو لم يحبس المال حتى لتوفير الطعام لضيوفه. فقد جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ ما رواه أبو هريرة إذ قال: «جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم ليضيفه، فلم يكن عنده ما يضيفه، فقال: ألا رجل يضيف هذا رحمه الله؟ فقام رجل من الأنصار يقال له طلحة، فانطلق به إلى رحله، فقال لامرأته: أكرمي ضيف رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ نومي الصبية وأطفئي المصباح وأريه بأنك

هـ٤) الآثار في أخبار الوفود وكرم الرسول صلى الله عليه وسلم بالإنفاق عليهم كثيرة. منها مثلاً ما جاء في الطبقات الكبرى: «أخبرنا محمد بن عمر الأسلمي قال حدثني غير واحد من أهل العلم قال: قدم وفد خولان وهم عشرة نفر في شعبان سنة عشر فقالوا: يا رسول الله، نحن مؤمنون بالله ومصدقون برسوله، ونحن على من وراءنا من قومنا وقد ضربنا إليك آباط الإبل. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ما فعل عم أنس؟) صنم لهم. قالوا: بشر وعر أبدلنا الله به ما جئت به، ولو قد رجعنا إليه هدمناه. وسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أشياء من أمر دينهم فجعل يخبرهم بها. وأمر من يعلمهم القرآن والسنن وأنزلوا دار رملة بنت الحارث، وأمر بضيافة فأجريت عليهم ثم جاؤوا بعد أيام يودعونه فأمر لهم بجوائز اثنتي عشرة أوقية ونش. ورجعوا إلى قومهم فلم يحلوا عقدة حتى هدموا عم أنس، وحرموا ما حرم عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأحلوا ما أحل لهم ...» (٢٠٣).

تأكلين معه، واتركيه لضيف رسول الله صلى الله عليه وسلم. ففعلت، فنزلت: ﴿وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞ﴾.[٢٠٤] وإن تأملت هذا الوضع لأدركت أنه صلى الله عليه وسلم نبي مرسل ينفذ أمر الحكيم الخبير، فلم يحبس المال تحسباً لضيوفه أو خجلاً منهم، بل أنفقه في يومه. وكما هو معلوم فإن أبا هريرة قد أسلم في فترة متأخرة من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، أي كان بإمكان الرسول صلى الله عليه وسلم أن يحتاط من كل ما مر به من تجارب مع ضيوفه وأن يقتطع جزءاً من المال لمصاريفهم أو لاستثماره للنفقة عليهم، إلا أنه لم يفعل، لأن مضرة الفعل أكبر. فتأمل حكمة الإسلام.

حتى الخلفاء حرصوا على أن يكون بيت المال خاوياً. فيستنتج د. منذر قحف مثلاً من العهد الراشدي «حرص الخلفاء الراشدين على عدم تراكم الموارد في بيت المال والسرعة في إنفاقها كلما وردت إليه ...».[٢٠٥] ففي الأم مثلاً أن علياً رضي الله عنه قال مخاطباً بيت المال: «لا أمسي وفيك درهم، فأمر رجلاً من بني أسد فقسمه إلى الليل».[٢٠٦] ولكن هنالك استنتاجات أخرى لبعض الباحثين: فالجنيدل مثلاً يستنتج أنه بسبب كثرة الأموال في عهد الخليفة عمر رضي الله عنه توفرت السيولة في بيت المال على الدوام. فيقول «بأن بيت المال في عهد الخلافة الراشدة لاسيما في عهد عمر لم يخل من وجود أموال سائلة على مدار الوقت وأن الوقائع تثبت ذلك وذلك لاختلاف مواعيد الجباية لمختلف الفرائض المالية، ...».[٢٠٧] ومما مر بنا من أفعال الخليفة عمر رضي الله عنه أجد صعوبة في تقبل هذا الاستنتاج إلا إن كان المال المقصود جد قليل مقارنة بما كان يأتي لبيت المال. فالخليفة عمر يدرك جيداً أن بقاء المال في أيدي الناس لهو أفضل استثمار تنموي. ففي فتوح البلدان مثلاً الآتي:

> «عن جهم بن أبي جهم قال: قدم خالد بن عرفطة العذري على عمر فسأله عما وراءه؟ فقال: تركتهم يسألون الله لك أن يزيد في عمرك من أعمارهم ما وطئ أحد القادسية إلا وعطاؤه ألفان أو خمس عشرة مائة، وما من مولود ذكراً كان أو أنثى إلا ألحق في مائة وجريبين في كل شهر. قال عمر: إنما هو حقهم وأنا أسعد بأدائه إليهم. لو كان من مال الخطاب ما أعطيتهموه، ولكن قد علمت أن فيه فضلا، فلو أنه إذا خرج عطاء أحد هؤلاء ابتاع منه غنماً فجعلها بسوادهم، فإذا خرج عطاؤه ثانية ابتاع الرأس والرأسين فجعله فيها، فإن بقي أحد من ولده كان لهم شيء قد اعتقدوه. فإني لا أدري ما يكون بعدي وإني لأعم بنصيحتي من طوقني الله أمره فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من مات غاشاً لرعيته لم يرح ريح الجنة﴾».

وفي الطبقات الكبرى عن «حزام بن هشام الكعبي عن أبيه قال: رأيت عمر بن الخطاب يحمل ديوان خزاعة حتى ينزل قديداً فتأتيه بقديد، فلا يغيب عنه امرأة بكر ولا ثيب فيعطيهن في أيديهن ثم يروح فينزل عسفان فيفعل مثل ذلك أيضا حتى توفي».[٢٠٨] فمن مثل هذه النصوص يثبت لك أخي القارئ أن الخليفة عمر أدرك أن ذهاب المال للناس واستثمارهم له لهو في مصلحة الأمة. لذلك فلابد وأن يكون رصيد بيت المال جد منخفض وعلى الدوام في عهده اتباعاً لسنة الرسول صلى الله عليه وسلم. وبرغم هذا الانخفاض إلا أن بعض الفقهاء كان له رأي بأن يحبس السلطان بعض المال تحسباً لظروف مستقبلية (وهذا ما لم يفعله الرسول صلى الله عليه وسلم). فالإمام أبو حنيفة «يرى أن يقوم الإمام بتكوين احتياطي من الأموال يستخدم في سنوات العجز».[٢٠٩] ويقول الماوردي: «وإذا فضلت حقوق بيت المال عن مصرفها، فقد اختلف الفقهاء في فاضله، فذهب أبو حنيفة إلى أنه يدخر في بيت المال لما ينوب المسلمين من حادث. وذهب الشافعي إلى أن يقبض على أموال من يعم به صلاح

المسلمين ولا يدخر لأن النوائب تعين فرضها عليهم إذا حدثت ...».[٢١٠] إن إصرار الإمام الشافعي رحمه الله وأثابه على عدم إدخار المال أمر معروف. ففي روضة الطالبين مثلاً: «لا يحبس شيء من مال الفيء خوفاً أن ينزل بالمسلمين نازلة، بل يفرغ الجميع في الوقت المعين، ثم إن نزلت نازلة فعلى جميع المسلمين القيام بأمرها، فإن غشيهم العدو فعلى جميعهم أن ينفروا».[٢١١] أثاب الله الإمام الشافعي، فما أبعد نظره. أما الإمام مالك فإنه يترك المسألة للحاكم. فقد جاء في تفسير القرطبي: «فأما الفيء فقسمته وقسمة الخمس سواء، والأمر عند مالك فيهما إلى الإمام، فإن رأى حبسهما لنوازل تنزل بالمسلمين فعل، وإن رأى قسمتهما أو قسمة أحدهما قسمه كله بين الناس وسوى فيه بين عربيهم ومولاهم ويبدأ بالفقراء ..».[و٤] فقارن أخي القارئ ما سبق مع ما ذكر مراراً وتكراراً في كتب الفقه في وقت كان المسلمون فيه أشد ما يكونون لحبس المال لشراء السلاح. ففي الأموال مثلاً: «حدثني حجاج عن ابن جريج قال: أخبرني عمر بن دينار عن الحسن بن محمد أن رسول الله لم يكن يقبل مالاً عنده ولا يبيته. قال أبو عبيد: يعني أنه إذا جاءه غدوة لم ينتصف النهار حتى يقسمه، وإن جاءه عشية لم يبيته حتى يقسمه».[٢١٣]

ولكنك قد تقول بأن من الآراء السابقة (كما ذهب الإمام مالك وليس الشافعي) ما ينص على أن مصرف الفيء متروك لاجتهاد الإمام، وقد يجتهد أحد الأئمة بأن من المصلحة تعبيد طريق للصالح العام، أو توسعة مسجد مهم كالمسجد الحرام، أو إيجاد شبكات للكهرباء أو الماء، وهذه ليست أموالاً للناس؟ فأقول: لقد ذكرت في أول الفصل بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد وصل الشام وأنه لابد وأنه رأى ما شيده الروم من منشآت، وأنه قد سمع عما فعله الفرس من إنجازات عمرانية، فلماذا لم ينفق المال على المنشآت مثلاً؟ وقلنا لأنه صلى الله عليه وسلم لم يتبع النهج البشري في التفكير بإيجاد دولة بمفهومها الروماني أو الفارسي أو المعاصر. لذلك، للإجابة على السؤال: لماذا لا يحق للسلطان بذل المال إلا على أناس محددين، لابد من شرح الآتي كمثال توضيحي ثم أعود إلى المصارف مرة أخرى.

﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾

إن لكل دولة أوجدها البشر إنجازات تظهر قوة الدولة وسطوة السلطان. ومن هذه الإنجازات بناء المدن وما بها من معابد وأسواق وطرق معبدة وجسور ونحوها من منجزات عمرانية. فعندما يُقال دولة رومانية فإنك سرعان ما قد تتذكر الساحات والأعمدة والملاعب الرومانية، وعندما يقال فرنسا قد تتذكر برج آيفل، وهكذا المعالم الأخرى مثل تاج محل وساعة بيج بن. إلا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك في المدينة المنورة قط. فكما رأينا في فصل «الخيرات» فلم يحث على بناء سوق المدينة ومنع ضرب الخراج عليها. ولعل أهم منشأة للمسلمين

و٤) وجاء في فتح الباري: «واختلف العلماء في مصرف الفيء، فقال مالك: الفيء والخمس سواء، يجعلان في بيت المال ويعطي الإمام أقارب النبي صلى الله عليه وسلم بحسب اجتهاده، وفرق الجمهور بين خمس الغنيمة وبين الفيء فقال: الخمس موضوع فيما عينه الله فيه من الأصناف المسمين في آية الخمس من سورة الأنفال لا يتعدى به إلى غيرهم، وأما الفيء فهو الذي يرجع النظر في مصرفه إلى رأي الإمام بحسب المصلحة. وانفرد الشافعي كما قال ابن المنذر وغيره بأن الفيء يخمس، وأن أربعة أخماسه للنبي صلى الله عليه وسلم وله خمس الخمس كما في الغنيمة، وأربعة أخماس الخمس لمستحق نظيرها من الغنيمة. وقال الجمهور مصرف الفيء كله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، واحتجوا بقول عمر: «فكانت هذه لرسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة». وتأول الشافعي قول عمر المذكور بأنه يريد الأخماس الأربعة» (٢١٢).

هي المسجد، ومع ذلك فقد منع صلوات ربي وسلامه عليه الإسراف فيها. فقد قال صلى الله عليه وسلم: «﴿ما أُمرت بتشييد المساجد﴾ (أي برفع البناء وتطويله كما قال البغوي)، قال ابن عباس: لتزخرفنها كما زخرفت اليهود والنصارى».[ز٤] فإذا كان صلوات الله وسلامه عليه قد منع الإسراف في بناء المساجد فما بالك بالمنشآت الأخرى مثل المنازل والطرق. ففي سنن أبي داود أن عبد الله بن عمرو قال: «مر بي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أطين حائطاً لي أنا وأمي، فقال: ﴿ما هذا يا عبد الله؟﴾، فقلت: يا رسول الله شيء أصلحه، فقال: ﴿الأمر أسرع من ذاك﴾».[ح٤] وهذا حائط لمنزل والدة صحابي، فما بالنا بمبنى الإنسان لنفسه؟ وروى مسلم عن عائشة رضي الله عنها: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج في غزاة فأخذت نمطاً (بساط له خمل) فسترته على الباب، فلما قدم فرأى النمط عرفت الكراهة في وجهه، فجذبه حتى هتكه أو قطع، وقال: إن الله لم يأمرنا أن نكسوا الحجارة والطين».[٢١٦] وروى الطبراني عن أبي جحيفة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ستفتح عليكم الدنيا حتى تنجدوا بيوتكم كما تنجد الكعبة﴾. قلنا: ونحن على ديننا؟ قال: ﴿نعم فأنتم اليوم خير من يومئذ﴾. قلنا: يومئذ؟ قال: ﴿بل أنتم اليوم خير﴾».[٢١٧] فهل أراد لنا الرسول صلى الله عليه وسلم أن نعيش في مبان مهلهلة هزيلة آيلة للسقوط؟ أو أنه أراد لنا أن نعيش في مدن بلا طرق أو شبكات ري مثلاً؟ معاذ الله، بل هناك حكمتان:

الأولى هي عدم الإسراف في الاستثمار العمراني لأن هذا لابد وأن يكون على حساب تمكين المجتمع بعدم الإنفاق على أولويات أخرى تؤدي لعزة المجتمع كالإنفاق على الجهاد أو التعليم أو الصحة. فعندما تقرر الدولة تعبيد طريق بين منطقتين، فإن تكاليف هذا الطريق لابد وأن تكون على حساب تعليم أو صحة سكان في مناطق أخرى. فأيهما أفضل للمجتمع، تعبيد الطريق أم تعليم السكان في منطقة أخرى أم صحة السكان في منطقة ثالثة؟ لا أحد يعلم الإجابة على هذا السؤال لأنه من علم الغيب، لذلك يصعب التخطيط لهذه المسألة. فذاك الطريق كاستثمار تنموي إن كان من تمويل الدولة لابد وأن يكون قاصراً في عطائه مقارنة بما تقدمه الشريعة من حلول كما سترى بإذن الله. فالإسلام أراد للمسلمين التمكين، وهؤلاء المسلمون بعد التمكين سيقومون بما يحتاجونه دون هدر مالي أو وقتي وبطريقة أفضل بعد تمكنهم. أي أن العمران ليس غاية كما تفعل الدول المعاصرة، بل هو وسيلة، وعندما يتمكن أفراد المجتمع ويزداد ثراؤهم لابد للعمران من أن يتبعهم بارتقائه فيكون أفضل بناءاً. فالعمران في

ز٤) وفي صحيح البخاري: «كان سقف المسجد من جريد النخل وأمر عمر ببناء المسجد، وقال: أُكِنُّ الناس وإياك أن تحمر أو تصفر فتفتن الناس». أكن الناس: «بضم الهمزة وكسر الكاف وتشديد النون المضمومة بلفظ المضارع من أكن الرباعي، يقال أكننت الشيء إكناناً أي صننته وسترته». وفي سنن النسائي عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من أشراط الساعة أن يتباهى الناس في المساجد﴾ (٢١٤).

ح٤) وقد أعرض الرسول صلى الله عليه وسلم عن رجل بنى قبة في داره، ففي سنن أبي داود أيضاً: «حدثنا أحمد بن يونس، ثنا زهير، ثنا عثمان بن حكيم، عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج فرأى قبة مشرفة فقال: ﴿ما هذه؟﴾ قال له أصحابه: هذه لفلان رجل من الأنصار، قال: فسكت وحملها في نفسه حتى إذا جاء صاحبها رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلم عليه في الناس أعرض عنه، صنع ذلك مراراً، حتى عرف الرجل الغضب فيه والإعراض عنه، فشكا ذلك إلى أصحابه، فقال: والله إني لأنكر رسول الله صلى الله عليه وسلم، قالوا: خرج فرأى قبتك، قال: فرجع الرجل إلى قبته فهدمها حتى سواها بالأرض، فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فلم يرها، قال: ﴿ما فَعَلتِ القبة؟﴾ قالوا: شكا الينا صاحبها إعراضك عنه، فأخبرناه، فهدمها، فقال: ﴿أما إن كل بناء وبال على صاحبه إلا مالا، إلا مالا﴾، يعني ملا بُدَّ منه». وهذا الإعراض ليس لأن القبة محرمة في ذاتها ولكن لأنها إسراف في ذلك الوقت الذي كان المسلمون فيه أشد ما يكونوا للمال حاجة لنشر الدعوة. فقد تكون القبة أمراً مطلوباً في بعض المناطق لعدم توفر الخشب للتسقيف مثلاً، أو قد تكون مطلوبة لبعض أنواع المباني التي تتطلب بهواً كبيراً من غير أعمدة، إلا أن الرسول صلى الله عليه وسلم أراد تعليم الأمة أن التمكين مقدم على بناء المنشآت كما سنوضح بإذن الله (٢١٥).

نظر الإسلام وسيلة وليس غاية كما فعل الروم والفرس وكما تفعل المجتمعات الحالية.[٢١٨] فالإسلام يستثمر في الإنسان بتمكينه والذي يقوم هو بعد تمكنه من بناء العمران، لذلك كانت مصارف الفيء كلها للناس، أما إن ذهب المال للدول فستقوم الدول ببناء المنشآت التي ستكون على حساب بناء الإنسان في الأغلب، فيزداد العمران إتقاناً في مناطق ليزداد الفقر في مناطق أخرى. وشتان بين المنهجين في التفكير (وسيأتي تفصيله في «الأماكن» بإذن الله). لذلك نقول أن الإسلام دولة الناس، وليس دولة الحكومات. وحتى تكون دولة الإسلام «دولة الناس» كانت أموال الفيء تصرف على الناس مباشرة لا على المشروعات والمنشآت أو المؤسسات الحكومية.

أما الحكمة الثانية: فإن مجرد التفكير في صرف الأموال للصالح العام يعني تعريف ماهية هذا الصالح، وبالطبع فإن هذا سيؤول للحكومات أو للسلاطين، وقد ينجرفوا وراء أهوائهم في هذا التعريف. وإن لم يفعلوا وكانوا أتقياء فلابد لهم من مستشارين لتعريف هذا الصالح ثم تظهر المؤسسات الحكومية والوزارات لتطبيق هذا الصالح إن كان الصالح بناء مستشفى مثلاً. ولكنك قد تقول بأن الوضع في حكومات ديمقراطية لابد وأن يكون مختلفاً. فأقول: إن الوضع هو ذاته برغم أنه أكثر عدلاً، فالسلطان ومن معه من حزبه محاسبون في دولة ديمقراطية حقة، إلا أن تعريف الصالح العام لازال خاضعاً لعقولهم، وهذا سيؤدي إلى نفس التركيبة المجتمعية: أي أن المجتمع سينشق إلى طائفتين: طائفة تقرر وأخرى يقرر لها، فتتعمق بهذا المجتمعات ذات المؤسسات الحكومية تأصيلاً في المجتمع. وهكذا تتراكم الأعمال لدى الدولة من تراكم الأموال، وبالتالي ستظهر الدولة بمفهومها الحالي المبني على وضع الناس في طبقتين: حاكمة ومحكومة، عابدة ومستعبدة (بكسر الباء). لأن مجرد وجود جهاز للدولة يعني ضرورة وجود ميزانية لنفقاتها وبالتالي ضرورة جمع المال لهذه النفقات، فيذهب الفيء وغيره من المصادر إلى الدولة، ويتم استعباد المسؤولين للناس، فلا تكون الدولة دولة الناس، بل دولة السلاطين أو المسؤولين، فيظهر التشابك الذي تحدثنا عنه في أول الفصل، ويصبح مال الدولة مستهدفاً من كل طامع للوصول إليه.

وحتى تقتنع أخي القارئ بأن أموال الفيء يجب أن تذهب للناس شرعاً، تأمل موقع قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ في آية الفيء. يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾. لقد أتى قوله تعالى: ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ في قلب الآية بين الأمر بكيفية القسمة وبين طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم. وإن تأملت قول العزيز العليم ﴿كَىْ لَا﴾ لأدركت أن عاقبة عدم قسمة الفيء كما أمر الحكيم الخبير هو أن المال سيكون دولة بين الأغنياء لا محالة. ففي لسان العرب في شرح ﴿كَىْ﴾ يقول ابن منظور: «حرف من حروف المعاني ينصب الأفعال بمنزلة أن، ومعناه العلة لوقوع الشيء، ... وقد تدخل عليه اللام، ... فيقال: تحرز كي لا تقع، ... قال تعالى: كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ... الجوهري: وأما «كي» مخففة فجواب لقولك لم فعلت كذا؟ فتقول كي يكون كذا، وهي للعاقبة كاللام وتنصب الفعل المستقبل».[٢١٩] أي أن ﴿كَىْ لَا﴾ تعني وقوع المال بالضرورة في أيدي الأغنياء إن لم يقسم الفيء كما أمر علام الغيوب. أي أن وقوع المال بين أيدي الأغنياء عاقبة محتومة لا مفر منها إن لم يقسم الفيء كما أمر الخبير العليم. كيف؟

في تفسير ﴿دُولَةً﴾ قراءتان: إحداهما بفتح الدال والأخرى بضم الدال وهي الدارجة: قال القرطبي رحمه

الله: «﴿دُولَةٌ﴾، بالرفع، أي كي لا تقع دولة. فكان تامة. و ﴿دُولَةٌ﴾ رفع على اسم كان ولا خبر له. ويجوز أن تكون ناقصة وخبرها ﴿بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾. وإذا كان تامة فقوله: ﴿بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ متعلق بـ ﴿دُولَةٌ﴾ على معنى تداول بين الأغنياء منكم. ويجوز أن يكون ﴿بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ وصفاً لـ ﴿دُولَةٌ﴾. وقراءة العامة ﴿دُولَةً﴾ بضم الدال.[ط٤] وقرأها السلمي وأبو حيوة بالنصب. قال عيسى بن عمر ويونس والأصمعي: هما لغتان بمعنى واحد. وقال أبو عمرو بن العلاء: الدَّولة (بالفتح) الظفر في الحرب وغيره، وهي المصدر. وبالضم إسم الشيء الذي يتداول من الأموال. وكذا قال أبو عبيدة: الدُولة اسم الشيء الذي يتداول. والدَولة الفعل ...». ثم يستنتج القرطبي قائلاً: «ومعنى الآية: فعلنا ذلك في هذا الفيء، كي لا تقسمه الرؤساء والأغنياء والأقوياء بينهم دون الفقراء والضعفاء ...».[ي٤] أخي القارئ: إن وضعنا التفسيرين لكل من ﴿كَىْ لَا﴾ و ﴿دُولَةً﴾ نستنتج أن العاقبة بوقوع المال بين أيدي «الرؤساء والأغنياء والأقوياء»، كما قال القرطبي، أمر لا مفر منه إن لم يقسم الفيء كما فصّل علام الغيوب. فانظر لاستنتاج الطبري أيضاً إذ قال: «وقوله: ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾، يقول جل ثناؤه: وجعلنا ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى لهذه الأصناف، كيلا يكون ذلك الفيء دولة يتداوله الأغنياء منكم بينهم، يصرفه هذا مرة في حاجات نفسه، وهذا مرة في أبواب البر وسبل الخير، فيجعلون ذلك حيث شاؤوا، ولكننا سننا فيه سنة لا تغير ولا تبدل».[٢٢٢]

ولكن كيف يقع المال في أيدي الأغنياء إن لم يقسم كما أمر الله عز وجل في آية الفيء؟ كما ذكرت في فصل «الأراضي»، فإن هناك اعتقاد بين الفقهاء الذين ذهبوا لعدم قسمة غير المنقولات من الغنائم أن حفظ الأموال في بيت المال حتى تصرف على اليتامى والمساكين والمقاتلين وفي بناء الحصون الطرق ونحوها من مصالح، أفضل من تقسيمها بين الغانمين لأنها إن قسمت بين الغانمين لأصبحت دولة بين الأقوياء في الجهاد فيصبحوا الأغنياء في المجتمع. وقلت أن المسألة هي العكس تماماً. كيف؟ لقد أثبت لنا التاريخ أن حفظ أموال الفيء في بيت المال سيجعله دولة بين الأغنياء ليستبد بها السلاطين ومن معهم. أما إن قسمت الأموال مباشرة كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بين الأصناف التي ذكرتها آية الفيء أو بين الغانمين دون حفظها في بيت المال فلن تكون دولة بين الأغنياء. هذا الطرح يتضح من الآتي: إن وضع المال في بيت المال سيمكن السلاطين من التلاعب به وسيقترب منهم البعض ليصبحوا أغنياء فينفردوا بتحكيم أهوائهم لتسيير المجتمع بما لديهم من سلطة وثراء وذلك من خلال قفل أبواب التمكين بالضرورة على الآخرين وذلك لأنهم فتحوها لأنفسهم من خلال تغيير الأنظمة والقوانين وما إليها من وسائل معروفة للجميع. لنضرب بعض الأمثلة للتوضيح: فقد يقنع مسؤول ما السلطان أو الوزير بإقطاع ابنه أرضاً بها معادن في دولة غير ديمقراطية، أو قد يستثني الوزير أو المدير شريكاً له (بالباطن) من أحد البنود في نظام يمنع التنقيب في منطقة ما في دولة ديمقراطية، أو قد يضع بعض المسؤولين نظاماً للشركات المشاركة في مناقصة ما ولا تنطبق إلا على شركاتهم، وهكذا تفتح الأبواب المغلقة (كمنع إحياء المعادن) للقلة المقربة مما يعني غلقه على الآخرين (وسنأتي لتفصيل هذا من خلال أمثلة أخرى في فصول قادمة بإذنه تعالى).

ط٤) يقول الطبري في القراءة: «والقراءة التي لا أستجيز غيرها في ذلك ﴿ كَىْ لَا يَكُونَ﴾ بالياء ﴿دُولَةً﴾ بضم الدال ونصب الدولة على المعنى الذي ذكرت في ذلك لإجماع الحجة عليه، ...» (٢٢٠).

ي٤) وتكملة ما جاء في النص: «... لأن أهل الجاهلية كانوا إذا غنموا أخذ الرئيس ربعها لنفسه، وهو المرباع. ثم يصطفي منها أيضاً بعد المرباع ما شاء، ...» (٢٢١).

وهذا ما يمكن استشفافه من بلاغة القرآن الكريم: فقد استخدم سبحانه وتعالى لفظ ﴿ٱلۡأَغۡنِيَآءِ﴾ في قوله تعالى: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾، وفسرها المفسرون بأنها تعني الرؤساء والأقوياء والأثرياء ونحوه. فلماذا اقتصر علام الغيوب على ذكر الأغنياء فقط ولم يذكر السلاطين والأقوياء مثلاً؟ إن الحكمة من هذا، والله أعلم، هي أن معظم الناس، سواء كانوا رؤساء أم أقوياء أم أغنياء يسعون لمزيد من الغنى والذي سيأتي لهم بالمزيد من «الترف» و «التسلط»، والتسلط سيؤدي للحكم بغير ما أنزل الله بالضرورة كما سيأتي بإذن الله. فالرجل الغني قد لا يكون رئيساً أو حتى مقرباً من الطبقة الحاكمة في نظام سياسي معين، كما في دولة رأسمالية مثلاً، إلا أنه قوي دائما حتى في المجتمعات التي تطبق القانون بحزم لتمكنه من مجابهة أو حتى التحايل على القانون بمحاميه. كما أن الرئيس أو من هو مقرب من السلطة غالباً ما يسعى للثراء باستخدام السلطة وقد يكثر ماله وبالتالي سيزداد ترفاً، فهل رأيت سلطاناً فقيراً أو رجل فقير مقرب من السلطان في أيامنا هذه وبالتالي ليس مترفاً إلا فيما ندر؟ أما القوي، فلن يكون قوياً إلا باستمداد قوته من السلطة السياسية، فالقوة المقصودة هنا بالطبع ليست قوة البدن، بل قوة التسلط، وهذه ستأتي للإنسان بالثراء بجذب الطبقة الحاكمة لأهوائه إن تمكن من التقرب إليهم. فكما هو معلوم فإن الأثرياء في الغرب (حتى في الدول الديمقراطية ذات الشفافية العالية) يؤثرون في الطبقة الحاكمة من خلال دعمهم المالي للمرشحين لإيصالهم لسدة الحكم، فالمال هنا أتى بالسلطة. وقد يصل فقير لسدة الحكم مثلاً ثم يصبح غنياً بتسلطه (كقذافي ليبيا أو جمال عبد الناصر مصر). أي أننا إن نظرنا للمسألة من جميع الطرق سنجد أن الغنى ومن ثم الترف هدف لأكثر الناس، وهذه غريزة عند معظم الناس إلا القلة (وهؤلاء القلة من السلاطين إن لم يكترثوا للثراء فإن من حولهم من البطانة سيفعلون، كما حدث مع جمال عبد الناصر مثلاً عندما حكم بغير ما أنزل الله). والأغنياء كما هو معلوم وبالذات في عصر العولمة، هم الذين بيدهم زمام أمور المجتمعات، فهناك دراسة مفادها أن الشخص في الولايات المتحدة الأمريكية لن يصل لكرسي في مجلس الشيوخ إلا بإنفاق أكثر من خمسة ملايين دولار، ومتى ما وصل لذلك المنصب زاد نفوذه، وهكذا يقوم هو وأمثاله بالتأثير على القوانين في تطبيقها في الدول الديمقراطية أو حتى بنسجها كما يشتهون في الدول غير الديمقراطية. وما القوانين إلا تحليل وتحريم. أي أن أهواء الأغنياء هي التي تحكم تلك المجتمعات برغم تعرضهم لكل الضغوط من الناخبين (كما سيأتي بإذن الله)، وهكذا تتغير مقصوصة الحقوق.

أي أن علام الغيوب سبحانه وتعالى يخبرنا أننا إن لم نقسم الفيء كما أمر، فسننتهي بمجتمع تركيبته الاجتماعية مبنية على أهواء الأغنياء ما يؤدي للفساد (كما سيأتي بإذن الله). وحتى لا نقع في مجتمع فاسد يجب أن تذهب الأموال للناس الذين سماهم الله سبحانه وتعالى في آية الفيء. ولكن هذا لا يعني قط أن يبقى من لم يأخذوا من الفيء من المسلمين فقراء وأن لا يزداد الأغنياء غنى وراحة، فالناس يختلفون في مقدراتهم وعزائمهم ومواهبهم،[ك٤] ولكن المقصود، وكما سنوضح في فصل «الشركة» بإذن الله، هو أن يتقارب الناس من الثراء فيما بينهم دون قهر الأفذاذ منهم وذلك بفتح أبواب التمكين للجميع، لا كما تفعل الرأسمالية بغلقها لأبواب التمكين أمام معظم الناس لأن الأغنياء بيدهم زمام الأمور. فالغنى كظاهرة تتفشى في المجتمع عندما تزيد نسبة الفقراء الذين

ك٤) وذلك لأنهم إن لم يقطفوا ثمار مجهوداتهم التي تتلائم مع مقدراتهم وسعيهم فلن يتقدم المجتمع.

أغلقت في وجوههم فرص التنمية، فالغنى تعبير عن الفارق بين رجل لديه آلاف أضعاف ما لدى الآخرين. أما إن كان الجميع مقتدرين ومتقاربين في الدخل، وبرغم وجود البعض الذين قد يملكون أضعاف (وليس آلاف أضعاف) الآخرين لتفوقهم في قدراتهم، فلا فقر في المجتمع، وبهذا ستضعف سلطة الأغنياء ويكون الحكم لله، كما سنوضح بإذنه تعالى.

ولعلك لاحظت من السابق تلازم الغنى والترف، فالأغنياء هم المترفون، ومتى ما كانت السلطة لدى المترفين فسقوا وضاع المجتمع. والسبب في هذا والله أعلم، هو أن الإنسان الغني مالياً في الغالب لم يصبح غنياً إلا لأنه (الأول) حرص وسعى لذلك أو (الثاني) لأنه ورث غناه. فأما من ورث غناه (الثاني) فإن ثروته ستقل إن أنفق ماله في وجوه الخير، أو إن لم يحرص بشدة على زيادة ثرائه، أما إن حرص وثابر على زيادة ماله فهو كمن سعى وحرص لاستحواذ المال (أي مثل الأول)، لذلك فمعدنهما سواء (أي الأول والثاني)، أي أنهما قد يكونا من طينة استحواذية تحرص على زيادة المال وتكديسه بطرق قد لا تكون مشروعة أحياناً، وهؤلاء هم الخوف منهم إن وصلوا للسلطة أو أثروا عليها، فماذا يُرجى من إنسان همه الأكبر الحرص على جمع المال إن أصبح مشرعاً، أي محللاً ومحرماً للمجتمع، فسيسخر سلطاته للتحليل والتحريم للمزيد من الغنى لخدمة طموحاته. ولتتأكد من هذا الاستنتاج تأمل قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَـٰهَا تَدْمِيرًا﴾.[٢٢٣] ومعنى الآية عندما تقرأ ﴿أَمَرْنَا﴾ بقصر الألف وغير مدها وتخفيف الميم وفتحها، أي «أمرنا مترفيها بالطاعة، ففسقوا فيها بمعصيتهم الله»، وهذه هي القراءة الأولى بالصواب كما يقول الطبري. وهناك احتمال آخر للمعنى وهو: «جعلناهم أمراء ففسقوا فيها، لأن العرب تقول: هو أمير غير مأمور. وقد كان بعض أهل العلم بكلام العرب من أهل البصرة يقول: قد يتوجه معناه إذا قرئ كذلك إلى معنى أكثرنا مترفيها، ...».[ل٤] قال ابن زيد: «ذكر بعض أهل العلم أن أمرنا: أكثرنا. قال: والعرب تقول للشيء الكثير أَمِرَ لكثرته ...».[م٤] وهناك قراءة أخرى بتشديد الميم، أي ﴿أَمَّرْنَا﴾ من الإمارة. يقول الطبري: «... عن علي عن ابن عباس قوله: ﴿أَمَّرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾، يقول: سلطنا أشرارها فعصوا فيها، فإذا فعلوا ذلك أهلكتهم بالعذاب، وهو قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِى كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَـٰبِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُواْ فِيهَا﴾».[٢٢٦] وعن أبي العالية: «قال: ﴿أَمَّرْنَا﴾، مثقلة: جعلنا عليها مترفيها: مستكبريها». وهناك قراءة ثالثة وهي ﴿آمَرْنَا﴾، بمد الألف، أي أكثرنا فسقتها كما قال الطبري. فعن أبي رجاء عن الحسن «في قوله ﴿آمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ قال: أكثرناهم».[ن٤] فتأمل.

ل٤) وتكملة ما جاء في تفسير الطبيري: «... ويحتج لتصحيحه ذلك بالخبر الذي روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿خير المال مهرة مأمورة أو سكة مأبورة﴾. ويقول: إن معنى قوله: ﴿مأمورة﴾: كثيرة النسل. وكان بعض أهل العلم بكلام العرب من الكوفيين ينكر ذلك من قيله، ولا يجيز أمرنا بمعنى أكثرنا إلا بمد الألف من آمرنا ...» (٢٢٤).

م٤) وتكملة ما جاء في النص: «... فأما إذا وصف القوم بأنهم كثروا، فإنه يقال: أمر بنو فلان، وأمر القوم يأمرون أمراً، وذلك إذا كثروا وعظم أمرهم، ...» (٢٢٥).

ن٤) وعن قتادة أيضاً: «أكثرنا مترفيها، أي جبابرتها، ففسقوا فيها وعملوا بمعصية الله ...». وهنا ملحوظة على القراءة الثالثة وهي أن مد الألف في الرسم العثماني في أول الكلمة عادة ما يأتي مرسوماً هكذا: «ءا»، وليس بالضرورة «آ» كقوله: ﴿ءَايَـٰتٍ﴾ كما في أول سورة النور في قوله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَـٰهَا وَفَرَضْنَـٰهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَآ ءَايَـٰتٍ بَيِّنَـٰتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾، وكقوله: ﴿ءَامَنَّا﴾ في قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾. وكقوله: ﴿ءَاتَيْنَـٰهُمُ﴾ في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ﴾. وبذلك فلعل القراءتان الأولى والثانية أصح، والله أعلم (٢٢٧).

وأظنك تسأل متعجباً: ولكن إن قسمت الغنائم بين الغانمين فإن ثراءهم سيزداد، أي وكأنهم إقطاعيون جدد، وبالتالي قد يؤول المجتمع لنفس المصير؟ فأقول لا، للسببين الآتيين: الأول هو أن من ذهب للجهاد إنسان يختلف في معدنه عمن يعمل لدى الدولة كموظف وبالذات إن تم حبس المال في بيت المال. فهذا الذي يعمل لدى الدولة أقرب للطمع في أموال الدولة ومن ثم تغيير أنظمتها ليزداد غنى وترفاً، فهو أقرب للطمع من المجاهد الذي ترك أهله وماله وبذل نفسه للإستشهاد في سبيل الله. فالمجاهد لم يكترث للمال أصلاً وذهب للجهاد إلا إن كان فقيراً، فإن كان النصر فاز بالغنيمة التي ستنتشله بمن الله من فقره. والسبب الثاني هو أن ما يقسم من مال سواءً كان من الغنيمة أو من الفيء فهو مال مقطوع يأخذه المستحق اليتيم أو الفقير أو المجاهد أو ابن السبيل وتنقطع علاقته بالدولة، أما من يعمل لدى الدولة، وبالذات إن كان بيت المال مكنوزاً بالمال، فإن علاقته المستمرة بالسلاطين ستتيح له الكثير من الفرص للتخطيط معهم ووضع الإستراتيجيات لسلب المال مباشرة أو بوضع القوانين والأنظمة التي ستتيح له الفرصة تلو الفرصة لأنه مستمر في الوجود في منصبه في وقت تتدفق فيه الأموال لبيت المال باستمرار. فشتان بين الحالين. ولكن ماذا عن الغنائم كالتي في سواد العراق إن قسمت ووقعت في أيدي مجاهدين أثرياء، ألن يصبحوا كالإقطاعيين؟ والإجابة هي نفس الشيء: هؤلاء الأثرياء بسبب ما غنموه ليسوا في موقع السلطة، فلن يتمكنوا من سحب المجتمع بأهوائهم. كما أن المجتمع، لأنه فتح أبواب التمكين للجميع، سيتسم بأنه مجتمع ذو بطالة منخفضة أو حتى منعدمة، وعندها سيضطر هذا الذي غنم الكثير من دفع أجور عالية إن أراد سحب الناس للعمل لديه، فالغني لن يوجد ولن يستمر إلا بتسخير الآخرين للعمل لديه. وهكذا سرعان ما يضمحل ثراؤه وتضعف سلطته المستمدة من المال ليصبح كالآخرين، إلا أن الأهم هو أنه رجل ورع لأنه كان مجاهداً، فهو ذو معدن مختلف عمن يطوفون حول السلطان لعلهم يتمكنون من الثراء. فلاحظ الفرق بين الحالتين. وهكذا فإن الشريعة حافظت على الحافز للجهاد، ألا وهو المغنم، وعلى جعل بيت المال خاوياً في الوقت ذاته لمنع الاستعباد.

قسمة الفيء

لقد اتبع الخلفاء الراشدون نهج الرسول صلى الله عليه وسلم في قسمة الفيء بجعله في الناس فقط. إلا أن هناك اختلافاً ظهر بين الخلفاء في مقدار ما يعطى للأفراد من الفيء. فكما رأينا فإن نهج الرسول صلى الله عليه وسلم كان في إعطاء الناس قدر حاجاتهم، إلا المؤلفة قلوبهم من الزكاة، فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يعطيهم برغم ثرائهم ما يحببهم في الإسلام وأهله. ولكن عندما كثر المال بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وقل عدد الفقراء اختلفت القسمة. وهنا ملحوظة وهي أن المجتمع به الفقير والغني في معظم العصور، حتى وإن انعدم الفقراء فإن الناس يتفاوتون في الثراء. وعندها يمكن القول أن الفقر مسألة نسبية، وحينئذ يمكن توزيع المال على من هم أقل ثراءً حتى يتقارب الناس في الدخل أكثر وأكثر بتمكينهم من الحصول على الحاجيات. وهذا ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم بتقديم أهل الحاجات. وهذه الطريقة الأولى. وهناك طريقة ثانية، وهي ما ذهب إليها أبو بكر الصديق رضي الله عنه للمساواة في التقسيم كما ثبت في معظم كتب الفقه. ففي الاستذكار مثلاً:

«عن عائشة قالت: قسم أبو بكر رضي الله عنه للرجل عشرة ولزوجه عشرة ولعبده عشرة ولخادم زوجته عشرة، ثم قسم السنة المقبلة لكل واحد منهم عشرين عشرين. وروي عن ابن أبي ذئب عن خالد بن الحارث بن عبد الرحمن بن مرة مولى عبد الرحمن بن الحارث بن هشام قال: قسم لي أبو بكر مثل ما قسم لسيدي. والأحاديث عن أبي بكر في تسويته في قسمة الفيء بين العبد والحر والشريف والمضروب والرفيع والوضيع كثيرة لا تختلف عنه في ذلك، وكذلك سيرة علي رضي الله عنه والآثار عنه أيضا بذلك كثيرة لا تختلف».[٢٢٨]

أما الخليفة الراشد عمر رضي الله عنه فقد قسم بطريقة ثالثة بين الناس. ففي الاستذكار أيضاً:

«عن إسماعيل بن عمر قال: لما فرض عمر بن الخطاب الديوان جاءه طلحة بن عبيد الله بنفر من بني تميم ليفرض لهم، وجاءه رجل من الأنصار بغلام مصفر سقيم فقال عمر للأنصار: من هذا الغلام؟ قالوا: هذا ابن أخيك، هذا ابن أنس بن النضر. قال عمر: مرحباً وأهلاً. وضمه إليه وفرض له ألفاً. فقال له طلحة: يا أمير المؤمنين، انظر في أصحابي هؤلاء. قال: نعم يفرض له في ستمائة ستمائة. فقال طلحة: والله ما رأيتك كاليوم، أي شيء هذا؟ فقال عمر: أنت يا طلحة تظنن أني أنزل هؤلاء منزلة هذا، هذا ابن من جاءنا يوم أحد أنا وأبو بكر وقد أشيع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل، فقال يا أبا بكر ويا عمر: ما لي أراكما واجفان، إن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل فإن الله حي لا يموت، ثم ولى بسيفه فضرب عشرين ضربة عدها في وجهه ثم قتل شهيداً، وهؤلاء قتل آباؤهم على تكذيب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكيف أجعل ابن من قاتل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كابن من قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ معاذ الله أن نجعله بمنزلة سواء. قال أبو عمر: كان يفضل أهل السوابق ومن له من رسول الله صلى الله عليه وسلم قرابة ومنزلة في العطاء».[س٤]

في ظل هذين المذهبين للخليفتين بين المساواة والتفضيل سيحتار الباحث إن أراد ترجيح أحدهما لأن كلاهما كما يظهر أكثر سداداً من الآخر طالما أنهما استثمرا الأموال في الناس. وسيطول البحث للوصول للأرجح، ذلك أن فعل الخليفة أبو بكر رضي الله عنه منطقي في التسوية لأنه لا يحاسب الناس على ماضيهم وأنسابهم. أما فعل الخليفة عمر رضي الله عنه فقد يقال أن فيه تحفيز لمراقبة الناس لسلوكياتهم المستقبلية لأنها قد تؤثر على أعطياتهم. فقد كان لمبادرات الصحابة من مشاركاتهم في الغزوات تأثير على مقدار العطاء. فمن شارك في غزوة بدر ليس كمن لم يشارك مثلاً. والأفضل بالطبع هو نهج الرسول صلى الله عليه وسلم كما سيأتي بيانه بإذن الله. وهذا التباين بين فعل الخليفتين رضي الله عنهما جعل بعض الفقهاء يتركون المسألة لظروفها ليحددها ولي الأمر. ولعل ابن قدامة أفضل من لخص المسألة إذ قال رحمه الله:

«فصل: واختلف الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم في قسم الفيء بين أهله، فذهب أبو بكر الصديق رضي الله عنه إلى التسوية بينهم فيه، وهو المشهور عن علي رضي الله عنه، فروي أن أبا بكر رضي الله عنه سوى بين الناس في العطاء وأدخل فيه العبيد، فقال له عمر: يا خليفة رسول الله، أتجعل الذين

س٤) وجاء في الاستذكار أيضاً الاستنتاج الآتي عن قسمة الخليفة عمر رضي الله عنه: «والآثار عنه في قسمته وسيرته في الفيء وتفضيله كثيرة لم تختلف في التفضيل ولكنها اختلفت في مبلغ العطاء، ولم تختلف الآثار عنه فيما علمت أنه فرض لأزواج النبي صلى الله عليه وسلم اثنى عشر ألفاً ولكنه لم يلحق بهن أحداً. وروي عنه أنه جعل العباس في عشرة آلاف، ...» (٢٢٩).

جاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم وهجروا ديارهم كمن إنما دخلوا في الإسلام كرها؟ فقال أبو بكر: إنما عملوا لله وإنما أجورهم على الله، وإنما الدنيا بلاغ. فلما ولي عمر رضي الله عنه فاضل بينهم وأخرج العبيد. فلما ولي علي سوى بينهم وأخرج العبيد. وذكر عن عثمان أنه فضل بينهم في القسمة، فعلى هذا يكون مذهب اثنين منهم: أبي بكر وعلي التسوية. ومذهب اثنين: عمر وعثمان التفضيل. وروي عن أحمد رحمة الله عليه أنه أجاز الأمرين جميعاً على ما يراه الإمام ومؤدى اجتهاده إليه. فروي عن الحسن بن علي بن الحسن أنه قال: للإمام أن يفضل قوماً على قوم. وقال أبو بكر: اختيار أبي عبد الله أن لا يفضلوا وهذا اختيار الشافعي. وقال أبي: رأيت قسم الله المواريث على العدد بكون الإخوة متفاضلين في الغناء عن الميت والصلة في الحياة والحفظ بعد الموت، فلا يفضلون. وقسم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأربعة الأخماس على العدد، ومنهم من يعطى غاية الغناء ويكون الفتح على يديه، ومنهم من يكون محضره إما غير نافع وإما ضرر بالجبن والهزيمة. وذلك أنهم استووا في سبب الاستحقاق وهو انتصابهم للجهاد فصاروا كالغانمين. والصحيح إن شاء الله أن ذلك مفوض إلى اجتهاد الإمام يفعل ما يراه من تسوية وتفضيل لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعطي الأنفال فيفضل قوماً على قدر غنائمهم، وهذا في معناه والمشهور عن عمر رضي الله عنه أنه حين كثر عنده المال فرض للمسلمين أعطياتهم، ففرض للمهاجرين من أهل بدر خمسة آلاف خمسة آلاف، وللأنصار من أهل بدر أربعة آلاف أربعة آلاف، وفرض لأهل الحديبية ثلاثة آلاف ثلاثة آلاف، ولأهل الفتح ألفين وقال: بمن أبدأ؟ قيل له: بنفسك. قال: لا ولكن أبدأ بقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم. فبدأ ببني هاشم ثم ببني المطلب لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد﴾، ثم ببني عبد شمس لأنه أخو هاشم لأبويه، ثم ببني نوفل لأنه أخوهما لأبيهما، ثم الأقرب فالأقرب. قال أصحابنا: ينبغي أن يتخذ الإمام ديواناً، وهو دفتر فيه أسماء أهل الديوان وذكر أعطياتهم. ويجعل لكل قبيلة عريفا. فقد روى الزهري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عرف عام حنين على كل عشرة عريفا. وإذا أراد إعطاءهم بدأ بقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما روي عن عمر رضي الله عنه، ويقدم الأقرب فالأقرب، ويقدم بني عبد العزى على بني عبد الدار لأن فيهم أصهار رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولأن خديجة منهم حتى تنقضي قريش وهم بنو النضر بن كنانة، ثم من بعد قريش الأنصار ثم سائر العرب ثم العجم والموالي. ثم تفرض الأرزاق لمن يحتاج المسلمون إليهم من القضاة والمؤذنين والأئمة والفقهاء والقراء والبرد والعيون ومن لا غنى للمسلمين عنه، ثم في إصلاح الحصون والكراع والسلاح، ثم بمصالح المسلمين من بناء القناطر والجسور وإصلاح الطرق وكري الأنهار وسد بثوقها وعمارة المساجد، ثم ما فضل قسمه على سائر المسلمين ويخص ذا الحاجة ...»[ع٤].

تلحظ من السابق أخي القارئ أن أموال الفيء تذهب أولاً لجميع الناس (قريش ثم الأنصار ثم سائر العرب ثم العجم والموالي) ثم إن فضل شيء ذهب لمن هم في خدمة المسلمين من الناس كالقضاة والمؤذنين ثم أخيراً للمنشآت كإصلاح الحصون. ولكن لاحظ أن سبب الخلاف هو تراكم الأموال التي لم تكن كذلك في عهد الرسول

ع٤) ويلخص ابن حجر فيقول: «واختلف الصحابة في قسم الفيء: فذهب أبو بكر إلى التسوية وهو قول علي وعطاء واختيار الشافعي، وذهب عمر وعثمان إلى التفضيل، وبه قال مالك، وذهب الكوفيون إلى أن ذلك إلى رأي الإمام، إن شاء فضل وإن شاء سوى، قال ابن بطال: أحاديث الباب حجة لمن قال بالتفضيل، كذا قال، والذي يظهر أن من قال بالتفضيل يشترط التعميم بخلاف من قال إنه إلى نظر الإمام، وهو الذي تدل عليه أحاديث الباب، والله أعلم ...» (٢٣٠).

ف٤) جاء في سنن أبي داود: «... عن عوف بن مالك، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا أتاه الفيء قسمه في يومه، فأعطى الآهل حظين وأعطى العزب حظاً ...» (٢٣٢).

صلى الله عليه وسلم، كما أنها كانت في الأموال الفائضة بعد الإنفاق على المستحقين الذين ذكرتهم آية الفيء، أي ﴿فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾، وسيأتي بيانه بإذن الله. فالسؤال هو: ما الذي فعله صلوات ربي وسلامه عليه عندما كثر المال لديه لنقتدي به؟ أي هل ساوى أم فاضل بين الناس؟ إن كانت لدينا القناعة أن الدين أتى مكتملاً في الحقوق، فلابد وأن نجد الإجابة الدالة في سنته صلوات ربي وسلامه عليه. لذلك أقول: إن هذا الوضع، أي تراكم المال المفاجئ في عهد الخليفة عمر رضي الله عنه، هو وضع مستجد لأن أربعة أخماس الغنائم، والتي هي حق للغانمين، لم تقسم، ولأنها لم تقسم أصبحت هي السمة المميزة لأموال الفيء. فإن قسمت لما تراكم المال «الكثير» كفيء ليحار الفقهاء في قسمته. كما أن هذا ظرف تاريخي قد لا يحدث إلا مرة واحدة، وهي فترة سحق المسلمين لأقوى دولتين على وجه الأرض (الفرس والروم) وفي آن واحد. ولكن لنفترض أن المسلمين بإذنه تعالى سيعودون مرة أخرى لمجدهم بدليل قوله صلوات ربي وسلامه عليه في صحيح مسلم: ﴿بدأ الإسلام غريباً وسيعود كما بدأ غريباً، فطوبى للغرباء﴾.[٢٣١] عندها قد يكثر مال الفيء مرة أخرى، فكيف سيقسم؟ ولكن تذكر أن هذا وضع افتراضي لأنه إن أتت الفتوح وقسمت الغنائم فإن الفيء جد قليل كما بينت، حتى وإن زاد مال الفيء عن النفقات فهو وضع نادر بحيث لا يصبح سمة مميزة لأموال بيت المال.

من الملاحظ على معظم ما قسمه الرسول صلى الله عليه وسلم كما رأينا (وسيأتي أيضاً بإذن الله) أنه لهدف محدد كإغناء فقير أو سداد دين غارم أو تأليف قلب، وهكذا. كما أن هذه النفقات كانت تنفق حتى إن لم يكن لدى الرسول صلى الله عليه وسلم مال كما رأينا، إذ أن بلالاً رضي الله عنه كان يقوم بذلك. أي أن ما ينفقه الرسول صلى الله عليه وسلم سيصبح ديناً متراكماً يقوم بسداده متى ما توافرت له السيولة الكافية. كما أنه صلوات ربي وسلامه عليه كان يعِد البعض بأن يدفع لهم متى ما توافرت لديه السيولة مثلما وعد جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، فلما قُبض الرسول صلى الله عليه وسلم وأتى المال قام الخليفة أبو بكر رضي الله عنه بوفاء الوعد كما مر بنا. وهذه الوعود لابد وأن تكون للمحتاجين، وهم من أهل الفيء، ففي مثل هذه الظروف ستتراكم احتياجات الأمة أولاً بأول حتى أنها قد تصبح قروضاً على الدولة فتذهب بذلك معظم الأموال لمن يستحقونها أولاً بأول ولن تكون هناك حاجة للحيرة للتقسيم بالتسوية أو بالمفاضلة بين الناس في معظم الأحيان.

ومن الملاحظ أيضاً أنه صلوات ربي وسلامه عليه كان يعطي بقدر الحاجة. ففي حجة الله البالغة مثلاً: «واختلفت السنن في كيفية قسمة الفيء، فكان الرسول صلى الله عليه وسلم إذا أتاه الفيء قسمه في يومه، فأعطى الآهل حظين والأعزب حظاً».[ف٤] أي أن هناك سنة واضحة في التقسيم وهي حسب الحاجة ولهدف محدد. وهذا الهدف يتغير. كيف؟ لننظر للآتي ونقارنه بما مضى من أعطيات الرسول صلى الله عليه وسلم: ففي صحيح البخاري عن أنس بن مالك:

> «أن ناساً من الأنصار قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم حين أفاء الله على رسوله صلى الله عليه وسلم من أموال هوازن ما أفاء، فطفق يعطي رجالاً من قريش المائة من الإبل. فقالوا: يغفر الله لرسول الله صلى الله عليه وسلم، يعطي قريشاً ويدعنا وسيوفنا تقطر من دمائهم. قال أنس: فحدّث رسول الله صلى الله عليه وسلم بمقالتهم فأرسل إلى الأنصار فجمعهم في قبة من آدم، ولم يدع معهم أحداً غيرهم. فلما اجتمعوا جاءهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ﴿ما كان حديث بلغني عنكم؟﴾ قال له فقهاؤهم: أما ذوو آرائنا يا رسول الله فلم يقولوا شيئاً، وأما أناس منا حديثة أسنانهم

فقالوا يغفر الله لرسول الله صلى الله عليه وسلم، يعطي قريشاً ويترك الأنصار وسيوفنا تقطر من دمائهم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إني أعطي رجالاً حديث عهدهم بكفر، أما ترضون أن يذهب الناس بالأموال وترجعوا إلى رحالكم برسول الله صلى الله عليه وسلم، فوالله ما تنقلبون به خير مما ينقلبون به﴾. قالوا: بلى يا رسول الله قد رضينا. فقال لهم: ﴿إنكم سترون بعدي أثرة شديدة، فاصبروا حتى تلقوا الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم على الحوض﴾. قال أنس فلم نصبر». [ص٤]

ففي هذه الحالة، وبرغم كثرة الأموال إلا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يعط الأنصار ودفع المال لهدف محدد وهو تأليف القلوب. أي أن هناك إستراتيجية واضحة في ذهن الرسول صلى الله عليه وسلم في النفقة (والله أعلم) تذهب بكل المال مباشرة في معظم الأحيان. أما إن زاد المال فهناك إستراتيجية أخرى (وهذا نادر الحدوث بحيث يزيد عما تراكم من ديون ووعود)، فإن زاد المال عن تغطية الديون والوعود عندها فقط كان يعطي صلوات ربي وسلامه عليه كل من يأتي إليه ويطلب منه كما حدث عندما قسم الأموال التي أتت من البحرين ووضعت في المسجد ولم يقم الرسول صلى الله عليه وسلم وثم منها درهم. ففي هذه الحالة سيتقدم البعض لأخذ المال إما لحاجتهم أو لحرصهم على الاستزادة. فإن كانوا من المحتاجين فإن في إغنائهم تمكين للمسلمين لأنهم سيتحولون بهذا الأخذ لأفراد منتجين، وهذا من مصارف الفيء، أما إن كانوا من الحريصين على الاستزادة فإن في إطفاء حرصهم ضرر أخف من حبس المال في بيت المال. لذلك كان صلوات ربي وسلامه عليه ينفقه دون تردد لأنه كان في معظم الأحيان من الخمس المخصص له، والله أعلم. فكما مر بنا في الحديث الذي رواه البخاري «أن أناساً من الأنصار سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعطاهم، ثم سألوه فأعطاهم، ثم سألوه فأعطاهم، حتى نفد ما عنده، فقال: ﴿ما يكون عندي من خير فلن أدخره عنكم، ومن يستعفف يعفه الله، ومن يستغن يغنه الله، ومن يتصبر يصبره الله، وما أعطي أحدٌ عطاءً خيراً وأوسع من الصبر﴾».

أي أنه صلى الله عليه وسلم لم يضع ديواناً يتم الصرف بموجبه بانتظام لجميع الناس أو لطبقات محددة. بل هناك استراتيجيات واضحة في النفقة لا تؤدي لفائض مالي «إلا فيما ندر». فهو رسول مأمور. ألم يقل صلوات ربي وسلامه عليه في الحديث الذي رواه البخاري: ﴿ما أعطيكم ولا أمنعكم، إنما أنا قاسم أضع حيث أمرت﴾؟ وسبب المقولة بأن الفائض المالي نادر جداً هو أن الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه قسم بعض المال بين الناس بالمساواة، وهؤلاء الناس من غير الأصناف التي ذكرت في آية الفيء (أي من غير ذوي قربى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن غير اليتامى والمساكين وابن السبيل). أي أن هناك فائضاً مالياً قد ظهر ولو طفيفاً في عهد الخليفة أبي بكر الصديق رضي الله عنه ولم يظهر في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم. ولعل هذا الفائض هو خمس الرسول

ص٤) وقد ذكر الحديث أيضاً بلفظ آخر: «عن عبد الله بن زيد بن عاصم قال: لما أفاء الله على رسوله صلى الله عليه وسلم يوم حنين قسم في الناس في المؤلفة قلوبهم ولم يعط الأنصار شيئاً، فكأنهم وجدوا إذ لم يصبهم ما أصاب الناس. فخطبهم فقال: ﴿يا معشر الأنصار، ألم أجد كم ضلالا فهداكم الله بي؟ وكنتم متفرقين فألفكم الله بي؟ وكنتم عالة فأغناكم الله بي؟﴾، كلما قال شيئاً قالوا الله ورسوله أمن. قال: ﴿ما يمنعكم أن تجيبوا رسول الله صلى الله عليه وسلم؟﴾ قال: كلما قال شيئاً قالوا الله ورسوله أمن. قال: ﴿لو شئتم قلتم: جئتنا كذا وكذا. أترضون أن يذهب الناس بالشاة والبعير وتذهبون بالنبي صلى الله عليه وسلم إلى رحالكم؟ لولا الهجرة لكنت أمرءا من الأنصار، ولو سلك الناس وادياً وشعباً لسلكت وادي الأنصار وشعبها. الأنصار شعار والناس دثار. إنكم ستلقون بعدي أثرة فاصبروا حتى تلقوني على الحوض» (٢٣٣).

صلى الله عليه وسلم والذي كان ينفقه على كل من يطلبه منه، وهو ما فضّل الخليفة أبو بكر قسمته بالتساوي بين الناس. فأي السبل في النفقة هي الأولى بالاتباع إذاً: لا فائض كما حدث مع الرسول صلى الله عليه وسلم، أم فائض طفيف يقسم بالتسوية (لأن الغنائم قسمت بين الغانمين في عهد أبي بكر الصديق)، أم فائض كبير يقسم مفاضلة بين الناس (لأن الغنائم لم تقسم فكثر الفيء في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه)؟ لنتقصى المسألة.

كما هو معلوم، فإن مجتمع المدينة المنورة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم كان مكوناً من جماعتين هما المهاجرين والأنصار. وقد كان المهاجرون هم الأقل مالاً لأنهم تركوا ديارهم وأموالهم عند الهجرة، لذلك أعطاهم الرسول صلى الله عليه وسلم من الفيء. ففي سورة الحشر وبعد آية الفيء قال الحق سبحانه وتعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّـٰدِقُونَ﴾. وفي تفسير هذه الآية يقول الطبري: «كيلا يكون ما أفاء الله على رسوله دولة بين الأغنياء منكم، ولكن يكون للفقراء المهاجرين. وقيل: عني بالمهاجرين: مهاجرة قريش». ويقول أيضاً عن قتادة: «هؤلاء المهاجرون تركوا الديار والأموال والأهلين والعشائر، خرجوا حباً لله ولرسوله، واختاروا الإسلام على ما فيه من الشدة، حتى لقد ذكر لنا أن الرجل كان يعصب الحجر على بطنه ليقيم به صلبه من الجوع، وكان الرجل يتخذ الحفيرة في الشتاء ما له دثار غيرها».[٢٣٤] فلهؤلاء قسم الفيء. ثم تأتي الآية التاسعة من سورة الحشر: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَـٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾. ولا خلاف من أن المقصود بهذه الآية هم الأنصار، ولكن الخلاف ظهر في أحقيتهم وأمثالهم في الفيء مستقبلاً. فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يعط الأنصار من فيء بني النضير إلا لثلاثة من فقرائهم، لذلك ظهر السؤال الآتي بين الفقهاء: هل أموال الفيء عموماً للفقراء المهاجرين والمسمين في آية الفيء؟ أم أنها تعم جميع المسلمين كما فعل الخليفة عمر رضي الله عنه؟ أي هل الآية التاسعة معطوفة على ما قبلها أم مقطوعة عنها؟ لأنها إن كانت مقطوعة فالفيء من حق الفقراء والمهاجرين (الآية الثامنة) والمسمين في آية الفيء فقط دون غيرهم (الآية السابعة). أما إن كانت معطوفة فهي ستعم الجميع. ولقد تحدثنا عن هذا سابقاً عند التعليق على حديث سليمان بن بريدة عن أبيه. بالإضافة لما سبق يقول القرطبي موضحاً:

> «واختلف أيضاً هل هذه الآية مقطوعة مما قبلها أو معطوفة؛ فتأول قوم أنها معطوفة على قوله: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ﴾ وأن الآيات التي في الحشر كلها معطوفة بعضها على بعض. ولو تأملوا ذلك وأنصفوا لوجدوه على خلاف ما ذهبوا إليه؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ مِن دِيَـٰرِهِمْ لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُواْ﴾، إلى قوله: ﴿ٱلْفَـٰسِقِينَ﴾، فأخبر عن بني النضير وبني قينقاع. ثم قال: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ﴾. فأخبر أن ذلك للرسول صلى الله عليه وسلم، لأنه لم يوجف عليه حين خلّوه، وما تقدم فيهم من القتال وقطع شجرهم فقد كانوا رجعوا عنه وانقطع ذلك الأمر. ثم قال: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾، وهذا كلام غير معطوف على الأول. وكذا ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَـٰنَ﴾، ابتداء كلام في مدح الأنصار والثناء عليهم: فإنهم سلموا ذلك الفيء للمهاجرين. وكأنه قال: الفيء للفقراء المهاجرين، والأنصار يحبون لهم لم يحسدوهم على ما صفا لهم من الفيء. وكذا ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾، إبتداء كلام؛ والخبر ﴿يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا﴾، ...».

أي أن أموال الفيء ليست لجميع المسلمين بما فيهم الأغنياء. بل هي للأصناف المسماة في آية الفيء (الآية السابعة)، أي للرسول صلى الله عليه وسلم ولذي قرباه ولليتامى والمساكين وابن السبيل وللفقراء المهاجرين وهم المذكورون في الآية الثامنة، وهؤلاء المهاجرين إنما أصبحوا من أهل الفيء لأنهم فقراء، وبهذا فإن أموال الفيء تذهب لمن هم في الآية السابعة فقط. وما يعزز هذا الاستنتاج هو نص الآية التاسعة، فهي واضحة وبينة، فتأمل الآية، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَـٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾. فمن الواضح أنها تصف حال الأنصار الذين أحبوا من هاجر إليهم من مكة المكرمة وغيرها، فهم، أي الأنصار، لا يجدون في صدورهم شيئاً على المهاجرين، كالحسد مثلاً، لأن المهاجرين فُضّلوا عليهم في العطاء من الفيء. فقد قال الطبري مثلاً في تفسير الآية: « ... قال بن زيد في قوله الله عز وجل: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَـٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ﴾، قال: هؤلاء الأنصار يحبون من هاجر إليهم من المهاجرين. وقوله: ﴿وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا﴾، يقول جل ثناؤه: ولا يجد الذين تبوءوا الدار من قبلهم، وهم الأنصار، في صدورهم حاجة، يعني حسداً، ﴿مِّمَّآ أُوتُوا﴾، يعني مما أوتي المهاجرون من الفيء، وذلك لما ذكر لنا من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قسم أموال بني النضير بين المهاجرين الأولين دون الأنصار إلا رجلين من الأنصار أعطاهما لفقرهما، ...». وقال القرطبي: «﴿وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا﴾، يعني لا يحسدون المهاجرين على ما خصوا به من مال الفيء وغيره». فإن ذهب التفسير لما قاله الطبري والقرطبي وغيرهما، فإن الآية التاسعة هي بالتأكيد مقطوعة عن الآيتين السابعة والثامنة. فبرغم كل هذا الوضوح لا أدري كيف أوّلت بطريقة مختلفة وعطفت على ما قبلها. وما يزيد هذا الاستنتاج قوة هو الآية العاشرة والتي أوّلت على أنها تعم جميع المسلمين من اللاحقين بالفيء، إلا أن معنى الآية كما هو واضح لا يشير إلى ذلك. قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَـٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾. والغل هو البغض والحسد. فقد جاء في تفسير الطبري: «قال بن زيد في قول الله: ﴿وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾، قال: لا تورث قلوبنا غلاً لأحد من أهل دينك. حدثنا ... عن بن أبي ليلى قال: كان الناس على ثلاث منازل: المهاجرون الأولون والذين اتبعوهم بإحسان: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَـٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾، وأحسن ما يكون أن يكون بهذه المنزلة. وقوله: ﴿لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾، يقول جل ثناؤه مخبراً عن، [كذا] قيل الذين جاؤوا من بعد الذين تبوءوا الدار والإيمان أنهم قالوا: لا تجعل في قلوبنا غلاً لأحد من أهل الإيمان بك يا ربنا». وجاء في أحكام القرآن لابن عربي في تفسير الآية: «فيها مسألتان: المسألة الأولى في تعيين هؤلاء، وفي ذلك قولان: أحدهما أنهم أهل الإسلام غير ذين من سائر القبائل والأمم من الصحابة. الثاني أنهم التابعون بعد قرن الصحابة إلى يوم القيامة، وهو اختيار جماعة منهم مالك بن أنس، رواه عنه سوار بن عبد الله وأشهب وغيرهما قالوا: قال مالك: من سب أصحاب رسول الله فلا حقَّ له في الفيء ...».[ق٤] فلعلك لاحظت من التأويل السابق للآية العاشرة أنها لابد وأن تكون مقطوعة عن الآية السابعة

ق٤) بالطبع فهناك تفسيرات أخرى. ولقد وضعت تفسيراً مفصلاً من فتح القدير في الحاشية (٢٣٥).

والثامنة في عطاء الفيء لأن من جاء متأخراً عمن أخذوا سابقاً من الفيء من المسلمين لا يجدون في قلوبهم حسداً على من سبق لأن من سبقهم أخذوا من الفيء ولم يأخذوا هم مثلهم. فالسبب في الغل هو عدم المساواة في العطاء. وإن قرأت الآيات مرة أخرى من الآية السادسة إلى العاشرة تجد أنها واضحة وبينة ولا تشير أبداً إلى أن الفيء يعم جميع المسلمين، بل فقط المسمين في الآية السابعة. وهذا الاستنتاج يزداد قوة إن تذكرت أخي القارئ أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يعط الأنصار في الحديث الذي مر بنا والذي رواه البخاري عندما دعى الرسول صلى الله عليه وسلم للأنصار بعد أن قسم أموال هوزان. فلماذا هذا الإصرار على عدم إعطاء الأنصار إلا ليكون فعله مثلاً يحتذى به في أن الفيء لا يعم جميع المسلمين ولكن فقط المسمين في آية الفيء. وهناك سبب عملي آخر، ألا وهو أن الإسلام دين صالح لكل زمان، فكيف يمكن قسمة الفيء في عصرنا هذا الذي زاد فيه عدد المسلمين عن الألف مليون. لابد وأن نحتاج لجهاز حكومي ضخم ليتم التوزيع، لتكون المحصلة في النهاية بضعة قروش أو فلسات لكل مسلم. ولعل نفقات هذا الجهاز الحكومي البيروقراطي ستأكل جميع مال الفيء نفسه. لهذا، فلابد وأن يكون الفيء للمسمين في الآية، وبالذات الأفقر من المسلمين ثم الأقل فقراً والذين يمكن تحديدهم بسهولة، ففي إغنائهم قوة للمسلمين لأنهم سيصبحون متمكنين، كما سيأتي بيانه بإذنه تعالى.

ولكنك قد تقول بأنه قد يكون هناك فائض ليقسم إما بالتسوية أو بالمفاضلة بدليل فعل الصديق رضي الله عنه، فأيهما نختار؟ أقول: لن يكون هناك فائض حتى وإن طبقت الشريعة لمئات السنين دون انقطاع، فهذا أمر شبه محال لأن البشر باتباعهم لغرائزهم وشهواتهم سيخرجون ولو جزئياً عن مقصوصة الحقوق. والله الخبير الحكيم يعلم هذا. فلابد إذاً وأن يكون هناك فقراء في المجتمعات بسبب الخروج ولو جزئياً عن شرع الله، وهؤلاء الفقراء من أهل الفيء، وفي هذه الحالة فلن يكون هناك فائض في مثل هذه الظروف، لذلك فإن الشريعة كانت علاجاً لهذا الخروج عن شرع الله. ولكن على فرض أن الشريعة طبقت تماماً لمئات السنين، عندها ستزداد نسبة الملاك ويقل الفقراء ولكنهم لن ينقطعوا وذلك لأن الفقر مسألة نسبية كما سنوضح في فصل «ابن السبيل» بإذن الله. فالفقير ليس فقيراً لأنه لا يجد ما يأكل، ولكنه فقير لأنه برغم حصوله على مأكله وملبسه لا يجد من المهارات والمعدات ما يمكنه من العمل والإنتاج ليتحول من فرد آخذ للفيء وللصدقات إلى فرد منتج يرقى لمستوى الآخرين في الإنتاج. حتى وإن طبقت الشريعة لمئات السنين وانقطع الفقر تماماً فسيبقى ابن السبيل، وهو المسافر الذي من خلال سفره تنتقل المعرفة من موطن لآخر وبهذا تخرج خيرات الأرض. فهذا الباب من الإنفاق، أي ابن السبيل، سيبقى ضرورة للبشرية لترتقي علمياً وإنتاجياً كما سيأتي بيانه بإذن الله. وبالإضافة لكل هذا، فإن بند اليتيم من أموال الفيء قد يستمر أيضاً بين المسلمين إن هم حرصوا على الجهاد لأن الشهداء سيخلفون وراءهم أيتاماً. وكما قلت، ولأن الفقر أمر نسبي لأن الناس يتفاوتون في مقدراتهم الفكرية والجسدية فإن تحصيلهم المالي عند فتح أبواب التمكين سيتفاوت، وعندها سيتفاضل الناس ولو قليلاً فيأتي المال من الفيء إن وجد ليخفف من هذا التفاضل القليل. أي من كل هذا لعلك استنتجت أن أموال الفيء لن تفيض أبداً لتقسم بين غير المسمين في آية الفيء. أما ما قسمه أبو بكر الصديق فلعله من خمس الرسول صلى الله عليه وسلم (لاحظ أن هذا غير خمس آل البيت). أي أن الأولى تطبيق النص القرآني كما هو وإلا تحول المسلمون إلى شعوب شبه اشتراكية. وهذا استنتاج جد مهم سنعلق عليه في فصل «الديوان» بإذن الله تعالى.

لكن السؤال لازال قائماً: أي النهجين أحق بالاتباع إن لم يحاول الناس السفر وانقطع باب ابن السبيل وآمن جميع الناس ولم يكن هناك جهاد (وهذا افتراض محال). لعل الأمر واضح، فإن فعل الخليفة الصديق رضي الله عنه، وهو أفضل رجل على وجه الأرض بعد الأنبياء، هو الأولى بالاتباع لأنه قد يكون لديه علم من الرسول دفعه للمساواة. فهو الأكثر التصاقاً بالرسول صلى الله عليه وسلم. ومن جهة أخرى فإن قسمة الفائض بالمساواة بين الناس لن يتطلب الكثير من المعاملات البيروقراطية كما تتطلبها المفاضلة التي هي بحاجة للكثير من الموظفين للتقصي والتمحيص بين الناس ومن ثم إيجاد إدارة لتنظيم الإنفاق «لعل» العدل يتأتى بين الناس.[ر٤] حتى و إن تأتى فقد يترك بين القلوب ضغينة، لذلك فإن فعل الخليفة أبي بكر الصديق هو الأولى بالاتباع، ناهيك عن أن الناس قد تغيروا، فلا صحابة من أهل بدر مثلاً اليوم، وأين أحفاد أحفاد أحفاد ... أحفادهم. فكيف يمكن إيجاد آلية للحكم على التفاضل بين الناس إلا أهواء الحكام.

بقيت مسألة أخيرة في هذا الخصوص: لنقل بأن هناك فقراء وأيتام وأبناء سبيل، فهل يقسم الفيء بالتساوي بين أهل الفيء أو كما يراه السلطان؟ نظراً لأن معظم الفقهاء ذهبوا لترك ذلك لما يراه ولي الأمر لم أجد ما يشير على وجود خطوط واضحة تفصل بين المصارف الخمسة إلا ما كان لآل بيت الرسول صلى الله عليه وسلم. فهم قد منعوا رضوان الله عنهم من أخذ الصدقة وأعطوا خمس ما أفاءه الله على رسوله. وقد تولى أمره الخليفة الصديق رضي الله عنه ثم من بعده الفاروق عمر رضي الله عنه ثم ترك الأمر للعباس وعلي رضي الله عنهما. ففي صحيح البخاري الآتي: عن عقيل عن ابن شهاب قال:

> «أخبرني مالك بن أوس بن الحدثان، وكان محمد بن جبير بن مطعم ذكر لي ذكراً من حديثه، فانطلقت حتى دخلت على مالك بن أوس فسألته، فقال مالك: انطلقت حتى أدخل على عمر إذ أتاه حاجبه يرفأ فقال: هل لك في عثمان وعبد الرحمن والزبير وسعد يستأذنون؟ قال: نعم. فأذن لهم. قال: فدخلوا وسلموا فجلسوا، ثم لبث يرفأ قليلاً فقال لعمر: هل لك في علي وعباس؟ قال: نعم. فأذن لهما، فلما دخلا سلما وجلسا. فقال عباس: يا أمير المؤمنين، اقض بيني وبين هذا. فقال الرهط عثمان وأصحابه: يا أمير المؤمنين اقض بينهما وأرح أحدهما من الآخر. فقال عمر: اتئدوا، أنشدكم بالله الذي به تقوم السماء والأرض، هل تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿لا نورث، ما تركنا صدقة﴾؟ يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه. قال الرهط: قد قال ذلك. فأقبل عمر على علي وعباس فقال: أنشدكما بالله هل تعلمان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذلك؟ قالا: قد قال ذلك. قال عمر: فإني أحدثكم عن هذا الأمر، إن الله كان خص رسوله صلى الله عليه وسلم في هذا المال بشيء لم يعطه أحداً غيره. قال الله: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ﴾ إلى قوله: ﴿قَدِيرٌ﴾، فكانت هذه خالصة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، والله ما احتازها دونكم ولا أستأثر بها عليكم، لقد أعطاكموها وبثها فيكم حتى بقي منها هذا المال. فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينفق على أهله نفقة سنتهم من هذا المال ثم يأخذ ما بقي فيجعله مجعل مال الله، فعمل بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم حياته. أنشدكم بالله هل تعلمون ذلك؟ قالوا: نعم. قال لعلي وعباس: أنشدكما بالله هل تعلمان ذلك؟ قالا: نعم. ثم توفى الله نبيه صلى الله عليه وسلم فقال أبو بكر أنا ولي رسول الله فقبضها أبو بكر يعمل فيها بما عمل به فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنتما حينئذ، وأقبل على علي وعباس تزعمان أن أبا بكر كذا وكذا والله يعلم أنه فيها صادق بار راشد تابع للحق، ثم توفى الله أبا بكر فقلت أنا ولي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر فقبضتها سنتين أعمل فيها بما عمل رسول

الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر، ثم جئتماني وكلمتكما واحدة وأمركما جميع، جئتني تسألني نصيبك من ابن أخيك وأتى هذا يسألني نصيب امرأته من أبيها، فقلت إن شئتما دفعته إليكما على أن عليكما عهد الله وميثاقه لتعملان فيها بما عمل به رسول الله صلى الله عليه وسلم وبما عمل به فيها أبو بكر وبما عملت به فيها منذ وليتها وإلا فلا تكلماني فيها، فقلتما ادفعها إلينا بذلك، فدفعتها إليكما بذلك. أنشدكم بالله هل دفعتها إليهما بذلك؟ فقال الرهط: نعم. قال: فأقبل على علي وعباس فقال: أنشدكما بالله هل دفعتها إليكما بذلك؟ قالا: نعم. قال: أفتلتمسان مني قضاء غير ذلك، فوالذي بإذنه تقوم السماء والأرض لا أقضي فيها قضاء غير ذلك حتى تقوم الساعة، فإن عجزتما عنها فادفعاها فأنا أكفيكماها».[ش٤]

أما بالنسبة لخمس الرسول صلى الله عليه وسلم، فبناءً على قوله صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿ما يحل لي مما أفاء الله عليكم ولا مثل هذه إلا الخمس وهو مردود عليكم﴾، وبناءً على قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا نورث، ما تركنا صدقة﴾، فقد ذهب الفقهاء كما مر بنا على أن ذلك لولي الأمر يضعه حيث يرى كما فعل الخليفتان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما في الكراع والسلاح من خمس خمس الغنيمة أو خمس الفيء. وقد توضع في نفقات أخرى للدولة (وسيأتي بإذن الله).

ولعلك أخي القارئ تتعجب لما طرحته هنا لأنك استنتجت أنه لا مال للدولة من الفيء إلا الخمس الذي كان للرسول صلى الله عليه وسلم. كما أن هذا الخمس من الفيء جد قليل لأن الفيء في أصله قليل كما وضحت (إن قسمت الغنائم بين الغانمين)، وأن أربعة أخماس الفيء هو من نصيب المذكورين في آية الفيء من سورة الحشر. وبذلك فإن خمس الرسول صلى الله عليه وسلم هو للدولة. وحتى أزيد هذا الاستنتاج تأكيداً في ذهنك أريدك أن تتأمل الآتي: لم يكن في ذهن الخلفاء في النفقة شيء إلا الناس اقتداءً بالرسول صلى الله عليه وسلم.[ت٤] فهم لم يحاولوا الإنفاق على مؤسسات مدنية أو إنشاء مبان حكومية برغم علمهم بما فعله الروم والفرس بعد أن فتحوا ديارهم. بل كان الخلفاء ينفقون المال على الناس قدر المستطاع. وسأضرب بعض الأمثلة: لقد كانت أموال الفيء تعطى للموالي أيضاً، فقد فرض الخليفة عمر للأنصار ومواليهم أربعة آلاف أربعة آلاف. وقد كتب الخليفة عمر إلى أمراء الأجناد: «ومن أعتقتم من الحمراء فأسلموا فألحقوهم بمواليهم، وعليهم ما عليهم، وإن أحبوا أن يكونوا قبيلة وحدهم فاجعلوهم أسوتكم في العطاء والمعروف ...».[ث٤] وعندما أعطى عاملٌ العرب وترك الموالي كتب إليه عمر: «أما

ر٤) أما ما وضحه ابن قدامة في الاقتباس الطويل السابق من أن للحاكم المفاضلة قياساً على أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد فاضل في النفل وذلك مكافأة لمن هم أكثر بلاء في الجهاد، فإن هذا في الغنائم وليس في الفيء، وقد مر بنا الحديث عن النفل سابقاً. أما مسألة صحة القياس، فهذه مسألة نتركها لعلماء أصول الفقه للحكم على ذلك.

ش٤) وفي صحيح البخاري أيضاً: عن «عروة بن الزبير أن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أخبرته أن فاطمة عليها السلام ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم سألت أبا بكر الصديق بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقسم لها ميراثها ما ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم مما أفاء الله عليه. فقال أبو بكر: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿لا نورث، ما تركنا صدقة﴾. فغضبت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فهجرت أبا بكر، فلم تزل مهاجرته حتى توفيت. وعاشت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ستة أشهر. قالت: وكانت فاطمة تسأل أبا بكر نصيبها مما ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم من خيبر وفدك، وصدقته بالمدينة، فأبى أبو بكر عليها ذلك وقال: لست تاركاً شيئاً كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعمل به إلا عملت به، فإني أخشى إن تركت شيئاً من أمره أن أزيغ. فأما صدقته بالمدينة فدفعها عمر إلى علي وعباس، وأما خيبر وفدك فأمسكها عمر وقال هما صدقة رسول الله صلى الله عليه وسلم، كانتا لحقوقه التي تعروه ونوائبه وأمرهما إلى من ولي الأمر. قال فهما على ذلك إلى اليوم». وهناك أحاديث أخرى وضعتها في الحاشية (٢٣٦).

ت٤) هناك بعض القواعد في صرف أموال الفيء كقضاء الدين عن الناس وكتفضيل أهل الحاضر على البادية وسنذكرها في فصول قادمة بإذنه تعالى.

ث٤) الحمراء هم العجم والروم لغلبة الحمرة على ألوانهم (٢٣٧).

بعد، فبحسب المرء من الشر أن يحقر أخاه المسلم».[٢٣٨] وكان من مصارف الفيء أيضاً الذرية. فقد فرض الخليفة عمر لكل مولود في الإسلام العطاء بعد أن كان العطاء بعد الفطام.[خ٤] وكذلك فعل ذو النورين عثمان رضي الله عنه[ذ٤] وعلي كرم الله وجهه.[ض٤] حتى اللقيط كان يعطى من بيت المال.[ظ٤] فتأمل كيف كانت أموال الفيء تذهب للناس فقط، لذلك نقول إن دولة الإسلام هي دولة الناس. ولكنك قد تقول: إن الإسلام دين يحث على الكسل لأن الأموال تذهب للناس دون عناء منهم، أليس الأحرى بها أن تذهب لإنشاء مؤسسات للدولة أو منشآت لها؟ للإجابة أرجو التفكر في الآتي لعل عجبك يزول:

من الواضح من السابق بأن جميع أموال الفيء هي من غير المسلمين. فإذا كان مقصد الشريعة نشر الإسلام فلابد وأن يكون النسق الاقتصادي مبني على عدم الاعتماد على أموال أهل الذمة وغيرهم من الكفار كمصدر مالي كما ذكرنا، لأننا لابد وأن نجتهد لإدخال جميع البشر في الإسلام، ومتى ما حصل هذا فلا كفار هنالك لضرب الجزية عليهم، ولا خراج من أراضي العنوة، وهكذا. فكيف إذاً يأتي الشرع بنسق اقتصادي يعتمد على أموال غير المسلمين؟ أي أن الأموال التي تجنى من غير المسلمين (كالجزية والخراج ونصف العشر على تجارتهم ونحوها) يجب ألا تكون في حسبان أي حاكم كمصدر دخل لبيت المال لأن الأصل هو نشر الإسلام قدر المستطاع، وبهذا ينعدم هذا المصدر إن اعتنق غير المسلمين الإسلام كما ذكرنا. وهذا تناقض جذري في التفكير عند من يعولون على أموال غير المسلمين كمورد لبيت المال. فهل يريدون لطائفة من البشر أن تبقى غير مسلمة على الدوام ليؤخذ منهم الفيء (كما حدث مع الأسف وسيأتي بيانه في فصل «الديوان» بإذن الله). فإن سرنا في نفس المنطق لقلنا أنه قد يأتي سلطان ويحاول زيادة دخل بيت المال بأن يلجأ إلى رد المسلمين عن دينهم حتى يزداد عدد غير المسلمين ليزداد دخل بيت المال. وهذا بالطبع منطق مجنون (وقد وقع والعياذ بالله عندما لم ترفع الجزية عن من أسلم، وسيأتي بيانه بإذن الله). لهذا فمن الحكمة عدم اعتبار أي دخل مالي من الكفار كمصدر ثابت لبيت المال. حتى أراضي الصلح، فهي تؤول إلى أراض تدفع عنها الزكاة بإسلام أصحابها. أي أن الفيء كمصدر مالي لبيت المال هو وضع مؤقت إن طبقت الشريعة إلا ما يؤخذ من تجار أهل الحرب، وحتى هذا المصدر فهو من المفترض به أن ينقطع إن عم الإسلام سكان الأرض، لذلك لا يعقل أن يكون الفيء مورداً يعتد به لبيت المال إلا ما يأتي من مالٍ مما صولح عليه الكفار ببقاء أراضيهم أراض خراجية. وهذه ضئيلة جداً مقارنة بمساحة العالم الإسلامي إذ أن معظم الأراضي الإسلامية فتحت عنوة أو أسلم أهلها وهم فيها. بل على العكس، فالمؤلفة قلوبهم هم من الأصناف الثمانية المستحقين للزكاة، وهم من

خ٤) جاء في الأموال: «وحدثنا يزيد بن أبي عقيل يحيى بن المتوكل عن عبد الله بن نافع عن أبيه عن ابن عمر قال: كان عمر لا يفرض للمولود حتى يفطم، قال: ثم أمر منادياً فنادى: لا تعجلوا أولاد كم عن الفطام، فإنا نفرض لكل مولود في الإسلام. قال: وكتب بذلك في الآفاق بالفرض لكل مولود في الإسلام» (٢٣٩).

ذ٤) فقد حدث محمد بن هلال المديني قال: «حدثني أبي عن جدتي أنها كانت تدخل على عثمان بن عفان، ففقدها يوماً، فقال لأهله: مالي لا أرى فلانة؟ فقالت امرأته: يا أمير المؤمنين: ولدت الليلة غلاماً. فقالت: فأرسل إلي بخمسين درهماً وشقيقته سنبلانية. ثم قال: هذا عطاء ابنك، وهذه كسوته، فإذا مرت به سنة رفعناه إلى مائة». السنبلانية: أي وافرة الطول، يقال ثوب سنبلاني وسنبل ثوبه إذا أسبله وجره من خلفه أو أمامه، والنون زائدة (٢٤٠).

ض٤) جاء في الأموال: «وحدثنا عبد الرحمن عن سفيان عن أبي الحجاف عن رجل من خثعم، قال: ولد لي ولد فأتيت علياً فأثبته في مائة» (٢٤١).

ظ٤) جاء في الأموال: «وحدثنا ابن أبي عدي عن سفيان بن سعدي عن زهير بن ثابت، أو ابن أبي ثابت، عن ذهل بن أوس عن تميم بن مسيح قال: أتيت علياً بمنبوذ فأثبته في مائة». والمنبوذ هو اللقيط وسمي منبوذاً لأن أمه رمته ونبذته على الطريق (٢٤٢).

غير المسلمين. فبدل سحب الأموال من غير المسلمين لتصبح فيئاً فإن الأموال قد تذهب من صدقات المسلمين لتأليف القلوب. أي أن هدف الإسلام أيضاً هو الأخذ من أموال المسلمين لدفعها لغير المسلمين حتى يعم الإسلام الأرض، ولكن الذي حدث بسبب اتساع رقعة الدولة الإسلامية وقلة عدد المسلمين آنذاك هو تجمع أموال الفيء، فكان لابد من توزيعها على الناس بدل جمعها في مكان واحد خوفاً من أن يؤدي ذلك لإنشاء دولة بالمفهوم الروماني أو الفارسي أو المعاصر، وما كان هذا إلا، والله أعلم، لأن الإسلام أتى لإخراج الناس من عبادة السلاطين إلى عبادة الله عز وجل، ومن عبادة الناس بعضهم البعض إلى عبادة الحق تبارك وتعالى، لا كما يحدث في تلك الدول الاستعبادية. لذلك فمن الطبعي أن يحاول الإسلام منع جمع الأموال في بيت المال قدر المستطاع إلا بالقدر اليسير وللحاجة الملحة للمسلمين (كنفقات القضاة كما سيأتي بإذنه تعالى)، لأنه إن ذهب المال لبيت المال وجمع فيه انجذب إليه ضعاف النفوس وتمكنوا منه ومن ثم استبدوا واستعبدوا الناس كما ذكرنا، فيخرج الناس بذلك من عبادة الله لعبادة الحكام والعياذ بالله. ألم تر لحال الناس كيف يستذلون أنفسهم حول الحكام؟ فمن الفطرة ألا ينجذب الأتقياء والأعزاء من الناس لمال الآخرين، بل ينجذب إليه محبوا الدنيا ومتبعوا الأهواء وبأي ثمن، وهذا الذي حدث في دويلات العالم الإسلامي. أي أن الفيء كمورد مالي لبيت المال هو وضع يجب أن يكون مؤقتاً مهما طال الزمن لأنه من الكفار، لذلك لا يعتمد عليه شرعاً. ومتى ما وجد فيجب أن يصرف مباشرة للناس. وهذه ليست كالاشتراكية التي تؤدي لتكاسل الناس ولكنه وضع مؤقت كما رأينا في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك لتلافي خطر جمع المال في بيت المال. وكما ستتأكد في فصول قادمة بإذنه تعالى وبالذات في فصل «الشركة» و «الفصل والوصل» و «الموافقات»، فإنه لا مصدر للمال للناس في الشريعة إلا بالعمل والإنتاج. فتطبيق مقصوصة الحقوق ستؤدي لمجتمع الكل فيه يعمل وينتج لدرجة تفوق حتى إنتاج الدول الرأسمالية كما سيأتي بإذن الله. فأرجو منك الإمهال.

وللتذكير بأهم نقطة أقول: إن الفيء والغنائم مؤشران على عزة المسلمين لأنهما لن يكونا إلا بالاتساع المستمر لدولة الإسلام. وإن توقف الاتساع فيجب على هذين الموردين أن ينضبا إن قام المسلمون بواجبهم بسحب الكفار للإسلام، وبهذا يبقى بيت المال خاوياً فلا ينجذب إليه ضعاف النفوس، وهذا ما يجب أن يكون، وهكذا لن يستعبد أفراد المجتمع بعضهم بعضاً. فالعبودية لله وحده جلت عظمته. أما مسألة إثبات أن العزة لن تأتي إلا إن كان بيت المال خاوياً، أي إن كان المال بيد الناس، فهذه ستتضح أكثر في الفصول القادمة بإذنه تعالى. وأخيراً لعلك تسأل: وماذا عن خمس الركاز، أي عن زكاة المعادن، أليست مالاً كثيراً؟ أليست لبيت المال؟ هذا هو موضوعنا الآتي:

ثانياً: الركاز

لقد اختلفت المذاهب في تعريف الركاز. ولهذه الاختلافات تأثيرات كبيرة على تركيب الأمة الإقتصادي وبالتالي السياسي والاجتماعي وذلك لأن أحكام المعادن المستخرجة من باطن الأرض أو المأخوذة من ظاهرها تتغير بتغير تعريف الركاز. ولأن المعادن هي أهم مصدر للأموال وبالذات في مجتمعاتنا المعاصرة التي تعتمد على التصنيع في معاشها الاستهلاكي وجب علينا التأني في مسألة تعريف الركاز:

هناك قول بأن المقصود بالركاز هو كل ما وجد في باطن الأرض من خيرات، لذلك فهو قد يعني المعادن التي أودعها الخالق الخلاق البارئ الرازق الرزاق المعطي الواهب الوهاب في باطن الأرض، أو قد يعني ما كنزه الناس من حلي أو نقود. قال البابرتي في العناية موضحاً:

«والمال المستخرج من الأرض له أقسام ثلاثة: الكنز، والمعدن، والركاز. والكنز: اسم لما دفنه بنو آدم. والمعدن: اسم لما خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلقها. والركاز: اسم لهما جميعاً. والكنز مأخوذ من كنز المال كنزاً: أي جمعه. والمعدن من عدن بالمكان: أقام فيه. والركاز من ركز الرمح: أي غرزه .. وعلى هذا جاز إطلاقه عليهما جميعاً، لأن كل واحد منهما مركوز في الأرض: أي مثبت، وإن اختلف الراكز، وعلى كل واحد منهما بانفراد».

وهناك مذهب معاكس، أي أن المعدن ليس بركاز، فقد جاء في المدونة الكبرى:

«وقال لي مالك: سمعت أهل العلم يقولون في الركاز إنما هو دفن الجاهلية ما لم يطلب بمال ولم يتكلف فيه كبير عمل، فأما ما طلب بمال أو تكلف فيه كبير عمل فأصيب مرة وأخطئ مرة فليس هو بركاز، وهذا الأمر عندنا».[غ٤]

ولكن الملاحظ على جمهور الفقهاء هو أنهم كانوا يستخدمون لفظ «الركاز» عادة عند الحديث عن أحكام ما كنزه الإنسان، بينما يستخدمون لفظ «معدن» في الحديث عن أحكام المعادن التي أودعها الخلاق العليم في باطن الأرض. كما أن الملاحظ هو أن الكنوز كانت منتشرة في الماضي لأن الناس كانوا يتعاملون بالأعيان مثل نقود الذهب والفضة والمجوهرات، فكانت تخزن ومن ثم قد تقع في أيدي آخرين بعد وفاة ملاكها إن لم يكن لهم ورثة أو نحوه، أما في أيامنا هذه فنادراً ما نسمع عن وقوع الإنسان على كنز إلا في المواقع الأثرية لاختلاف التعاملات المالية من عينية إلى ورقية، وفي هذه الأيام إلى الكترونية. لذلك سنقسم الركاز هنا، وكما فعل الفقهاء، إلى قسمين: ما أودعه الله سبحانه وتعالى في الأرض (المعادن) وما كنزه الإنسان. ونظراً لندرة الكنوز في أيامنا هذه سنمر عليها سريعاً ثم نذهب للمعادن.

غ٤) وجاء في فتح القدير: «... والكنز للمثبت فيها من الأموال بفعل الإنسان، والركاز يعمهما، لأنه من الركز مراداً به المركوز أعم من كون راكزه الخالق أو المخلوق» (٢٤٣).

ب٥) جاء في حاشية الأموال التوضيح الآتي: «والمراد بالعجماء الدابة تنفلت لا يكون معها أحد وتكون بالنهار لا بالليل. ... ومعنى جبار: هدر، يعني لا ضمان على صاحبها» (٢٤٤).

جـ٥) قال ابن حجر في شرح «والمعدن جبار»: «أي هدر، وليس المراد أنه لا زكاة فيه، إنما المعنى أن من استأجر رجلاً للعمل في معدن مثلاً فهلك فهو هدر ولا شيء على من أستأجره ...». وجاء في الأموال في حاشية الشرح الآتي: «وقوله: ﴿المعدن جبار﴾، أي أن الرجل يحفر المعدن في ملكه أو في موات فيسقط فيها أحد المارة فيموت فلا ضمان عليه، وكذلك قوله: ﴿البئر جبار﴾، وقال النووي في الحديث تصريح بوجوب الخمس في الركاز وهو دفين الجاهلية ...» (٢٤٥).

د٥) هذا قول الحسن والشعبي ومالك والشافعي وأبو ثور. ويعرف ذلك من العلامات التي تظهر على ما وجد، كأسماء الملوك وصورهم وصلبهم وصور أصنامهم ونحوه. أما إن كان العلامات تدل على أنها لمسلم كوجود الشهادة أو آية من القرآن فهي لقطة «لأنه ملك لمسلم لم يعلم زواله عنه، وإن كان على بعضه علامة الإسلام وعلى بعضه علامة الكفر فكذلك، نص عليه أحمد، ...». وفي صحيح البخاري: «وقال الحسن: ما كان من ركاز في أرض الحرب ففيه الخمس، وما كان من أرض السلم ففيه الزكاة، وإن وجدت اللقطة في أرض العدو فعرفها، وإن كانت من العدو ففيها الخمس». قال ابن حجر: «قال ابن المنذر: ولا أعلم أحداً فرق هذه التفرقة غير الحسن» (٢٤٧).

هـ٥) وقد ذكر الحديث بلفظ مشابه في الأموال كالآتي: «... عن عمرو بن شعيب، لا أدري أسنده إسماعيل أم لا؟ أن المزني سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اللقطة توجد في الطريق العامر، أو قال الميتاء فقال: ﴿عرفها سنة، فإن جاء صاحبها إلا فهي لك﴾. قال: يا رسول الله فما يوجد في الخرب العادي؟ قال: ﴿فيه وفي الركاز الخمس﴾». وجاء في فتح الباري: «قوله: وفي الركاز الخمس، قد تقدم ذكر الاختلاف في الركاز، وأن الجمهور ذهبوا إلى أنه المال المدفون، لكن حصره الشافعية فيما يوجد في الموات، بخلاف ما إذا وجده في

إن الأصل في الركاز عموماً هو الحديث المتفق عليه عن الرسول صلى الله عليه وسلم: «العجماء جبار،[ب٥] والبئر جبار، والمعدن جبار،[ج٥] وفي الركاز الخمس».[٢٤٦] هذا حديث مهم وسنأتي بإذنه تعالى على تأثيره المجتمعي في فصول أخرى؛ ولكن بالنسبة للركاز، فقد اختلفت أحكام الفقهاء بناءً على نوع الكنز ومكان وجوده والشخص الواجد له، ولكن في جميع الأحوال وبرغم الاختلافات إلا أن هناك إجماع بينهم بأن الدولة لا حق لها في أربعة أخماس الكنز. فمثلاً، إن كان الكنز مما دفنه غير المسلمين كأن يكون من دفن الجاهلية وجب على من وجده إخراج الخمس والباقي له، أما إن كانت علاماته تدل على أنه لمسلم فهو لقطة.[د٥] وإن وجده في موات أو أرض لا يعلم لها مالك مثل الأراضي التي بها الأبنية القديمة وقبور الجاهلية فهو لمن وجده وفيه الخمس بلا خلاف. ويوضح ابن قدامة قائلاً: «ولو وجده في هذه الأرض على وجهها، أو في طريق غير مسلوك، أو قرية خراب، فهو كذلك في الحكم؛ لما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اللقطة؟ فقال: ﴿ما كان في طريق مأتي أو في قرية عامرة فعرفها سنة، فإن جاء صاحبها وإلا فلك. وما لم يكن في طريق مأتي ولا في قرية عامرة ففيه وفي الركاز الخمس﴾».[هـ٥] وكما ترى هنا فإن ما وجد ليس للدولة باتفاق الفقهاء إلا الخمس، ولكن الخلاف بين الفقهاء هو حول السؤال: لمن الكنز إن وجد في ملك الغير؟ مثلاً كأن ينتقل إنسان إلى دار اشتراها، ثم وجد كنزاً، فهل الكنز له أم للمالك الذي كان قبله؟ والإجابة: الكنز له في إحدى روايتين لأن الكنز مودع فيه وأن الواجد ظهر عليه فله ملكه، والرواية الثانية هو للمالك من قبله، وإن لم يعترف فهو للذي قبله إلى أول مالك.[و٥] أما إن وجده في ملك آدمي مسلم معصوم أو ذمي، فهو إما لمالك العقار أو لمن وجده ولكن ليس للدولة.[ز٥] وماذا إن اكترى فرد داراً فوجد فيها ركازاً؟ أهي للواجد أم لمالك العقار؟[ح٥] وما هي الأعيان التي تعتبر ركازاً؟ أهي الأثمان

طريق مسلوك أو مسجد فهو لقطة، وإذا وجده في أرض مملوكة فإن كان المالك الذي وجده هو له، وإن كان غيره فإن ادعاه المالك فهو له وإلا فهو لمن تلقاه عنه إلى أن ينتهي الحال إلى من أحيا تلك كالأرض ...». وقد ذكر الحديث بألفاظ أخرى في سنن أبي داود وفي السنن الكبرى (٢٤٨).

و٥) جاء في المغني: «وهذا مذهب الشافعي. لأنه كانت يده على الدار، فكانت على ما فيها. وإن انتقلت الدار بالميراث حكم بأنه ميراث، فإن اتفق الورثة على أنه لم يكن لموروثهم، فهو لأول مالك، فإن لم يعرف أول مالك فهو كالمال الضائع الذي لا يعرف له مالك. والأول أصح إنشاء الله تعالى لأن الركاز لا يملك بملك الدار، لأنه ليس من أجزائها وإنما هو مودع فيها، فينزل منزلة المباحات من الحشيش والحطب والصيد يجده في أرض غيره، فيأخذه فيكون أحق به، ولكن إن ادعى المالك الذي انتقل الملك عنه أنه له، فالقول قوله، لأن يده كانت عليه لكونها على محله، وإن لم يدعه فهو لواجده. ...» (٢٤٩).

ز٥) جاء في المغني: «القسم الثالث أن يجده في ملك آدمي مسلم معصوم أو ذمي، فعن أحمد ما يدل على أنه لصاحب الدار، فإنه قال في من استأجر حفاراً ليحفر في داره فأصاب في الدار كنزاً عادياً (أي قديماً من عهد عاد ونحوه): فهو لصاحب الدار. وهذا قول أبي حنيفة ومحمد بن الحسن. ونقل عن أحمد ما يدل على أنه لواجده، لأنه قال في مسألة من استأجر أجيراً ليحفر له في داره فأصاب في الدار كنزاً فهو للأجير. نقل ذلك عنه محمد بن يحيى الكحال. قال القاضي: هو الصحيح، وهذا يدل على أن الركاز لواجده. وهو قول الحسن بن صالح وأبي ثور. واستحسنه أبو يوسف، وذلك لأن الكنز لا يملك بملك الدار على ما ذكرنا في القسم الذي قبله، فيكون لمن وجده. ولكن إن ادعاه المالك فالقول قوله، لأن يده عليه بكونها على محله، وإن لم يدعه فهو لواجده. وقال الشافعي هو لمالك الدار إن اعترف به، وإن لم يعترف به فهو لأول مالك، لأنه في يده. ...» (٢٥٠).

ح٥) تأمل الآتي من الأم: «قال الشافعي رحمه الله تعالى: ... والركاز الذي فيه الخمس دفن الجاهلية ما وجد في غير ملك لأحد في الأرض التي من أحياها كانت له من بلاد الإسلام ومن أرض الموات، وكذلك هذا في الأرض من بلاد الحرب ومن بلاد الصلح إلا أن يكونوا صالحوا على ملك مواتها، فمن وجد دفناً من دفن الجاهلية في موات فأربعة أخماسه له والخمس لأهل سهمان الصدقة. قال الشافعي: وإن وجد ركازاً في أرض ميتة يوم وجده وقد كانت حية لقوم من أهل الإسلام أو العهد كان لأهل الأرض لأنها كانت غير موات كما لو وجده في دار خربة لرجل كان للرجل. قال الشافعي: وإذا وجده في أرض الحرب في أرض عامرة لرجل أو خراب قد كانت عامرة لرجل فهو غنيمة وليس بأحق به من الجيش وهو كما أخذ من منازلهم. قال الشافعي: وإذا أقطع الرجل قطيعة في بلاد الإسلام فوجد رجل فيها

كالذهب والفضة أم كل ما وجد مثل النحاس والآنية وغير ذلك؟[ط٥] فإذا ما قرأنا ما كتب عن جميع هذه الأسئلة سنلحظ أن جميع المذاهب برغم اختلافاتها تشترك في أنه لا حق للدولة في الركاز إلا في الخمس على اختلاف بين المذاهب وهو موضوعنا الآتي:

لقد اتفق الفقهاء بأن ما يجب إخراجه من الركاز هو الخمس، ولكن الاختلاف بينهم كان في مصرفه: من حق من الخمس؟ وهل هناك نصاب؟ فمن الفقهاء من قال بأن مصرفه مصرف الزكاة، ومنهم من قال بأن مصرفه مصرف الفيء. فذهب كل من الشافعي، وفي رواية عن أحمد، أن مصرفه مصرف الزكاة كما قال ابن قدامة «لأن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أمر صاحب الكنز أن يتصدق به على المساكين. حكاه الإمام أحمد، وقال: حدثنا سعيد، حدثنا سفيان عن عبد الله بن بشر الجثعي عن رجل من قومه يقال له ابن حممة قال: سقطت على جرة من دير قديم بالكوفة، عند جبانة بشر، فيها أربعة آلاف درهم، فذهبت بها إلى علي رضي الله عنه. فقال: اقسمها خمسة أخماس. فقسمتها فأخذ علي منها خمساً وأعطاني أربعة أخماس، فلما أدبرت دعاني فقال: في جيرانك فقراء ومساكين؟ قلت: نعم. قال: فخذها فاقسمها بينهم. ولأنه مستفاد من الأرض، أشبه المعدن والزرع».[ي٥]

ركازاً فهو لصاحب القطيعة وإن لم يعمرها لأنها مملوكة له. قال الشافعي: وإذا وجد الرجل في أرض الرجل أو داره ركازاً فادعى صاحب الدار أنه له فهو له بلا يمين عليه، وإن قال صاحب الدار ليس لي وكان ورث الدار قيل إن ادعيته للذي ورثت الدار منه فهو بينك وبين ورثته وإن وقفت عن دعواك فيه أو قلت ليس لمن ورثت عنه الدار كان لمن بقى من ورثة مالك الدار أن يدعوا ميراثهم ويأخذوا منه بقدر مواريثهم. ...». وجاء في المغني: «وإن اكترى داراً فوجد فيها ركازاً فهو لواجده، في أحد الوجهين، والآخر هو للمالك، بناء على الروايتين، في من وجد ركازاً في ملك انتقل إليه، وإن اختلفا فقال كل واحد منهما هذا كان لي، فعلى وجهين أيضاً: أحدهما: القول قول المالك، لأن الدفن تابع للأرض، والثاني: القول قول المكتري، لأن هذا مودع في الأرض، وليس منها، فكان القول قول من يده عليها كالقماش ...» (٢٥١).

ط٥) جاء في المغني أيضاً: «... في صفة الركاز الذي فيه الخمس، وهو كل ما كان مالاً على اختلاف أنواعه، من الذهب والفضة والحديد والرصاص والصفر والنحاس والآنية وغير ذلك. وهو قول اسحاق، وأبي عبيد، وابن المنذر، وأصحاب الرأي، وإحدى الروايتين عن مالك، وأحد قولي الشافعي، والقول الآخر: لا تجب إلا في الأثمان. ولنا عموم قوله عليه السلام: وفي الركاز الخمس. ولأنه مال مظهور عليه من مال الكفار، فوجب فيه الخمس مع اختلاف أنواعه، كالغنيمة. إذا ثبت هذا فإن الخمس يجب في قليله وكثيره، وفي قول إمامنا ومالك وإسحاق وأصحاب الرأي والشافعي في القديم. وقال في الجديد: يعتبر النصاب فيه، لأنه حق مال يجب فيما استخرج من الأرض، فاعتبر فيه النصاب كالمعدن والزرع. ولنا ...» (٢٥٢).

ي٥) جاء في سنن البيهقي الكبرى: «عن الشعبي قال: جاء رجل إلى علي رضي الله عنه فقال: إني وجدت ألفا وخمس مائة درهم في خربة في السواد. فقال علي رضي الله عنه: أما لأقضين فيها قضاء بيناً، إن كنت وجدتها في قرية تؤدي خراجها قرية أخرى فهي لأهل تلك القرية، وإن كنت وجدتها في قرية ليس تؤدي خراجها قرية أخرى فلك أربعة أخماسه ولنا الخمس، ثم الخمس لك. قال الشافعي: قد رووا عن علي رضي الله عنه بإسناد موصول أنه قال: أربعة أخماسه لك واقسم الخمس في فقراء أهلك. هذا الحديث أشبه بعلي رضي الله عنه، والله أعلم. قال الشيخ: هو كما قال، فقد روى سعيد بن منصور المكي في كتابه عن بن عيينة عن عبد الله بن بشر الخثعمي عن رجل من قومه يقال له حممة قال: سقطت علي جرة من دير قديم بالكوفة فيها أربعة آلاف درهم، فذهبت بها إلى علي رضي الله عنه فقال: اقسمها خمسة أخماس، فقسمتها فأخذ منها علي رضي الله عنه خمساً وأعطاني أربعة أخماس. فلما أدبرت دعاني فقال: في جيرانك فقراء ومساكين؟ قلت: نعم. قال: خذها فاقسمها بينهم» (٢٥٣).

ك٥) ويقول ابن قدامة موضحاً: «ولو كان زكاة خص بها أهلها، ولم يرده على واجده، ولأنه يجب على الذمي، والزكاة لا تجب عليه، ولأنه مال مخموس زالت عنه يد الكافر، أشبه خمس الغنيمة» (٢٥٤).

ل٥) قال ابن قدامة: «ويتخرج أن لا يجوز ذلك، لأن الصحيح أنه فيء فلم يملك تفرقته بنفسه، كخمس الغنيمة. وبهذا قال أبو ثور. قال: وإن فعل ضمنه الإمام، ...». وبالنسبة للنصاب فقد قال الجمهور بأنه لا نصاب على الركاز، بل الخمس في قليله وكثيره، إلا الشافعي في الجديد فقد قال: «لا يجب فيه الخمس حتى يبلغ نصاب الزكاة» (٢٥٥).

م٥) إن كان استنتاجه مبني على أن الخليفة عمر رضي الله عنه أخذ المال وقسمه، وفي هذا الفعل دليل على أن مصرف الخمس لابد وأن يكون كالفيء لأن الخليفة هو الذي قسم المال، يكون السؤال عندها: لماذا لا يكون الاستنتاج أن الخليفة عمر رضي الله عنه وضع المال في الناس ولم يضعه في مصارف الدولة؟ وكما سيأتي في الحديث عن المعادن بإذن الله، فإن الأرجح من مذاهب فقهاء السلف هو أن مصرف الخمس يكون في أهل الزكاة، والله أعلم (٢٥٦).

ومن الذين قالوا بأن مصرف خمس الركاز هو الفيء أبو حنيفة والمزني وفي رواية عن أحمد. فقد روى أبو عبيد عن هشيم عن مجالد عن الشعبي «أن رجلاً وجد ألف دينار مدفونة خارجاً من المدينة، فأتى بها عمر بن الخطاب، فأخذ منها الخمس مائتي دينار، ودفع إلى الرجل بقيتها، وجعل عمر يقسم المائتين بين من حضره من المسلمين إلى أن فضل منها فضلة، فقال: أين صاحب الدنانير؟ فقام إليه، فقال عمر: خذ هذه الدنانير فهي لك».[كه] ولكن في كلتا الحالتين كما لاحظت أخي القارئ (سواءً كان المصرف في أهل الزكاة أو أهل الفيء) فإن الأموال ذهبت للناس وليس لبيت المال، وبهذا فهي لن تنفق على الجند أو على المنشآت أو على مؤسسات الدولة. أي أن الإختلافات في الكنز بين الفقهاء كانت تدور داخل دائرة واحدة تؤدي لتمكين الناس. وهناك رأي أيضاً أن بإمكان الإنسان أن يتولى تفرقة الخمس بنفسه، وهذا قول أحمد وأصحاب الرأي وابن المنذر، «لأنه أدى الحق إلى مستحقيه، فبرئ منه، كما لو فرق الزكاة أو أدى الدين إلى ربه». وهناك رأي أن ذلك لا يجوز، بل يقوم ولي الأمر بتفرقة الخمس لأنه اعتبر من الفيء،[له] حتى هنا فالحق في المال هو للناس وليس لمصروفات الدولة كما فعل الخليفة عمر رضي الله عنه عندما قسم الخمس بين من حضر من المسلمين. فهو قسمها بين الناس ولم يجعلها في مصالح الدولة كما هو واضح من النص. لكن العجيب أن هناك من الفقهاء المحدثين من رجع لما ذكره أبو عبيد عن الشعبي، وذهب إلى أن خمس الركاز للدولة ولذلك فلها خلطه بالميزانية العامة. فالقرضاوي مثلاً يقول:

> «وقال أبو حنيفة وأحمد ومالك في رواية أخرى عنه والجمهور: مصرفه كالفيء. أي يخلط بالميزانية العامة للدولة، لما روى أبو عبيد بسنده عن الشعبي: أن رجلاً وجد ألف دينار مدفونة خارجاً من المدينة، فأتى بها عمر بن الخطاب فأخذ منها الخمس - مائتي دينار - ودفع إلى الرجل بقيمتها، وجعل عمر يقسم المائتين بين من حضر من المسلمين، إلى أن فضل منها فضلة فقال: أين صاحب الدنانير؟ فقام إليه، فقال عمر: خذ هذه الدنانير فهي لك ...».

إن هذا لاستنتاج عجيب !!![مه]

المعادن

إن أهمية الآتي هو أن الفقهاء اختلفوا في ما يجب على مُستخرج المعدن، فقد قال بعضهم أن عليه إخراج ربع العشر، وقال آخرون أنه الخمس. وبالنسبة لمصرفه فقد ذهب بعضهم إلى أنه زكاة، وذهب آخرون إلى أنه يُعطى للوالي ليتصرف فيه في مصالح المسلمين (كما مر بنا). أي أن ما يؤخذ من المعادن، قد يكون المصدر الوحيد والثابت لبيت المال بالإضافة لخمس الرسول صلى الله عليه وسلم من الفيء. لذلك سنوضح المعادن ببعض التفصيل لاسيما أنها تزداد في كميات استهلاكها بتقادم الزمن بالرقي المعرفي والتقني. فكما هو معلوم اليوم، ومع التصنيع، فإن المواد الخام تمثل معظم ثروات المجتمعات التي إن وقعت في أيدي حكام الدول لأصبح معظم أفراد المجتمع عمالاً لدى الدول ولتغيرت بنية المجتمع الإقتصادية والسياسية (كما هو حادث). فهذه مسألة جد مهمة. أما مع تطبيق الشريعة وكما مر بنا في فصل «الخيرات» فإن المعادن تقع في أيدي الناس ليبيعها من استخرجها أو يعالجها ليستغلها فيما يصنع، فتكثر المنتجات بكثرة العاملين، ويكثر الاستخراج لخيرات الأرض لتتمكن الأمة لأن الكل يعمل إذ لا بطالة مطلقاً. كما أرجو ملاحظة أن كلمة «خمس» تعني كلا من خمس الغنيمة، وتعني أيضاً الخمس الذي يوخذ

من معادن الأرض بالنسبة لبعض الفقهاء. ولأنهما مختلفتان في مصدرهما، ولكنهما بنفس التسمية، فيجب ملاحظة هذا التمييز عند قراءة النصوص لأن مذاهب الفقهاء في مستحقي الخمس اختلفت باختلاف المصدر برغم استخدام نفس التسمية، إلا أننا من سياق النص نستطيع التمييز بين خمس الغنيمة وخمس المعادن. وقد تحدثنا عن خمس الغنيمة، وهنا سأبين ما يؤخذ من المستخرج من المعادن.

إن اشتقاق المعدن أتى من «عدن بالمكان، يعدن إذا أقام به، ومنه سميت الجنة: جنة عدن، لأنها دار إقامة وخلود».[٢٥٧] وأساس الخلاف بين الفقهاء كما وضحها العبادي هو: «هل يعتبر المعدن ركازاً أم لا يعتبر؟ ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم بين أن في الركاز الخمس، فمن اعتبره ركازاً قال بوجوب الخمس، ومن لم يعتبره ركازاً اعتبره مما يخرج من الأرض، وأوجب فيه الزكاة، ومقدارها ربع العشر. والذين اعتبروا فيه الخمس قاسوه على الغنائم أيضاً، لأنه كان في أيدي المشركين، فأزالهم المسلمون عنه، فيجب فيه الخمس، كما في الغنائم ...».[ن٥] قال الزين بن المنير: «كأن الركاز مأخوذاً من أركزته في الأرض إذا غرزته فيها، وأما المعدن فإنه ينبت في الأرض بغير وضع واضع. هذه حقيقتهما، فإذا افترقا في أصلهما فكذلك في حكمها». وجاء في المدونة الكبرى: «قال أبو الزناد: والركزة أن يصيب الرجل الندرة من الذهب أو الفضة يقع عليها ليس فيها كبير مؤنة».[٢٥٩] وجاء في فتح الباري: «والفرق بين المعدن والركاز في الوجوب وعدمه أن المعدن يحتاج إلى عمل ومؤنة ومعالجة لاستخراجه بخلاف الركاز، وقد جرت عادة الشرع أن ما غلظت مؤونته خفف عنه في قدر الزكاة، وما خفت زيد فيه. وقيل إنما جعل في الركاز الخمس لأنه مال كافر فنزل من وجده منزلة الغنائم، فكان له أربعة أخماسه، ...». وقال ابن تيمية رحمه الله: «والركاز الذي لا ريب فيه هو دفن الجاهلية، وهي الكنوز المدفونة فى الأرض كالمعادن، فأهل الحجاز لا يجعلونها من الركاز، وهو مذهب أحمد وغيره، وأهل العراق يجعلونها من الركاز. ...».[٢٦٠]

وكما هو واضح من النصوص السابقة فإن المعدن المستخرج لا يعتبر ركازاً عند الجمهور، وبذلك لن يؤخذ منه الخمس. إلا أن الأحناف لهم مذهب آخر. فقد قال السرخسي موضحاً لمذهب أبي حنيفة:

> «احتجوا بحديث أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي أنه قال: ﴿وفي الركاز الخمس﴾. واسم الركاز يتناول الكنز والمعدن جميعاً لأنه عبارة عن الإثبات، يقال ركز رمحه في الأرض إذا أثبته، والمال في المعدن مثبت كما هو في الكنز. ولما قيل: يا رسول الله، وما الركاز؟ قال: ﴿الذهب والفضة الذين خلقهما الله في الأرض يوم خلقها﴾. ولما سئل رسول الله عما يوجد في الخرب العادي قال: ﴿فيه وفي الركاز الخمس﴾، فعطف الركاز على المدفون، فعلم أن المراد بالركاز المعدن، والمعنى فيه أن هذا مال نفيس مستخرج من الأرض، فيجب فيه الخمس كالكنز، وهذا لأن المعنى الذي لأجله وجب الخمس في الكنز موجود في المعدن، فإن الذهب والفضة تحدث في المعدن من عروق كانت موجودة حين كانت هذه الأرض في يد أهل الحرب ثم وقعت في يد المسلمين بإيجاف الخيل، فتعلق حق مصارف الخمس بتلك العروق فيثبت فيما يحدث منها، فكان هذا والكنز سواء من هذا الوجه».[٢٦١]

ن٥) لقد أجمع العلماء في الجملة على وجوب حق يؤخذ مما يستخرج من المعدن وذلك بالرجوع لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ﴾ (٢٥٨).

س٥) وتكملة ما جاء في النص: «... وللحنفية أن يقولوا: إن المعدن داخل تحت قوله: ﴿وفي الركاز الخمس﴾ لأنه ذكر المعدن، فلو قال: وفيه الخمس؛ لكان يخرج منه المال المدفون لأنه ليس بمعدن، فعدل إلى اللفظ الأعم له وللمال المدفون. ولم يوجد من أهل اللغة من يحسم النزاع بين الفريقين، فقد كان في فقهاء العراق: راسخون في اللغة

غير أن الجمهور لم يأخذوا بمذهب أبي حنيفة، فهم لم يعتبروا المعدن ركازاً، فقد قال ابن بطال مقارناً: «ذهب أبو حنيفة والثوري وغيرهما إلى أن المعدن كالركاز، واحتج لهم بقول العرب: أركز الرجل إذا أصاب ركازاً، وهي قطع من الذهب تخرج من المعادن. والحجة للجمهور تفرقة النبي صلى الله عليه وسلم بين المعدن والركاز بواو العطف فصح أنه غيره ...». وبالنسبة لواو العطف التي ذكرها ابن بطال (وهذا أمر مهم)، فالواضح هو أن المقصود بها هو واو العطف في الحديث السابق الذكر: ﴿... والمعدن جبار وفي الركاز الخمس﴾. فقد وضح القرضاوي قائلاً: «على حين قال مالك والشافعي وفقهاء الحجاز بعامة: المعدن ليس بركاز، بل هو الكنوز المدفونة في الأرض من عهد الجاهلية، بدليل ما رواه الجماعة عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿العجماء جرحها جبار، والبئر جبار، والمعدن جبار، وفي الركاز الخمس﴾. فقد فرق النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث بين المعدن والركاز بواو العطف فصح غيره ...».[س٥] وقد لخص الشوكاني موضحاً: «قال مالك والشافعي الركاز دفن الجاهلية، وقال أبو حنيفة والثوري وغيرهما أن المعدن ركاز واحتج لهم بقول العرب أركز الرجل إذا أصاب ركازاً وهي قطع من الذهب تخرج من المعادن، وخالفهم في ذلك الجمهور فقالوا: لا يقال للمعدن ركاز، واحتجوا بما وقع في حديث الباب من التفرقة بينهما بالعطف فدل ذلك على المغايرة، وخص الشافعي الركاز بالذهب والفضة. وقال الجمهور لا يختص واختاره ابن المنذر ...».[٢٦٣] وقال أحمد: «المعادن: هي التي تستنبط، ليس هو شيء دفن».[٢٦٤] و جاء في الأموال أن الركاز لأهل العراق هو المعدن والمال المدفون معاً. أما بالنسبة لأهل الحجاز فهو «المال المدفون خاصة»، «فأما المعدن فليس بركاز».[ع٥]

كمحمد بن الحسن، ومن فقهاء الحجاز: راسخون فيها كالشافعي، والذي يبدو للناظر أن كلمة «الركاز» تحتمل المعنيين ...». وكما تلحظ هنا فإن القرضاوي لا يرجح ولكنه يضع الاحتمال للمعنين وذلك لأنه يميل إلى أنه إن كان المعدن من الركاز فإن فيه الخمس، وهذا أكثر من ربع العشر، أي أكثر من الزكاة، وبهذا يكثر المال الذي يذهب للدولة لأن القرضاوي يرجح امتلاك الدولة لجميع المعادن كالنفط مثلاً وسيأتي دحض ما ذهب إليه في فصل «المكوس» بإذنه تعالى (٢٦٢).

ع٥) وجاء أيضاً الآتي بعد ذكر أحاديث تفيد أن المعادن ليست ركازاً: «قال أبو عبيد: فقد تبين لنا الآن أن الركاز سوى المال المدفون، لقوله: ﴿وفيه وفي الركاز﴾ فجعل الركاز غير المال. فعلم بهذا أنه المعدن ...». ولكن المعنى هنا توجه للأموال المدفونة وليس المعادن كما وضح المحقق (٢٦٥).

ف٥) بالنسبة للشافعية فإن الزكاة في الذهب والفضة هي ربع العشر وليس الخمس كما سيأتي بإذن الله: فقد جاء في الإقناع للماوردي: «ولا زكاة في شيء منها إلا في معادن الذهب والفضة إذا بلغ المأخوذ منها بعد السبك والتصفية مائتي درهم ورقاً أو عشرين مثقالا ذهبا، ويخرج منها ربع العشر إن كثرت مؤنتها، والخمس إن قلت. ولا يراعى فيها الحول لأنها فائدة تزكى لوقتها، ويضم ما أصابه في الأيام المتتابعة، فإن قطع العمل ثم عاود استأنف ...». وبالنسبة للمالكية فإن مذهبهم في ماهية المعادن التي تؤخذ منها الزكاة غير واضح بالتحديد. فالمشهور هو أن مالكاً لم يذهب لأخذ الزكاة إلا من الذهب والفضة كما قال ابن قدامة: «قال مالك والشافعي: لا تتعلق الزكاة إلا بالذهب والفضة ...»، بينما نجد في المدونة الآتي: «زكاة المعادن: قال: وقال مالك في زكاة المعادن: إذا أخرج منها وزن عشرين دينارا أو وزن مائتي درهم أخذت منه الزكاة مكانه ولم يؤخر. وما خرج منها بعد ذلك أخذ منه بحساب ذلك مما خرج ربع عشره إلا أن ينقطع نيل ذلك الغار. ثم يعمل في طلبه أو يبتدئ في شيء آخر ثم يدرك. فلا شيء عليه حتى يكون فيما يصيب وزن عشرين دينارا أو وزن مائتي درهم. قال: و إنما مثل ذلك مثل الزرع إذا رفع من الأرض خمسة أوسق أخذ منه. فما زاد فبحساب ذلك». وتأمل ما جاء في المحلى لابن حزم: «وأما المعادن فإن الأمة مجمعة بلا خلاف من أحد منها على أن الصفر والحديد والرصاص والقزدير لا زكاة في أعيانها و إن كثرت. ثم اختلفوا إذا مزج شيء منها في الدنانير والدراهم والحلى، فقال طائفة: تزكى تلك الدنانير والدراهم بوزنها. قال أبو محمد: وهذا خطأ فاحش لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أسقط الزكاة نصا فيما دون خمس أواقي من الورق وفيما دون مقدارها من الذهب ولم يوجب بلا خلاف زكاة في شيء من أعيان المعادن المذكورة، فمن أوجب الزكاة في الدنانير والدراهم الممزوجة بالنحاس أو الحديد أو الرصاص أو القزدير فقد خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين: إحداهما في إيجابه الزكاة في أقل من خمس أواقي من الرقة، والثانية في إيجابه الزكاة في أعيان المعادن المذكورة. وأيضا فإنهم تناقضوا إذ أوجبوا الزكاة في الصفر والرصاص والقزدير والحديد إذا مزج شيء منها بفضة أو ذهب وأسقطوا الزكاة عنها إذا

وبسبب هذه الاختلافات عن اعتبار المعدن ركاز أم لا، اختلفت أحكام الفقهاء في تحديد المعادن التي تجب فيها الزكاة أو الخمس، فذهب مالك والشافعي وابن حزم إلى أنه يجب الإخراج عن الذهب والفضة فقط.[ف٥] وذهب أبو حنيفة إلى أنه يجب في كل ما ينطبع بالنار[ص٥] مما يستخرج من الأرض، كالحديد والرصاص، ولا يجب فيما لا ينطبع كالكحل. وذهب أحمد إلى أنه يجب في كل خارج من الأرض، منطبعاً كان أم غير منطبع. فيقول ابن قدامة في المعادن موضحاً المذهب الحنبلي: «وهو كل ما خرج من الأرض، مما يخلق فيها من غيرها مما له قيمة، كالذي ذكره الخرقي ونحوه من الحديد والياقوت والزبرجد والبلور والعقيق والسبج والكحل والزاج[ق٥] والزرنيخ والمغرة،[ر٥] وكذلك المعادن الجارية كالقار والنفط والكبريت ونحو ذلك. وقال مالك والشافعي: لا تتعلق الزكاة إلا بالذهب والفضة، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿لا زكاة في حجر﴾،[ش٥] ولأنه مال مقوم مستفاد من الأرض، أشبه الطين الأحمر، وقال أبو حنيفة في إحدى الروايتين عنه: تتعلق الزكاة بكل ما ينطبع، كالرصاص والحديد والنحاس دون غيره، ...».[ت٥]

واختلف الفقهاء أيضاً في مقدار الواجب إخراجه من المعادن عندما تملك. ففي صحيح البخاري: «وقال مالك وابن إدريس: الركاز دفن الجاهلية، في قليله وكثيره الخمس، وليس المعدن بركاز». أي ما يجب إخراجه من المعادن هو الزكاة. وهذا الاستنتاج يأتي أيضاً من شرح ابن حجر إذ يقول: «أما قول مالك فرواه أبو عبيد في كتاب الأموال، حدثني يحيى بن عبد الله بن بكير عن مالك قال: المعدن بمنزلة الزرع، تؤخذ منه الزكاة كما تؤخذ من الزرع حتى يحصد. قال: وهذا ليس بركاز، إنما الركاز دفن الجاهلية الذي يؤخذ من غير أن يطلب بمال ولا يتكلف له كثير عمل». ولتأكيد هذا لأهميته تأمل ما جاء في المدونة الكبرى:

كانت صرفا، وهذا تحكم لا يحل. وأيضا فنسألهم عن شيء من هذه المعادن مزج بفضة أو ذهب، فكان الممزوج منها أكثر من الذهب ومن الفضة، ثم لا نزال نزيدهم إلى أن نسألهم عن مائتي درهم، في كل درهم فلس فضة فقط وسائرها نحاس، فإن جعلوا فيها الزكاة أفحشوا جدا، وإن أسقطوها سألناهم عن الحد الذي يوجبون فيه الزكاة والذي يسقطونها فيه، فإن حدوا في ذلك حدا زادوا في التحكم بالباطل، وإن لم يحدوا حدا كانوا قد خلطوا ما يحرمون بما يحلون، ولم يبينوا لأنفسهم ولا لمن اتبعهم الحرام فيجتنبوه من الحلال فيأتوه. قال أبو محمد: والحق من هذا هو أن الأسماء في اللغة والديانة واقعة على المسميات بصفات محمولة فيها، فللفضة صفاتها التي إذا وجدت في شيء سمي ذلك الشيء فضة ...» (٢٦٦).

ص٥) المقصود بكل ما ينطبع بالنار كما وضحها القرضاوي: «مما يقبل الطرق والسحب» (٢٦٧).

ق٥) الزاج الأبيض: كبريتات الخارصين، والزاج الأزرق: كبريتات النحاس، والزاج الأخضر: كبريتات الحديد (٢٦٨).

ر٥) المغرة: الطين الأحمر يصبغ به (٢٦٩).

ش٥) الظاهر هو أن الحديث ضعيف. ففي سنن البيهقي الكبرى: «روى عمر بن أبي عمر الكلاعي الدمشقي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا زكاة في حجر﴾. أخبرناه أبو سعد الماليني أنبأ أبو أحمد بن عدي الحافظ ثنا يزيد بن عبد الله بحمص ثنا كثير بن عبيد ثنا بقية عن عمر الكلاعي فذكره، ورواه أيضا عثمان بن عبد الرحمن الوقاصي عن عمرو بن شعيب مرفوعا، ورواه محمد بن عبيد الله العرزمي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده موقوفا. ورواة هذا الحديث عن عمرو كلهم ضعيف والله أعلم». وجاء في الدراية في تخريج أحاديث الهداية: «حديث ﴿لا خمس في الحجر﴾ أخرجه ابن عدي من رواية عمر الكلاعي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رفعه: ﴿لا زكاة في حجر﴾، وعمر ضعيف وتابعه العزرمي عن عمرو وهو أضعف منه. وروى ابن أبي شيبة عن عكرمة: ليس في حجر اللؤلؤ ولا حجر الزمرد زكاة إلا أن يكون للتجارة، فإن كانت للتجارة ففيه الزكاة موقوف» (٢٧٠).

ت٥) وتكملة ما جاء في النص: «... ولنا عموم قوله تعالى: ﴿وَمِمَّآ أَخۡرَجۡنَا لَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ﴾، ولأنه معدن فتعلقت الزكاة بالخارج منه كالأثمان، ولأنه مال لو غنمه وجب عليه خمسه، فإذا أخرجه من معدن وجبت فيه الزكاة كالذهب. وأما الطين فليس بمعدن، لأنه تراب. والمعدن: ما كان في الأرض من غير جنسها». وهذا أيضاً مذهب زيد بن علي والباقر والصادق، وعليه كافة فقهاء الشيعة كما ذكر القرضاوي، ما عدا المؤيد بالله فقد استثنى الملح والنفط والقار (٢٧١).

«قلت: أرأيت ما خرج من المعدن لم جعل مالك فيه الزكاة، وهو إن كان مغنماً إنما كان ينبغي أن يكون فيه الخمس، وإن كان إنما فيه الزكاة فإنما هو فائدة، فإنه ينبغي أن لا يؤخذ منه شيء حتى يحول الحول عليه من يوم أفاده؟ فقال: قال مالك: إنما هو مثل الزرع إذا حصد كانت فيه الزكاة مكانه إذا كان فيه ما تجب فيه الزكاة. ولا ينتظر به شيئا إذا حصد. قال: وكذلك المعدن إذا خرج منه ما يبلغ أن تكون فيه الزكاة، زكي مكانه ولم ينتظر به حتى يحول عليه الحول من يوم أفاده. وقال أشهب: إنها لما كانت ذهباً وفضة وكانت تعتمل كما يعتمل الزرع وكان أصله النبات كنبات الزرع جعلته بمنزلة الزرع. وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾، فكما كان يكون في الزرع زكاته إذا حصد وإن لم يحل عليه الحول إذا بلغ ما فيه الزكاة كان في المعدن الزكاة مكانه حين أخرجه وصفاه. وإن كان لم يحل عليه الحول من يوم إخراجه أو من يوم عمل فيه إذا بلغ ما تجب فيه الزكاة مع ما فيه من الآثار».

وقد علق محقق كتاب الأموال مستنتجاً: «يعني أن فقهاء الحجاز مجمعون على تلك التفرقة بين المعدن والركاز وأن المعدن سبيله سبيل الزكاة».[٢٧٢] وجاء في صحيح البخاري أيضاً: «وأخذ عمر بن عبد العزيز من المعادن من كل مائتين خمسة».[ث٥] أي ربع العشر، أي الزكاة. وفي الأموال يقول أبو عبيد: «حدثنا قبيصة عن سفيان عن عبد الله بن أبي بكر: أن عمر بن عبد العزيز أخذ من المعادن الزكاة».[٢٧٤]

أما بالنسبة للمذاهب، فقد ذهب الحنفية، والشافعية في قول، إلى وجوب الخمس. وذهب الحنبلية والمالكية في المشهور والشافعية في أصح الأقوال إلى وجوب ربع العشر. وذهب المالكية في رواية والشافعية في قول إلى التفصيل بين إن أصابها مجتمعة من غير تعب ومعالجة ففيها الخمس، وبين إن أصابها متفرقة بتعب ومؤنة فيجب فيها ربع العشر. ففي المدونة:

«قلت: أرأيت معادن الذهب والفضة أيؤخذ منها الزكاة؟ فقال: قال مالك: نعم. قال: وقال مالك في المعادن: ما نيل منها بعمل ففيه الزكاة. فقيل له: فالندرة توجد في المعادن من غير كبير عمل؟ قال: أرى فيها الخمس. فقيل له: إنه قد تكلف فيها عمل؟ قال: ودفن الجاهلية يتكلف فيه عمل، فإذا كان العمل خفيفاً ثم وجد هذا الذي وصفت لك من الندرة وهي القطعة التي تندر من الذهب والفضة، فإني أرى فيها الخمس ولا أرى فيها الزكاة. قال: وقال مالك: وما نيل من المعدن بعمل يتكلف فيه، وكانت فيه المؤنة حتى أصاب مثل الذي وصفت لك من الندرة فإنما فيه الزكاة. قال: وقال مالك: ما نيل من المعدن مما لا يتكلف فيه عمل أو تكلف فيه عمل يسير فأصيب فيه مثل هذه الندرة ففيه الخمس، وما تكلف فيه العمل والمؤنة والطلب ففيه الزكاة. قال أشهب: وقال في المعدن: يوجد فيه الذهب النابت لا عمل فيه. فقال لي: كلما كان من المعادن ففيها الزكاة إلا ما لم يتكلف فيها من المؤنة ففيها الخمس. ...».[٢٧٥]

ولكن السؤال هو: هل يمكن الحصول على الذهب أو الفضة أو أي معدن دون عمل ومشقة، أي وكأنه كنز؟ بالطبع لا، فهذا أمر جد نادر. لذلك، فكما ترى فإن الرأي الأرجح بين المذاهب هو وجوب ربع العشر. أي كالزكاة. وهذا استنتاج مهم لأن فيه تمكين للناس. فتصور أخي القارئ بأن ما يؤخذ من المعادن هو ربع العشر

ث٥) وقد شرحه ابن حجر قائلاً: «وروى البيهقي من طريق سعيد بن أبي عروبة عن قتادة أن عمر بن عبد العزيز جعل المعدن بمنزلة الركاز يؤخذ منه الخمس، ثم عقب بكتاب آخر فجعل فيه الزكاة». وجاء في المدونة الكبرى: «قال أشهب عن سفيان: قال: سمعت عبد الله بن أبي بكر يذكر أن عمر بن عبد العزيز كان يأخذ من المعادن من كل مائتي درهم خمسة دراهم» (٢٧٣).

(وهذه مسألة جد مهمة)، أي اثنان ونصف في المئة مما تستخرجه من معدن إن كنت ممن يعمل في هذا المجال، ألا تظن أن في هذا حافزاً للكل أن يجتهد لاستخراج ما في باطن الأرض؟ بالطبع، فالكثير سيثابر، وبهذا يتم تسخير ما في باطن أراضي المسلمين لمنتجاتهم، بل سيحاول الناس إيجاد مصنوعات تعتمد على المواد الخام التي يستخرجونها (وسنوضحه بإذن الله) حتى يزداد استهلاكها وبالتالي يزداد الطلب عليها ليرتفع سعرها فينجذب آخرون للعمل فيها فينخفض سعرها مع زيادة العرض ولكن بجودة أعلى وهكذا من دورات اقتصادية. وبهذا تصبح مصنوعات المسلمين معتمدة على موادهم الخام التي بأراضيهم. وقد تقول: ولكن بهذا قد تنفذ المواد الخام من ديار المسلمين، فأقول: أرجو الإمهال لفصل «ابن السبيل»، لأن خيرات الأرض من معادن لن تنفذ على البشر، فهي من رزق الله الكريم الجواد المعطي. وإذا ما وضعت هذا الاستنتاج مع ما ذكرناه في فصل «الخيرات» عن مبادئ التمكين لاستغلال الخيرات لتعجبت من حكمة الإسلام في دفعها للناس للعمل والإنتاج. لذلك نقول أن دولة الإسلام هي دولة الناس.

ولعلك لاحظت أيضاً أن جميع أقوال الفقهاء ودون استثناء وبرغم اختلافاتها توضح ما يجب أن يخرجه الفرد الحائز على المعدن وليس ما يجب أن تخرجه الدولة لأن ما في أذهان الفقهاء شرعاً هو أن المعادن المستخرجة من حق من حازوها وليست من حق الدولة. وهنا توضيح للمذهب المالكي، وهو أننا رأينا في فصل «الخيرات» أن المعادن المودعة في غير أرض بيت مال المسلمين بالنسبة لأغلب المالكية لا تتبع الأرض التي هي فيها في الأحكام، بل هي لجميع المسلمين يفعل فيها الإمام ما يراه محققاً للمصلحة، وهذا مخالف لمذهب الجمهور. ففي المدونة الكبرى سأل سحنون: «أرأيت المعادن تظهر في أرض صالح عليها أهلها؟ قال: أما ما ظهر فيها من المعادن فتلك لأهلها، لهم أن يمنعوا الناس أن يعملوا فيها، وإن أرادوا أن يأذنوا للناس كان ذلك لهم، وذلك أنهم صالحوا على أرضهم، فهي لهم دون السلطان. قال: وما افتتحت عنوة فظهر فيها معادن فذلك إلى السلطان يصنع فيها ما شاء ويقطع بها لمن يعمل فيها لأن الأرض ليست للذين أخذوها عنوة». وكما هو معلوم فإن الأراضي المفتوحة عنوة كثيرة وكان المفترض بها أن تُقسم بين الغانمين. ولكن لنقل أن الأصح هو ألا تُقسم، فهم (أي أغلب المالكية) ذهبوا إلى إخراج ربع العشر في ما يجب إخراجه من المعادن، وهذا لا يكون إلا إن كان المعدن ملكاً لمن أخرجوه من الناس، فكيف يجتمعان في الحكم إن كانت المعادن المحازة من أراض مفتوحة عنوة؟ والتفسير قد يكون، والله أعلم، هو أن الذي اتبع في الواقع في بعض المعادن هو مذهب الجمهور وذلك لأن الدول (كالأمويين والعباسيين) في السابق لم تتمكن من السيطرة التامة على جميع الأراضي التي تحوي المعادن غير النفيسة، فكان الناس يستخرجون منها المعادن ليظهر السؤال عن حق المسلمين فيه: هل هو الزكاة أم الخمس؟ لذلك كان للمالكية مذهب في أن المعادن عليها ربع العشر. ففي المدونة الكبرى: «قلت: أرأيت المعادن تظهر في أرض العرب؟ فقال: ما زالت المعادن تظهر في أرض العرب ويعمل فيها الناس. وتكون زكاتها للسلطان. وقد ظهرت معادن كثيرة بعد الإسلام، فما رأيت ذلك عند مالك يختلف وما كان منها في الجاهلية. قال: ولو اختلف ذلك عند مالك في أرض العرب أو عند أحد منهم لعلمنا ذلك من قوله إن شاء الله. وما شأن ما ظهر في الجاهلية وما ظهر في الإسلام إلا شأن واحدة».[٢٧٦]

وكما ترى فإن الفرق شاسع بين ربع العشر (٢,٥٪ وهو مذهب الجمهور) والخمس (٢٠٪ وهو مذهب أبي حنيفة)، لذلك، وحتى نعطي الموضوع حقه نظراً لأهميته، لابد من سرد قول مفصل من المذهب الحنفي، ثم سرد

أقوال الجمهور حتى تتمكن أخي القارئ من المقارنة ثم الحكم والاقتناع لأهمية المسألة للتمكين. فقد قال السرخسي من المذهب الحنفي:

> «باب المعادن وغيرها: اعلم أن المستخرج من المعادن أنواع ثلاثة: منها جامد يذوب وينطبع كالذهب والفضة والحديد والرصاص والنحاس؛ ومنها جامد لا يذوب بالذوب كالجص والنورة والكحل والزرنيخ؛ ومنها مائع لا يجمد كالماء والزئبق والنفط. فأما الجامد الذي يذوب بالذوب ففيه الخمس عندنا. وقال الشافعي رحمه الله تعالى فيما سوى الذهب والفضة لا يجب شيء، وفي الذهب والفضة يجب ربع العشر. والنصاب عنده معتبر حتى إذا كان دون المائتين من الفضة لا يجب شيء، وفي اعتبار الحول له وجهان، حجته قوله في الرقة ربع العشر وهو اسم للذهب والفضة. وفي الحديث أن النبي أعطى بلال بن الحارث معادن القبلية، وهي يؤخذ منها ربع العشر إلى يومنا هذا. والمعنى فيه أنه مباح لم تحرزه يد قط، فكان لمن وجده ولا شيء فيه كالصيد والحطب والحشيش. وهذا لأن الناس في المباحات سواء، وإنما يظهر التقوم فيها بالإحراز، فكانت للمحرز، إلا أن الزكاة واجبة في الذهب والفضة باعتبار أعيانهما دون سائر الجواهر، ولكن يشترط تكميل النصاب والحول على أحد الوجهين. وفي الوجه الآخر قال كم من حول مضى على هذا العين قبل أخذه واعتبار الحول لحصول النماء، وهذا كله نماء فلا معنى لاعتبار الحول فيه بخلاف الكنز فإنه كان في يد أهل الحرب وقد وقع في يد المسلمين بإيجاف الخيل والركاب ووجب فيها الخمس، ولم يؤخذ لخفاء مكانه حتى ظهر الآن، فلهذا يؤخذ منه الخمس. فأما الذهب والفضة من المعدن فحادث يحدث بمرور الزمان من غير أن كان في يد أحد، فهو كالحطب والحشيش. وأصحابنا احتجوا بحديث أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي أنه قال: ﴿وفي الركاز الخمس﴾، واسم الركاز يتناول الكنز والمعدن جميعا لأنه عبارة عن الإثبات، يقال ركز رمحه في الأرض إذا أثبته، والمال في المعدن مثبت كما هو في الكنز. ولما قيل: يا رسول الله، وما الركاز؟ قال: ﴿الذهب والفضة الذين خلقهما الله في الأرض يوم خلقها﴾. ولما سئل رسول الله عما يوجد في الخرب العادي قال: ﴿فيه وفي الركاز الخمس﴾، فعطف الركاز على المدفون، فعلم أن المراد بالركاز المعدن، والمعنى فيه أن هذا مال نفيس مستخرج من الأرض فيجب فيه الخمس كالكنز، وهذا لأن المعنى الذي لأجله وجب الخمس في الكنز موجود في المعدن، فإن الذهب والفضة تحدث في المعدن من عروق كانت موجودة حين كانت هذه الأرض في يد أهل الحرب ثم وقعت في يد المسلمين بإيجاف الخيل فتعلق حق مصارف الخمس بتلك العروق، فيثبت فيما يحدث منها، فكان هذا والكنز سواء من هذا الوجه، ثم يستوي إن كان الواجد حراً أو عبداً مسلماً أو ذمياً صبياً أو بالغاً رجلاً أو امرأة، فإنه يؤخذ منه الخمس والباقي يكون للواجد سواء وجده في أرض العشر أو أرض الخراج لأن استحقاق هذا المال كاستحقاق الغنيمة؛ ..... وأما الجامد الذي لا يذوب بالذوب فلا شيء فيه لقوله: ﴿لا زكاة في الحجر﴾، ومعلوم أنه لم يرد به إذا كان للتجارة، وإنما أراد به إذا استخرجه من معدنه فكان هذا أصلاً في كل ما هو في معناه. وكذلك الذائب الذي لا يتجمد أصلاً فلا شيء فيه لأن أصله الماء والناس شركاء فيه شرعاً. قال: ﴿الناس شركاء في ثلاث: في الماء والكلأ والنار﴾، فما يكون في معنى الماء وهو أنه يفور من عينه ولا يستخرج بالعلاج ولا يتجمد، كان ملحقا بالماء فلا شيء فيه».[٢٧٧]

وكما قرأت من السابق فإن المذهب الحنفي يرى إخراج الخمس من المعادن التي تذوب وتنطبع لدليلين أساسيين بالنسبة لهم: الأول هو اعتبار المعدن ركازاً. وكما رأينا فإن هذه مسألة خالفها الجمهور (وسيأتي بإذن الله الرد على الأحاديث التي استدلوا بها). والثاني هو اعتبار المعادن ملكاً لغير المسلمين في الأصل إذ أنها كانت مخفية في

باطن الأرض ثم وقعت في أيدي المسلمين بإيجاف الخيل، لذلك تعلق الخمس فيها كحق للمسلمين. أي أن الأحناف قاسوا المعادن على الغنائم فقالوا ما معناه كالآتي: لقد كانت المعادن في أيدي الكفرة، ثم زالت أيديهم عنها بفتح المسلمين لديارهم، ولأنه لم تثبت أيدي المسلمين على هذه المواضع لأنهم لم يقصدوا الاستيلاء على الجبال والصحاري والمغاور، فبقي ما تحت هذه الأراضي (أي المعادن) على حكم ملك الكفرة، ولأنه تم الاستيلاء عليها قهراً، فيجب فيها الخمس، أما الأربعة أخماس فهي لمن وجدها كغنائم الحرب. وقد نقد القرضاوي حجتهم قائلاً: «ولكن في هذا الاستدلال تكلفاً، فإن ادعاء بقاء هذه المعادن على ملك الكفار ادعاء غير مسلم، كيف؛ وهي جزء من أرض الإسلام في دار الإسلام؟ ومن ذا الذي يجزم بأن المعادن إنما تكونت في عصر ما قبل الإسلام؟».[خ٥]

ومن جهة أخرى فإن طبق هذا القياس (أي قياس المعادن على الغنائم) على الأراضي الموات فإنه لن يكون هناك إحياء قط في معظم أراضي الأمة المسلمة لأن الكثير منها فتح عنوة. وعندها ستمتلك الدولة جميع الأراضي المحياة، وبهذا ينقلب المجتمع المسلم ليكون مجتمعاً اشتراكياً والعياذ بالله. فهذا قياس غير مقبول لاسيما أن الكفرة لم يمتلكوا الأراضي الموات التي وجدت في باطنها المعادن.[ذ٥] وإن كان هذا الاعتبار (أي اعتبار المعادن كالغنائم) هو قياس لحكمهم، فماذا عن المعادن في باطن الأراضي الموات التي لم تفتح عنوة؟ فلابد لهم أن يوجدوا لها حكماً آخر؟! ولا حكم لديهم فيها. فهم لم يميزوا بين المعادن المستخرجة من المدينة المنورة وما حولها مثلاً (وهي لم تفتح عنوة) وبين غيرها مما فتح عنوة بالقول أن فيها ربع العشر! أي أن هذا الاستدلال واضح الضعف. وهكذا يتراكم قصور العقل البشري الذي لا يأخذ بالنص. فحرف الواو مثلاً في الحديث واضح ولا يحتمل التأويل، أي قوله صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿والمعدن جبار وفي الركاز الخمس﴾، فهذا حديث متفق عليه. والمذهب المضاد لما قاله الأحناف هو ما أخذ به الشافعي (رحمه الله وأسكنه فسيح جناته)، فهو يوسع على كل من أراد العمل والإنتاج بعدم أخذ العشر إلا من الذهب والفضة. أي أن المعادن الأخرى لا زكاة عليها، وبهذا يندفع الناس للإنتاج أكثر ليعم الخير، فقد جاء في الأم:

> «باب زكاة المعادن: أخبرنا الربيع قال: أخبرنا الشافعي قال: وإذا عمل في المعادن فلا زكاة في شيء مما يخرج منها إلا ذهب أو ورق، فأما الكحل والرصاص والنحاس والحديد والكبريت والموميا وغيره فلا زكاة فيه. قال الشافعي: وإذا خرج منها ذهب أو ورق فكان غير متميز حتى يعالج بالنار أو الطحن أو التحصيل فلا زكاة فيه حتى يصير ذهباً أو ورقاً ويميز ما اختلط به من غيره. قال الشافعي: فإن سأل رب المعدن المصدق أن يأخذ زكاته مكايلة أو موازنة أو مجازفة لم يكن له ذلك، وإن فعل فذلك مردود، وعلى صاحب المعدن إصلاحه حتى يصير ذهباً أو ورقاً ثم تؤخذ منه الزكاة. قال: وما أخذ منه المصدق قبل أن يحصل ذهباً أو ورقاً فالمصدق ضامن له، والقول فيما كان فيه من ذهب أو ورق قول المصدق مع يمينه إن استهلكه، وإن كان في يده فقال: هذا الذي أخذت منك، فالقول قوله. قال الشافعي: ولا يجوز بيع تراب المعادن بحال لأنه فضة أو ذهب مختلط بغيره غير متميز منه. قال الشافعي: وقد ذهب بعض أصحابنا إلى أن المعادن ليس بركاز وأن فيها الزكاة. أخبرنا الربيع قال: أخبرنا الشافعي قال: أخبرنا مالك عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن غير واحد من علمائهم أن النبي صلى الله عليه وسلم أقطع بلال بن الحارث المزني معادن القبلية وهي من ناحية الفرع، فتلك المعادن لا يؤخذ منها الزكاة إلى اليوم. قال الشافعي: ليس هذا مما يثبته أهل الحديث رواية ولو أثبتوه لم يكن فيه رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا إقطاعه، فأما الزكاة في المعادن دون الخمس فليست مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم فيه، وقد ذهب بعض أهل ناحيتنا إلى أن في

المعادن الزكاة. قال: وذهب غيرهم إلى أن المعادن ركاز فيها الخمس. قال: فمن قال في المعادن الزكاة قال ذلك فيما خرج من المعادن فيما تكلفت فيه المؤنة فيما يحصل ويطحن ويدخل النار ...».[ض٥]

ربع العشر: المسألة الأولى

أي أن لدينا مسألتين: الأولى هي التأكيد على أن ما يجب إخراجه هو ربع العشر؛ والثانية هي تحديد المعادن التي يجب الإخراج عنها. بالنسبة للمسألة الأولى، فكما هو واضح من مذهب الجمهور فإن ما يجب إخراجه هو ربع العشر. ولتأكيد هذا لأهميته تأمل ما قاله ابن قدامة وبالذات في رده للأحاديث التي استشهد بها الأحناف. يقول (رحمه الله وأثابه وأسكنه فسيح جناته) في الواجب إخراجه من المعادن:

«وقدر الواجب فيه ربع العشر. وصفته أنه زكاة. وهذا قول عمر بن عبد العزيز ومالك. وقال أبو حنيفة: الواجب فيه الخمس، وهو فيء، واختاره أبو عبيد، وقال الشافعي: هو زكاة. واختلف قوله في قدره كالمذهبين. واحتج من أوجب الخمس بقول النبي صلى الله عليه وسلم: (ما لم يكن في طريق مأتي ولا في قرية عامرة ففيه وفي الركاز الخمس). رواه النسائي والجوزجاني وغيرهما. وفي رواية: (ما كان في الخراب ففيه وفي الركاز الخمس). وروى سعيد، والجوزجاني بإسنادهما عن عبد الله بن سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الركاز هو الذهب الذي ينبت من الأرض).[٢٨١] وفي حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (وفي الركاز الخمس)، قيل: يا رسول الله، وما الركاز؟ قال: (هو الذهب والفضة المخلوقان في الأرض يوم خلق الله السموات والأرض).[٢٨٢] وهذا نص. وفي حديث عنه عليه السلام، أنه قال: (وفي السيوب الخمس).[ظ٥] قال: والسيوب عروق الذهب والفضة التي تحت الأرض.[غ٥] ولأنه مال مظهور عليه في الإسلام، أشبه الركاز. ولنا ما روى أبو عبيد، بإسناده عن ربيعة بن أبي[٢٨٥] عبد الرحمن عن غير واحد من علمائهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقطع بلال بن الحارث المزني معادن القبلية في ناحية الفرع، قال: فتلك المعادن لا يؤخذ منها إلا الزكاة إلى اليوم.[٢٨٦] وقد أسنده كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني، عن أبيه عن جده.[٢٨٧] ورواه الدراوردي عن ربيعة بن الحارث بن بلال بن الحارث المزني، أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ منه زكاة المعادن القبلية. قال أبو عبيد: القبلية بلاد معروفة

خ٥) برغم أن القرضاوي ينتقد الأحناف إلا أنه يذهب إلى أبعد من أخذ الخمس، فهو يرى أن للدولة حيازة المعادن وبالذات النفيسة منها، وسنأتي في فصل «المكوس» على توضيح مثل هذه الأقوال للفقهاء المحدثين بإذنه تعالى (٢٧٨).

ذ٥) وقد ذهب الإمامية إلى إيجاب الخمس في المعدن وذلك بالاستناد إلى قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾. فقالوا أن الآية أوجبت الخمس فيما يغنم، فيدخل في ظاهر الآية كل ما أخذ من ظاهر البر والبحر واستخرج من باطنهما. ولكن في الروض النضير من كتب الفقه الزيدي أن هذا الاستدلال فيه نظر: «أولاً: لأنه ينصرف إلى غنائم الحرب بدليل السياق. ثانياً: ولكثرة ورود اسم الغنيمة في لسان الشارع صلى الله عليه وسلم لذلك، كحديث: (أحلت لي الغنائم) ...» (٢٧٩).

ض٥) وجاء في المجموع: «قال المصنف رحمه الله تعالى: إذا استخرج حر مسلم من معدن في موات أو في أرض يملكها نصاباً من الذهب أو الفضة وجبت عليه الزكاة لأن النبي صلى الله عليه وسلم أقطع بلال بن الحرث المزني المعادن القبلية وأخذ منه الزكاة، فإن استخرجها مكاتب أو ذمي لم يجب عليه شيء لأنها زكاة والزكاة لا تجب على مكاتب ولا ذمي، وإن وجده في أرض مملوكة لغيره فهو لصاحب الأرض ويجب دفعه إليه، فإذا أخذه مالكه وجبت عليه زكاته. الشرح: هذا الحديث رواه مالك في الموطأ عن شيخه ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن غير واحد من العلماء أن النبي صلى الله عليه وسلم أقطع لبلال بن الحرث المزني معادن القبلية وهي من ناحية الفرع، فتلك المعادن لا يؤخذ منها إلا الزكاة إلى اليوم. هذا لفظ رواية مالك. وروى الشافعي عن مالك هكذا ثم قال الشافعي: ليس هذا مما يثبته أهل الحديث، ولو أثبتوه لم يكن فيه رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا إقطاعه، فإن الزكاة

بالحجاز. ولأنه حق يحرم على أغنياء ذوي القربى فكان زكاة، كالواجب في الأثمان التي كانت مملوكة له. وحديثهم الأول لا يتناول محل النزاع، لأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما ذكر ذلك في جواب سؤاله عن اللقطة، وهذا ليس بلقطة، ولا يتناول اسمها، فلا يكون متناولاً لمحل النزاع. والحديث الثاني يرويه عبد الله بن سعيد وهو ضعيف. وسائر أحاديثهم لا يعرف صحتها، ولا هي مذكورة في المسانيد والدواوين. ثم هي متروكة الظاهر، فإن هذا ليس هو المسمى بالركاز. والسيوب: هو الركاز، لأنه مشتق من السيب، وهو العطاء الجزيل».

ثم تأمل ما قاله ابن حزم في المحلى، فحتى إن لم تتفق مع مذهبه لاعتقادك بظاهريته، إلا أن في قوة طرحه في الآتي توضيح لنقاط لم أتطرق لها لعلها تزيدك يقيناً أن ما يجب إخراجه هو ربع العشر فقط، يقول رحمه الله:

«مسألة: قال أبو محمد: ولا شيء في المعادن كلها وهي فائدة لا خمس فيها ولا زكاة معجلة، فإن بقي الذهب والفضة عند مستخرجها حولاً قمرياً وكان ذلك مقدار ما تجب فيه الزكاة زكاه، و إلا فلا. وقال أبو حنيفة: عليه في معادن الذهب والفضة والنحاس والرصاص والقزدير والحديد الخمس، سواء كان في أرض عشر أو في أرض خراج، سواء أصابه مسلم أو كافر عبد أو حر. قال: فإن كان في داره فلا خمس فيه ولا زكاة ولا شيء فيما عدا ذلك من المعادن. واختلف قوله في الزئبق: فمرة رأى فيه الخمس ومرة لم ير فيه شيئاً. وقال مالك في معادن الذهب والفضة: الزكاة معجلة في الوقت إن كان مقدار ما فيه الزكاة، ولا شيء في غيرها، ولا يسقط الزكاة في ذلك دين يكون عليه، فإن كان الذي أصاب في معدن الذهب أو الفضة ندرة بغير كبير عمل ففي ذلك الخمس. قال أبو محمد: احتج من رأى فيه الخمس بالحديث الثابت: ﴿وفي الركاز الخمس﴾. وذكروا حديثاً من طريق عبد الله بن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن جده عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الركاز فقال: ﴿هو الذهب الذي خلقه الله في الأرض يوم خلق السماوات والأرض﴾. قال أبو محمد: هذا حديث ساقط لأن عبد الله بن سعيد متفق على إطراح روايته، ثم لو صح لكان في الذهب خاصة. فإن قالوا: قسنا سائر المعادن المذكورة على الذهب، قلنا لهم: فقيسوا عليه أيضاً معادن الكبريت والكحل والزرنيخ وغير ذلك. فإن قالوا: هذه حجارة، قلنا: فكان ماذا ومعدن الفضة والنحاس أيضاً حجارة

في المعدن دون الخمس وليست مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم. قال البيهقي: هو كما قال الشافعي في رواية مالك. قال: وقد روى عن ربيعة موصولاً فرواه البيهقي عن ربيعة عن الحرث بن بلال بن الحرث عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذ من المعادن القبلية الصدقة وأنه أقطع بلال بن الحرث العقيق أجمع. والمعادن القبلية بفتح القاف والباء الموحدة، وهذا لا خلاف فيه وقد تصحف، والفرع بضم الفاء و إسكان الراء وبالعين المهملة بلاد بين مكة والمدينة» (٢٨٠).

ظ٥) الظاهر هو أن الحديث غريب. فقد ذكر في غريب الحديث لابن الجوزي ولإبن سلام وللخطابي. وجاء في المعجم الكبير كالآتي: «حدثنا عبدان بن أحمد ثنا كثير بن عبيد الحذاء ثنا بقية بن الوليد عن عتبة بن أبي عتبة عن سليمان بن عمرو عن الضحاك بن النعمان بن سعد أن مسروق بن وائل قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة بالعقيق فأسلم وحسن إسلامه، قال: يا رسول الله إني أحب أن تبعث إلى قومي رجلا يدعوهم إلى الإسلام، وأن تكتب لنا كتابا إلى قومي عسى الله أن يهديهم بها. فقال لمعاوية: ﴿اكتب له: بسم الله الرحمن الرحيم: إلى الأقناد من حضرموت بإقام الصلاة و إيتاء الزكاة والصدقة على السعة والتيمة في السيوب الخمس، وفي البعل العشر، لا خلاط ولا وراط ولا شفار ولا شناق ولا جنب ولا جلب، ولا يجمع بين بعيرين في عقال من أجبى فقد أربى، وكل مسكر حرام﴾. وبعث إليهم زياد بن لبيد الأنصاري. أما الخلاط فلا تجمع الماشية، وأما الوراط فلا يقومها بالقيمة، وأما الشفار فيزوج الرجل ابنته وينكح الآخر ابنته بلا مهر، والشناق أن يعقلها في مباركها، والأجباء أن تباع الثمرة قبل أن تؤمن عليها العاهة» (٢٨٣).

غ٥) جاء في لسان العرب: «... السيوب الركاز لأنها من سيب الله وعطائه. وقال ثعلب: هي المعادن وفي كتابه لوائل بن حجر: ﴿وفي السيوب الخمس﴾. قال أبو عبيد: السيوب الركاز، قال: ولا أراه أخذ إلا من السيب وهو العطاء وأنشد: « فما أنا من ريب المنون بجبإ وما أنا من سيب الإله بآيس». وقال أبو سعيد: السيوب عروق من الذهب والفضة تسيب في المعدن، أي تتكون فيه وتظهر. سميت سيوبا لانسيابها في الأرض...» (٢٨٤).

ولا فرق. وأما الركاز فهو دفن الجاهلية فقط، لا المعادن، لا خلاف بين أهل اللغة في ذلك. والعجب كله احتجاج بعضهم في هذا بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم في اللقطة ما كان منها في الخراب والأرض الميتاء، ففيه وفي الركاز الخمس، وهم لا يقولون بهذا. وهذا كما ترى لو كان المعدن ركازاً لكان الخمس في كل شيء من المعادن، كما أن الخمس في كل دفن للجاهلية أي شيء كان، فظهر فساد قولهم وتناقضهم لاسيما في إسقاطهم الزكاة المفروضة بالخراج، ولم يسقطوا الخمس في المعادن بالخراج، وأوجبوا فيها خمساً في أرض العشر وعلى الكافر والعبد، وفرقوا بين المعدن في الدار وبينه خارج الدار، ولا يعرف كل هذا عن أحد قبلهم، وهم يقولون برد الأخبار الصحاح إذا خالفت الأصول، وحكمهم ههنا مخالف للأصول. فإن قالوا: قد روى عن علي أن فيه الخمس؟ قلنا: أنتم أول مخالف لهذا الحكم إن كان حجة، لأن الخبر إنما هو في رجل استخرج معدناً فباعه بمائة شاة وأخرج المشتري منه ثمن ألف شاة، فرأى علي الخمس على المشتري لا على المستخرج له. وأما من رأى فيه الزكاة فاحتجوا بحديث مالك عن ربيعة عن غير واحد من علمائهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقطع لبلال بن الحارث معادن القبلية وهي في ناحية الفرع. قال: فتلك المعادن لا يؤخذ منها إلا الزكاة إلى اليوم. قال أبو محمد: وليس هذا بشيء لأنه مرسل، وليس فيه مع إرساله إلا إقطاعه عليه السلام تلك المعادن فقط، وليس فيه أنه عليه السلام أخذ منها الزكاة، ثم لو صح لكان المالكيون أول مخالف له لأنهم رأوا في الندرة تصاب فيه بغير كبير عمل الخمس، وهذا خلاف ما في هذا الخبر. ويسألون أيضا عن مقدار ذلك العمل الكبير وحد الندرة، ولا سبيل إليه بدعوى لا يجوز الاشتغال بها، فظهر أيضاً فساد هذا القول وتناقضه. وقالوا أيضاً: المعدن كالزرع يخرج شيء بعد شيء، قال علي: قياس المعدن على الزرع كقياسه على الركاز، وكل ذلك باطل، ولو كان القياس حقاً لتعارض هذان القياسان وكلاهما فاسد، أما قياسه على الركاز فيلزمهم ذلك في كل معدن وإلا فقد تناقضوا، وأما قياسه على الزرع فيلزمهم أن يراعوا فيه خمسة أوسق وإلا فقد تناقضوا، ويلزمهم أيضا أن يقيسوا كل معدن من حديد أو نحاس على الزرع. واحتج كلتا الطائفتين بالخبر الثابت من طريق مسلم عن قتيبة، ثنا عبد الواحد عن عمارة بن القعقاع، ثنا عبد الرحمن بن أبي نعم قال: سمعت أبا سعيد الخدري يقول: بعث علي بن أبي طالب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بذهيبة في أديم مقروظ لم تحصل من ترابها، فقسمها بين أربعة نفر: عيينة بن بدر والأقرع بن حابس وزيد الخيل، وذكر رابعاً وهو علقمة بن علاثة، فقال: ﴿من رأى في المعدن الزكاة هؤلاء من المؤلفة قلوبهم وحقهم في الزكاة لا في الخمس﴾. وقال الآخرون: علي من بني هاشم ولا يحل له النظر في الصدقة، وإنما النظر في الأخماس. قال علي: كلا القولين دعوى فاسدة، ولو كانت تلك الذهب من خمس واجب أو من زكاة لما جاز ألبتة أخذها إلا بوزن وتحقيق لا يظلم معه المعطي ولا أهل الأربعة الأخماس، فلما كانت لم تحصل من ترابها صح يقيناً أنها ليست من شيء من ذلك، وإنما كانت هدية من الذي أصابها أو من وجه غير هذين الوجهين، فأعطاها عليه السلام من شاء. وقد قدمنا أنه لا زكاة في مال غير الزرع إلا بعد الحول، والمعدن من جملة الذهب والفضة، فلا شيء فيها إلا بعد الحول. وهذا قول الليث بن سعد وأحد أقوال الشافعي وقول أبي سليمان. ورأى مالك أن من ظهر في أرضه معدن فإنه يسقط ملكه عنه ويصير للسلطان، وهذا قول في غاية الفساد بلا برهان من قرآن ولا سنة صحيحة ولا رواية سقيمة ولا إجماع ولا قول صاحب ولا رأي له وجه، وعلى هذا إن ظهر في مسجد أن يصير ملكه للسلطان ويبطل حكمه ولو أنه الكعبة، وهذا في غاية الفساد. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام﴾، فصح أن من ظهر في أرضه معدن فهو له يورث عنه ويعمل فيه ما شاء».[٢٨٨]

رحم الله ابن حزم وأثابه الله على التزامه بالنصوص. هكذا معظم فقهاء السلف. فالشوكاني مثلاً من حديث إقطاع الرسول صلى الله عليه وسلم بلال بن الحارث، والذي أخرجه أبو داود ومالك في الموطأ من النص السابق لابن قدامة، ومن قوله: «فتلك المعادن لا يؤخذ منها إلا الزكاة» يستنتج قائلاً: «فيه دليل لمن قال أن الواجب في المعادن الزكاة، وهي ربع العشر كالشافعي وأحمد وإسحاق. أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿في الرقة ربع العشر﴾[ب٦] ويقاس غيرها عليها، ...».[٢٩٠] ومن نفس الحديث، أي حديث إقطاع بلال بن الحارث، يستنتج أبو عبيد قائلاً: «وكان رأي عمر في المعادن كالذي يروى في القبلية من أخذ الزكاة».[٢٩١] وجاء في المدونة: «قال أشهب وابن وهب وابن القاسم عن مالك عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن وغير واحد من علمائهم حدثوه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع لبلال بن الحارث المزني معادن من معادن القبلية، وهي من ناحية الفرع، فتلك المعادن لا يؤخذ منها إلا الزكاة إلى اليوم. قال أشهب عن ابن أبي الزناد أن أباه حدثه: أن عمر بن عبد العزيز كان يأخذ من المعادن ربع العشر...».[جـ٦]

هل رأيت كيف أن معظم الأقوال تذهب إلى إخراج ربع العشر إلا فيما ندر؟ غير أن معظم الفقهاء المعاصرين تنازلوا ولم يقولوا بوجوب الخمس فقط، بل ذهبوا لأبعد من ذلك: فهم قالوا بأن المعادن يجب أن تكون ملكاً للدولة ولا تترك للناس. فهذا القرضاوي مثلاً يستنتج: «وهكذا ما كان كالبترول والحديد ونحوهما: يجب أن تحوزه الدولة، ولا يحوزه فرد أو أفراد، دون الناس». وهنا أريدك أخي القارئ أن تلتفت لمسألة فكرية ألا وهي: إن كان لدينا مذهبان، أحدهما للجمهور الذي لم يأخذ بالرأي ولكن بالنصوص، فمن الأجدر اتباع قول الجمهور في الواقع العملي. لأننا إن لم نفعل وحكمنا بعقولنا (لأن مذهب الجمهور قد لا يبدو ملائماً لوقتنا المعاصر) فإن الضياع سيزداد. هذا المنطق يكون سليماً إن لم ندرك أبعاد تطبيق كلا المذهبين، فما بالك إن قلت لك أن تطبيق مذهب الجمهور سيؤدي لأمة عزيزة قوية منتجة دون تلويث بيئي وفساد خلقي كما سأثبت لك بإذنه تعالى، هنا لابد وأن توافقني على ضرورة الأخذ بمذهب الجمهور بأن ما يجب إخراجه هو ربع العشر فقط. أما المذهب القائل بأن ما يجب إخراجه يجب أن يخضع لما يتكلفه الإنسان من مشقة ونفقات، وذلك لأن سهولة الحصول على المعادن لابد وأن يجابه بزيادة ما يفرض على المستخرج للمعادن، فإنه مذهب لم يثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم. بل ذهب إليه بعض الفقهاء المحدثين، فهذا القرضاوي يقول: «والفرق بين الخمس (٢٠٪) وربع العشر (٢,٥٪) ليس فرقاً هيناً، فلا بأس أن يفرض العشر أو نصفه، حسب قيمة المستخرج بالنسبة إلى التعب والتكاليف، وليس ذلك ابتداعاً لشرع جديد، بل هو صريح القياس على ما جاء به الشرع من التفاوت بين مقادير الواجب حسب نفع المال المأخوذ وقيمته وسهولة الحصول عليه أو مشقته».[٢٩٣]

ب٦) الحديث ذكر في صحيح البخاري في باب زكاة الغنم في الكتاب الذي وجهه أبو بكر رضي الله عنه للبحرين عن الصدقة: « ... وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة، فإذا زادت على عشرين ومائة إلى مائتين شاتان، فإذا زادت على مائتين إلى ثلاثمائة ففيها ثلاث شياه، فإذا زادت على ثلاثمائة ففي كل مائة شاة، فإذا كانت سائمة الرجل ناقصة من أربعين شاة واحدة فليس فيها صدقة إلا أن يشاء ربها، وفي الرقة ربع العشر، فإن لم تكن إلا تسعين ومائة فليس فيها شيء إلا أن يشاء ربها» (٢٨٩).

جـ٦) وتكملة ما جاء في النص: «... إلا أن تأتي ندرة فيكون فيها الخمس كان يعد الندرة الركزة فيخمسها، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿في الركاز الخمس﴾. قال أبو الزناد: والركزة أن يصيب الرجل الندرة من ذهب أو فضة يقع عليها ليس فيها كبير مؤنة » (٢٩٢).

ألا ترى أخي القارئ أن في هذا ابتداع لشرع جديد؟ بالطبع، إنه لابتداع، لماذا؟ لعلتين والله أعلم: الأولى هي أن ما يراه بعض المعاصرين من تفاوت في ما يجب إخراجه هو بسبب مقارنتهم لمذهب الجمهور مع مذهب أهل الرأي، وللتوفيق بين المذهبين اقترحوا ما توصلوا إليه بعقولهم فكان شرعاً مستحدثاً لم يثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم. أي معالجة الخطأ بخطأ آخر. فإن ثبت ضعف مذهب أهل الرأي فيجب عندها الأخذ بمذهب الجمهور لا أن نأتي بشرع جديد لترقيع ما وقع من خطأ لتزداد غربة الإسلام. فلم تترك الشريعة تحديد ما يجب إخراجه لعقول الفقهاء أو الحكام، بل حددته بربع العشر لسبب مهم، وهو أن تحديد ما يجب إخراجه إن لم يكن ربع العشر فلابد وأن يتم من خلال عقول البشر، وهنا سيظهر الخلاف بين المنتجين للمعادن وبين من بيدهم القرار، أي بين الناس وبين السلاطين ومن يعملون معهم من الجباة، وهذا وضع تحاول الشريعة جذه من جذوره حتى لا يتلاعب السلاطين بنسب ما يجب إخراجه بتخفيفها على من أرادوا وزيادتها على من بغضوا، أو تغيير ما يجب إخراجه بتغير الزمان من خلال دراسات وبحوث قد تخضع للأهواء عند التنفيذ. فإن كان سعر النحاس اليوم مرتفعاً فقد ينخفض بعد سنوات برغم ثبات التكلفة، وعندها قد يقترح فقيه أو سلطان تغيير نسبة ما يجب إخراجه. وعندها لا تصبح الشريعة شرعاً، ولكن قانوناً يتغير بتغير الأحوال والأزمان. ولكنك قد تقول: وأين الإنصاف، فهناك من المعادن ما يوصل إليه بسهولة، وكأنه كنز، لذلك يجب زيادة ما يفرض على مستخرجه!

هنا نأتي للعلة الثانية وهي أن ما تراه من تفاوتات في أسعار المعادن يعكس بقدر كبير تدخلات الدول من خلال امتلاكها لمصادر المعادن أو من خلال فرضها للأنظمة والقوانين والجبايات. فكما هو معلوم فإن سعر المعدن يزداد بندرته. والندرة نوعان: ندرة طبيعية وندرة مفتعلة. فالذهب أغلى من الحديد بسبب ندرته الطبيعية، أما الندرة المفتعلة فهي بسبب الأنظمة والقوانين التي تضعها الدول على استخراج المعادن مما يعيق سرعة إنتاجها فيصبح المعدن نادراً. فبرغم أن سعر النفط يتأرجح أيام كتابة هذه الأسطر حول الثلاثين دولاراً كنفط خام، إلا أن ما يدفعه المستهلك في أوروبا يزيد عشرات المرات عما يكلف الحكومات المستوردة بسبب فرضها للضرائب. والأمر ينطبق أيضاً على الأنظمة، فإن وضع نظام يحد من استخراج الفوسفات في دولة ما حتى لا ينخفض سعره، فإن ندرته ستزداد ليرتفع سعره. فما تراه من أسعار لا يعكس الندرة الطبيعية للمعادن بقدر ما يعكس الضرائب والأنظمة والقوانين التي ستحد من إنتاجها. وأعتقد أنك لازلت تقول: إن الذهب أغلى من الحديد. فأقول: بالطبع لأن الذهب أكثر ندرة في الطبيعة من جهة، ولتدخلات الدول من جهة أخرى، فإن لم تتدخل الدول لكان الذهب أيضاً أغلى من الحديد ولكن بنسب أخرى تعكس حقيقة الندرة الطبيعية. وإن طبقت الشريعة ورفعت جميع القيود دون استثناء فإن زكاة طن من الذهب بسبب ندرته وبالتالي ارتفاع سعره لهو أكثر مالاً من زكاة طن من الحديد. وإن سألت أي اقتصادي لقال لك: سينجذب الناس لاستخراج المعادن التي تعود لهم بأكبر مردود اقتصادي، وهكذا من خلال العرض والطلب في السوق ستتوفر جميع المعادن بطريقة لا تعكس في أسعارها إلا ندرتها الطبيعية. وعندها فإن إخراج ربع العشر كزكاة سيكون عدلاً على الجميع. فمن اعتقد أن معدناً ما أكثر زكاة لأن تكلفة إنتاجه مرتفعة وسعر بيعه منخفض فسينتقل لمعدن آخر أقل تكلفة في الاستخراج ليزداد ربحه، وعندها سيزداد المعروض من معدنه الآخر في السوق وسرعان ما ينخفض سعره، وهكذا يكون ربع العشر نسبة تطبق على المعادن ودون التأثير على شفافية آليات السوق لتوفير المعادن التي تحتاجها الأمة للتصنيع كما ستقتنع بإذنه تعالى في فصلي «ابن السبيل» و «الشركة».

وبالطبع، ستوجه لي هنا سؤالين، الأول: إن تدخلات الدول من خلال الأنظمة وفرض الضرائب لها أهدافها النبيلة، فهي تحاول الحفاظ على البيئة مثلاً وتحاول حفظ موارد الأمة وهكذا، وهذا في صالح مجموع الأمة، فلماذا أرفضه؟ والثاني: لماذا تقبلت فكرة الندرة الطبيعية ورفضت الندرة المفتعلة؟ بالنسبة للأول فسنأتي على بيانه في فصلي «ابن السبيل» و «الأماكن»، ولكن باختصار: إن الحفاظ على البيئة لن يتأتى بالأنظمة والقوانين كما سترى بإذن الله لأنها من وضع مسؤولي الدول ولأنها في أيديهم عند التطبيق، فقد توضع وتطبق بناء على أهوائهم وعندها سيظهر التلوث لا محالة كما هو حادث. أما بتطبيق الشريعة، وبناءً على حديث ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ فإن قرار منع التلوث سيقع في أيدي المتضررين ممن هم حول منبع الضرر إن كان مصنعاً أو منجماً كما سيأتي بإذن الله. وهؤلاء لن يتمكن أحد من رشوتهم لأن الضرر واقع عليهم ولأن وعيهم البيئي سيزداد بتطبيق الشريعة كما سترى في فصل «البركة» بإذن الله، وعندها سينقطع الضرر. وهذه مسألة وضحتها في كتاب «عمارة الأرض» في المجال العمراني، وسأوضحها في مجال التلويث الصناعي في فصول قادمة بإذنه تعالى. فالشريعة تقص الحقوق بطريقة تؤدي لمنع التلوث من خلال جذ الضرر بوضع حق منعه في أيدي سكان المواقع التي يظهر فيها الضرر، وليس بأيدي المسؤولين.

وبالنسبة للسؤال الثاني عن تقبل فكرة الندرة الطبيعية ورفض الندرة المفتعلة، فإن الإجابة تنقسم إلى شقين، الأول: إن كنت مؤمناً بأن الشريعة هي ما يجب أن يتبع أقول لك: إن الندرة الطبيعية هي لحكمة من وضع الحكيم الخالق الخلاق الكريم الرزاق. فالذهب ذو ندرة، والله أعلم، لحكمة تخزين مجهودات الناس لتتداول كعملات مثلاً، وهكذا، فلوجود كل معدن حكمة تنتهي بإيجاد حياة رغدة على الأرض من خلال تفاعلات الناس مع الخيرات. فلو لم يوجد الذهب لحار البشر في إيجاد معدن ذي ثمن يخزن مجهوداتهم بنفس كفاءة الذهب. فأنت عندما تصنع منتجاً وتبيعه فإن المال الورقي هو مخزون لأتعابك التي تقايض بها الآخرين لاحتياجاتك الحياتية. وهكذا يتم تبادل السلع والخدمات بين الناس. والمال الورقي ذو موثوقية لأنه معادل بالذهب في معظم الأحيان إلا إن كان هناك ظرف تاريخي مؤقت (مثل دولة عظمى كالولايات المتحدة الأمريكية التي رفضت مؤخراً تغطية دولارها ذهباً). وهذا وضع شاذ لن يستمر بإذن الله (وسيأتي بيانه في فصل «الفصل والوصل» بإذن الله). أما إن لم تكن مؤمناً بالإسلام كطريق أفضل للحياة (الشق الثاني) فأقول لك الآتي: لا مفر لنا كبشر من تقبل الندرة الطبيعية ومن ثم التكيف معها، وحتى يتم استغلال ما هو متوفر من معادن لأقصى مدى ممكن لابد من شفافية قصوى في آليات السوق، وهذه لا تكون بالأنظمة والقوانين التي تتصف بتقلباتها المستمرة كما سترى بإذن الله، ولكن من خلال مبادئ ثابتة مستمرة لا تتغير وهي ربع عشر المعدن المستخرج فقط.

وقبل الذهاب للمسألة الثانية: وهي تحديد المعادن التي يجب الإخراج عنها، فلابد من التوضيحات الآتية، والتي إن تأملتها لوجدت أن مذهب من أخذ بالنص يدفع الناس للمزيد من العمل. لقد اختلف الفقهاء أيضاً في مصرف الواجب إخراجه، هل هو كالزكاة للأصناف الثمانية أم أنه كالفيء؟ وكما رأينا في النصوص السابقة فقد ذهب الشافعي وأحمد إلى أن مصرفه مصرف الزكاة. وذهب أبو حنيفة إلى أن مصرفه كمصرف الفيء.[٦٥] وللمالكية قولان، فقد جاء في المدونة: «قلت : أرأيت زكاة المعدن أتفرق في الفقراء كما تفرق الزكاة أم تصير مثل الجزية؟ فقال: بل تفرق في الفقراء كما تفرق الزكاة. قلت: وهذا قول مالك؟ قال: لما قال مالك فيما أخرج من المعادن

الزكاة، ومحمله كمحمل الزرع علمنا أنه في الفقراء وهو مثل الزكاة، محمله كمحمل الزكاة».[٢٩٥] واختلفت المذاهب أيضاً في نصابه، فهل يشترط النصاب في المعادن أم لا يشترط؟ فذهب المالكية والشافعية والحنابلة لاشتراط النصاب. وذهب الحنفية لعدم اشتراطه.[هـ٦] وفي المغني تلخيص لآراء المذاهب وترجيح بأن ما يؤخذ من المعادن هو كسائر الزكوات، لذلك يعتبر له نصاب. قال ابن قدامة رحمه الله:

> «في نصاب المعدن، وهو ما يبلغ من الذهب عشرين مثقالاً، ومن الفضة مائتي درهم، أو قيمة ذلك في غيرهما. وهذا مذهب الشافعي، وأوجب أبو حنيفة الخمس في قليله وكثيره، من غير اعتبار نصاب، بناءً على أنه ركاز، لعموم الأحاديث التي احتجوا بها عليه، ولأنه لا يعتبر له حول، فلم يعتبر له نصاب كالركاز. ولنا عموم قوله عليه السلام: ﴿ليس فما دون خمس أواق صدقة﴾، وقوله: ﴿ليس في تسعين ومائة شيء﴾. وقوله عليه السلام: ﴿ليس عليكم في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين مثقالاً﴾. وقد بينا أن هذا ليس بركاز، وأنه مفارق للركاز من حيث أن الركاز مال كافر أخذ في الإسلام فأشبه الغنيمة. وهذا وجب مواساة وشكراً لنعمة الغنى، فاعتبر له النصاب كسائر الزكاوات، وإنما لم يعتبر له الحول لحصوله دفعة واحدة، فأشبه الزروع والثمار، ...».[٢٩٧]

أما بالنسبة لوقت الإخراج فقد ذهبوا أنه لا يشترط فيه الحول.[و٦] بهذا قال مالك والشافعي وأحمد وأصحاب الرأي. فيقول ابن حجر: «واتفقوا على أنه لا يشترط فيه الحول، بل يجب إخراج الخمس في الحال».[٢٩٩] ومن كل ما سبق لابد وأنك استنتجت أن ما يجب إخراجه في المعادن يشبه لدرجة كبيرة الزكاة، هذا إن لم يكن زكاة في أرجح الأقوال. لذلك فما قيل عن الزكاة في «الأموال» عن التحرر ينطبق على المعادن في تمكين الناس، فهو للأصناف الثمانية، وبإمكان الإنسان أن يخرج زكاة المعادن بنفسه، وأن يخرجها أعياناً، وهكذا مما شرحناه في فصل «الأموال» من حركيات التكريم والتمكين. فهل رأيت كيف أن الإسلام هو دولة الناس. ثم تأمل الآتي عن التمكين:

كما هو معلوم فإن العمل في البحر أكثر مشقة من البر، وكما هو معلوم أيضاً فإن ما يخرج من البحر من أسماك وغيره لهو مصدر اقتصادي مهم للأمة. فتأمل ما فعلته الشريعة في هذا الخصوص لتدفع الناس للمزيد من الإنتاج من هذا المصدر الذي لن ينضب بإذنه تعالى إن تم تطبيق مقصوصة الحقوق: إن الشريعة لم تفرض الزكاة،

د٦) من الواضح في معظم كتب الفقه بالنسبة لربع العشر المستخرج من المعدن أن مصرفها في مذهب الشافعي وأحمد هو مصرف الزكاة. فقد قال العبادي مثلاً: «رابعاً: واختلفوا في مصرف ما يؤخذ من المعادن، أ: فذهب الشافعي وأحمد .. إلى أن مصرفه مصرف الزكاة. ب: وذهب أبو حنيفة ومالك والإمامية .. إلى أن مصرفه مصرف الفيء ...». غير أن الآتي ورد في فتح الباري: «واختلفوا في مصرفه، فقال مالك وأبو حنيفة والجمهور: مصرفه مصرف خمس الفيء، وهو اختيار المزني. وقال الشافعي في أصح قوليه: مصرفه مصرف الزكاة. وعن أحمد روايتان، وينبني على ذلك ما إذا وجده ذمي فعند الجمهور يخرج منه الخمس وعند الشافعي لا يؤخذ منه شيء، ...» (٢٩٤).

هـ٦) وفي الأموال: «... وقال مالك: وليس مما يخرج من المعدن شيء حتى يبلغ عشرين ديناراً، أو مائتي درهم، فإذا بلغ ذلك ففيه الزكاة، وما زاد أخذ منه بحساب، ما دام في المعدن نيل، فإذا انقطع عرقه ثم جاء بعد ذلك نيل فهو مثل الأول، يبتدأ فيه بالزكاة كما ابتدئ بها في الأول. قال أبو عبيد: فهذا رأي مالك وأهل المدينة». والمائتي درهم، كما قال محقق الأموال، هي نصاب الفضة كما هو معلوم (٢٩٦).

و٦) هناك بعض الاستثناءات، فقد جاء في المحلى: «وقد قدمنا أنه لا زكاة في مال غير الزرع إلا بعد الحول، والمعدن من جملة الذهب والفضة، فلا شيء فيها إلا بعد الحول. وهذا قول الليث بن سعد وأحد أقوال الشافعي وقول أبي سليمان»، وفي المغني: قال «إسحاق وابن المنذر: لا شيء في المعدن حتى يحول عليه الحول، لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول﴾». ويقول ابن قدامة موضحا مذهبه وما ذهب إليه الجمهور: «ولنا أنه مال مستفاد من الأرض، فلا يعتبر في وجوب حقه حول، كالزروع والثمار والركاز، ولأن الحول إنما يعتبر في غير هذا لتكميل النماء، وهذا يتكامل نماؤه دفعة واحدة، فلا يعتبر له حول كالزروع، والخبر مخصوص بالزرع والثمر، فيخص محل النزاع بالقياس عليه، ...» (٢٩٨).

أو أي نوع من الضرائب على ما يستخرج من البحر حتى وإن كان لؤلواً أو مرجاناً أو عنبراً. فهناك شبه إجماع بأن ما خرج من البحر لا زكاة عليه، فمن الذين قالوا بذلك ابن عباس وعمر بن عبد العزيز وعطاء ومالك والثوري وابن أبي ليلى والحسن بن صالح والشافعي وأبو حنيفة ومحمد وأبو ثور وأبو عبيد.[٣٠٠] والاستثناء من هذا هو قول لأحمد، إلا أن ابن قدامة من نفس المذهب يوافق الجمهور إذ يقول في اللؤلؤ والمرجان:

«وعن أحمد رواية أخرى، أن فيه الزكاة، لأنه خارج من معدن، فأشبه الخارج من معدن البر. ويحكى عن عمر بن عبد العزيز أنه أخذ من العنبر الخمس. وهو قول الحسن والزهري. وزاد الزهري في اللؤلؤ يخرج من البحر. ولنا أن ابن عباس قال: ليس في العنبر شيء إنما هو شيء ألقاه البحر. وعن جابر نحوه، رواهما أبو عبيد. ولأنه قد كان يخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفائه، فلم يأت فيه سنة عنه، ولا عن أحد من خلفائه من وجه يصح، ولأن الأصل عدم الوجوب فيه، ولا يصح قياسه على معدن البر، لأن العنبر إنما يلقيه البحر، فيوجد ملقى في البر على الأرض من غير تعب، فأشبه المباحات المأخوذة من البر من المن والزنجبيل وغيرهما، ...».[٣٠١]

وحتى نتأكد من هذه المسألة المهمة أخي القارئ لتتيقن أن الشريعة تدفع الناس للعمل تأمل الآتي من المذهب الحنفي والذي عادة ما يميل إلى زيادة ما يجب إخراجه ومن ثم دفع تلك الأموال للسلاطين مقارنة بالمذاهب الأخرى مما يسبب التثبيط،[ز٦] إلا أنه في هذه المسألة له نظرة أخرى، فإن كان هذا حال المذهب الحنفي فما بالك بالمذاهب الأخرى، فقد جاء في المبسوط:

«وليس في السمك واللؤلؤ والعنبر يستخرج من البحر شيء في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى. وقال أبو يوسف في العنبر الخمس، وكذلك في اللؤلؤ عنده، ذكره في الجامع الصغير. أما السمك فهو من الصيود، وليس في صيد البر شيء على من أخذه، فكذلك في صيد البحر. وأما العنبر واللؤلؤ فقد احتج أبو يوسف رحمه الله تعالى بما روي أن يعلى بن أمية كتب إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه يسأله عن عنبر وجد على الساحل؟ فكتب إليه في جوابه أنه مال الله يؤتيه من يشاء وفيه الخمس، ولأن نفيس ما يوجد في البحر معتبر بنفيس ما يوجد في البر، وهو الذهب والفضة، فيجب فيه الخمس. وأبو حنيفة ومحمد استدلا بما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال في العنبر إنه شيء دسره البحر فلا شيء فيه. وحديث عمر محمول على الجيش دخلوا أرض الحرب فيصيبون العنبر في الساحل، وعندنا في هذا الخمس لأنه غنيمة، ثم وجوب الخمس فيما يوجد في الركاز لمعنى لا يوجد ذلك المعنى في الموجود في البحر، وهو أنه كان في يد أهل الحرب ووقع في يد المسلمين بإيجاف الخيل والركاب، وما في البحر ليس في يد أحد قط، لأن قهر الماء يمنع قهر غيره، ولهذا قال مشايخنا: لو وجد الذهب والفضة في قعر البحر لم يجب فيهما شيء. ثم الناس تكلموا في اللؤلؤ فقيل إن مطر الربيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤاً، فعلى هذا أصله من الماء وليس في الماء شيء. وقيل إن الصدف حيوان تخلق فيه اللؤلؤ وليس في الحيوان شيء، وهو نظير ظبي المسك يوجد في البر، فإنه لا شيء فيه، وكذلك العنبر، فقيل إنه نبت ينبت في البحر بمنزلة الحشيش في البر، وقيل إنه شجرة تتكسر فيصيبها الموج فيلقيها على الساحل وليس في الأشجار شيء، وقيل إنه خثى دابة في البحر وليس في أخثاء الدواب شيء. قال:

ز٦) مذهب أهل الرأي يسبب التثبيط مقارنة بالمذاهب الأخرى، إلا أنه مقارنة بالأنظمة الوضعية فهو أفضل منها بكثير كما سترى في فصول «الديوان» و «المكوس» و «الفساد» بإذنه تعالى؛ فلا يمكن مقارنة المذهب الحنفي بما ذهب إليه الفقهاء المعاصرون أو الأنظمة الوضعية المعاصرة.

> وليس في الياقوت والزمرد والفيروزج يوجد في المعدن أو الجبل شيء لأنه جامد لا يذوب بالذوب ولا ينطبع بالطبع كالتراب، وليس في التراب شيء، فكذلك ما يكون في معناه لا يكون فيه شيء، ولأنه حجر وليس في الحجر صدقة، وإن كان بعض الحجر أضوأ من بعض ...».[٣٠٢]

أما بالنسبة للأسماك، فهناك أيضاً شبه إجماع بأنه لا زكاة عليها لأنها صيد، ولأنه عفي عنها كما عفي عن صدقة الخيل والرقيق. فقد جاء في المغني: «وأما السمك فلا شيء فيه بحال، في قول أهل العلم كافة، إلا شيء روي عن عمر بن عبد العزيز، رواه أبو عبيد عنه. وقال: ليس الناس على هذا، ولا نعلم أحداً يعمل به. وقد روي ذلك عن أحمد أيضاً. والصحيح أن هذا لا شيء فيه، لأنه صيد، فلم يجب فيه زكاة كصيد البر، ولأنه لا نص ولا إجماع على الوجوب فيه، ولا يصح قياسه على ما فيه زكاة، فلا وجه لإيجابها فيه».[٣٠٣] وقال أبو عبيد في رأي عمر بن عبد العزيز الذي استثناه ابن قدامة: «يذهب عمر، فيما يرى، إلى أن ما أخرج البحر بمنزلة ما أخرج البر من المعادن، وكان رأيه في المعادن الزكاة. وقد ذكرنا ذلك عنه. فشبه به وليس الناس في السمك على هذا. ولا نعلم أحداً يعمل به. وإنما اختلف الناس في العنبر واللؤلؤ. فالأكثر من العلماء على أن لا شيء فيهما، كما يروى عن ابن عباس وجابر، وهو رأي سفيان ومالك جميعاً. ومع هذا إنه قد كان ما يخرج من البحر على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فلم تأتنا عنه فيه سنة علمناها، ولا عن أحد الخلفاء بعده من وجه يصح، فنراه مما عفا عنه، كما عفا عن صدقة الخيل والرقيق».[٣٠٤] فتأمل هذا التيسير للناس ليهبوا للعمل. فما أحكمها من شريعة تفتح أبواب التمكين.

تحديد المعادن: المسألة الثانية

بالنسبة للمسألة الثانية المهمة، وهي تحديد الخيرات التي يجب الإخراج عنها، فكما رأيت فإن مذهب الشافعية والظاهرية هما الأكثر تيسيراً على المستخرجين للمعادن إذ أنهما أوجبا إخراج ربع العشر من الذهب والفضة فقط. وكذلك المالكية في الأرجح. أما الحنابلة فقد ذهبوا لوجوب إخراج ربع العشر من جميع المعادن، وبالنسبة لأهل الرأي فقد قالوا بإخراج الخمس مما ينطبع من المعادن. وحتى في هذه الحالة الأخيرة لأهل الرأي، أي حتى في أسوأ الاحتمالات، أي حتى إن تم إصرار الدول على أخذ الخمس مما يحوزه الناس من جميع ما ينطبع من معادن، فإن ما يؤخذ جد قليل مقارنة بمجموع ثروات الأمة ومقارنة بما على الناس إخراجه في أيامنا هذه (هذا إن كان لهم إخراج المعادن). فما بالك بأقوال المذاهب الأخرى التي توجب إخراج ربع العشر؛ وما بالك إن أضفت لهذا أن جمهور الفقهاء يذهبون إلى أن مصرف هذه المبالغ هي إما الزكاة أو الفيء. وكما وضحنا فإن الأموال في كلتا الحالتين ستذهب للناس (سواء كانت زكاة أم فيئاً). أي أنه لا مال للدولة من المصادر الثلاثة (أي من الصدقة والغنائم والفيء) إلا الخمس الذي خصص للرسول صلى الله عليه وسلم من الفيء وخمس أو خمسي الغنيمة.

ولعل الإستنتاج الذي ستتبلور أهميته في الفصول القادمة هو أن إعفاء استخراج المعادن من أي رسوم وضرائب أو قوانين وأنظمة وما إليها من قيود مثبطة، سيدفع الناس للضرب في الأرض للبحث عن المعادن باستخراجها، وسيظهر آخرون ممن يقومون بتصنيعها، وغيرهم بنقل ما صنع منها والإتجار بها، وبهذا تكثر الخيرات ليزداد وعاء الزكاة الذي يذهب للناس ومن ثم للمزيد من التمكين. أي أن الشريعة لا تضع العراقيل أمام الناس

للبدء كما تفعل الدول المعاصرة التي تضع الضرائب الفاحشة على المعادن عند استخراجها كما في دول الغرب أو حتى تمنع الناس من الوصول للمعادن كما تفعل الدول الإسلامية الآن. بل إن الشريعة تطلق الناس لإخراج خيرات الأرض، ثم بعد التصنيع المعد للبيع تؤخذ الزكاة، وهكذا من دورات تمكينية إنتاجية تدفع الأمة للمزيد من العزة كما سيأتي بإذن الله. أي أنني أحاول أن أقنعك بأنه كلما قل عدد أصناف المعادن التي تؤخذ منها الزكاة، كما ذهب الشافعي رحمه الله وأسكنه فسيح جناته، كلما كثرت المعادن المستخرجة وكلما اندفع المجتمع للتصنيع وكلما زادت المنتجات وكلما ارتقت نوعياتها وقل ثمنها كما سترى بإذن الله. ومن جهة أخرى، كلما التزم المجتمع بعدم زيادة ما يؤخذ من المستخرج من المعادن عن ربع العشر حتى وإن فرض على جميع المعادن كما ذهب الحنابلة، فإن في هذا، بالإضافة لتوفر المعادن القابلة للتصنيع، فرصة لتمكين من لا مال لهم للضرب في الأرض والعمل. وفي أسوأ الاحتمالات، أي عندما يفرض الخمس، فإن في هذا أيضاً تمكين مقارنة بأيامنا الحالية التي لا يسمح فيها للناس بامتلاك المعادن ليقع الناس تحت مطرقة الحكومات التي تمنح مفاتيح التمكين لمن أرادت من الناس.

ولعلك تسأل هنا: إن هذا الباحث لم يرجح بين المذاهب، بل يظهر ميزات أكثرها؟ فأجيب: نعم، فالإسلام إن طبقنا أي مذهب منه فسنكون بحال أحسن من وضعنا المعاصر. وهذا هو المهم، فالمذاهب برغم اختلافاتها تدور داخل دائرة واحدة مقارنة بالأنظمة الوضعية. إلا أننا بحاجة للمزيد من الأبحاث المتعمقة في النصوص للوصول للقول الأرجح بين المذاهب. فبرغم قناعتي بأن ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة هما الأكثر سداداً في المعادن إلا أنني في حيرة بينهما. فالشافعية الذين لا يرون إلا إخراج ربع العشر من الذهب والفضة هم أكثر تمكيناً لمن يستخرجون المعادن لانجذاب الناس لمهنة استخراج المعادن ليزداد عددهم، أما الحنابلة الذين يذهبون لإيجاب ربع العشر في جميع المعادن، فبالإضافة لوضع عبء مالي صغير (٢,٥٪) على المنتجين (مما فيه تثبيط بمقدار يكاد أن يهمل)، إلا أنه بزيادة الزكاة التي ستدفع للفقراء والغارمين وابن السبيل فإنه سيزيد من عدد المتمكنين الذين سيعملون ليزداد الإنتاج. فأي المذهبين هو الأرجح؟ فكما ترى سيستحيل علينا معرفة الأرجح من خلال أبحاث اقتصادية ميدانية لأننا سنستخدم عقولنا حينئذ في منهج البحث وفي الحكم على نتائجه. لذلك، وللخروج من مثل هذه المآزق لابد لنا من التعمق أكثر في هذه المسائل فقهياً بدراسة أشمل وأعمق للنصوص، أي لِقال الله عز وجل وقال الرسول صلى الله عليه وسلم. وهذا هو أساس البحث العلمي كما سيأتي بيانه في فصل «المعرفة» بإذن الله.

وأخيراً، فهناك مصادر مالية قليلة لبيت المال لم نتطرق إليها، والتي لا تقارن بالزكاة أو الفيء أو الغنيمة. ومن هذه المصادر مثلاً اللقطات وتركات المسلمين التي لا وارث لها، أو لها وارث لا يرد عليه كأحد الزوجين، وديات القتلى الذين لا أولياء لهم، وهكذا من أموال تتجمع لبيت المال. وحتى هذه أيضاً كانت تذهب للناس لقضاء ديونهم أو نحوها من حاجات. ففي الحديث المتفق عليه في صحيح البخاري مثلاً: «عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يؤتى بالرجل المتوفى، عليه الدين، فيسأل: ﴿هل ترك لدينه فضلاً؟﴾، فإن حدث أنه ترك لدينه وفاءً صلى، وإلا قال للمسلمين: ﴿صلوا على صاحبكم﴾. فلما فتح الله عليه الفتوح، قال: ﴿أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن توفي من المؤمنين فترك ديناً فعلي قضاؤه، ومن ترك مالاً فلورثته﴾».[٣٠٥] وقال الحافظ ابن حجر في شرح قوله: ﴿فعلي قضاؤه﴾ نقلاً عن ابن بطال: «أي مما يفيء الله عليه من الغنائم والصدقات، قال: وهكذا يلزم المتولي لأمر المسلمين أن يفعله بمن مات وعليه دين، فإن لم يفعل فالإثم عليه إن كان حق الميت في بيت المال

يفي بقدر ما عليه من الدين، وإلا فبقسطه».ح٦ فتصور أن الإثم على ولي أمر المسلمين إن لم يقض الدين عن الميت إن وجد مال في بيت المال. وقد ورد الحديث بلفظ آخر في جامع الأحاديث: ﴿من ترك مالاً فلورثته، ومن ترك ديناً فعلي وعلى الولاة من بعدي من بيت مال المسلمين﴾.[٣٠٧] أي أن قضاء الدين لم يكن مقصوراً على الرسول صلى الله عليه وسلم، بل هي مسؤولية على كل وال من بعده. وقد ذكر البخاري الحديث أيضاً في كتاب النفقات، وفي شرحها يقول ابن حجر موضحاً: «وأراد المصنف بإدخاله في أبواب النفقات الإشارة إلى أن من مات وله أولاد ولم يترك لهم شيئاً فإن نفقتهم تجب في بيت مال المسلمين والله أعلم».[٣٠٨] ألم يقل سبحانه تعالى المعطي الولي المتولي: ﴿ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾.[٣٠٩] فتأمل الإسلام أخي القارئ وقارنه بالأنظمة الوضعية المعاصرة، والتي تأخذ فيه بعض الدول نصيباً من الإرث. فهل سمعت أن الإسلام فرض أخذ شيء من أموال المتوفي مهما عظم مقداره؟ بالطبع لا. فهذه فكرة غربية. ففي الإسلام أتت الفرائض في سورة النساء وقفلت هذا الباب بدفع الأموال للأقارب. وهل سمعت بأن الدولة تأخذ نصيباً من مال إنسان إن هو وهبه لآخر مهما كان مقداره؟ بالطبع لا، فالمال الموهوب لا خمس عليه بإجماع أهل العلم.[٣١٠] فلم تتدخل الشريعة قط في انتقال الأموال بين الناس بأخذ شيء منها. فقد تتدخل الشريعة في عدم ظلم الورثة بتحايل المالك بتحويل نصيب من المال لإبن دون آخر ونحو ذلك من حقوق الناس إلا أنها في جميع الأحوال لن تدفع المال لبيت المال إلا إن انعدم المستحقون. فالإسلام دولة الناس وليس دولة السلاطين أو من يمثلهم من نواب كما تفعل الديمقراطية. وبالطبع ستجد أخطاء في هذا الفصل إما في التحليل أو النقل لأن الذي كتبه فرد بعقل قاصر، وبالذات في إنفاق سهم الرسول صلى الله عليه وسلم بعد وفاته وسهم ذي قرباه، فقد تعددت الأقوال فيها، إلا أن هذا ليس هو المهم، بل المهم هو الآتي:

مهما قرأت أخي القارئ في كتب السلف (إن استثنينا أقوال أهل الرأي) فلن تجد لأموال الأمة المسلمة طريقاً في النفقة إلا على الناس، فلم تكن الأموال تذهب لبيت المال في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم ذهبت من بعده لبيت المال إلا أنها كانت تصرف على الناس فقط سواءً كان مصدر المال زكاة أو فيئاً أو غنيمة، وهي المصادر الأساسية الأهم. وبالإمكان تلخيص هذا الفصل والذي قبله في ثلاثة آيات سهلة واضحة لا تتطلب الكثير من الخوض كما فعلت (إلا أنني اضطررت لذلك). فالمال في الإسلام ثلاث أقسام كما قال الفقهاء: صدقة ومغنم وفيء، وقد جاء توضيح مصرفها في الآيات الآتية: قال الحق سبحانه وتعالى الرازق الرزاق العليم الحكيم في الزكاة: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱلْعَـٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَـٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾؛ وقال سبحانه وتعالى الناصر المنتصر القوي القهار في الغنائم: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾؛ وقال سبحانه وتعالى المعطي الواهب الوهاب في الفيء: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ

ح٦) وقال أبو عبيد موضحاً الحديث: «أفلا تراه صلى الله عليه وسلم كان حكمه الأول في الديون قبل الفتوح غير حكمه بعدها: أنه ألزم نفسه قضاءها عن المؤمنين عامة. وإنما يؤخذ بالآخر من فعله، لأنه ناسخ، فإذا رأى لهم حقاً بعد الموت فهو في الحياة أحرى أن يرى» (٣٠٦).

وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾. فهذه الآيات الثلاث تعني بوضوح أن جميع الأموال في الأمة الإسلامية كانت تستثمر في الناس وليست في المنشآت والمؤسسات ورجالات الدول. هذا هو الصراط المستقيم والله أعلم. ولعل أعظم حكمة من هذا هو أن مجرد وجود مال في بيت المال قد يؤدي لظهور دولة بالمفهوم الحديث، وهذا سيؤدي لتشابك الناس في معظم إن لم يكن في جميع أمورهم كما وضحنا في الحديث عن «التشابك». والإسلام أتى للفصل بين الناس. فالعلاقة بين الناس والدولة، والناس بعضهم ببعض تنتهي بمجرد دفع المال لمستحقيه مباشرة، لأن تربيط الناس بعضهم ببعض دون ضرورة سيؤدي للكثير من المعاناة النفسية والهدر الإنتاجي. ولعل الأسوأ هو كما سترى بإذن الله جل جلاله هو أن التشابك سيؤدي إلى استعباد الناس بعضهم لبعض، فتختفي الحرية التي تحرر الناس للمزيد من الإنتاج ليحل محلها التسلط الذي يسحب من خلال الترف والإسراف المجتمعات للفساد. وسنوضح هذه النقاط في فصول «القذف بالغيب» و «الفصل والوصل» و «الموافقات» بإذنه تعالى.

وقد تسأل أخي القارئ: كيف ستقوم الدولة بأعبائها إن لم يكن لها مال؟ فأقول: إن تركيب الأمة السياسي والاقتصادي والإجتماعي سيكون مختلفاً عما نعرفه الآن وتعودنا عليه، فهذا هو موضوع سبعة فصول قادمة بإذنه تعالى. وكل ما أريد تأكيده هنا هو أن الشريعة أحكمت إغلاق الأبواب التي «تأتي بالمال للدولة». قلت: «تأتي بالمال للدولة»، لأنني إن قلت: «تأتي بأموال الناس»، لتولد عندك اعتقاد بأن الأموال نوعان: مال عام للدولة، ومال خاص للناس، وهذا مفهوم خاطئ، فجميع الأموال هي أموال الناس شرعاً، ولا مال للدولة كما ستتأكد بإذن الله. فلا دولة في الإسلام بمفهومها المعاصر، ولكن أمة ولها إمام. فالدولة مفهوم غربي دخل علينا، وهو ما يجب توضيحه تالياً في فصلي «الديوان» و «المكوس» قبل الاستمرار في إنشاء هيكل الأمة المسلمة في الفصول التسعة التي تليهما.

الفصل السابع

الدِّيوانُ

قال صلى الله عليه وسلم: (لا يَدْخُلِ الجَنَّةَ صَاحِبُ مُكْسٍ)، يعني العشار.

ضرورة أم سرقات؟

بإمكانك أخي وأختي القارئة قفز هذا الفصل بعد قراءة الصفحات العشرة الأولى إن اقتنعت أن الديوان ليس من الشريعة. فهذا فصل لن يضيف كثيراً للطرح الأساس للكتاب. ناهيك عن أنه فصل ممل لمن هم خارج تخصص الشريعة. فتفاصيله متشابهة وبحاجة للتركيز. أما إن لم يكن لديك اقتناع بما سبق، وأن الديوان في نظرك جائز شرعاً، فلابد لك من قراءة هذا الفصل للوقوف على الإثباتات التي ستحاول جذ الديوان من جذوره بإذن الله.

وهنا أريدك أخي القارئ أن تتأكد من مسألة وهي أن نقد الآخرين لا يعني أبداً التفاضل بين الناس، فكلي ثقة أن من سأنقدهم أفضل مني إلا أنهم (من وجهة نظري) أخطؤا في بعض التفاصيل الفقهية. ومن هذا الذي لا يخطئ؟ بالطبع فهناك علاقة بين التقوى والخطأ، فأكثر الناس تقوى أقلهم خطأً والله أعلم، إلا أن أتقى الناس أيضاً سيخطؤون، ولأنهم من أتقى الناس وأخطؤا فإن خطأهم لن يُرصد، وقد يأخذ به اللاحقون، وهكذا يتراكم الخطأ فتتغير مقصوصة الحقوق. ولعل أسطع مثال على ذلك هو الإمام أبو حنيفة رحمه الله، فقد خالفه الأئمة الثلاثة في الكثير من المسائل برغم أن سيرته في التقوى أنصع ما تكون، فهو من القلة الذين ختموا القرآن الكريم في ركعة واحدة في المسجد الحرام. ولو راجعت سيرته لاستصغرت نفسك أمام ورعه وتقواه. ولعل الأهم هو ذكاؤه الحاد وسرعة بديهته. ثم أقول: ولكن مذهبه مخالف لمالك والشافعي وأحمد في الكثير من مسائل التمكين، وبالتالي فلعل في شخص الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله عظة للأمة، وهي أنه برغم ذكائه الحاد وورعه وتقواه إلا أنه إن أخذ بالرأي قد يخطئ. فهو مثال صارخ للأمة للاتعاظ من خطورة استخدام العقل أمام النص. وأنا ألتزم بالنص كيفما كان. فقد أكون أصوب منه في حقوق الآدميين برغم هزلي أمام علمه وورعه وتقواه، والأهم هو أنني لم آت بجديد، بل التزمت بالنص الذي خرج عنه بعض الفقهاء، هكذا كنت أتذبذب بين الكتابة والتردد. حتى أنني بعد كل هذا المجهود خطر لي مراراً أن أتوقف تماماً وأنسى موضوع الكتاب وأعود لحياتي كباقي الناس أعبد ربي وآكل وأستهلك وأنام وأستمتع بحياتي مع أسرتي وبالذات بعد أن أسمع أقوالاً مثل قول الشيخ محمد المنجد إذ يقول موضحاً بعد الحديث عن زلات العلماء وتحذير المتفيقهين من الاجتهاد: «إذ قد يجتهد العالم فيخطئ فيثاب إذا كان من أهل الاجتهاد بأجر واحد ...، ولا يجوز لمن علم خطأه أن يتبعه على ذلك. وإذا اجتهد من لم يكن من أهل الاجتهاد فإنه

يؤثم سواء أصاب أم أخطأ».[1] هكذا بمثل هذه الأقوال خوفاً من الإثم أتوقف عن الكتابة، ولكنني أقول: أنني لا أجتهد، بل أوضح للناس كيف يمكن أن تكون تركيبة مجتمعاتنا إن نحن طبقنا الشريعة.

أي أن أي نقد لأي عالم برغم شدته لا يعني قط التقليل من علمه ومساهماته وورعه وتقواه. فأرجوك أن تتذكر هذا أخي القارئ. فالعلماء كما هو معلوم أولياء الله على أرضه ولحومهم مسمومة. لذلك أرجوك أن تعذرني في شدة نقدي لأنك عندما تقرأ هذا الفصل ستكرهني في الغالب. ولكن ما عساي أن أفعل إن تقصيت الحق فوجدت أنه في هذا الاتجاه وليس ذاك؟ فهل أكتمه أم أعلنه؟ لذلك أرجو المعذرة، وأسألك أخي أن تدعو لي بالمغفرة. ولعلك تقول: ولكن لماذا لم يعرض جميل أكبر ما يطرحه من أفكار على شيوخ متمكنين في التخصص؟ فأجيب: لقد حاولت ورأيت أن المسافة بين من عرضت عليهم موضوع كتاب «قص الحق» وبين واقعهم وعلمهم جد شاسع بحيث أن استيعابهم للأمر سيكلفني الكثير من الشرح والتعليل والأدلة وكأنني أقرأ عليهم الكتاب بأكمله، فكان الحل الأنسب هو كتابة كامل الكتاب ثم عرضه عليهم.

كما ذكرت سابقاً، فإن كنت علمانياً أو غير مسلم، فبإمكانك قراءة أول عشر صفحات ثم قفز ما بقي من هذا الفصل والتوجه مباشرة للفصل القادم، لأن ما بقي من هذا الفصل لن يؤثر على طرح الكتاب، بل هو سلسلة من الانتقادات التي سنتمكن من خلالها بإذنه تعالى تحديد مواطن الخلل التي حدثت فأخرجت الأمة عن مقصوصة الحقوق، وهذا مهم لكل مسلم قلق على مصير أمته. كما أنني سأنقد الآخرين من خلال النصوص، وليس من خلال الحركيات، وهذا منهج غير مقنع لمن لا يؤمنون أن الخالق العظيم أمرنا بالتمسك بالإسلام، وما الإسلام الآن إلا نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة! فلا نبي مرسل يعيش بيننا. قال تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، وقال تعالى في سورة النحل: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَـٰذَا حَلَـٰلٌ وَهَـٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾. والآيات في هذا المجال كثيرة، وكذلك الآيات التي تأمر المسلمين باتباع السنة المطهرة كما قال تعالى في سورة الأعراف: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَـٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَـٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾. والتمسك بمثل هذه النصوص مسار فكري قد لا يؤمن به غير المؤمنين إن أرادوا الوقوف على ما تفعله مقصوصة الحقوق. لذلك، فلعله من الأسرع لهم قفز هذا الفصل للسبب الآتي: إن معلومات هذا الكتاب تنقسم إلى قسمين: قسم يتعلق بالحركيات أو الآليات، وقسم آخر بالقيم. فالقيم هي ما على الناس فعله من أجل الآخرين، كالالتزام بالمواعيد واحترام ملكيات الآخرين واحترام نظافة الأماكن العامة وما إليها من أفعال تسمو بالفرد ما سيؤدي في النهاية لسمو المجتمع بسبب تراكم هذه الأفعال الجيدة. أو هي أفعال بسبب الإيمان بعقيدة ما، كالإيمان بالغيب في الإسلام وبالتالي اتباع النصوص. وهذه هي التي كنت قد وعدت القارئ بمحاولة تلافيها لأنها خلافية بين الحضارات وبين أفراد الحضارات أيضاً. فما يراه المسلم زنا مفضياً إلى العقوبة إن عشقت أخته رجلاً غربياً يراه

الغربي العلماني حقاً لها بالتمتع به في حياتها. وما يراه المسلم امتثالاً للشرع بالاغتسال تطهراً يراه غير المسلم مضيعة للوقت. وما يراه المسلم في شرب الماء جالساً كسباً للأجر يراه غير المسلم قلة عقل. أما القسم المتعلق بالحركيات فهي الأفعال التي يندفع الناس لفعلها لتلبية غرائزهم كمحرك لهم، وفي الوقت ذاته فإن تراكماتها في صالح المجتمع، مثل إحياء الأرض وإمكانية امتلاك المعادن متى ما تم الوصول إليها ومن ثم حيازتها، وهذه هي الحركيات التي يحاول هذا الكتاب التركيز عليها في معظم فصوله إن استثنينا فصل «البركة» وهذا الفصل الذي يركز على الإيمان بالنصوص. لهذا فإن قفز هذا الفصل قد يكون أفضل لكل من لا يؤمن بأن الإسلام دين يجب أن يتبع من خلال نصوصه.

سأحاول في الصفحات الآتية وضع أسس هذا الفصل وهي أن كارثة الكوارث على الأمة هي الخروج عن النص (أي قال الله جل جلاله، وقال الرسول صلى الله عليه وسلم، وأيضاً فعل الرسول صلى الله عليه وسلم)، وكان هذا الخروج تحت مسميات مختلفة: مثل الديوان ووزارة الدفاع والبنوك وغيرها. وأن هذا الخروج أدى لتغير مقصوصة الحقوق وذلك من خلال التباسين وقع فيهما بعض الفقهاء في التعامل مع الفتوى. فلدي قناعة أن الأمة لن تحتاج للفتوى في كل ما هو حقوقي بين الأفراد من جهة، وبين الأفراد والدولة من جهة أخرى. إلا أن الدعوى بالحاجة للفتوى أدت للخروج على النص باستخدام العقل. ثم أبين أهمية الخضوع للنص من خلال المكوس وإهدار دم المكاس وكيف أنه كان مهنة معروفة قبل الإسلام ثم بالتدريج أصبح المكاس هو المعين للدولة لجمع الأموال ما مكن الدولة من التسلط على الأفراد ليتم تقييدهم فيخبو إنتاج المجتمع ويضمحل. ثم بعد ذلك أوضح أربع إيجابيات تميز بها فقهاء السلف، إلا أن هذه الإيجابيات انقلبت وأصبحت أدوات تعين على تخليد الوهن للأمة بسبب التقليد حتى وإن خالف التقليد النص وخالف منهج السلف. أي أننا سنبدأ بالنص وأهميته ونعود إليه. ثم بعد هذا التوضيح لهذه الأفكار الأساسية سننظر لعنصر واحد مهم كمثال توضيحي للخروج على النص. وهذا المثال هو الديوان وذلك بتقصي خلوص النية في العمل عموماً والجهاد خصوصاً، وكيفية تحول العمل الجهادي إلى وظيفة ثم ننتقل إلى ما حدث في الدولة الأموية والدولة العثمانية كمثالين توضيحيين.

الفتوى

أولاً لابد من التوضيح الآتي المهم: إن النقد الآتي للعلماء المعاصرين يجب ألا يقلل من شأنهم. فكما أسلفت، فأنا أسوق الأمثلة من الفتاوى المعاصرة ناقداً إياها حتى تستوعب أخي القارئ ما يحدث، إلا أن هذا لا يعني قط الطعن في علمهم. فهذه زلات وقعوا فيها، هذا إن كنت أنا على الحق، وقد لا أكون على الحق فتكون أقوالهم هي الأحق. وكأي باحث يحاول توضيح موقفه تجدني أنقدهم بشدة لتتضح لك الفكرة، وأرجو أن تنتبه لهذه المسألة، فلا تغتر بقولي. فالعلماء بالطبع لهم زلات ويجب ألا يلاموا عليها. فقد جاء في الفتاوى الكبرى مثلاً: «إن الرجل الجليل الذي له في الإسلام قدم صالح وآثار حسنة وهو من الإسلام وأهله بمكانة عليا قد تكون منه الهفوة والزلة، هو فيها معذور، بل مأجور، لا يجوز أن يُتبع فيها مع بقاء مكانته ومنزلته في قلوب المؤمنين».[ب] وكما قيل: فإن الكامل من عُدّ خطؤه، وقيل أيضاً: أن الفاضل من عدت سقطاته، لهذا وجب علينا التنبه برغم النقد الآتي الشديد.

متى نحتاج للاجتهاد أو الفتوى؟ لنستعرض عدة أمثلة: كما هو معلوم فإنه لا يحق لغير السعودي أن يفتح محلاً تجارياً أو أي نشاط استثماري مهما قل حجمه داخل الأراضي السعودية. لذلك فقد سأل رجل سعودي في برنامج «سؤال على الهاتف» في الإذاعة السعودية الشيخ صالح السدلان عن رجل غير سعودي طلب منه أن يفتح له محلاً ليعمل به. أي أن المحل سيكون باسم السعودي في المعاملات الحكومية. فأجاب الشيخ بأن «هذا تستر على أنظمة الدولة التي وضعها ولاة الأمر»، لذلك فهو عمل غير جائز. ألا تقف أخي القارئ حائراً أمام هذه الفتوى إن كانت لك ذرة من فقه. فهل إن سئل عنها الرسول صلى الله عليه وسلم لأجاب مثل ما أجاب هذا الشيخ، أم أن رد الرسول صلى الله عليه وسلم سيكون بعدم شرعية مثل هذه الأنظمة التي تقيد بعض المسلمين وتطلق آخرين بناء على جنسياتهم؟[٣] لنأخذ مثالاً آخر: ظهر الشيخ عبد المحسن العبيكان في برنامج على التلفاز، فسأله المذيع عن الجهاد في العراق التي احتلها الأمريكان الذين يحاولون إيجاد دولة علمانية ديمقراطية بشتى الوسائل.[٤] فكانت إجابته بأن الجهاد في العراق ليس بواجب في مثل هذه الظروف لأنه لا راية إسلامية مرفوعة هنالك، ولا سلطان مسلم يوجه المسلمين في تلك الديار!! لقد فوجئت بإجابته هذه وسألت نفسي مباشرة: كيف يمكن لشيخ يظهر عليه العلم أن يقول بهذا؟ ألا يرى أن نجاح الأمريكان في إيجاد دولة ديمقراطية سيؤدي إلى انتشار هذه الآفة، أي انتشار آفة الديمقراطية كنظام حكم إلى الدول المجاورة وهكذا يضيع الحكم بما أنزل الله. فما من دولة دخلتها الديمقراطية واستقرت بها وتغلغلت قيمها في شعبها إلا انتهى الحكم فيها بأهواء البشر، أي إلى فساد المجتمع. استعرض جميع الدول أخي القارئ لتتأكد من ذلك، حتى إيران التي يعتقد الكثير أنها تحكم بالشرع بالرجوع للمذهب الشيعي وأنها نجحت في إيجاد ديمقراطية إسلامية، فهي كما ستستنتج أثناء قراءة هذا الكتاب بإذنه تعالى لا تحكم بما أنزل الله، بل نظامها تطويع للديمقراطية لتصبح مؤسلمة. أي وكأنك ألبست رجلاً كافراً زي الإحرام للعمرة، فكان مظهره كرجل يريد العمرة، أما جوهره فغير ذلك. ولعلك لا ترى الفساد الآن لأن التجربة الإيرانية لازالت في مهدها، فمع مرور الزمن وإن استقرت الديمقراطية كقيم في الشعب الإيراني سيظهر الفساد لا محالة. وإن قلت: «إن ذلك الوضع الديمقراطي المؤسلم أفضل مما نحن عليه الآن في معظم دول العالم الإسلامي، فبالانتخابات سيصل الإسلاميون للحكم!». أقول: إن عدو المسلمين في أمتنا الآن هي الحكومات ومن يعمل بها، وهو شر واضح إلا أن المسلمين لم يقدروا عليه الآن وسيسقط إن عاجلاً أو آجلاً بإذن الله، أما إن تأسلمت الديمقراطية فقد تستقر للأبد، وهذا وبال أشد لأنها نظام اقتصادي اجتماعي قد يتقبله المجتمع وليست كنظام فرد أو أفراد سيسقط لا محالة.

مثال ثالث: سأل أحد المستمعين لإذاعة القرآن الكريم في السعودية شيخاً جليلاً يعد من كبار المفتين في السعودية عن إمكانية الهروب من دفع الرسوم الجمركية لأن السامع لا يعتقد أن الشرع أتى بها وأنها من الأنظمة الوضعية. فأجاب الشيخ بأن المجتمع يحتاج لأموال الجمارك لتغطية نفقات الدولة. وعدم دفع الجمارك فرار من الواجب، لذلك لا يجوز له الفرار !!! وكما سترى في فصل «ابن السبيل» بإذن الله، فلن توجد الحدود بين جغرافيات العالم الإسلامي ولا رسوم جمركية هنالك إن طبقت الشريعة، فالجمارك هي مكوس مستحدثة ستثبط همم المسلمين

ب) وجاء في كتاب الموافقات أيضاً: « ... أن زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة، ولا الأخذ بها تقليداً له، وذلك لأنها موضوعة على المخالفة للشرع، ولذلك عدت زلة، وإلا فلو كانت معتداً بها لم يجعل لها هذه الرتبة ولا نسب إلى صاحبها الزلل فيها. كما أنه لا ينبغي أن ينسب صاحبها إلى التقصير ولا أن يشنع عليه بها ولا ينتقص من أجلها، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحتا، فإن هذا كله خلاف ما تقتضي رتبته في الدين ...» (٢).

من الانتقال وبالتالي يضمحل الإنتاج. ولعلك لاحظت من الفصول السابقة أنه لا شيء على المسلم للدولة إن نقل بضاعته من موطن لآخر. فكيف أفتى هذا الشيخ الشهير (والذي أخجل حتى من ذكر اسمه في هذا الكتاب تقديراً لمكانته) بمثل هذه الفتوى. مثال رابع: أفتى الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين في فتوى علقت في المساجد بأنه لا بأس من دفع الزكاة لمدارس تحفيظ القرآن الكريم لأنها في سبيل الله.[٥] وهنا أيضاً يظهر سؤال: لماذا هذه الفتوى؟ هل نسي الرسول صلى الله عليه وسلم تنبيه الناس إلى جواز إخراج الزكاة لتحفيظ القرآن الكريم؟ فهذا أمر كان بإمكانه صلوات ربي وسلامه عليه فعله لأن القرآن موجود، والراغبين في الحفظ كُثُر ممن هم حديثي عهد بالإسلام آنذاك، والزكاة قد فرضت، وما أحوج المسلمين لحفظ كتاب الله في الصدور وبالذات أنه لم تكن هناك مطابع وأشرطة سمعية وبصرية، فلماذا لم يقل بذلك الرسول صلى الله عليه وسلم؟ أم أنه صلى الله عليه وسلم فعل ولم يصلنا فعله؟ أم هل هذا ظرف مستحدث يتطلب الفتوى؟ إن الكثير من الفقهاء المعاصرين يرون أن الظروف تغيرت مما يتطلب استصدار الفتاوى، والسؤال هو: هل هذا صحيح؟ إن العالم في تغير مستمر كما هو معلوم، وهذا يتطلب تغير الأحكام كما يقول بعض الفقهاء. هنا الإشكالية التي تتجلى في السؤال الآتي: ما معنى تغير الأحكام؟ إن المقولة بأن الإسلام دين صالح لكل زمان ومكان مقولة لا نقاش فيها، «إلا أنها إن وضعت» في إطار التغير الزماني والمكاني فهي تعني تغيير الأحكام بالضرورة، لأن الزمان والمكان قد تغيرا، كيف؟ لقد أتى الإسلام مكتملاً، ألم يقل سبحانه وتعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ﴾، ألم يقل أيضاً: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا﴾، ألم يقل أيضاً: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾، وهناك آيات أخرى كثيرة. وكما ترى فإن هذه الآيات لا تدع لأي عالم مجالاً للإتيان بحكم جديد في الدين. ولكن في الوقت ذاته هناك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَـٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾. فكيف نجمع بين الاجتهاد وبين هذه الآيات؟ للإجابة لابد من التنبه للآتي: هناك التباسان وقع فيهما بعض الفقهاء، الالتباس الأول هو عن ماهية المستجدات، والالتباس الثاني هو عن ماهية مقصوصة الحقوق.

الالتباس الأول: المستجدات

بالنسبة للالتباس الأول، فهناك حالتان مختلفتان تماماً تم الخلط بينهما عند بعض الفقهاء من حيث المستجدات كما في الأمثلة الأربعة السابقة، ويتبلور هذا الخلط في السؤال الآتي: ما هو الظرف المستحدث الذي يتطلب الفتوى؟ هذا السؤال لن نتمكن من الإجابة عليه إلا من خلال سؤال آخر عن المستجدات: هل كان هذا الظرف المستحدث متوفراً في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أم لم يكن؟ لنأخذ مثالاً واضحاً. لم توجد الطائرات في عهده صلوات ربي وسلامه عليه، وبالطبع فإن ركوب الطائرة أمر لم يعترض عليه العلماء لأن الأصل في وسائل التنقل الإباحة، أما سفر المرأة من غير محرم بالطائرة فهو المستجد لأنها بدخولها في الطائرة وكأنها دخلت طريقاً غير نافذ به الكثير من الناس، إلا أن هذا الطريق يتحرك وليس بثابت، وهذا أمر مستجد قد تحتاج فيه المرأة للعون إن تعرض طفلها مثلاً للمرض وعندها قد تحتك برجل غريب، فكيف سيتعامل العلماء مع حديث الرسول صلى الله

عليه وسلم والذي ذكره البخاري: ﴿لا تسافر المرأة ثلاثة أيام إلا مع ذي محرم﴾؟ وبالذات إن اضطرت الطائرة للهبوط في مدينة أخرى؟[٦] ولكن تذكر أنه سبحانه وتعالى يعلم أن الطائرات ستظهر. ألم يقل عالم الغيب والشاهدة: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، وفي قوله تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[٧] إشارة واضحة إلى أنه سبحانه وتعالى يعلم بظهور وسائل نقل أخرى.[ج] فكما ترى فإن هذا وضع مستجد يتطلب الفتوى. هنا المسألة واضحة لأنها ظرف مستحدث، فإن ظهرت فتوى بإجازة السفر أو منعه دون محرم فلن تُغير من ملامح الأمة المسلمة من حيث التمكين لأن الفتاوى من خلال أدوات الاجتهاد ستعطي أحكاماً تنسجم مع الشريعة ولا تغيرها كما هو معلوم، فإن سافرت إمرأة دون محرم بالطائرة فقد لا تتأثر الأمة في تركيبتها الاقتصادية السياسية الحقوقية كتأثرها بمنع الإحياء للأرض إلا بإذن الإمام مثلاً.

والآن لنأخذ مثالاً لظرف كان متوفراً في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم إلا أنه صلى الله عليه وسلم لم يفعله كالمساند التي بدأت تظهر في المساجد. فقد ظهرت هذه المساند في الصفوف الأولى في بعض المساجد حتى يُسند المصلي ظهره إليها أثناء انتظاره للصلاة. فهل وُجدت هذه في مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم؟ فإن لم توجد، فهل كان بإمكانه صلى الله عليه وسلم تثبيتها أم لا؟ والإجابة هي: إن هذه المساند بالطبع لم توجد وكان بإمكانه صلوات ربي وسلامه عليه فعلها ولكن بطريقة أخرى مثل غرس قطعة خشبية رأسية كجذع شجرة وذلك بحفر حفرة ثم وضع الجذع فيها رأسياً ثم دفنه حتى يصبح وكأنه عمود قصير يقل في ارتفاعه عن رقبة الجالس، فتكون بذلك مسنداً (متكأً) لعابد واحد. فهل نقبل بهذه المساند في مساجدنا أم نقول عنها بأنها بدعة ونوقفها؟ لأننا إن لم نفعل فقد تُثبّت بعض الكراسي مستقبلاً في أطراف المساجد لكبار السن للجلوس عليها، أو قد تزداد صفوف المساند (كما بدأ في الظهور)، وبهذا قد يتغير المسجد ليشبه الكنيسة بعد قرون. وبالطبع سترفض هذا الآن مباشرة لأن المسألة واضحة لك بأن نصب الكراسي في المساجد بدعة، ولكن مع مرور الوقت وانتشار المساند قد يفعلها أبناء الأجيال القادمة، كما حدث مع الأصنام التي بدأت بتعظيم الصالحين مثل وُد وسواع لتعبد من دون الله سبحانه وتعالى في الأجيال اللاحقة.[د] وهناك وضع بين النقيضين من حيث المستجدات. فمثلاً، لا أثر من عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أن طفلاً رفع الأذان، فهل إن أتقن طفل الأذان سيؤذن له برفعه؟ ولأنه لم تكن هناك مكبرات صوتية آنذاك وكانت الحاجة لصوت جهوري، فلم يرفع أي من الأطفال الأذان. ولكن مع ظهور المكبرات الصوتية، فهل في رفع الأطفال للأذان إن وجد طفل تميز في أدائه للأذان جذبٌ للأطفال للمساجد؟ وهل هذا وضع مستجد يتطلب الفتوى لاسيما أن أذان بعض الأطفال أجمل من بعض العجم المستأجرين لرفع الأذان في جزيرة العرب؟

إن راجعت الفتاوي الأربع السابقة للاحظت أنها ظهرت لأن الفقهاء رؤا أن الوضع قد تغير، أي أن تغير الزمان أدى لتغير الظروف فظهرت مستجدات تتطلب الفتوى، والأمر بالنسبة لي ليس كذلك، أي هنا وقع الخلط. لنعلق على الفتاوى أولاً من خلال مثالنا لمرض الإيدز الذي ذكرته مراراً:[هـ] إن الشيخ الذي رفض التستر على الأنظمة، ما فعل هذا إلا لأنه تقبل الوضع الحالي من أن الدول القومية أمر لابد منه، وأن لكل دولة مواطنين وأنظمة، وأن هؤلاء المواطنين هم فقط الذين يحق لهم العمل دون غيرهم في إطار الأنظمة لأن هذا وضع مستجد. هنا أقول: إن هذا الوضع ما نتج إلا لأن المجتمعات المعاصرة خرجت عن الحكم بما أنزل الله فتمزقت إلى دول قومية ذات حدود، فكيف يفرض ذلك الشيخ على الشريعة وضعاً مرفوضاً ثم يستحدث حكماً جديداً بناءً عليه،

وهذا (أي فكرة تقبل الدول القومية) أمر ما كان يجب أن يحدث. فإن كان الرسول صلى الله عليه وسلم يعيش معنا، فهل كان يقبل بهذا الحكم أم أنه سيقاوم الدول القومية ليوجد أمة مسلمة دون تمييز بين أفرادها من حيث القوميات، فالمغربي المسلم كالمصري كاليماني في كل جغرافيات العالم الإسلامي.

أما الشيخ الثاني الذي تقبل وجود قوات أمريكية كظرف مستحدث (وعلى افتراض أنه من خلال إيجاد الحكومة الأمريكية لحكومة عراقية ليستتب الوضع وعندها ستخرج القوات الأمريكية)، فهو أفتى لأنه اعتقد أن هذا وضعٌ مستحدث لم يتعرض له المسلمون من قبل. فمن باب حقن دماء المسلمين أفتى بعدم وجوب الجهاد لأن الجهاد سيدخل العراقيين في دائرة عنف لا نهاية لها بين الإسلاميين والعلمانيين، وبين السنة والشيعة، وبين العرب والأكراد، وهكذا قد تشتعل الفوضى بين السكان كما يعتقد الشيخ، لذلك ذهب لعدم وجوب الجهاد. وبالطبع فإن هذا وضع غير مستحدث، فقد كانت المجتمعات المسلمة خليطاً من جماعات مختلفة متناحرة قبل إسلامها، فالأوس والخزرج كانا في عداء مستمر حتى جمعهم الإسلام؛ كما أن المهاجرين والأنصار كانوا بالآلاف، أما الجيوش التي فتحت الشام ومصر فهي في عشرات الآلاف، فمن أين أتى هذا الفائض من الناس إلا إن كانوا من جنسيات مختلفة جمعهم الإسلام، فهذا طارق بن زياد من البربر مثلاً. وهذا أمر معروف ومسلم به. فلماذا لم يبحث ويرجع الشيخ إلى وضع غزى فيه غير المسلمين ديار المسلمين الذين كانوا فيها من أعراق مختلفة وقال فيه العلماء بعدم وجوب الجهاد حتى يصح قياسه؟ بالطبع لن يجد مثل هذا الظرف، فلم يقل أحد من العلماء بذلك من قبل، أي أنه كالشيخ السابق افترض استحداث ظرف جديد فاعتقد أنه بحاجة للفتوى فاختلط عليه الأمر، والله أعلم.

وبالنسبة للشيخ الثالث الذي أفتى بعدم جواز التهرب من الرسوم الجمركية، فهو إنما أفتى بذلك لأنه لم يتمكن من تصور مجتمع مسلم دونما دولة ذات نفقات. لذلك فلابد من دفع الرسوم الجمركية لتتمكن الدولة من القيام بمسؤولياتها كإنشاء المصحات والمدارس وتعبيد الطرق ونحوها من نفقات. أي كالشيخين السابقين افترض ظرفاً جديداً (وهو ضرورة توفر المال للدولة في عصرنا الحاضر). وكما سترى بإذنه تعالى من باقي فصول هذا الكتاب فإن عدم وقوع الأموال في يد الدولة سينتج مجتمعاً أكثر أمناً وأسعد أفراداً وأكثر غزارة في مرافقه وخدماته. أي أنه مثل الشيخين السابقين اختلط عليه الأمر، والله أعلم.

جـ) فالطائرة لا تطير لأن الإنسان رفعها في السماء ولكنها تطير بفارق الضغط الجوي من تحت جناح الطائرة والذي هو من النواميس التي خلقها الله سبحانه وتعالى. فالإنسان لم يبتكر الطيران ولكنه اكتشف واستغل ظاهرة كانت موجودة أصلاً كما سيأتي بيانها في فصل «قص المعرفة» بإذن الله.

د) وإن نظرنا لمساجد العالم الإسلامي نلحظ حرص المسلمين على تلافي وضع مثل هذه المساند، فالجامع الأموي بدمشق وهياصوفيا في إسطنبول والذين كانا كنيستين، ثم حورتا لتكونا مسجدين، وبرغم كبر مساحتيهما ودون أعمدة لم يضع فيها المسلمون المساند. وكذلك مسجد السلطان حسن في القاهرة مثلاً، فرغم كبر مساحته لا يحوي مثل هذه المساند. فالناس عادة ما يبحثون عن حائط أو عن عمود ليسندوا ظهورهم إليه، وهذه الأعمدة قد تكثر في بعض المساجد كما في الحرم المكي أو المدني أو جوامع نجد أو شمال أفريقيا لحمل السقف. وفي كثرتها فائدة للمصلين بالاستناد عليها، إلا أن هذا ظرف يختلف عن وضع المساند عمداً للمصلين.

هـ) للتذكير: قلت سابقاً بأن مرض الإيدز هو بسبب الانحراف الجنسي، فإن حاولنا إيجاد علاج للمرض فعندها سينتشر الانحراف أكثر وأكثر بين الناس، ولكن الأولى استثمار المجهود بالتركيز على جذ أصل المرض، أي منع الانحراف الجنسي، وهكذا الحال مع الاجتهاد، فإن محاولة إيجاد فتاوى لحل أوضاع ناتجة عن عدم تطبيق الشريعة (مثل القبول بفرض الجمارك) سيؤدي للمزيد من الانحراف عن الشرع، مما يتطلب المزيد من الفتاوى، وهكذا حتى يصبح الإسلام دين آخر غير الذي أنزل على سيد البشر محمد صلى الله عليه وسلم.

وبالنسبة للفتوى الأخيرة عن جواز دفع أموال الزكاة لتحفيظ القرآن الكريم، لأنها وكأنها في سبيل الله (الصنف السابع من المستحقين للزكاة)، فلا أدري ما الذي دفع الشيخ لهذه الفتوى؟ هل لأن الجهاد باب قد أغلقته الدول الآن فهو لا يريد لهذا المسار من المال أن يتوقف؟ أم أنه يرى أن في زيادة حفظة القرآن الكريم خير للمجتمع وذلك لكثرة المنحرفين الآن مقارنة بعهد الرسول صلى الله عليه وسلم. فنظراً لانتشار الفسوق بين الناس مقارنة بعصر السلف فهو قد رأى أن الإنفاق من أموال الزكاة على الحفظة سيعيد الأمة لقيمها المفقودة؟ هنا أيضاً تكون الإجابة بأن سبب الفسق بين الناس الآن هو عدم تطبيق الشريعة كما سترى في فصل «البركة» بإذن الله، وفي بذل مال الزكاة على مصارف أخرى غير مصارفها الثمانية تعميق أشد للضياع لأن فيه خروج أشد عن الشرع كما سترى بإذنه تعالى. صحيح أن زيادة الحفظة للقرآن الكريم خير كبير للأمة، وفي هذا عزة للمسلمين، إلا أن هناك طريق أقصر وأسرع للعزة إن نحن التزمنا بدفع الزكاة للأصناف الثمانية المنصوص عليها كما سترى بإذنه تعالى. إلا أنك قد تستنكر كل ما سبق لأن الفتاوى من علماء أجلاء. فأقول: إن استنكارك في محله إن لم أستطع أن أثبت لك أن تطبيق الشريعة بالالتزام بالنص هو الأفضل، لأنني إن أثبت لك أن تطبيق الشريعة دون أي تطويع (مثل دفع الزكاة لحفظة القرآن الكريم، أو القبول بالجمارك مثلاً) سيؤدي لأمة أتقى وأعز وأقوى وأسعد، عندها لا مفر لك من موافقتي.

هذه الأمثلة السابقة هي لبعض العلماء المعاصرين ممن يتبعون السلف من أهل السنة والجماعة،[و] فإن كان الوضع هكذا مع السلفيين الذين اضطر القلة منهم (والحمد لله أنهم قلة) لتقبل الواقع المنحرف فوقع الخلط، فما بالك مما يصدر عن غيرهم من فتاوى، فأولئك وبرغم أنهم علماء أجلاء كما سترى في الفصل بعد القادم بإذن الله، أفتوا بعقولهم لتقبلهم الوضع المعاصر بطريقة تخرج الأمة عن الإسلام والعياذ بالله، وهذا هو محور موضوع الفصل بعد القادم. فمفتي مصر محمد سيد طنطاوي غفر الله له أفتى مثلاً بأنه لا حق للمسلمين في الاعتراض على فرنسا التي فرضت نزع الحجاب على المسلمات في فرنسا بحجة أن لكل دولة سيادتها على شؤونها، هذا ما سمعته منه بإذني في التلفاز. ولكن الحمد لله قام عليه كثير من العلماء واستنكروا عليه هذا التنازل. وهذا تنازل واضح باستطاعة أي مسلم التنبه له، لذلك فإن خطره أقل.[ز] ولكن هناك تنازلات جرت في الأمة مجرى الدم ولم يعارضها حتى العلماء، بل وقفوا في حيرة منها وهي الأخطر. فهذا الشيخ الذائع الصيت القرضاوي غفر الله له لا يرى بأساً من فرض الضرائب على الناس في وقتنا المعاصر، بل واستحدث من الأدلة ما يدعم اقتراحه، وهذه هي المكوس بعينها التي نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عنها (كما سيأتي بإذنه تعالى في فصل «المكوس»).

ولعل من أقوى الشبهات التي استخدمها من يحاولون تغيير الأحكام لتلائم العصر هي المقولة بأن الفتوى تتغير بتغير الظرف والزمان والمكان وأن في هذا رحمة للأمة. ولهم في ذلك أدلة كثيرة وبالإمكان الرد عليها، منها مثلاً: ما جاء في مسند الإمام أحمد عن «عبد الله بن عمرو بن العاص قال: كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فجاء شاب فقال: يا رسول الله، أقبل وأنا صائم؟ قال: ﴿لا﴾، فجاء شيخ فقال: أقبل وأنا صائم؟ قال: ﴿نعم﴾، قال: فنظر بعضنا إلى بعض فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿قد علمت لم نظر بعضكم إلى بعض، إن الشيخ يملك نفسه﴾».[ح] فمن يقولون بتغير الفتوى بتغير الظرف والزمان والمكان يستدلون من هذا الأثر أن الرسول صلى الله عليه وسلم غير الفتوى بتغير الحال.[ط] والذي اعتقده والله أعلم هو أن هذا استنتاج عجيب. فلماذا يقال أن الفتوى

تغيرت؟ بل هما حكمان مختلفان لوضعين مختلفين تماماً. فحكم تقبيل الشاب لزوجته وهو صائم سيختلف في معظم الأحيان عن حكم تقبيل الشيخ لزوجته في كل الأزمان وفي كل الأماكن بناء على توجيه الرسول صلى الله عليه وسلم.[ي] كما أن هذه الظروف المتباينة التي اعتد بها بعض الفقهاء هي ظروف اعتيادية، أي أن هذه الظروف التي يرى من خلالها الفقهاء إمكانية تغير الأحكام بتغير الظرف والزمان والمكان ليست ظروفاً اضطرارية تبيح التنازل عن اتباع حكم ما، كمن يباح له أكل الميتة إن خاف على نفسه الموت جوعاً. بل هي ظروف اعتيادية جداً.

ومن أدلتهم أيضاً ما جاء في صحيح مسلم عن ابن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فأمسكوا ما بدا لكم، ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء، فاشربوا في الأسقية كلها ولا تشربوا مسكرا﴾.[١٠] وهناك أكثر من شيخ يستدل بهذا الحديث بأن الأحكام تتغير إن كانت هناك حاجة نظراً لتغير الظروف لأن الرسول صلى الله عليه وسلم غير الحكم من منع زيارة القبور مثلاً إلى الحث عليه. وهذا استنتاج عجيب أيضاً لأنه لا أحد مثل الرسول صلى الله عليه وسلم (أولاً)، لأننا إن فكرنا بهذه الطريقة (ثانياً) قد نحلل شرب الخمر لأنه كان مباحاً ثم حرم، وكذلك كل حلال وحرام وكل أمر ونهي، فالإسلام لم يأت دفعة واحدة، بل على مراحل. وعلى الأمة اتباع ما انتهى إليه الإسلام من أحكام عندما اكتمل. ولأنه لا رسول بعد محمد صلى الله عليه وسلم.

ومن أدلتهم أيضاً أن الفقهاء ذوي الأفق الواسع الذين سافروا في الأقطار المختلفة (كما يقولون)، ونظراً لنضجهم بسبب ترحالهم مثل القرضاوي في العصر الحديث أو الشافعي سابقاً، هم الذين سيتمكنون من استنباط الأحكام التي تناسب تغير الزمان والمكان حتى لا يوضع المسلمون في حرج. ودليلهم على هذا عادة هو تغيير الشافعي لأقواله عندما وصل مصر عن تلك التي قالها في بغداد. والسؤال هنا هو: هل قال الشافعي بأن للناس العمل بقوله القديم إن كانوا في بغداد والعمل بقوله الجديد إن كانوا في مصر نظراً لتغير المكان؟ أم أنه هو الذي أدرك أن قوله القديم في بغداد لم يكن بذات الصحة التي عدل عنها لقوله الجديد؟ ولنفترض أن الشافعي توفي رحمه الله قبل أن يصل إلى مصر، وأن له قولاً واحداً كما في القديم، فهل هذا يعني أن على الشافعية اتباع قوله القديم فقط. بالطبع كلا، ففي جميع الأحوال فإن على كل عالم محاولة تقصي الحق أين ما كان. ولأن الحق واحد ولا يتغير في حقوق الآدميين كما ذكرنا في فصل «قصور العقل»، فلا مجال للاجتهاد لأن حدود الحقوق مرسومة بنصوص واضحة كما سترى بإذن الله جل جلاله. لأضرب بعض الأمثلة من خارج موضوع الكتاب: لاحظ قوله تعالى:

و) وأنا سلفي مثلهم بإذن الله، إن كانت السلفية تعني التمسك بما قال الله جل جلاله، وقال الرسول صلى الله عليه وسلم وفعل ولم يفعل. وهذه الأخيرة هي الأهم لهذا الفصل كما سأوضح بإذن الله.

ز) تذكر مثال مرض الإيدز أخي القارئ، فإنه لا حاجة لهذه الفتوى إن طبقت الشريعة لأن الإسلام يمنع المسلمين من العيش بين ظهراني غير المسلمين، وأن هذا الوضع الذي هاجر فيه الكثير هرباً من ديارهم للعيش في دول الغرب هو وضع ناتج من عدم تطبيق مقصوصة الحقوق. ولكن ما الحل؟ سيأتي بيانه بإذن الله.

ح) «قال الهيثمي: فيه ابن لهيعة والكلام فيه معروف» (٨).

ط) هذا ما سمعته من الدكتور القرضاوي مثلاً مراراً وتكراراً في قناة الجزيرة الفضائية.

ي) وقال الشيخ المنجد أثابه الله: «فإن قبل ولم يخرج منه شيء فصيامه صحيح، فعلى الصائم أن يجتنب التقبيل وما شابه من مقدمات الجماع إذا لم يأمن على نفسه الوقوع في ما يفسد صيامه مثل الإنزال والجماع. وقال بعض أهل العلم بالتفريق بين الشيخ والشاب ولكن هذا التفريق ليس بمطرد، فقد يوجد شاب يملك نفسه وكبير لا يملك نفسه، وإن كان الغالب العكس» (٩).

﴿ٱلطَّلَـٰقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَـٰنٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾،[١١] لاحظ كيف أنه سبحانه وتعالى عظم حق المرأة حتى لا تُظلم، فقد نُسب الحق لله سبحانه وتعالى بقوله: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾. مثال آخر في الحقوق: تأمل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَـٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ فَإِن كَانُوٓا۟ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ۝ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾،[١٢] لاحظ قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ بعد ذكر الحقوق المالية للورثة. مثال ثالث: تأمل حق المرأة في المكوث في بيت زوجها في قوله تعالى في سورة الطلاق: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَـٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾، لاحظ قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾،[١٣] وقد امتدح سبحانه وتعالى الحافظين لحدود الله بقوله: ﴿ٱلتَّـٰٓئِبُونَ ٱلْعَـٰبِدُونَ ٱلْحَـٰمِدُونَ ٱلسَّـٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّـٰجِدُونَ ٱلْـَٔامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَـٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾،[١٤] والملفت للنظر في الآيات السابقة استخدامه سبحانه وتعالى لعبارة: ﴿حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ حتى يرسم للبشر الحدود ليقفوا عندها، لا أن يتعدوها بالتأويل. فكيف تحفظ الحقوق إن كانت متغيرة لكل ظرف أو زمان أو مكان؟ عندها لن يكون هناك إسلام واحد، بل إسلام لأهل الصين وآخر لأهل الهند وثالث لأهل الجزيرة العربية ورابع لأهل السودان، وهكذا حتى أن سكان كل قرية قد يكون لهم إسلامهم الخاص بهم الذي يختلف عن إسلام سكان القرى المجاورة لأن ظروف سكان كل مكان تختلف عن سكان المكان الذي يليه، ناهيك عن الزمن الذي هو في تغير مستمر. يا للعجب!!! إلا أن هذا لا يعني رفض الاختلافات في التفاصيل كما سيأتي بإذن الله.

الإلتباس الثاني: مقصوصة الحقوق

وبالنسبة للالتباس الثاني، أي ماهية مقصوصة الحقوق، فكما أحاول توضيحه في هذا الكتاب، هو أن الإسلام أتى مكتملاً في مقصوصة الحقوق، ولا مجال للفتوى أبداً أبداً. فقد تكون الحاجة للفتوى مطلوبة في العبادات، وهي علاقة بين الإنسان وربه (مثل حكم تحديد مسافة السفر لقصر الصلاة في عصر السيارات)، أما الحقوق التي تربط الناس بعضهم ببعض وبالدولة بالذات، فقد أتت بها الشريعة مكتملة لا تحتمل الاجتهاد أبداً كما سيأتي بإذن الله. فمعظم الأدلة النصية التي استدل بها من يذهبون إلى إمكانية تغير الأحكام بتغير الزمان ليست أدلة متصلة بحقوق الآدميين، ولهذا وقع الخلط، فمسألة تقبيل الزوجة في الصوم ليست من الحقوق التي تخص الآدميين مثلاً، ولكنها مسألة تتصل بالعلاقة بين العبد وربه، أي أنها ليست علاقة حقوقية بين إنسان وآخر أو الإنسان والدولة.[ك] أي أنها ليست من مقصوصة الحقوق والله أعلم. أي أن هناك خلط في أذهان هؤلاء الفقهاء بين

مقصوصة الحقوق والمسائل التعبدية الأخرى، تماماً كالخلط الذي وقع في واقعة تأبير النخل، أي في سوء استخدام قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿أنتم أعلم بأمور دنياكم﴾ كدليل لإصدار الأنظمة والقوانين كما ذكرت في مقدمة الكتاب، وتماماً كما حدث مع نهيه صلوات ربي وسلامه عليه من زيارة القبور ثم إجازته لها صلى الله عليه وسلم. وهكذا معظم الأدلة.

أخي القارئ: قد يكون ما ذهب إليه المعاصرون من فتاواهم بحجة تغير الزمان صحيحاً في المسائل التي لا تمس الحقوق في كل ما هو تعبدي من علاقة بين العبد وربه وفي كل ما هو تقني. فبالنسبة للأمور التعبدية فللفقهاء مثلاً تمديد مدة إجازة الرجم في منى نظراً للازدحام. أما بالنسبة للأمور التقنية فلهم أن يفتوا في إباحة أو حرمة استزراع طفل في رحم أمه بعد تجميد الحيوانات المنوية للأب، أو في تحليل ذبح الدواجن بالتسمية عليها مجتمعة أو بوضع شريط تسجيلي وما إليها من مسائل لا تتعلق بحقوق الآدميين. أما في الحقوق، وكما أحاول أن أثبت في هذا الكتاب، فإنها مسألة منتهية بقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾. ولكنك قد تقول: ولكن الفقهاء اختلفوا حتى فيما أتى به نص، فبالنسبة للطلاق مثلاً، فقد اختلفت الأفهام لقوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾، فهل التلفظ بعدة طلقات في مرة واحدة تعتبر أكثر من طلقة مثلاً؟ فأقول: حتى وإن اختلفت الأفهام وبالتالي الأحكام، فجميع هذه الأحكام لا تزال داخل حيز ضيق مقارنة بأنظمة المجتمعات الأخرى، فلن تطلق الزوجة نفسها مثلاً من دون قاض، ويجب أن يكون الطلاق في طهر، ثم إن وقع الطلاق فلن تجبر الزوجة من الخروج من بيتها قبل إكمال العدة، وهكذا من الكثير من الشروط التي تجعل من نظام الطلاق في الإسلام نظاماً يختلف جذرياً عن المجتمعات غير المسلمة برغم الاختلافات بين المذاهب (وسيأتي بيانه بإذنه تعالى). وهذا يقودنا للآتي:

وأخيراً الشبهة الآتية: من أدلتهم أيضاً لاستصدار الفتاوى الادعاء بأن في الأمر «سعة» بناء على حديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي أخرجه الدارقطني من حديث أبي ثعلبة رفعه: ﴿إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان، فلا تبحثوا عنها﴾. فهم يستنتجون من هذا الحديث بأن كل ما لم يأت فيه حكم فهو حيز واسع، وللفقهاء مجال الفتوى فيه وأن في هذا رحمة للأمة. فكر ملياً أخي القارئ: إن منعنا الرسول صلى الله عليه وسلم عن أشياء أن نبحث عنها رحمة بنا بنص قوله: ﴿وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها﴾، فكيف نبحث عنها ونصدر فيها الفتاوى ونردد أن هذه «السعة» رحمة؟ ولكن أرجو ألا تسيء الفهم، فأنا لا أقول بمنع الفتوى، ومن أنا لأقول بذلك؟! ولكن ما لم يكن فيه حكم شرعي من الرسول صلى الله عليه وسلم فلا يحق لنا بناء على هذا الحديث أن نضع له أحكاماً لأنه ترك للناس التخير بما يرونه ملائماً لهم العمل به، وهذا نص. ولنضرب مثالاً واحداً، إن لم يسأل الشاب الرسول صلى الله عليه وسلم عن حكم القبلة في الصوم وكذلك الشيخ، فإن هذه المسألة من المفترض بها أن تترك لكل إنسان

ك) لاحظ أن هناك من الأقوال الفقهية ما يعتبر الحقوق الآدمية حقوقاً لله وذلك تعظيماً لشأنها مثل من أخذ شبراً من طريق المسلمين بتوسعة داره مثلاً فهو كأنما أخذ من جميع المسلمين لأن الطريق من حق جميع المسلمين، أي وكأنه أخذ من حق الله. وهم بالطبع محقون (وسيأتي بيانه بإذنه تعالى في «الأماكن»). إلا أن التمييز الذي أقصده هنا هو ليس هذا، فكل متعد على حقوق أي فرد هو تعد على حدود الله، لذلك فبإمكانك القول بأن العلاقة هنا ليست فقط بين العبد والعبد، بل وبين العبد وربه أيضاً. وبالطبع فأنت محق. ولكن فقط لغرض سهولة التعبير لإيصال الفكرة أميز بين علاقة الإنسان بربه وعلاقته بالآخرين، فجميع العلاقات الحقوقية بين الناس هي في النهاية حدود من تعداها فقد تعدى حدود الله.

أن يجتهد ليعمل ما يراه ملائماً له بناءً على ورعه وتقواه. ولأن هذه المسألة هي من العلاقة بين العبد وربه وليست من مقصوصة الحقوق، فإن قبل الرجل زوجته أو لم يقبل سواء كان شاباً أو كهلاً فلن يؤثر ذلك في المجتمع اقتصادياً أو سياسياً، أي أن الأمة لن تتأثر معزة أو ذلاً بقدر تأثرها بالفتوى بدفع الزكاة للدولة في أيامنا المعاصرة والتي إن تجمعت للدولة أسيء استخدامها لا محالة كما سيأتي بإذن الله. فشتان بين الحالين، ولكن لأن الرسول صلى الله عليه وسلم أصدر الحكم في المسألة بمنع تقبيل الشاب لزوجته عند صومه، فعلينا الالتزام به وبكل نص أو فعل أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم، لا كما ذهب بعض الفقهاء كالقرضاوي مثلاً بالقول بأن جُملة ما أتى من الرسول صلى الله عليه وسلم هي أقوال وأفعال، وأن علينا الالتزام بالأقوال، أما الأفعال، ولأنها ليست أوامر منه صلى الله عليه وسلم، فإن لنا الخيار بعدم اتباعها إن احتجنا لذلك نظراً لتغير الزمان وظروفه بدليل عدم تقسيم الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه لسواد العراق خلافاً لفعل الرسول صلى الله عليه وسلم. وبالطبع فإن هذا استشهاد ضعيف كما مر بنا في فصل «دولة الناس».[ل]

وكما سترى في فصل «المعرفة» بإذن الله، فإن هناك حكمة عميقة في الشريعة بترك بعض الأمور دون أحكام حتى ينطلق المجتمع بتراكم التجارب المختلفة، لا أن تترك هذه السعة للفقهاء ليأتوا فيسدوها بالإفتاء بعقولهم القاصرة فلا تتراكم المعرفة. ولكنك قد تسأل: وماذا عن الفتاوى التي أصدرها فقهاء السلف واختلفوا فيما بينهم فيها، فهل علينا تركها؟ فأجيب: كلا، فجميع ما جاء من علماء السلف وعلى رأسهم الشافعي وأحمد وابن قدامة وابن حجر وابن تيمية وغيرهم كثير، ليست فتاوى فيما سكت عنها الشرع، بل هي توضيحات تطبيقية لما أتى به الشرع. لنأخذ مثالاً على ذلك: فجميعهم يقولون بجواز الإحياء بغير إذن الإمام بناء على قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿من أحيا أرضاً ميتة فهي له﴾، إلا أن اختلافاتهم في تفاصيل ماهية الإحياء من أفعال حتى يمتلك المحيي الأرض. وجميعهم يقولون بأحقية المسلم للوصول للمعادن وامتلاكها إن هو حازها بناء على قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو له﴾، إلا أن اختلافاتهم في التفاصيل كالاختلاف في ملكية الأرض التي بها معادن باطنة، هل يملكها الذي عمل بها أم لا؟ أي أنهم متفقون على ملكية المعادن المحازة. أي أن الفقهاء مجمعون على الكثير من الدوائر الخارجية المحيطة ومختلفون في الدائرة الأصغر. كيف؟

تصور أخي القارئ أن مقصوصة الحقوق عبارة عن دوائر متعددة، وأن كل دائرة تحوي دوائر أصغر منها بعضها داخل بعض وبأقطار مختلفة. وأن كل مجموعة من الدوائر ذات المركز الواحد تحوم حول حق معين. فهناك دوائر ذات مركز واحد تخص الإحياء، ودوائر ذات مركز آخر تخص الارتفاق، ودوائر تخص الفيء وهكذا. ستلحظ في الشريعة أن الفقهاء غالباً ما يتفقون في الدوائر الأقرب للمركز وأن اختلافاتهم في أطراف الدوائر الخارجية، كما أن الدوائر ذات المراكز المختلفة تتقاطع فيما بينها وأن الفقهاء لا يختلفون في هذه التقاطعات الرئيسية، وهنا حدث الخلط والالتباس لدى بعض الفقهاء المعاصرين، فهم أفتوا في مسائل تمس مراكز الدوائر التي تغير مقصوصة الحقوق، بينما اتفق فقهاء السلف عليها. لتوضيح الفكرة سأضع بين يديك النازلة الآتية:

إذا قام شخص بتعلية بنيانه فهل يُلزَم بأن يستر سطحه ببناء سور حتى لا يشرف على منازل جيرانه عندما يصعد إلى السطح؟ قال الماوردي من المذهب الشافعي: «ولا يلزم من علا بناؤه أن يستر سطحه وإنما يلزم أن لا يشرف على غيره ...»؛ وفي المجموع: «إذا كان سطح داره أعلى من سطح دار جاره لم يجبر من علا سطحه على بناء

سترة».[١٥] والآن تأمل مذهب الحنابلة، فهو العكس تماماً. ذهب الإمام أحمد إلى أنه: «يجبر من علا سطحه على بناء سترة، لأنه إذا صعد سطحه أشرف على دار جاره، والإنسان ممنوع من الانتفاع بملكه على وجه يستضر به غيره». ويقول أبو يعلى الحنبلي: «ويكره من علا بناؤه أن يستر سطحه. قال في رواية ابن منصور في الرجل يشرف على جاره «فالستر على الذي أشرف». ... فإن قيل: كان يجب أن يقال: يلزمه أن لا يشرف على غيره، ولا يلزمه أن يستر سطحه. قيل: لا يمكنه في العادة أن لا يشرف على غيره إلا ببناء سترة. لأنه قد يسهو أو يغفل عن ترك الإشراف لظهوره عليه ...».[١٦]

هنا قد يأتي شخص أخرق ويقول: ما هذا الدين الذي يجتمع فيه قولان متضادان تماماً في نفس المسألة؟ فبأيهما نأخذ؟[م] فأجيب: برغم تضاد كلا الرأيين السابقين في الظاهر، إلا أنهما متفقان في جميع المراحل التي ستؤدي في النهاية في الأغلب إلى نتائج متشابه. فكلا المذهبين بالرجوع لمبادئ الإحياء لم يعطيا الدولة الحق في دفع الناس للبناء في مناطق محددة بناءً على تنظيم معين، بل كان قرار اختيار موقع السكنى بناءاً على ظروف وإمكانات كل ساكن. وهذه الدائرة الأولى التي اتفق على مركزها المذهبان الشافعي والحنبلي. وكلا المذهبين بالرجوع لمبدأ الضرر تلافيا تدخل أي جهات خارجية كأجهزة السلطات مثل البلديات أو المحاكم في حل المشكلة ابتداءً. فلم تكن هناك مثلاً قوانين موضوعة من جهة خارجية كأمانة المدينة لحل المسألة، وهذا مركز آخر لدائرة أخرى. كما أن كلا المذهبين لم يحبذا تدخل المحتسب لأنها مسألة تخص الجارين معاً، إلا إذا طلب أحدهما ذلك، وهذه دائرة ثانية عن دور المحتسب. فكلا المذهبين قالا: «فلا اعتراض للمحتسب فيه ما لم يستعده الجار لأنه حق يخصه فيصح منه العفو عنه والمطالبة به».[١٧] ولعل الأهم في هذه النازلة هو أن الجارين لن يختلفا لأنها يتبعان العرف المنتشر في المنطقة التي هما بها عمرانياً، وهذه دائرة ثالثة بمركز مختلف. فإن جُلت بفكرك أخي القارئ في المدن الإسلامية ستلحظ أن لكل مدينة حلولها العمرانية المتشابهة فيما بينها، فجميع مباني مكة المكرمة التقليدية متشابهة وذات رواشين خشبية تغطي فتحات كبيرة في الواجهات وأسوار مخلخلة للتهوية على الأسطح، وجميع مباني نجد متشابه وذات حوائط خارجية مصمتة بفتحات صغيرة وأسوار عالية على الأسطح. أما أسوار أسطح مباني تونس العتيقة فهي في الغالب منخفضة الارتفاع إن وجدت، بينما أسطح مباني وادي ضرعة بالقرب من ورزازات جنوبي المغرب العربي بها أبواب بين أسوار الأسطح حتى يتمكن النساء من التنقل من سطح لآخر بحرية. وما ظهرت هذه الاختلافات بين المناطق إلا لأن الشريعة وضعت حركيات ستؤدي في النهاية إلى ظهور الأعراف البنائية الأكثر ملاءمة لظروف كل منطقة، فيصبح لكل منطقة عمرانها أو طابعها الملائم، أي عرفهم الخاص بهم.[ن] لذلك فإن الجيران لن يختلفوا لأنهم يتبعون عرفاً واحداً في البناء في منطقتهم، وهذه الدائرة الرابعة ذات المركز المختلف والتي ما نتجت إلا لأنها تضم العديد من الدوائر المتداخلة عن الحقوق التي مكنت الناس من اتخاذ القرارات التي تناسبهم كل في موقعه (كما سيأتي في الحديث عن «الأماكن» بإذنه تعالى).

ل) هذا ما قاله الشيخ القرضاوي مراراً في برنامجه «الشريعة والحياة» في قناة الجزيرة الفضائية والذي يبث كل يوم أحد في أوائل القرن الواحد والعشرين الميلادي. ولكن عدم تقسيم سواد العراق ليس خلافاً لفعل الرسول صلى الله عليه وسلم فحسب، ولكنه عملاً بالآيات التي تلي آية الفيء وترك آية الغنائم كما وضحت في فصل «دولة الناس»، فسواد العراق فتح عنوة وكان يجب أن يقسم اتباعاً للنص.

م) وعادة ما يتندر الناس استهزاءً بالشرع بالقول فيما بينهم: «هناك قولان» تعبيراً عن الضياع، غفر الله لهم.

ن) للتفصيل حول هذا الموضوع انظر الفصل التاسع من كتاب «عمارة الأرض في الإسلام».

أما إن اختلف الجاران، وهذا أمر نادر الحدوث، فإن هناك مراحل تحبذ تدخل الأفراد المحيطين بهم مثل الجيران والأقارب لحل النزاع قبل وصوله إلى القاضي. وهذه المراحل ما هي إلا نتيجة حتمية لمبادئ الشريعة التي طورت إطاراً يؤدي إلى تدخل الجيران أو الأقارب في الوقت المناسب من خلال الكثير من الحركيات التي توصي بحقوق الجار مثلاً، وهذه دائرة خامسة ذات مركز مختلف وتقاطعت مع الدوائر الأربع السابقة. ثم إن فشلت محاولات الصلح هذه، وهذا نادر الحدوث أيضاً، سيأتي المحتسب ويحاول حل الإشكالية من خلال تعريف الجارين بما هو أمثل لهما وتوضيح حدود حقوق كل واحد منهما تجاه الآخر، وهذه دائرة سادسة. أما إن فشل المحتسب وأصر أحد الجارين أو كلاهما، فإن النازلة ستعرض حينئذ على القاضي. وأول ما يقوم به القاضي هو الإصلاح بين الطرفين، لقوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَٱلصُّلۡحُ خَيۡرٞۗ وَأُحۡضِرَتِ ٱلۡأَنفُسُ ٱلشُّحَّۚ وَإِن تُحۡسِنُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٗا﴾، وقوله تعالى في سورة الحجرات: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ﴾.[١٨] وقد قال الفاروق عمر رضي الله عنه: «ردوا الخصوم حتى يصطلحوا فإن فصل القضاء يورث بينهم الضغائن»،[١٩] وهذه دائرة سابعة. وإن لم يتمكن القاضي من فرض الصلح فسيفرض حينئذ أحد الحكمين السابقين بناءً على مذهبه واجتهاده. أي إما بإجبار المتعلي على بناء سور أو لا. وهذه هي الدائرة الثامنة، وهي التي ظهر فيها العمل بأحد القولين المختلفين للشافعي أو أحمد. ففي هذا المثال نرى أنه برغم أن الحكمين في المذهبين يبدوان مختلفين تماماً، بل ومتعاكسين أيضاً، إلا أن الاختلاف ظهر في أطراف الدائرة الأخيرة.

لأضرب المثال الآتي، والذي عادة ما أضربه للطلاب للتوضيح ولو أن به بعض المبالغة والسذاجة: إن نظرت إلى فتاتين جميلتين جداً جداً ومتشابهتين تماماً تماماً إلا أن معتوهاً قال لك إنهما مختلفتان تماماً بدليل أن طول الشعرة التي في حاجب إحداهن، وهي بالتحديد الشعرة التاسعة من النصف الأعلى في الصف الثالث من الجهة اليمنى من العين اليسرى هي نصف طول ما لدى الفتاة الأخرى في نفس الموقع، وأن هذا اختلاف بين الفتاتين، وأن الشعرة التي بجانبها هي العكس تماماً بين الفتاتين!! فما عساك أن تقول له؟ وبدأ هذا الأخرق يبحث لك عن مثل هذه الفروق حتى يميز إحداهما عن الأخرى. بالطبع لن تكترث لجنونه لأنك ترى بأم عينك أنهما فتاتان جميلتان ومتشابهتان برغم الاختلافات في التفاصيل الدقيقة، كذلك هي الأقوال المختلفة بين مذاهب أهل السنة والجماعة. فهناك العديد من مراكز الدوائر التي يتفق عليها الفقهاء، وهذه الدوائر المركزية هي التي ترسم المعالم الرئيسية للتركيبة الاقتصادية السياسية الاجتماعية للأمة المسلمة وهي كل ما يتعلق بمقصوصة الحقوق. وكأن هذه الدوائر المركزية قواعد لأعمدة تحمل مبنى هو الأمة. ومن هذه الدوائر: دوائر حق الفرد في الإحياء دون إذن الإمام، ودوائر حقه في تملك المعادن، ودوائر عدم أحقية الدولة في فرض الضرائب عليه، ودائرة حق الفقير في مال الغني من خلال الزكاة، ودوائر الحقوق المستنبطة من حديث الضرر، ودوائر حقوق الشفعة والميراث، وهكذا من دوائر تكوّن مقصوصة الحقوق من الله العليم الحكيم (وهذه الحقوق هي لب موضوع هذا الكتاب). وهذه الدوائر المركزية التي اتفق عليها فقهاء السلف هي التي حدث فيها الخلط لدى بعض الفقهاء المعاصرين فأفتوا بفتاوى عجيبة، كما سيأتي بإذنه تعالى.

أما إن تُركت بعض المعاملات المتعلقة بالحقوق الآدمية (مقوصصة الحقوق) دون أن يأتي فيها نص شرعي، فهي ليست حيزاً للإفتاء، أي أنها ليست «سعة» كما ذهب بعض المعاصرين، بل يجب أن تترك دون إفتاء لأن

الفتوى ستكون في الغالب قيداً يعرقل نمو المعرفة كما ذكرت وسيأتي تفصيله في فصل «المعرفة» بإذنه تعالى. والنمو المعرفي يؤدي للأعراف، فالأعراف معرفة تنمو رويداً من خلال تراكم التجارب في كل منطقة. وهذه الأعراف أو العادات هي التي تعكس الاختلافات بين الأقاليم والأزمان وهي أحد مصادر التشريع عند الاختلاف بين الأطراف إن لم يوجد نص كما هو معلوم، كما أن الأخذ بالأعراف لا يعني قط استصدار أحكام جديدة لتغطي تلك السعة التي سكت الشرع عنها ومن ثم تؤثر أو قد تلغي أحكاماً سابقة مبنية على النص كما سترى بإذنه تعالى.

ولعلك تسأل: وكيف يمكن لنا أن نرفض الواقع المفروض علينا !! فالعمائر السكنية مثلاً والمعدة للتأجير لم تكن موجودة في السابق، لذلك لم تفرض عليها الزكاة، وهذا أمر معاصر مستحدث. ولعلك تتعجب سائلاً: وهل يعقل أن تفرض الزكاة على مزارع يملك فداناً ولا تفرض على ثري يملك عشرات العمائر؟ ولعلك تجيب على السؤال: لذلك قال العلماء المعاصرون بزكاة المستغلات (وسيأتي نقده في الفصل القادم بإذنه تعالى)، أي أنه لا مفر من الاجتهاد والفتوى. فأجيب: هناك فرق بين حالتين: حالة الاستسلام للوضع المنحرف بإطلاق الاجتهادات بسطحية مفرطة ليزداد الانحراف والخروج عن الشرع، وبين حالة مجاهدة الواقع المفروض علينا من خلال محاولات لتصحيح الانحراف بالرجوع إلى النبع الأصفى لقال الله جل جلاله وقال وفعل الرسول صلى الله عليه وسلم. فبالرجوع للنبع الأصفى ستخرج الأمة من الوهن كما سترى بإذن الله. فهذه العمائر السكنية لم تظهر إلا لأن الشريعة لم تطبق، فتم حشر الناس في المدن الكبيرة التي بها المؤسسات الحكومية التي بها الأموال وفرص العمل في الغالب، ولم ينتشر الناس في الأرض حيث الخيرات كالمعادن المنتشرة (كما سيأتي بيانه في فصل «ابن السبيل» بإذنه تعالى)، فظهر خلل اقتصادي أدى لظهور طبقة مالكة للعمائر. فإن أوجدنا بالاجتهاد حكماً للخلل لاستمر الخلل (تذكر مثال مرض الإيدز).

لذلك فإن أهم سؤالين لأي مجتهد في الشريعة هو الآتي (والله أعلم)، الأول: هل ورد أثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم في موضوع الفتوى أم لم يرد؟ فإن لم يرد يكون السؤال: هل كان بإمكان الرسول صلى الله عليه وسلم فعله أو أنه لم يفعله. فإن لم يفعله لتغير ظروف الزمان عندها نقول أننا «قد» نحتاج للفتوى. أي أن هذا السؤال (مدى الحاجة للفتوى؟) هو السؤال المحوري والأهم الذي يجب على العلماء قضاء معظم الوقت في بحثه ومن ثم التردد ومن ثم الإفتاء إن كانت هناك حاجة ملحة للفتوى. إلا أن بعضهم يقفزون للفتوى مباشرة، وهم قلة والحمد لله. إلا أن الإعلام الموجه من العلمانيين يروج أفكار هؤلاء القلة، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

والسؤال الثاني هو: هل موضوع الفتوى متصل بحقوق الآدميين، وبالذات الحقوق المتعلقة بين الفرد والدولة؟ وكما سترى من باقي فصول هذا الكتاب بإذنه تعالى: كلما طبقت الشريعة كما أنزلت، كلما زاد إنتاج المجتمع وكلما قلت الحاجة للفتوى لدرجة أنني أكاد أجزم بأنها ستنعدم في مقصوصة الحقوق (كما سيأتي بإذنه تعالى في فصلي «المعرفة» و «البركة»). أي إن طبقت الشريعة كما هي فلن نحتاج للفتوى أبداً في حقوق الآدميين. فالنصوص التي بين أيدينا كافية لإيجاد أمة عزيزة قوية مؤمنة بفضل الله ومنّه كما سأثبت لك بإذنه تعالى. كما أن في إيجاد الفتاوى في مقصوصة الحقوق خطر كبير على الأمة من الضياع كما حدث بسبب قصور العقل. ولذكر مثال واحد وستتأكد من صحته بإذن الله في الفصول القادمة: فإن ثلاث آيات فقط، وهي آيات الصدقات والفيء

والغنائم، أي ثلاثة نصوص فقط هي كل ما يحتاجه المجتمع المسلم لإيجاد وترتيب العلاقات المالية بين أفراده وحكامه وبطريقة تؤدي لعزة المجتمع وبطريقة إعجازية كما سترى بإذن الله.

وفي النقيض، كلما انحرف المجتمع، كلما زادت الحاجة للفتاوى لاختلال المجتمع، وكلما ظهرت الفتاوى لإصلاح الخلل وكلما زاد الوهن والضياع وظهر الفساد. ومن الأمثلة الواضحة لذلك انتشار الأسهم والسندات كاستثمارات. وهذه ظاهرة اقتصادية لم توجد سابقاً. فكيف يتم إخراج زكاتها؟ وكما سترى بإذن الله، فإن هذه الظاهرة ما هي إلا مؤشر قوي على الخروج عن الشرع، لأن غلق أبواب التمكين على البعض وفتحها على البعض الآخر بسبب عدم تطبيق الشريعة أدى لظهور طبقات لديها المال على حساب فقر طبقات أخرى تم استغلالها بسبب الحكم بغير ما أنزل الله (كما سترى في فصل «الفصل والوصل» بإذنه تعالى). وهذه الطبقات المترفة لا تريد العمل إلا في الاستثمار ومنها الأسهم والسندات، وبتراكم الخبرة أصبحت هذه الطبقة ماهرة في استثمار أموالها فيما هو غير منتج للمجتمع. فهؤلاء أفراد لا ينتجون أعياناً مثل صناعة جهاز أو زرع أرض أو شق طريق أو عمل مخطط لمبنى أو برنامجاً لحاسب آلي. ولتفاقم أموال هذه الطبقة ظهرت الحاجة للفتوى. وكما سترى بإذن الله فإن في عدم ظهور الأسهم والسندات كقنوات استثمارية خير كبير للأمة لأن الأموال عندها ستصب في مجالات أخرى أكثر إنتاجاً.

ولكنك قد تقول بأن هناك من الصحابة من أفتى وهو بعيد عن الرسول صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليه ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم. فأجيب: إن تقصيت هذه الفتاوى لوجدتها اجتهادات ليست في مقصوصات الحقوق (كالرجل المصاب في رأسه وقيل له بأن عليه الاغتسال ثم هلك). ولعل نظرة سريعة للفتاوى في كتاب «اعلام الموقعين» تريك بوضوح أنها ليست في مراكز الدوائر، أي ليست في مقوصوصة الحقوق. ولكن ماذا عن الفتاوي الكثيرة التي لا تعد ولا تحصى لفقهائنا الأجلاء مثل الشافعي وأحمد وابن تيمية. فأقول: إن نظرت لفتاواهم أو مذاهبهم لوجدت أنها توضيح لقال الله العليم الحكيم وقال الرسول صلى الله عليه وسلم. فهي إرجاع لقال الله جل جلاله وقال الرسول صلى الله عليه وسلم. فهم لم يستحدثوا ديناً جديداً كما فعل المعاصرون بفتاواهم. ففتاوى ابن تيمية مثلاً ليست فتاوى برغم تسميتها كذلك، فهي توضيح للأحكام من خلال النصوص. فهو أثابه الله يلزمك بالنص ويعيدك إليه. فأين الفتوى؟ فهي فتوى لمن حاد عن الشرع وأوجد أحكاماً بترك النص كما فعل أهل الرأي. أما الاختلاف الحاصل بين مذاهب الفقهاء الذين أخذوا بالنص فهو اختلاف بينهم لاختلافهم في الأخذ بالنص كما قلت وفي أطراف الدوائر، فمنهم من يضعف نصاً ولا يأخذ به، ومنهم من يحاول الجمع بين نصين، وهكذا. فإن اقتنعنا أن الحق واحد ولا يمكن أن يجتمع لمذهبين في مسائل الحقوق، فعندها تكون المهمة الأكبر هي تقصي صحة النص للعمل وبه، وهذا ما يقوم به أهل الحديث أثابهم الله من الجرح والتعديل وتقصى الطرق المختلفة للحديث كعلي بن المديني ويحيى بن معين وغيرهما كثير، وليس استصدار الفتوى. وهذا ما يجب أن يكون كما سترى في الفصول القادمة بإذن الله لأنك ستستنتج أن من أخذ بالنص هو الأحق دائماً في حقوق الآدميين. وعليه فإن الأهم هو التأكد أن النص هو قول الرسول صلى الله عليه وسلم. ولكن تذكر أن الاختلافات هي فقط في أطراف الدوائر الخارجية.

المكوس: تسمية الأسماء

إن نظرنا للتاريخ الإسلامي وجمعنا الفترة التي تم فيها تحكيم شرع الله نجد أنها تقل في مجموعها عن قرن واحد. فقد تم الحكم بما أنزل الله خلال عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الأربعة من بعده، بالإضافة لفترة حكم عبد الله بن الزبير وحكم عمر بن عبد العزيز، هذا بالإضافة لعدة فترات متباعدة ومتناثرة في التاريخ الإسلامي اتسمت بعدل وقوة الحاكم مثل حكم نور الدين الزنكي وصلاح الدين الأيوبي ومحمد الفاتح.[س] وبالكاد نجد أن مجموع هذه الفترات قد تصل لقرن واحد من أصل أربعة عشر قرناً. هنا يظهر سؤال محير: أين الخلل؟ هل الإسلام دين غير قابل للتطبيق؟ أم أننا أخطأنا في تطبيق الشريعة وأن هذا الخطأ لابد منه وبذلك فالإسلام دين غير قابل للتطبيق؟ إن ما أحاول طرحه في هذا الكتاب هو أن الخلل نتج من عدم تطبيق الشريعة منذ العصور الأولى، وأن من أهم سمات هذا الخلل المكوس، وأنه كان بالإمكان تلافي الخلل ببساطة إلا أن هذا لم يحدث. فالفرصة لا تزال سانحة. كيف؟ إن امتلاك الدولة للأموال أصبح جزءاً من ثقافة المسلمين، وهذا خلل كبير لابد من تغييره، وإلا فلن يتغير الحال. لأضرب مثالاً على ذلك:

إن من ثقافة الشعب الأمريكي الآن هو أنه لا يحق لأي رئيس أمريكي أن يحكم لأكثر من ثمان سنوات مهما كان الأمر. فهذا جزء من ثقافتهم، فحتى الرئيس نفسه لن يجرؤ حتى على التفكير في شيء من هذا لأنه لن يجد من حوله من يعينه على ذلك إن حاول. لقد تغلغلت هذه القيمة في ثقافة الشعب الأمريكي فأصبحت عرفاً جيداً بالنسبة لهم. وفي النقيض، فقد تغلغلت في ثقافة المسلمين الآن قيمة هي أسوأ ما تكون عليهم وأصبحت عرفاً على نقيض ما تفعله الشريعة، ألا وهي أن للدولة الكثير من الحقوق المالية، ولا يمكن لأي فرد التفكير بغير هذا حتى العلماء الذين يقرؤون كتب السلف نجدهم مكبلين بالواقع المعاصر الذي يفرض مفهوم الدولة المعاصرة كطريق أوحد لا ثاني له، وهذه كارثة فكرية اقتصادية تؤدي لكوارث سياسية واجتماعية لا نهاية لها. وكما رأينا في الفصول السابقة، فإن القليل جداً (مثل خمس الخمس) هو الذي يذهب للدولة ليغطي الضروري من مصاريف الدولة مثل نفقات القضاة (وسيأتي بإذنه تعالى)، وما عدا ذلك من ثروات الأمة فهو في أيدي الناس. ولن تقوم للمسلمين قائمة إلا إن تغيرت هذه الثقافة (التي تُسلم أموال الأمة للدولة)، أي تغيرت وعادت لوضع الأموال في

س) «ولعل» هذه الفترات مثل حكم صلاح الدين الأيوبي أو ألب أرسلان تعتبر فترات حكم بما أنزل الله لأنها اتسمت بالعدل والقوة إلا أنني لم أدرس تركيبتها الاقتصادية والتي قد تكون ذهبت ببعض الأموال لبيت المال، وبالطبع، فإن مثل هذه الدول أقرب للشرع من دولنا المعاصرة. ملحوظة أخرى: لقد سمعت باحثاً مرة يلوم الناس على تذمرهم من ضعف المسلمين الحالي ويقول بأن هذه مسألة عابرة في تاريخ الأمة. فهو يقول بأننا نحكم الآن على وهن المسلمين من خلال ضعفنا الحالي، وأن الأمة ستكون بخير إن هي خرجت من هزائمها الحالية بدليل وجود دول إسلامية قوية على مر التاريخ مثل الدولة العثمانية والعباسية وبالذات في أجيالها الأولى. أي أننا ننظر حالياً بالمنظار المعاصر القاتم للحكم على تاريخ زاهر، وهذا وضع مرفوض كما يقول. فأجيب: إن معظم تلك الدول لم تحكم بما أنزل الله في المسائل المالية كالخلافة العثمانية مثلاً إلا أنها كانت دولاً قوية، مثلها مثل أي دولة غير إسلامية قوية مع الفارق أن الدولة الإسلامية تحكم بشرع الله في معظم الأحكام إلا الحقوق المالية والسياسية أحياناً، أي أن هذا لا يعني أبداً أن الشريعة طبقت في مقصوصة الحقوق في تلك الدول كما سترى في آخر هذا الفصل بإذن الله، وإن طبقت لكانت تلك الدول، أو بالأصح المسلمين أكثر قوة بشكل لا يمكن لأي مجتمع غير مسلم أن يقف أمام المسلمين تقنياً واقتصادياً وعسكرياً.

ع) لعلك لاحظت أخي القارئ أنني أركز في هذه الفصول على الحقوق المالية، ولكن هذا لا يعني أنها هي كل شيء، فبالإضافة للحقوق المالية فهناك حقوق الأفراد في الانطلاق في كل شيء دون تقييد، فبإمكان الفرد مثلاً إنشاء مصنع دون إذن من السلطات، وهكذا من حقوق انبثقت من حديث الضرر والضرار وسنأتي عليها بإذن الله.

أيدي الناس.[ع] فالشريعة تحاول دائماً الفصل بين السلطة والمال، على أن تفصل السلطة بالحكم بين الناس، ولكنها لا تحكم الناس (كما سترى في فصول «الفصل والوصل» و «الموافقات» و «الحكم» بإذنه تعالى)، كما أن السلطة لا يحق لها تنفيذ المشروعات (كالمدارس والمستشفيات، وهذا لا يعني الخصخصة)، لذلك فلا يحق للدولة أخذ الأموال كما تفعل دولنا المعاصرة التي تجمع بين السلطة والمال، هكذا تكون ثقافة المسلمين وأعرافهم إن هم ساروا على الشرع، إلا أنهم حادوا عن الشرع فظهرت ثقافة مختلفة وأصبحت من أعراف المسلمين بسبب تراكم الاجتهادات والفتاوى (أو بالأحرى التنازلات) التي قدمها بعض الفقهاء. وما كان هذا إلا لأنهم تقبلوا فكرة تغير الزمان وأن الظروف الآن قد تغيرت فظهرت مستحدثات جديدة تتطلب الاجتهاد. حتى وإن كان هذا صحيحاً في كل المجالات، إلا أنه غير صحيح في حقوق الآدميين، أي في مقصوصة الحقوق كما سأثبت بإذنه تعالى. والآن لنوضح السابق من خلال المكوس:

هناك عدة أنماط من العلاقات بين ملكيات الخيرات في الأرض (وبالذات المعادن) والتركيبة الاجتماعية السياسية في المجتمع. والنمط المعروف والذي بدأ في الانتشار في معظم المجتمعات هو النمط الغربي الديمقراطي والذي يمتلك فيه بعض الأفراد من الناس العقارات والمناجم وما إليهما من ثروات المجتمع، وذلك إما على شكل أفراد أو جماعات كالشركات، هذا بالإضافة للدولة التي تملك القليل من هذه الخيرات. وفي هذا النمط نجد أن الرئيس الأعلى للقوات المسلحة هو رئيس الجمهورية المنتخب ثم يليه نائبه ثم وزير الدفاع المعين من الرئيس. وفي هذا النمط لا نتوقع تسلط الجيش على الشعب لأن القيادة بيد ممثل الشعب، أي الرئيس. ولأن الشعب هو الذي يغذي ميزانية الدولة من الضرائب وهو الذي يقرر من هو الرئيس من خلال الانتخابات فإن الجيوش تخضع لرغبات إدارة الدولة التي تخضع لانتخابات الشعب.

وفي النمط الثاني والمنتشر في معظم الدول الاشتراكية والنامية ومنها الدول الإسلامية، فإن الخيرات أساساً وبالذات المعادن مثل النفط في يد الدولة التي تأخذ منها ما تشاء لما تعتقد أنه مهم للإنفاق، ومنها نفقات الجيش، ومن ثم تعطي الناس ما فاض على شكل خدمات مثل المدارس والمستشفيات، وفي هذا النمط يكون الحكام هم المسيطرون على طبقة الجند الذين قد يسخّرون لقهر الشعوب كما هو حاصل.

هناك نموذج ثالث وهو النموذج الإسلامي والذي تقع فيه الخيرات في أيدي الناس والذين يشكلون الجيش من أنفسهم كأفراد متطوعين للجهاد وينفقون عليه من الخيرات التي هي أصلاً بأيديهم وليست بأيدي الدولة حتى يتجهز الجيش بالأسلحة بدليل الكثير من الآيات التي تحض المؤمنين على الإنفاق على الجهاد كقوله تعالى في سورة التوبة: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَـٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، فقد قدم الحق سبحانه وتعالى الجهاد بالمال على الجهاد بالنفس في هذه الآية حثاً على الإنفاق. وكقوله تعالى في سورة الصف: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَـٰرَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ۝ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَـٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾.[٢٠] وهذه الآيات وغيرها كثير كما سترى بإذنه تعالى، ما هي إلا دليل نصي قوي وصريح على أن الأموال في النموذج الإسلامي يجب أن تكون أصلاً في أيدي الناس الذي سينفقون على التجهيز الحربي، لأنه إن كانت الأموال في يد الدولة لما تم توجيه الخطاب القرآني للمؤمنين ولكن لأولي الأمر الذين بيدهم الأموال. وهناك آيات أخرى كثيرة تشير كلها بوضوح إلى أن الأصل في

الأموال أنها بأيدي الناس حتى لا تظهر طبقة عسكرية تحكم الشعب. وحتى تتأكد أخي القارئ من عدم تراكم المال لدى الدولة، بل لدى الناس، تأمل الآتي:

لقد رأينا في الفصول السابقة كيف أن الشريعة توجه الأموال لتقع في أيدي الناس، وحتى تتأكد الشريعة من حدوث هذا فقد وضعت حركيات معاكسة أيضاً. أي حركيات تمنع الدول من أخذ الأموال. أي أن لدينا نوعين من الحركيات، حركيات توجه الخيرات للناس بفتح الأبواب لهم، وحركيات تمنع الدول من أخذ الخيرات. ومن هذه الحركيات التي تمنع الدول من أخذ الخيرات هي منع المكوس.[ف] فما هي المكوس؟ المكوس هي باختصار الضرائب والجمارك والرسوم وما إليها من أتاوات مالية يأخذها أي طرف كان (وفي الغالب الدولة) من السكان. قال صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿لا يدخل الجنة صاحب مكس﴾، وقد ذكر الحديث في مسند الإمام أحمد وسنن أبي داود وصحيح ابن خزيمة وسنن البيهقي الكبرى وسنن الدارمي، عن عقبة بن عامر مرفوعاً وصححه ابن خزيمة والحاكم.[٢١] وقلنا في «دولة الناس» أن المكس هو «ما يأخذه أعوان الدولة عن أشياء معينة عند بيعها أو عند إدخالها المدن وجمعه مكوس، والماكس والمكاس من يأخذ المكس ويقال له أيضاً صاحب المكس».[٢٢] وبالطبع فهذا التعريف لا يشترط رضى دافع المال. فالمكس هو أخذ مال دون رضى المأخوذ منه، فالمأخوذ منه مضطر لذلك. فالمكس في البيع هو النقص والظلم. وهذا الاستنتاج يأتي من «ترتيب القاموس المحيط» إذ يقول: «(مكس) في البيع يمكس: إذا جبى مالاً. والمكس: النقص، والظلم، ودراهم كانت تؤخذ من بائعي السلع في الأسواق في الجاهلية، أو درهم كان يأخذه المصدق بعد فراغه من الصدقة. وتماكسا في البيع: تشاحا. وماكسه: شاحه ...». وبالنسبة لمعنى الحديث، فقد جاء في «فيض القدير» مثلاً:

> «﴿لا يدخل الجنة صاحب مكس﴾، المراد به العشار وهو الذي يأخذ الضريبة من الناس، قال البيهقي: المكس النقصان، فإذا انتقص العامل من حق أهل الزكاة فهو صاحب مكس. والمكس في الأصل الخيانة، والماكس العاشر، والمكس ما يأخذه. قال الطيبي: وفيه أن المكس من أعظم الموبقات، وعده الذهبي من الكبائر ثم قال: فيه شبهة من قاطع الطريق، وهو شر من اللص، فإن عسف الناس وجدد عليهم ضرائب فهو أظلم وأغشم ممن أنصف في مكسه ورفق برعيته. وجابي المكس وكاتبه وآخذه من جندي وشيخ وصاحب زاوية شركاء في الوزر، أكالون للسحت ...».[٢٣]

ولكنك قد تقول: لماذا أوّلت المكوس لتشمل حتى الأموال التي تأخذها الدول المعاصرة من الناس؟ وقد تؤكد مقولتك هذه بأن المكوس هي فقط كما ظهرت في التعاريف السابقة، أي ما يأخذه المصدق زيادة على الصدقة، أو ما يأخذه قاطعوا الطرق أو أعوان الدولة من التجار؟! فأجيب: إن لب القضية هي في الحقوق. فالحقوق المالية الواجبة على الفرد للمجتمع هي ما فرضها الشرع كما بينت في الفصول السابقة. فإن طبقت الشريعة سيظهر مجتمع عزيز قوي سعيد آمن متمكن كما سأثبت بإذنه تعالى، وأي خلل في التطبيق سيسحب المجتمع للمذلة والهوان والفساد والتعاسة كما سترى بإذن الله.

ف) وللتذكير فقط، فإن السبب من هاتين المجموعتين من الحركيات هو تلافي استعباد البشر بعضهم لبعض، لأن تجمع المال لدى الدولة يتطلب إنفاقه، والإنفاق يكون من خلال المشروعات مثلاً، وبهذا يتشابك الناس في المصالح كما قلنا، فيتولد نسق هرمي من الناس بعضهم فوق بعض فيأتي الاستعباد الذي لا تعد آفاته ولا تحصى.

أي أن الطرح الذي سأحاول إثباته في الصفحات الآتية هو أن المكوس تعني أيضاً الأموال التي تأخذها الدولة. وخوفاً على الأمة من الضياع كان التحذير الشديد في الشريعة من المكوس لأنها ستغير مقصوصة الحقوق وبالتالي تذل الأمة. كيف؟ وهذا سؤال مهم أرجو التنبه له. والإجابة في جملة واحدة مهمة هي: «لقد تم تغيير مقصوصة الحقوق من خلال تغيير المسميات، فأصبحت المسميات أعرافاً ذات سلطة كالديوان مثلاً». مثال آخر: المكس كلمة لا نسمعها في أيامنا هذه، بل نسمع عن الجمارك مثلاً، وهي نوع من المكوس. وهذا مؤشر قوي على نجاح الفكر العلماني المشحون بالمكوس في التغلغل في مجتمعاتنا تحت مسميات مختلفة. وبالطبع، فإن لهذا النجاح جذور تاريخية تمتد حتى إلى الفقه. أخي القارئ: أرجو قراءة هذه الفقرة بعناية، فهي تلخص طرح الصفحات القادمة. ولنبدأ بتوضيح كلمة «السلطان» في القرآن الكريم:

قال سبحانه وتعالى في سورة الأعراف: ﴿أَتُجَٰدِلُونَنِي فِيٓ أَسۡمَآءٖ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّا نَزَّلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٖۚ فَٱنتَظِرُوٓاْ إِنِّي مَعَكُم مِّنَ ٱلۡمُنتَظِرِينَ﴾. والسؤال هو: هل تصبح الأسماء التي يسميها الناس سلطاناً؟ إن المفتاح للإجابة على السؤال قد يأتي من فهم المقصود من كلمة ﴿سُلۡطَٰنٖ﴾ والتي وردت في آيات أخرى مثل قوله تعالى في سورة يوسف عندما وجه يوسف عليه السلام الخطاب لصاحبي السجن: ﴿مَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسۡمَآءٗ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍۚ إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾. وكذلك في قوله تعالى في سورة النجم بعد ذكر القسمة الجائرة، أي قوله تعالى: ﴿تِلۡكَ إِذٗا قِسۡمَةٞ ضِيزَىٰٓ ٢٢ إِنۡ هِيَ إِلَّآ أَسۡمَآءٞ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهۡوَى ٱلۡأَنفُسُۖ وَلَقَدۡ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلۡهُدَىٰٓ﴾. أما في سورة الحج فقد قال سبحانه وتعالى: ﴿وَيَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا وَمَا لَيۡسَ لَهُم بِهِۦ عِلۡمٞۗ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِن نَّصِيرٖ﴾.[24] وإن راجعنا تفاسير ﴿سُلۡطَٰنٍ﴾ أو ﴿سُلۡطَٰنٗا﴾ نجد أنها تدور حول معنى الحجة والبرهان والعلم. فقد فسرها ابن كثير في آية سورة النجم على أنها الحجة بقوله: «﴿إِنۡ هِيَ إِلَّآ أَسۡمَآءٞ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم﴾، أي من تلقاء أنفسكم ﴿مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍ﴾، أي من حُجة».[25] وفسرها القرطبي بقوله: «قوله تعالى: ﴿إِنۡ هِيَ إِلَّآ أَسۡمَآءٞ سَمَّيۡتُمُوهَآ﴾، أي ما هي، يعني هذه الأوثان ﴿إِلَّآ أَسۡمَآءٞ سَمَّيۡتُمُوهَآ﴾، يعني نحتموها وسميتموها آلهة؛ ﴿أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم﴾، أي قلدتموهم في ذلك. ﴿مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍ﴾، أي ما أنزل الله بها من حجة ولا برهان. ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾، عاد من الخطاب إلى الخبر، أي ما يتبع هؤلاء إلا الظن، ﴿وَمَا تَهۡوَى ٱلۡأَنفُسُ﴾، أي تميل إليه».[26] وفي تفسير آية سورة يوسف يقول الطبرى: «﴿مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍ﴾، يقول سموها بأسماء لم يأذن لهم بتسميتها ولا وضع لهم على أن تلك الأسماء أسماؤها دلالة ولا حجة، ولكنها اختلاق منهم لها وافتراء. وقوله: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾، يقول: وهو الذي أمر ألا تعبدوا أنتم وجميع خلقه إلا الله الذي له الألوهة والعبادة خالصة دون كل ما سواه من الأشياء».[27] أما شيخ الإسلام ابن تيمية فقد لخص «السلطان» بالآتي: «وكذلك السلطان فى قوله: ﴿وَٱجۡعَل لِّي مِن لَّدُنكَ سُلۡطَٰنٗا نَّصِيرٗا﴾، فهذا النوع وهو الحجة والعلم، كما فى قوله: ﴿أَمۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٗا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُواْ بِهِۦ يُشۡرِكُونَ﴾، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِي صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٞ﴾، وقوله: ﴿إِنۡ هِيَ إِلَّآ أَسۡمَآءٞ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍ﴾. وقد فُسر السلطان بسلطان القدرة واليد، وفسر بالحجة والبيان». وقد وضح الرازي عدة توجهات لمعنى السلطان بقوله:

«... واختلفوا في أن الحجة لِمَ سميت بالسلطان، فقال بعض المحققين لأن صاحب الحجة يقهر من لا حجة معه عند النظر كما يقهر السلطان غيره، فلهذا توصف الحجة بأنها سلطان. وقال الزجاج: السلطان هو الحجة، والسلطان سمي سلطاناً لأنه حجة الله في أرضه، واشتقاقه من السليط، والسليط ما يضاء به. ومن هذا قيل للزيت السليط، وفيه قول ثالث: وهو أن السلطان مشتق من التسليط، والعلماء سلاطين بسبب كمالهم في القوة العلمية، والملوك سلاطين بسبب ما معهم من القدرة والمكنة، إلا أن سلطنة العلماء أكمل وأقوى من سلطنة الملوك، لأن سلطنة العلماء لا تقبل النسخ والعزل، وسلطنة الملوك تقبلهما، ولأن سلطنة الملوك تابعة لسلطنة العلماء، وسلطنة العلماء من جنس سلطنة الأنبياء، وسلطنة الملوك من جنس سلطنة الفراعنة».[٢٨]

إن القرآن الكريم هو الذي لا تنقضي عجائبه كما ورد في الأثر في مواضع عدة. فقد جاء في «تخريج الأحاديث والآثار»: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿القرآن حبل الله المتين، لا تنقضي عجائبه ولا يخلق عن كثرة الرد، من قال به صدق، ومن عمل به رشد، ومن اعتصم به هدي إلى صراط مستقيم﴾، ...».[ص] فإن كان القرآن لا تنقضي عجائبه، وإن كان معجزاً لكل جيل، وإن اعتصمنا به هدانا الله إلى الصراط المستقيم، فهل إن تأملنا الآيات السابقة نجد إجابة على السؤال الآتي: كيف تكون الحجة سلطاناً، أي كيف تسيطر على الناس؟ ومن جهة أخرى فإن الأصنام لا تتكلم، فمن أين لها السلطان؟ إن التأويل الآتي لا يناقض التأويلات السابقة، ولكنه قد يزيدها إيضاحاً (والله أعلم):

السلطان كما مر بنا سابقا يعني الحجة والدليل، كما أنه يعني «القدرة واليد» كما قال ابن تيمية، أي التمكين. لنتأمل الآيات الآتية لنتأكد من هذين المعنيين: لقد ورد لفظ ﴿سُلْطَٰنٍ﴾ في القرآن بمعنى الحجة والدليل في آيات كثيرة منها مثلاً قوله تعالى في سورة النمل: ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَاْذْبَحَنَّهُۥٓ أَوْ لَيَأْتِيَنِّى بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾، فمن الواضح أن المقصود بالسلطان في الآية هو البرهان. وكذلك قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ قَوْمُنَا ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَٰنٍۭ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾.[٣٠] إلا أن السلطان أتى أيضاً بمعان أخرى في آيات أخرى كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾، فتلحظ في الآية حرف واو العطف بين ﴿بِـَٔايَٰتِنَا﴾ ﴿وَ﴾ ﴿وَسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾. هنا لابد وأن يكون المقصود من قوله تعالى: ﴿وَسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾ شيء آخر غير الآيات، أي غير الحجة التي هي عصا موسى مثلاً. وقد أول قتادة ﴿وَسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾ على أنها «عذر مبين».[٣١] لكني أعتقد، أن هناك تأويلاً آخر لقوله تعالى: ﴿وَسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾، وهو

ص) وتكملة ما جاء في النص: «قلت: روي من حديث علي ومن حديث ابن مسعود. فحديث علي رواه الترمذي في فضائل القرآن من حديث الحارث الأعور قال: مررت في المسجد فإذا الناس يخوضون في الأحاديث، فدخلت على علي فقلت: يا أمير المؤمنين، ألا ترى الناس قد خاضوا في الأحاديث؟ قال: أوقد فعلوها؟ قلت: نعم. قال: أما إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿ألا إنها ستكون فتنة﴾، فقلت: فما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: ﴿كتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، وهو حبل الله المتين وهو الذكر الحكيم وهو الصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأهواء ولا تلتبس به الألسنة ولا يشبع منه العلماء ولا يخلق عن كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه، وهو الذي لم تنته الجن حين سمعته أن قالوا ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ۝ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦ﴾. من قال به صدق ومن عمل به أجر ومن حكم به عدل ومن دعي إليه هدي إلى صراط مستقيم﴾، خذها إليك يا أعور انتهى. ثم قال حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث حمزة الزيات وإسناده مجهول وفي الحارث مقال انتهى». لم أقف على صحة الحديث إلا أن عبارة «لا تنقضي عجائبه» ذكرت في عدة كتب وضعت بعضاً منها في الحاشية (٢٩).

المنهج المرسوم من الله سبحانه وتعالى ليسير عليه المؤمنون برسالة موسى عليه السلام. فقد أتى موسى بالآيات مثل العصا وغيرها، وفي هذا إثبات لصدق رسالته، وأتى أيضاً بالدين الذي على الناس التمسك به إن هم آمنوا والذي يشمل في ثناياه حقوق الآدميين، أي مقصوصة الحقوق، وهذا هو السلطان المبين. فما هو دليلي على هذا التأويل؟

لنحاول في الآيات الآتية تقصي معنى السلطان: قال تعالى في سورة الحاقة: ﴿هَلَكَ عَنِّى سُلْطَـٰنِيَهْ﴾، وقد فسرت على أنها الحجة كما ذهب لذلك ابن عباس بقوله: «ضلت عني كل بينة فلم تغن عني شيئاً». وقال آخرون بأنها «حجتي»، إلا أن قتادة ذهب إلى أنها التسلط على الآخرين بقوله: «أما والله ما كل من دخل النار كان أمير قرية يجبيها، ولكن الله خلقهم وسلطهم على أقرانهم وأمرهم بطاعة الله ونهاهم عن معصية الله».[٣٢] تستشف هنا أن المعنى يتجه إلى أن التسلط هو السبب في دخول النار لأنه لم يكن تسلطاً كما أمر الله، بل بمخالفة شرع الله باتباع هوى من صاح عندما دخل النار بالقول: ﴿هَلَكَ عَنِّى سُلْطَـٰنِيَهْ﴾. فالسلطان هنا يعني التمكين أو المقدرة واليد على الآخرين والذي كان يتمتع به العاصي ثم فقده. ويتجلى معنى السلطان بالتمكين في قوله تعالى أيضاً في سورة الإسراء: ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَـٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾.[٣٣] كما أن في الحوار بين الشيطان وأهل النار تأكيد لنفس المعنى من أن السلطان هو السيطرة على الآخرين وتسييرهم. قال تعالى في سورة إبراهيم: ﴿وَقَالَ ٱلشَّيْطَـٰنُ لَمَّا قُضِىَ ٱلْأَمْرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَـٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى فَلَا تَلُومُونِى وَلُومُوٓاْ أَنفُسَكُم مَّآ أَنَا۠ بِمُصْرِخِكُمْ وَمَآ أَنتُم بِمُصْرِخِىَّ إِنِّى كَفَرْتُ بِمَآ أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ إِنَّ ٱلظَّـٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾،[٣٤] فلم يكن للشيطان على الناس سلطان، أي مقدرة وسيطرة، بل فقط دعاهم فاستجابوا له. وكذلك قوله تعالى في سورة الصافات: ﴿وَمَا كَانَ لَنَا عَلَيْكُم مِّن سُلْطَـٰنٍ بَلْ كُنتُمْ قَوْمًا طَـٰغِينَ﴾، وقوله تعالى في سورة الحجر: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾، وقوله تعالى في سورة النحل: ﴿إِنَّمَا سُلْطَـٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشْرِكُونَ﴾،[٣٥] أي أن سلطان الشيطان أو سيطرته لا تكون إلا على المشركين الذين يتولونه.

وهنا ملحوظة مهمة ودقيقة: عندما يكون السلطان من عند غير الله لابد وأن يكون أوامر مضللة، أي سالباً كما دلت عليه الآيات السابقة. وإن كان من عند الله، أي بأمره، فلابد وأن يكون العكس، أي أنه في مصلحة البشر، والدليل على ذلك قوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِى مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِى مُخْرَجَ صِدْقٍ وَٱجْعَل لِّى مِن لَّدُنكَ سُلْطَـٰنًا نَّصِيرًا﴾،[٣٦] فكيف يكون السلطان نصيراً؟ قد تجيب بأن ذلك يكون بالآيات مثل المعجزات التي أرسل بها الرسل كعصا موسى عليه السلام. لكن هنالك معنى آخر لانتصار السلطان (ولو كان على ضلال). تأمل قوله تعالى في سورة الرحمن في الآية رقم ٣٣: ﴿يَـٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُواْ مِنْ أَقْطَارِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ فَٱنفُذُواْ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَـٰنٍ﴾، لقد اختلفت تأويلات المفسرين في معنى النفوذ من أقطار السموات والأرض. فقال بعض المفسرين كما جاء في تفسير الطبري: «إن استطعتم أن تجوزوا أطراف السموات والأرض، فتعجزوا ربكم حتى لا يقدر عليكم، فجوزوا ذلك، فإنكم لا تجوزونه إلا بسلطان من ربكم، قالوا: وإنما هذا قول يقال لهم يوم القيامة ...». وقال آخرون: «بل معنى ذلك: إن استطعتم أن تعلموا ما في السموات والأرض فاعلموا». قال ابن عباس في قوله تعالى: ﴿لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَـٰنٍ﴾، «لا تخرجون إلا بسلطاني».

وقيل عن الأقطار أنها الأطراف. إلا أن التأويل الذي تفرضه الآية واضح وجلي بالنسبة لنا الآن لأننا نعيش في عصر الفضاء كما يقال، وهي أن الآية تخبرنا باحتمالية نفوذ البشر من أقطار الأرض. فالإخبار من خلال أداة الشرط ﴿إِنِ﴾ في الآية واضح وهو: ﴿يَـٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ إِنِ ٱسۡتَطَعۡتُمۡ أَن تَنفُذُواْ مِنۡ أَقۡطَارِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾، ثم يأتي الجواب بإمكانية حدوث ذلك بقوله تعالى: ﴿فَٱنفُذُواْ﴾. وهذا قد حدث فعلاً من خلال الرحلات الفضائية إلى خارج سماء الأرض. كما أن هناك اشتراط على إمكانية حدوث هذا الخروج بأنه لن يحدث إلا بسلطان في قوله تعالى: ﴿لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَـٰنٍ﴾. فما هو هذا السلطان الذي يمكن البشر من النفاذ؟ قال بعضهم مثل ابن عباس أنه البينة. ففي تفسير القرطبي: «وقال ابن عباس: إن استطعتم أن تعلموا ما في السموات وما في الأرض فاعلموه، ولن تعلموه إلا بسلطان، أي ببينة من الله تعالى، وعنه أيضاً أنه معنى ﴿لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَـٰنٍ﴾، لا تخرجون من سلطاني وقدرتي عليكم». وقال آخرون أنه الحجة. وهناك أقوال على أنها الملك. فقد قال قتادة: «إلا بملك، وليس لكم ملك». ويلخص الطبري الأقوال بقوله: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: معنى ذلك: إلا بحجة وبينة، لأن ذلك هو معنى السلطان في كلام العرب، وقد يدخل الملك في ذلك، لأن الملك حجة».[٣٧] وبالطبع فقد رجح الطبري أن السلطان هو الحجة لأنه لم يكن ليتصور إمكانية خروج البشر إلى الفضاء، غير أنه لم يوضح لنا كيف تكون الحجة أداة للنفاذ من أقطار الأرض. أما قتادة الذي أول السلطان على أنه الملك زاد بالقول: «وليس لكم ملك»، لأنه لم يتصور أيضاً إمكانية خروج البشر من سماء الأرض. والملك ما هو إلا نموذج لإدارة المجتمع والذي هو نظام حكم أو بالأحرى منظومة حقوق بين أفراد المجتمع. وكما هو معلوم فإن بعض الدول الغربية تمكنت من اختراق الغلاف الجوي من خلال العلم والتقدم التقني، وقد ازدهر العلم عندهم لأن مجتمعاتهم تتبنى منظومات من الحقوق تمكنهم من هذه الإنجازات التي تحول العلم إلى تقنية ومن ثم إلى واقع. فالسلطان هو إذاً ما يؤدي للعلم والتقنية اللذان لن يتجسدا إلى واقع إلا من خلال منظومة الحقوق التي تمكن المجتمع من الإنجازات. ولكن يجب ألا ننسى أن هذا السلطان سلطان ضلال لأنه من إنتاج البشر وليس من الله الحق سبحانه وتعالى. فبرغم التقدم التقني للغرب إلا أنه يلوث الأرض، وإن استمر فسيلوث الكون.[ق]

ولو كنت مكانك أخي القارئ لما اقتنعت بما سبق لأن اعتبار السلطان نظام حكم ومن ثم منظومة حقوق لهو أمر لم يقل به إلا بعض أهل العلم مثل قتادة الذي قال بأن السلطان هو الملك ولم يقل أنه منظومة حقوق. ولكن الذي يطمئن على هذا التوجه هو الآيات التي بدأت بها الموضوع: فبالنسبة لقوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿قَالَ قَدۡ وَقَعَ عَلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ رِجۡسٌ وَغَضَبٌۖ أَتُجَـٰدِلُونَنِي فِيٓ أَسۡمَآءٖ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّا نَزَّلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَـٰنٖۚ فَٱنتَظِرُوٓاْ إِنِّي مَعَكُم مِّنَ ٱلۡمُنتَظِرِينَ﴾، نرى أن الخطاب موجه للكفرة الذين يجادلون نبي الله هود في الحق من خلال أسماء مبتكرة، هم (أي الكفرة) سموها. يقول الطبري في تأويل قوله تعالى: ﴿أَتُجَـٰدِلُونَنِي فِيٓ أَسۡمَآءٖ

ق) ويجب ألا ننسى أيضاً قوله تعالى: ﴿يُرۡسَلُ عَلَيۡكُمَا شُوَاظٞ مِّن نَّارٖ وَنُحَاسٞ فَلَا تَنتَصِرَانِ﴾، ففيه تأكيد على أن الإنس أو الجن على السواء إن تمكنوا من النفاذ من أقطار السموات والأرض فسيسحقون بشواظ من نار ونحاس ليقهروا. أما هذا النفاذ الحادث الآن من الهبوط على القمر إلى إرسال سفن فضائية غير مأهولة إلى كواكب المجموعة الشمسية مثل المريخ فهو نفاذ لما في حدود مجموعتنا الشمسية. وهذه قريبة جداً في عالم الفضاء والذي قطر السماء الأولى منه حوالي ٢٤ مليون سنة ضوئية، وهي ما أدركها الإنسان حتى هذه اللحظة بدليل قوله تعالى في سورة الملك: ﴿وَلَقَدۡ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِمَصَـٰبِيحَ وَجَعَلۡنَـٰهَا رُجُومٗا لِّلشَّيَـٰطِينِۖ وَأَعۡتَدۡنَا لَهُمۡ عَذَابَ ٱلسَّعِيرِ﴾. فجميع ما يراه البشر الآن هو السماء الأولى، فما بالك بالسماء الثانية حتى سبع سموات.

سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم﴾: «فإنه يقول: أتخاصمونني في أسماء سميتموها أصناماً لا تضر ولا تنفع أنتم وآباؤكم ﴿مَّا نَزَّلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍ﴾».[٣٨] أي أن الكفرة نحتوا أصناماً ووضعوا لها أسماءً ثم استخدموا هذه الأسماء في جدالهم مع هود عليه السلام. كيف؟ إن الذي حدث، والله أعلم، عندما يأتي نبي مرسل هو أن هناك طائفة من القوم ممن يستفيدون من الوضع القائم لأن زمام الأمور بأيديهم، وهم عادة ما يشير إليهم القرآن بلفظ ﴿ٱلۡمَلَأُ﴾ كما في قوله تعالى: ﴿فَقَالَ ٱلۡمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَوۡمِهِۦ﴾، أو كما في قوله تعالى: ﴿قَالَتۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَؤُاْ إِنِّيٓ أُلۡقِيَ إِلَيَّ كِتَٰبٞ كَرِيمٌ﴾، أو قوله تعالى:﴿قَالَ ٱلۡمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسۡتَكۡبَرُواْ مِن قَوۡمِهِۦ لَنُخۡرِجَنَّكَ يَٰشُعَيۡبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَكَ مِن قَرۡيَتِنَآ أَوۡ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾.[ر] وهؤلاء المستفيدون هم أول من يحارب الأنبياء لخوفهم من تغيّر الوضع الذي يستفيدون منه، فهم إن انتشرت دعوة النبي سيفقدون المزايا التي كانوا يستمتعون بها. وهم في الغالب القائمون على عقائد الكفر، كالكهنة والسلاطين. ففرعون مثلاً حارب موسى خوفاً على ملكه، والملأ في قوم لوط لم يريدوا فقدان تلذذهم بالانحراف الجنسي، والكهنة المستفيدون مالياً من قرابين العامة من الناس لا يريدون انقطاع هذا المورد المالي، وهكذا.

والسؤال هو: كيف وصل هؤلاء المستفيدون في المجتمع للاستمتاع بهذه المزايا المنحرفة أو العقائد الكافرة؟ والإجابة هي من خلال توظيف العقائد جيلاً بعد جيل لأهوائهم كما هو معلوم. فكل جيل يضيف على الذي قبله انحرافاً طفيفاً ليتراكم الضلال. وهذا ما تصفه الآية بوضوح وكأنها تصور لنا أو تضع لنا آلية تطور الأعراف المضللة، وهذا يتم بالتوارث جيلاً بعد جيل، ويظهر هذا جلياً في الآيات في قوله تعالى: ﴿أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم﴾. فالآية لا تعني ﴿أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم﴾ فقط، ولكن أنتم وآباء آبائكم، وهكذا. فكل جيل يعتقد أن فِعل من سبقه هو الصحيح ويزيد عليه بما يلائم حاله، وهذا لا يتأتى إلا بالأسماء التي إن انتشرت أصبحت عرفاً. فإن أوجد جيل صنماً لرجل صالح بعد موته وأعطاه اسماً (مثل سواع) فإن هذا الاسم بعد مدة من الزمن يحل مكان اسم الرجل الصالح ليكون هو اسم الصنم، ولعله إن وجد صنم واحد واشتد الازدحام عليه أضافوا صنماً آخر باسم آخر، وإن أوجد كاهن طقساً معيناً للصنم وأعطاه اسماً لأخذ أموال الناس بالتقرب إلى الصنم بالقرابين أوجد كاهن آخر من جيل لاحق طقساً آخر باسم آخر للتمتع بالمزيد من المزايا، وهكذا، ولأن التراكم طفيف وليس ثورياً لا يلحظه عامة الناس فتصبح الأسماء عرفاً حاكماً للمجتمع. أي وكأنها سلطان يحكم المجتمع.

إن الآية أخي القارئ بالنسبة لي الآن والحمد لله جد واضحة. تأملها مرة أخرى لترى عمق ما تحاول إثباته من أن تراكمات الضلال جيلاً بعد جيل والتي هي من تسمية الناس أنفسهم، ستصبح وكأنها سلطان يحكمهم لأنها أسماء مقبولة لديهم. تأمل الآية: قال تعالى: ﴿قَالَ قَدۡ وَقَعَ عَلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ رِجۡسٞ وَغَضَبٌۖ أَتُجَٰدِلُونَنِي فِيٓ أَسۡمَآءٖ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّا نَزَّلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٖۚ فَٱنتَظِرُوٓاْ إِنِّي مَعَكُم مِّنَ ٱلۡمُنتَظِرِينَ﴾. هكذا تتحول الأسماء، أي ابتكارات الناس أو أهواؤهم إلى سلاطين تحكمهم.

ر) أو في قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلۡمَلَإِ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعۡدِ مُوسَىٰٓ﴾، أو في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلۡمَلَأُ مِن قَوۡمِهِۦٓ إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾، أو في قوله تعالى: ﴿فَمَآ ءَامَنَ لِمُوسَىٰٓ إِلَّا ذُرِّيَّةٞ مِّن قَوۡمِهِۦ عَلَىٰ خَوۡفٖ مِّن فِرۡعَوۡنَ وَمَلَإِيْهِمۡ أَن يَفۡتِنَهُمۡ﴾، فالملأ بذلك العلية من القوم الذين بيدهم زمام الأمور وليسوا بالضرورة دائماً على ضلال كما في قوله تعالى في سورة النمل عندما خاطب سليمان عليه السلام جنوده المسلمين، قال تعالى:﴿قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَؤُاْ أَيُّكُمۡ يَأۡتِينِي بِعَرۡشِهَا قَبۡلَ أَن يَأۡتُونِي مُسۡلِمِينَ﴾.

ولكن ما الضرر من تحول الضلال إلى مسميات تحكم الناس وكأنها سلطان؟ والإجابة هي في شقين، شق في التوحيد وهذا أتركه لمن هم أهل له من علماء العقيدة، وشق في الفقه وهو ما يهمنا، أي التعاملات بين الناس، أي مقصوصة الحقوق. فإن من أشد وسائل انتشار الحكم بغير شرع الله تسمية الأسماء بغير مسمياتها أو استحداث أسماء جديدة لتصبح بعد زمن أعرافاً لا يناقشها أحد من الناس ويتقبلونها فتحكم المجتمع. وكما قلت في فصل «القذف بالحق»، فإن الحكم لله وحده لأنه يعلم الغيب ولأنه السميع البصير الحكيم العليم، أما كل حكم بغير ما أنزل الله فهو خروج عن الملة لأنه اتباع للأهواء، أي للطاغوت. هنا أيضاً تأكيد لذلك الاستنتاج، فقد تمكن شياطين الإنس من تغيير الحقائق من خلال تغيير المسميات. فظهرت مسميات أخرى للمكوس مثل الجمارك والرسوم والضرائب ونحو ذلك من أموال تأخذها الدولة. فكل مال تأخذه الدولة من الناس أو من غلات الأراضي (غير التي ذكرتها في الفصلين السابقين) يعتبر مكساً. إلا أن عموم الناس (حتى بعض العلماء) لا يرون أن الجمارك مكوساً لأن الاسم قد تغير، وبذلك لا يدركون أن ما يحدث هو حكم بغير ما أنزل الله تماماً كالفتوى التي ذكرتها في أول هذا الفصل التي تقبلت الجمارك. تأمل قوله تعالى في سورة يوسف الذي يصف حال من لا يحكمون بشرع الله بتغيير المسميات: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾. وكما قلنا في فصل «القذف بالحق» فإن الحكم بالأهواء إشراك بالله، فترى هنا كيف أن الآية وكأنها تنطبق على العلمانيين الماديين الذين يعبدون غير الله من خلال تغيير المسميات. فهم يعبدون المادة من خلال أسماء (كالضرائب) سموها هم وآباؤهم (أي أجيالهم السابقة) مما لم ينزله الله. وما يؤكد هذا سياق الآية التي وكأنها تقول: أنتم يا من لا تحكمون بشرع الله وأوجدتم شرعاً من ابتداعاتكم وسميتموها أسماءً من ابتكاراتكم أنتم وآباؤكم (أجيالهم السابقة)، فأصبحت وكأنها أعرافاً لكم لأنها انتشرت بينكم لتوارثكم لها جيلاً بعد جيل فتقبلتموها فصارت وكأنها سلطان لكم يحكمكم من دون سلطان ما أنزله لله الذي يُفترض أن يكون له الحكم والذي أمركم ألا تعبدوا إلا إياه، أي إنكم لا تعلمون إنكم على دين غير قيم. ثم تأمل الآية الآتية واضعاً في ذهنك السابق:

ألم يقل أيضاً سبحانه وتعالى الذي يقص الحق في سورة النجم: ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ۝ إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾. فهم الكفرة يتبعون ما تهوى أنفسهم من خلال قسمة ضيزى مثلاً من اختراعاتهم باتباع الظن. وهذه القسمة التي ليست مما أنزل الله ما هي إلا مثل واحد للانحراف الذي أصبح هو وغيره من خلال استحداث التسميات وكأنه سلطان وعليهم اتباعه، وما هذه السلاطين إلا ظنون مما تهواه أنفسهم. تلحظ في هذه الآية قوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾، وكأنها تأكيد على أن كل تراكم من تسميات البشر لابد وأن يكون إتباعاً للظن وما تهواه أنفس الواجدين للأسماء وبالتالي ليست حكماً بما أنزل الله، ويتضح هذا بجلاء من الآية السابقة في سورة يوسف في قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾. أي أن الحكم الذي من عند غير الله ليس حكماً بل ضلال. ويتأكد هذا المعنى أكثر من قوله تعالى في سورة الحج: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَمَا لَيْسَ لَهُم بِهِۦ عِلْمٌ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِن نَّصِيرٍ﴾. فالحكم بغير ما أنزل الله كما ذكرت في فصل «القذف بالحق» هو عبادة لغير الله. فتأمل الآية التي وكأنها تقول: إن هؤلاء الذين يعبدون غير الله من خلال ابتكاراتهم لأسماء قاموا هم بتسميتها فأصبحت وكأنها سلطان يحكمهم من دون سلطان الله، لهو سلطان ليس لهم به علم، فهو سلطان جهلة،

لذلك فهم ظالمون ولن يكون ذلك السلطان لهم نصيراً لأنه سيسحبهم للهلاك، سواء كان في الآخرة للنار أو في الدنيا للفساد. وكما هو واضح من الآية، فإن هناك ربط بين الظلم والسلطان الذي هو من عند غير الله، أي بين الظلم ومنظومة الحقوق لأنها ليست مقصوصة الحقوق التي هي من عند الله. وكأن الآية تقول: إن من لم يحكم بما أنزل الله لهو ظالم لنفسه ولغيره. أي أن هناك ربط واضح بين الظلم والحكم بغير ما أنزل الله بالضرورة. أي أن أي حكم بغير ما أنزل الله سيؤدي للظلم لا محالة.

ويتجلى المعنى السابق من قوله تعالى في آيتي سورة الأنعام: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٨١ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾،[٣٩] ففي الآيتين دليل على أن الحكم بغير ما أنزل الله ظلم لأنه ليس بسلطان الله. فقد جاء في تفسير الطبري أن الآية الأولى هي جواب إبراهيم لقومه حين خوفوه من آلهتهم أن تمسه بسوء لأنه كسرها، فقال لهم: «وكيف أخاف وأرهب ما أشركتموه في عبادتكم ربكم فعبدتموه من دونه، وهو لا يضر ولا ينفع؟ ولو كانت تنفع أو تضر لدفعت عن أنفسها كسري إياها وضربي لها بالفأس! وأنتم لا تخافون الله الذي خلقكم ورزقكم، وهو القادر على نفعكم وضركم في إشراككم في عبادتكم إياه ﴿مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا﴾، يعني ما لم يعطكم على إشراككم إياه في عبادته حجة، ولم يضع لكم عليه برهاناً، ولم يجعل لكم به عذراً، ﴿فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ﴾، يقول: أنا أحق بالأمن من عاقبة عبادتي ربي مخلصاً له العبادة ...».

أما إن وضعنا أخي القارئ السلطان بمعنى الحكم بما أنزل الله كما استنتجنا، فإن المعنى عندها سيختلف ويتجلى من الآية التي تليها التي تؤكد أن الآمنين هم الذين لم ﴿يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾. فقد اختلفت التأويلات في معنى الظلم في هذه الآية، فذهبت كثير من التأويلات على أنها الشرك.[ش] وقال آخرون: «بل معنى ذلك، ولم يخلطوا إيمانهم بشيء من معاني الظلم، وذلك: فعل ما نهي الله عن فعله، أو ترك ما أمر الله بفعله. وقالوا: الآية على العموم لأن الله لم يخص به معنى من معاني الظلم. ...». وبالطبع فإن في فعل ما نهى الله عنه وترك ما أمر به رفض لمقصوصة الحقوق وفي هذا ظلم للجميع. أي أن الربط هنا واضح في هاتين الآيتين بين الظلم والسلطان، وأن السلطان لابد وأن يشتمل على مقصوصة الحقوق.

كما أن في الآتي مؤشر آخر على أن السلطان يعني أيضاً مقصوصة الحقوق. ولقد اخترت لك فقط بعض الآيات من سورة واحدة نظراً لكثرتها، وهي سورة البقرة. فتأمل الآيات الآتية لترى حركة الحق في الوصول للبشر، ستجد أنها دائماً في نزول: قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾، وقال تعالى: ﴿وَءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ﴾، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلْفَٰسِقُونَ﴾، وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾، وقال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّۦنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾، والآيات في هذا جد كثيرة. وبالتأكيد أخي فقد لاحظت أن الحق يتجه نزولاً في الحركة، وهذا مشابه أيضاً لحركة إنزال السلطان. فتلحظ في الآيات الآتية نفي نزول الأحكام إن كانت من عند غير الله لأنها ليست سلطاناً، وكأنها تأكيد على أن كل ما ينزل من الله هو السلطان. قال تعالى: ﴿مَّا نَزَّلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾، أو ﴿مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾، أو ﴿مَا لَمْ يُنَزِّلْ

بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا﴾. فالآيات تُجمع على أن السلطان ينزل من الله نزولاً كالحق، أي أنه لا يمكن أن يستحدث من البشر، فالبشر لا يستطيعون الإنزال.

وكما هو معلوم فإن البشر يستحدثون الماديات مثل الطعام واللباس، أما الأنظمة والقوانين، فهي ما يجب ألا يُستحدث لأن كل قانون ما هو إلا تجسيد للحقوق، وهذه الحقوق يجب ألا تأتي من البشر، بل تنزل من الله سبحانه وتعالى. أي أن السلطان هو الحق إن نزل من عند الله. فتأمل هذا التعبير الذي يصف الوضع بدقة متناهية لأن كل ما يعيشه البشر إما أن يكون عيناً مستهلكة تُرى وتلمس مثل الجدار والهواء، وهذه لا تنزل في العادة،[ت] ولكنها توجد من إنتاج أيدي الناس مثل الجدار، أو أنها موجودة سلفاً من خلق الله كالهواء، وإما ما ينظم حياة الناس من حقوق تتجسد في الأنظمة والقوانين فهي التي تنزل عليهم من ربهم لاتباعها. وهناك الكثير من الآيات التي تربط بوضوح بين الحق والإنزال. وكما استنتجنا في الفصول السابقة فإن الحق إن ذكر في القرآن الكريم قد يعني مقصوصة الحقوق أيضاً. فتأمل الربط بين الحقوق وحركة الإنزال في الآتي: قال تعالى في سورة النساء:﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ وَلَا تَكُن لِّلۡخَآئِنِينَ خَصِيمٗا﴾، وقال في سورة الزمر:﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّۖ﴾، وفي سورة سبأ:﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلۡحَقَّ وَيَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ﴾، وفي سورة الرعد: ﴿أَفَمَن يَعۡلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ٱلۡحَقُّ كَمَنۡ هُوَ أَعۡمَىٰٓۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾، وفي سورة الشورى:﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ وَٱلۡمِيزَانَۗ وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٞ﴾.

وهناك آيات أخرى لا تذكر الإنزال للحق ولكن تقول عنه بأنه يجيء إشارة إلى أنه من عند غير البشر، أي من عند الله سبحانه وتعالى كقوله في سورة الزخرف: ﴿لَقَدۡ جِئۡنَٰكُم بِٱلۡحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَكُمۡ لِلۡحَقِّ كَٰرِهُونَ﴾، وما يؤكد أن المقصود بالحق هو مقصوصة الحقوق أيضاً الآيات الآتية التي تأمر بالحكم بين الناس بما أنزل الله جلت قدرته. وهل يكون الحكم بين الناس إلا بمقصوصة الحقوق؟ قال تعالى في سورة المائدة:﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗا﴾. وقال في سورة الأنعام: ﴿أَفَغَيۡرَ ٱللَّهِ أَبۡتَغِي حَكَمٗا وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ مُفَصَّلٗاۚ﴾. وقال في سورة الحديد: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾. وأخيراً، آية سورة النساء التي مرت بنا: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ وَلَا تَكُن لِّلۡخَآئِنِينَ خَصِيمٗا﴾. فتأمل.

ش) لقد شقت هذه الآية على المسلمين، فقالوا للرسول صلى الله عليه وسلم: «ما منا أحد إلا وهو يظلم نفسه؟» فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿ليس بذلك، ألا تسمعون إلى قول لقمان لابنه ﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾﴾ (٤٠).

ت) قلت: «وهذه لا تنزل في العادة» مجازاً لأن المواد الخام كانت موجودة على الأرض قبل نزول الرسالات، فقد يقول قائل بأن جميع ما على الأرض هو أيضاً منزل لأن أصل الأرض كان دخاناً في السماء، فهو محق فيما يقول، كما أن الكرة الأرضية تسقط عليها، أي تنزل عليها الكثير من النيازك والتي هي معادن من الفضاء، إلا أن المقصود بهذا التمييز هو أن مقصوصة الحقوق تنزل من عند الله الحق سبحانه وتعالى، وليس كالمنتجات البشرية.

ث) لاحظ أنني قلت: «تجمعت لدى المسؤولين»، ولم أقل «تجتمع لدى الحكومات» لأن الأسماء هنا أيضاً مضللة، فالمسؤولون عادة ما يقولون أن المال للحكومة، وفي هذا تضليل للحقائق لأن الحكومة كاسم أصبحت سلطاناً يحترمه الجميع. فالحكومة كاسم لا يستطيع أحد في أيامنا هذه إنكار استحقاقاته من الأموال لقيادة الشعب والذود عنه كما يقول العلمانيون، بينما الحكومات في الواقع ما هي إلا أفراد، فما الذي نتوقعه منهم إن وقع المال في أيديهم؟

ملحوظة أخيرة: تلحظ في قوله تعالى: ﴿مَّا نَزَّلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَـٰنٍ﴾، أو ﴿مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَـٰنٍ﴾، أو ﴿مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَـٰنًا﴾ أنها تنفي بلاغياً ما يجب أن يكون موجوداً لأنه ليس الحق. فالحق الأولى بالاتباع هو ما ينزله الله العليم الحكيم، أي وكأن الآيات تحاول عكس ما هو على أرض الواقع، أي أنها تعني أن ما يُنزله الله هو السلطان الذي يجب أن يتبع، أي أنه عكس الواقع الموهوم بأنه صحيح.

لقد أطلت عليك أخي القارئ في هذه الجزئية لأوصلك لهذا الاستنتاج الواضح: إن ما تحاول أن تحذرنا منه الآيات هو أن الخطورة كل الخطورة من تسلل الأشياء أو الأفعال كأسماء للنظام المجتمعي فتصبح أعرافاً ذات تسميات يتقبلها الجميع ومن ثم يسير عليها النخبة أو الملأ (السلاطين) دون وعي من الناس من الضلال الذي هم فيه. فالتسميات بذلك تصبح سلطاناً يحكم الناس وهي ليست سلطاناً. والبلاء كل البلاء هو عندما تصبح التسميات سلطاناً لأنها برغم أنها على ضلال يتقبلها الجميع لا لشيء إلا لأنها أصبحت أسماءً منتشرة مع اعتقاد الجميع أنها حق، فلا يتجرأ أحد على مناقشتها. وهذا ما حدث بالضبط في الفتاوى التي ذكرتها في أول الفصل. فالشيخ الأول تقبل «الجنسية» كاسم، فهو وافق ضمناً على ضرورة أن يكون لكل مواطن جنسية، فهو قد تقبل الجنسية كسلطان يحكم من يحق له العمل في هذا البلد، ومن لا يحق له العمل. وهكذا فعل الشيخ الآخر الذي تقبل الجمارك كاسم، فهو وافق ضمناً على ضرورة أن يكون للدولة مال تنفق منه، فلم يصادم الجمارك كاسم، بل تقبل ضرورتها وأفتى بعدم جواز التهرب منها، وهكذا الفتاوى الأخرى كما سترى في باقي هذا الفصل بإذن الله.

وإليك بعض الأمثلة لأسماء لم ينزل بها الله من سلطان: فهناك أسماء تم تحويرها، مثل الخمرة التي سميت بالمشروبات الروحية، والقمار والميسر الذين سميا باليانصيب الخيري، والربا (الربوا) الذي سمي بالفوائد. وأسماء يحاول أعداء الملة والدين توجيهها ضد الإسلاميين مثل نعتهم بالمتزمتين أو المتشددين أو المتطرفين أو الإرهابيين، وأسماء لتنفر الناس مما شرع الله مثل تسمية الحجاب بالكفن وتسمية الرقص بالفن وتسمية خذلان الشريعة باعتزال الفتنة؛ ولكن الأهم لنا هي الأسماء التي تؤثر في مقصوصة الحقوق وما أكثرها مثل الحكومة والوطن والمواطن والمواطنة والديوان والأحكام المدنية والأحكام العرفية والأحكام العشائرية؛ ومن المستندات فهناك رخصة القيادة والاستمارة وجواز السفر والإقامة والهوية الوطنية والأسهم والسندات والصكوك والشهادات الدراسية «التي تصدرها الدول»؛ ومن المهن فهناك الضابط والجندي ورجل المرور وشرطي الأمن وشرطي الجوازات وعميل المخابرات؛ ومن المؤسسات فهناك المباحث والاستخبارات ودوائر البحث الجنائية وأجهزة أمن الدولة والبنوك والبلديات والوزارات بجميع أنواعها كوزارة الدفاع والخارجية والزراعة والتربية والتعليم وهكذا من أسماء أصبحت سلاطين مما ما لم ينزل به الله من سلطان. ولكن ما الضرر من هذا؟ لنعود للمكوس مرة أخرى.

لنأخذ الجمارك كمثال: بالطبع فإن في الجمارك تقييد لحريات الناس وهي عبء مالي عليهم يثبط من تمكنهم وعزائمهم. فمن أراد شراء سيارة حتى وإن كان مصدرها من دولة مسلمة فهو مضطر لدفع الرسوم الجمركية التي قد تصل إلى أضعاف سعر السيارة الأصلي في بعض الدول، ولا خيار للمسلم في ذلك، ثم إن نظرت إلى تلك الأموال التي «تجمعت لدى المسؤولين»[ث] لوجدت أن الكثير منها يهدر في ما لا فائدة فيه، هذا إن لم يسرق، فالجيش الذي تصرف عليه البلايين يتخاذل أمام العدو، والمسؤلون المفترض فيهم تطوير الزراعة يقتلونها بتسلطهم، والمهندسون المفترض فيهم إنعاش الصناعة بهذه الأموال يبددونها في أبحاثهم وترحالاتهم لمؤتمراتهم، وهكذا تبدد أموال عامة

المسحوقين من الشعوب المسلمة. وقس على هذا كل شيء. فسكان حي ما يمنعون في أيامنا هذه من إنشاء شبكة كهرباء خاصة بهم، أو حفر بئر ماء لهم، فعليهم أخذ الكهرباء من شركات أو مؤسسات الكهرباء، وعليهم أخذ الماء من مصلحة المياه، وهكذا. وهذه المؤسسات هي من المسميات التي لم ينزل الله بها من سلطان، فالسكان مرغمون ومضطرون للتعامل مع هذه المؤسسات، والتي تكون في الغالب احتكارية، وعليهم دفع الرسوم التي تحددها تلك المؤسسات. وقد تقول: ستعم الفوضى إن تم السماح للناس بفعل ما يريدون. فأقول: انتظر، فسأثبت لك أن في تحرر الناس حل لكل مشاكل الخدمات وبأسعار أقل وكفاءة أعلى. ولعلك تقول: ولكن في الغرب تؤخذ المكوس تحت مسميات أخرى مثل الضرائب. فقد تمت إجازة المكوس من خلال القانون، وبهذا تتجمع الأموال للسلطات التي تقوم بواجبها خير قيام، فما الضرر من هذا لاسيما إن نحن حررنا الإعلام الذي سيفضح كل من حاول السرقة؟ كما أن الإعلام يرينا ما يستفيد منه المجتمع من أموال الضرائب، ولن يتضجر بذلك الناس من دفع المكوس كما في الغرب؟ فأقول: إن ما تقوله جد معقول، ولكن إن رسم لنا الإسلام طريقاً آخر أقصر وأكثر أمانا وأفضل للعزة والمجد دون الضرائب التي تتسبب في الكثير من الهدر كما سترى بإذن الله، فلماذا نلجأ لغير ما أتى به الإسلام؟

إن السابق (أي تحول الأسماء إلى سلاطين) توضيح جد مهم يفسر لنا الكثير من الضياع الذي نحن فيه الآن. فكل اسم يمس الحقوق لم يأت به الشرع لهو ابتداع أضاع الأمة، حتى تلك الأسماء التي بدأت بصدق نية وحسن تنفيذ من واجديها أتى من بدلها بعد أجيال، فالديوان الذي وضعه الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأرضاه، تغير كما مر بنا في فصل «دولة الناس» في الأجيال اللاحقة ليصبح أداة في أيدي الحكام لأخذ المزيد من أموال الناس كما سيأتي بإذن الله. ومن هذه الأسماء أيضاً «السياسة الشرعية»، هذا العلم الذي بدأه شيخ الإسلام ابن تيمية لضبط العلاقة بين الحاكم والمحكوم تطور في العصور اللاحقة لدرجة أنه أصبح في عصرنا الحاضر يدرس في كليات الشريعة كأداة فقهية تفتح آفاق التسلط للحاكم بدعوى الاجتهاد كما سيأتي في الفصل القادم بإذنه تعالى. وما حدث هذا إلا لوقوع بعض العلماء وبالذات المعاصرين منهم في الالتباسين الذين تحدثت عنهما، أي ماهية المستجدات وماهية مقصوصة الحقوق.

إهدار دم العاشر

نعود لموضوع المكوس الذي نجح محاربوا الدين بالتدريج في كل العصور من تذويبه كاسم لأن الرسول صلى الله عليه وسلم حذر منه، فظهرت أسماء أخرى لتحل محله كما قلنا. وإليك الآن مزيداً من التحذيرات.

لقد أتى التحذير من الرسول صلى الله عليه وسلم في صورتين. الأولى التحذير من المكوس، وهي عموماً آلية أخذ الأموال من الناس خارج ما أتت به الشريعة، وهذا ما تحدثنا عنه سابقاً.[خ] والصورة الثانية هي التحذير من العمل في المهنة التي تؤدي لجمع المال للسلاطين. فقد حارب الإسلام العمل لدى السلاطين كمكاسين بتخويف من يعملون بعذاب الآخرة. وقد أعطوا أسماءً ليعرفهم الناس بها مباشرة. فهم المكاسون والعشارون. فقد جاء في «تاج العروس»: «والمُكُوسُ هي الضرائب التي كانت تأخذها العَشَّارُونَ».[٤١] ومن الأحاديث التي تحذر من العمل

كمكاس ما جاء في الأموال عن رويفع بن ثابت أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «﴿إن صاحب المكس في النار﴾، قال: يعنى العاشر». وجاء أيضاً عن طاوس أن عبد الله بن عمرو قال: «إن صاحب المكس لا يسأل عن شيء، يؤخذ كما هو فيرمى به في النار». وجاء أيضاً عن إبراهيم المعافري أن خالد بن ثابت أخبره «أن كعب الأحبار أوصاه أو تقدم إليه عند خروجه مع عمرو بن العاص إلى مصر أن لا يقرب المكس ونهاه عن ذلك».[٤٢] ثم تأمل الآتي عن المكس لترى حال المكاس، فقد جاء في كتاب «الكبائر» عن المكس:

> «وهو داخل في قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾. والمكاس من أكبر أعوان الظلمة، بل هو من الظلمة أنفسهم، فإنه يأخذ ما لا يستحق ويعطيه لمن لا يستحق، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿المكاس لا يدخل الجنة﴾. وقال صلى الله عليه وسلم: ﴿لا يدخل الجنة صاحب مكس﴾، رواه أبو داود. وما ذاك إلا لأنه يتقلد مظالم العباد. ومن أين للمكاس يوم القيامة أن يؤدي للناس ما أخذ منهم؟ إنما يأخذون من حسناته إن كان له حسنات، وهو داخل في قول النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿أتدرون من المفلس؟﴾ قالوا: يا رسول الله، المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع. قال: ﴿إن المفلس من أمتي من يأتي بصلاة وزكاة وصيام وحج، ويأتي وقد شتم هذا وضرب هذا وأخذ مال هذا، فيؤخذ لهذا من حسناته وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضي ما عليه أخذ من سيئاتهم فطرحت عليه ثم طرح في النار﴾. وفي حديث المرأة التي طهرت نفسها بالرجم: ﴿لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له﴾، أو ﴿لقبلت منه﴾. والمكاس من فيه شبه من قاطع الطريق، وهو من اللصوص. وجابي المكس وكاتبه وشاهده وآخذه من جندي وشيخ وصاحب رواية شركاء في الوزر، آكلون للسحت والحرام. وصح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿لا يدخل الجنة لحم نبت من السحت، النار أولى به﴾. والسحت كل حرام قبيح الذكر يلزم منه العار، وذكره الواحدي رحمه الله في تفسير قول الله تعالى: ﴿قُل لَّا يَسْتَوِى ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ﴾ ....».[ذ]

وجاء في كتاب «تسلية أهل المصائب»: «قال العلامة ابن القيم رحمه الله في كتاب الروح له: حدثني صاحبنا أبو عبد الله محمد بن الوزير الحراني أنه خرج من داره بعد العصر بآمد إلى بستان، قال: فلما كان قبل غروب الشمس توسطت القبور فإذا بقبر منها وهو جمرة نار مثل كور الزجاج، والميت في وسطه. فجعلت أمسح عيني وأقول أنا نائم أم يقظان؟ ثم التفت فإذا سور المدينة. قلت: والله ما أنا نائم. ثم ذهبت إلى أهلي وأنا مدهوش. فأتوني بطعام فلم أستطع أن آكل. ثم دخلت البلد فسألت عن صاحب ذلك القبر، فقالوا رجل مكاس توفي. فإذا به توفي ذلك اليوم».[٤٤] حتى وإن لم تصدق هذه القصة أيها القارئ إن كنت علمانياً، فالعبرة بكراهة الإسلام للمكاسين أو العشارين، فلماذا فعل الإسلام هذا؟ لأن خطورتهم على المجتمع تتمثل في أنهم هُمُ الذين يمكنون السلطان من التمادي بجمع المال له الذي يمكنه من الحكم بغير ما أنزل الله فتتغير مقصوصة الحقوق. لقد حذرنا منهم الإسلام لخطورتهم لدرجة إهدار دمائهم. فقد جاء في مسند الإمام أحمد عن رجل من بني جذام عن مالك بن عتاهية قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿إذا لقيتم عاشراً فاقتلوه﴾.[٤٥] وقد تم تضعيف الحديث لأن فيه ابن لهيعة، إلا أن صاحب كتاب «ذيل القول المسدد» قال: «تعقبه الجلال في النكت بأنه أخرجه أحمد في مسنده، والبخاري في تاريخه، والطبراني بسند رجاله معروفون. وفيه ابن لهيعة وهو من رجال مسلم في المتابعات وفيه كلام كثير. والصواب أنه حسن الحديث، انتهى».[ض]

وجاء في الأموال أيضاً بلفظ مختلف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (من لقى صاحب عشور فليضرب عنقه)، وصاحب العشور هو صاحب المكس.[ظ] وهنا قد يسأل سائل: ولكن لماذا تم إهدار دماء العشارين والمكاسين وهم مأمورون أو حتى مجبرين غصباً للعمل لدى سلطان ما؟ فما هو ذنبهم؟ والإجابة هي: إن كان الحديث صحيحاً، حتى يفر الجميع من هذا العمل قدر المستطاع فلا يجد السلطان من يعينه على ذلك لأنه صلوات ربي وسلامه عليه توقع حدوث مثل هذا، وهذا ما سأحاول إثباته في الآتي لأهميته:

إن مجرد إثبات أن العاشر كمهنة كان معروفاً قبل الإسلام لهو أمر محوري لأننا إن أثبتنا أن هناك عملاً قام به بعض الناس قبل الإسلام وسمي «العاشر» (وجمعه العشارون)، ثم أتى الإسلام ونهى عنه، فإن في هذا دليل قوي على منع الإسلام للمكوس قديمها وحديثها. لماذا؟ لأنه إن ثبت أن مهنة المكاس أو العاشر كانت موجودة قبل الإسلام فهذا يعني أنها كانت معروفة للرسول صلى الله عليه وسلم. ثم إن ثبت أنه منعها وحذر منها على الإطلاق، فهذا يعني أنه قصد منعها تحديداً ودون استثناء حتى لا تتوفر الحجج لمن سيأتون من بعده من أجيال ويفرضون المكوس على الناس من خلال دراسات مثل علوم التنمية والاقتصاد والتخطيط من وضع عقل البشر القاصر.

خ) لاحظ أنني قلت في العبارة السابقة: «خارج ما أتت به الشريعة» ولم أقل: «بغير وجه حق». لأنني إن قلت: «وهي عموماً آلية أخذ الأموال من الناس بغير وجه حق» لاعتقدت أن للدولة الحق في أخذ المال إن هي أثبتت أن لها الحق في ذلك كما هو الحال في أيامنا هذه. فقد تساهل بعض الفقهاء نتيجة للضغط الناتج من بعض المتخصصين (كالمخططين والاقتصاديين وعلماء التنمية أو بالأحرى ضالي التنمية) فتساهلوا في فرض الضرائب، فأصبحت حقوقاً مستحدثة. لذلك قلت: «خارج ما أتت به الشريعة». وهذا أمر مهم لأن أخذ أي مال غير ما أتت به الشريعة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم حتى تحت تغير ظروف عصرنا سيؤدي للضياع كما سترى بإذنه تعالى.

ذ) وتكملة ما جاء في النص: «وعن جابر أن رجلاً قال: يا رسول الله، إن الخمر كانت تجارتي، وإني جمعت من بيعها مالاً، فهل ينفعني ذلك المال إن عملت فيه بطاعة الله تعالى؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن أنفقته في حج أو جهاد أو صدقة لم يعدل عند الله جناح بعوضة، إن الله لا يقبل إلا الطيب). فأنزل الله تعالى تصديقا لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿قُل لَّا يَسْتَوِى ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ﴾. قال عطاء والحسن: الحلال والحرام، فنسأل الله العفو والعافية». (٤٢).

ض) وجاء في «ذيل القول المسدد» قال الإمام أحمد: حدثنا موسى بن داود: ثنا ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن عبد الرحمن بن حسان مخيس بن ظبيان عن رجل من جذام عن مالك بن عتاهية رضي الله عنه قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: (إذا لقيتم عاشراً فاقتلوه). وقال: حدثنا قتيبة بن سعيد بهذا الحديث، يعني عن ابن لهيعة، وقصر عن بعض الإسناد وقال: يعني بذلك الصدقة يأخذها على غير حقها انتهى. والمراد ببعض الإسناد أنه لم يذكر مخيسا ولا عبد الرحمن بن حسان. وكذا رواه البغوي عن إبراهيم بن سعيد الجوهري وغيره عن موسى بن داود وقال في آخره: يعني عشار المشركين. وأخرجه ابن منده من طريق مكي بن إبراهيم عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن مخيس بن ظبيان عن عبد الرحمن بن حسان عن رجل من جذام عن مالك بن عتابة به فقدم مخيسا في السند على عبد الرحمن، وكذا أورده ابن أبي حثمة عن محمد بن معاوية عن ابن لهيعة، وأخرجه ابن شاهين من طريق ابن أبي حثمة ومن طريق أخرى عن ابن لهيعة، كذلك وأورده ابن الجوزي في الموضوعات من طريق محمد بن ناصر أنبأنا عبد الوهاب بن محمد بن إسحاق بن منده: ثنا أبي أنبأنا عبد الله بن محمد بن الحارث المحاربي ثنا حمدان بن ذي النون البلخي عن مالك بن عتاهية قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن لقيتم عشارا فاقتلوه). قال إنه موضوع فيه مجاهيل. وقد رواه قتيبة عن ابن لهيعة فلم يذكر مخيساً ولا عبد الرحمن بن حسان. وابن لهيعة ذاهب الحديث. قلت تعقبه الجلال في النكت بأنه أخرجه أحمد في مسنده والبخاري في تاريخه والطبراني بسند رجاله معروفون وفيه ابن لهيعة وهو من رجال مسلم في المتابعات وفيه كلام كثير. والصواب أنه حسن الحديث انتهى» (٤٦).

ظ) وهناك طريق آخر للحديث: فعن عبد الرحمن بن حسان قال: أخبرني رجل من جذام قال: سمع فلان بن عتاهية يقول سمعت رسول الله يقول: «(إذا لقيتم عاشراً فاقتلوه)، قال يعني بذلك الصدقة يأخذها على غير حقها» (٤٧).

غ) الخطة هي الحيز الذي تسيطر على حدوده الخارجية مجموعة من الناس وبداخلها أو بجوارها خطط أخرى تسيطر عليها مجموعات أخرى أقل عدداً من الناس وليس كوضعنا المعاصر كالدول القومية التي بداخلها المحافظات التي يحكمها محافظ أو أمير والتي بداخلها مدن أو قرى تحت تسلط الأمراء الأصغر أو البلديات أو الحاكم العسكري، وهكذا، لذا نجد أن الأمكنة بداخلها سكان خاضعين لهيمنة السلطات. بينما في الإسلام فهي خطط متجاورة تسيطر فيها كل جماعة على خطتها كما سيأتي بيانه بإذن الله في الحديث عن «الأماكن».

ولإثبات أن العاشر أو صاحب المكس كمهنة كان موجوداً قبل الإسلام للنظر للقرآن الكريم أولاً: قال تعالى في سورة الشعراء: ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ ٱلْمُرْسَلِينَ ۝١٢٣ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ ۝١٢٤ إِنِّى لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ۝١٢٥ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ۝١٢٦ وَمَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝١٢٧ أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ ءَايَةً تَعْبَثُونَ ۝١٢٨ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ ۝١٢٩ وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ ۝١٣٠ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ۝١٣١ وَٱتَّقُواْ ٱلَّذِىٓ أَمَدَّكُم بِمَا تَعْلَمُونَ ۝١٣٢ أَمَدَّكُم بِأَنْعَٰمٍ وَبَنِينَ ۝١٣٣ وَجَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ۝١٣٤ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾، وقد جاء في «تنوير المقباس من تفسير ابن عباس» الآتي:

> «﴿كَذَّبَتْ عَادٌ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾، قوم هود، هوداً وجملة المرسلين الذين ذكرهم هود، ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ﴾ نبيهم ﴿هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ عبادة غير الله ، إني لكم رسول من الله، أمين على الرسالة، فاتقوا الله أطيعوا الله فيما أمركم من التوبة والإيمان، ﴿وَأَطِيعُونِ﴾ فيما أمرتكم ﴿مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ﴾ على التوحيد ﴿مِنْ أَجْرٍ﴾ من جعل ﴿إِنْ أَجْرِىَ﴾ ما ثوابى إلا على رب العالمين، ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ ءَايَةً﴾ بكل طريق علامة ﴿تَعْبَثُونَ﴾ تضربون وتأخذون ثياب من مر بكم من الغرباء وهم العشارون على الطرق، وله وجه آخر يقول: ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ﴾ بكل سوق ﴿ءَايَةً﴾ علامة ﴿تَعْبَثُونَ﴾، تسخرون بمن مر بكم ﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ﴾، المنازل والقصور والحياض، ﴿لَعَلَّكُمْ﴾ كأنكم ﴿تَخْلُدُونَ﴾ فى الدنيا لا تخلدون، ﴿وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ﴾، وإذا أخذتم بالعقوبة أخذتم بعقوبة الجبارين تضربون وتقتلون على الغضب. ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾ فاخشوا الله فيما أمركم من التوبة والايمان، ﴿وَأَطِيعُونِ﴾ اتبعوا أمرى ﴿وَٱتَّقُواْ ٱلَّذِىٓ﴾ اخشوا الذي ﴿أَمَدَّكُم﴾ أعطاكم ﴿بِمَا تَعْلَمُونَ﴾، ثم بين ما أعطاهم فقال: ﴿أَمَدَّكُم بِأَنْعَٰمٍ وَبَنِينَ﴾، أعطاكم أنعاما وبنين ﴿وَجَنَّٰتٍ﴾ بساتين ﴿وَعُيُونٍ﴾ ماء طاهر، ﴿إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ﴾، أعلم أن يكون عليكم ﴿عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ فى النار إن لم تتوبوا من الكفر والشرك وعبادة الأوثان».[48]

أي أن من مسببات غضب الله على قوم عاد هو أنهم كانوا ينصبون علامات أو نقاط يأخذ فيها عشاروهم الأموال من الناس. وهذه النقاط قد تكون في الأسواق أو في الطرق، وأنهم إن لم يقم أحد بدفع ما طلبوه منه (سواء كان فرداً أو جماعة) بطشوا به بطشاً جباراً. كما أنهم كانوا يستخدمون هذه الأموال في بناء المنازل وما إليها من منشآت لعلهم يخلدون. أوَ ليس هذا الذي يحدث الآن؟ فنقاط أخذ الأموال الآن هي في الحدود عند انتقال البضائع، وفي الأسواق عند الشراء على شكل ضرائب، وفي الدوائر الحكومية على شكل رسوم، أو باستحواذ الدولة على جميع الموارد من منابعها كالنفط مثلاً. إلا أنك قد تقول: بأن هذه الأموال التي تأخذها الدولة هي التي تعطينا الخدمات، وليس كقوم عاد الذين لا يعطون شيئاً مقابل الأخذ؟ فأجيب: إن قوم عاد كانوا يضمنون الأمان لمن دفع، وهذه خدمة، والمؤسسات الحكومية تعطينا أيضاً بعض الخدمات، إلا أن هذه الخدمات لا يمكن أن ترتقي لما تأخذه الدولة من أموال بسبب الهدر الكبير في نفقات الدولة الذي لابد منه كما سيأتي بيانه بإذن الله، برغم أنهما (قوم عاد والدولة المعاصرة) يشتركان في أنهما كليهما يسلبان الفرد الحق في الحصول على خدماته بنفسه. أي أن الآخذون هم الذين يقررون ما يجب أن يعطى من حقوق أو خدمات، إلا أن هناك فرقاً واضحاً بين ما كان قوم عاد يأخذونه وبين ما تأخذه دولنا المعاصرة يكمن في أن تركيبة المجتمع في السابق كانت عبارة عن قبائل أو جماعات، وكل قبيلة أو جماعة داخل خطتها.[غ] وتحاول كل جماعة فرض سيطرتها على الجماعات الأخرى المجاورة بالقوة ثم تفرض الإتاوات، أي أنها جماعات متجاورة في الغالب، أما مجتمعاتنا المعاصرة فإن الضرائب فيها تفرض من

طبقة على طبقات أخرى داخل نفس الخطة، أي أن السيطرة لطبقة (مثل الحزب الحاكم أو الأسرة المالكة) داخل جماعتها على باقي الأفراد، فالعلاقة رأسية بين أفراد الطبقات في نفس الجماعة، أما في السابق فإن العلاقة أفقية بين الجماعات المتجاورة المتناحرة. والإسلام كما سيأتي في الحدث عن «الخطط» بإذن الله يوجد جماعات متجاورة دون التناحر، وفي هذا إنتاجية قصوى بخدمات أرقى وبأمان مطمئن.

إن الاستنتاج الواضح من السابق هو أن مهنة العاشر أو المكاس كانت مهنة معروفة قبل الإسلام.[٤٩] لنأخذ الآن مثالاً آخر من القرآن الكريم لتأكيد هذا الاستنتاج، قال تعالى في سورة الأعراف: ﴿وَإِلَىٰ مَدۡيَنَ أَخَاهُمۡ شُعَيۡبًا قَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥۖ قَدۡ جَآءَتۡكُم بَيِّنَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡۖ فَأَوۡفُواْ ٱلۡكَيۡلَ وَٱلۡمِيزَانَ وَلَا تَبۡخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشۡيَآءَهُمۡ وَلَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ بَعۡدَ إِصۡلَٰحِهَاۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ۝ وَلَا تَقۡعُدُواْ بِكُلِّ صِرَٰطٖ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنۡ ءَامَنَ بِهِۦ وَتَبۡغُونَهَا عِوَجٗاۚ وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ كُنتُمۡ قَلِيلٗا فَكَثَّرَكُمۡۖ وَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾. لنركز على تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡعُدُواْ بِكُلِّ صِرَٰطٖ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنۡ ءَامَنَ بِهِۦ وَتَبۡغُونَهَا عِوَجٗا﴾. والمشهور في تفسيرها هو أن قوم شعيب كانوا يقطعون الطرق على كل من يأتي لشعيب ليؤمن بالله ويتوعدونه متهمين شعيباً عليه السلام بالكذب. فقد جاء في تفسير البغوي: «﴿وَلَا تَقۡعُدُواْ بِكُلِّ صِرَٰطٖ﴾، أي على كل طريق ﴿تُوعِدُونَ﴾ تهددون، ﴿وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ دين الله، ﴿مَنۡ ءَامَنَ بِهِۦ وَتَبۡغُونَهَا عِوَجٗا﴾ زيغاً، وقيل: تطلبون الاعوجاج في الدين والعدول عن القصد، وذلك أنهم كانوا يجلسون على الطريق فيقولون لمن يريد الإيمان لشعيب: إن شعيب كذاب فلا يفتنك عن دينك، ويتوعدون المؤمنين بالقتل ويخوفونهم».[٥٠] وهناك تأويل آخر وهو أنهم كانوا عشارين يأخذون الأموال من كل مار بالطريق. فقد جاء في تفسير القرطبي الآتي:

> «في معنى قعودهم على الطرق على ثلاثة معان: قال ابن عباس وقتادة ومجاهد والسدي: كانوا يقعدون على الطرقات المفضية إلى شعيب فيتوعدون من أراد المجيء إليه ويصدونه ويقولون إنه كذاب فلا تذهب إليه، كما كانت قريش تفعله مع النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا ظاهر الآية. وقال أبو هريرة: هذا نهي عن قطع الطريق وأخذ السلب وكان ذلك من فعلهم. وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (رأيت ليلة أسري بي خشبة على الطريق لا يمر بها ثوب إلا شقته، ولا شيء إلا خرقته، فقلت: ما هذا يا جبريل؟ قال: هذا مثل لقوم من أمتك يقعدون على الطريق فيقطعونه ثم تلا: ﴿وَلَا تَقۡعُدُواْ بِكُلِّ صِرَٰطٖ تُوعِدُونَ﴾)، الآية. وقد مضى القول في اللصوص والمحاربين والحمد لله. وقال السدي أيضاً: كانوا عشارين متقبلين، ومثلهم اليوم هؤلاء المكاسون الذين يأخذون من الناس ما لا يلزمهم شرعاً من الوظائف المالية بالقهر والجبر، فضمنوا ما لا يجوز ضمان أصله من الزكاة والمواريث والملاهي والمترتبون في الطرق إلى غير ذلك مما قد كثر في الوجود وعمل به في سائر البلاد، وهو من أعظم الذنوب وأكبرها وأفحشها، فإنه غصب وظلم وعسف على الناس وإذاعة للمنكر وعمل به ودوام عليه وإقرار له وأعظمه تضمين الشرع والحكم للقضاء. فإنا لله وإنا إليه راجعون. لم يبق من الإسلام إلا رسمه ولا من الدين إلا اسمه. يعضد هذا التأويل ما تقدم من النهي في شأن المال في الموازين والأكيال والبخس قوله تعالى: ﴿مَنۡ ءَامَنَ بِهِۦ﴾، الضمير في ﴿بِهِۦ﴾ يحتمل أن يعود على اسم الله تعالى، وأن يعود إلى شعيب في قول من رأى القعود على الطريق للصد، وأن يعود على السبيل عوجا. ...».[٥١]

وقد تأكد هذا المعنى في تفسير ابن كثير أيضاً إذ يقول:

«ينهاهم شعيب عليه السلام عن قطع الطريق الحسي والمعنوي بقوله: ﴿وَلَا تَقْعُدُواْ بِكُلِّ صِرَٰطٍ تُوعِدُونَ﴾، أي تتوعدون الناس بالقتل إن لم يعطوكم أموالهم. قال السدي وغيره: كانوا عشارين. وعن ابن عباس ومجاهد وغير واحد: ﴿وَلَا تَقْعُدُواْ بِكُلِّ صِرَٰطٍ تُوعِدُونَ﴾، أي تتوعدون المؤمنين الآتين إلى شعيب ليتبعوه. والأول أظهر لأنه قال: ﴿بِكُلِّ صِرَٰطٍ﴾، وهو الطريق. وهذا الثاني هو قوله: ﴿وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِهِۦ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا﴾، أي: وتودون أن تكون سبيل الله عوجاً مائلة».[ب٢]

ولعل الذي يقوي احتمال هذا التأويل بأن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْعُدُواْ بِكُلِّ صِرَٰطٍ﴾، قد يعني أيضاً أخذ المكوس من الناس في الطرق هو قوله تعالى في سورة هود: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ وَلَا تَنقُصُواْ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ إِنِّىٓ أَرَىٰكُم بِخَيْرٍ وَإِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ ﴿٨٤﴾ وَيَٰقَوْمِ أَوْفُواْ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾. ففي تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْثَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾، جاء في تفسير أبو السعود:

«﴿وَلَا تَعْثَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾، فإن العثى يعم نقص الحقوق وغيره من أنواع الفساد، وقيل: البخس المكس كأخذ العشور في المعاملات. قال زهير بن أبي سلمى:

أفي كل أسواق العراق أتاوة ... وفي كل ما باع امرؤ مكس درهم

والعثى في الأرض السرقة وقطع الطريق والغارة. وفائدة الحال إخراج ما يقصد به الإصلاح كما فعله الخضر عليه السلام من خرق السفينة وقتل الغلام، وقيل معناه ولا تعثوا في الأرض مفسدين أمر آخرتكم ومصالح دينكم».[جـ٢]

ء٢) وهناك اسم آخر غير منتشر للعشارين وهو الأريسيين. فقد جاء في عمدة القارئ مثلاً: «فإن عليك إثم الركوسيين وهم أهل دين النصارى والصابية يقال لهم الركوسية، وقال الليث بن سعد عن يونس فيما رواه الطبراني في الكبير من طريقه الأريسيون العشارون يعني أهل المكس» (٤٩).

ب٢) ومن كتب التفسير التي تذهب لنفس التأويل مثلاً تفسير الجلالين إذ يقول: «﴿وَلَا تَقْعُدُواْ بِكُلِّ صِرَٰطٍ تُوعِدُونَ﴾، تخوفون الناس بأخذ ثيابهم أو المكس منهم». وجاء في فتح القدير للشوكاني: «﴿وَلَا تَقْعُدُواْ بِكُلِّ صِرَٰطٍ تُوعِدُونَ﴾، الصراط الطريق، أي لا تقعدوا بكل طريق توعدون الناس بالعذاب. قيل كانوا يقعدون في الطرقات المفضية إلى شعيب فيتوعدون من أراد المجيء إليه ويقولون إنه كذاب فلا تذهب إليه، كما كانت قريش تفعله مع النبي صلى الله عليه وسلم. قاله ابن عباس وقتادة ومجاهد والسدي وغيرهم. وقيل المراد القعود على طرق الدين ومنع من أراد سلوكها وليس المراد به القعود على الطرق حقيقة، ويؤيده ﴿وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِهِۦ﴾، وقيل: المراد بالآية النهي عن قطع الطريق وأخذ السلب، وكان ذلك في فعلهم. وقيل: إنهم كانوا عشارين يأخذون الجباية في الطرق من أموال الناس، فنهوا عن ذلك. والقول الأول أقربها إلى الصواب مع أنه لا مانع من حمل النهي على جميع هذه الأقوال المذكورة ...» (٥٢).

جـ٢) وجاء في كتاب فتح القدير: «﴿وَلَا تَعْثَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾، قد مر تفسير هذا في الأعراف وفيه النهي عن البخس على العموم والأشياء أعم مما يكال ويوزن فيدخل البخس بتطفيف الكيل والوزن، في هذا دخولا أوليا، وقيل البخس المكس خاصة». وجاء في تفسير البيضاوي: «﴿وَلَا تَعْثَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾، فإن العثو يعم تنقيص الحقوق وغيره من أنواع الفساد، وقيل المراد بالبخس المكس كأخذ العشور في المعاملات، والعثو السرعة وقطع الطريق والغارة وفائدة الحال إخراج ما يقصط به الاصلاح، كما فعله الخضر عليه الصلاة والسلام، قيل معناه ﴿وَلَا تَعْثَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ في أمر دينكم ومصالح آخرتكم». وجاء في تفسير النسفي: «﴿وَلَا تَعْثَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾، العثى والعبث أشد الفساد نحو السرقة والغارة وقطع السبيل، ويجوز أن يجعل البخس والتطفيف عيثاً منهم فى الأرض»، (٥٣).

والآن (ثانياً) للنظر للسنة المطهرة لإثبات أن العاشر كمهنة كان موجوداً قبل الإسلام: هناك الكثير مما كتب عن العاشر في كتب الفقه. فقد جاء في «شرح معاني الآثار» مثلاً الآتي: عن عثمان بن أبى العاص أن وفد ثقيف قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لهم: ﴿لا تحشروا ولا تعشروا﴾. فالرسول صلى الله عليه وسلم نهاهم عن فعل شيء كان يُفعل ذلك الوقت، فهو صلى الله عليه وسلم إذاً يعلم ما هو العاشر. وكذلك الآتي يؤدي لنفس الاستنتاج. فعن سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿يا معشر العرب، احمدوا الله إذ رفع عنكم العشور﴾»، فهو صلوات ربي وسلامه عليه يذكرهم بنعمة الله سبحانه وتعالى عليهم الذي رفع عنهم ظلماً كان واقعاً عليهم، ألا وهو العشور.[٥٤] والظاهر هو أن أخذ العشور من جميع الناس من قبل الملوك أو السلاطين أو أمراء القبائل أو كل من يبسط سلطانه على رقعة من الأرض كان عرفاً فأتى الإسلام وأبطله. لاحظ الآتي مما جاء في «شرح معاني الآثار»:

> «عن عقبة بن عامر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا يدخل الجنة صاحب مكس﴾، يعنى عاشراً، فهذا هو العشر المرفوع عن المسلمين، وأما الزكاة فلا، وقد بين ذلك أيضاً ما حدثنا سليمان بن شعيب قال: ... عن حرب بن عبيد الله عن رجل من أخواله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمله على الصدقة وعلمه الإسلام وأخبره بما يأخذ. فقال: يا رسول الله، كل الإسلام قد علمته إلا الصدقة، أفأعشر المسلمين؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إنما يعشر اليهود والنصارى﴾. ففي هذا الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه على الصدقة وأمره أن لا يعشر المسلمين، وقال له إنما العشور على اليهود والنصارى، فدل ذلك أن العشور المرفوعة عن المسلمين هي خلاف الزكاة».[٥٥]

أي أن العشر كان هو المفروض على الناس قبل الإسلام ثم أبطله الإسلام وفرض الزكاة على المسلمين كما هو واضح مما قاله أبو عبيد في الآتي. وأرجو أن تلحظ أيضاً في الاقتباس الآتي أن العمال على الزكاة كانوا يتخوفون من الوقوع في إثم العاشر، وأن هذا التخوف كان تكريماً للمزكين كما مر بنا في فصل «الأموال». تأمل النص:

> «وجوه هذه الأحاديث التي ذكرنا فيها العاشر وكراهة المكس والتغليظ فيه أنه قد كان له أصل في الجاهلية يفعله ملوك العرب والعجم جميعا، فكانت سنتهم أن يأخذوا من التجار عشر أموالهم إذا مروا بها عليهم، يبين ذلك ما ذكرنا من كتب النبي لمن كتب من أهل الأمصار مثل ثقيف والبحرين ودومة الجندول وغيرهم ممن أسلم، أنهم لا يحشرون ولا يعشرون، فعلمنا بهذا أنه قد كان من سنة الجاهلية مع أحاديث فيه كثيرة، فأبطل الله ذلك برسوله صلى الله عليه وسلم وبالإسلام، وجاءت فريضة الزكاة بربع العشر من كل مائتي درهم خمسة. فمن أخذها منهم على فرضها فليس بعاشر لأنه لم يأخذ العشر إنما أخذ ربعه. وهو مفسر في الحديث يحدثونه عن عطاء بن السائب عن حرب ابن عبيد الله الثقفي عن جده أبي أمه أن رسول الله قال: ﴿ليس على المسلمين عشور، إنما العشور على اليهود والنصارى﴾. وكذلك الحديث الذي ذكرناه مرفوعا حين ذكر العاشر فقال: هو الذي يأخذ الصدقة بغير حقها. قال أبو عبيد: فإذا زاد في الأخذ على أصل الزكاة فقد أخذها بغير حقها. وكذلك وجه حديث ابن عمر حين سئل: هل علمت عمر أخذ العشر من المسلمين؟ فقال: لا، لم أعلمه. قال أبو عبيد: إنما نراه أراد هذا ولم يرد الزكاة، وكيف ينكر ذلك وقد كان عمر وغيره من الخلفاء يأخذونها عند الأعطية، وكان رأي ابن عمر دفعها إليهم. وكذلك حديث زياد بن حدير حين قال: ما كنا نعشر مسلماً ولا معاهداً، إنما أراد أنا كنا نأخذ من المسلمين ربع العشر ومن أهل الذمة نصف

العشر. فإذا كان العاشر يأخذ الزكاة من المسلمين إذا أتوه بها طائعين غير مكرهين فليس بداخل في هذه الأحاديث، فإن استكرهتم عليها آمن أن يكون داخلاً فيها، وإن لم يزد على ربع العشر لأن سنة الصامت خاصة أن يكون الناس فيه مؤتمنين عليه. من ذلك حديث مسروق الذي ذكرناه، قوله: «لا أدري ما هذا الحبل الذي لم يسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا أبو بكر ولا عمر، وكان حبلاً يعترض به النهر يمنع السفن من المضي حتى تؤخذ منهم الصدقة، فأنكر مسروق أن تؤخذ منهم على استكراه. وقد فسره حديث عمر بن عبد العزيز الذي ذكرناه: قوله: «من جاءك بصدقة فاقبلها ومن لم يأتك بها فالله حسيبه». وكذلك حديث عثمان قوله: «ومن لم أخذنا منه لم نأخذ منه حتى يأتينا بها تطوعا». وإنما كانوا يسألون عن الزكاة عند الأعطية قبل أن تقبض، فإذا قبضت وحيزت فإنما هي أماناتهم، فهذه هي سنة زكاة العين والورق. وأما الصدقة التي يكره الناس عليها ويجاهدون على منعها فصدقة الماشية والحرث والنخل. فإذا كان العاشر يعمل بهذا لم يلزمه شيء من هذا التغليظ».[هـ٢]

من الملاحظ على النص السابق أن ذم الرسول صلى الله عليه وسلم للعاشر جعل في نفوس من يعملون في الزكاة تحرجاً يتبلور في السؤال الآتي: هل هم من العشارين برغم أنهم يأخذون الزكاة فقط؟ لذلك نلحظ من العبارات الآتية من النص السابق: «... حين ذكر العاشر هو الذي يأخذ الصدقة بغير حقها ...»، ومن: «... فإن استكرهتم عليها آمن أن يكون داخلاً فيها، ...»، أنها عبارات تحاول طمأنة عمال الزكاة أنهم ليسوا من العشارين إن هم التزموا بأوامر الشرع. ولكن ما الذي سيُطمئن العامل على الزكاة أنه لم يظلم مسلماً في الخرص أو في الأخذ من أوسط المال وما إليها من قرارات لابد لعامل الزكاة من أخذها ضد المزكي؟ لذلك فإن أحاديث التغليظ على العشارين جعلت الكثير يتحرجون من العمل كعمال زكاة خوفاً من الوقوع في صفة العاشر. فقد جاء في مسند الإمام أحمد عن على بن زيد عن الحسن قال: «مر عثمان بن أبي العاص على كلاّب بن أمية وهو جالس على مجلس العاشر بالبصرة فقال: ما يجلسك ههنا؟ قال: استعملني هذا على هذا المكان. يعنى زياداً. فقال له عثمان: ألا أحدثك حديثاً سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: بلى. فقال عثمان: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿كان لداود نبي الله عليه السلام من الليل ساعة يوقظ فيها أهله فيقول: يا آل داود قوموا فصلوا فإن هذه ساعة يستجيب الله فيها الدعاء إلا لساحر أو عشار﴾. فركب كلاب بن أمية سفينته فأتى زيادا فاستعفاه فأعفاه».[٥٧] تأمل أخي القارئ قوة السابق في التأثير على النفوس، فرغم أن كلاب لم يكن عاشراً، بل كان عامل زكاة إلا أنه خاف وترك المهنة. هكذا كانت الأحاديث تخوف البعض الذين عملوا في جباية الزكاة، ومنهم مسروق رضي الله عنه. اقرأ النص الآتي من الأموال لترى تحرجه وتخوفه من عمله الذي لابد وأنه أرغم عليه:

«حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن شقيق عن مسروق أنه قال: والله ما عملت عملاً أخوف عندي أن يدخلني النار من عملكم هذا وما بي أن أكون ظلمت فيه مسلماً ولا معاهداً ديناراً ولا درهماً. ولكني لا أدري ما هذا الحبل[و٢] الذي لم يسنه رسول الله ولا أبو بكر ولا عمر. قالوا: فما حملك على أن دخلت فيه؟ قال: لم يدعني زياد ولا شريح ولا الشيطان حتى دخلت فيه. قال: حدثنا عباد بن عباد عن عاصم الأحول عن الشعبي قال: استعمل زياد مسروقاً على السلسلة فانطلق فمات بها، فقيل له: كيف خرج من عمله؟ فقال: ألم تروا إلى الثوب يبعث به إلى القصار فيجيد غسله، فكذلك خرج من عمله. قال: حدثنا أبو النضر عن شعبة عن أبي إسحاق قال: سمعت أبا وائل يقول: كنت مع مسروق بالسلسلة، فما رأيت أميراً قط كان أعف منه، ما كان يصيب شيئا إلا ماء دجلة».[٥٨]

لقد كان لهذه الأحاديث التي تنفر الفرد من العمل كعاشر الأثر حتى في آراء الفقهاء في الزكاة بطريقة تكرم الملاك ضد السلاطين، وهذا ما تحدثنا عنه في فصل «الأموال». لنقرأ الآتي من كتاب «شرح معاني الآثار»:

> «عن عطاء بن السائب عن حرب بن عبيد الله عن جده أبي أمه عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿ليس على المسلمين عشور، إنما العشور على أهل الذمة﴾. قال أبو جعفر: فذهب قوم إلى أن الإمام ليس له أن يبعث على المسلمين من يتولى على أخذ صدقاتهم ولكن المسلمين بالخيار إن شاؤا أدوها الى الإمام فتولى وضعها في مواضعها التي أمره الله عز وجل بها، وإن شاؤا فرقوها في تلك المواضع. وليس للإمام أن يأخذها منهم بغير طيب أنفسهم. واحتجوا في ذلك بهذه الآثار التي رويناها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وبما روى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ... عن عمرو عن مسلم بن يسار قال: قلت لابن عمر: أكان عمر يعشر المسلمين؟ قال: لا، وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا: للإمام أن يولى أصحاب الأموال صدقات أموالهم حتى يضعوها مواضعها، وللإمام أيضا أن يبعث عليها مصدقين حتى يعشروها و يأخذوا الزكاة منها، وكان من الحجة على أهل المقالة الأولى لهم أن العشر الذي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم رفعه عن المسلمين هو العشر الذي كان يؤخذ في الجاهلية، وهو خلاف الزكاة، وكانوا يسمونه المكس، وهو الذي روى عقبة بن عامر فيه عن النبي صلى الله عليه وسلم ما جاء في الأحكام السلطانية للماوردي: وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿شر الناس العشارون الحشارون﴾». [ز٢]

أما العشور المفروضة على اليهود والنصارى فهي على التجار الذين يأتون من خارج ديار المسلمين وليست على المعاهدين من أهل الذمة. ومن الآثار التي تدل على ذلك ما قاله أبو عبيد: «... عن عبد الرحمن بن معقل قال: سألت زياد بن حدير: من كنتم تعشرون؟ قال: ما كنا نعشر مسلماً ولا معاهداً. قلت: فمن كنتم تعشرون؟ قال: تجار الحرب، كما كانوا يعفروننا إذا أتيناهم». وكذلك ما جاء في مصنف عبد الرزاق عن عبد الله بن مغفل أن زياد بن حدير حدثه «أنه كان يعشر في إمارة عمر ولا يعشر مسلماً ولا معاهدا. قلت له فمن كنتم تعشرون؟ قال: تجار

د٢) وجاء في كتاب «شرح معاني الآثار أيضاً: «حدثنا أبو بكرة قال: ثنا أبو أحمد قال: ثنا إسرائيل عن إبراهيم بن المهاجر عن رجل حدثه عن عمرو بن حريث عن سعيد بن زيد قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول، فذكر مثله» (٥٤).

هـ٢) وتكملة ما جاء في النص: «وكيف يكون هذا مكروهاً وقد فعله عمر بن الخطاب والأئمة بعده، ثم لا نعلم أحداً من علماء أهل الحجاز والعراق والشام ولا غير ذلك كرهه ولا ترك الأخذ به. وكانوا يرون ما أخذه العاشر مجزياً من الزكاة، منهم أنس بن مالك والحسن و إبراهيم. وكان مذهب عمر فيما وضع من ذلك أنه كان يأخذ من المسلمين الزكاة ومن أهل الحرب العشر تاماً لأنهم كانوا يأخذون من تجار المسلمين مثله إذا قدموا بلادهم، فكان سبيله في هذين الصنفين بيناً واضحاً. قال أبو عبيد: وكان الذي يشكل على وجهه أخذه من أهل الذمة، فجعلت أقول ليسوا بمسلمين فتؤخذ منهم الصدقة، ولا من أهل الحرب فيؤخذ منهم مثل ما أخذوا منا، فلم أدر ما هو حتى تدبرت حديثا له فوجدته إنما صالحهم على ذلك صلحاً سوى جزية الرؤس وخراج الأرضين» (٥٦).

و٢) المقصود بالحبل أو السلسلة: هو حبل كان يتم مده على عرض النهر حتى لا تتمكن السفن من المرور إلا بعد أخذ الزكاة أو العشر من أصحابها كما مر بنا سابقاً، والله أعلم.

ز٢) الحديث الذي ذكر أنه في الأحكام السلطانية للماوردي لم أجده في مراجع أخرى (٥٩).

حـ٢) ومن الآثار في كتاب الأموال الآتي: «قال حدثنا عبد الرحمن عن سفيان عن إبراهيم بن مهاجر قال: سمعت زياد بن حدير يقول: أنا أول عاشر عشر في الإسلام. قلت: من كنتم تعشرون؟ قال: ما كنا نعشر مسلماً ولا معاهداً، كنا نعشر نصارى بني تغلب» (٦١).

ط٢) وجاء في مصنف عبد الرزاق أيضاً: «أخبرنا عبد الرزاق قال: أخبرنا ابن جريج عن يحيى بن سعيد عن زريق صاحب مكوس مصر أن عمر بن عبد العزيز كتب إليه: من مر بك من المسلمين ومعه مال يتجر به فخذ منه صدقته من كل أربعين ديناراً ديناراً، فما نقص منه إلى عشرين فبحساب ذلك إلى عشرة دنانير، فإن نقص ثلث دينار فلا تأخذ منه شيئا، ومن مر بك من أهل الكتاب أو من أهل الذمة ممن يتجر فخذ منه من كل عشرين ديناراً دينارا، فما نقص فبحساب ذلك ...» (٦٢).

أهل الحرب كما يعشرونا إذا أتيناهم. قال: وكان زياد عاملاً لعمر».[٦٠] وقد كانت هذه سنة الخلفاء من بعده صلوات ربي وسلامه عليه. فقد جاء في كتاب الأموال: عن «مسلم بن شكرة قال: وقال غير حجاج مسلم بن المصبح أنه سأل ابن عمر: أعلمت أن عمر أخذ من المسلمين العشر قال: لا لم أعلمه».[ح٢] وفي مصنف عبد الرزاق الآتي: «أخبرنا عبد الرزاق قال: أخبرنا الثوري عن إبراهيم بن المهاجر أنه سمع زياد بن حدير قال: إن أول عاشر عشر في الإسلام لأنا، وما كنا نعشر مسلماً ولا معاهداً، قال: قلت: فمن كنتم تعشرون؟ قال نصارى بني تغلب. قال إبراهيم: فحدثني إنسان عن زياد قال: فقلت له: وكم كنتم تعشرونهم؟ قال نصف العشر».[ط٢]

الفخ: عبد الرحمن بن عوف

إن أهم استنتاج نريد الخروج به من السابق هو أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان على بينة تامة لما قام به الحكام في وقته من أخذ المكوس، ومع ذلك لم يفعله، وهذا الاستنتاج توصل إليه آخرون أيضاً. فهذا الباحث منذر قحف أثابه الله يقول موضحاً سياسة الرسول صلى الله عليه وسلم الاقتصادية بأنها كانت في

> «عدم محاولة وضع نظام للإيرادات العامة، وبخاصة الضرائب، رغم أنها كانت معروفة في عصره - عليه الصلاة والسلام. والمهاجرون - كجميع سكان مكة - أهل تجارة يعرفون ما يفرضه الملوك حولهم. والرسول صلى الله عليه وسلم ذم صاحب المكس في أكثر من حديث. ولا يمكن أن يكتفى بأن السبب في ذلك تاريخي محض، فقد نشأت حاجات عديدة كان يمكن أن تفرض من أجلها الضرائب أو تتخذ الوسائل لإيجاد إيرادات مالية للدولة، كأن تخصص بعض الأراضي العامة بالمدينة لزراعتها لصالح الدولة أو لبعض المزارعين ويؤخذ إيرادها للدولة».[٦٣]

أي أنه صلوات ربي وسلامه عليه لم يفرض الضرائب كما رأينا في فصل «دولة الناس»، بل حذر صلى الله عليه وسلم كل التحذير من المكوس. والسؤال هو: لماذا هذا التحذير الشديد من المكاسين أو العشارين؟ قد تكون هناك إجابات منطقية بالطبع كالآتي: إن العالم الإسلامي إن تقطع إلى دول كثيرة كما حدث تاريخياً وكما هو حالنا اليوم، فإن التاجر إن سافر من أفغانستان إلى موريتانيا سيمر بتجارته على أكثر من عشرة مكاسين، فإن أخذ كل واحد منهم العشر، وهذا أمر أكيد لأن السلاطين في تلك الدويلات بحاجة للمال، فإن تجارة التاجر إن لم تنقرض فستتقلص بدرجة لن تحفز فرد من العمل في التجارة. وفي هذا ضرر كبير لاقتصاد الأمة المسلمة كما هو واضح. حتى وإن كان هناك مكاس واحد. فإن العشر كثير على المسلمين كما سترى في الحديث عن «ابن السبيل» بإذن الله، إذ أن الشريعة تفتح جميع السبل لانتقال الخيرات من موطن لآخر. ولكن بالنسبة لنا كمسلمين فإن الإجابة عن السؤال: لماذا التحذير الشديد من المكاسين هو باختصار: لأنه صلى الله عليه وسلم رسول مرسل. فالرسول صلى الله عليه وسلم غير مطالب بالتوضيح لنا لماذا تمنع الضرائب، ولكنه يوضح لنا الطريق الذي إن سرنا عليه سنصل لمجتمع عزيز سعيد متمكن، أي إلى حياة طيبة. ولكنك قد تقول: إن الزمان قد تغير، فلابد وأن تتغير الأحكام. فأقول: كلا، ولتوضيح «كلا» هذه فإن الإجابة من شقين: الأول: سأثبت لك بإذنه تعالى أن في عدم أخذ الضرائب (المكوس) خير كبير للأمة، فأمة دون ضرائب ستكون أعز وأمكن وأسعد من أمة تعيش على نظام ضريبي، وهذا هو لب موضوع هذا الكتاب. والشق الثاني هو لأنه صلى الله عليه وسلم رسول مرسل من عند عالم

الغيب والشهادة الذي يعلم ما سيقع مستقبلاً، فقد أُرسل صلوات ربي وسلامه عليه لينهى الناس عن المكوس لأن الله يعلم أن هذا سيحدث مستقبلاً.

هنا نأتي لمسألة مهمة وهي أن الأحداث في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم كانت نموذجاً يغطي جميع الاحتمالات الممكنة ليُحتذى بها مستقبلاً. فهي ليست كما يعتقد البعض مجرد تراكمات لأحداث انتهت، وأنها بذلك مجرد كنز ماض علينا الاستفادة منه إن احتجنا لذلك، بل ما يحاول هذا الكتاب طرحه هو أن عهد الرسالة كان نموذجاً وُضع بإرادة الله سبحانه وتعالى ليغطي من حيث مقصوصة الحقوق جميع الاحتمالات الممكنة للإجابة على جميع التساؤلات المستقبلية حتى لا نستحدث أمراً في الدين في مقصوصة الحقوق، وإلا كيف يكون هذا الدين هو الدين الخاتم؟ ولعل من أسطع الأمثلة لهذا هو الصحابي عبد الرحمن بن عوف. فقد كان تاجراً ناجحاً وثرياً جداً ومع ذلك لم يطالبه أحد بدفع درهم واحد كضريبة. فقد جاء في كتاب «صفوة الصفوة» أنه عندما توفي رضي الله عنه «كان فيما ترك ذهبٌ قطع بالفؤوس حتى مجلت أيدي الرجال، وترك أربع نسوة، فأخرجت امرأة من ثُمنها بثلاثين ألفاً».[٦٤] وجاء في مسند الإمام أحمد «عن ثابت عن أنس قال: بينما عائشة في بيتها إذ سمعت صوتاً في المدينة فقالت ما هذا؟ قالوا عير لعبد الرحمن بن عوف قدمت من الشام تحمل من كل شيء. قال: فكانت سبعمائة بعير، قال: فارتجت المدينة من الصوت، فقالت عائشة: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: قد رأيت عبد الرحمن بن عوف يدخل الجنة حبواً. فبلغ ذلك عبد الرحمن بن عوف فقال: إن استطعت لأدخلنها قائماً. فجعلها بأقتابها وأحمالها في سبيل الله عز وجل».[٦٥] ولعل السؤال الذي يجب أن يطرح نفسه هنا هو: لماذا لم يطالَب عبد الرحمن بن عوف بدفع أي شيء كدعم للأمة برغم كل هذا الثراء وبرغم حاجة المسلمين الماسة للدعم المالي إذ أن رقعة دولة الإسلام كانت في توسع مستمر وقت ثرائه؟ وفي الوقت ذاته يجب أن نطرح سؤالاً معاكساً: لماذا كان عبد الرحمن بن عوف ينفق طواعية لدعم الأمة وبسخاء؟ فكما هو معلوم فقد كان عبد الرحمن بن عوف كثير العطاء. فكما جاء في «صفوة الصفوة»: «عن الزهري قال: تصدق عبد الرحمن بن عوف على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بشطر ماله أربعة آلاف، ثم تصدق بأربعين ألفاً، ثم تصدق بأربعين ألف دينار، ثم حمل على خمسمائة فرس في سبيل الله تعالى، ثم حمل على ألف وخمسمائة راحلة في سبيل الله تعالى، وكان عامة ماله من التجارة». فبرغم هذا الثراء في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم إلا أنه لم يفرض صلى الله عليه وسلم عليه الضرائب.[ي٢] ولعلك تقول للإجابة على السؤالين السابقين كما يقول الكثير من الباحثين: لأن عبد الرحمن بن عوف صحابي فهو ورع بدليل ما جاء في صحيح البخاري أن «عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه أتى بطعام وكان صائماً فقال: قتل مصعب بن عمير وهو خير مني، كفن في بردة إن غطي رأسه بدت رجلاه، وإن غطي رجلاه بدا رأسه، وأراه قال: وقتل حمزة وهو خير

ي٢) حتى بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم كان ابن عوف كثير العطاء، فعن «أم بكر بنت المسور بن مخرمة عن أبيها قال: باع عبد الرحمن بن عوف أرضاً له من عثمان بأربعين ألف دينار، فقسم ذلك المال في بني زهرة وفقراء المسلمين وأمهات المؤمنين، وبعث إلى عائشة معي بمال من ذلك المال، فقالت عائشة: أما إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لن يحنو عليكن بعدي إلا الصالحون، سقى الله ابن عوف من سلسبيل الجنة» (٦٦).

ك٢) «وعن نوفل بن إياس الهذلي قال: كان عبد الرحمن لنا جليساً وكان نعم الجليس، وإنه انقلب بنا يوماً حتى دخلنا بيته ودخل فاغتسل ثم خرج فجلس معنا وأتينا بصحفة فيها خبز ولحم، فلما وضعت بكى عبد الرحمن بن عوف فقلنا له: يا أبا محمد ما يبكيك؟ فقال: هلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يشبع هو وأهل بيته من خبز الشعير، ولا أرانا أخرنا لها لما هو خير لنا» (٦٧).

مني ثم بسط لنا من الدنيا ما بسط. أو قال: أعطينا من الدنيا ما أعطينا، وقد خشينا أن تكون حسناتنا عجلت لنا. ثم جعل يبكي حتى ترك الطعام».[ك٢] أي أنك من السابق، كالآخرين، قد تقول أن جيل الرسول صلى الله عليه وسلم لن يتكرر، فالناس برغم أنهم لم تفرض عليهم الضرائب برغم ثراء بعضهم الكبير مثل عبد الرحمن بن عوف، إلا أنهم مع ذلك ينفقون في سبيل الله طواعية، فإن قورن هذا الوضع بوضعنا الحالي فإن أي باحث سيقول لك (كما يذهب لذلك معظم المعاصرين) أن معدن الرجال في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم لابد وأن يكون مختلفاً. فهم خير القرون كما ذكرنا سابقاً. فهل هذا صحيح؟

أخي القارئ، إن في طريقة التفكير هذه التي انتشرت بين الكثير من الباحثين «فخٌ» نُصب حتى يقتنع الناس بطريقة غير مباشرة أن الإسلام دين غير قابل للتطبيق في كل الأزمان كما هو، بل يجب أن يتغير. كيف؟ لأننا إن سلمنا أن معدن الرجال في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم مختلف عن باقي العصور، فهذا قد يعني للكثير ضمناً أن الأحكام التي كانت صالحة لهم قد لا تكون ملائمة لنا لأن النفوس قد تغيرت. وخير مثال على هذا ثراء عبد الرحمن بن عوف وشدة عطائه. فلأن أمثال عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه لا يوجدون الآن لذلك يجب أن تتغير الأحكام (كما يقولون)، أي يجب أن نأخذ من أموال الأثرياء الذين لا ينفقون طواعية نظراً لحاجة المجتمع، وكيف يتم ذلك إلا من خلال فرض الضرائب؟ وفي هذا فتح لباب الضرائب على الناس، وبهذا تتغير مقصوصة الحقوق. هل رأيت الفخ أخي القارئ؟ وسترى الكثير من أمثال هذه الأفخاخ في فصل «المكوس» إذ أن بعض العلماء المعاصرين لم يروا بأساً في الضرائب مثل القرضاوي.

أي أن ثراء عبد الرحمن بن عوف كان والله أعلم لهدف محدد، أي لحكمة مهمة أرادها الله سبحانه وتعالى وهي أن يخلد ثراؤه الكبير حتى تراه جميع الأجيال التالية ولتتأكد أنه وبرغم ثرائه لم يُطالب بدفع أية ضريبة. وهناك آخرون من مثله، فعندما توفي الزبير بن العوام ترك خمسون ألف ألف دينار. لذلك قلت في السابق أن عهد الرسالة هو نموذج لنا لنتمسك به في كل تفاصيله وليس ماض عريق نصفق له ونؤرخه دون التقيد به. لماذا لم تؤخذ الضرائب من عبد الرحمن بن عوف؟ هذا سؤال يجب أن يسأل عنه كل عالم معاصر لا يمانع فرض الضرائب على الناس مثل القرضاوي (كما سيأتي بإذن الله). هل لاحظت عمق الشريعة أخي القارئ؟ إن الموقف الذي يتبناه كتاب «قص الحق» هو التسليم بأفضلية الصحابة رضوان الله عليهم، فهذا أمر لا جدال فيه، ولكن هذا لا يعني تغيير الأحكام قط. وكما ذكرت سابقاً، فإن من عدله سبحانه وتعالى أن يعطى جميع الناس في جميع الأزمان الفرصة لبلوغ الدرجات العلا من الجنة. لذلك، فلعل الفرص المتاحة للصحابة متاحة أيضاً لمن جاء من بعدهم في التسابق لفعل الخيرات، والله أعلم. وهذه البيئة التي كان بها الصحابة التي مكنتهم من فعل الخيرات لن تتكرر إلا إن طبقنا مقصوصة الحقوق مرة أخرى. ومن شروط هذه البيئة خلوها من المكوس، عندها تزداد الأموال في أيدي الناس ويزيد الإنتاج وتزداد الأمة انتعاشاً اقتصادياً كما سيأتي بإذن الله، عندها ستظهر المنافسة بين الأثرياء للتصدق إما لإظهار الذات والشهرة بين المنافقين منهم، أو تقرباً لله بين المتقين منهم. عندها سيظهر الكثير من أمثال عبد الرحمن بن عوف في سخائهم وإن لم يكونوا في مكانته كصحابي وبالذات إن فتحت أبواب التمكين للناس كما جاءت بها الشريعة. فأنت عندما ترى الأثرياء الآن يبخلون عن التبرع فإنما ذلك لأن معظمهم من الفاسدين أصلاً الذين تمكنوا من جمع المال من خلال استغلال أبواب التمكين التي فتحت لهم دون غيرهم، كابن وزير أو قريب سفير أو

رجل يعرف كيف يرشي المسؤولين، أو رجل تمكن بطريقة أو بأخرى من الحصول على تصريح للتنقيب عن معدن في موقع ما دون غيره، أو رجل أُقطع أرضاً دون غيره، أو رجل عمل فترة من حياته كرئيس لأعمال أمير أو وزير، وهكذا معظم الأثرياء. ولكن مع تطبيق مقصوصة الحقوق وفتح جميع أبواب التمكين للجميع فإن المال سيقع أيضاً في أيدي الطيبين من الناس.

أي باختصار يمكننا القول أن هدف الرسول صلى الله عليه وسلم من جميع هذه التحذيرات هو منع الناس من العمل لدى الحكام أو الحكومات كجباة للأموال سواء كانوا موظفي جمارك أو ما شابههم. فأي عمل فيه جمع للمال مهما كان فهو مكس، وفي هذا المنع خير كبير للأمة كما سترى بإذن الله. عندها ستقدر سبب إهدار دم المكاس أو العشار. ففي هذا الإهدار لدمائهم تخويف للناس من العمل لدى السلاطين في كل ما يؤدي لجمع المال للسلاطين مما لم يفرضه الشرع، وهذا الذي فرضه الشرع جد قليل كما مر بنا في الفصول السابقة. وبهذا يضمحل سلطان الحاكم لأنه لا مال لديه يمكنه من تسخير الآخرين للعمل لديه فلا تظهر الدولة بمفهومها الحديث. لأنها إن ظهرت فإن السلطان سيجعل من القانون أداة لحماية مصالحه، ويجعل من الإدارة العامة سلماً للوصول لشهواته، ويجعل من القانون نفقاً للوصول لمطامعه، ويجعل من القضاء وسيلة لتغطية سرقات أقاربه، هذا إن لم يكن السلطان طاغية يجتث كل من وقف له إما بالقتل أو بالتشريد له ولأهله، أما إن لم يكن السلطان طاغية، وفي أحسن الأحوال كما هو الحال أحياناً في العالم الغربي، فإن المكاسين أيضاً هم أصل كل بلاء لأنه إن تجمع المال للسلطة وجب عليها إنفاقه، وهنا يظهر التشابك الذي تحدثنا عنه والذي يضع الناس في مراتب يستعبد فيه بعضهم البعض الآخر، فتظهر الدوائر الحكومية، فيظهر علم الإدارة مثلاً عن كيفية الاستفادة القصوى من الموظفين، وتظهر نظريات التخطيط للاستفادة القصوى من استثمارات الدولة. وهكذا تظهر الطبقات الاجتماعية التي تستعبد بعضها بعضاً، وتظهر وزارة الدفاع بحجة الدفاع عن الوطن لتتم السيطرة على الشعوب، وتظهر الشرطة بحجة تتبيب الأمن لتكبت الحريات، وهكذا يستشري الفساد كما سأثبت بإذنه تعالى. فلا عجب إن أهدر صلوات ربي وسلامه عليه دم المكاس برغم أنه قد يكون رجلاً مرغماً على هذا العمل لحاجته القصوى للمال للإنفاق على أهله، فالمكاس هو أصل كل بلاء، ولعل في قتل رجل مثله (إن صح الحديث) ردع للآخرين بالابتعاد عن مثل هذا العمل، ولأنه إن تمكن فرد واحد من العمل كمكاس فسيتبعه آخرون محتاجون للمال، وهكذا يتكون الهرم السلطوي الاستعبادي للدولة، عندها سيستشري الفساد فيُقتل الكثير ويظلم الباقون، فكان الحل بجذ المسألة من جذورها في إهدار دماء المكاسين الذين إن قتل واحد منهم نفر الآخرون من مثل هذا العمل، وبهذا لن تقوم للدولة بمفهومها المعاصر أية قائمة لأنه لا مال للدولة. فأيهما مقدم في المصلحة، اتباع نص حديث ضُعف عن الرسول صلى الله عليه وسلم وقتل فرد يدرك أنه إن عمل كمكاس فإن دمه سيهدر، أم قتل حتمي للأمة إن ملكت الدولة الأموال؟

ولكن ماذا عن بيت المال، فهو مؤسسة مثبتة في الدول الإسلامية؟ وما علاقة ذلك بالديوان؟ للإجابة على هذا السؤال لابد لنا من المرور أولاً وسريعاً على التقليد المذهبي الذي ظهر بين بعض الفقهاء والذي كان الأساس الذي أدى لتقبل ظهور الدولة من خلال الديوان.

الإيجابيات الإشكالية

إن الآتي هو إطار فكري لباقي هذا الفصل. لقد كنت لفترة أفكر في سؤال لطالما حيرني كما ذكرت في مقدمة هذا الفصل: إن كان في كتاب «قص الحق» إضافة للمكتبة الإسلامية، حتى وإن كان ضئيلاً، فلماذا ظهر على يدي جميل أكبر الذي لم يتفقه على يد شيخ أو عالم شريعة؟ فقد أتت هذه الإضافة من إنسان بعيد عن دائرة علماء الشرع. إن التفكير في هذا السؤال جعلني دائم المقارنة بين إنتاجات الفقهاء من كتب وأشرطة دينية وما شابه. فاستشفيت من هذه المقارنة أن الإجابة على السؤال هي بسبب أربع إيجابيات انقلبت إلى إشكاليات كل واحدة منها تؤدي للأخرى بسبب التقليد المذهبي في غالب الأحيان (والمقصود بالتقليد المذهبي هو تعصب فقيه لرأي فقهاء مذهبه حتى وإن أثبت له الآخرون خطأ مذهبه من القرآن الكريم والسنة المطهرة، وليس المقصود تقليد العامة لفقهاء مذهبهم، فهؤلاء (كما أفتى بعض الفقهاء) ليس لهم القفز والاختيار من بين المذاهب ما يوافق أهوائهم، بل الأخذ بمذهب ما برخصه وعزائمه).

الإيجابية الأولى وهي الأعم: وهي أنه ليس بالضرورة أن كل من دخل علم الشرع ذو مقدرة على التحليل، فأكثرهم حفظة، ولأنهم يجيدون الحفظ من نعومة أظفارهم فقد ترعرعوا على ذلك، مما أثر في نهجهم الفكري الذي اتسم بالنقل من بعضهم البعض، وهذا أمر محمود، بل هو ما يجب أن يكون في علوم الشريعة وبالذات في كل ما يتعلق بمقصوصة الحقوق لأنها مُنزلة من الله الحق سبحانه وتعالى لذلك يجب أن تحفظ. وأريدك هنا أخي القارئ أن تتذكر ما تحدثنا عنه في فصل «قصور العقل» وبالذات في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾. فقد قلنا أن الإسلام أراد لنا أن نكون أمة أفرادها ذوي عقلية مندفعة تجاه كل شيء تتحداه وتمحصه ما عدا الحق الذي أنزل من عند الله والذي يشمل مقصوصة الحقوق، ففيها يجب أن نقلد.[ل٢] ولكن الذي حدث، هو أن هذا النهج الفكري المحمود الذي اتسم بالنقل من فقيه لآخر، أي منهج التقليد، انسحب على كل شيء، فمعظم كتب الفقه متشابهه في نصوصها بسبب التقليد. ولأن العلماء كثر، ولأن لكل عالم كتاب أو عدة كتب، فقد كثرت كتب الفقه وبتشابه كبير (مع تميّز كل كتاب في بعض ما ركز الفقيه على التميز فيه). وهذا أيضاً أمر محمود، بل ومطلوب. ولأن الكتب المتشابهة كثيرة، وبتتالي الأجيال اعتقد من أتى من اللاحقين أن جميع ما انتشر في الكتب الكثيرة لمن سبق هو الأصح أو الحق، أي هو ما يجب أن يتبع. وهذا أمر محمود، بل هو ما يجب أن يكون.

وكما قلت، وأكرر لأهميته، فإن هذا المنهج، أي منهج التقليد، هو النهج الصحيح، والله أعلم، وبالذات في مقصوصة الحقوق. ولكن ماذا إن حدث خروج ولو طفيف في مقصوصة الحقوق في العصور الأولى أو من الفقهاء الأوائل كما حدث في الديوان كأداة لتقسيم الأموال برغم أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يستخدمه وكان معروفاً في زمانه لدى الفرس، عندها فإن هذا الخروج سيتكرر ويصبح أمراً مسلماً به لكثرة تكراره في الكتب الكثيرة فيظهر وكأنه الحق. أي أن الإيجابية الأولى في هذا الظرف بالذات أصبحت إشكالية، وهنا نأتي للإيجابية الثانية والتي أصبحت إشكالية أيضاً، وهي أن نصوص الفقهاء أضحت مصدراً مهماً من مصادر التشريع (وسيأتي بيانه بإذن الله). أي أن الإيجابية الثانية، وهي التمسك بنهج من سلف، أضحت أداة خطرة تتمثل في تقديس نصوص من سبق من الفقهاء (وليس قال الله جل جلاله، وقال الرسول صلى الله عليه وسلم وفعل، وأفضل مثال على ذلك نصوص أهل الرأي). وما حدث هذا إلا لأن أكثر الفقهاء، والله أعلم، حفظة ويتناقلون نصوص الفقهاء بعضهم من

بعض دون عرض مآلات تلك النصوص البشرية على القرآن الكريم والسنة المطهرة أحياناً. ولعل ما حدث في علم السياسة الشرعية مثال ساطع على هذا كما سيأتي بيانه في فصل «المكوس» بإذن الله.

والإيجابية الثالثة هي بسبب العامة، فالعامة من الناس ينبهرون بالفقهاء الذين إن تحدثوا أبدعوا في كل مجال وأجابوا على كل سؤال فقهي. فحتى يكون الفرد فقيهاً يجب أن يجيب السائل مثلاً عن حكم إمرأة هلكت وتركت مالاً وليس لها إلا أبناء عمومة وأخوات من الأم؛ ويجب أن يجيب الفقيه سائل آخر عن حكم الاغتسال بماء بركة حجمها كذا وقع فيها كلب ميت لخمسة أيام، وهكذا من أسئلة فقهية محددة ومتشعبة تتطلب من الفقيه أن يقضي عمره بين كتب الفقه ليحفظ كل أسباب نزول الآيات وأسانيد الأحاديث والجرح والتعديل وهكذا من تشعبات ستأكل عُمر الفقيه دون أن تدع له مجالاً للتعمق في مسألة دقيقة مقارنة بنظرائه في المجالات الأخرى التي تتطلب التخصص الدقيق في علوم الحياة كالكيمياء أو الطب مثلاً. فهذا الانتشار الأفقي في دراسة الشريعة أفقد الكثير من العلماء فرصة التمحيص بتأن لنصوص من سبق من الفقهاء. أي أن هذه الإيجابية التي تتطلب الشمولية في الفقه وكل ما اتصل به من علوم، (وهي ما يجب أن يكون حتى يتمكن الآلاف من العلماء من القيام بدورهم بتوجيه مئات الملايين من الناس للدين الصحيح)، أصبحت هذه الإيجابية إشكالية لأنها استنفذت وقت الفقيه وبالتالي لم يتعمق في نصوص من سبق ولم يعرضه على القرآن الكريم والسنة المطهرة كما يجب. ولكن ماذا عن أبحاث الدكتوراه في كليات الشريعة، أو الكتب المتخصصة، مثل كتب الاقتصاد الإسلامي، وقام بها علماء متخصصون أو قام بها فرد نذر نفسه للبحث عن إشكالية فقهية محددة؟ بالطبع لن أتمكن من مراجعة معظم أبحاث الدكتوراه والكتب المتخصصة، ولكن فيما هو متعلق بمقصوصة الحقوق، فإن تقديس نص من سبق من الفقهاء، قد يقيد، بل وقد يوجه الكثير من الأبحاث لما يخالف نصوص الكتاب والسنة كما سيأتي بيانه في الفصل بعد القادم بإذن الله وبالذات في ما يسمى بالاقتصاد الإسلامي مثلاً.

والإيجابية الرابعة هي أن بعض الفقهاء أبدعوا في التحضير لخطبة أو درس في مجال محدد دون ربطه بالمجالات الأخرى، وهذا أيضاً ما يجب أن يكون (وسأوضح السبب بإذنه تعالى). فإن سئل فقيه عن إلقاء محاضرة عن فضل العلم، لأبدع؛ وإن سئل عن إلقاء محاضرة عن الاحتكار، لأبدع؛ وإن سئل عن إلقاء محاضرة عن فضل الزكاة، لأبدع؛ وإن سئل عن إلقاء محاضرة عن إحياء الأرض، لأبدع. ولكن ماذا عن علاقة العلم بالاحتكار بالزكاة وبإحياء الأرض، فما الذي سيحدث إن تم «ربط» هذه المجالات؟[م-٢] هذا السؤال الذي يربط المجالات المتعددة وأمثاله لم ير معظم فقهاء السلف، والحمد لله، التعامل معه. فهم، أي علماء السلف وأفراد المجتمع، لإيمانهم العميق بأن القرآن الكريم حق وأن السنة المطهرة حق لم يحتاجوا لمبررات تقنعهم أن الدين حق كما احتاج البعض لذلك اليوم. وهذه إيجابية لأن في محاولة ربط هذه المجالات تحريك للعقل الذي قد يؤدي بالفقيه إلى تحدي النص بإعمال العقل البشري. لأن في الربط محاولة لفهم المقاصد من النصوص، فلمعرفة حِكَم الزكاة الباطنة لابد من تشغيل العقل، وعندما يشتغل العقل فإنه قد ينفلت من حدوده ليتحدى النص كما حدث مع بعض المعاصرين. فبعد أن ظنوا أنهم أدركوا العلة وضعوا النص جانباً واستخدموا العلة المستنبطة في ظل الظروف المتجددة وأوجدوا أحكاماً جديدة. وبالطبع فإن هذه الظروف المستجدة لم تظهر إلا لأن مقصوصة الحقوق لم تطبق. وهذا هو الذي حدث كما ذكرنا مثلاً في منع الضرر قبل وقوعه بحجة الحفاظ على الأنفس والأموال كمقصد شرعي فظهرت البلديات

التي أوجدت أنظمة تستعبد الناس بحجة التنظيم وأوجدت بيروقراطيات ما أنزل الله بها من سلطان. ولعل المثال الأسطع هو ما حدث في نزع الملكية كما مر بنا.

أي أن لدينا منهجين: الأول يعطي الأولوية في التركيز على النصوص، والثاني يريد معرفة مقاصد النصوص. ولأن العقل قاصر، فلابد وأن يحدث خلل في الثاني. لأضرب مثالين للمنهجين لعالمين جليلين معروفين: الأول هو ابن قيم الجوزية رحمه الله، والثاني هو القرضاوي. ولعل في كتاب ابن قيم الجوزية «اعلام الموقعين» الكثير من الأمثلة التي تريك ضرورة تقديم النص على كل ما عداه سواء كان استحساناً أو قياساً وبغض النظر عن الزمان والمكان. فيقول ملخصاً مثلاً:

«وأما أصحاب الرأي والقياس فإنهم لما لم يعتنوا بالنصوص ولم يعتقدوها وافية بالأحكام ولا شاملة لها، وغلاتهم على أنها لم تف بعشر معشارها، فوسعوا طرق الرأي والقياس وقالوا بقياس الشبه، وعلقوا الأحكام بأوصاف لا يعلم أن الشارع علقها بها، واستنبطوا عللاً لا يعلم أن الشارع شرع الأحكام لأجلها، ثم اضطرهم ذلك إلى أن عارضوا بين كثير من النصوص والقياس، ثم اضطربوا، فتارة يقدمون القياس وتارة يقدمون النص وتارة يفرقون بين النص المشهور وغير المشهور، واضطرهم ذلك أيضاً إلى أن اعتقدوا في كثير من الأحكام أنها شرعت على خلاف القياس، فكان خطؤهم من خمسة أوجه: أحدها ظنهم قصور النصوص عن بيان جميع الحوادث. الثاني معارضة كثير من النصوص بالرأي والقياس. الثالث اعتقادهم في كثير من أحكام الشريعة أنها على خلاف الميزان والقياس، والميزان هو العدل، فظنوا أن العدل خلاف ما جاءت به من هذه الأحكام. الرابع اعتبارهم عللاً وأوصافاً لم يعلم اعتبار الشارع لها، وإلغاؤهم عللاً وأوصافا اعتبرها الشارع كما تقدم بيانه. الخامس تناقضهم في نفس القياس كما تقدم أيضاً. ونحن نعقد ها هنا ثلاثة فصول: الفصل الأول في بيان شمول النصوص للأحكام والاكتفاء بها عن الرأي والقياس. الفصل الثاني في سقوط الرأي والاجتهاد والقياس وبطلانها مع وجود النص. الفصل الثالث في بيان أن أحكام الشرع كلها على وفق القياس الصحيح وليس فيما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم حكم يخالف الميزان والقياس الصحيح. وهذه الفصول الثلاثة من أهم فصول الكتاب. وبها يتبين للعالم المنصف مقدار الشريعة وجلالتها وهيمنتها وسعتها وفضلها وشرفها على جميع الشرائع، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما هو عام الرسالة إلى كل مكلف، فرسالته عامة في كل شيء من الدين أصوله وفروعه ودقيقه وجليله، فكما لا يخرج أحد عن رسالته، فكذلك لا يخرج حكم تحتاج إليه الأمة عنها وعن بيانه له، ونحن نعلم أنا لا نوفي هذه حقها ولا نقارب، وأنها أجل من علومنا وفوق إدراكنا، ولكن ننبه أدنى تنبيه ونشير أدنى إشارة إلى ما يفتح أبوابها وينهج طرقها والله المستعان وعليه التكلان».[٦٨]

ثم يفصل ابن قيم الجوزية السابق من خلال ثلاثة فصول زاخرة بالأمثلة لإثبات طرحه. لذلك لابد من الرجوع لها لكل من تشكك في أن النصوص ليست شاملة وبالذات في مقصوصة الحقوق. وبرغم جميع هذه الأدلة التي ذكرها إلا أن هناك من الفقهاء ما استدل عكس ذلك. فهذا القرضاوي مثلاً يقول في مقدمة «فقه الزكاة»:

«فلا بد إذن من اختيار أرجح الآراء، وفقاً لنصوص الشريعة ومقاصدها الكلية، وقواعدها العامة، مع مراعاة طبيعة عصرنا، وتطور أوضاع المجتمع الإسلامي فيه، فقد يصلح رأي لزمن ولا يصلح لغيره، ويصلح لبيئة ولا يصلح لأخرى، ويفتى به في حال، ولا يفتى به في حال آخر. ولهذا قرر المحققون كابن القيم وغيره: أن الفتوى باختلاف الأمكنة والأزمنة والأحوال والعوائد».[٦٩]

لعلك لاحظت إن قارنت النصين السابقين أن هناك منهجين مختلفين لابن قيم الجوزية وللقرضاوي، وأن الأول يركز على النصوص تركيزاً شديداً مؤمناً أن هذه النصوص إن دُرست متفرقة فإن تفاعلاتها على أرض الواقع في المجتمع ستؤدي لأفضل مجتمع ممكن، لذلك لا يرى ضرورة في محاولة تربيط هذه النصوص، بينما المنهج الآخر يركز أيضاً على مقاصد النصوص الكلية وقواعدها العامة. أي أنه يحاول تربيط النصوص. ولماذا يفعل ذلك؟ والإجابة هي كما ستستنتج من هذا الفصل والذي يليه بإذن الله هو أنه يحاول تربيط ما يمكن أن تقوم به النصوص من تفاعلات فيما بينها على أرض الواقع لعله يقدم بعضها على بعض لتناسب تغير الزمان والظرف والمكان.[ن٢]

وإن نظرت لنصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة لوجدت أن كل نص يعالج قضية مختلفة، وأنه سيصعب على الفقهاء الإلمام بنقاط التحام هذه النصوص في مآلاتها كما بينا في القواعد المنبثقة من حديث الضرر والضرار (تذكر النقد الذي تقدم في فصل «قصور العقل» على كتاب «نظرية التعسف في استخدام الحق»)، ولأن العقل قاصر، فلن يدرك العلماء مقاصد النصوص كما بين ابن قيم الجوزية خطأهم من خمسة أوجه وبالذات الوجه الرابع إذ يقول: «اعتبارهم عللاً وأوصافاً لم يُعلم اعتبار الشارع لها، وإلغاؤهم عللاً وأوصافا اعتبرها الشارع ...».

أي أن هذه الإيجابية الرابعة قد تنقلب أيضاً لتصبح إشكالية إن تنازل الفقهاء. ولعلك تسأل محتاراً: وهل يعقل أن يرفض إنسان راشد معرفة المقاصد والعلل من الأحكام ليستنير قلبه ويطمئن أنه على الحق؟ فأجيب: إن مما ميز الله سبحانه وتعالى به البشر على سائر الخلق هو عقولهم. وبالطبع، فإن في رفض إعمال العقل في النصوص تعدٍ على كرامة البشر وإهانة لهم كما يظن البعض. ولكن تذكر أنك عندما تعمل عقلك في النص الشرعي فأنت إنما تتعامل مع نص إما من عند الله العليم الحكيم عالم الغيب والشهادة، وأما من عند رسوله الكريم الذي لا ينطق عن الهوى، ﴿إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾.[٧٠] بل على العكس، فيستحب لكل إنسان تحد أي نص كان إلا ما كان من عند الله جل جلاله ورسوله صلوات ربي وسلامه عليه. ولعلك تقول: وما الخطورة في فهم المقاصد واحترام النصوص دون محاولة التعدي عليها؟ فأجيب: هذا هو المطلوب كما بينت في فصل «قصور العقل»، فالمطلوب هو فهم هذه النصوص بعمق، ولكن من الذي سيضمن هذا؟ فمن ذا الذي سيضمن للأمة أن أحداً ما لن يقفز على احترام النصوص دون لي أعناقها بتأويلات عجيبة غريبة كما سترى في الفصل القادم بإذن الله مما قال به المعاصرون. فبالنسبة لي، المهم هو استخدام العقل وبقوة مع كل ما هو غير شرعي في شتى المجالات واستثمار الوقت باستخدام العقل في الابتكارات والاختراعات والاكتشافات المادية لتعتز الأمة بدل هدر الوقت في مخاطرة قد تؤدي إلى تدمير الأمة. ولعلي أتراجع عن هذا الموقف إن كان هناك ضمان أن مستخدمي العقول مع النصوص لن يتجرؤا على نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف. ولكن أين هذا الضمان؟ فقد أثبت لنا التاريخ عكس ذلك وبالذات إن قام سلطان وقرب إليه بعض الفقهاء. أي أننا كأمة بحاجة لنشر ثقافة تبجيل النص وعدم التعدي عليه، وهو ما يفعله علماء السلف أثابهم الله، وبالذات أهل الحديث.

ل٢) تذكر ما قلناه عن السبيل الثالث لطبيعة القرار في فصل «قصور العقل».

م٢) جميع هذه حركيات تؤدي لظهور الأعراف التقنية الأنسب لكل منطقة ولكل زمن كما سيأتي في فصل «المعرفة» بإذنه تعالى.

ن٢) تذكر ما مر بنا عن حديث: ﴿في المال حق سوى الزكاة﴾ في فصل «الأموال» والذي تم تأويله على أن للدولة الحق في الأموال، وسنأتي على أمثلة كثيرة أخرى في الفصل القادم بإذنه تعالى.

أمر آخر: إن من أولويات العقيدة في الإسلام الإيمان بالغيب. قال تعالى في أول سورة البقرة: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾، أليس الإيمان بالغيب أشد على العقل المتحرر تقييداً من الإيمان بنصوص القرآن الكريم والسنة الواضحة الجلية؟ فإن آمنا بالله وملائكته ووجود الجنة والنار والجن دون أن نراهم، ألا نؤمن أن نصوص القرآن والسنة ستأخذ بأيدينا بأمان لنصبح أمة عزيزة آمنة قوية رغدة في العيش؟ لذلك إن كان لديك وقت فائض أخي القارئ تريد أن تستثمره في فهم مقاصد النصوص، فالأولى استثماره في ما هو أجدى مما ينفع المسلمين (مثل تحقيق النصوص) لعل في هذا مساهمة لإنقاذنا من الذل الذي نحن فيه. لأننا إن وصلنا للعزة، وهذا لا يكون إلا بالاتباع الحرفي للكتاب والسنة (وهو لب موضوع هذا الكتاب)، عندها فلن نحتاج لاستثمار الوقت في إعمال العقل في النصوص، لأن الشريعة التي أوصلت الأمة للعزة في عهد السلف قبل ظهور جميع هذه الكتب ليست بحاجة لمزيد من التوضيح الذي قد يُضل الآخرين المغترين بعقولهم. ففي الشريعة من النصوص التي يجب حفظها والتحقيق فيها والعمل بها ما يكفي أي إنسان لينشغل بها طيلة عمره. فإن زاد معه وقت فالأولى به أن يستثمر ذلك الوقت في مجالات عملية كالدعوة أو الجهاد أو أي عمل إنتاجي أو تصنيعي أو خيري آخر. فالإسلام دين قول وعمل. وكما سترى بإذنه تعالى، فإن سارت الأمة على هذا النهج بتطبيق مقصوصة الحقوق ستزدهر بطريقة لن تحتاج فيها للاجتهادات والفتاوى خارج ما أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم. هذه مسألة لا أستطيع إثباتها الآن ولكنها ستتضح لك من خلال باقي فصول الكتاب بإذنه تعالى.

أما إن كنت مصراً أن معرفة مقاصد الأحكام ضرورة لإنعاش الفكر وإقناع الناس لترتاح أنفسهم أن الدين حق، فلا أستطيع مجادلتك لأنك على الحق إن ضمنت للمجتمع أن في هذا الطريق أمان لنصوص القرآن الكريم وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم من التعدي عليها من العقول. إلا أن هذا والله أعلم من المحال. وللتلخيص أقول: إن هذه الإيجابية الرابعة التي تمسك بها فقهاء السلف هجرها بعض المعاصرين، أما الإيجابيات الثلاث الأولى فهي إيجابيات إن لم يكن هناك خروج عن النص كما حدث في العصور الأولى، أما إن وقع خروج عن النص (كما في إحياء الأرض دون إذن الإمام الذي أصبح مقروناً بإذن الإمام في المذهب الحنفي)، فإن هذا الخروج عن النص سيستمر ويطغى من خلال الإيجابيات الثلاث الأولى ليتغير الدين في مقصوصة الحقوق وبالذات من قبل المعاصرين الذين يقدسون بعض نصوص من سبق من الفقهاء حتى وإن خالف ما قال الله جل جلاله وما قال الرسول الرسول صلى الله عليه وسلم وفعل. وهذا التقديس، أو بالأصح هذا التقليد لمذهب من سبق أمر التفت إليه والحمد لله بعض فقهاء السلف رحمهم الله واستنكروه وهو موضوعنا الآتي:

اتباع السلف أم التقليد

لندعوا أخي القارئ للإمام ابن قيم الجوزية بالثواب الجزيل على تجرده، فهو قد وضع يده على جرح غائر في منهج الأمة. فهو تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وتعلم منه نبذ التقليد الأعمى للمذاهب. لقد لاحظ ابن قيم الجوزية رحمه الله أن بعض الفقهاء يبجلون نصوص شيوخ مذاهبهم حتى وإن عارضت نصوصاً صريحة من الكتاب والسنة. فقد نقدهم بشدة في تبيان الفرق بين الاستنان بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم وبين تقليد فقهاء

المذهب في كتابه المشهور «اعلام الموقعين». فهو يمقت رحمه الله إجماع فقهاء مذهب ما على رأي ما دون عرضه على الكتاب والسنة ويتعجب من الاختلافات المتباينة بين المذاهب برغم أن «النبي واحد، والقرآن واحد، والدين واحد، والرب واحد» كما يقول؛ وما هذا إلا بسبب الإيجابيات الأربع السابقة والله أعلم والتي انقلبت إلى إشكاليات إن كان هناك رأي مخالف للكتاب والسنة. والآتي هو جزء مقتطف من كتابه، يقول أثابه الله:

«الوجه الخامس والأربعون: قولهم يكفي في صحة التقليد الحديث المشهور: أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم. جوابه من وجوه: أحدها: أن هذا الحديث قد روي من طريق الأعمش عن أبي سفيان عن جابر ومن حديث سعيد بن المسيب عن بن عمر ومن طريق حمزة الجزري عن نافع عن بن عمر، ولا يثبت شيء منها. قال بن عبد البر: حدثنا محمد بن إبراهيم بن سعيد أن أبا عبد الله بن مفرح حدثهم: ثنا محمد بن أيوب الصموت قال: قال لنا البزار: وأما ما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم: أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم، فهذا الكلام لا يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم.

الثاني: أن يقال لهؤلاء المقلدين: فكيف استجزتم ترك تقليد النجوم التي يهتدي بها وقلدتم من هو دونهم بمراتب كثيرة؟ فكان تقليد مالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد آثر عندكم من تقليد أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، فما دل عليه الحديث خالفتموه صريحاً واستدللتم به على تقليد من لم يتعرض له بوجه!!

الثالث: أن هذا يوجب عليكم تقليد من ورث الجد مع الأخوة منهم ومن أسقط الإخوة به معاً، وتقليد من قال الحرام يمين ومن قال هو طلاق، وتقليد من حرم الجمع بين الأختين بملك اليمين ومن أباحه، وتقليد من جوز للصائم أكل البرد ومن منع منه، وتقليد من قال تعتد المتوفي عنها بأقصى الأجلين، ومن قال بوضع الحمل، وتقليد من قال يحرم على المحرم استدامة الطيب وتقليد من أباحه، وتقليد من جوز بيع الدرهم بالدرهمين وتقليد من حرمه، وتقليد من أوجب الغسل من الإكسال وتقليد من أسقطه، وتقليد من ورث ذوي الأرحام ومن أسقطهم، وتقليد من رأى التحريم برضاع الكبير ومن لم يره، وتقليد من منع تيمم الجنب ومن أوجبه، وتقليد من رأى الطلاق الثلاث واحداً ومن رآه ثلاثاً، وتقليد من أوجب فسخ الحج إلى العمرة ومن منع منه، وتقليد من أباح لحوم الحمر الأهلية ومن منع منها، وتقليد من رأى النقض بمس الذكر ومن لم يره، وتقليد من رأى بيع الأمة طلاقها ومن لم يره، وتقليد من وقف المولى عند الأجل ومن لم يقفه. وأضعاف أضعاف ذلك مما اختلف فيه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن سوغتم هذا فلا تحتجوا لقول على قول، ومذهب على مذهب، بل اجعلوا الرجل مخيراً في الأخذ بأي قول شاء من أقوالهم، ولا تنكروا على من خالف مذهبكم واتبع قول أحدهم وإن لم تسوّغوه. فأنتم أول مبطل لهذا الحديث ومخالف له وقائل بضد مقتضاه. وهذا مما لا انفكاك لكم منه.

الرابع: أن الاقتداء بهم هو اتباع القرآن والسنة والقبول من كل من دعا إليهما منهم، فإن الاقتداء بهم يحرم عليكم التقليد، ويوجب الاستدلال وتحكيم الدليل كما كان عليه القوم رضي الله عنهم، وحينئذ فالحديث من أقوى الحجج عليكم وبالله التوفيق.

الوجه السادس والأربعون: قولكم قال عبد الله بن مسعود: من كان مستنا منكم فليستن بمن قد مات، أولئك أصحاب محمد؛ فهذا من أكبر الحجج عليكم من وجوه، فإنه نهى عن الاستنان بالأحياء وأنتم تقلدون الأحياء والأموات. الثاني: أنه عين المستن بهم بأنهم خير الخلق وأبر الأمة وأعلمهم وهم الصحابة رضي الله عنهم وأنتم معاشر المقلدين لا ترون تقليدهم ولا الاستنان بهم وإنما ترون تقليد

فلان وفلان ممن هو دونهم بكثير. الثالث: أن الاستنان بهم هو الاقتداء بهم، وهو بأن يأتي المقتدي بمثل ما أتوا به ويفعل كما فعلوا وهذا يبطل قبول قول أحد بغير حجة كما كان الصحابة عليه. الرابع: أن بن مسعود قد صح عنه النهي عن التقليد وأن يكون الرجل إمعة لا بصيرة له فعلم أن الاستنان عنده غير التقليد.

الوجه السابع والأربعون: قولكم قد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي)، وقال اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر، فهذا من أكبر حججنا عليكم في بطلان ما أنتم عليه من التقليد، فإنه خلاف سنتهم ومن المعلوم بالضرورة أن أحداً منهم لم يكن يدع السنة إذا ظهرت لقول غيره كائناً من كان، ولم يكن له معها قول البتة، وطريقة فرقة التقليد خلاف ذلك، يوضحه الوجه الثامن والأربعون أنه صلى الله عليه وسلم قرن سنتهم بسنته في وجوب الاتباع والأخذ بسنتهم ليس تقليداً لهم بل اتباع لرسول الله صلى الله عليه وسلم، كما أن الأخذ بالأذان لم يكن تقليداً لمن رآه في المنام، والأخذ بقضاء ما فات المسبوق من صلاته بعد سلام الإمام لم يكن تقليداً لمعاذ بل اتباعاً لما أمرنا بالأخذ بذلك، فأين التقليد الذي أنتم عليه من هذا؟

يوضحه الوجه التاسع والأربعون: أنكم أول مخالف لهذين الحديثين؛ فإنكم لا ترون الأخذ بسنتهم ولا الاقتداء بهم واجباً، وليس قولهم عندكم حجة، وقد صرح بعض غلاتكم بأنه لا يجوز تقليدهم ويجب تقليد الشافعي، فمن العجائب احتجاجكم بشيء أنتم أشد الناس خلافاً له وبالله التوفيق.

يوضحه الوجه الخمسون: أن الحديث بجملته حجة عليكم من كل وجه، فإنه أمر عند كثرة الاختلاف بسنته وسنة خلفائه وأمرتم أنتم برأي فلان ومذهب فلان. الثاني: أنه حذر من محدثات الأمور، وأخبر أن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة. ومن المعلوم بالاضطرار أن ما أنتم عليه من التقليد الذي ترك له كتاب الله وسنة رسوله، ويعرض القرآن والسنة عليه ويجعل معياراً عليهما من أعظم المحدثات والبدع التي برأ الله سبحانه القرون التي فضلها وخيرها على غيرها وبالجمله، فما سنه الخلفاء الراشدون أو أحدهم للأمة فهو حجة لا يجوز العدول عنها. فأين هذا من قول فرقة التقليد ليست سنتهم حجة ولا يجوز تقليدهم فيها؟

يوضحه الوجه الحادي والخمسون: أنه صلى الله عليه وسلم قال في نفس هذا الحديث: (فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً)، وهذا ذم للمختلفين وتحذير من سلوك سبيلهم. وإنما كثر الاختلاف وتفاقم أمره بسبب التقليد وأهله، وهم الذين فرقوا الدين وصيروا أهله شيعاً، كل فرقة تنصر متبوعها وتدعو إليه وتذم من خالفها، ولا يرون العمل بقولهم حتى كأنهم ملة أخرى سواهم، يدأبون ويكدحون في الرد عليهم ويقولون: كتبهم وكتبنا، وأئمتهم وأئمتنا، ومذهبهم ومذهبنا، هذا والنبي واحد، والقرآن واحد، والدين واحد، والرب واحد. فالواجب على الجميع أن ينقادوا إلى كلمة سواء بينهم كلهم، وأن لا يطيعوا إلا الرسول ولا يجعلوا معه من يكون أقواله كنصوصه، ولا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله. فلو اتفقت كلمتهم على ذلك وانقاد كل واحد منهم لمن دعاه إلى الله ورسوله وتحاكموا كلهم إلى السنة وآثار الصحابة لقل الاختلاف وإن لم يعدم من الأرض، ولهذا تجد أقل الناس اختلافاً أهل السنة والحديث، فليس على وجه الأرض طائفة أكثر اتفاقا وأقل اختلافاً منهم لما بنوا على هذا الأصل. وكلما كانت الفرقة عن الحديث أبعد كان اختلافهم في أنفسهم أشد وأكثر، فإن من رد الحق مرج عليه أمره واختلط عليه والتبس عليه وجه الصواب، فلم يدر أين يذهب كما قال تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِٱلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ فَهُمْ فِىٓ أَمْرٍ مَّرِيجٍ﴾.

الوجه الثاني والخمسون: قولكم إن عمر كتب إلى شريح أن اقض بما في كتاب الله، فإن لم يكن في كتاب الله فبما في سنة رسول الله، فإن لم يكن في سنة رسول الله فبما قضى به الصالحون. فهذا من أظهر الحجج عليكم على بطلان التقليد، فإنه أمره أن يقدم الحكم بالكتاب على كل ما سواه، فإن لم يجده في الكتاب ووجده في السنة لم يلتفت إلى غيرها، فإن لم يجده في السنة قضى بما قضى به الصحابة. ونحن نناشد الله فرقة التقليد هل هم كذلك أو قريبا من ذلك؟ وهل إذا نزلت بهم نازلة حدث أحد منهم نفسه أن يأخذ حكمها من كتاب الله ثم ينفذه؟ فإن لم يجدها في كتاب الله أخذها من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فإن لم يجدها في السنة أفتى فيها بما أفتى به الصحابة؟ والله يشهد عليهم وملائكته، وهم شاهدون على أنفسهم، بأنهم إنما يأخذون حكمها من قول من قلدوه وإن استبان لهم في الكتاب أو السنة أو أقوال الصحابة خلاف ذلك لم يلتفتوا إليه ولم يأخذوا بشيء منه إلا بقول من قلدوه. فكتاب عمر من أبطل الأشياء وأكسرها لقولهم، وهذا كان سير السلف المستقيم وهديهم القويم. فلما انتهت النوبة إلى المتأخرين ساروا عكس هذا السير وقالوا: إذا نزلت النازلة بالمفتي أو الحاكم فعليه أن ينظر أولاً هل فيها اختلاف أم لا، فإن لم يكن فيها اختلاف لم ينظر في كتاب ولا في سنة، بل يفتي ويقضي فيها بالإجماع. وإن كان فيها اختلاف اجتهد في أقرب الأقوال إلى الدليل فأفتى به وحكم به، وهذا خلاف ما دل عليه حديث معاذ وكتاب عمر وأقوال الصحابة. والذي دل عليه الكتاب والسنة وأقوال الصحابة أولى فإنه مقدور مأمور، فإن علم المجتهد بما دل عليه القرآن والسنة أسهل عليه بكثير من علمه باتفاق الناس في شرق الأرض وغربها على الحكم، وهذا إن لم يكن متعذراً فهو أصعب شيء وأشقه إلا فيما هو من لوازم الإسلام، فكيف يحيلنا الله ورسوله على ما لا وصول لنا إليه ويترك الحوالة على كتابه وسنة رسوله [صلى الله عليه وسلم] اللذين هدانا بهما ويسرهما لنا وجعل لنا إلى معرفتهما طريقاً سهلة التناول من قرب؟ ثم ما يدريه فلعل الناس اختلفوا وهو لا يعلم، وليس عدم العلم بالنزاع علماً بعدمه، فكيف يقدم عدم العلم على أصل العلم كله؟ ثم كيف يسوغ له ترك الحق المعلوم إلى أمر لا علم له به؟ وغايته أن يكون موهوماً وأحسن أحواله أن يكون مشكوكا فيه شكا متساوياً أو راجحا؟ ثم كيف يستقيم هذا على رأي من يقول انقراض عصر المجمعين شرط في صحة الإجماع؟ فما لم ينقرض عصرهم، فلمن نشأ في زمنهم أن يخالفهم، فصاحب هذا السلوك لا يمكنه أن يحتج بالإجماع حتى يعلم أن العصر انقرض ولم ينشأ فيه مخالف لأهله ! وهل أحال الله الأمة في الاهتداء بكتابه وسنة رسوله على ما لا سبيل لهم إليه ولا اطلاع لأفرادهم عليه، وترك إحالتهم على ما هو بين أظهرهم حجة عليهم باقية إلى آخر الدهر متمكنون من الاهتداء به ومعرفة الحق منه؟ وهذا من أمحل المحال ! وحين نشأت هذه الطريقة تولد عنها معارضة النصوص بالإجماع المجهول وانفتح باب دعواه، وصار من لم يعرف الخلاف من المقلدين إذا احتج عليه بالقرآن والسنة، قال هذا خلاف الإجماع، وهذا هو الذي أنكره أئمة الإسلام وعابوا من كل ناحية على من ارتكبه وكذبوا من ادعاه، فقال الإمام أحمد في رواية ابنه عبد الله من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا. هذه دعوى بشر المريسي والأصم ولكن يقول لا نعلم الناس اختلفوا أو لم يبلغنا. وقال في رواية المروزي: كيف يجوز للرجل أن يقول أجمعوا؟ إذا سمعتهم يقولون أجمعوا فاتهمهم لو قال إني لم أعلم مخالفا كان. وقال في رواية أبي طالب: هذا كذب ما علمه أن الناس مجمعون. ولكن يقال: ما أعلم فيه اختلافاً، فهو أحسن من قوله إجماع الناس».[٧١]

وهذا شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ينقد كل من ترك «قال الله جل جلاله، وقال الرسول صلى الله عليه وسلم» وتعصب لأقوال علماء المذهب مدافعاً عن أئمة المذاهب. قال رحمه الله في فتاواه:

«وهؤلاء المشائخ لم يخرجوا في الأصول الكبار عن أصول أهل السنة والجماعة بل كان لهم من الترغيب في أصول أهل السنة والدعاء إليها والحرص على نشرها ومنابذة من خالفها مع الدين والفضل والصلاح ما رفع الله به أقدارهم وأعلى منارهم، وغالب ما يقولونه في أصولها الكبار جيد مع أنه لابد وأن يوجد في كلامهم وكلام نظرائهم من المسائل، وذلك أن كل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله [صلى الله عليه وسلم] لا سيما المتأخرون من الأمة الذين لم يحكموا معرفة الكتاب والسنة والفقه فيهما ويميزوا بين صحيح الأحاديث وسقيمها وناتج المقاييس وعقيمها مع ما ينضم إلى ذلك من غلبة الأهواء وكثرة الآراء وتغلظ الاختلاف والافتراق وحصول العداوة والشقاق. فإن هذه الأسباب ونحوها مما يوجب قوة الجهل والظلم اللذين نعت الله بهما الإنسان في قوله: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾. فإذا منّ الله على الإنسان بالعلم والعدل أنقذه من هذا الضلال وقد قال سبحانه: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾. وقد قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا۟ وَكَانُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا يُوقِنُونَ﴾. وأنتم تعلمون أصلحكم الله أن السنة التي يجب اتباعها ويحمد أهلها ويذم من خالفها هي سنة رسول الله في أمور الاعتقادات وأمور العبادات وسائر أمور الديانات. وذلك إنما يعرف بمعرفة أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم الثابتة عنه في أقواله وأفعاله وما تركه من قول وعمل، ثم ما كان عليه السابقون والتابعون لهم بإحسان، وذلك في دواوين الإسلام المعروفة مثل صحيحي البخاري ومسلم، وكتب السنن مثل سنن أبي داود والنسائي وجامع الترمذي وموطأ الإمام مالك، ومثل المسانيد المعروفة كمثل مسند الإمام أحمد وغيره، ويوجد في كتب التفاسير والمغازي وسائر كتب الحديث جملها وأجزائها من الآثار ما يستدل ببعضها على بعض، وهذا أمر قد أقام الله له من أهل المعرفة من اعتنى به حتى حفظ الله الدين على أهله؛ ...».[٧٢]

وهذا الشيخ سليمان بن عبد الوهاب رحمه الله يلخص مواقف الأئمة مدافعاً عنهم وأنهم لم يدعوا أحداً قط لتقليدهم لما ذهبوا إليه إن وجد نص يعارضه، وأن بعض ما ينسب إليهم من أقوال هي ليست لهم بل قد تكون «تفريعات ووجوه واحتمالات وقياس على أقوالهم». حتى وإن قال أحد الأئمة قولاً يخالف الكتاب والسنة فلا يجوز اتباعه لأنه بشر سيخطئ لا محالة. تأمل ما قاله رحمه الله:

«... وقال أبو حنيفة إذا جاء الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم فعلى الرأس والعين، وإذا جاء عن الصحابة فعلى الرأس والعين، وإذا جاء عن التابعين فنحن رجال وهم رجال. وفي روضة العلماء سئل أبو حنيفة: إذا قلت قولاً وكتاب الله يخالفه؟ قال: اتركوا قولي لكتاب الله. قيل: إذا كان قول الرسول يخالفه؟ قال: اتركوا قولي لخبر الرسول صلى الله عليه وسلم. قيل: إذا كان قول الصحابة يخالفه؟ قال: اتركوا قولي لقول الصحابة. فلم يقل هذا الإمام ما يدعيه جفاة المقلدين له أنه لا يقول قولاً يخالف كتاب الله حتى أنزلوه بمنزلة المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى. وروى البيهقي في السنن عن الشافعي أنه قال: إذا قلت قولاً وكان عن النبي صلى الله عليه وسلم خلاف قولي فما يصحح من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى، فلا تقلدوني. وقال الربيع: سمعت الشافعي يقول: إذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقولوا بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ودعوا ما قلت. وتواتر عنه أنه قال: إذا صح الحديث أي بخلاف قولي فاضربوا بقولي الحائط. وقال مالك: كل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم. وكلام الأئمة مثل هذا كثير. فخالف المقلدون ذلك وجمدوا على ما وجدوه في الكتب المذهبية سواء كان صواباً أم خطأ. مع

أن كثيراً من هذه الأقوال المنسوبة إلى الأئمة ليست أقوالاً لهم منصوصاً عليها، وإنما هي تفريعات ووجوه واحتمالات وقياس على أقوالهم. ولسنا نقول إن الأئمة على خطأ بل هم إن شاء الله على هدى من ربهم وقد قاموا بما أوجب الله عليهم من الإيمان بالرسول صلى الله عليه وسلم ومتابعته، ولكن العصمة منتفية عن غير الرسول، فهو الذي ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم ٣ – ٤) فما العذر في اتباعهم وترك اتباع الذي لا ينطق عن الهوى. ...».[٧٣]

إن العبارة الأخيرة من الاقتباس السابق تشير إلى سمة قد تظهر بين بعض الفقهاء لأنهم بشر، وهي أنهم سيخطئون وأنه لا عصمة إلا للرسول صلوات ربي وسلامه عليه. وأن الخطأ لن ينتقص من مقدار الإمام قط، فكل يؤخذ منه ويرد عليه. إلا أن المؤلم كما رأيت في الاقتباسات السابقة هي في تقليد الآخرين للخطأ واتباعه وترك اتباع نهج الرسول صلى الله عليه وسلم ومن تبعه من الصحابة. والأكثر إيلاماً هو توجه بعض الفقهاء المعاصرين الذين تظهرهم وسائل الإعلام والذين يأخذون من مذاهب الفقهاء ما يخالف نصوصاً قطعية ويفتون بفتاوى قد تخرج عن الملة. فنحن كأمة، كما أمرنا القرآن الكريم، مجبرون على اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم ومن كان معه من الصحابة بنص القرآن وترك قول كل ما خالف ذلك حتى وإن كان من كبار الأئمة. وهذا أمر جد مهم: ألا وهو أن المرجعية للأمة هو عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته بنص القرآن الكريم. فإن تدبرنا القرآن نجد الكثير من الآيات الواضحة الدلالة على اتباع السلف وأن الدين قد اكتمل في وقتهم وأنه صالح لجميع الأزمنة دون زيادة أو نقصان. فما معنى قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾. تأمل الآية، فهي واضحة وصريحة بأنه سبحانه وتعالى قد بين كل شيء لمن هداهم وأنه لن يضلهم بعد أن هداهم بإخفاء حكم هم بحاجة له ليكونوا على هداية، أي وكأن الآية تقول بطريقة استنكارية أن هذا ليس من صفاته سبحانه وتعالى، وكأنها بذلك تندد بمن يحاولون إضافة أي حكم في الدين. وكيف لا وهو ﴿بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾؟ ومن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا﴾، فكيف يكون الإسلام مكتملاً وهناك من الفقهاء المعاصرين من يجتهد ويقول بأخذ زكاة المستغلات لأن الإسلام لم يأت به (وسيأتي بيانه بإذن الله)؟ ثم تأمل قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ﴾. فكيف لم يفرط سبحانه وتعالى في الكتاب في شيء وهناك من الفقهاء من لم يعارض استصدار السندات المالية، بل وأفتى في طريقة إخراج زكاتها؟![س٢]

هذا بالإضافة لآيات أخرى كثيرة تؤكد نفس المعنى، لا بل وتأمر المسلمين الآتين من بعده صلوات ربي وسلامه عليه باتباع سنته، فتأمل قوله تعالى في سورة الجمعة: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ۝ وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا۟ بِهِمْ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾، ففي الآية تذكير للأمة وامتنان لهم أنه سبحانه وتعالى هو الذي بعث في الأمة الأمية رسولاً منهم يعلمهم أمور دينهم إذ أنهم كانوا في ضلال بين، وأن هناك آخرون سيأتون من بعدهم ليلحقوا بهم، وقيل أن المقصود بالآخرين هم العجم، وقيل كل من دخل في الإسلام من جميع الأجناس وهو الأصوب والله أعلم إذ لا فرق

س٢) وبالطبع، فإن هذا الفائض المالي عند البعض لم يصبح ظاهرة تستمتع بها طبقة من الناس إلا لأن مفاتيح التمكين سلبت من أيدي المعدمين الذين منعوا من الإنطلاق فأصبحوا أجراء عند الأغنياء.

بين عربي وعجمي إلا بالتقوى، ولكن المهم هنا معنى اللحاق في الآية. فما معنى ﴿يَلْحَقُواْ بِهِمْ﴾؟ ففي تفسير الطبري أن المقصود هو الأمم اللاحقة بقوله: «لم يجيئوا بعد وسيجيئون».[٧٤] إلا أن النص واضح، فاللحاق بالشيء هو الجري وراء الشيء حتى يتم الإمساك به أو يكون معه بجانبه، أي وكأن الآية تمتدح كل من سيأتون من بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ويجرون وراء سنته حتى يمسكوا بها وبغض النظر عن قومياتهم. ولتأكيد هذا المعنى تدبر قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾، ترى أن الآية تمتدح بوضوح الذين يتبعون بإحسان السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار رضوان الله عليهم. وكيف يكون الاتباع إلا إن كان التابعون يسيرون على نهج الأولين خطوة بخطوة.

ولتأكيد هذا المعنى تأمل قوله تعالى في سورة الحشر في الآية العاشرة بعد آية الفيء (الآية السابعة): ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾، ستلحظ أن الآية تتحدث عن الأجيال المتعاقبة بدليل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ﴾، فلكل جيلٍ جيلٌ يسبقه مباشرة، وهكذا يتصل جيلنا بجيل الرسول صلى الله عليه وسلم من خلال الأجيال الماضية المتسلسلة جيلاً خلف جيل. هكذا وصلنا الإسلام من الجيل الذي قبلنا مباشرة، والذي استلمه من الجيل الذي قبله مباشرة، وهكذا حتى نصل إلى جيل الرسول صلى الله عليه وسلم. ومن صفات هذه الأجيال اللاحقة، وحتى تكون على نهجه صلوات ربي وسلامه عليه الدعاء بالغفران لجميع الأجيال السابقة حتى تصل إلى جيل الرسول صلى الله عليه وسلم. وكيف تدعوا الأجيال بالغفران بعضها لبعض إن كان هناك اختلاف في المنهج؟ وهنا أريدك إن كنت ممن يُصلون في المسجد أن تلحظ مسألة وهي أنك ستحب كل مصل في المسجد مهما كانت جنسيته، ولعلك تبعاً لقوة إيمانك، ستفضله على من هو قريب لك في الدم حتى وإن كنت عربياً من آل البيت وكان ذلك الشخص هندياً. فالاتحاد في المعتقدات يجمع الناس لأنه يحببهم فيما بينهم، وهذا ينطبق على الجميع، فكثيراً ما تسمع بعض المسلمين الذين يعيشون في الغرب في دفاع عن سياسة العالم الغربي في ديمقراطيته، وإن جلست معهم لأدركت أنهم منهم لاشتراكهم في نفس القناعات التي تولد الألفة والمودة. وهذا ما تصفه الآية بأن اللاحقين يدعون للسابقين بنزع الغل من قلوبهم تجاه من سبق، وهذا لا يكون إلا إن تطابقت القناعات التي تبناها أبناء الأجيال المستقبلية لتطابق تماماً قناعات أو بالأحرى سنن أبناء الأجيال السابقة جيلاً خلف جيل لتنتهي عند ذلك الجيل الذي امتدحه الله سبحانه وتعالى بقوله مثلاً في سورة التوبة: ﴿لَٰكِنِ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ جَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْخَيْرَٰتُ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾، فالنص واضح في الآية بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ﴾، فهو يمتدح جيل الرسول صلى الله عليه وسلم بأن لهم الخيرات وأنهم هم المفلحون وما ذلك إلا لأنهم اتبعوا الرسول صلى الله عليه وسلم.

ثم تأمل الآيات الآتية من سورة البقرة: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾ صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ﴾، فبعد سرد أسماء عدد من الأنبياء،

وبعد أمر المسلمين بالإيمان بما أنزل على هؤلاء الأنبياء دون تفريق بينهم، يأتي الشرط المهم لليهود والنصارى بأنهم إن آمنوا بمثل ما آمن به محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه فقد اهتدوا، وإن تولوا فإنما هم شقاق، أي فراق. هكذا أتى تفسير الآية في تفسير الطبري مثلاً، إلا أن هذا لا يمنع التفسير الآتي الذي يظهر تعاقب الأجيال بذكرهم واحداً واحداً بالبدء بإبراهيم ثم اسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وموسى وعيسى وكأن الخطاب الموجه لليهود والنصارى في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم موجه أيضاً لكل من خالف الرسول صلى الله عليه وسلم حتى في الأجيال اللاحقة بدليل قوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ﴾، أي إن آمن أبناء الأجيال اللاحقة بما آمن به (ليس الرسول صلى الله عليه وسلم فقط) ولكن حتى الأنبياء المذكورين في الآية من قبله أيضاً، عندها فقط سيكون هؤلاء المؤمنون ذوي صبغة هي أحسن ما تكون لأنها صبغة الله عز وجل. فتدبر الآية التي تحاول غرس فكرة جذرية في عقيدة هذه الأمة وهي ثبات العقيدة دون تغيير إلى يوم الدين وأنها هي صبغة الله. وهذه الصبغة (وقيل أنه الدين) هي التي اتسم بها الرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه من المؤمنين. تدبر قوله تعالى في سورة الفتح التي تروي أخبار صلح الحديبية: ﴿إِذْ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓاْ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾. تلحظ أن في قوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓاْ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾ مؤشر واضح على أنها تعني أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى: ﴿وَأَهْلَهَا﴾. فقد جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ أنها تعني لا إله إلا الله والله أكبر، وقيل أنها تعني لا إله إلا الله محمد رسول الله، وقيل أنها تعني الإخلاص، وقيل أنها تعني بسم الله الرحمن الرحيم، وقيل أنها تعني لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير. وبالطبع فإن جميع هذه العبارات تعني العقيدة وما تمليه من عبادات وحقوق وسلوكيات تمسك بها أهل هذا الدين الذين كانوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم في صلح الحديبية. أي أن الآيات السابقة ذات دلالة واضحة صريحة بأن المرجعية للأمة هو عصر السلف وليس أي فقيه في أي زمان إن خالف سنته صلوات ربي وسلامه عليه التزاماً بقوله تعالى في سورة الحشر وفي آية الفيء بالذات: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾.[٧٥]

يجب علينا أن نأسر أنفسنا لقال الله جل جلاله وقال الرسول صلى الله عليه وسلم لأن فيه تحرير لنا من كل أسر. يجب ألا نلتفت لأقوال الفقهاء إن خالفت نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف. وهذه مسألة بديهية لكل عالم في الشريعة، ومع هذا فقد كان للتقليد أثره في العلماء. لضرب مثال مؤلم: فهذا الإمام مالك رحمه الله قد أفتى (كما ينسب إليه) بملكية الدولة للمعادن كما رأينا في فصل «الخيرات»، وانساق وراءه كثير من فقهاء المذهب المالكي ومن ورائهم كثير من المعاصرين كما سيأتي بيانه بإذن الله. وإني لأشكك في أن الإمام مالك رضي الله عنه قد قال بذلك، بل هو أمر نسب إليه والله أعلم. فلا يعقل لإمام عصره (أي الإمام مالك) أن يأخذ بقول دون دليل نصي من القرآن أو السنة بينما هنالك نصوص تؤكد ملكية المعادن لمن حازها كما مر بنا في فصل «الخيرات». وإن عاش الإمام مالك رضي الله عنه وأرضاه ورأى ما نحن فيه من بلاء بسبب استملاك الدول للمعادن لحارب كل من قال بملكية المعادن للدول دون دليل نصي. مثال آخر: لقد لاحظت أن معظم مذاهب أهل الرأي تؤدي إلى إضعاف الأمة متى تعارضت مع أقوال مذهب الجمهور في مسائل التمكين. ولعل أقوى مثال مؤلم هو ما سيأتي بيانه في هذا الفصل من تحول العمل العسكري من عبادة إلى وظيفة بسبب تقبل الديوان كمؤسسة في كتب الفقه.

باستطاعتي الآن أن أجيب على السؤال: لماذا لم يظهر كتاب «قص الحق» على يد عالم متخصص في علم الشريعة وظهر على يد شخص من خارج التخصص؟ وأرجو الله ألا أكون مغروراً ومفتوناً بإذن الله. والإجابة باختصار: إن كتاب «قص الحق» بحاجة لرؤية، إن لم ترفض هذه الرؤية التقليد الذي استشرى في الشريعة، فعلى الأقل لن تكترث له (حتى وإن انتشر حكم ما في كتب الفقه المعتبرة) إن لم يكن ذلك الحكم مدعوماً بدليل نصي من القرآن الكريم أو السنة المطهرة كظهور الديوان مثلاً. وهذا أمر يستطيعه كثير من علماء الشريعة، إلا أن من هم خارج تخصص الشريعة سيكونون أكثر ملكة لمثل هذه الرؤى لأنهم لم يتشربوا قيم الخضوع لأقوال الفقهاء الكبار إلا إن كانت مدعومة بنص من القرآن الكريم والسنة المطهرة. والمفصل المهم في مسار الأمة الذي سحبها للذل هو ظهور الديوان الذي تغلغل عميقاً في كتب الفقه لدرجة يصعب على علماء الشريعة التشكيك في شرعيته.

ولكن لماذا أتى كتاب «قص الحق» على يد شخص متخصص في العمارة والتخطيط؟ والإجابة: إن علماء الشريعة لأنهم ليسوا من المتخصصين في التخطيط أو الاقتصاد أو السياسة، ولأنهم محاطون بالمتخصصين الذين غسلت أدمغتهم بالفكر الغربي الذي لا يستطيع أن يرى أي مجتمع منتج إلا في ظل دولة ديمقراطية، كانوا يستجيبون لضغوط المتخصصين في شتى المجالات بحجة أن الزمان قد تغير فتغيرت معه ظروف الحياة التي تتطلب فتاوى تناسب العصر. أما المتخصص الذي يدرك خبايا مجالات العلوم العمرانية فلن يكترث لأقوال المتخصصين لأنه منهم وفيهم. ولعل السبب الأهم لظهور كتاب «قص الحق» على يد شخص متخصص في العلوم العمرانية هو ما سيأتي في الحديث عن «الخطط» بإذن الله. ففي ذلك الفصل ستلحظ أن الشريعة تحاول دائماً الفصل حقوقياً بين الناس في مساكنهم وفي مواقع أعمالهم بطريقة إعجازية تجنب الأمة الحاجة لجهاز رقابي تنفيذي كالبلديات حتى لا يظهر الاستعباد بين الناس وفي الوقت ذاته ستؤدي لظهور بيئة أكثر ملائمة من حيث جودتها وجمالها وتقنيتها ووظيفتها. بينما تقوم المجتمعات المعاصرة بفعل عكس ذلك تماماً، فهي تشبك الناس أكثر، وكلما زاد مال الدولة كلما زاد التشابك، وفي هذا هدر كبير لموارد الأمة كما سترى بإذن الله. وهذا الذي يحدث في العمران الإسلامي من فصل بين الناس في مواقعهم وبالتالي في علاقاتهم يحدث أيضاً في علاقاتهم الإنتاجية كالمعاملات المالية والسياسية إن طبقت مقصوصة الحقوق وبطريقة معجزة تؤدي للمزيد من الترابط بين أفراد المجتمع (دون التشابك) ودون خلافات أو نزاعات وبمزيد من الإنتاجية (كما سيأتي بيانه بإذنه تعالى في فصلي «الفصل والوصل» و «الموافقات»).

لعلك استشفيت أخي القارئ أن حركيات الفصل والوصل بين الناس هي من الأفكار المهمة في هذا الكتاب. فبينما الشريعة تفصل بين الناس حتى ينطلق كل في مجاله ودون الإضرار بالآخرين ليكون أكثر إنتاجاً، فإن الأنظمة الوضعية تشبك الناس ليقيدوا بعضهم البعض ليكونوا أقل إنتاجاً. وفي الوقت ذاته، فإن الناس بحاجة للترابط حتى يتمكنوا من التعاون الذي يحتاجه الإنتاج، وهذا الترابط هو ما تحاول الشريعة إيجاده بوصل الناس، وفي هذه النقاط التي تحتاج للوصل تأتي الأنظمة والقوانين الوضعية لتقطع العلاقات بين الناس، أي أن نقاط الفصل والوصل بين الناس هي نقاط لن يتمكن البشر من معرفتها ناهيك عن استحداثها، وهذا ما أتقنت الشريعة إيجاده كما سترى بإذنه تعالى في فصل «الفصل والوصل» و «الموافقات». أما الأنظمة الوضعية والتي انبثقت من الدول فقد فعلت العكس، وصلت حيث يجب أن تفصل، وفصلت حيث يجب أن تصل، وما حدث هذا إلا بسبب التقليد كمنهج فكري والذي أدى لتقبل ظهور الدولة من خلال الديوان. هذا هو موضوعنا الآتي:

تسمية الأسماء: الديوان

في الصفحات الآتية سأحاول إثبات الآتي: إن كثيراً من الكتابات الفقهية لا ترجع بالضرورة لنص من القرآن الكريم أو السنة المطهرة عند الحديث عن دور الحاكم مالياً أو تدخل الدولة في حياة الناس، ولكن مرجعيتها قد تكون الاقتداء بأقوال أو أفعال من سبق، أي التقليد. فمن هذه الكتب مثلاً كتب الخراج والأحكام السلطانية، وغيرهما كثير وبالذات من كتب المعاصرين كما سيأتي بإذن الله. وأقوال أو أفعال من سبق أتت من الفتاوى بشأن إنفاق الأموال التي تجمعت في بيت المال. فقد بدأت المسألة بديوان الجند وتراكمت الدواوين فظهرت الحاجة للمال للدولة التي كانت تنفقه كما ترى أن فيه مصلحة، فكان لابد من تعريف المصالح والسعي لتحقيقها من خلال الدول، وبالذات المعاصرة، وهكذا تم تغيير مقصوصة الحقوق، فكان الحكم بغير ما أنزل الله، هكذا ظهر الضياع بسبب اسم تم استحداثه مما لم ينزل الله به من سلطان وهو «الديوان». هذا باختصار ما يحاول باقي هذا الفصل إثباته بإذن الله. وللتوضيح أقول:

أريد أولاً أن أذكرك أخي القارئ ببعض الاستنتاجات من فصل «دولة الناس». كما مر بنا فإن بيت المال كان في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم دائماً خاوياً أو مديوناً، وأنه لم يكن مؤسسة ذات موظفين بسجلات وتنظيم لضبط العطاءات للناس، بل كان صلوات ربي وسلامه عليه يقسم الأموال مباشرة وفي وقتها حتى لا تتجمع الأموال في بيت المال لثلاث حكم أساسية تحدثنا عنها. وأن المال بدأ في التجمع والبقاء في بيت المال بعد عهده صلوات ربي وسلامه عليه كما حدث مع الأمويين ومن بعدهم.[ع٢] فما أكثر الأدلة التي تثبت أن الحاكم بعد عهد الخلفاء كان يجد ما يحتاجه من مال في بيت المال متى تطلب ذلك لأن المال لم ينفق أولاً بأول وكان يجبى أولاً بأول، وليس كعهد الرسول صلى الله عليه وسلم.[ف٢] كما أن الديوان كان أمراً تطلبه وقت الخليفة عمر رضي الله عنه لكثرة الفتوحات ولأن الغنائم لم تقسم. وقد مر بنا أيضاً نزاهة وورع الخليفة الفاروق عمر رضي الله عنه، وأن الديوان كان أداة لتوزيع ما أتى من مال، وأنه ليس أداة لتسجيل من يستحقون المال مستقبلاً مقابل عمل يقومون به كالجهاد مثلاً كما حدث فيما بعد في عهد الأمويين ومن بعدهم.

ولعل الأهم هو أن الديوان لم يوجد في عهده صلوات ربي وسلامه عليه. وكما مر بنا، فإن إمامين مهمين، أي الشافعي وأحمد، كانا في حرج من مسألة عدم تقسيم سواد العراق والتي كثر مال الدولة بسبب عدم تقسيمها. فقد ذهب الشافعي إلى أن كل أرض فتحت عنوة كان يجب أن تقسم، إلا أن ما تم في سواد العراق هو أن الخليفة عمر رضي الله عنه كان قد «استطاب أنفس الذين أوجفوا عليه، فتركوا حقوقهم، فجعله وقفاً للمسلمين». أما الإمام أحمد، فعندما ذكر له الحديث الذي أخرجه مسلم: ﴿أيما قرية أتيتموها وأقمتم فيها فسهمكم فيها، وأيما قرية عصت الله ورسوله فإن خمسها لله وللرسول ثم هي لكم﴾، وسأله ابن مشيش عنه، وأنه خلاف ما حكم به عمر رضي الله عنه قال (أي أحمد): «أي لعمري». وفي هذا تعبير عن الرضا برغم عدم القناعة.

وماذا عن الأئمة الآخرين؟ منهم من تقبل الديوان كمؤسسة وبدأ التعامل معها فقهياً. أي بدأ يصدر من الفتاوى ما يؤسلمها (كما سيأتي بإذن الله)، ومنهم من تحرج منها. فممن تحرج منها مثلاً ابن حزم رحمه الله، فقد قال في المحلى معلقاً على الحديث السابق: «وهذا نص جلي لا محيص عنه». أما شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وكما

تلحظ من الاقتباس الآتي، فإنه لم يصرح بعدم موافقته لظهور الديوان، ولكن ركز على أنه مستحدث من قوله: «فلما»، وفي قوله: «كما أمر الله به في كتابه»، فقد قال في فتاويه مقارناً فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بفعل الخليفة عمر رضي الله عنه:

«ولم يكن [أي صلى الله عليه وسلم] يأخذ من المسلمين إلا الصدقات، وكان يأمرهم أن يجاهدوا فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم، كما أمر الله به فى كتابه، ولم يكن للأموال المقبوضة والمقسومة ديوان جامع على عهد رسول الله [صلى الله عليه وسلم] وأبي بكر رضى الله عنه، بل كان يقسم المال شيئاً فشيئاً، فلما كان فى زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كثر المال واتسعت البلاد وكثر الناس، فجعل ديوان العطاء للمقاتلة وغيرهم، وديوان الجيش فى هذا الزمان مشتمل على أكثره. وذلك الديوان هو أهم دواوين المسلمين، وكان للأمصار دواوين الخراج والفيء وما يقبض من الأموال. وكان النبي وخلفاؤه يحاسبون العمال على الصدقات والفيء وغير ذلك، فصارت الأموال فى هذا الزمان وما قبله ثلاثة أنواع: نوع يستحق الإمام قبضه بالكتاب والسنة والإجماع كما ذكرناه. ونوع يحرم أخذه بالإجماع كالجبايات التى تؤخذ من أهل القرية لبيت المال لأجل قتيل قتل بينهم وإن كان له وارث، أو على حد ارتكبه وتسقط عنه العقوبة بذلك، وكالمكوس التى لا يسوغ وضعها اتفاقا. ونوع فيه اجتهاد وتنازع، كمال من له ذو رحم وليس بذى فرض ولا عصبة ونحو ذلك. وكثيراً ما يقع الظلم من الولاة والرعية، هؤلاء يأخذون ما لا يحل، وهؤلاء يمنعون ما يجب، كما قد يتظالم الجند والفلاحون، وكما قد يترك بعض الناس من الجهاد ما يجب، ويكنز الولاة من مال الله ما لا يحل كنزه، وكذلك العقوبات على أداء الأموال، فإنه قد يترك منها ما يباح أو يجب، وقد يفعل ما لا يحل، والأصل فى ذلك أن كل من عليه مال يجب أداؤه ...».[٧٧]

وإن تأملت الاقتباس السابق لابن تيمية رحمه الله تلحظ من مقارنة قوله في أول النص: «ولم يكن [أي صلى الله عليه وسلم] يأخذ من المسلمين إلا الصدقات»، مع قوله في منتصف النص: «فصارت الأموال فى هذا الزمان وما قبله ثلاثة أنواع: نوع يستحق الإمام قبضه بالكتاب والسنة والإجماع كما ذكرناه»، ثم مقارنة ذلك مع ما يليه من باقي النص، ستلحظ أن خللاً جذرياً قد حدث في الأمة من الناحية المالية. فهو يدرك رحمه الله تماماً أنه لا يحق للحاكم أن يأخذ من المسلمين شيئاً غير الزكاة والتي هي من حقوق الأصناف الثمانية.[ص٢] ثم إن تأملت النص تجد أنه يضع بين يديك فعلين مختلفين: أحدهما للرسول صلوات ربي وسلامه عليه وخليفته أبي بكر الصديق رضي الله عنه، والآخر للخليفة عمر رضي الله عنه، وتستشف من النص حرج شيخ الإسلام من هذه المقارنة، فهو يقول بأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يأمر الناس بالجهاد في سبيل الله بالأموال والأنفس كما أمر الله به في كتابه؛ لاحظ عبارة: «كما أمر الله به في كتابه». فلما كان عهد الخليفة عمر رضي الله عنه تغير الحال جزئياً. لاحظ كلمة: «فلما» وما يأتي بعدها من إيجاد عذر لما ذهب إليه عمر بأن الأموال قد كثرت وكثر الناس واتسعت البلاد فكان لابد من الدواوين. ثم كأنه يرمي باللوم على الدواوين لما حدث من تسيب وسوء استخدام لأموال بيت المال في زمنه، أي زمن شيخ الإسلام من خلال ديوان الجيش والذي هو أكثر وأهم دواوين المسلمين في زمن شيخ الإسلام. فيقول بأن عمر جعل ديوان العطاء للمقاتلة وغيرهم، وفي هذا إشارة، وبالذات من كلمة «العطاء» إلى أن هذا أمر مستحدث لأن جُل الجيش في زمانه (أي زمان شيخ الإسلام) هم ممن يأخذون هذه العطاءات. وهذا ليس كعهد الرسول صلى الله عليه وسلم. ثم يستمر النص ليريك الظلم الذي يقع من الولاة على الناس. فتغيرت الأمور، فلم يقم الناس بالجهاد كما هو مطلوب منهم، بل أصبح أفراد الجيش ممن يأخذون العطاء من الديوان، ويتظالم الجند

والفلاحون لأن الفلاحين، والله أعلم، ليست لديهم القناعة بأحقية الجند فيما يطلبونه من مال للحاكم لأنهم يرون تلك الأموال تكنز ومن ثم تبدد لملذات السلاطين، فيعزف الناس عن دفع ما يجب عليهم مما يضطر الجند إلى إنزال العقوبات على من يرفضون دفع الأموال. وكما سترى فإن هذه الخلافات وعدم القناعة من العامة بأحقية الحاكم للمال تؤدي إلى مشاحات وخلافات تنهك المجتمع. فينتشر الفقر جيلاً بعد جيل، وبانتشار الفقر تنتشر الرذيلة وتنحل الأخلاق. وهل يرجى من مجتمع كهذا أن ينتج أفراداً يجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم؟ بل سيعزف الكثير من الناس عن معظم أعمال الخير لأن المجتمع تغير كما سأوضح بإذنه تعالى في فصل «البركة». أي أن الاقتباس السابق لابن تيمية يظهر أن هناك اختلافاً ما قد طرأ في العطاء بسبب الديوان، وهو موضوعنا الآتي:

العمل العسكري: عبادة أم وظيفة

هنا أريدك أخي القارئ أن تلحظ أمراً جد مهم لتقارن بين ما أراده الإسلام من رفض العطاء وبين ما حدث بعد الديوان من أخذ العطاء. ولكن لنعرّف العطاء أولاً: فقد جاء في «معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء» الآتي: «العطاء في اللغة من العَطْو، وهو التناول، لكنه اختص بالصلة. أما في مصطلح الفقهاء «فهو ما يعطيه الإمام من بيت المال أهل الحقوق في وقت معلوم». وقد فرق بعض الفقهاء بينه وبين الرزق، فقالوا: الرزق ما يخرج من بيت المال للجندي كل شهر، والعطاء ما يخرج له في كل سنة مرة أو مرتين». وجاء في نفس الكتاب عن الرزق: «قال أبو هلال العسكري: الرِّزق هو العطاء الجاري في الحكم على الإدرار. ولهذا يقال: أرزاق الجند. لأنها تجري على الإدرار. أما الرزق في الاصطلاح الفقهي: فهو ما يُفرض في بيت المال بقدر الحاجة والكفاية، مشاهرة أو مياومة، للمقاتلين ولغيرهم من القضاة والمفتين والأئمة والمؤذنين وكل من ترتبط به مصلحة عامة. ويسمى هؤلاء بالمرتزقة. وقد ذكر بعضهم في الفرق بينه وبين العطاء: أن العطاء ما يُفرض في كل سنة لا بقدر الحاجة، بل بحسب صبر المعطى وغنائه في أمر الدين، أما الرزق فهو مقدر بالكفاية. وقيل: العطاء لكل سنة أو شهر، والرزق يعطى يوماً بيوم. وفي مختصر الكرخي: العطاء ما يُفرض للمقاتلة، والرزق للفقراء. غير أن المستقرئ لكلام الفقهاء في الرزق والعطاء يلاحظ أنهم لا يفرقون بينهما في غالب استعمالاتهم».[ق٢]

ع٢) ولضرب مثال واحد من الأموال لأبي عبيد، فعن «السري بن يحيى عن قتادة قال: لما فتحت السوس وعليهم أبو موسى الأشعري، وجدوا دانيال في إيوان، وإذا إلى جنبه مال موضوع، وكتاب فيه: من شاء أتى فاستقرض منه إلى أجل، فإن أتى به إلى ذلك الأجل وإلا برص. قال: فالتزمه أبو موسى وقبله، وقال دانيال: ورب الكعبة، ثم كتب في شأنه إلى عمر، فكتب إليه عمر: أو كفه وحنطه وصل عليه أدفنه كما دفنت الأنبياء صلوات الله عليهم، وانظر ماله فاجعله في بيت مال المسلمين. قال فكفنه في قباطي بيض وصلى عليه ودفنه». هكذا، وبمثل هذه الأموال من تركات وخراج وفيء كانت تتجمع الأموال في بيت المال وتنفق مباشرة، ولكن في العصور اللاحقة للخلفاء بدأ المال في التجمع (٧٦).

ف٢) تذكر أخي القارئ حديث بلال الذي مر بنا في الفصل السابق عندما أتى للرسول صلى الله عليه وسلم مال من أربع ركائب من عظيم فدك، فقسمه بلال وبقي منه شيء، فلم يبت صلوات ربي وسلامه عليه تلك الليلة إلا في المسجد حتى قُسمت جميع الأموال.

ص٢) تذكر أنه حتى هذه، أي حق السلطان في أخذ الزكاة من الناس، وليس رفضُ إخراجها، مسألة خلافية كما مر بنا.

ق٢) وجاء في كتاب «تخريج الدلالات السمعية»: «المسألة الثالثة العطاء: قال القاضي أبو الوليد الباجي رحمه الله تعالى في المنتقى: الأعطية في اللغة اسم لما يعطيه الإنسان غيره على أي وجه كان، إلا أنه في الشرع واقع على ما يعطيه الإمام الناس من بيت المال على سبيل الأرزاق. وفي المحكم: العطاء والعطية، المعطى والجمع أعطية وأعطيات جمع الجمع، وفي الصحاح: أعطاه مالاً، والاسم العطاء والعطية الشيء المعطى والجمع العطايا» (٧٨).

لقد احترت في أمر العطاء كثيراً. لماذا لم يقاوم الفقهاء العطاء بكل أنواعه؟ لنركز الآن على عطاء الجند. تدبر ما جاء في سورة البقرة، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلْجُنُودِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّى وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّىٓ إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ بِيَدِهِۦ فَشَرِبُواْ مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُۥ هُوَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ قَالُواْ لَا طَاقَةَ لَنَا ٱلْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾.[٧٩] وكما جاء في كتب التفاسير، فإن الله سبحانه وتعالى أرسل لبني إسرائيل طالوت ملكاً عليهم. ثم فصل، أي رحل طالوت بالجند من بيت المقدس وكانوا نحواً من ثمانين ألفاً، ولم يتخلف عن بني إسرائيل إلا ذو علة أو كبير لهرمه. ثم ابتلى سبحانه وتعالى الجيش بنهر وكانوا في حاجة للماء وهم عطشى وذلك ليختبرهم حتى يمحصهم، فأخبرهم طالوت أن من شرب من الماء فليس منه، فشربوا منه إلا قليلاً، ومنهم من اغترف غرفة بيده. وقيل أن من استمر مع طالوت كانوا أربعة آلاف فقط، وعاد ستة وسبعون ألفاً. وذلك لأن كل إنسان شرب قدر الذي في قلبه من تقوى، فمن شرب وأكثر عصى ولم يرو لمعصيته، أي أن من شرب من النهر عطش، ومن اغترف غرفة روي. وكان من لم يشرب أقوى ممن شرب غرفة. ثم جاوزوا النهر، وقيل أن من جاوزوه كانوا ثلاث مائة وبضعة عشر رجلاً، أي بعدد أهل بدر. وقيل بأن الأربعة آلاف جاوزا النهر ولكن لما رؤا جيوش جالوت وكثرتهم تخلف أكثرهم ولم يبق من الأربعة آلاف إلا ثلاث مائة وبضعة عشر رجلاً، أي بعدد أهل بدر، ثم انتصروا برغم قلتهم وأصبح داود ملكاً عليهم. قال تعالى: ﴿وَلَمَّا بَرَزُواْ لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ قَالُواْ رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝ فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.[٨٠]

تلحظ من السابق أن العبرة ليست في الكثرة، بل في نوعية جند الله، وهذا ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم عندما كان يحث الناس على الخروج للجهاد، وهذا ما سيحدث بإذن الله تعالى إن كان الجهاد عبادة ولم يكن وظيفة يعيش منها الجندي من خلال أخذ العطاءات، كما حدث بعد ظهور الديوان. فكل محتاج للمال بعد ظهور الديوان قد يذهب للسلطان أو من يمثله ليوضع في قائمة الديوان إن لم يجد عملاً، أي أن القتال أصبح وظيفة وليس عبادة، وكأن الجيش بهذا سيصبح مرتعاً للعطلة، وهو كذلك. ولعل الألف من هؤلاء الموظفين العطلة لن يقوم مقام مجاهد مؤمن واحد مقدام راغب في الجنة. فالجندي الموظف لن يتمنى الموت لأنه وأهله يعيشون على العطاء وليس كالعابد الذي يبحث عن الشهادة.

أي أن تمحيص النفوس أمر جد مهم لإيجاد جيش قوي. تأمل قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِىِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِى سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ مِنۢ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُۥ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾.[٨١] فقد نزلت هذه الآية في المسلمين الذين دعاهم الرسول صلى الله عليه وسلم للجهاد في غزوة تبوك، وكانت في فصل الصيف والمسلمون في عسرة في الزاد والنفقة والماء والظهر (أي لا يجدون ما يركبون)، لدرجة أن بعضهم كاد يميل قلبه عن الحق ويشك في دينه «ويرتاب بالذي ناله من المشقة والشدة في سفره وغزوه»، فهذا تأويل قوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ﴾. ولكن الله الكريم سبحانه وتعالى «رزقهم جل ثناؤه الإنابة والرجوع إلى الثبات على دينه وإبصار الحق الذي كان قد كاد يلتبس عليهم» كما قال الطبري، لأنه سبحانه وتعالى رؤوف رحيم فلم ينزع منهم الإيمان «بعدما أبلوا في الله ما أبلوا مع رسوله وصبروا

عليه من البأساء والضراء». فهل يمكن أن يكون أفراد هذا الجيش المتطوع بماله ونفسه وفي عسرة شديدة كالجيش الذي ينجذب إليه العاطل ليأخذ العطاء؟ فالجهاد عبادة يجب ألا يأخذ عليها المجاهد أي مقابل إلا بعد النصر على شكل غنائم، هذه هي الشريعة، وهذه الحركية تجمع الأصدق نية والأكثر همة والأشد عزماً من الناس، وهؤلاء يأتون بالنصر بإذن الله، ولأنهم أتقياء فلن يرضوا إلا بنشر الحق، لذلك فإن تنفيذهم لأوامر الحاكم إن لم يحكم بما أنزل الله تكاد تكون من المحال. وهذا ما أراده الرسول صلى الله عليه وسلم. فهل الجيش الذي كان مع الرسول صلى الله عليه وسلم يقارن بهؤلاء الموظفين الذين ينتظرون العطاء آخر كل سنة أو آخر كل شهر من الديوان، فيصبحون بذلك أداة في يد الحاكم يسيرها كيف شاء وفي ضرب من شاء، وبالذات إن كانوا من معارضيه حتى وإن كانوا من بني جلدته؟ أما إن كان الجيش ممن خرجوا بأنفسهم فهم الأتقى، وهؤلاء لا خطر منهم على المجتمع إن تعلموا أسس القتال وأتقنوه. فلن يكونوا كالموظفين الذين يأخذون العطاء فتسهل قيادتهم. فمن يأخذون العطاء لا ضمائر لأغلبهم ويتم استغلالهم في العادة لضرب أبناء نفس الدين. وهناك الكثير من الآثار التي تدور حول هذا المعنى، أي أن الجهاد عبادة وليس وظيفة، لأن هؤلاء الموظفين لن يزيدوا المجاهدين إن هم ذهبوا معهم للجهاد إلا عبئاً وهماً وضعفاً برغم كثرة عددهم. تدبر قوله تعالى في هذا إذ يقول الحق سبحانه وتعالى في سورة التوبة:

> ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝ لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّٱتَّبَعُوكَ وَلَٰكِنۢ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ ٱلشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ۝ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعْلَمَ ٱلْكَٰذِبِينَ ۝ لَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ أَن يُجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلْمُتَّقِينَ ۝ إِنَّمَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ وَٱرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ ۝ ۞ وَلَوْ أَرَادُواْ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّواْ لَهُۥ عُدَّةً وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ ٱقْعُدُواْ مَعَ ٱلْقَٰعِدِينَ ۝ لَوْ خَرَجُواْ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُواْ خِلَٰلَكُمْ يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ﴾.[٨٢]

لقد احترت في هذه الآيات كثيراً. فقد تم استخدام الديوان في جميع الدويلات ابتداءً من العهد الأموي كسجلات لدفع العطاء لمن يريد القتال، فكيف يمكن الجمع بين الديوان وبين هذه الآيات؟ وكما ذكرت في الفصل السابق، لماذا لم يقم الفقهاء على الديوان ويعلنوا عدم شرعيته في ظل هذه الآيات؟ فالآيات نصوص واضحة وصريحة، فقوله تعالى ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ نص واضح يقول للمسلمين أن يخرجوا للجهاد ثقالاً كانوا أو خفافاً، سواء كان الثقل والخفة يعنيان العمر (أي شاباً أو شيخاً) أو الثراء (غنياً أو فقيراً) أو الوزن (رفيعاً أو سميناً) أو الانشغال (من يملك مزرعة أو لا يملك مثلاً)، أو الصحة (نشطاً أو غير نشط). ولكنك قد تقول: بأن هذه الآية قد نسخت. فالجهاد ليس دائماً فرض عين، بل هو فرض كفاية إن لم تُغز ديار المسلمين. فأجيب: لنتأمل النص الآتي من «المغني» لابن قدامة والذي يلخص المسألة:

> «كتاب الجهاد: روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿انتدب الله لمن خرج في سبيله لا يخرجه إلا جهاد في سبيلي وإيمان بي وتصديق برسولي فهو علي ضامن أن أدخله الجنة أو أرجعه إلى مسكنه الذي خرج منه نائلاً ما نال من أجر أو غنيمة﴾ متفق عليه. ولمسلم:

﴿مثل المجاهد في سبيل الله كمثل الصائم القائم﴾. وعن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لغدوة في سبيل الله أو روحة خير من الدنيا وما فيها﴾، رواه البخاري. مسألة: قال: والجهاد فرض على الكفاية إذا قام به قوم سقط عن الباقين. معنى فرض الكفاية الذي إن لم يقم به من يكفي أثم الناس كلهم، وإن قام به من يكفي سقط عن سائر الناس. فالخطاب في ابتدائه يتناول الجميع كفرض الأعيان، ثم يختلفان في أن فرض الكفاية يسقط بفعل بعض الناس له، وفرض الأعيان لا يسقط عن أحد بفعل غيره. والجهاد من فروض الأعيان لقول الله تعالى: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾، التوبة ٤١؛ ثم قال: ﴿إِلَّا تَنفِرُواْ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾، التوبة، وقوله سبحانه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ﴾، البقرة ٢١٦، وروى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من مات ولم يغزُ ولم يحدث نفسه بالغزو مات على شعبة من النفاق﴾. ولنا قول الله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾، النساء ٩٥، وهذا يدل على أن القاعدين غير آثمين مع جهاد غيرهم. وقال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ﴾، التوبة ١٢٢، ولأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبعث السرايا ويقيم هو وسائر أصحابه، فأما الآية التي احتجوا بها فقد قال ابن عباس نسخها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً﴾، التوبة ١٢٢، رواه الأثرم وأبو داود. ويحتمل أنه أراد حين استنفرهم النبي صلى الله عليه وسلم إلى غزوة تبوك وكانت إجابتهم إلى ذلك واجبة عليهم، ولذلك هجر النبي صلى الله عليه وسلم كعب بن مالك وأصحابه الذين خُلفوا حتى إذا تاب الله عليهم بعد ذلك. وكذلك يجب على من استنفره الإمام لقول النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿إذا استنفرتم فانفروا﴾، متفق عليه. ومعنى الكفاية في الجهاد أن ينهض للجهاد قوم يكفون في قتالهم، إما أن يكونوا جنداً لهم دواوين من أجل ذلك أو يكونوا قد أعدوا أنفسهم له تبرعاً بحيث إذا قصدهم العدو حصلت المنعة بهم، ويكون في الثغور من يدفع العدو عنها ويبعث في كل سنة جيش يغيرون على العدو في بلادهم».[٨٣]

تلحظ من النص السابق بوضوح أنه لا دليل نصي أو لا دليل من فعل الرسول صلى الله عليه وسلم أن العمل العسكري وظيفة، بل هو عبادة ولكنه إما فرض عين أو فرض كفاية. وهكذا جميع الأقوال للفقهاء الآخرين. لكن تلحظ من آخر النص، وكذلك من نصوص أخرى لفقهاء آخرين كما سيأتي بإذن الله، تسلل فكرة الديوان من قوله: «... ومعنى الكفاية في الجهاد أن ينهض للجهاد قوم يكفون في قتالهم، إما أن يكونوا جنداً لهم دواوين من أجل ذلك أو يكونوا قد أعدوا أنفسهم له تبرعاً بحيث إذا قصدهم العدو حصلت المنعة بهم، ...». والسؤال هو: برغم وضوح الرؤية لابن قدامة أثابه الله ورحمه في أن الجهاد فرض عين أو كفاية، وأن هذين الفرضين عبادة من النصوص الواضحة لقال الله جل جلاله وقال الرسول صلى الله عليه وسلم، إلا أنه في آخر النص السابق يدرج الديوان دون إثبات نصي، فكيف حدث هذا؟ أي أن الديوان تسلل لعلم الفقه. لذلك لابد من التأني في توضيح أهمية تسلل الديوان للفقه. ولكن قبل ذلك، لابد من التأكيد على أن العمل العسكري في الإسلام عبادة وليس وظيفة.

نعود لشرح الآيات: ثم يأتي بعد قوله تعالى: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّٱتَّبَعُوكَ وَلَٰكِنۢ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ ٱلشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾. يقول الطبري رحمه الله[٢] موضحاً:

«يقول جل ثناؤه للنبي صلى الله عليه وسلم، وكانت جماعة من أصحابه قد استأذنوه في التخلف عنه حين خرج إلى تبوك فأذن لهم: لو كان ما تدعو إليه المتخلفين عنك والمستأذنيك في ترك الخروج معك إلى مغزاك الذي استنفرتهم إليه ﴿عَرَضًا قَرِيبًا﴾، يقول غنيمة حاضرة، ﴿وَسَفَرًا قَاصِدًا﴾ يقول: وموضعاً قريباً سهلاً لاتبعوك ونفروا معك إليهما، ولكنك استنفرتهم إلى موضع بعيد وكلفتهم سفراً شاقاً عليهم لأنك استنهضتهم في وقت الحر وزمان القيظ وحين الحاجة إلى الكن. ﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾، يقول تعالى ذكره: وسيحلف لك يا محمد هؤلاء المستأذنوك في ترك الخروج معك اعتذاراً منهم إليك بالباطل لتقبل منهم عذرهم وتأذن لهم في التخلف عنك بالله كاذبين ﴿لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾، يقول: لو أطقنا الخروج معكم بوجود السعة والمراكب والظهور وما لابد للمسافر والغازي منه وصحة البدن والقوى لخرجنا معكم إلى عدوكم. ﴿يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ﴾، يقول: يوجبون لأنفسهم بحلفهم بالله كاذبين الهلاك والعطب لأنهم يورثونها سخط الله ويكسبونها أليم عقابه، ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَـٰذِبُونَ﴾ في حلفهم بالله ﴿لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾ لأنهم كانوا للخروج مطيقين بوجود السبيل إلى ذلك بالذي كان عندهم من الأموال مما يحتاج إليه الغازي في غزوه والمسافر في سفره وصحة الأبدان وقوى الأجسام. ....».[ش٢]

ثم تأتي الآية التي تليها، أي قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ أَن يُجَـٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلْمُتَّقِينَ﴾، يقول الطبري في تفسيرها:

«وهذا إعلام من الله نبيه صلى الله عليه وسلم، سيما المنافقين أن من علاماتهم التي يعرفون بها تخلفهم عن الجهاد في سبيل الله باستئذانهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في تركهم الخروج معه إذا استنفروا بالمعاذير الكاذبة. يقول جل ثناؤه لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: يا محمد لا تأذنن في التخلف عنك إذا خرجت لغزو عدوك لمن استأذنك في التخلف من غير عذر، فإنه لا يستأذنك في ذلك إلا منافق لا يؤمن بالله واليوم الآخر، فأما الذي يصدق بالله ويقر بوحدانيته وبالبعث والدار الآخرة والثواب والعقاب فإنه لا يستأذنك في ترك الغزو وجهاد أعداء الله بماله ونفسه، ...».[ت٢]

ثم يأتي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَٱرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِى رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾. يقول الطبري:

ر٢) ملحوظة: كما هو معلوم فإن تفسير الطبري يحوي بعض الإسرائيليات، ومع ذلك رجعت إليه في عدة مواضع من هذا الكتاب لأن تفسيره أحياناً هو الأكثر شمولاً من التفاسير الأخرى لهدف كتاب «قص الحق» كما في تفسير هذه الآيات، ولكنني عند الإقتباس أحاول تجنب الإسرائيليات بإذن الله.

ش٢) وتكملة ما جاء في النص: «وبنحو الذي قلنا ذلك قال أهل التأويل: ... حدثنا بن حميد قال: ثنا سلمة عن ابن إسحاق: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَـٰذِبُونَ﴾ أي أنهم يستطيعون، وهذا عتاب من الله تعالى ذكره عاتب به نبيه صلى الله عليه وسلم في إذنه لمن أذن له في التخلف عنه حين شخص إلى تبوك لغزو الروم من المنافقين. يقول جل ثناؤه: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ﴾ يا محمد، ما كان منك في إذنك لهؤلاء المنافقين الذي استأذنوك في ترك الخروج معك وفي التخلف عنك من قبل أن تعلم صدقه من كذبه، ﴿لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾، لأي شيء أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين، يقول ما كان ينبغي لك أن تأذن لهم في التخلف عنك إذ قالوا لك لو استطعنا لخرجنا معك، حتى تعرف من له العذر منهم في تخلفه ومن لا عذر له منهم فيكون إذنك لمن أذنت له منهم على علم منك بعذره وتعلم من الكاذب منهم المتخلف نفاقا وشكا في دين الله. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل: ... ثم أنزل الله التي في سورة النور فرخص له في أن يأذن لهم إن شاء فقال: ﴿فَإِذَا ٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ﴾، فجعله الله رخصة في ذلك من ذلك . ... ».

ت٢) وتكملة ما جاء في النص: «﴿وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلْمُتَّقِينَ﴾، يقول: والله ذو علم بمن خافه فاتقاه بأداء فرائضه واجتناب معاصيه والمسارعة إلى طاعته في غزو عدوه وجهادهم بماله ونفسه وغير ذلك من أمره ونهيه. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل: ذكر من قال ذلك حدثني المثنى قال: ثنا أبو صالح قال: ثني معاوية عن علي عن ابن عباس قوله: ﴿لَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾، فهذا تعيير للمنافقين حين استأذنوا في القعود عن الجهاد من غير عذر، وعذر الله المؤمنين فقال لم يذهبوا حتى يستأذنوه».

«يقول تعالى ذكره لنبيه صلى الله عليه وسلم: إنما يستأذنك يا محمد في التخلف خلافك وترك الجهاد معك من غير عذر بين الذين لا يصدقون بالله ولا يقرون بتوحيده، ﴿وَٱرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ﴾، يقول: وشكت قلوبهم في حقيقة وحدانية الله وفي ثواب أهل طاعته وعقابه أهل معاصيه، ﴿فَهُمْ فِى رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾، يقول: في شكهم متحيرون وفي ظلمة الحيرة مترددون لا يعرفون حقاً من باطل فيعملون على بصيرة، وهذه صفة المنافقين. وكان جماعة من أهل العلم يرون أن هاتين الآيتين منسوختان بالآية التي ذكرت في سورة النور. ...».

ثم يأتي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَرَادُواْ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّواْ لَهُۥ عُدَّةً وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ ٱقْعُدُواْ مَعَ ٱلْقَٰعِدِينَ﴾، يقول الطبري:

«يقول تعالى ذكره: ولو أراد هؤلاء المستأذنوك يا محمد في ترك الخروج معك لجهاد عدوك الخروج معك، ﴿لَأَعَدُّواْ لَهُۥ عُدَّةً﴾، يقول: لأعدوا للخروج عدة ولتأهبوا للسفر والعدو أهبتهما؛ ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ﴾، يعني خروجهم لذلك ، ﴿فَثَبَّطَهُمْ﴾، يقول: فثقل عليهم الخروج حتى استخفوا القعود في منازلهم خلافك واستثقلوا السفر والخروج معك فتركوا لذلك الخروج، ﴿وَقِيلَ ٱقْعُدُواْ مَعَ ٱلْقَٰعِدِينَ﴾، يعني اقعدوا مع المرضى والضعفاء الذين لا يجدون ما ينفقون ومع النساء والصبيان واتركوا الخروج مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والمجاهدين في سبيل الله. وكان تثبيط الله إياهم عن الخروج مع رسوله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين به لعلمه بنفاقهم وغشهم للإسلام وأهله وأنهم لو خرجوا معهم ضروهم ولم ينفعوا».[ث٢]

ثم يأتي قوله تعالى: ﴿لَوْ خَرَجُواْ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُواْ خِلَٰلَكُمْ يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ﴾، يقول الطبري مفسراً:

«يقول تعالى ذكره: لو خرج أيها المؤمنون فيكم هؤلاء المنافقون ما زادوكم إلا خبالا، يقول: لم يزيدوكم بخروجهم فيكم إلا فساداً وضراً، ولذلك ثبطتهم عن الخروج معكم. وقد بينا معنى الخبال بشواهده فيما مضى قبل. ﴿وَلَأَوْضَعُواْ خِلَٰلَكُم﴾، يقول ولأسرعوا بركائبهم السير بينكم، وأصله من إيضاع الخيل والركاب، وهو الإسراع بها في السير، يقال للناقة إذا أسرعت السير وضعت الناقة، تضع وضعاً وموضوعاً وأوضعها صاحبها إذا جد بها، وأسرع يوضعها إيضاعاً، ومنه قول الراجز: يا ليتني فيها جذع أخب فيها وأضع. وأما أصل الخلال فهو من الخلل وهي الفرج تكون بين القوم في الصفوف، وغيرها ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿تراصوا في الصفوف، لا يتخللكم أولاد الحذف﴾. وأما قوله: ﴿يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ﴾، فإن معنى يبغونكم الفتنة يطلبون لكم ما تفتنون به عن مخرجكم في مغزاكم بتثبيطهم إياكم عنه، يقال منه بغيته الشر وبغيته الخير، أبغيه بغاء إذا التمسته له، بمعنى بغيت له، وكذلك عكمتك وحلبتك، بمعنى حلبت لك وعكمت لك، و إذا أرادوا أعنتك على التماسه وطلبه قالوا: أبغيتك كذا وأحلبتك وأعكمتك، أي أعنتك عليه. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل: ذكر من قال ذلك: ... حدثنا بشر بن معاذ قال: ثنا يزيد قال ثنا سعيد عن قتادة قوله: ﴿وَلَأَوْضَعُواْ خِلَٰلَكُمْ﴾، يقول ولأوضعوا أسلحتهم خلالكم بالفتنة. ... وأما قوله: ﴿وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ﴾، فإن أهل التأويل اختلفوا في تأويله، فقال بعضهم: معنى ذلك، وفيكم سماعون لحديثكم لهم يؤدونه إليهم عيون لهم عليكم. ذكر من قال ذلك: حدثنا محمد بن عمرو قال: ثنا أبو عاصم قال: ثنا عيسى عن بن أبي نجيح عن مجاهد: ﴿وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ﴾، يحدثون بأحاديثكم عيون غير منافقين. ... حدثني يونس قال: أخبرنا بن وهب قال: قال بن زيد في قوله: ﴿وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ﴾،

> يسمعون ما يؤدونه لعدوكم. وقال آخرون بل معنى ذلك: وفيكم من يسمع كلامهم ويطيع لهم. ذكر من قال ذلك: حدثنا بشر قال ثنا يزيد قال ثنا سعيد عن قتادة: ﴿وَفِيكُمْ سَمَّـٰعُونَ لَهُمْ﴾، وفيكم من يسمع كلامهم. حدثنا بن حميد قال: ثنا سلمة عن بن إسحاق قال: كان الذين استأذنوا فيما بلغني من ذوي الشرف منهم عبد الله بن أبي بن سلول والجد بن قيس، وكانوا أشرافاً في قومهم فثبطهم الله لعلمه بهم أن يخرجوا معهم فيفسدوا عليه جنده، وكان في جنده قوم أهل محبة لهم وطاعة فيما يدعونهم إليه لشرفهم فيهم، فقال وفيكم سماعون لهم، فعلى هذا التأويل: وفيكم أهل سمع وطاعة منكم لو صحبوكم أفسدوهم عليكم بتثبيطهم إياهم عن السير معكم. وأما على التأويل الأول فإن معناه، وفيكم منهم سماعون يسمعون حديثكم لهم فيبلغونهم ويؤدونه إليهم عيون لهم عليكم. قال أبو جعفر: وأولى التأويلين عندي في ذلك بالصواب تأويل من قال معناه: وفيكم سماعون لحديثكم لهم يبلغونه عنكم عيون لهم، لأن الأغلب من كلام العرب في قولهم سماع وصف من وصف به أنه سماع للكلام كما قال الله جل ثناؤه في غير موضع من كتابه: ﴿سَمَّـٰعُونَ لِلْكَذِبِ﴾، واصفاً بذلك قوماً بسماع الكذب من الحديث. وأما إذا وصفوا الرجل بسماع كلام الرجل وأمره ونهيه وقبوله منه وانتهائه إليه فإنما تصفه بأنه له سامع ومطيع ولا تكاد تقول هو له سماع مطيع. ...».[٨٤]

وإن نظرنا لكتب التفاسير الأخرى نجد أنها تدور حول نفس المعاني السابقة: فهي تشير بوضوح إلى أن الإسلام وضع حركية سهلة جداً (السهل الممتنع) لتصفي أو لتغربل الناس ليخرج الأتقى منهم للجهاد. ومن هذا الذي يستطيع أن يصفي الناس ويختار من بينهم الأتقى والأشجع إلا الله سبحانه وتعالى لأنه يعلم ما في الصدور؟ لذلك، ولأن المؤمنين لا يعلمون ما في صدور الناس وضع سبحانه وتعالى حركية التطوع بالمال والنفس لتؤدي لتصفية الناس (والله أعلم). أي أن العمل العسكري عبادة وليس وظيفة، وهذا لا يمكن أن يتأتى إلا بالتطوع، وهناك ثلاث حكم أساسية واضحة لهذا، ومن خلالها سندرك أهمية ما طرحته الآيات السابقة (بالإضافة لمسائل أخرى تحدثنا عنها في فصل «دولة الناس» تحت عنوان: القوة الحقة):

الحكمة الأولى هي أن العمل العسكري بحاجة للمخلصين الشجعان، وهم الأتقى عادة من بين المسلمين، أو أولئك الذين يؤمنون بقضية (مثل تحرير أرض مغتصبة) من غير المسلمين، فالجهاد معناه الموت المحتمل للكل حتى وإن لم يستشهد أي مجاهد في أرض المعركة.[خ٢] وغير التقي من الناس عادة ما يحب الحياة ويخشى الموت، لذلك فلن يحارب البعض من الناس إن لم يكن هناك عطاء من الديوان، وإن كان هناك عطاء فبرغم مشاركتهم فلن يكونوا استبساليين، ألم يقل سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ هَادُوٓاْ إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ۝ وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُۥٓ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّـٰلِمِينَ﴾. وقال أيضاً: ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْـَٔاخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ۝ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّـٰلِمِينَ﴾.[٨٥]

ولكنك قد تقول: بأن هناك من الشبان من يحب القتال بدليل أن بعضهم قد يخرج طمعاً في الغنيمة، فما المانع من أخذ المال مقابل القتال وبالذات إن لم يكن لهذا الشاب مال؟ فأجيب: بأنه سيقاتل ولكنه لن يندفع للقتال بإخلاص وشجاعة لأنه لازال يحب الحياة ويخشى الموت لعدم يقينه بالجنة لأنه لم يتبايع مع الله الكريم الجواد. تأمل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ يُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ فَٱسْتَبْشِرُواْ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم

بِهِۦ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾.[٨٦] ما أعظم هذه الآية التي تصر باختصار شديد على أن العمل العسكري في الإسلام عبادة، فهي مبايعة بين الله المعطي الواهب الوهاب وبين المؤمنين. أنها صفقة بيع كجميع الصفات: الجنة مقابل الجهاد بالمال والنفس. ثم تأمل الناتج من الصفقة ما أروعه: ﴿فَٱسْتَبْشِرُواْ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾. وهناك آيات أخرى مثل قوله تعالى في سورة الصف: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَٰرَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿١٠﴾ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١١﴾ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّٰتِ عَدْنٍ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٢﴾ وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾.[٨٧] إلا أن هذا لا يمنع أن يتبرع شخص مقتدر مالياً ولا يستطيع الخروج للجهاد من تجهيز من لا يملك المال من المستطيعين بدنياً (وسيأتي بيانه بإذن الله)، لأن هذا الذي لم يجهز نفسه لفقره خرج مجاهداً ببدنه لإتمام صفقة شراء الجنة، لذلك فهو سيختلف تماماً عن الموظف الجندي الذي أخذ العطاء والذي عليه القيام بالواجب مقابل ما أخذه سلفاً، وسيأخذه مستقبلاً إن لم يمت. وهذا أيضاً يختلف عمن خرج للجهاد دون عطاء طمعاً في الغنيمة لأنه حريص على النصر. أي أن الآفة كل الآفة هي في العطاءات المستمرة للجنود والتي دخلت الشريعة بسبب الديوان.

كما أن وجود غير الأتقياء في الجيش سيزيد الجيش تفرقاً وضعفاً، فالعبرة ليست بالكثرة ولكن بالتقوى، والأمثلة في التاريخ على هذا كثيرة. وهذا ما قالته لنا الآيات السابقة وبالذات قوله تعالى: ﴿لَوْ خَرَجُواْ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُواْ خِلَٰلَكُمْ يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ﴾، وهذا ما قاله لنا الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿خير الصحابة أربعة، وخير السرايا أربعمائة، وخير الجيوش أربعة آلاف، ولا يغلب اثنا عشر ألفا من قلة﴾.[٨٨] فمجرد وجود الجند المأجورين والذين سيتصرفون بنوع من التكاسل والتباطؤ ومن ثم ينشرون هذه السمة بين المجاهدين، سيُضعف الجيش. ولعل انهزام الجيش وفراره أمام الأعداء أحب إلى معظم العسكر المأجورين من الاستشهاد لأنهم لا زالوا أحياء وبرغم انتصار الأعداء. فحياة الجبان مقدمة على كل شيء، حتى و إن هزم الجندي الجبان ووقع هو وأهله في الأسر طالما أنه لم يمت.

ولكنك قد تقول: إن الجند المأجورين مدربون على القتال لأنها أصبحت مهنة لهم، فهم سيتحركون تحت الأوامر وبصفة منتظمة ستؤدي للنصر، وليس كالمجاهدين الذين يأتون فجأة من كل مكان دونما أي تنظيم ومهارة! فأجيب: انتظر أخي القارئ، فهذه مسألة سنفصلها في فصول قادمة لأهميتها، ولكن لا تنس كما تحدثنا في فصل «دولة الناس» تحت عنوان: القوة الحقة، أن المهارات القتالية ستصبح عرفاً يجيده جميع أفراد المجتمع لأنه هو لهوهم كما قال صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿كل شيء من لهو الدنيا باطل إلا ثلاثة: انتضالك بقوسك وتأديبك فرسك وملاعبتك أهلك، فإنها من الحق﴾.[٨٩]

أما الحكمة الثانية في جعل العمل العسكري عبادة وليس وظيفة فهي كما قلت في عدم تمكين ضعاف النفوس من التمتع بالمهارات القتالية وذلك حتى لا يوظفهم السلطان في التحكم في مقدرات المجتمع تنفيذاً لأهوائهم. ولكنك قد تقول: بأن للسلطان على الناس السمع والطاعة، وهناك الكثير من الأدلة على ذلك! فأجيب: بالطبع على الناس السمع والطاعة ولكن ليس في معصية الخالق. فهناك الكثير الكثير من الأدلة التي تمنع الناس من التعدي على بعضهم البعض، فمن أهم خطب الرسول صلى الله عليه وسلم ما قاله في حجة الوداع. فقد قال صلوات

ربي وسلامه عليه في الحديث الذي أخرجه مسلم: ﴿إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا﴾.[٩٠] وجاء في المستدرك على الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس في حجة الوداع فقال: ﴿أي يوم هذا؟﴾، قالوا: يوم حرام. قال: ﴿فأي بلد هذا؟﴾، قالوا: البلد الحرام. قال: ﴿فأي شهر؟﴾، قالوا: شهر حرام. قال: ﴿فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا، كحرمة شهركم هذا، كحرمة بلدكم هذا، ليبلغ الشاهد الغائب. لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض﴾.[٩١] وسنأتي على تفصيل هذه المسألة في فصل «الحكم» بإذن الله. ولكن ما أود الوصول إليه هنا هو أنه إن كانت المهارات القتالية بيد الأتقياء من الناس، ولخوفهم من الله، فلن يطيعوا السلطان إن أمرهم بقتل المسلمين إن لم يكن هناك سبب مقنع وذلك لأن المسلم إن قتل آخراً فمصيره النار بنص قوله صلوات ربي وسلامه عليه في صحيح البخاري الذي رواه الأحنف بن قيس قال: «ذهبت لأنصر هذا الرجل فلقيني أبو بكرة فقال: أين تريد؟ قلت: أنصر هذا الرجل. قال: ارجع، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار﴾. قلت: يا رسول الله، هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: ﴿إنه كان حريصا على قتل صاحبه﴾.[٩٢] هكذا تخبوا الفتن لأن الحاكم لن يستطيع تسخير الأتقياء الذين خرجوا للجهاد والمهرة في القتال في تحقيق أهوائه. ولضرب مثال واحد فقط عن نوعية الجند الذين كانوا يجاهدون بأنفسهم وأموالهم تأمل الآتي: لقد تحدثنا عن الغلول سابقاً وعرفنا الغال بأنه الذي يأخذ من الغنيمة قبل أن تقسم، وقد غل أحد المجاهدين في زمن معاوية ثم تندم أشد الندم إشارة إلى خيرية معدنه، فقد روى «صفوان بن عمرو عن حوشب بن سيف قال: غزا الناس الروم وعليهم عبد الرحمن بن خالد بن الوليد، فغل رجل مائة دينار؛ فلما قسمت الغنيمة وتفرق الناس ندم فأتى عبد الرحمن فقال: قد غللت مائة دينار، فاقبضها. قال: قد تفرق الناس، فلن أقبضها منك حتى توافي الله بها يوم القيامة. فأتى معاوية فذكر ذلك له، فقال له مثل ذلك. فخرج وهو يبكي. فمر بعبد الله بن الشاعر السكسكي فقال: ما يبكيك؟ فأخبره. فقال: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾، أمطيعي أنت يا عبد الله؟ قال: نعم. قال:

ث٢) وتكملة ما جاء في النص: «وذكر أن الذين استأذنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في القعود كانوا عبد الله بن أبي بن سلول والجد بن قيس ومن كانا على مثل الذي كانا عليه. كذلك حدثنا بن حميد قال: ثنا سلمة عن ابن إسحاق قال: كان الذين استأذنوه فيما بلغني من ذوي الشرف منهم عبد الله بن أبي بن سلول والجد بن قيس وكانوا أشرافا في قومهم فثبطهم الله لعلمه بهم أن يخرجوا معهم فيفسدوا عليه جنده».

خ٢) كما حدث في غزوة تبوك، فلم يدخل المسلمون في معركة ضد الروم، بل عاد الجيش مرة أخرى للمدينة.

ذ٢) وتكملة ما جاء في النص: «وعن ابن مسعود أنه رأى أن يتصدق بالمال الذي لا يعرف صاحبه. وقال الشافعي لا أعرف للصدقة وجها. وقد جاء في حديث الغال أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿لا أقبله منك حتى تجيء به يوم القيامة﴾. ولنا قول من ذكرنا من الصحابة ومن بعدهم ولم نعرف لهم مخالفاً في عصرهم فيكون إجماعاً، ولأن تركه تضييع له وتعطيل لمنفعته التي خلق لها ولا يتخفف به شيء من إثم الغال، وفي الصدقة نفع لمن تصل إليه من المساكين وما يحصل من أجر الصدقة يصل إلى صاحبه، فيذهب به الإثم عن الغال فيكون أولى» (٩٣).

ض٢) جاء في الترغيب والترهيب: «وعن أنس رضي الله عنه قال: غاب عمي أنس بن النضر عن قتال بدر، فقال: يا رسول الله، غبت عن أول قتال قاتلت المشركين، لئن أشهدني الله قتال المشركين ليرين الله ما أصنع. فلما كان يوم أحد وانكشف المسلمون فقال: اللهم إني أعتذر إليك مما صنع هؤلاء، يعني أصحابه، وأبرأ إليك مما صنع هؤلاء، يعني المشركين، ثم تقدم فاستقبله سعد بن معاذ رضي الله عنه فقال: يا سعد بن معاذ، الجنة ورب النضر، إني أجد ريحها دون أحد. قال سعد: فما استطعت يا رسول الله أصنع ما صنع. قال أنس: فوجدنا به بضعاً وثمانين ضربة بالسيف أو طعنة برمح أو رمية بسهم. ووجدناه قد قتل وقد مثل به المشركون فما عرفه أحد إلا أخته ببنانه. فقال أنس: كنا نرى أو نظن أن هذه الآية نزلت فيه وفي أشباهه: ﴿مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ رِجَالٞ صَدَقُواْ مَا عَٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيۡهِ﴾، الأحزاب ٢٣، إلى آخر الآية. رواه البخاري واللفظ له ومسلم والنسائي، البضع بفتح الباء وكسرها أفصح: وهو ما بين الثلاث إلى التسع، وقيل ما بين الواحد إلى أربعة وقيل من أربعة إلى تسعة وقيل هو سبعة» (٩٤).

فانطلق بها إلى معاوية فقل له: خذ مني خمسك، فأعطه عشرين ديناراً، وانظر إلى الثمانين الباقية فتصدق بها عن ذلك الجيش، فإن الله تعالى يعلم أسماءهم ومكانهم، وإن الله يقبل التوبة عن عباده. فقال معاوية: أحسن والله، لأن أكون أنا أفتيته بهذا أحب إلي من أن يكون لي مثل كل شيء امتلكت. ...».[ذ٤] المهم بالنسبة لموضوعنا من هذه الرواية هو إن كان هذا حال من غل لضعف في نفسه عندما رأي الغنائم، فإن كان هذا حاله من ندم وبكاء، فكيف بباقي أفراد الجيش الذين يأنف بعضهم عن أخذ شيء من الغنائم مثل أنس بن النضر رضي الله عنه والذي استشهد ووُجد في بدنه أكثر من ثمانين ضربة بالسيف أو طعنة برمح أو رمية بسهم.[ض٢] يا لها من عزيمة أخي القارئ أن يستمر الفرد مجاهداً بعد أول ضربه، فكيف استمر في الجهاد وهو ينزف من الجرح الأول، فما بالك بالضربة الثانية التي استمر بعدها، واستمر الألم وهو يجاهد لتأتي الطعنة الثالثة وهكذا حتى الثمانين، يا لها من عزيمة وشجاعة وإصرار. فلعل واحداً من هؤلاء يعادل ألفاً أو أكثر من النعاج. فهل يقارن هذا الجيش المكون من أفذاذ مثل أنس بن النضر بجيش اليوم الذي يأخذ أفراده المأجورين الأموال؟

والحكمة الثالثة هي غزارة المد الجهادي: فالإسلام أراد أمة ذات غزارة في عتادها العسكري وفي عدد جنودها الأفذاذ، وهذا لن يتأتى من خلال الديوان وذلك لأن أموال الديوان محدودة فلن يستطيع الالتحاق بالجيش إلا عدد محدد من الناس. كما أن التجهيز الحربي سيكون قليلاً لأن استطاعة المجتمع محدودة لقلة الغزارة الإنتاجية في المجتمع زراعياً كان أو صناعياً. والسبب في هذه القلة هو أن الإنتاج الإجمالي للأمة منخفض لعدم تطبيق مقصوصة الحقوق. وأهم سبب لعدم تطبيق مقصوصة الحقوق هو ظهور الديوان الذي يجمع المال للسلطان لينفقه على الجند ومن ثم قد يسخر هؤلاء الجند المأجورين لتثبيت حكمه وقمع ناقديه وتجسيد أهوائه. أما إن لم يكن هناك ديوان فإن مقصوصة الحقوق ستطبق، ومع تطبيقها فإن الأموال ستقع في أيدي الناس الذين بالطبع سيكونون أكثر استثماراً لها من الدولة (كما سيأتي بإذن الله)، فيكثر الإنتاج ويزداد، عندها فإن القليل الذي يخرج من أموال الناس الكثيرة طوعاً سيكون أكثر من الكثير الذي تأخذه الدولة من القليل الذي عند الناس كرهاً لأن أفراد المجتمع دون قيود فيكونوا شديدي الغزارة إنتاجياً إن طبقت مقصوصة الحقوق كما سترى بإذن الله تعالى.

هل رأيت هذه الحكم المهمة التي تؤدي لقوة المسلمين في الخارج والداخل، كيف جاء الديوان ليهدمها؟ فالحكمة الأولى تؤدي لقوة المسلمين ضد أعدائهم في الخارج، والحكمة الثانية تؤدي لتآزر المسلمين في الداخل (كما سيأتي بيانه بإذن الله)، فلا يتمكن سلطان لا يتبع شرع الله من قيادتهم. إلا أن الديوان أتى ليفعل عكس هذا تماماً. أتى لينجذب محبوا المال الذين لا عمل لهم في الغالب ليلتحقوا بالجيش الذي قد يهرب بعض أفراده فزعاً من الأعداء في الخارج، ويتسلط على المسلمين الذين لا سلاح لهم في الداخل. أما الحكمة الثالثة التي تؤدي لإزالة الطبقات في المجتمع فقد هُدمت أيضاً من خلال الديوان وظهرت الطبقات، وذلك لأن العطاءات من الديوان ستكوّن طبقة عسكرية في المجتمع والتي تحمي الطبقة الحاكمة والتي تدور حولها الطبقة العاملة في الدولة والتي لها ديوانها الخاص بها، والتي تتكون من عدة طبقات أخرى، وهكذا يتكون الهرم الطبقي للدولة بما لم ينزل الله به من سلطان، والذي تهيمن فيه الطبقات بعضها على بعض في ذلك التركيب الهرمي دونما إنتاج فعلي. أما مع تطبيق الشريعة فلن تظهر الطبقات التي تهيمن فيه بعضها على بعض، بل جماعات متجاورة منتجة دونما أي هيمنة فيما بينها كما سيأتي بيانه بإذن الله.

المسلك الأول: الأحاديث

وكما ذكرت سابقاً: لقد احترت في هذا السؤال كثيراً: لماذا لم يقم الفقهاء على الديوان الذي أحال العمل العسكري من عبادة إلى وظيفة برغم وضوح الآيات وبرغم أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم؟ قد تكون لهم حجة لم أقف عليها، لكن لا تفسير لدي الآن إلا من مسلكين: المسلك الأول هو أربعة أحاديث احتج بها من قال بالديوان: الأول في صحيح البخاري، والثاني بلفظ مختلف في صحيح مسلم، والثالث في صحيح البخاري وهو مشابه لحديث رابع في صحيح مسلم. والمسلك الثاني هو التقليد بين الفقهاء (تذكّر الإيجابيات الإشكالية). وسأبدأ بتوضيح المسلك الأول ببعض التفصيل نظراً لأهميته:

لننظر للأحاديث أولاً: فقد جاء في صحيح البخاري عن «حذيفة رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿اكتبوا لي من تلفظ بالإسلام من الناس﴾. فكتبنا له ألفاً وخمسمائة رجل، فقلنا نخاف ونحن ألف وخمسمائة؟ فلقد رأيتنا ابتلينا حتى إن الرجل ليصلي وحده وهو خائف. حدثنا عبدان عن أبي حمزة عن الأعمش فوجدناهم خمسمائة. قال أبو معاوية: ما بين ستمائة إلى سبعمائة». وهناك حديث مشابه بلفظ آخر في صحيح مسلم: فعن حذيفة قال: «كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ﴿احصوا لي كم يلفظ الإسلام﴾. قال: فقلنا: يا رسول الله، أتخاف علينا ونحن ما بين الستمائة إلى السبعمائة؟ قال: ﴿إنكم لا تدرون لعلكم أن تبتلوا﴾. قال: فابتلينا حتى جعل الرجل منا لا يصلي إلا سراً». والحديث الثالث في صحيح البخاري: فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، إني كُتبت في غزوة كذا وكذا وامرأتي حاجة. قال: ﴿ارجع فحُج مع امرأتك﴾». وفي صحيح مسلم حديث مشابه أيضاً، فعن «أبي معبد قال: سمعت بن عباس يقول: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يخطب يقول: ﴿لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم، ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم﴾. فقام رجل فقال: يا رسول الله إن امرأتي خرجت حاجة، وأني اكتتبت في غزوة كذا وكذا. قال: ﴿انطلق فحج مع امرأتك﴾».[٩٥] والشاهد في الحديثين الأخيرين قول الصحابي أنه اكتتب في غزوة كذا وكذا، مما يُستدل به على الاكتتاب. وكما ترى فإن هذه الأحاديث تثبت أن هناك تدويناً ما قد حصل للمسلمين عموماً أو لمن هم في البعوث، ولكن لا تعني هذه الأحاديث بالضرورة أن من كتب في سجل ما فإن له عطاء يأخذه، بل هي سجلات قد تكون لحصر عدد المسلمين حتى تتم مراجعتهم بعد الغزوة لمعرفة المفقودين والمستشهدين والأسارى، لاسيما أن الجيش منهك مما تصعب معه معرفة مصير كل مجاهد إلا إن وجد سجل يحوي أسماء جميع المجاهدين. ونظراً لأهمية هذه الأحاديث فلابد من بعض التأني في فهم معانيها. فكما ترى فإن في الأحاديث معنى قد يحتمل التأويل على أنه أصل للديوان. فقد وقعت على كُتيب للدكتور عبد العزيز الخياط، وكان قد عمل عميداً لكلية الشريعة بالجامعة الأردنية ووزيراً للأوقاف، يقول فيه أن الحديث الذي رواه البخاري هو أصل الديوان. يقول الدكتور الخياط:

> «قال ابن هشام: وما كان يجمع المسلمين في أول أمرهم كتاب حافظ، أي ديوان مكتوب، فكان بدء الديوان في عهده عليه السلام. وقد ورد في البخاري تأكيد هذا الأمر. فقد ورد في صحيحه بسنده عن حذيفة بن اليمان قال: ﴿اكتبوا من يلفظ بالإسلام من الناس﴾. وأخرج أبو داود عن عوف بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا أتاه الفيء قسمه في يومه، فأعطى صاحب الأهل حظين، وأعطى الأعزب حظاً. وروى أبو يوسف في كتاب الخراج أنه لم يكن في حياة الرسول صلى الله عليه

وسلم مرتبة معينة للجنود الذين كانوا يتألفون من جميع أفراد المسلمين، وإنما كانوا يأخذون مالهم في أربعة أخماس ما يغنمون، وفيما يرد من خراج الأرض التي أبقيت في يد أهلها كأرض خيبر ...».[٩٦]

لعل أهم نقد على السابق هي الربط بين التدوين والعطاء. فلأنه كان من يدون في الديوان يُعطى مالاً في العصور اللاحقة بدءاً من عهد الخليفة عمر رضي الله عنه، كان الاستنتاج بأن كتابة الأسماء لابد وأن تعني دفع العطاء حتى في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم. وهذا بالطبع ليس بالضرورة صحيحاً، أي أن هذا استنتاج من غير دليل إلا من فعل مستقبلي، وهذا لا يصح، لأنه إن دفع الرسول صلى الله عليه وسلم الأموال للناس بناء على ديوان مكتوب لما خفي ذلك علينا الآن لأنه أمر مهم يستحيل أن يغفله الفقهاء، فمثل هذه المسائل الاقتصادية المفصلية للأمة لا تُستنبط ولكن لابد وأن تكون مدعومة بالنصوص. ولعلك لاحظت التناقض في الاقتباس السابق أخي القارئ: فهو يقول بأن هناك ديواناً، ثم يقفز مباشرة إلى القول بأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان لا يدع مالاً إلا قسمه في يومه وذلك بالاستشهاد بالحديث الذي رواه أبو داود. فالديوان يعني بالطبع وجود المال سلفاً في بيت المال حتى يقسم بين الناس، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم كما يُثبت هو من حديث أبو داود وكما مر بنا في الفصل السابق لا يدع المال ليتراكم بل يقسمه في يومه، فكيف يمكن الجمع بين وضعين متناقضين إلا إن كان المسجلون في الديوان يأخذون العطاء بترتيب تنازلي كل حسب دوره بحسب ورود المال؟ أي أن كل يوم أو عدة أيام يأتي دور زيد ليأخذ عطاءه ثم دور عبيد بعد عدة أيام عند تجمع المال في بيت المال مرة أخرى، وهكذا. وهذا أمر محال لأنه لم يقل أحد بذلك أبداً. ثم يدحض الدكتور الخياط طرحه نفسه بالاستشهاد بقول أبي يوسف من أن المسلمين كانوا يأخذون الأموال من أربعة أخماس ما يغنمون. فكيف يمكن الاستنباط من هذه الآثار أن الديوان وُجد في عهده صلى الله عليه وسلم؟ أي أنه لا دليل من نص أو فعل مباشر، بل تركيبات قد تبدو وكأنها منطقية لأحداث متفرقة. وهذا هو حال جميع ما قرأته من كتابات المعاصرين في الاستدلال كما سيأتي نقدهم في أول الفصل القادم بإذن الله، فلا دليل مباشر لديهم، إلا أنهم اعتقدوا أن تولي الدولة للأموال سيؤدي لمجتمع أفضل. فكانوا يحاولون لي أعناق النصوص ولازالوا لإثبات اعتقاداتهم كما سترى في أول الفصل القادم بإذن الله.

وبالطبع، فإن من أهم الكتب أيضاً التي شرحت مسائل الإدارة في عهده صلوات ربي وسلامه عليه والتي استخدمت الأحاديث السابقة لإثبات الديوان كمصدر للعطاء كتاب «التراتيب الإدارية» المعروف. لننظر للاقتباس الآتي في باب كتاب الجيش لنرى ما يقوله الكتاني:

«في صحيح البخاري بسنده عن حذيفة بن اليمان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿اكتبوا لي من يلفظ بالإسلام من الناس﴾، فكتبت له ألفاً وخمسمائة رجل. وفي صحيح مسلم عن ابن عباس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب يقول: ﴿لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم، ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم﴾. فقام رجل فقال: يا رسول الله، إن امرأتي خرجت حاجة وإني كتبت في كذا وكذا؟ قال: ﴿انطلق مع امرأتك﴾، وهو في الصحيح أيضاً بلفظ: إني كتبت في غزوة كذا وكذا وامرأتي حاجة. قال الحافظ في الفتح على ترجمة باب كتابة الإمام الناس، أي من المقاتلة وغيرهم: والمراد ما هو أعم من كتابته هو نفسه أو بأمره، ثم قال: وفي الحديث مشروعية كتابة دواوين الجيوش. وقال علي: قول الرجل إني كتبت في كذا مشعر بأنه كان من عادتهم كتابة من يتعين للخروج في المغازي. قال التقي المقريزي في الخطط: أعلم أن كتابة الديوان على ثلاثة أقسام: كتابة الجيوش وكتابة الخراج وكتابة الإنشاء والمكاتبات، ولا بد لكل دولة من استعمال هذه الأقسام

الثلاثة. وقد أفرد العلماء في كتابة الخراج وكتابة الإنشاء عدة مصنفات. ولم أر أحداً جمع شيئا في كتابة الجيوش والعساكر، وكانت كتابة الديوان في صدر الإسلام أن يجعل ما يكتب فيه صحفاً مدرجة ... ».[٩٧]

تلحظ في الاقتباس السابق أن نفس المسلك الذي وقع فيه الدكتور الخياط قد وقع فيه الكتاني رحمه الله. فهو قد ربط بين التدوين والعطاء، أي أن من دُون في سجل ما فلابد وأن يكون له عطاء ما، فذكر حديث البخاري عن الكتابة الذي ذكرناه، ثم الحديث الذي جاء في صحيح مسلم عن الرجل الذي رافق امرأته للحج بعد أن دون اسمه في غزوة كذا. وهاذان الأثران لا يعنيان بالضرورة دفع الأموال كأجر لمن كتبت أسماؤهم. وتلحظ أيضاً بأن الكتاني يدعم طرحه بما قاله المقريزي من أنه لابد لكل دولة من استعمال ثلاثة أقسام من الدواوين، ولا دليل على هذا من القرآن الكريم أو السنة المطهرة، بل هو نقل من مؤرخ آخر. والمقريزي بالطبع متأثر بما تناقله الفقهاء من جواز الديوان. هذه هي مشكلة النقل أخي القارئ، وهي ظاهرة قد تفشت بين كتب التراث. فها هو الكتاني يحاول أن يثبت في النص السابق أن الديوان وُجد في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم. ولكنك إن نظرت إلى كتاب الكتاني ذاته، أي «التراتيب الإدارية»، تجد في نفس الكتاب وبعد عدة صفحات أن الكتاني يقر أن الذي دون الدواوين لدفع العطاءات هو الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وليس الرسول صلى الله عليه وسلم. بل ويثبت ذلك من خلال عدة نصوص للفقهاء والمؤرخين. أي أن السجلات أيام الرسول صلى الله عليه وسلم ليست لها أية علاقة بدفع العطاءات. لاحظ ما يقوله الكتاني رحمه الله في الآتي:

«فصل في وضع عمر الديوان والسبب في ذلك: الديوان دفتر يكتب فيه أسماء أهل العطاء والعساكر على القبائل والبطون. وفي النهاية الديوان دفتر يكتب فيه أسماء الجيش وأهل العطاء. ذكر أبو هلال العسكري في الأوائل والماوردي في الأحكام السلطانية أن أول من وضع الديوان في الإسلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وفي ترجمة عمر من تهذيب الأسماء للنووي: وكان عمر هو أول من دون الديوان للمسلمين ورتب الناس على سابقتهم في العطاء وفي الأذن والإكرام، فكان أهل بدر أول الناس دخولاً عليه، وكان علي بن أبي طالب أولهم وأثبت أسماءهم في الديوان على قربهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبدأ ببني هاشم وبني المطلب ثم الأقرب فالأقرب هـ. من صبح الأعشى أيضاً مانصه: هو، أي عمر، أول من رتب بيت المال فيما ذكره العسكري لاكنه [لكنه] ذكر في موضع آخر أن عمر كان على بيت المال من قبل أبي بكر، فيكون أبو بكر قد سبقه إلى ذلك هـ. وفي ترجمة أبي بكر من تاريخ الخلفاء للسيوطي في فصل أولياته ومنها أنه أول من اتخذ بيت المال. أخرج ابن سعد عن سهل بن أبي خيثمة وغيره أن أبا بكر كان له بيت مال بالسنح، ليس يحرسه أحد. فقيل له: ألا تجعل عليه من يحرسه؟ قال: عليه قفل. فكان يعطي ما فيه حتى يفرغ. فلما انتقل إلى المدينة حوله فجعله في داره، فقدم عليه مال فكان يقسمه على فقراء الناس فيسوي بين الناس في القسم. وكان يشتري الإبل والخيل والسلاح فيجعله في سبيل الله، واشترى قطائف أوتي بها من المدائن ففرقها في أرامل المدينة، فلما توفي أبو بكر ودفن دعا عمر الأمناء ودخل بهم في بيت أبي بكر، منهم عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان، ففتحوا بيت المال فلم يجدوا فيه شيئا، لا ديناراً ولا درهما. قلت: وبهذا الأثر يرد قول العسكري في الأوائل إن أول من اتخذ بيت المال عمر، وقد رددت عليه في كتابي الذي صنفته في الأوائل ثم رأيت العسكري تنبه له في موضع آخر من كتابه فقال: إن أول من ولي بيت المال أبو عبيدة بن الجراح لأبي بكر. قلت: ويمكن الجمع بأن أبا بكر أول من اتخذ بيت المال من غير إحصار ولا تدوين. وعمر أول من دون مثلاً. وفي تاريخ الكامل لابن الأثير وفي سنة ١٥ من الهجرة

فرض عمر الفروض ودون الدواوين وأعطى العطايا. وفي الأحكام السلطانية للماوردي أقوال في السبب الذي حمل عمر على ذلك منها: أن أبا هريرة قدم إليه بمال من البحرين فقال عمر: ماذا جئت به؟ قال خمسمائة ألف درهم. فاستكثره عمر وقال: أتدري ما تقول؟ قال: نعم، مائة ألف خمس مرات. فصعد عمر وحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أيها الناس قد جاءنا مال كثير، فإن شئتم كلناه لكم كيلاً، وإن شئتم عددناه لكم عداً. فقام إليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين، قد رأيت الأعاجم يدونون لهم ديواناً، فدون أنت ديواناً. فاستشار عمر رضي الله عنه الناس في تدوين الديوان، فقال عثمان: أرى مالاً كثيراً يسع الناس، وإن لم يحصوا حتى يعلم من أخذ ممن لم يأخذ، خشيت أن ينشر الأمر. فقال خالد بن الوليد: قد كنت بالشام فرأيت ملوكاً لهم دواوين وجندوا أجناداً، فدون ديواناً وجند جنودا. فأخذ عمر بقوله ودعا عقيل بن أبي طالب ومخرمة بن نوفل وجبير بن مطعم وكانوا من شبان قريش فقال: اكتبوا الناس على منازلهم. وفي وفيات الأسلاف للشهاب المرجاني: وأول من وضع ديوان العساكر في الدولة الإسلامية عمر في محرم سنة عشرين، أمر عقيل بن أبي طالب ومخرمة وجبيراً من كتاب قريش، فكتبوا ديوان الجيش بالابتداء من رسول الله صلى الله عليه وسلم وما بعدها على ترتيب الأنساب الأقرب فالأقرب هـ. وقد استظهر الخزاعي هنا وفصل أن كتابة الناس في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وتدوينهم إنما كانت في أوقات مخصوصة، نحو كتبهم حين أمر حذيفة بإحصاء الناس، وكذلك العطاء في عصره صلى الله عليه وسلم لم يكن له وقت معين ولا مقدار معين، فلما كثر الناس في خلافة عمر وجبيت الأموال وتأكدت الحاجة إلى ضبطهم وضع الديوان بعد مشاورة الصحابة على ترتيب الأنساب الأقرب فالأقرب هـ. ولاكن [ولكن] وجدت في كتاب بدائع الصنائع للإمام علاء الدين الكاساني الحنفي حين تكلم على ما كان يعطيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لرؤساء قريش وصناديدهم مثل أبي سفيان بن حرب وصفوان بن أمية والأقرع بن محابس التميمي وأمثالهم، وذكر أن أبا بكر وعمر ما أعطيا المؤلفة قلوبهم شيئا، قال: فإنه روى أنه لما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءوا إلى أبي بكر واستبدلوا الخط منه لسهامهم، فبدل لهم الخط. ثم جاءوا إلى عمر وأخبروه بذلك فأخذ الخط من يدهم ومزقه وقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعطيكم ليؤلفكم على الإسلام، فأما اليوم فقد أعز الله دينه. فانصرفوا إلى أبي بكر فأخبروه بما صنع عمر وقالوا: أنت الخليفة أم هو؟ فقال: إن شاء الله هو. فلم ينكر أبو بكر قوله وفعله، وبلغ الصحابة فلم ينكروا هـ. وهذا يدل على أن الناس في زمنه صلى الله عليه وسلم كانوا يأخذون العطاء بالضبط والتقييد، فيدل ذلك على وقوع التدوين، وجعل قوائم للمعلون [للمعالون]، وهذا هو الديوان بعينه. فتأمل ذلك. وفي صبح الأعشى بعد أن نقل عن القضاعي أن الزبير بن العوام وجهم بن الصلت كانا يكتبان له صلى الله عليه وسلم أموال الصدقات وأن حذيفة بن اليمان كان يكتب له خرص النخل ما نصه، فإن صح ذلك فتكون هذه الدواوين قد وضعت في زمانه صلى الله عليه وسلم هـ. وانظر الفصل الأول من باب كتاب الجيش وما نقل فيه عن الحافظ في الفتح مما يولون جميعه بخلاف ما للمتأخرين في هذه الترجمة. وفي الأحكام لابن العربي: وأما ولاية الديوان فهي الكتابة. وقد كان للنبي صلى الله عليه وسلم كتاب، وللخلفاء بعده. وهي ضبط الجيوش لمعرفة أرزاقهم والأموال لتحصيل فوائدها لمن يستحقها هـ. وفي ترجمة عبد الرحمن بن عبد القاري من الإصابة أنه كان على بيت المال لعمر. وأخرج البزار: قال السيوطي في الجمع وضعف عن عمر قال: كتب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لعبد الله بن أرقم: أجب هؤلاء، فأخذه عبد الله بن أرقم فكتبه ثم جاء بالكتاب فعرضه على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أحسنت، فما زال ذلك في نفسي حتى وليت فجعلته في بيت المال. وأخرج البيهقي في السنن عن أبي وائل أن عمراً استعمل عبد الله بن مسعود على القضاء وبيت المال. وذكر المناوي في شرح الشمائل في ترجمة أبي جحيفة وهب السواءي

أن علياً كان يحبه ويسميه وهب الخير، وجعله على بيت المال هـ. وفي الخطط للتقي المقريزي أن معاوية جعل كل قبيلة من قبائل العرب بمصر رجلاً يصبح كل يوم فيدور على المجالس فيقول: هل ولد الليلة فيكم مولود؟ وهل نزل بكم نازل؟ فيقال: ولد لفلان غلام ولفلان جارية، فيكتب أسماءهم ويقلل نزل بهم رجل من أهل كذا بعياله فيسميه وعياله، فإذا فرغ من القبيلة أتى إلى الديوان ليثبت ذلك هـ».[٩٨]

تلحظ في أول الاقتباس أن الكتاني يثبت لك من خلال عدة نصوص لفقهاء آخرين أن أول من وضع الدواوين هو الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه. فكيف يكون الديوان إذاً في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم إلا إن كان سجلاً لا علاقة له بالعطاءات كما حاول الكتاني الإثبات في الاقتباس قبل السابق بالقول: «كان من عادتهم كتابة من يتعين للخروج في المغازي»؟ أو بالاستشهاد باستنباط ابن حجر (والذي سيأتي توضيحه بإذن الله) الذي قال فيه: «وفي الحديث مشروعية كتابة دواوين الجيوش»؟ إلا إن قصد الكتاني أن الدواوين في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم كانت سجلات فقط لحصر الغزاة لمعرفة المستشهدين والمفقودين والأسارى وتوزيع الغنائم وما شابه بعد المعركة. فالسجلات هي إذاً للحصر وليست لدفع العطاءات قبل المعركة. ولكن المهم في الاقتباس السابق هو ما ذكره الكتاني عن سياسة أبي بكر الصديق رضي الله عنه وأرضاه وأسكنه فسيح جناته من أنه كان لا يدع مالاً إلا قسمه، فهو رضي الله عنه كان يقسم المال على الفقراء ويشتري الإبل والخيل والسلاح ليجعله في سبيل الله. فبعد وفاته لم يجدوا في بيت المال لا ديناراً ولا درهما. فهو إن أوجد بيت مال رضي الله عنه فهو أوجده من غير حصر ولا تدوين تماماً كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم، وأن عمر رضي الله عنه هو أول من دون كما يقول الكتاني. فإن كان أبو بكر رضي الله عنه يتبع سنة الرسول صلى الله عليه وسلم وكان بيت المال خاوياً، فيجب أن يكون كذلك دائماً خاوياً ودون حصر أو تدوين، لأن في الحصر والتدوين زلة ستؤدي لجمع المال، وهذا له آفاته كما وضحت. ثم يوضح الاقتباس سبب تدوين الدواوين في عهد الخليفة عمر رضي الله عنه، وقد تحدثنا عنه سابقاً وكان نقدي هو أن أصل الديوان أتى إما من خالد بن الوليد رضي الله عنه الذي رأى الدواوين في الشام وأن ملوكهم دونوا الدواوين وجندوا الجنود، أو أنه أتى من الهرمزان، وهو فارسي (وسيأتي بيانه بإذن الله في اقتباس من كتاب «تخريج الدلالات السمعية») أو أنه فكرة من صحابي، وهذه جميعها استحداثات على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم كما ستستنبط بإذن الله. ثم يذكر الكتاني تفصيل الخزاعي من أن تدوين الرسول صلى الله عليه وسلم إنما كان في أوقات مخصصة، وأن العطاء لم يكن له وقت أو مقدار معين، وأنه مع كثرة الناس وكثرة المال ظهرت الحاجة للديوان في عهد عمر رضي الله عنه. أي أن ما استنبطه الخزاعي لا يدعم ما اعتقده الكتاني بالربط بين العطاء والديوان أيام الرسول صلى الله عليه وسلم بصفة مستمرة.

وهنا لابد من توضيح نقطة مهمة وقد تم الخلط فيها وهي أن هناك فرق شاسع بين أن يُدفع مال لشخص ما مقابل سند أو وصل ما وبين أن يوضع اسمه في ديوان ما ويأخذ الأموال بصفة دورية مستمرة كآخر كل شهر مقابل عمله العسكري. لاحظ الآتي: ثم يأتي الكتاني بعدة استشهادات لإثبات أن الديوان كان في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، فيذكر المؤلفة قلوبهم الذين كان لهم خط من الرسول صلى الله عليه وسلم وأن عمر رضي الله عنه مزقه، فيستدل من ذلك أن الناس كما يقول: «كانوا يأخذون العطاء بالضبط والتقييد». فهل في هذا دليل على أن العطاء كان يتدفق للمقاتلين؟ بالطبع لا، فهؤلاء الذين معهم الخط من المؤلفة قلوبهم ليسوا من المقاتلين. فالتدوين

أمر وارد كما في الاقتراض (الدين) مثلاً بدليل قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ﴾. فمن حادثة المؤلفة قلوبهم يستنبط الكتاني: «فيدل ذلك على وقوع التدوين، وجعل قوائم للمعالون، هذا هو الديوان بعينه». أرأيت كيف أتى التعميم من وقوع التدوين إلى جعل قوائم؟ فهل إن كتب الرسول صلى الله عليه وسلم لأحد من المؤلفة قلوبهم عطاء ما سيعني هذا وجود قوائم لمن سيأخذون المال من الجند؟ بالطبع لا. ومما استشهد به الكتاني أيضاً أن الزبير بن العوام وجهم بن الصلت كانا يكتبان أموال الصدقات، وأن حذيفة بن اليمان كان يكتب خرص النخل، ثم يستنتج قائلاً: «فإن صح ذلك فتكون هذه الدواوين قد وضعت في زمانه صلى الله عليه وسلم». ولعلك هنا تسأل: فما علاقة هذه الكتابات بوضع ديوان للعطاءات للجند؟ بالطبع لا علاقة. ثم لدعم استنتاجه يستشهد بما جاء في الفتح لابن حجر ويسرد آثاراً أخرى ليس لها جميعاً أدنى دليل على أنها تعني ديواناً للجند بعطاء مستمر. فعلى سبيل المثال يستشهد بقول لابن عربي من كتاب «أحكام القرآن» الذي قال ابن عربي فيه: «وأما ولاية الديوان فهي الكتابة. وقد كان للنبي صلى الله عليه وسلم كتاب، وللخلفاء بعده. وهي ضبط الجيوش لمعرفة أرزاقهم والأموال لتحصيل فوائدها لمن يستحقها». ولكنك إن رجعت إلى كتاب ابن عربي تجد أنه في موضع آخر من نفس الكتاب (أي «أحكام القرآن») يقول في تدوين من أسلم الآتي:

> «المسألة الرابعة عشرة في صفة البيعة لمن أسلم من الكفار، وذلك لأنها كانت في صدر الإسلام منقولة وهي اليوم مكتوبة إذ كان في عصر النبي لا يكتب إلا القرآن، وقد اختلف في السنّة على ما بيناه في أصول الفقه وغيرها، وكان النبي لا يكتب أصحابه ولا يجمعهم له ديوان حافظ، اللهم إلا أنه قال يوماً ﴿اكتبوا لي من يلفظ بالإسلام﴾ لأمر عرض له، فأما اليوم فيكتب إسلام الكفرة كما يكتب سائر معالم الدين المهمة والتوابع منها لضرورة حفظها حين فسد الناس وخفت أمانتهم ومرج أمرهم. ونسخة ما يكتب: بسم الله الرحمن الرحيم: لله أسلم فلان ابن فلان من أهل أرض كذا وآمن به وبرسوله محمد [صلى الله عليه وسلم]، وشهد له بشهادة الصدق وأقرّ بدعوة الحق لا إله إلا الله محمد رسول الله. والتزم الصلوات الخمس بأركانها وأوصافها وأدّى الزكاة بشروطها وصوم رمضان والحج إلى البيت الحرام إذا استطاع إليه سبيلا، ويغتسل من الجنابة ويتوضأ من الحدث وخلع الأنداد من دون الله تحقق أن الله وحده لا شريك له».[٩٩]

ترى في النص السابق لابن عربي أنه يرفض فكرة وجود ديوان بقوله: «ولا يجمعهم له ديوان حافظ، اللهم إلا أنه قال يوماً [يعني الرسول صلى الله عليه وسلم]: ﴿اكتبوا لي من يلفظ بالإسلام﴾ لأمر عرض له، ...». ولكن الأقوى في الاقتباس السابق والذي قبله للكتاني هو استشهاده بما قاله الحافظ في الفتح: «وفي الحديث مشروعية كتابة دواوين الجيوش». ونظراً لمكانة ابن حجر العلمية وجب علي الرجوع لما قاله في الفتح: يقول ابن حجر عن حديث البخاري:

> «قوله: ﴿اكتبوا لي من تلفظ بالإسلام﴾، في رواية أبي معاوية عن الأعمش عند مسلم، ﴿احصوا﴾ بدل ﴿اكتبوا﴾، وهي أعم من اكتبوا، وقد يفسر احصوا باكتبوا. قوله: فقلنا: نخاف، هو استفهام تعجب، وحذفت منه أداة الاستفهام وهي مقدرة. وزاد أبو معاوية في روايته فقال: إنكم لا تدرون لعلكم أن تبتلوا، وكأن ذلك وقع عند ترقب ما يخاف منه، ولعله كان عند خروجهم إلى أحد أو غيرها، ثم رأيت في شرح بن التين الجزم بأن ذلك كان عند حفر الخندق. وحكى الداودي: احتمال أن

ذلك وقع لما كانوا بالحديبية لأنه قد اختلف في عددهم هل كانوا ألفاً وخمسمائة أو ألفاً وأربعمائة أو غير ذلك مما سيأتي في مكانه. وأما قول حذيفة: فلقد رأيتنا ابتلينا الخ، فيشبه أن يكون أشار بذلك إلى ما وقع في أواخر خلافة عثمان من ولاية بعض أمراء الكوفة كالوليد بن عقبة حيث كان يؤخر الصلاة أو لا يقيمها على وجهها، وكان بعض الورعين يصلي وحده سراً ثم يصلي معه خشية من وقوع الفتنة، وقيل كان ذلك حين أتم عثمان الصلاة في السفر وكان بعضهم يقصر سراً وحده خشية الإنكار عليه. ووهم من قال أن ذلك كان أيام قتل عثمان لأن حذيفة لم يحضر ذلك، وفي ذلك علم من أعلام النبوة من الأخبار بالشيء قبل وقوعه. وقد وقع أشد من ذلك بعد حذيفة في زمن الحجاج وغيره. قوله: حدثنا عبدان عن أبي حمزة عن الأعمش فوجدناهم خمسمائة، يعني أن ... ظ٢ ... وفي الحديث مشروعية كتابة دواوين الجيوش، وقد يتعين ذلك عند الاحتياج إلى تمييز من يصلح للمقاتلة بمن لا يصلح، وفيه وقوع العقوبة على الإعجاب بالكثرة، وهو نحو قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ﴾، الآية. وقال بن المنير موضع الترجمة من الفقه أن لا يتخيل أن كتابة الجيش وإحصاء عدده يكون ذريعة لارتفاع البركة، بل الكتابة المأمور بها لمصلحة دينية، والمؤاخذة التي وقعت في حنين كانت من جهة الإعجاب، ثم ذكر المصنف حديث بن عباس: قال رجل: يا رسول الله إني اكتتبت في غزوة كذا وهو يرجح الرواية الأولى بلفظ: اكتبوا لأنها مشعرة بأنه كان من عادتهم كتابة من يتعين للخروج في المغازي، وقد تقدم شرح الحديث في الحج مستوفى».

تلحظ من الاقتباس السابق أن ابن حجر لم يقصد قط بقوله: «وفي الحديث مشروعية كتابة دواوين الجيوش»، أن هناك دواوين ذات عطاءات مستمرة كما قد يُستدل على ذلك من قول الكتاني. بل قول ابن حجر واضح ولا يعني ذلك أبداً، فهو يقول: «وفي الحديث مشروعية كتابة دواوين الجيوش، وقد يتعين ذلك عند الاحتياج إلى تمييز من يصلح للمقاتل بمن لا يصلح». فهو قد علل رحمه الله أن التدوين قد يتعين عند الحاجة إلى التمييز بين من يصلح وبين من لا يصلح للقتال. وهذا الذي لم يظهره الكتاني !!! ثم يوضح ابن حجر في آخر الاقتباس أن من عاداتهم كتابة من يتعين للخروج في المغازي، وحتى هنا فلا ذكر أيضاً للأعطيات أو الأرزاق في هذه العادة. بل كما وضحت هي الغنائم بعد النصر. ولتأكيد المسألة لننظر الآن لما قاله النووي في شرحه لصحيح مسلم للحديث، قال النووي رحمه الله:

ظ٢) الجزء المقتطع من وسط النص هو الآتي: «... أبا حمزة خالف الثوري عن الأعمش في هذا الحديث بهذا السند فقال: خمسمائة ولم يذكر الألف. قوله قال أبو معاوية: ما بين ستمائة إلى سبعمائة، أي أن أبا معاوية خالف الثوري أيضاً عن الأعمش بهذا الإسناد في العدة، وطريق أبي معاوية هذه وصلها مسلم وأحمد والنسائي وابن ماجة، وكأن رواية الثوري رجحت عند البخاري، فلذلك اعتمدها لكونه أحفظهم مطلقاً، وزاد عليهم وزيادة الثقة الحافظ مقدمة وأبو معاوية، وإن كان أحفظ أصحاب الأعمش بخصوصه، ولذلك اقتصر مسلم على روايته لكنه لم يجزم بالعدد، فقدم البخاري رواية الثوري لزيادتها بالنسبة لرواية الاثنين، ولجزمها بالنسبة لرواية أبي معاوية، وأما ما ذكره الإسماعيلي أن يحيى بن سعيد الأموي وأبا بكر بن عياش وافقا أبا حمزة في قوله خمسمائة فتتعارض الأكثرية والأحفظية، فلا يخفى بعد ذلك الترجيح بالزيادة. وبهذا يظهر رجحان نظر البخاري على غيره. وسلك الداودي الشارح طريق الجمع فقال: لعلهم كتبوا مرات في مواطن، وجمع بعضهم بأن المراد بالألف وخمسمائة جميع من أسلم من رجل وامرأة وعبد وصبي، وبما بين الستمائة إلى السبعمائة الرجال خاصة، وبالخمسمائة المقاتلة خاصة، وهو أحسن من الجمع الأول، وإن كان بعضهم أبطله بقوله في الرواية الأولى ألف وخمسمائة رجل لا مكان أن يكون الراوي أراد بقوله رجل نفس، وجمع بعضهم بأن المراد بالخمسمائة المقاتلة من أهل المدينة خاصة، وبما بين الستمائة إلى السبعمائة هم ومن ليس بمقاتل، وبالألف وخمسمائة هم ومن حولهم من أهل القرى والبوادي. قلت ويخدش في وجوه هذه الاحتمالات كلها اتحاد مخرج الحديث ومداره على الأعمش بسنده واختلاف أصحابه عليه في العدد المذكور والله أعلم. ...» (١٠٠).

«باب جواز الاستسرار بالإيمان للخائف: قال مسلم رحمه الله: حدثنا أبو بكر بن أبى شيبة ومحمد بن عبد الله بن نمير وأبو كريب، واللفظ لأبى كريب قالوا: حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن شقيق عن حذيفة قال: كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ﴿أحصوا لي كم يلفظ الإسلام﴾، فقلنا: يا رسول الله، أتخاف علينا ونحن ما بين الستمائة إلى السبعمائة؟ قال: ﴿إنكم لا تدرون لعلكم أن تبتلوا﴾. قال: فابتلينا حتى جعل الرجل منا لا يصلى إلا سراً. هذا الإسناد كله كوفيون، وأما متنه فقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿أحصوا﴾، معناه: عدوا. وقد جاء فى رواية البخاري: ﴿اكتبوا﴾. وقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿كم يلفظ الإسلام﴾، هو بفتح الياء المثناة من تحت. والإسلام منصوب مفعول يلفظ بإسقاط حرف الجر، أي يلفظ بالإسلام، ومعناه كم عدد من يتلفظ بكلمة الإسلام. وكم هنا استفهامية ومفسرها محذوف وتقديره كم شخصاً يلفظ بالإسلام. وفى بعض الأصول: تلفظ بتاء مثناة من فوق، وفتح اللام والفاء المشددة، وفي بعض الروايات للبخارى وغيره: ﴿اكتبوا من يلفظ بالإسلام﴾، فكتبنا. وفي رواية النسائى وغيره: ﴿أحصوا لي من كان يلفظ بالإسلام﴾. وفى رواية أبي يعلى الموصلى: ﴿أحصوا كل من تلفظ بالإسلام﴾. وأما قوله: ونحن ما بين الستمائة إلى السبعمائة، فكذا وقع في مسلم وهو مشكل من جهة العربية، وله وجه وهو أن يكون مائة في الموضعين منصوباً على التمييز على قول بعض أهل العربية. وقيل أن مائة في الموضعين مجرورة على أن تكون الألف واللام زائدتين، فلا اعتداد بدخولهما. ووقع في رواية غير مسلم ستمائة إلى سبعمائة. وهذا ظاهر لا إشكال فيه من جهة العربية. ووقع في رواية البخاري: فكتبنا له ألفاً وخمسمائة فقلنا: تخاف ونحن ألف وخمسمائة؟ وفي رواية للبخاري أيضا: فوجدناهم خمسمائة. وقد يقال وجه الجمع بين هذه الألفاظ أن يكون قولهم: ألف وخمسمائة، المراد به النساء والصبيان والرجال. ويكون قولهم ستمائة إلى سبعمائة الرجال خاصة، ويكون خمسمائة المراد به المقاتلون. ولكن هذا الجواب باطل برواية البخاري فى أواخر كتاب السير فى باب كتابة الإمام الناس، قال فيها: فكتبنا له ألفاً وخمسمائة رجل. والجواب الصحيح إن شاء الله تعالى أن يقال: لعلهم أرادوا بقولهم ما بين الستمائة إلى السبعمائة رجال المدينة خاصة، وبقولهم: فكتبنا له ألفاً وخمسمائة هم مع المسلمين حولهم، وأما قوله: ابتلينا فجعل الرجل لا يصلي إلا سراً، فلعله كان في بعض الفتن التى جرت».[101]

تلحظ في الاقتباس السابق أنه لا إشارة لا من قريب ولا من بعيد على أن الهدف من الإحصاء لمن تلفظ بالإسلام هو دفع العطاءات. فكيف أتى مثل هذا الاستنتاج المفصلي لاقتصاد الأمة؟ بل إن أردنا الجمع بين الروايتين للشيخين البخاري ومسلم نقول أن الكتابة كانت لغرض الإحصاء، أي أنه كانت بالفعل هناك كتابة كما روى البخاري ولكن لغرض الإحصاء كما نص عليه مسلم. وما يدعم أنه لم يكن هناك عطاء هو تعجب الصحابة من طلبه صلى الله عليه وسلم للكتابة بقولهم متسائلين للرسول صلى الله عليه وسلم عن سبب الكتابة: «نخاف ونحن ألف وخمسائة؟» كما في رواية البخاري، أو قولهم متسائلين: «يا رسول الله، أتخاف علينا ونحن ما بين الستمائة إلى السبعمائة؟» في رواية مسلم. فبرغم سؤال الصحابة إلا أنه لم تكن هناك إجابة من الرسول صلى الله عليه وسلم بأن التدوين هو لدفع العطاء. وهذا ما وضحه ابن حجر من أن الإحصاء لن يرفع البركة عن الجيش بإذن الله إلا إن كان هناك إعجاب بالذات كما حدث يوم حنين. فمن كل هذا قد يستنتج الفرد أن التدوين إنما هو لغرض الحصر لمعرفة المشاركين في الغزوة حتى يُعلم بعد الغزوة المستشهدين من المأسورين أو المتولين لا سمح الله ليتسنى للقائد اتخاذ القرار بالعودة أو البقاء في أرض المعركة أو أي سبب آخر، والله أعلم.

والآن لننظر لاقتباس آخر من كتاب «تخريج الدلالات السمعية» للخزاعي، وبإمكانك قفزه أخي القارئ

لأنه سلك نفس المسلك الذي سلكه كل من الخياط والكتاني بالاستنباط من نفس الآثار بطريقة تشعرك أنه إنما هو مسلك واحد سار فيه الباحثون، فهم ينقلون من بعضهم البعض ببعض التصرف والزيادات. ونظراً لطول النص فقد اقتطفت منه بعض الاقتباسات ذات الصلة بموضوع الديوان:

«الباب العاشر: في كاتب الجيش، وفيه خمسة عشر فصلاً، الفصل الأول في أمر النبي عليه السلام بكتب الناس وثبوت العمل بذلك في عصره صلى الله عليه وسلم. روى البخاري رحمه الله بسنده عن حذيفة بن اليمان رضي الله تعالى عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿اكتبوا لي من يلفظ بالإسلام من الناس﴾. فكتبنا له ألفاً وخمسمائة رجل. فقلنا: نخاف ونحن ألف وخمسمائة، فلقد رأيتنا ابتلينا حتى إن الرجل ليصلي وحده وهو خائف. وروى مسلم رحمه الله تعالى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يخطب يقول: ﴿لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم، ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم﴾. فقام رجل فقال: يا رسول الله، إن امرأتي خرجت حاجة، وإني اكتتبت في غزوة كذا وكذا. قال: ﴿انطلق فحج مع امرأتك﴾. ورواه البخاري رحمه الله تعالى أيضا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، إني اكتتبت في غزوة كذا وكذا وامرأتي حاجة. قال: ﴿ارجع فحج مع امرأتك﴾. وأنشد ابن إسحاق في السير في أشعار يوم حنين لضمضم بن الحارث السلمي من الكامل: إذ لا أزال على رحالة نهدة جرداء تلحق بالنجاد إزاري يوماً على أثر النهاب وتارة كتبت مجاهدة مع الأنصار. ... الفصل الثاني: في ثبوت العطاء في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم: روى أبو داود رحمه الله تعالى عن عوف بن مالك رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا أتاه الفيء قسمه في يومه فأعطى الآهل حظين، وكان لي أهل، ثم دعا بعدي عمار بن ياسر فأعطاه حظاً واحداً. وروى مالك في الموطأ رحمه الله تعالى عن القاسم بن محمد أن أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه كان إذا أعطى الناس أعطياتهم يسأل الرجل هل عندك من مال وجبت عليك فيه الزكاة، فإن قال نعم أخذ من عطائه زكاة ذلك المال. وإن قال: لا، أسلم إليه عطاؤه ولم يأخذ منه شيئاً. فوائد لغوية في أربع مسائل: المسألة الأولى في الفيء لغة: في الصحاح فاء يفيء فيئاً، رجع، وأفاءة غيره رجعه، وفلان سريع الفيء من غضبه، وفي المحكم: فاء إلى الأمر وفاءه فيئاً وفيوءا، رجع إليه. وأفاء واستفاء كفاء. وفاء من غضبه، رجع. وإنه لسريع الفيء، أي الرجوع. والفيء ما كان شمساً فنسخه الظل. وفاء الفيء تحول. المسألة الثانية في الفيء في الشرع، قال ابن شأس في الجواهر: الفيء كل مال فاء للمسلمين من الكفار من خمس وجزية أهل العنوة وأهل الصلح وخراج أرضهم وما صولح عليه الحربيون من هدنة وما أخذ من تجار الحربيين وتجار أهل الذمة وخمس الركاز وخمس المعادن. وقال أبو عبيد في كتاب الأموال: هو الذي يعم المسلمين غنيهم وفقيرهم فيكون في أعطية المقاتلة وأرزاق الذرية وما ينوب الإمام من أمور الناس بحسن النظر للإسلام وأهله .... المسألة الرابعة الأطماع في الكتاب المظفري: الطمع رزق الجند، أمر بأطماعهم أي بأرزاقهم. وفي المحكم: وأطماع الجند أرزاقهم، وقيل أوقات قبضها، واحدها طمع.

الفصل الرابع: في وضع عمر رضي الله تعالى عنه الديوان والسبب لذلك: من تاريخ ابن الأثير: وفي سنة خمس عشرة من الهجرة فرض عمر رضي الله تعالى عنه الفروض ودون الدواوين وأعطى العطايا. ومن الأحكام السلطانية للماوردي: اختلف الناس في السبب الذي حمل عمر رضي الله تعالى عنه على ذلك، فقال قوم إنه بعث بعثاً وعنده الهرمزان، فقال لعمر: هذا بعث قد أعطيت أهله الأموال، فإن تخلف منهم رجل أخل بمكانه من أين يعلم به، فأثبت لهم ديوناً. فسأله عمر عن الديوان حتى فسره له. وقال آخرون سببه أن أبا هريرة رضي الله تعالى عنه قدم عليه بمال من البحرين فقال عمر: ماذا

جئت به؟ فقال خمسمائة ألف درهم. فاستكثره عمر وقال: أتدري ما تقول؟ قال: نعم، مائة ألف خمس مرات. فصعد عمر المنبر فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله ثم قال: أيها الناس، قد جاءنا مال كثير، فإن شئتم كلناه لكم كيلاً، وإن شئتم عددناه لكم عداً. فقام إليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين قد رأيت الأعاجم يدونون ديواناً لهم، فدون أنت ديواناً، فاستشار عمر رضي الله تعالى عنه المسلمين في تدوين الدواوين. فقال علي رضي الله تعالى عنه: تقسم كل سنة ما اجتمع إليك من المال ولا تمسك منه شيئا. وقال عثمان رضي الله تعالى عنه: أرى مالاً كثيراً يسع الناس، وإن لم يحصوا حتى يعلم من أخذ ممن لم يأخذ خشيت أن ينتشر الأمر. فقال خالد بن الوليد رضي الله تعالى عنه: قد كنت بالشام فرأيت ملوكاً دونوا دواوين وجندوا أجناداً، فدون ديواناً وجند جنوداً، فأخذ بقوله ودعا عقيل بن أبي طالب ومخرمة بن نوفل وجبير بن مطعم، وكانوا من شباب قريش، فقال: اكتبوا الناس على منازلهم. في الصحاح: الفرض العطية المرسومة، يقال: ما أصبت منه فرضاً ولا قرضاً، وأفرضته إذا أعطيته، وفرضت له في العطاء وفرضت له في الديوان. .....

الفصل السادس: في بيان قولهم في عمر رضي الله تعالى عنه إنه أول من دون الدواوين وفرض الأعطيات: قلت: قد ثبت بما تقدم من صحيح الحديث في صدر الباب أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بكتابة الناس وأنهم كتبوا في عصره صلى الله عليه وسلم، وأنه كان صلى الله عليه وسلم يقسم الفيء، وأن أبا بكر كان يعطي الناس الأعطيات. ثم اتفق أهل الأثر وأصحاب الأخبار والسير على أن عمر رضي الله تعالى عنه أول من وضع الديوان في الإسلام وفرض الأعطيات، وهذا غير مخالف لما تقدم، فإنهم يعنون أنه أول من دون الدواوين للعطاء ورتب الناس فيها وقدر الأعطيات، ولأن كتابة الناس في عصر النبي صلى الله عليه وسلم إنما كانت في أوقات نحو كتبهم حين أمر حذيفة رضي الله تعالى عنه بإحصاء الناس، ونحو كتب من تعين منهم في بعث من البعوث كما في خبر ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وكذلك العطاء في عصره صلى الله عليه وسلم لم يكن في وقت معين ولا مقداراً معيناً، فلما كانت خلافة عمر رضي الله تعالى عنه وكثر الناس وجبيت الأموال وفرضت الأعطيات وتأكدت الحاجة إلى ضبطهم، وضع الديوان بعد مشاورته للصحابة رضي الله تعالى عنهم، وهذا كما قالوا في عثمان رضي الله تعالى».[١٠٢]

لعلك لاحظت أن ما سلكه الخزاعي مشابه لما سلكه الخياط والكتاني. فقد بدأ كما بدءا بحديث صحيح البخاري ثم حديث من اكتتب في الغزوة ولحق بامرأته للحج. إلا أن الخزاعي أضاف قصيدة شعرية لضمضم تشير إلى حدوث الإكتتاب في الغزو. ثم انتقل بعدها إلى ثبوت العطاء من حديث أبي داود، تماماً كما فعل الخياط والكتاني، إلا أنه هنا أضاف أعطيات أبي بكر الصديق وكيف أنه كان يقتطع الزكاة من الأعطيات. وكما ترى فلا دليل هنا على أن هناك ديواناً للجند تصرف منه الأعطيات. ثم انتقل الخزاعي إلى تعريف الفيء ومن ثم تعريف الأطماع، ولا إشارة في كلا التعريفين على أن الرسول صلى الله عليه وسلم وضع سجلات لدفع الأجور للمقاتلين. ولكن الملفت للنظر هو تركيزه على تعريف كلمة «الأطماع» على أنها رزق الجند بالقول: «والطمع رزق الجند، أمر بإطماعهم، أي بأرزاقهم، وفي المحكم: وأطماع الجند أرزاقهم، وقيل أوقات قبضها، واحدها طمع». وهنا لابد لنا من وقفة مع الكلمة لأهميتها، فهي وكأنها تعني (كما جاء في «لسان العرب») الرجاء في الحصول على شيء يتمناه الإنسان أو ينتظر المزيد منه دون حق. تأمل الآتي من لسان العرب وبالذات في حديثه عن المرأة المطماع:

«طَمِعَ فيه وطَماعةً وطَماعِيةً، مخفف، وطَماعِيَّةً، فهو طَمِعٌ وطَمُعٌ: حرص عليه ورجاه، وأنكر بعضهم التشديد. ورجل طامِعٌ وطَمِعٌ وطَمُعٌ من قوم طمعين. وطَمَاعَى وأَطْماعٍ وطُمَعاءَ، وأَطْمَعَه غيره.

والـمَطْمَعُ: مـا طمع فيه. والـمَطْمَعَة ما طمع من أجله. وفـي صفة النساء: ابنة عشر مطمعة للناظرين. وامرأة مطماع: تطمع ولا تمكن من نفسها. ويقال: إن قول الخاضعة من المرأة لَمَطْمَعَةٌ في الفساد، أي مـما يطمع ذا الريبة فيها. وتطميع القطر: حين يبدأ فـيجيء منه شيء قليل، سمي بـذلك لأنه يطمع بما هو أكثر منه؛ وأنشد ابن الأعرابي: كأن حديثها تطميع قطر يجاد به لأصداء شحاحا، لأصداء ههنا: الأبدان، يقول: أصداؤنا شحاح على حديثها. والطَّمَعُ: رزق الجند، وأطْماع الجند: أرزاقهم. يقال: أمر لهم الأمير بأطماعهم، أي بأرزاقهم، وقيل: أوقات قبضها، واحدها طمع. قال ابن بـري: يقال: طَمَعٌ وأطْماعٌ ومَـطْمَعٌ ومَطَامِعُ. ويقال: ما أطْمَعَ فلاناً، على التعجب من طمعه. ويقال في التعجب: طَمُعَ الرجل فلان، بضم الـميم، أي صار كثير الطمع، كقولك إنه لحسن الرجل، وكذلك التعجب في كل شيء مضموم، كقولك: خرجت المرأة فلانة إذا كانت كثيرة الخروج، وقضو القاضي فلان، وكذلك التعجب في كل شيء إلا ما قالوا في نعم وبئس رواية تروى عنهم غير لازمة لقياس التعجب، جاءت الرواية فيهما بالكسر لأن صور التعجب ثلاث: ما أحسن زيدا، أسمع به، كبرت كلمة، وقد شذ عنها نعم وبئس».[١٠٣]

الطمع، أي رزق الجند، ما أعجبها من كلمة، فهي تصف بالضبط حال الجندي إن كان في ديوان ما ويقاتل من أجل المال، وهذا كما سترى في الصفحات القادمة بإذن الله في الحديث عن النية مضاد تماماً لما تحاول الشريعة فعله لأن الجندي قد تتأثر نيته الجهادية ولا تكون خالصة لله إن هو أخذ المال، وهذا ما لا يمكن أن يفعله الرسول صلى الله عليه وسلم كما ستستنتج بإذن الله. كما أن استخدام كلمة «الطمع» للتعبير عن أرزاق الجند تعبير جد موفق لأنه إن كان الرزق حق للجندي قد قصه الله جل جلاله له، فهو لن يطمع فيه لأنه هو والمجتمع يدركان جيداً أن هذا الحق مدفوع له إن عاجلاً أو آجلاً، فلا حاجة للطمع، ولكن لأنه حق غير مؤكد وغير مستحق وُصف بأنه طمع لأنه أخذٌ لمال غير مستحق والله أعلم، ولأنه قابل للزيادة بالمزيد من الخنوع والولاء للسلطان أو من يمثله.

ثم ينتقل الخزاعي إلى سبب وضع عمر رضي الله عنه الديوان ليثبت أن الديوان فعل استُحدث بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، تماماً كما سلك الكتاني. إلا أن الخزاعي هنا يورد لنا ثلاث روايات عن سبب استحداث الديوان في عهد عمر رضي الله عنه: الرواية الأولى أن من الآثار ما يشير إلى أن الهرمزان (وهو فارسي غير مسلم) قد أشار على الخليفة عمر بن الخطاب أن يجعل الديوان لأنه إن أُعطيَ رجلٌ عطاءً وتخلف عن الغزو، فمن ذا الذي سيعلم ذلك إن لم يكن هنالك ديوان؟ لذلك فهناك حاجة للديوان كما اقترح الهرمزان، وهكذا كانت جيوش الفرس المهزومة تعمل مقابل المال في دواوين. وكما سترى فإن كان الجهاد خالصاً لله، فلا يحق لأحد كالحاكم أن يفرض الخروج على الناس. وفي هذا حكم كثيرة سيأتي بيانها بإذن الله.

والرواية الثانية التي أوردها الخزاعي عن سبب استحداث الديوان في عهد عمر رضي الله عنه هو إتيان المال الكثير والذي حدى بأحد الصحابة للاقتراح على الخليفة بأن يفعل كما فعل الأعاجم عندما دونوا الدواوين. فكانت المشورة من الإمام علي كرم الله وجهه ثم من عثمان بن عفان رضي الله عنه أن تدون أسماء من أخذوا حتى يُعلم من أخذ ممن لم يأخذ. لاحظ هنا أن هذا لا يعني أن الصحابيين المبشرين بالجنة (علي وعثمان) رضي الله عنهما قالا بتدوين الجند وتجنيدهم مقابل المال، بل تكلما عن طريقة تقسيم المال الكثير على عموم الناس. لاحظ أيضاً أن هذا المال لم يكن ليكثر إن قسم على الغانمين، فهو في معظمه خراج الأراضي التي فتحت عنوة ولم تقسم كما رأينا في الفصل السابق. أما الرواية الثالثة عن سبب استحداث الديوان في عهد عمر رضي الله عنه، وهي المشورة الأهم،

فقد أتت من خالد بن الوليد رضي الله عنه والذي اقترح قائلاً: «فدون ديواناً وجند جنوداً». ثم يقول الخزاعي أن الخليفة عمر بن الخطاب أخذ بقول خالد بن الوليد. وفي المحصلة فكما ترى فإن الديوان كسجل للجند أتى إما من مجتمع فارسي (الهرمزان) أو مجتمع رومي (الشام)، أي أنه أتى من مجتمع غير مسلم، لذلك فقد يصطدم هذا المفهوم الغريب مع ما أتت به الشريعة، ولأن الإسلام في مسائل الحقوق أتى مكتملاً كما سترى بإذن الله، فقد ظهر الاصطدام متمثلاً في ذل الأمة. فالديوان ليس مسألة تقنية، بل هو في صلب الحقوق.

وأخيراً، فإن الخزاعي يلتفت إلى أنه قد قدم فكرتين مختلفتين: الأولى هي أن الديوان كان في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، والثانية هي أنه أمر استحدث في عهد الخليفة عمر بن الخطاب. فيحاول في الفصل السادس الجمع بينهما بقوله: «قلت: قد ثبت بما تقدم من صحيح الحديث في صدر الباب أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بكتابة الناس، وأنهم كتبوا في عصره صلى الله عليه وسلم، وأنه كان صلى الله عليه وسلم يقسم الفيء، وأن أبا بكر كان يعطي الناس الأعطيات. ثم اتفق أهل الأثر وأصحاب الأخبار والسير على أن عمر رضي الله تعالى عنه أول من وضع الديوان في الإسلام وفرض الأعطيات، وهذا غير مخالف لما تقدم، ...». أي أن الثابت في كل هذا هو أن الديوان كسجلات للعطاء أو الأطماع للجند لم تكن في عهده صلى الله عليه وسلم. فلم تكن هناك طبقية متجذرة في المجتمع المسلم: هذه عسكرية وتلك لا عسكرية (أي فلاحية أو رعوية أو تجارية). إلا أن الديوان قسم المجتمع. لاحظ ما جاء في كتاب «الكامل في التاريخ» مثلا، ففيه مؤشر على كيفية الأخذ من الأمم الأخرى حتى وإن خالف الأخذ الشرع. ولاحظ كيفية تقبل التقسيم في آخر الاقتباس إذ يقول:

> «ذكر ما فعله كسرى في أمر الخراج والجند: كان ملوك الفرس يأخذون من غلات كورهم قبل ملك كسرى أنوشروان في خراجها من بعضها الثلث ومن بعضها الربع وكذلك الخمس والسدس على قدر شربها وعمارتها ومن الجزية شيئا معلوما فأمر الملك قباذ بمسح الأرضين ليصح الخراج عليها فمات قبل الفراغ من ذلك فلما ملك أنوشروان أمر باستتمام ذلك ووضع الخراج على الحنطة والشعير والكرم والرطب والنخل والزيتون والأرز على كل نوع من هذه الأنواع شيئا معلوما ويؤخذ في السنة ثلاثة أنجم وهي الوضائع التي اقتدى بها عمر بن الخطاب. وكتب كسرى إلى القضاة في البلاد نسخة بالخراج ليمتنع العمال من الزيادة عليه وأمر أن يوضع عمن أصابت غلته جائحة بقدر جائحته وألزموا الناس الجزية ما خلا العظماء وأهل البيوتات والجند والهرابذة والكتاب ومن في خدمة الملك كل إنسان على قدره اثني عشر درهما وثمانية دراهم وستة دراهم وأربعة دراهم وأسقطها عمر عمن لم يبلغ عشرين سنة أو جاوز خمسين سنة. ثم إن كسرى ولى رجلا من الكتاب من الكفاة والنبلاء اسمه بابك عرض جيشه فطلب من كسرى التمكن من شغله إلى ذلك فتقدم ببناء مصطبة موضع عرض الجيش وفرشها ثم نادى أن يحضر الجند بسلاحهم وكراعهم للعرض فحضروا فحيث لم ير معهم كسرى أمرهم بالانصراف فعل ذلك يومين ثم أمر فنودي في اليوم الثالث أن لا يتخلف أحد ولا من أكرم بتاج فسمع كسرى فحضر وقد لبس التاج والسلاح ثم أتى بابك ليعرض عليه فرأى سلاحه تاما ما عدا وترين للقوس كان عادتهم أن يستظهروا بهما فلم يرهما بابك معه فلم يجز على اسمه وقال له هلم كلما يلزمك فذكر كسرى الوترين فتعلقهما ثم نادى منادى بابك وقال للكمي السيد سيد الكماة أربعة آلاف درهم وأجاز على اسمه فلما قام عن مجلسه حضر عند كسرى يعتذر إليه من غلظته عليه وذكر له أن أمره لا يتم إلا بما فعل فقال كسرى ما غلظ علينا أمر نريد به إصلاح دولتنا ومن كلام كسرى الشكر والنعمة عدلان ككفتي الميزان أيهما رجح بصاحبه احتاج الأخف إلى أن

يزاد فيه حتى يعادل صاحبه فإذا كانت النعم كثيرة والشكر قليلا انقطع الحمد فكثير النعم يحتاج إلى كثير من الشكر وكلما زيد في الشكر ازدادت النعم وجاوزته ونظرت في الشكر فوجدت بعضه بالقول وبعضه بالفعل ونظرت أحب الأعمال إلى الله فوجدته الشيء الذي أقام به السموات والأرض وأرسى به الجبال وأجرى به الأنهار وبرأ به البرية وهو الحق والعدل فلزمته ورأيت ثمرة الحق والعدل عمارة البلدان التي بها قوام الحياة للناس والدواب والطير وجميع الحيوانات. ولما نظرت في ذلك وجدت المقاتلة أجراء لأهل العمارة وأهل العمارة أجراء للمقاتلة فأما المقاتلة فإنهم يطلبون أجورهم من أهل الخراج وسكان البلدان لمدافعتهم عنهم ومجاهدتهم من ورائهم فحق على أهل العمارة أن يوفوهم أجورهم فإن العمارة والأمن والسلامة في النفس والمال لا يتم إلا بهم. ورأيت أن المقاتلة لا يتم لهم المقام والأكل والشرب وتثمير الأموال والأولاد إلا بأهل الخراج والعمارة فأخذت للمقاتلة من أهل الخراج ما يقوم بأودهم وتركت على أهل الخراج من مستغلاتهم ما يقوم بمؤنتهم وعمارتهم ولم أجحف بواحدة من الجانبين ورأت المقاتلة وأهل الخراج كالعينين المبصرتين واليدين المتساعدتين والرجلين على أيهما دخل الضرر تعدى إلى الأخرى ونظرنا في سير آبائنا فلم نترك منها شيئا يقترن بالثواب من الله والذكر الجميل بين الناس والمصلحة الشاملة للجند والرعية إلا اعتمدناه ولا فسادا إلا أعرضنا عنه ولم يدعنا إلى حب ما لا خير فيه حب الآباء ونظرت في سير أهل الهند والروم وأخذنا محمودها ولم تنازعنا أنفسنا إلى ما تميل إليه أهواؤنا وكتبنا بذلك إلى جميع أصحابنا ونوابنا في سائر البلدان، فانظر إلى هذا الكلام الذي يدل على زيادة العلم وتوفر العقل والقدرة على منع النفس ومن كان هذا حاله استحق أن يضرب به المثل في العدل إلى أن تقوم الساعة».[١٠٤]

المسلك الثاني: التقليد

قلت أن هناك مسلكين حول السؤال: لماذا لم يقم الفقهاء على الديوان الذي أحال العمل العسكري إلى وظيفة؟ والأن سأوضح المسلك الثاني والذي هو أساساً التقليد بين الفقهاء (تذكر الإيجابيات الإشكالية) بسبب كثرة المال فجأة وعدم تقسيم الغنائم كما ذكرت في الفصل السابق، فلم تقسم المناطق المفتوحة بعد سواد العراق تقليداً لسواد العراق، وقُبل الديوان كمؤسسة تتولى تقسيم الأموال، فدخلت الفتاوى كتب الفقهاء عن الديوان والتي نُقلت من فقيه لآخر وانتشرت في كتب الفقه، فظن اللاحقون من الفقهاء أنها حق، وهي ليست كذلك لأنها تعارض آية الغنائم وتعارض فعل الرسول صلى الله عليه وسلم، والله أعلم. ولأضرب مثالاً واحداً: فقد جاء في «المدونة الكبرى» مثلاً: «قلت: أرأيت الديوان، ما قول مالك فيه؟ قال: أما مثل ديوان مصر والشام وأهل المدينة ومثل دواوين العرب فلم يرـ مالك به بأساً وهو الذي سألناه عنه». فكما ترى من هذا النص فهو غير مدعوم بقال الله جل جلاله وقال الرسول صلى الله عليه وسلم وفعل، وسنأتي على نصوص أخرى للفقهاء بإذن الله لتأكيد المسألة. فيكون السؤال هو: لماذا قلد الفقهاء بعضهم بعضاً ولم يقفوا ضد الديوان؟ إن التفسير الواضح الذي وجدته يأتي من نص لابن تيمية يقول فيه: «اتفق العلماء» على ذلك. فلعل النص الآتي يوضح سبب ذهاب الفقهاء إلى دفع الأموال للمقاتلين المرتزقة. فمن النص الذي ذكرته في الفصل السابق لابن تيمية كان الآتي:

«ومن الفيء ما ضربه عمر رضى الله عنه على الأرض التى فتحها عنوة ولم يقسمها كأرض مصر وأرض العراق إلا شيئاً يسيراً منها وبر الشام وغير ذلك، فهذا الفيء لا خمس فيه عند جماهير الأئمة كأبي حنيفة ومالك وأحمد، وإنما يرى تخميسة الشافعي وبعض أصحاب أحمد. وذكر ذلك رواية عنه.

قال ابن المنذر: لا يحفظ عن أحد قبل الشافعي أن في الفيء خمساً كخمس الغنيمة. وهذا الفيء لم يكن ملكاً للنبي في حياته عند أكثر العلماء. وقال الشافعي وبعض أصحاب أحمد: كان ملكاً له. وأما مصرفه بعد موته فقد اتفق العلماء على أن يصرف منه أرزاق الجند المقاتلين الذين يقاتلون الكفار. فإن تقويتهم تذل الكفار، فيؤخذ منهم الفيء. وتنازعوا هل يصرف في سائر مصالح المسلمين أم تختص به المقاتلة على قولين للشافعي، ووجهين في مذهب الإمام أحمد؛ لكن المشهور في مذهبه وهو مذهب أبي حنيفة ومالك أنه لا يختص به المقاتلة بل يصرف في المصالح كلها. وعلى القولين يعطى من فيه منفعة عامة لأهل الفيء، فإن الشافعي قال: ينبغي للإمام أن يخص من في البلدان من المقاتلة، وهو من بلغ ويحصى الذرية، وهي من دون ذلك والنساء إلى أن قال: ثم يعطي المقاتلة في كل عام عطاءهم، ويعطي الذرية والنساء ما يكفيهم لسنتهم. قال: والعطاء من الفيء لا يكون إلا لبالغ يطيق القتال. قال: ولم يختلف أحد ممن لقيه في أنه ليس للمماليك في العطاء حق ولا للأعراب الذين هم أهل الصدقة. قال: فإن فضل من الفيء شيء وضعه الإمام في أهل الحصون والازدياد في الكراع والسلاح وكل ما يقوى به المسلمون، فإن استغنوا عنه وحصلت كل مصلحة لهم فرق ما يبقى عنهم بينهم على قدر ما يستحقون من ذلك المال. ...».

تلحظ من النص السابق أخي القارئ من قول ابن تيمية رحمه الله: «وأما مصرفه بعد موته فقد اتفق العلماء على أن يصرف منه أرزاق الجند المقاتلين الذين يقاتلون الكفار. فإن تقويتهم تذل الكفار، فيؤخذ منهم الفيء»، وبالذات من عبارة: «فقد اتفق العلماء على أن يصرف منه أرزاق الجند المقاتلين»، أن السبب في إنفاق الأموال على الجند ليس سنة الرسول صلى الله عليه وسلم، بل هو الاتفاق بين العلماء حتى يزداد المسلمون قوة فيتم إذلال الكفار ليؤخذ منهم المزيد من الفيء. وكما سأثبت بإذن الله، فإن الذي حدث هو العكس، أي أن الإنفاق على الجند كما قلت مراراً سينهك الأمة للحكم الثلاث السابقة. والآن لننظر لاقتباس آخر مهم من كتاب الأم للشافعي رحمه الله. لاحظ قوله: «أن الديوان محدث» وعبارة: «لم يكن ديوان في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم» في الآتي:

«قال الشافعي رحمه الله: القول ما قال الأوزاعي. وقد زعم أبو يوسف أن السنة جرت على ما قال وعاب على الأوزاعي أن يقول قد جرت السنة بغير رواية ثابتة مفسرة، ثم ادعاها بغير رواية ثابتة ولا خبر ثابت، ثم قال: الأمر كما جرى عليه الديوان منذ زمان عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وهو لا يخالف في أن الديوان محدث في زمان عمر وأنه لم يكن ديوان في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أبي بكر ولا صدر من خلافة عمر وأن عمر إنما دون الديوان حين كثر المال والسنة إنما تكون لرسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أسهم للفارس ثلاثة أسهم وللراجل بسهم فهذا الدليل على ما قال الأوزاعي لأنه لا يسهم عنده ولا عنده إلا لمن حضر القتال فإذا لم يكن حاضر القتال فارساً فكيف يعطى بفرسه ما لا يعطى ببدنه ...». لاحظ أن التوزيع للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهم هو بعد المعركة وليس أجراً لعمل عسكري قادم».[١٠٥]

ولكنك قد تقول: لقد اتفق الفقهاء وانتهى الأمر، وكذلك الصحابة في المدينة المنورة، ومن أنت يا جميل حتى لا توافقهم؟ فماذا عن قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا تجتمع أمتي على ضلالة﴾؟[غ٢] وماذا عن قول ابن مسعود: ﴿ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن﴾؟[ب٣]

فأجيب: حجتي الأولى هي أنه إن كان هناك إجماع على الدواوين فقد شملت في نفس الوقت دواوين الجند ودواوين العطاء عندما قسم عمر بن الخطاب رضي الله عنه الأموال بالمفاضلة من خلال الدواوين حتى أنه شمل

الأغنياء. وهذا ما لم يذهب إليه الإمام الشافعي وبعض أصحاب أحمد رحمهم الله كما مر بنا في الفصل السابق عندما لخص ابن تيمية مصارف الفيء وخمس الغنائم بالقول: «... لكن مذهب الشافعي وبعض أصحاب أحمد أنه ليس للأغنياء الذين لا منفعة للمسلمين بهم فيه حق إذا فضل المال واتسع عن حاجات المسلمين كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما كثر المال أعطا منهم عامة المسلمين، فكان لجميع أصناف المسلمين فرض فى ديوان عمر بن الخطاب غنيهم وفقيرهم. ...». فإن كان هناك إجماع لما خالفه الشافعي وبعض أصحاب أحمد رحمهم الله.

ومن جهة ثانية، فإن الصحابة في واقع الأمر لم يجمعوا على هذه المسألة لأنهم لم يجتمعوا أبداً في مكان واحد لمناقشة شرعية الدواوين، فقد اتخذ القرار في المدينة المنورة كما تشير الآثار في وقت كان الصحابة فيه قد تفرقوا في الأمصار كالعراق والشام، أي أنه لم يكن هنالك أي إجماع. وهنا أذكرك أخي القارئ بما مر بنا سابقاً من كتاب «اعلام الموقعين» من إنكار ابن القيم الجوزية على من أدعى الإجماع بأنه إنما يكذب عندما قال: «فقال الإمام أحمد في رواية ابنه عبد الله: من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا. هذه دعوى بشر المريسي والأصم ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا أو لم يبلغنا. وقال في رواية المروزي: كيف يجوز للرجل أن يقول أجمعوا؟ إذا سمعتهم يقولون أجمعوا فاتهمهم لو قال إني لم أعلم مخالفاً كان. وقال في رواية أبي طالب: هذا كذب ما علمه أن الناس مجمعون. ولكن يقال: ما أعلم فيه اختلافاً، فهو أحسن من قوله إجماع الناس». وأخيراً تذكر أن بعض الصحابة لم يرضوا بقسمة سواد العراق، بل احتجوا على عدم القسمة والتي منها أتت بعض هذه الأموال الكثيرة. ومن هؤلاء الصحابة الذين اعترضوا على عدم القمسة الزبير بن العوام وبلال بن رباح رضي الله عنهما كما ذكرت. وأسوق هنا مثالاً واحداً إضافياً للكثير من الأمثلة التي ذكرتها سابقاً. فقد قال القرطبي في تفسيره:

غ٢) جاء في مجمع الزوائد: «وعن أبي بصرة الغفاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿سألت ربي عز وجل أربعاً فأعطاني ثلاثاً ومنعني واحدة، سألت الله عز وجل أن لا تجتمع أمتي على ضلالة، فأعطانيها؛ وسألت الله عز وجل أن لا يهلكهم بالسنين كما أهلك الأمم قبلهم، فأعطانيها؛ وسألت الله عز وجل أن لا يظهر عليهم عدواً، فأعطانيها؛ وسألت الله عز وجل أن لا يلبسهم شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض، فمنعنيها﴾، رواه أحمد والطبراني وفيه راو لم يسم»، وقال النووي عن الحديث: «وأما حديث لا تجتمع أمتي على ضلالة فضعيف انتهى». وجاء في الإحكام لابن حزم: «قال أبو محمد: وقد روي أنه عليه السلام قال: ﴿لا تجتمع أمتي على ضلالة﴾، وهذا وإن لم يصح لفظه ولا سنده فمعناه صحيح بالخبرين المذكورين آنفا». وجاء في الإبهاج: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إن الله أجاركم من ثلاث: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة﴾، وسنده جيد. وروى معاذ بن رفاعة عن أبي خلف الأعمى عن أنس: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿إن أمتي لا تجتمع على ضلالة﴾، الحديث أخرجه ابن ماجه ومعاذ ضعفه ابن معين وغيره، قال السعدي وأبو حاتم الرازي ليس بحجة، وقال ابن حبان: استحق الترك، وقال الأزدي: لا يحتج بحديثه ولا يكتب، وأما أبو خلف فكذبه ابن معين، وقال أبو حاتم: منكر الحديث ليس بالقوي. وروي عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا يجمع الله هذه الأمة على ضلالة ابداً﴾، رواه الترمذي وقال غريب من هذا الوجه، قلت وفي إسناده سليمان بن سفيان وهو ضعيف عند المحدثين». وجاء في التبصرة: «ويدل عليه من السنة ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿لا تجتمع أمتي على ضلالة﴾. وروى: ﴿لا تجتمع أمتي على الخطأ﴾. وقال لم يكن الله ليجمع هذه الأمة على الخطأ» (١٠٦).

ب٣) جاء في مسند الإمام أحمد: «حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أبو بكر ثنا عاصم عن زر بن حبيش عن عبد الله بن مسعود قال: إن الله نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد صلى الله عليه وسلم خير قلوب العباد، فاصطفاه لنفسه فابتعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم وزراء نبيه يقاتلون على دينه، فما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئا فهو عند الله سيئ»، وجاء في المعجم الأوسط بلفظ مختلف: «... عن شقيق أبي وائل عن عبد الله بن مسعود قال: إن الله عز وجل اطلع في قلوب العباد فوجد قلب محمد خير قلوب العباد، ثم اطلع في قلوب العباد بعد قلب محمد، فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد، فاختارهم لدينه يقاتلون على دينه، فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، وما رأوه سيئا فهو عند الله سيء» (١٠٧).

«وفي الروايات المستفيضة من الطرق الكثيرة أن عمر أبقى سواد العراق ومصر وما ظهر عليه من الغنائم لتكون من أعطيات المقاتلة وأرزاق الحشوة والذراري، وأن الزبير وبلالاً وغير واحد من الصحابة أرادوه على قسم ما فتح عليهم فكره ذلك منهم، واختلف فيما فعل من ذلك فقيل إنه استطاب أنفس أهل الجيش، فمن رضي له بترك حظه بغير ثمن ليبقيه للمسلمين قلة، ومن أبى أعطاه ثمن حظه، فمن قال إنما أبقى الأرض بعد استطابة أنفس القوم جعل فعله كفعل النبي صلى الله عليه وسلم لأنه قسم خيبر لأن اشتراءه إياها وترك من ترك عن طيب نفس بمنزلة قسمها، وقيل إنه أبقاها بغير شيء أعطاه أهل الجيوش ...».

ولعل حجتي الثانية هي الأقوى هنا: إن القول بأن في القرآن الكريم آيات منسوخة مسألة يصعب تقبلها ناهيك عن إثباتها. فهذا كلام الله عز وجل الذي يعلم الغيب. فلكل آية ظُن أنها منسوخة قول ينقضه. ولكن إن قبلنا بالنسخ، فإن قسمة أموال الفيء بين من لم يذكروا في الآية تخالف آية الفيء كما بينت في الفصل السابق. وكما سيأتي بعد عدة صفحات بإذن الله فهناك اقتباس موفق لابن قدامة عن الناسخ والمنسوخ يوضح فيه أن كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم يجب ألا تترك إلا بنسخ، وأن النسخ لا يثبت بالاحتمال، وإنه إن كان هناك نسخ فلن يكون إلا في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا لا يكون إلا بنص، ولا نص بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم وانقراض زمن الوحي عن نسخ آية الفيء، ولأن القرآن الكريم لا ينسخ إلا بالقرآن، فإن آية الفيء إذاً غير منسوخة أبداً.

أما حجتي الثالثة فهي باختصار: إن عدم فعل الرسول صلى الله عليه وسلم لشيء ما لهو في حد ذاته سنة يجب أن تتبع. كيف؟ تذكر ما قلناه في أول هذا الفصل من أن الأهم في الفتوى هو السؤال: هل نحن بحاجة للفتوى؟ فإن كانت هناك حاجة للفتوى يكون السؤال عندئذ: هل كان بإمكان الرسول صلى الله عليه وسلم فعل ذلك الشيء؟ أي في حالتنا هذه: هل كان بإمكان الرسول صلى الله عليه وسلم دفع العطاءات للجند؟ فإن كان بإمكانه ولم يفعل، عندها يكون السؤال: لماذا لم يفعل؟ إن تمكنا من الإجابة على هذا السؤال، عندها ننظر: هل حاجتنا للفتوى لها مبرر يفوق عدم فعل الرسول صلى الله عليه وسلم أم لا؟ وكما هو واضح في هذه الحالة فقد كان بإمكان الرسول صلى الله عليه وسلم دفع العطاءات للجند (فقد غنم الكثير بعد غزوة حنين مثلاً)، إلا أنه صلى الله عليه وسلم لم يفعل، وهذه هي سنته. أي أن السنة هنا هي الحرص على عدم دفع العطاءات للجند. هنا أقول: إنه صلى الله عليه وسلم لم يفعل برغم أن الأمم الأخرى في عهده كالفرس والروم كانوا يعطون العطاءات للجند وهو صلوات ربي وسلامه عليه يعلم ذلك دون شك. فهو لم يفعل ذلك لأنه رسول مأمور من ربه ورب الفرس ورب الروم الذي يعلم كل شيء جل جلاله، أي أنه ينفذ ما يأمره به ربه العليم الحكيم الخبير. فليس فمه فقط صلوات ربي وسلامه عليه الذي لا ينطق عن الهوى، بل جميع أفعاله أيضاً لا تنطلق من هوى. فما يراه المسلمون حسناً يجب أن يُتبع إن لم يخالف سنته صلى الله عليه وسلم، وقد كانت سنته في عدم العطاء للجند. ولن تجتمع أمة الرسول صلى الله عليه وسلم على ضلالة إن كان ذلك الاجتماع على أمر لم يفعله الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد فعله الرسول صلى الله عليه وسلم: وفعله هو عدم توزيع العطاءات على الجند. وهذه سنة يجب أن تتبع.

وهنا أريد أن أثير مسألة جوهرية من السابق: إن السنة ليست فقط في التأسي بكل ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم، ولكن أيضاً بتلافي كل ما لم يفعله في مقصوصة الحقوق. ففي المسائل التعبدية التي تربط الإنسان

بالله عز وجل، فلا حق لي في التصدي للمسألة لأنها خارج دائرة الكتاب. أما مسألة حقوق الآدميين، أو مقصوصة الحقوق، وكما قلت سابقاً، فالحق واحد ولا يمكن أن يجتمع لاثنين. ذلك لأن إعطاء الحق لفرد أو جماعة دون اتباع السنة سيؤدي بالضرورة إلى هضم حقوق الآخرين مما يؤدي لاختلال الأمة حقوقياً وبالتالي ضعفها كما سأثبت بإذن الله. فإن أعطى العلماء الدولة حق الموافقة على إصدار تصاريح للبناء مثلاً، فإن الدولة لن تستطيع فعل ذلك إلا من خلال موظفين، وهكذا يصبح هؤلاء الموظفون في موقع قد يستبدون فيه بالآخرين بتأخير التصريح عمن أرادوا وتسريعه لمن أرادوا. وهكذا كل حق آخر، فكل حق يُعطى سيقابله حق مفقود. وفي حالتنا هذه، فإن مجرد إخراج العطاءات للجند سيجعلهم ذوي طبقة اجتماعية متميزة لها تمتعاتها واستهلاكاتها وسلبياتها المعروفة. كما أن المال الذي يأخذونه هو من الأموال التي كان المفترض بها أن تكون لأناس آخرين سينتجون، فمن أين تأتي الأموال إن لم تأت من إنتاج أيدي الناس؟[جـ٣] وستتأكد من هذه المسألة من خلال الفصول القادمة بإذن الله وستقتنع إن شاء الله أن سنة الرسول صلى الله عليه وسلم في الحقوق ليست فقط في اتباع ما أمر به أو نهى عنه لفظاً، بل حتى ما فعله وما لم يفعله. ومما فعله هو عدم إعطائه لأي إنسان أي دينار أو درهم كعطاء مقابل الجهاد. لذلك، ولعلك لاحظت، كنت في السابق أقول بأن ما يجب أن يتبع هو قال الله جل جلاله وقال الرسول صلى الله عليه وسلم وفعل. فقد كنت أركز على «فعل». وفعل هذه تشمل بالطبع ما لم يفعل.

وإن علم الفقهاء أن اتفاقهم على صرف الأرزاق على الجند المقاتلين سيوجد في مستقبل الأيام جيوشاً تحارب الشعوب المسلمة لما ذهبوا لذلك، رضوان الله عليهم. لأوضح هذه المسألة ثم أعود للموضوع: ألم يقل الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿صنفان من أهل النار من أمتي لم أرهما بعد: كاسيات عاريات مائلات مميلات على رؤوسهن مثل أسنمة البخت، لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحها، ورجال معهم سياط مثل أذناب البقر يضربون بها عباد الله﴾. وجاء في صحيح مسلم أن الرسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأبي هريرة: ﴿يوشك إن طالت بك مدة أن ترى قوماً في أيديهم مثل أذناب البقر يغدون في غضب الله ويروحون في سخط الله﴾.[١٠٨] وهؤلاء هم جنود الشرطة الذي يحاربون المواطنين الذين يطالبون بحقوقهم. ألم يصل تعداد من يعملون لحفظ نظام حسني مبارك في مصر إلى مليوني فرد؟ وكان جهاز أمن الدولة من أشدهم بطشاً وإذلالاً للشعب المصري؟ ولكنك قد تقول: هذه هي الجيوش على حدود الدول في ديار المسلمين ولا تحارب شعوبها، بل تدافع عنهم. فهي تدافع عن الدول الإسلامية، كل دولة في حدودها. فأقول: لن يحتاج المسلمون للقوة العسكرية إلا في حدود العالم الإسلامي الخارجي، أي مع العالم غير المسلم. أما داخل العالم الإسلامي وبين القوميات المفتعلة فلا حاجة للجيوش. فهل تحتاج العراق لقوة عسكرية إلا إن أرادت ضرب الكويت؟ إن الجيش المصري على حدود السودان مجهز لضرب السودانيين، والعكس صحيح، والجيش المغربي على حدود الجزائر مجهز لضرب الجزائريين، والعكس صحيح، وهكذا. فإن نظرت إلى خريطة العالم الإسلامي تجد أن الحدود البينية بين الدول الإسلامية حدوداً وضعية مفتعلة وطويلة جداً وبها قوات عسكرية على الجانبين لا للدفاع عن الإسلام ولكن للدفاع عن أنظمة السلاطين. فالبحريني لا إشكالية لديه مع القطري، والمصرية لا إشكالية لديها مع الليبية، والسوري لا إشكالية لديه مع الأردني، بل هم السلاطين الذين يتمشكلون فيما بينهم ثم يسخرون القوات العسكرية لتحقيق مصالحهم، وهذا أمر معلوم. وكما ستستنتج من فصول قادمة بإذن الله، فإن الفروقات البينة بين القوميات الآن (كالسوري واللبناني) ستزول مع تطبيق الشريعة، وليس كوضعنا المعاصر الذي تُكثف فيه الأنظمة الحاكمة الإحساس بالقوميات على حساب الإسلام. فالحدود

الفاصلة بين الدول والتي تحبس الناس والمنتجات والخبرات والعلوم والثقافات داخل حدودها تزيد الفروقات الثقافية والاقتصادية بين القوميات (علماً بأن القوميات تعبير دخيل على الإسلام، إذ من المفترض إن طبقت مقصوصة الحقوق ألا يكون لها أي تأثير على الصعيدين الاقتصادي والسياسي بين أبناء الأمة الواحدة). هكذا تتم زيادة التباين بين القوميات والتي تقنع المواطنين بأنهم مختلفون عمن يجاورونهم من الشعوب وأن للدولة الحق في الأموال لإيجاد جيش للدفاع عن قوميتهم تجاه الجيران.[د٣] وهذا بالطبع منطق يرفضه الإسلام. ولعلك ترى هذا التباين بين القوميات يتجلى بوضوح في مباريات كرة القدم بين الفرق التي تمثل شعبين متجاورين مثل قطر والبحرين مثلاً. وكما ستستنتج بإذن الله، فإن الأمة المسلمة إن طبقت الشريعة ستصبح نسيجاً واحداً برغم التباينات المحلية في المأكل والملبس، فهي أمة واحدة على الصعيدين الاقتصادي والسياسي وذات تجانس عجيب يكون الجميع فيه منتجين ومكتفين، وبالتالي مقتدرين على المبادرة في كل شيء فيستحيل معها قهرهم، إنما هم متحدون ضد عدوهم الذي حدده لهم ربهم، وهذا العدو بالطبع هو غير المسلمين، فلن تجد مؤمناً يوالي كافراً، فعقيدة الولاء والبراء هذه أشهر من أن توضع هنا. قال تعالى في سورة الممتحنة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَوَلَّوۡاْ قَوۡمًا غَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ قَدۡ يَئِسُواْ مِنَ ٱلۡأٓخِرَةِ كَمَا يَئِسَ ٱلۡكُفَّارُ مِنۡ أَصۡحَـٰبِ ٱلۡقُبُورِ﴾. وقال تعالى في سورة آل عمران: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلۡكَـٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَلَيۡسَ مِنَ ٱللَّهِ فِي شَيۡءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةً وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلۡمَصِيرُ﴾. وقال تعالى في سورة النساء: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ ٱلۡكَـٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَيَبۡتَغُونَ عِندَهُمُ ٱلۡعِزَّةَ فَإِنَّ ٱلۡعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾. وفي نفس السورة أيضاً: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡكَـٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَن تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ عَلَيۡكُمۡ سُلۡطَـٰنًا مُّبِينًا﴾. هكذا، وبهذه الموالاة بين المسلمين تذوب التباينات بين الشعوب في السلوكيات والأخلاقيات والتعاملات حتى وإن كانت هناك تباينات تفرضها جغرافيات المناطق المختلفة في الملبس والمأكل مثلاً. وبهذا تتحد الأمة فتصبح نسيجاً واحداً يصعب على الأمم الأخرى حتى المساس به (ولعلك تقول عن السابق بأنه حُلم، وأن التاريخ أثبت لنا قبل الإسلام وبعده أن الحروب والنزاعات بين سكان المناطق المتجاورة كالقبائل والقوميات كانت أمراً شائعاً. أخي القارئ: إن الإجابة على هذا التساؤل تطول وستأتي في فصول قادمة بإذن الله، إلا أنني وضعت فكرة عن الإجابة في الهامش حتى لا نخرج عن الموضوع).[هـ٣]

جـ٣) ولعلك تتعجب قائلاً: ولكن الدولة تأخذ الأموال من المعادن التي وهبها الله لها في أرضها وليس من الناس كما في دول الخليج الغنية بالنفط مثلاً. فأجيب: إلا أن هذه الدول تمنع الناس من أخذ النفط، فإن وقع النفط في أيدي الناس كما أراد الإسلام كما وضحت في فصل «الخيرات»، فإن الأمة ستزداد ثراء وقوة، كما سترى بإذن الله.

د٣) فتجد المغربي على قناعة أن الجزائر أخذت جزءاً من الصحراء الذي كان أصلاً للمغرب بسبب الإعلام الموجه من الدولة، وكذلك الجزائري يظن العكس، ولعلهما يقتتلان مع بعضهما إن أصبحا جنديين ظانين أنهما سيستشهدان كما ستعلن ذلك قنوات الإعلام في البلدين، علماً بأنهما (المغربي والجزائري) كفردين لن يستفيدا من الصحراء إلا إن طبقت الشريعة، لأنهما ممنوعان من أخذ المعادن من تلك الصحراء إلا بموافقة السلطات. ولكن مع تطبيق الشريعة، فلن يقتتلا، بل وسيستفيدان من الصحراء لأنهما سيتمكنان من الوصول للمعادن إن هم وغيرهم رحلوا لتلك المناطق كما سيأتي بيانه في فصل «ابن السبيل» بإذن الله.

هـ٣) لقد كانت معظم الحروب بين القبائل قبل الإسلام على الموارد أو أخذاً بالثأر. فقد كانوا يتنازعون على مراع لدوابهم أو على بئر لماء أو واد به واحة أو قمة جبل لإستراتيجيته. وهذه لم تكن حقوقها قد قصت قبل الإسلام، وكذلك مسائل الثأر. أما بالنسبة للحروب بعد الإسلام بين القبائل فقد استمرت لأن المطامع بين القبائل تمكنت من تحريك هذه القبائل المسلمة التي لم تكن تحكم في هذه الحقوق بما شرع الله. والسبب في ذلك هو أن القرارات القتالية كانت في أيدي رؤساء القبائل الذين كانوا يحركون الناس، وليس اتباع الحق، بل اتباع ما يقوله رئيس القبيلة. وهذا السبب تعزز لأن مصادر التمكين مثل الأموال أو السماح باستخدام مرعى ما كان في الغالب في يد رئيس القبيلة أو رئيس الدولة، فيخضع له الناس. وهذا وضع مشابه للديوان

ومن جهة أخرى، فقد ظهرت شتى أنواع المؤسسات الحكومية السرية كالمباحث والاستخبارات وما شابه من دوائر حكومية للتجسس ومن ثم للهيمنة على الشعوب داخل حدود الدول. فمن خلال الديوان بدعوى تجهيز الجيش للدفاع عن المسلمين ضد الكفار حصلت الحكومات على الحق في الحصول على الأموال لهذه النفقات (كما سيأتي بيانه بإذن الله)، فكانت بالإضافة للفيء تأخذ في العصور اللاحقة المكوس بجميع أنواعها ليزداد المال لديها ليغطي النفقات المتزايدة جيلاً بعد جيل حتى عصرنا الحاضر الذي ظهرت فيه وزارات الدفاع والداخلية بأجهزتها القمعية ورجالها الذين يحمون الدول التي تحكم بغير ما أنزل الله. فإن علم الفقهاء رضوان الله عليهم أن هذا سيحدث، لما اتفقوا على صرف العطاءات للجند، والله أعلم.

وكما رأيت في الفصلين السابقين، فإن طبقت الشريعة فإنه لا مال للدولة إلا القليل[و٣] لأن الأموال قد قسمتها آيات الصدقات والغنائم والفيء للمخصصين أو للمسمين في الآيات الثلاث كما مر بنا. وهذا القليل الذي كان يتجمع لبيت المال أو الذي كان للرسول صلى الله عليه وسلم فقد كان ينفقه صلوات ربي وسلامه عليه على المحتاجين من الناس ولم يصرفه كعطاءات على الجند. فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يتولى قضاء الدين عمن توفى وهو مديون كما مر بنا، وكان يعطي الفقير والبائس والمحتاج كما رأينا. فلم أجد أي نص أو أي رواية حتى وإن كانت ضعيفة تفيد بأن الرسول صلى الله عليه وسلم دفع مالاً لرجل قبل الغزوة لقاء عمله العسكري، بل تجد عبارة: «الكراع والسلاح» منتشرة في كتب الفقه عندما تتحدث عن إنفاق الرسول صلى الله عليه وسلم لماله. فقد كان صلوات ربي وسلامه عليه إن كان لديه فائض ينفقه في شراء الكراع والسلاح لتجهيز المجاهد الذي لا يجد ما يجهز به نفسه دون أن يعطيه مالاً كعطاء منتظم ليجنده للجهاد. وكذلك فعل الخلفاء من بعده في أمواله صلوات ربي وسلامه عليه.[ز٣] كما أن الرسول صلوات ربي وسلامه عليه حرص على تخليص الأسارى من أسرهم من أموال الفيء. فقد جاء في صحيح البخاري: أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «﴿أطعموا الجائع وعودوا المريض وفكوا العاني﴾، قال: سفيان والعاني الأسير».[١١٠] ويقول ابن قدامة موضحاً:

الذي أعطى السلطان المال لتحريك الرجال في ما يهواه. لكن إن طبقت الشريعة فإن للناس الحق في الوصول للموارد بأنفسهم دون إذن من رئيس القبيلة أو السلطان. وبهذا يضمحل سلطان الرئيس أو الحاكم، فلا يستطيع أن يوجه الناس لقتال بعضهم البعض. فالقتال إن لم يكن جهاداً في سبيل الله ويؤدي للجنة فهو أكره ما يكون على النفس في العموم. وعندما ينطلق الناس وراء أرزاقهم ومصالحهم لأن الموارد بأيديهم كما تحكم الشريعة، فعندها تتفتت الجماعات المبنية على العرق المحض في العالم الإسلامي إلى وحدات تجمعها مصالح الإنتاج بالإضافة للعرق، كالشركاء في صناعة ما، أو كالمشتركين في مزرعة ما كما سترى في فصل «الشركة» بإذن الله. وهذه التكتلات التي تجمعها المصلحة والتي قد تكون عرقية كأبناء قبيلة ما أو حتى قد تكون لاعرقية أحياناً، ستتلافى القتال فيما بينها لأن المسبب الرئيس للقتال (الموارد) قد انتفى. وهذا يحدث فقط عندما تسمو الأمة بعد تطبيق مقصوصة الحقوق كما سترى بإذن الله في فصل «البركة». فلن يكون هناك قتالاً إلا مع الكفرة بإذن الله. وما ذلك على الله الكريم الجواد بعزيز.

و٣) والذي يمكن تحديده في السهمين من خمس الخمس من الغنائم أو خمس الفيء والذي كان من حق الرسول صلى الله عليه وسلم، والذي كان صلوات ربي وسلامه عليه ينفق منه على الكراع والسلاح وليس على الأفراد كعطاءات مقابل الخدمة العسكرية. هذا بالإضافة إلى اللقطات وتركات المسلمين التي لا وارث لها، أو لها وارث لا يرد عليه كأحد الزوجين، وديات القتلى الذين لا أولياء لهم، وهكذا من أموال بسيطة تتجمع لبيت المال.

ز٣) وقد مر بنا هذا الأمر في الفصل السابق: فقد جاء في «طلبة الطلبة» مثلاً: «واستشار أبو بكر الصديق رضي الله عنه المسلمين في سهم ذوي القربى فرأوه أن يجعلوه في الكراع والسلاح، أي شاور الصحابة وسألهم أن يشيروا عليه بالصواب في سهم ذوي القربى أين يصرف السهم الذي كان لأهل قرابة النبي عليه السلام في خمس الغنيمة في حال حياته وسقط بإجماع الصحابة بمعرفتهم بزوال سببه وهو النصرة، فرأوا أي استصوبوا أن يشتروا به الكراع أي الخيل والسلاح أي أسلحة الغزاة ...». وجاء في فتح الباري: «... قال عمر بن شبة: سمعت أبا غسان هو محمد بن يحيى المدني يقول: إن الصدقة

«فصل: ويجب فداء أسرى المسلمين إذا أمكن، وبهذا قال عمر بن عبد العزيز ومالك وإسحاق. ويروى عن ابن الزبير أنه سأل الحسن بن علي: على من فكاك الأسير؟ قال: على الأرض التي يقاتل عليها. وثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿أطعموا الجائع وعودوا المريض وفكوا العاني﴾. وروى سعيد بإسناده عن حبان بن جبلة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إن على المسلمين في فيئهم أن يفادوا أسيرهم، ويؤدوا عن غارمهم﴾. وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار أن يعقلوا معاقلهم، وأن يفكوا عانيهم بالمعروف. وفادى النبي صلى الله عليه وسلم رجلين من المسلمين بالرجل الذي أخذه من بني عقيل، وفادى بالمرأة التي استوهبها من سلمة بن الأكوع رجلين».[١١١]

فتأمل هذا الحرص من الرسول صلى الله عليه وسلم والذي كان واضحاً في سيرته بتقديم الإنفاق على الأفراد «إلا» في دفع الأموال للأفراد للعمل العسكري، ليأتي الديوان فيفعل عكس ذلك. أما بخصوص ما ورد في آية الصدقات من أن جزءاً من أموال الزكاة تنفق في سبيل الله (أي أحد المصارف الثمانية)، فإن هذه أموال تخرج من الناس وإلى الناس كما مر بنا في فصل «الأموال» وليست أموالاً من الدولة للناس. حتى وإن فسرت على أنها أموال تؤخذ من الناس للدولة ثم تنفق على الجيش، فهي ليست عطاءات للأفراد، بل نفقات للتجهيز الحربي للخروج لغزوة ما دونما سجلات تضع الجند في دواوين ذات عطاءات مستمرة كما سيأتي بيانه بإذن الله.

كنت قد تحدثت عن ضرورة الالتزام بالنص وبما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل. وأريد هنا أن أضيف دليلاً نصياً آخر مهم. قال صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿إن بني إسرائيل افترقوا على إحدى وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلها في النار إلا ملة واحدة﴾. فقيل له: ما الواحدة؟ قال: ﴿ما أنا عليه اليوم وأصحابي﴾. وبرغم أن الترمذي قال عنه إنه: «حديث حسن صحيح»، وبرغم أن الحاكم قال عنه أنه صحيح على شرط مسلم،[ح٣] إلا أن بعض المعاصرين يحاولون إضعاف الحديث سنداً ومتناً، مدفوعين بذلك من غير المسلمين ومن العلمانيين الذين يريدون الجمع بين الأمم والملل والنحل المختلفة بغض النظر عن معتقداتهم في ظل العولمة حتى يظهر الإسلام وكأنه دين ملائم لكل عصر فيتم التنازل عن عقيدة الولاء والبراء، فيحب المسلمون من عادى الله ويفضلونهم على إخوانهم المسلمين كما تفعل الدول المعاصرة، فيضيع بذلك الحكم بما أنزل الله. ولن أخوض في سند الحديث مكتفياً بما قاله الترمذي والحاكم، فالمهم الآن هو معنى الحديث. إذ تكمن أهمية الحديث لموضوعنا في نص قوله صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿ما أنا عليه اليوم وأصحابي﴾، وبالذات من كلمة ﴿اليوم﴾، فهي

المذكورة اليوم بيد الخليفة يكتب في عهده يولي عليها من قبله من يقبضها ويفرقها في أهل الحاجة من أهل المدينة. قلت: كان ذلك على رأس المائتين، ثم تغيرت الأمور والله المستعان» (١٠٩).

ح٣) وجاء في تخريج الأحاديث والآثار: «روي من حديث أبي هريرة ومن حديث أنس ومن حديث سعد بن أبي وقاص ومن حديث معاوية ومن حديث عمرو بن عوف المزني ومن حديث عوف بن مالك ومن حديث أبي أمامة ومن حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهم. أما حديث أبي هريرة فرواه أبو داود في سننه في كتاب السنة، والترمذي وابن ماجة في كتاب الزهد من حديث محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة﴾ انتهى. قال الترمذي: حديث حسن صحيح. زاد أبو داود في رواية منها: ﴿ثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة﴾، وزاد الترمذي: ﴿كلهم في النار إلا ملة واحدة﴾. قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: ﴿ما أنا عليه وأصحابي﴾، انتهى. ورواه ابن حبان في صحيحه في النوع السادس من القسم الثالث، والحاكم في مستدركه في كتاب العلم، وقال صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، وقال وقد احتج مسلم بمحمد بن عمرو واستدرك عليه الذهبي في مختصره فقال: لم يحتج به منفرداً ولكن مقرونا بغيره انتهى» (١١٢).

تعني أيام الرسول صلى الله عليه وسلم. وقد راجعت الحديث في أكثر من مصدر فوجدت نفس هذا النص، أي: ﴿ما أنا عليه اليوم وأصحابي﴾، وهناك نص آخر: ﴿ما أنا عليه وأصحابي﴾. فأهمية مثل هذه النصوص هو أنها تخصيص بأن الفرقة الناجية هي التي كانت على ما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه في حياته هو صلوات ربي وسلامه عليه، وهي ما يجب أن يتبع إن ظهر فعل خلاف فعله صلى الله عليه وسلم أو فعل أصحابه «في حياته» (لاحظ تأكيدي على عبارة «في حياته» فهي الشاهد). أي أن هذا الحديث يؤكد في معناه ما مر بنا من آيات تفيد ضرورة اتباع أقوال وأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم. أما إن ظهر فعل من أي إنسان كان (حتى وإن كان صحابياً) خلاف ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم «في حياته»، فلا يعمل به، حتى وإن سكت عنه بعض الصحابة من بعده لأنه خلاف فعل الرسول صلى الله عليه وسلم. ولأضرب مثالاً واضحاً هنا: تأمل الآتي من قول ابن قدامة رحمه الله وبالذات في حديثه عن الناسخ والمنسوخ كيف يؤكد على أن كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم يجب ألا تترك إلا بنسخ، وأن النسخ لا يثبت بالاحتمال، وإنه إن كان هناك نسخ لا يكون إلا في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا لا يكون إلا بنص، ولا نص بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم وانقراض زمن الوحي، وأن القرآن الكريم لا ينسخ إلا بالقرآن. تأمل الآتي من حكم صرف الزكاة للمؤلفة قلوبهم من قول ابن قدامة وقارنه بما حدث في سواد العراق مما أدى لتجمع الأموال ثم ظهور الديوان. قال ابن قدامة رحمه الله:

> «مسألة: قال: ولا يعطى إلا الثمانية الأصناف التي سمى الله تعالى. يعني قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾، وقد ذكرهم الخرقي في موضع آخر، فنؤخر شرحهم إليه. وقد روى زياد بن الحارث الصدائي قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فبايعته، قال: فأتاه رجل فقال: أعطني من الصدقة، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إن الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات، حتى حكم فيها هو، فجزأها ثمانية أجزاء، فإن كنت من تلك الأجزاء أعطيتك حقك﴾، رواه أبو داود. وأحكامهم كلهم باقية، وبهذا قال الحسن والزهري وأبو جعفر محمد بن علي. وقال الشعبي ومالك والشافعي وأصحاب الرأي: انقطع سهم المؤلفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقد أعز الله تعالى الإسلام وأغناه عن أن يتألف عليه رجال، فلا يعطى مشرك تألفاً بحال. قالوا: وقد روي هذا عن عمر رضي الله عنه. ولنا كتاب الله وسنة رسوله، فإن الله تعالى سمى المؤلفة في الأصناف الذين سمى الصدقة لهم. والنبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إن الله تعالى حكم فيها فجزأها ثمانية أجزاء﴾، وكان يعطي المؤلفة قلوبهم كثيراً، في أخبار مشهورة، ولم يزل كذلك حتى مات، ولا يجوز ترك كتاب الله ولا سنة رسوله إلا بنسخ، والنسخ لا يثبت بالاحتمال. ثم إن النسخ إنما يكون في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، لأن النسخ إنما يكون بنص، ولا يكون النص بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم وانقراض زمن الوحي. ثم إن القرآن لا ينسخ إلا بقرآن، وليس في القرآن نسخ كذلك ولا في السنة. فكيف يترك الكتاب والسنة بمجرد الآراء والتحكم، أو بقول صحابي أو غيره ! على أنهم لا يرون قول الصحابي حجة يترك لها قياس، فكيف يتركون به القرآن والسنة؟ وقال الزهري: لا أعلم شيئا نسخ حكم المؤلفة، على أن ما ذكروه من المعنى لا خلاف بينه وبين الكتاب والسنة، فإن الغنى عنهم لا يوجب رفع حكمهم، وإنما يمنع عطيتهم حال الغنى عنهم، فمتى دعت الحاجة إلى إعطائهم أعطوا، فكذلك جميع الأصناف إذا عدم منهم صنف في بعض الزمان سقط حكمه في ذلك الزمن خاصة، فإذا وجد عاد حكمه، كذا هنا».[١١٣]

وأرجو ألا تعتقد بأنني من هذا النقد للديوان أنقد الخليفة عمر رضي الله عنه، كلا، فكل ما أحاول فعله هو أن أثبت أن فعله كان صالحاً لزمانه هو الذي اتسم بوجود الصحابة الذين تربوا على يدي الرسول صلى الله عليه وسلم، وليس لكل الأزمان كفعل الرسول صلى الله عليه وسلم كما نبه لذلك ابن قدامة في مسألة دفع الزكاة للمؤلفة قلوبهم، ومن أنا لأنقد خليفة رسول الله؟ كيف وهو أحد المبشرين بالجنة، وهو الذي أتت على يديه الكرامات؟[ط٣]

أي أن الديوان، حتى وإن سكت عنه بعض الصحابة الذين عاصروا الحكم الأموي فهو مردود لأن الديوان كان موجوداً عند الفرس زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يفعله. وهذا استنتاج مهم لأن الديوان كما قلت هو أساس كل بلوى. إنه السكين الذي ذبح الأمة، فقد امتد شره إلينا اليوم وستستمر الأمة ذليلة إن هي جعلت الجهاد وظيفة ولم تعده مرة أخرى لما كان عليه في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ليكون عبادة كما أمر الله في العديد من الآيات التي ذُكرت سابقاً، وغيرها كثير. أدرك أخي القارئ أنك تسأل: كيف يمكن للعمل العسكري أن يكون دون تنظيم من الدولة؟ وكيف يمكن للمجتمعات أن توجد دون أموال للدولة؟ فمن سينفق على شتى أوجه الحياة في المجتمع مثل التعليم والصحة ورصف الطرق؟ فأجيب: أرجو الإمهال وستأتي الإجابة بإذن الله، ولكن قبل المضي في هذا الفصل لابد من تقصي مسألة تحول الجهاد من عبادة إلى وظيفة فقيهاً حتى تقتنع أخي القارئ وبالذات إن كنت من علماء الشريعة، فإن لم تكن منهم فبإمكانك قفز الصفحات الآتية إلى العنوان الآتي: «البيروقراطية».

تسليع العمل العسكري

إن مما خرج فيه المسلمون عن سنة الرسول صلى الله عليه وسلم تحول العمل العسكري إلى سلعة. كيف؟ لأن الجهاد فرض عين أو فرض كفاية، ولأن البعض لا يستطيعون الخروج للجهاد لسبب قاهر كالمرض مثلاً، قاموا بالإنفاق على آخرين ليقوموا مقامهم في الجهاد، وهذا الإنفاق على الآخرين والذي تحث عليه الشريعة أدى إلى تحول العمل العسكري إلى سلعة «بسبب عدم انتباه الفقهاء لهذا التحول»، والله أعلم، فخبت بالتالي مقاومة الفقهاء للديوان. هذه العبارة هي ما سأحاول إثباتها في الصفحات الآتية:

لتوضيح هذه العبارة لابد من بعض التوضيحات التي وضعتها تحت العناوين الآتية: (النية: الإخلاص في العبادة؛ هل هناك تناقض؟؛ التحريض؛ مثال مؤلم؛ النفل؛ السلب؛ هل القسمة في الموقع؟؛ مكانة الغنائم؛ الإيجار والجعالة والغنيمة؛ التسليع: الماحوز والطوى؛ استحداثات فقهية)، ولكن قبل ذلك لابد من المرور أولاً على تعريفين لأهميتهما: جاء في لسان العرب في تعريف البعوث، وهي الجيوش:

ط٣) لأذكر مثالين فقط: فقد روي أنه كان يوماً في خطبته يوم الجمعة «إذ قال: يا سارية بن زنيم الجبل، ظلم الذئب من استرعاه الغنم. فأنكرها الناس. فقال علي رضي الله عنه: دعوه، فلما نزل سألوه عما قال. فلم يعترف به، وكان قد بعث سارية إلى ناحية العراق لغزوهم، فلما قدم ذلك الجيش أخبروا أنهم لقوا عدوهم يوم جمعة، فظهر عليهم فسمعوا صوت عمر؛ فتحيزوا إلى الجبل فنجوا من عدوهم، فانتصروا عليهم». وهناك قصة أخرى في كتاب «كرامات الأولياء»، فعن «خوات بن جبير قال: أصاب الناس قحط شديد على عهد عمر، فخرج عمر بالناس فصلى بهم ركعتين وخالف بين طرفي ردائه، فجعل اليمين على اليسار واليسار على اليمين، ثم بسط يديه فقال: اللهم إنا نستغفرك ونستسقيك. فما برح مكانه حتى مطروا. فبينما هم كذلك إذا أعراب قد قدموا فأتوا عمر فقالوا: يا أمير المؤمنين، بينما نحن في بوادينا في يوم كذا وكذا إذ أظلنا غمام فسمعنا فيها صوتا: أتاك الغوث أبا حفص، أتاك الغوث أبا حفص» (١١٤).

«والبعث: بعث الجند إلى الغزو، والبعث: القوم المبعوثون المشخصون، ويقال هم البعث بسكون العين. وفي النوادر يقال: ابتعثنا الشام عيرا، إذا أرسلوا إليها ركاباً للميرة. وفي حديث القيامة: يا آدم ابعث بعث النار، أي المبعوث إليها من أهلها، وهو من باب تسمية المفعول بالمصدر. وبعث الجند يبعثهم بعثاً، وجههم، وهو من ذلك. وهو البعث والبعيث. وجمع البعث بعوث. قال: ولكن البعوث جرت علينا، فصرنا بين تطويح وغرم. وجمع البعيث بعث، والبعث يكون بعثاً للقوم، يبعثون إلى وجهه من الوجوه مثل السفر والركب. وقولهم: كنت في بعث أي فلان، أي في جيشه الذي بعث معه. والبعوث الجيوش، وبعثه على الشيء حمله على فعله. وبعث عليهم البلاء أحله. وفي التنزيل العزيز: ﴿بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ أُوْلِى بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾».[١١٥]

وجاء في كتاب «تخريج الدلالات السمعية» الآتي:

«الفصل العاشر: في عرض الناس في كل سنة: ذكر أبو عمر بن عبد البر في الاستيعاب عند ذكر سمرة بن جندب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعرض غلمان الأنصار في كل عام. فمر به غلام فأجازه في البعث، وعرض عليه سمرة بن جندب من بعده فرده. فقال سمرة: يا رسول الله، لقد أجزت غلاماً ورددتني، ولو صارعته لصرعته. قال: (فصارع)، فصارعته فصرعته، فأجازني في البعث».[١١٦]

والرباط كما جاء في «المغني»:

«الإقامة بالثغر مقوياً للمسلمين على الكفار، والثغر كل مكان يخيف أهله العدو ويخيفهم، وأصل الرباط من رباط الخيل، لأن هؤلاء يربطون خيولهم، وهؤلاء يربطون خيولهم، كل يعد لصاحبه. فسمي المقام بالثغر رباطاً وإن لم يكن فيه خيل، وفضله عظيم وأجره كبير. قال أحمد: ليس يعدل الجهاد عندي والرباط شيء، والرباط دفع عن المسلمين وعن حريمهم، وقوة لأهل الثغر ولأهل الغزو. فالرباط أصل الجهاد وفرعه، والجهاد أفضل منه للعناء والتعب والمشقة».[١١٧]

النية: الإخلاص في العبادة

الجهاد كما هو معلوم إما فرض عين أو فرض كفاية. وفي كلا الحالين فلا يحق للمجاهد أن يطالب الدولة بالمال نظير جهاده أو حتى لتجهيز نفسه، فهذا يأتي من الناس أنفسهم، كل يجهز نفسه، أو يجهزه غيره من الناس. وكنا قد رأينا أيضاً كيف أن الجهاد عبادة وليس وظيفة، ولكن ماذا إن دفعت الدولة المال للمجاهد فقبلها، فهل أجره كأجر من خرج للجهاد بماله وبدنه؟ وماذا إن عرض فرد نفسه للناس ليخرج للجهاد نيابة عن أحدهم مقابل أجر يأخذه، فهل يؤجر على ذلك حتى وإن نوى الجهاد؟ وهناك الكثير من الأسئلة المماثلة التي تحوم حول إخلاص العبادة أو إخلاص النية وأخذ المال للخروج للجهاد. هذا بالإضافة لأسئلة أخرى تحوم حول صفاء نية المجاهد: هل هي خالصة لإعلاء كلمة الله، أم تشوبها أهداف أخرى مثل حب الشهرة بأن يُقال عن المجاهد بأنه شجاع، أو مثل الاندفاع للجهاد حمية للانتقام أو رغبة في كسب الغنائم وما إليها من أهداف تعكر صفاء النية؟ وماذا إن كانت نية المجاهد خالصة ثم نعته الناس بالشجاعة أثناء المعركة أو بعدها فتلذذ بهذا المديح، فهل في هذا تعكير لصفاء النية مما قد يؤدي للشرك؟ لقد كانت مثل هذه الأسئلة تؤرق كل من عمل لوجه الله تعالى كالعلماء وقراء القرآن الكريم

والمجاهدين والأغنياء الذين يتصدقون. لذلك فقد حظيت مثل هذه الأسئلة بعدة إجابات من الفقهاء وسترى من خلالها ضرورة إخلاص النية للجهاد ابتداءً. وفي المحصلة، فإن هذا يدعم موقف الشريعة من رفض الديوان. وسأبدأ بالنظر في تأويل قوله تعالى في الآية الأخيرة من سورة الكهف: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَـٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾، فهي آية محورها إخلاص العمل لله. قال الشيخ الشنقيطي في سبب نزول الآية يرحمه الله:

«واختلف العلماء في سبب نزول هذه الآية الكريمة، أعني قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَـٰلِحًا﴾، فعن ابن عباس أنها نزلت في جندب بن زهير الأزدي الغامدي قال: يا رسول الله، إنني أعمل العمل لله تعالى وأريد وجه الله تعالى إلا أنه إذا اطلع عليه سرني، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (إن الله طيب ولا يقبل إلا الطيب ولا يقبل ما شورك فيه)، فنزلت الآية. وذكره القرطبي في تفسيره، وذكر ابن حجر في الإصابة أنه من رواية ابن الكلبي في التفسير عن أبي صالح عن أبي هريرة، وضعف هذا السند مشهور. وعن طاوس أنه قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إني أحب الجهاد في سبيل الله تعالى وأحب أن يرى مكاني، فنزلت هذه الآية. وعن مجاهد قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله إني أتصدق وأصل الرحم ولا أصنع ذلك إلا لله تعالى، فيذكر ذلك مني وأحمد عليه فيسرني ذلك، وأعجب به؟ فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يقل شيئاً، فأنزل الله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَـٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾، انتهى. من تفسير القرطبي: ومعلوم أن من قصد بعمله وجه الله، فعله لله ولو سره اطلاع الناس على ذلك ولاسيما إن كان سروره بذلك لأجل أن يقتدوا به فيه، ومن قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله، والعلم عند الله تعالى. وقال صاحب الدر المنثور: أخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه والبيهقي في شعب الإيمان عن ابن عباس في قوله: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ﴾، قال: نزلت في المشركين الذين عبدوا مع الله إلهاً غيره وليست هذه في المؤمنين. وأخرج عبد الرزاق وابن أبي الدنيا في الإخلاص وابن أبي حاتم والطبراني والحاكم عن طاوس قال: قال رجل: يا نبي الله، إني أقف موقف أبتغي وجه الله، وأحب أن يرى موطني؟ فلم يرد عليه شيئاً حتى نزلت هذه الآية : ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَـٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾، وأخرجه الحاكم وصححه والبيهقي موصولاً عن طاوس عن ابن عباس. وأخرج ابن أبي حاتم عن مجاهد قال: كان من المسلمين من يقاتل وهو يحب أن يرى مكانه، فأنزل الله: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ﴾، وأخرج ابن منده وأبو نعيم في الصحابة وابن عساكر من طريق السدي الصغير عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس قال: كان جندب بن زهير إذا صلى أو صام أو تصدق فذكر بخير ارتاح له، فزاد في ذلك لمقالة الناس، فلامه الله، فنزل في ذلك: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَـٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾. وأخرج هناد في الزهد عن مجاهد قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، أتصدق بالصدقة وألتمس بها ما عند الله وأحب أن يقال لي خير، فنزلت : ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ﴾، اهـ، من الدر المنثور في التفسير بالمأثور، والعلم عند الله تعالى».[١١٨]

ونظراً لأهمية مسألة الإخلاص في العبادة عموماً ومنها الجهاد، وأهمية هذا الأمر لهذا الكتاب عن التمكين، أضع بين يديك النص الآتي من تفسير ابن كثير حيث جمع رحمه الله أهم ما ذكر في هذه المسألة في تفسير الآية. وأريدك أخي القارئ أن تركز على الشرك في العمل مهما قل. ولعلك سترتعد خوفاً إن أدركت عظم هذه المسألة في

العقيدة. قال رحمه الله:

«الإخلاص في العبادة: وقال الأعمش: حدثنا حمزة أبو عمارة مولى بني هاشم عن شهر بن حوشب قال: جاء رجل إلى عبادة بن الصامت فقال: أنبئني عما أسألك عنه، أرأيت رجلاً يصلي يبتغي وجه الله ويحب أن يحمد، ويصوم يبتغي وجه الله ويحب أن يحمد، ويتصدق يبتغي وجه الله ويحب أن يحمد، ويحج ويبتغي وجه الله ويحب أن يحمد؟ فقال عبادة: ليس له شيء، إن الله تعالى يقول: أنا خير شريك، فمن كان له معي شرك فهو له كله، لا حاجة لي فيه. وقال الإمام أحمد: حدثنا محمد بن عبد الله بن الزبير، حدثنا كثير بن زيد عن ربيح بن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري عن أبيه عن جده قال: كنا نتناوب رسول الله صلى الله عليه وسلم فنبيت عنده، تكون له الحاجة أو يطرقه أمر من الليل فيبعثنا، فكثر المحتسبون وأهل النوب، فكنا نتحدث، فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ﴿ما هذه النجوى؟ ألم أنهكم عن النجوى﴾، قال: فقلنا تبنا إلى الله، أي نبي الله: إنما كنا في ذكر المسيح وفرقنا منه. فقال: ﴿ألا أخبركم بما هو أخوف عليكم من المسيح عندي؟﴾. قال: قلنا: بلى. قال: ﴿الشرك الخفي، أن يقوم الرجل يصلي لمكان الرجل﴾. وقال الإمام أحمد: حدثنا أبو النضر، حدثنا عبد الحميد، يعني ابن بهرام قال: قال: شهر بن حوشب، قال ابن غنم: لما دخلنا مسجد الجابية أنا وأبو الدرداء لقينا عبادة بن الصامت، فأخذ يميني بشماله وشمال أبي الدرداء بيمينه، فخرج يمشي بيننا، ونحن نتناجى والله أعلم بما نتناجى به، فقال عبادة بن الصامت: إن طال بكما عمر أحد كما أو كليكما لتوشكان أن تريا الرجل من ثبج المسلمين، يعني من وسط قراء القرآن على لسان محمد صلى الله عليه وسلم، فأعاده وأبدأه وأحل حلاله وحرم حرامه ونزله عند منازله، لا يجوز فيكم إلا كما يجوز رأس الحمار الميت. قال: فبينما نحن كذلك إذ طلع شداد بن أوس رضي الله عنه وعوف بن مالك فجلسا إلينا، فقال شداد: إن أخوف ما أخاف عليكم أيها الناس لما سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يقول: ﴿من الشهوة الخفية والشرك﴾. فقال عبادة بن الصامت وأبو الدرداء: اللهم غفرا، ألم يكن رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قد حدثنا أن الشيطان قد يئس أن يعبد في جزيرة العرب؟ أما الشهوات الخفية فقد عرفتموها، هي شهوات الدنيا من نسائها وشهواتها، فما هذا الشرك الذي تخوفنا يا شداد؟ فقال شداد: أرأيتكم لو رأيتم رجلاً يصلي لرجل أو يصوم لرجل أو يتصدق، أترون أنه قد أشرك؟ قالوا: نعم والله إن من صلى لرجل أو صام أو تصدق له لقد أشرك. فقال شداد: فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿من صلى يرائي فقد أشرك، ومن صام يرائي فقد أشرك، ومن تصدق يرائي فقد أشرك﴾. قال عوف بن مالك: فعند ذلك أفلا يعمد الله إلى ما أبتغي به وجهه من ذلك العمل كله فيقبل ما خلص له ويدع ما أشرك به؟ فقال شداد: عند ذلك فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿إن الله يقول: أنا خير قسيم لمن أشرك بي، من أشرك بي شيئا فإن عمله قليله وكثيره لشريكه الذي أشرك به، أنا عنه غني﴾، طريق أخرى لبعضه، قال الإمام أحمد: حدثنا زيد بن الحباب، حدثني عبد الواحد بن زياد، أخبرنا عبادة بن نسي عن شداد بن أوس رضي الله عنه أنه بكى، فقيل له: ما يبكيك؟ قال: شيء سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم فأبكاني، سمعت رسول الله يقول: ﴿أتخوف على أمتي الشرك والشهوة الخفية﴾، قلت: يا رسول الله، أتشرك أمتك من بعدك؟ قال: ﴿نعم، أما إنهم لا يعبدون شمساً ولا قمراً ولا حجراً ولا وثناً، ولكن يراؤن بأعمالهم، والشهوة الخفية أن يصبح أحدهم صائماً فتعرض له شهوة من شهواته فيترك صومه﴾، ورواه ابن ماجه من حديث الحسن بن ذكوان عن عبادة بن نسي به وعبادة فيه ضعف وفي سماعه من شداد نظر. حديث آخر: قال الحافظ أبو بكر البزار: حدثنا الحسين بن علي بن جعفر الأحمر، حدثنا علي بن ثابت، حدثنا قيس عن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول

الله صلى الله عليه وسلم: ﴿يقول الله يوم القيامة: أنا خير شريك، فمن أشرك بي أحداً فهو له كله﴾. وقال الإمام أحمد: حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة: سمعت العلاء يحدث عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم يرويه عن الله عز وجل أنه قال: ﴿أنا خير الشركاء، فمن عمل عملاً أشرك فيه غيري فأنا بريء منه، وهو للذي أشرك﴾، تفرد به من هذا الوجه. حديث آخر: قال الإمام أحمد: حدثنا يونس، حدثنا ليث عن يزيد، يعني ابن الهاد، عن عمرو عن محمود بن لبيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إن أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر﴾، قالوا: وما الشرك الأصغر يا رسول الله؟ قال: ﴿الرياء، يقول الله يوم القيامة إذا جزى الناس بأعمالهم: اذهبوا إلى الذين كنتم تراؤن في الدنيا فانظروا هل تجدون عندهم جزاء﴾. حديث آخر: قال الإمام أحمد: حدثنا محمد بن بكر، أخبرنا عبد الحميد، يعني ابن جعفر، أخبرني أبي عن زياد بن ميناء عن أبي سعيد بن أبي فضالة الأنصاري وكان من الصحابة أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿إذا جمع الله الأولين والآخرين ليوم لا ريب فيه نادى مناد: من كان أشرك في عمل عمله لله أحداً فليطلب ثوابه من عند غير الله، فإن الله أغنى الشركاء عن الشرك﴾، وأخرجه الترمذي وابن ماجه من حديث محمد، وهو البرساني به. حديث آخر: قال الإمام أحمد: حدثنا أحمد بن عبد الملك، حدثنا بكار، حدثني أبي، يعني عبد العزيز بن أبي بكرة عن أبي بكرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿من سمع سمع الله به، ومن راءى راءى الله به﴾. وقال الإمام أحمد: حدثنا معاوية، حدثنا شيبان عن فراس عن عطية عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من يرائي يرائي الله به، ومن يسمع يسمع الله به﴾. حديث آخر: قال الإمام أحمد: حدثنا يحيى بن سعيد عن شعبة، حدثني عمرو بن مرة، قال: سمعت رجلاً في بيت أبي عبيدة أنه سمع عبد الله بن عمرو يحدث ابن عمر أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿من سمع الناس بعمله سمع الله به سامع خلقه وصغره وحقره﴾، فذرفت عينا عبد الله. وقال الحافظ أبو بكر البزار: حدثنا عمرو بن يحيى الأيلي، حدثنا الحارث بن غسان، حدثنا أبو عمران الجوني عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿تعرض أعمال بني آدم بين يدي الله عز وجل يوم القيامة في صحف مختمة، فيقول الله: ألقوا هذا وأقبلوا هذا، فتقول الملائكة: يا رب، والله ما رأينا منه إلا خيراً، فيقول: إن عمله كان لغير وجهي، ولا أقبل اليوم من العمل إلا ما أريد به وجهي﴾. ثم قال الحارث بن غسان: روى عنه جماعة وهو ثقة بصري ليس به بأس. وقال ابن وهب حدثني يزيد بن عياض عن عبد الرحمن الأعرج عن عبد الله بن قيس الخزاعي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من قام رياء وسمعة لم يزل في مقت الله حتى يجلس﴾. وقال أبو يعلى، حدثنا محمد بن أبي بكر حدثنا محمد بن دينار عن إبراهيم الهجري عن أبي الأحوص عوف بن مالك عن ابن مسعود رضي الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿من أحسن الصلاة حيث يراه الناس وأساءها حيث يخلو فتلك استهانة استهان بها ربه عز وجل﴾».[١١٩]

لعلك لاحظت من الأحاديث السابقة منزلة إخلاص العمل لله في جميع العبادات، لدرجة أن الرواة كانوا يبكون خوفاً من الوقوع في الشرك الأصغر. فالإخلاص في العبادة هو كل شيء. وهذا من أهم مرتكزات العقيدة كما هو معلوم. هنا يظهر سؤال محوري لموضوعنا: إذا كان الإخلاص في العبادة هو الأساس، وإذا كان الإسلام دين ذروة سنامه الجهاد، فما هي أهمية الإخلاص في الجهاد وبالذات إن قامت الدولة بدفع الأموال من خلال الديوان لمن يجاهد في سبيل الله؟ أي هل سيتمكن فرد ما من الجمع بين الجهاد في سبيل الله بنية خالصة وأخذ الأموال من الدولة في آن واحد؟ وإن تمكن في أول مرة من الجمع، ألا يتكون لديه من خلال أخذ المال بانتظام من خلال

الديوان انحراف عقدي لأن جهاده قد يكون للمال لأنه ينتظره آخر كل شهر؟ وإن تمكن جدلاً بعض الأفراد من الجمع بين الإخلاص وأخذ المال، فهل سيتمكن جيش بأسره من فعل ذلك؟ ألا يتعارض هذا مع ما كان الرسول صلى الله عليه وسلم يحاول فعله باستمرار وبإصرار بأن يوجد جيشاً أفراده مخلصون لله ويخرجون طواعية دون مقابل مالي؟ هذه مسألة مررنا بها سابقاً، ومسألة الإخلاص في العبادة بين الفقهاء أشهر من أن توضع هنا، ولكن كل ما أريده منك أن تتمعن وأنت تقرأ سورتي الأنفال والتوبة لترى كيف أن الهدف الأساس من الجهاد هو إيجاد جيش أفراده خرجوا من أنفسهم، أي بوازع ديني يدفعهم للخروج. تأمل فقط الآيات الآتية من سورة التوبة، قال تعالى:

﴿فَرِحَ ٱلْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَٰفَ رَسُولِ ٱللَّهِ وَكَرِهُوٓاْ أَن يُجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَالُواْ لَا تَنفِرُواْ فِى ٱلْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَّوْ كَانُواْ يَفْقَهُونَ ﴿٨١﴾ فَلْيَضْحَكُواْ قَلِيلًا وَلْيَبْكُواْ كَثِيرًا جَزَآءًۢ بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ﴿٨٢﴾ فَإِن رَّجَعَكَ ٱللَّهُ إِلَىٰ طَآئِفَةٍ مِّنْهُمْ فَٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُل لَّن تَخْرُجُواْ مَعِىَ أَبَدًا وَلَن تُقَٰتِلُواْ مَعِىَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُم بِٱلْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَٱقْعُدُواْ مَعَ ٱلْخَٰلِفِينَ ﴿٨٣﴾ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ إِنَّهُمْ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُواْ وَهُمْ فَٰسِقُونَ ﴿٨٤﴾ وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَٰلُهُمْ وَأَوْلَٰدُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُعَذِّبَهُم بِهَا فِى ٱلدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَٰفِرُونَ ﴿٨٥﴾ وَإِذَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ أَنْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَجَٰهِدُواْ مَعَ رَسُولِهِ ٱسْتَـْٔذَنَكَ أُوْلُواْ ٱلطَّوْلِ مِنْهُمْ وَقَالُواْ ذَرْنَا نَكُن مَّعَ ٱلْقَٰعِدِينَ ﴿٨٦﴾ رَضُواْ بِأَن يَكُونُواْ مَعَ ٱلْخَوَالِفِ وَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ﴿٨٧﴾ لَٰكِنِ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ جَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْخَيْرَٰتُ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٨٨﴾ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿٨٩﴾ وَجَآءَ ٱلْمُعَذِّرُونَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ وَقَعَدَ ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ سَيُصِيبُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٩٠﴾ لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُواْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٩١﴾ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَآ أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَآ أَجِدُ مَآ أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّواْ وَّأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُواْ مَا يُنفِقُونَ ﴿٩٢﴾ ۞ إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَسْتَـْٔذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَآءُ رَضُواْ بِأَن يَكُونُواْ مَعَ ٱلْخَوَالِفِ وَطَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

إن في هذه الآيات قرع شديد لضمير كل مسلم بأن يهُبّ للجهاد من تلقاء نفسه وإلا أصبح من المتخلفين الذين سيصلون نار جهنم، فسيبكي هذا الذي تخلف عن الجهاد كثيراً ندماً على تقاعسه عن الخروج. وتركز الآيات على أن مجرد التقاعس لمرة واحدة قد توصم الفرد بأنه من الخالفين، وما هذا والله أعلم إلا لكي لا يتجرأ أحد على حتى مجرد التفكير بعدم الخروج ولو لمرة واحدة، وقصة الثلاثة الذين خلفوا وما مروا به من معاناة حتى تاب الله عليهم درس لكل من يفكر في التخلف. إن التنديد في الآيات جد شديد لدرجة أنها تنهى الرسول صلى الله عليه وسلم حتى عن الصلاة على المتخلفين لأنهم ماتوا وهم فاسقون بسبب تأخرهم عن الجهاد، أي حتى هذه الجرعة الأخيرة من طلب المغفرة بصلاة الجنازة لم تتح لهم برغم أنهم قد ماتوا وانتهى كل شيء بالنسبة لهم، وذلك حتى يعتبر الأحياء. وتصف الآيات كيف أن أموالهم وأولادهم فتنة لهم حتى تزهق أنفسهم وهم كافرون، وهكذا تستمر هذه الآيات وآيات أخرى في القرآن الكريم في التهديد والتنديد بكل من تقاعس، وفي الوقت ذاته تمتدح كل من خرجوا للجهاد وأن لهم الخيرات وأنهم هم المفلحون، والاستثناء من الخروج هو فقط للمعذورين كالضعفاء والمرضى والذين لا يجدون ما يمكنهم من الخروج لأداء عبادة الجهاد. إن هذه العقيدة (وهي أن الجهاد عبادة يجب أن ينجذب إليها الأفراد بأنفسهم وليس بأمر من الحاكم أو قهراً منه) كانت واضحة للرسول صلى الله

عليه وسلم فكراً وتنفيذاً، فلا دليل من الأثر قط أنه أجبر فرداً على الخروج كما سيأتي بإذن الله، أو أنه دفع مالاً قبل المعركة كأجر حتى لفرد واحد خلال حياته للخروج.

لذلك، للإجابة على الأسئلة التي تربط النية بالجهاد التي أثرتها سابقاً أمعن النظر أخي القارئ في الاقتباسات الثلاثة الآتية من «نيل الأوطار» و «فتح الباري» و «جامع العلوم والحكم» لتقف بنفسك على ضرورة ابتداء صفاء النية للجهاد لأهمية هذه المسألة لطرح كتاب «قص الحق». فهذه الاقتباسات واضحة إن قرأتها على مهل ولا حاجة لي للتعليق عليها. فقط كل ما أريده منك أن تركز على أهمية إخلاص النية في الجهاد حتى يتقبله الله، لأنه إن لم يتقبله الله إن لم يكن خالصاً له، فما الداعي للعمل العسكري أصلاً؟ أي لماذا الجهاد إن لم يكن في سبيل الله؟ فإن كانت العبودية لله من أسس العقيدة الإسلامية وأننا ما خلقنا إلا لعبادته، كما قال الحق جل جلاله في سورة الذاريات: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، وبالتالي فإن الجهاد عبادة، فلا حاجة للجهاد إذاً أبداً إن لم يكن عبادة، وإن لم يكن خالصاً لله.

وأعتقد بأنك هنا ستثير سؤالاً قائلاً باستنكار: ولكننا بحاجة للدفاع عن الأنفس والأعراض والأموال من شر الأعداء، فيجب علينا التجهيز والاستعداد بجيش مدرب، وهذا لا يكون إلا من خلال الأموال التي تدفع للجند شهرياً بغض النظر عن الإخلاص، فهذه مسألة بين العبد وربه. فأجيب: هذا الهدف (أي الحفاظ على الأوطان) أكيد المنال إن كان الجهاد خالصاً لله كما سترى بإذن الله، فهو تحصيل حاصل إن خلصت النيات. أما إن لم يكن الجهاد خالصاً لله فسيضيع كل شيء كما هو حالنا اليوم. ولكنك قد تكرر مصراً ما أثرته من قبل قائلاً: ولكن ما المانع من إيجاد جيش قوي كما تفعل الدول الآن من خلال تجنيد الشباب بدفع الأموال الشهرية لهم وبغض النظر عن صدق نوايا هؤلاء الجند لأن معرفة ما في الصدور أمر محال على البشر، ألم يقل سبحانه وتعالى: (إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ)، فلا أحد غيره يعلم ذلك، فكيف لنا أن نعلم ما في صدور الجند؟ فأجيب: كما سأثبت لك بإذن الله، فإن الوبال كل الوبال هو في تحول العمل العسكري من عبادة خالصة لوجه الله، إلى عمل عسكري مدعوم من الدولة. أي وكأن أي أمة لا تجاهد في سبيل الله، فإن عقابها هو ظهور جيش من نفس بني جلدة الأمة يقلب موازين كل شيء بوصول الأرذل للحكم، فيصبح العزيز ذليلاً، ويصبح الأحمق أميراً ووزيراً، ويصبح المدلل ابن السلطان وقريبه مقرراً، ويصبح المنافق متسلطاً، ويصبح الأغبى معلماً، ويصبح الصانع المنتج بيده فقيراً، ويصبح المتسول مسؤولاً، ويصبح المتعلم بائساً، ويصبح المثقف حيراناً، وتصبح الممثلة والراقصة والمطرب واللاعب قدوة. كل هذا بسبب ترك الجهاد الخالص لوجه الله كما سأثبت لك بإذن الله، (فلا تتعجل). وما تم ترك الجهاد الخالص لوجه الله إلا بسبب الديوان الذي خصص الأموال لمن خرج للعمل العسكري، وما استمر الديوان إلا لأن الفقهاء لم يلتفتوا لعظم خطره فلم يقاوموه بشدة، ولم يقاوموه بشدة إلا لأنهم تساهلوا في مسألة النية التي تتأثر بالعطاء المالي برغم تشديد الشريعة عليها كما رأيت وسترى بإذن الله. فبرغم أن صفاء النية في العبادات كان أمراً يُقلق العلماء رحمهم الله، إلا أنهم لم يرفعوا من شأنه لدرجة المقاومة المستمرة في المجتمع بمنع العمل العسكري مقابل المال. ويجب ألا نلوم العلماء، فمن أين لهم أن يدركوا أن مجرد التساهل في أمر حرص عليه الرسول صلوات ربي وسلامه عليه (أي في إصراره صلى الله عليه وسلم في عدم دفع مال لمن أراد الجهاد كأجر) سيؤدي بالأمة لهذا الهوان والذل والتخلف. أما نحن اليوم فنرى ذلك لأننا بعدهم زماناً.

ولكنك قد تقول: لكن قوات الدول الغربية قوية وهي تعمل بالمال !!! فلماذا لا نقلدهم؟ فأجيب: هم أقوياء لأنهم تفوقوا علينا بالتقنية المتقدمة بسبب التمكين الذي تحدثنا عنه سابقاً، ولكن مع تطبيق مقصوصة الحقوق فسنكون أقوى لأننا بالتمكين سنكون متقدمين تقنياً مثلهم إن لم نكن أكثر (وسيأتي بيانه في «المعرفة» بإذن الله)، وسنحاول الجمع بين كل من الاشتياق للاستشهاد والبحث عن النصر، وهم فقط يبحثون عن النصر بتقنياتهم. كما أن في قهرهم خير للبشرية لأن في تفوقهم تفوق للحكم بغير ما أنزل الله ما سيؤدي لتلويث الأرض بالضرورة إن عاجلاً أو آجلاً بسبب الديمقراطية.

ولكنك قد تكرر أيضاً قائلاً: ومن هذا الذي يعلم ما في صدور الناس؟ فلا مفر إذاً من دفع الأموال للناس لحثهم للخروج للعمل العسكري لأهميته للذود عن الأوطان؟ فأكرر مجيباً: لقد وضعت الشريعة علاجاً لهذا، فهي قد وضعت حركية، سهلة وواضحة وأكيدة النتائج ألا وهي: الخروج للجهاد قرار فردي كل يتخذه لنفسه طوعاً ولا يُجبر عليه، وهو قرار كبير ويصعب على النفس اتخاذه لأن فيه حياة أو موت، ولأنه قرار صعب فلن يقدم أحد على الخروج إلا إن أحب الله، ولن يحب الله إلا من عرفه، ولن يعرف الله إلا من أدرك وفهم أسماءه وصفاته جل وعلا، وإن فهم أسماءه وصفاته وأحبه أصبح عبداً متحرراً من عبودية جميع البشر وهانت عليه الدنيا فيكون همه جعل كلمة الله هي العليا، وهكذا يوجد الجيش الذي لا يهزم لأن معادن رجاله تختلف عمن يأخذون الأموال مقابل الجهاد. لذلك، فعلى هذا الذي يريد الجهاد أن يجهز نفسه أو أن يبحث بنفسه عمن يجهزه، وهكذا تتآزر المبادرات الفردية وتتلاحم كما سيأتي بيانه بإذن الله. إلا أن الديوان هدم كل هذا الأصل. ولا أدري كيف حدث هذا الخلل الجذري. فنصوص القرآن الكريم كثيرة جداً في هذا المجال، انظر مثلاً لقوله تعالى في سورة الحجرات: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾. يا لها من آية تحصر الصادقين الذين لم يرتابوا من المؤمنين بأنهم المجاهدين بأموالهم وأنفسهم. ولعلك تقول: إن تُرك الأمر للناس فقد لا يخرج إلا القلة لخوفهم من الموت ولفقر الناس مقارنة بالدولة المقتدرة؟ فأجيب: كما وضحت سابقاً في قصة طالوت فإن العبرة ليست بالكثرة ولكن بالفئة المؤمنة وإن قَلّت. ومن جهة أخرى فإنك تفكر متأثراً بوضعنا الحالي الذي ذهبت فيه الأموال للدولة التي امتلكت جميع الخيرات (أي الأصول المنتجة) وابتدعت التصاريح التي تقيد الناس. فالناس فقراء مقارنة بالدولة. وهذا هو الوضع الشاذ. إما إن طبقت الشريعة فسيكثر المجاهدون وستكثر الأموال التي تدعمهم وستكثر الصناعات الحربية كما سيأتي بيانه بإذن الله.

أي أن الخروج للجهاد طوعاً هو المؤشر الأقوى لصفاء النية، وصفاء نيات المجاهدين هي اللبنات التي تكون الجيش القوي الذي لا يهزم ولا يحاول قهر شعبه بعد النصر ولن يكون أداة في يد الحاكم إن حاول الخروج عن الشرع. تأمل ما جاء في كتاب «اعلام الموقعين» لترى معدن هؤلاء الذين خرجوا طوعاً للجهاد بأنهم قوم لا يستطيع أي سلطان تسييرهم إن أخطأ. وهذه نقطة مهمة: ألا وهي معدن رجال الجيش، هل هم ممن يمكن تسييرهم أم هم ممن ينكرون الباطل إن رأوه؟ فقد «خطب عمر بن الخطاب يوماً وعليه ثوبان فقال: أيها الناس ألا تسمعون؟ فقال سلمان: لا نسمع. فقال عمر: ولم يا أبا عبد الله؟ قال: إنك قسمت علينا ثوباً ثوباً وعليك ثوبان؟ فقال: لا تعجل. يا عبد الله، يا عبد الله. فلم يجبه أحد. فقال: يا عبد الله بن عمر، فقال: لبيك يا أمير المؤمنين. فقال: نشدتك الله الثوب الذي ائتزرت به أهو ثوبك؟ قال: نعم، اللهم نعم. فقال سلمان: أما الآن فقل نسمع».[ي٣] هل رأيت رفض

سلمان رضي الله عنه السمع لمجرد اعتقاده أن الخليفة أخذ ثوباً إضافياً، فماذا سيقول إن رأى حالنا اليوم؟ مثال آخر: جاء في كتاب «كشف الأسرار»: «أن أبا ذر قال لعمر رضي الله عنهما في خطبته: لا يقبل قولك لأنك خالفت النبي وأبا بكر، فإني مررت على بابك فرأيت قدرين يغليان ولم يكن للنبي ولا لأبي بكر إلا قدر واحد؟ فاعتذر عمر وقال: إن في أحديهما دواء وفي الأخرى طعاماً».[١٢١] فهذا هو معدن الرجال الذين يخرجون للجهاد طوعاً، فلن يستطيع حاكم ما تسييرهم إلا بالحق لأنهم سيلفظون الباطل ولا يسكتون. اللهم ارض عنهم جميعاً.

أي أن صفاء نيات المجاهدين هي صمام الأمان لعزة الأمة. وهؤلاء المجاهدون الأصفياء في نياتهم لن يتجمعوا للجهاد إلا بقراراتهم الفردية التي يتخذونها هم بأنفسهم طوعاً، ولا سبيل لذلك إلا من خلال الحث على الجهاد بالترغيب فيه وبالوعيد لمن تخلف عنه، وهذا ما يفعله القرآن الكريم، وهذا ما حرص الرسول صلى الله عليه وسلم بمنّ الله وتوفيقه على تنفيذه. تأمل قوله تعالى في الآية ٨٤ من سورة النساء: ﴿فَقَـٰتِلۡ فِی سَبِیلِ ٱللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفۡسَكَ وَحَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِینَ عَسَى ٱللَّهُ أَن یَكُفَّ بَأۡسَ ٱلَّذِینَ كَفَرُوا۟ وَٱللَّهُ أَشَدُّ بَأۡسࣰا وَأَشَدُّ تَنكِیلࣰا﴾، فهي آية تقول للرسول صلى الله عليه وسلم بأن عليه التحريض على القتال ولكن ليس له تكليف فرد إلا نفسه (وسيأتي تفسير الآية بإذن الله)، فلم يحاول الرسول صلى الله عليه وسلم قط دفع مال لفرد لحثه وسحبه للجهاد، فإخلاص الجهاد لله هو المفتاح الذي يحرك الناس للخروج، وهذا يدفع الناس للتفكر في الجهاد ثم التفكر في عواقب التخلف عنه، وهذا يدفعهم للتفكر في الدين وأسماء الله وصفاته وما إلى ذلك من مسائل العقيدة وبالتالي إما إلى قناعاتهم ثم حب الله والخروج مخلصين أو عدم القناعة والتخلف إن لم يكن هناك ديوان. إلا أن الديوان عطل هذه الحركية وهدم كل هذا، فخرج للقتال البر والفاجر. لقد أفلتت هذه المسألة من أيدي الفقهاء برغم قلقهم الدائم من إخلاص النية كما سأحاول إثباته، وسنبدأ بالنصوص الثلاثة الآتية: قال الشوكاني رحمه الله:

> «باب ما جاء في إخلاص النية في الجهاد وأخذ الأجرة عليه والإعانة: عن أبي موسى قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يقاتل شجاعة ويقاتل حمية ويقاتل رياء، فأي ذلك في سبيل الله؟ فقال: ﴿من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله﴾، رواه الجماعة.[ك٣] وعن عبد الله بن عمرو قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿ما من غازية تغزو في سبيل الله فيصيبون غنيمة إلا تعجلوا ثلثي أجرهم في الآخرة، ويبقى لهم الثلث. وإن لم يصيبوا غنيمة تم لهم أجرهم﴾. رواه الجماعة إلا البخاري والترمذي. عن أبي أمامة قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له: أرأيت رجلاً غزا يلتمس الأجر والذكر، ما له؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا شيء له﴾. فأعادها ثلاث مرات؛ يقول له رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا شيء له﴾؛ ثم قال: ﴿إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان له خالصاً وابتغي به وجهه﴾، رواه أحمد والنسائي؛ حديث أبي أمامة

ي٣) الظاهر هو أن عمر بن الخطاب أخذ ثوب ابنه رضي الله عنهما لأنه كان طويلاً. وقد ورد هذا الأثر في الكثير من الكتب إشارة إلى أن معدن من يخرجون للجهاد طوعاً لن يكونوا مادة سهلة في يد السلطان، فقد ذكرت الرواية بلفظ مختلف في صفة الصفوة: فعن «أبي حاتم عن العتبي قال: بعث إلي عمر بحلل فقسمها فأصاب كل رجل ثوب، ثم صعد المنبر وعليه حلة، والحلة ثوبان، فقال أيها الناس ألا تسمعون؟ فقال سلمان: لا نسمع؛ فقال عمر: لم يا أبا عبد الله؟ قال: إنك قسمت علينا ثوباً ثوباً وعليك حلة؟ فقال: لا تعجل يا أبا عبد الله. ثم نادى: يا عبد الله؛ فلم يجبه أحد؛ فقال: يا عبد الله بن عمر؛ فقال: لبيك يا أمير المؤمنين؛ فقال: نشدتك الله الثوب الذي ائتزرت به أهو ثوبك؟ قال: اللهم نعم. قال: سلمان: فقل الآن نسمع» (١٢٠).

ك٣) جاء في أحكام القرآن لابن عربي: «وقال رجل للنبي: الرجل يقاتل للمغنم ويقاتل ليرى مكانه من في سبيل الله؟ قال: ﴿من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله﴾. ويحق للرجل أن يقاتل لتكون كلمة الله هي العليا وإن نوى في ذلك الغنيمة، وإنما المكروه في الحديث أن يكون مقصده المغنم خاصة» (١٢٢).

جود الحافظ إسناده في فتح الباري. وقد أخرج أبو موسى المديني في الصحابة عن لاحق بن ضميرة الباهلي قال: وفدت على النبي صلى الله عليه وسلم فسألته عن الرجل يلتمس الأجر والذكر؟ فقال: ﴿لا شيء له﴾، وفي إسناده ضعف. وأخرج أبو داود من حديث أبي هريرة أن رجلاً قال للنبي صلى الله عليه وسلم: رجل يريد الجهاد في سبيل الله وهو يبتغي عرضاً من عرض الدنيا؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿لا أجر له﴾، فأعاد ذلك مرة أخرى، ثم ثالثة، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿لا أجر له﴾. قوله: يقاتل شجاعة، في رواية للبخاري في الجهاد، والرجل يقاتل للذكر، أي ليذكر بين الناس ويشتهر بالشجاعة. قوله: ويقاتل رياء في رواية للبخاري، والرجل يقاتل ليرى مكانه، ومرجعه إلى الرياء والمراد بالمقاتلة لأجل الحمية أن يقاتل لمن يقاتل لأجله من أهل أو عشيرة أو صاحب ويحتمل أن تفسر الحمية بالقتال لدفع المضرة والقتال غضباً لجلب المنفعة. وفي رواية للبخاري: والرجل يقاتل للمغنم. وفي أخرى له: والرجل يقاتل غضباً، والحاصل من الروايات أن القتال يقع بسبب خمسة أشياء: طلب المغنم وإظهار الشجاعة والرياء والحمية والغضب، وكل منها يتناوله المدح والذم، ولهذا لم يحصل الجواب بالإثبات ولا بالنفي. قوله: ﴿من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله﴾، المراد بكلمة الله: دعوة الله إلى الإسلام، ويحتمل أن يكون المراد به أنه لا يكون في سبيل الله إلا من كان سبب قتاله طلب إعلاء كلمة الله فقط، بمعنى أنه لو أضاف إلى ذلك سبباً من الأسباب المذكورة أخل به. وصرح الطبري بأنه لا يخل إذا حصل ضمناً لا أصلاً ومقصوداً، وبه قال الجمهور كما حكاه صاحب الفتح، ولكنه يعكر على هذا ما في حديث أبي أمامة المذكور من أن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان خالصاً، ويمكن أن يحمل على قصد الأمرين معاً على حد واحد، فلا يخالف ما قاله الجمهور. فالحاصل أنه إما أن يقصد الشيئين معاً، أو يقصد أحدهما فقط، أو يقصد أحدهما ويحصل الآخر ضمناً، والمحذور أن يقصد غير الإعلاء، سواء حصل الإعلاء ضمناً أو لم يحصل؛ ودونه أن يقصدهما معاً، فإنه محذور على ما دل عليه حديث أبي أمامة، والمطلوب أن يقصد الإعلاء فقط سواء حصل غير الإعلاء ضمناً أو لم يحصل. قال بن أبي جمرة: ذهب المحققون إلى أنه إذا كان الباعث الأول قصد إعلاء كلمة الله لم يضره ما ينضاف إليه، وعلى هذا يحمل حديث أبي هريرة الذي ذكرناه. وأما حديث عبد الله بن عمرو المذكور فليس فيه ما يدل على جواز قصد غير الغزو في سبيل الله، لأن الغنيمة إنما حصلت بعد أن كان الغزو في سبيل الله ولم يكن مقصوده في الابتداء، ولهذا قال في أول الحديث: ﴿ما من غازية تغزو في سبيل الله﴾، إلخ. قال في الفتح: والحاصل مما ذكر أن القتال منشؤه القوة العقلية والقوة الغضبية والقوة الشهوانية، ولا يكون في سبيل الله إلا الأول: وقال بن بطال: إنما عدل النبي صلى الله عليه وسلم عن لفظ جواب السائل لأن الغضب والحمية قد يكونان لله، فعدل النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك إلى لفظ جامع، فأفاد رفع الالتباس وزيادة الإفهام، وفيه بيان أن الأعمال إنما تحتسب بالنية الصالحة، وأن الفضل الذي ورد في المجاهدين يختص بمن ذكر. وعن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿إن أول الناس يقضى يوم القيامة عليه رجل استشهد فأتي به فعرفه نعمه فعرفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: قاتلت فيك حتى استشهدت. قال: كذبت، ولكن قاتلت أن يقال جريء. فقد قيل؛ ثم أمر به فسحب على وجهه حتى يلقى في النار. ورجل تعلم العلم وعلمه وقرأ القرآن فأتي به فعرفه نعمه فعرفها، فقال: ما عملت فيها؟ قال: تعلمت العلم وعلمته، وقرأت فيك القرآن. قال: كذبت، ولكنك تعلمت العلم ليقال عالم، وقرأت القرآن ليقال هو قارئ، فقد قيل. ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار. ورجل وسع الله عليه وأعطاه من أصناف المال كله فأتي به فعرفه نعمه فعرفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: ما تركت من سبيل تحب أن ينفق فيها إلا أنفقت فيها لك؛ قال: كذبت، ولكنك فعلت ليقال هو جواد، فقد قيل. ثم أمر به فسحب على وجهه فألقي في النار﴾، رواه أحمد ومسلم. ...... قوله إن أول

الناس، إلخ، لفظ الترمذي: ﴿أول ما يدعى به يوم القيامة رجل جمع القرآن ورجل قتل في سبيل الله ورجل كثير المال، فيقول الله تعالى للقارئ: ألم أعلمك ما أنزلت على رسولي؟ فيقول بلى يا رب؛ قال: فما عملت فيما علمت؟ فيقول: كنت أقوم به آناء الليل وآناء النهار. فيقول الله تعالى: كذبت، وتقول الملائكة: كذبت إنما أردت أن يقال: فلان قارئ وقد قيل ذلك﴾. وذكر نحو ذلك في الذي قتل في سبيل الله والذي له مال كثير. قوله: ﴿نعمه﴾، بكسر النون وفتح العين المهملة، جمع نعمة بسكون العين، وهذا الحديث فيه دليل على أن فعل الطاعات العظيمة مع سوء النية من أعظم الوبال على فاعله، فإن الذي أوجب سحبه في النار على وجهه هو فعل تلك الطاعة المصحوبة بتلك النية الفاسدة، وكفى بهذا رادعاً لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، اللهم إنا نسألك صلاح النية وخلوص الطوية. وقد أخرج مسلم من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿يقول الله تعالى: أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك معي فيه غيري تركته وشركه﴾. وأخرج الترمذي عن كعب بن مالك قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿من طلب العلم ليجاري به العلماء ويماري به السفهاء ويصرف به وجوه الناس إليه، أدخله الله النار﴾. وأخرج الترمذي أيضاً عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿تعوذوا بالله من جب الحزن﴾، قالوا: يا رسول الله، وما جب الحزن؟ قال: ﴿واد في جهنم تتعوذ منه جهنم كل يوم مائة مرة﴾، قيل: يا رسول الله، ومن يدخله؟ قال: ﴿القراء المراءون بأعمالهم﴾. وأخرج الترمذي أيضاً عن أبي هريرة وبن عمر قالا: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿يكون في آخر الزمان رجال يختلون الدنيا بالدين، يلبسون للناس جلود الضأن، ألسنتهم أحلى من العسل، وقلوبهم قلوب الذئاب، يقول الله تعالى: أبي تغترون أم علي تجترؤون، فبي حلفت لأبعثن على أولئك منهم فتنة تذر الحليم فيهم حيران﴾. وأخرج الشيخان عن أبي وائل قال: سمعت أسامة يقول: قال النبي صلى الله عليه وسلم: يؤتى بالرجل يوم القيامة فيلقى في النار، فتندلق أقتاب بطنه فيدور بها كما يدور الحمار بالرحى، فتجتمع إليه أهل النار فيقولون: يا فلان ألم تكن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر؟ فيقول: بلى كنت آمر بالمعروف ولا آتيه، وأنهى عن المنكر وآتيه﴾. وأخرج الحاكم من حديث معاذ يرفعه قال: ﴿إن يسير الرياء شرك﴾. قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولا يحفظ له علة. وأخرج بن حبان في صحيحه والحاكم وصححه من حديث عائشة مرفوعاً: ﴿الشرك في هذه الأمة أخفى من دبيب النمل﴾، وفي الباب عن أبي سعيد رواه أحمد. وعن أبي موسى وأبي بكر وحذيفة ومعقل بن يسار رواها الهيثمي، وأخرج أحمد من حديث عبد الله بن عمرو مرفوعاً: ﴿من سمع بعلمه سمع الله به سامع خلقه وصغره وحقره﴾».[١٢٣]

إن تأملت النص السابق أخي القارئ لامتلأت رعباً من أي عمل لوجه الله سواء كان جهاداً أو تعليماً أو إنفاقاً. كيف يتمكن الإنسان من الوثوق بأن عمله خالصاً لله؟ سؤال لن تتمكن في الأغلب من الإجابة عليه إن كنت من هؤلاء؟ أي إن كنت عالماً تعلم الناس أو مجاهداً تجاهد في سبيل الله أو غنياً تنفق في سبيل الله. وهنا يظهر سؤال مهم: لماذا التركيز على هؤلاء الثلاثة برغم أن الإخلاص مطلوب في جميع العبادات؟ والإجابة والله أعلم هي أن هؤلاء الثلاثة هم الذين ينتشلون المجتمعات من المهانة والفقر أو يسحقونها للفساد. فإن لم يكن تعليم العلم خالصاً لوجه الله لظهر علم يفسد الأرض كما هو حادث الآن، وإن لم يكن الإنفاق خالصاً لوجه الله لاستغل الأغنياء الإنفاق بريائهم للمزيد من الجاه والمزيد من التقرب من السلاطين ومن ثم المزيد من التسلط وبالتالي الثراء، ولازداد من ثم الفقر في مناطق أخرى (لأن الثراء غالباً ما يأتي بسبب قفل أبواب التمكين أمام الآخرين)، أما الجندي المنافق فهو الذي تتمكن السلطات من تسخيره للسيطرة على الشعوب. أي أن المعرفة والمال والسلطة هي

أهم العوامل التي ترفع المجتمعات وتخفضها كما سيأتي بيانه في فصلي «المعرفة» و «البركة» بإذن الله. ولكنك قد تسألني: لقد وعدت القراء يا جميل ألا تستخدم القيم في هذا الكتاب، بل التركيز على الحركيات فقط، فلا منة على الإسلام كما ذكرت ممن يقاتلون في سبيل الله مثلاً؟ ولعلك تستمر ناقداً ومكرراً: وهل مسألة جهاد الجندي سواءً كان رياءً أو إخلاصاً لله أمر يستطيع أي فرد معرفته لأنه في صدر الجندي فقط؟ فأجيب: بالطبع لا، فلا أحد يعلم ما في الصدور إلا العليم الخبير جل جلاله، إلا أن إيجاد الديوان سيشد كل من لم يجد عملاً منتجاً من الالتحاق بالجيش ويصبح الجيش مرتعاً لمن تسهل قيادتهم لضرب الشعوب المسلمة، ومن جهة أخرى فإن تم تطبيق مقصوصة الحقوق فحتى وإن لم يخلص هؤلاء الثلاثة وغيرهم وكانوا مرائين فإن المجتمع سينهض لأن نياتهم ستكون خالصة في الأغلب، وذلك لأن عدم تطبيق الشريعة سيوجد مجتمعات تضطر الناس للنفاق كمجتمعاتنا الحالية كما سيأتي بيانه في فصل «البركة» بإذن الله. أي أن تطبيق الشريعة سيوجد خلاطاً أو محركاً اقتصادياً اجتماعياً يصهر قلوب الناس ويسحبهم للصفاء كما سيأتي بيانه بإذن الله. والآن للنظر إلى ما قاله الحافظ ابن حجر في «الفتح»، إذ أنه يحاول توضيح مسألة صفاء النية من خلال الربط بين الأحاديث المختلفة وبطريقة بديعة أثابه الله ما أروع علمه (لاحظ أن ابن حجر يرجع في نصه الآتي لأحاديث وردت في النص السابق للشوكاني):

> «باب: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا: ... وروينا في فوائد أبي بكر بن أبي الحديد بإسناد ضعيف عن معاذ بن جبل أنه قال: يا رسول الله، كل بني سلمة يقاتل: فمنهم من يقاتل رياء، الحديث. فلو صح لاحتمل أن يكون معاذ أيضاً سأل عما سأل عنه الأعرابي لأن سؤال معاذ خاص وسؤال الأعرابي عام، ومعاذ أيضاً لا يقال له أعرابي، فيحمل على التعدد قوله الرجل يقاتل للمغنم. في رواية منصور عن أبي وائل الماضية في العلم فقال: ما القتال في سبيل الله؟ فإن أحدنا يقاتل، قوله: والرجل يقاتل للذكر، أي ليذكر بين الناس ويشتهر بالشجاعة، وهي رواية الأعمش عن أبي وائل الآتية في التوحيد، حيث قال: ويقاتل شجاعة. قوله: والرجل يقاتل ليرى مكانه. في رواية الأعمش: ويقاتل رياء، فمرجع الذي قبله إلى السمعة، ومرجع هذا إلى الرياء. وكلاهما مذموم. وزاد في رواية منصور والأعمش: ويقاتل حمية، أي لمن يقاتل لأجله من أهل أو عشيرة أو صاحب. وزاد في رواية منصور: ويقاتل غضباً، أي لأجل حظ نفسه. ويحتمل أن يفسر القتال للحمية بدفع المضرة، والقتال غضباً بجلب المنفعة. فالحاصل من رواياتهم أن القتال يقع بسبب خمسة أشياء: طلب المغنم وإظهار الشجاعة والرياء والحمية والغضب؛ وكل منها يتناوله المدح والذم، فلهذا لم يحصل الجواب بالإثبات ولا بالنفي. قوله: ﴿من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله﴾، المراد بكلمة الله: دعوة الله إلى الإسلام، ويحتمل أن يكون المراد أنه لا يكون في سبيل الله إلا من كان سبب قتاله طلب إعلاء كلمة الله فقط، بمعنى أنه لو أضاف إلى ذلك سبباً من الأسباب المذكورة أخل بذلك، ويحتمل أن لا يخل إذا حصل ضمناً لا أصلاً ومقصوداً، وبذلك صرح الطبري فقال: إذا كان أصل الباعث هو الأول، لا يضره ما عرض له بعد ذلك. وبذلك قال الجمهور. لكن روى أبو داود والنسائي من حديث أبي أمامة بإسناد جيد قال: جاء رجل فقال: يا رسول الله، أرأيت رجلاً غزا يلتمس الأجر والذكر، ما له؟ قال: ﴿لا شيء له﴾. فأعادها ثلاثاً. كل ذلك يقول: ﴿لا شيء له﴾. ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان له خالصاً وابتغي به وجهه﴾. ويمكن أن يحمل هذا على من قصد الأمرين معاً على حد واحد، فلا يخالف المرجح أولاً فتصير المراتب خمساً: أن يقصد الشيئين معاً، أو يقصد أحدهما صرفاً، أو يقصد أحدهما ويحصل الآخر ضمناً، فالمحذور أن يقصد غير الإعلاء. فقد يحصل الإعلاء ضمناً، وقد لا يحصل ويدخل تحته مرتبتان، وهذا ما دل عليه حديث أبي

موسى ودونه أن يقصدهما معاً، فهو محذور أيضاً على ما دل عليه حديث أبي أمامة. والمطلوب أن يقصد الإعلاء صرفاً. وقد يحصل غير الإعلاء، وقد لا يحصل، ففيه مرتبتان أيضاً. قال بن أبي جمرة: ذهب المحققون إلى أنه إذا كان الباعث الأول قصد إعلاء كلمة الله لم يضره ما انضاف إليه اهـ. ويدل على أن دخول غير الإعلاء ضمناً لا يقدح في الاعلاء إذا كان الإعلاء هو الباعث الأصلي ما رواه أبو داود بإسناد حسن عن عبد الله بن حوالة قال: بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على أقدامنا لنغنم، فرجعنا ولم نغنم شيئا. فقال: ﴿اللهم لا تكلهم إلي﴾، الحديث.[ل٣] وفي إجابة النبي صلى الله عليه وسلم بما ذكر غاية البلاغة والإيجاز وهو من جوامع كلمه صلى الله عليه وسلم، لأنه لو أجابه بأن جميع ما ذكره ليس في سبيل الله احتمل أن يكون ما عدا ذلك كله في سبيل الله، وليس كذلك، فعدل إلى لفظ جامع عدل به عن الجواب عن ماهية القتال إلى حال المقاتل، فتضمن الجواب وزيادة. ويحتمل أن يكون الضمير في قوله فهو راجعاً إلى القتال الذي في ضمن قاتل، أي فقتاله قتال في سبيل الله، واشتمل طلب إعلاء كلمة الله على طلب رضاه وطلب ثوابه وطلب دحض أعدائه، وكلها متلازمة. والحاصل مما ذكر أن القتال منشؤه القوة العقلية والقوة الغضبية والقوة الشهوانية، ولا يكون في سبيل الله إلا الأول. وقال بن بطال: إنما عدل النبي صلى الله عليه وسلم عن لفظ جواب السائل لأن الغضب والحمية قد يكونان لله، فعدل النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك إلى لفظ جامع، فأفاد دفع الإلباس وزيادة الإفهام. وفيه بيان أن الأعمال إنما تحتسب بالنية الصالحة، وأن الفضل الذي ورد في المجاهد يختص بمن ذكر، وقد تقدم بعض مباحثه في أواخر كتاب العلم، وفيه جواز السؤال عن العلة وتقدم العلم على العمل، وفيه ذم الحرص على الدنيا وعلى القتال لحظ النفس في غير الطاعة».[١٢٥]

إن التزم الناس ولم يخرج للجهاد إلا من كانت نيته متجهة بإخلاص الجهاد لإعلاء كلمة الله، فإن الجيش المسلم سيكون عندها تقياً، ولن يهزم لأسباب كثيرة (وليس هذا موضع بيانها)، منها شجاعة جنده ومنها تفانيهم في الأداء ومنها تلاحم أفراد الجيش ومنها طاعتهم لقادتهم ومنها ومنها ... إلخ. ولكن الأهم هو أن هذا الجيش كما ذكرت لن يكون مادة في أيدي السلاطين إن لم يحكموا بما أنزل الله، لذلك حرصت الشريعة على مسألة إخلاص النية لله كأداة لتصفية الناس. فالشريعة باستطاعتها إيجاد جيش يأتي بالنصر للأمة حتى إن لم يكن الجيش تقياً في أفراده كما تفعل الدول المعاصرة بالإغداق على تسليح الجيش مثلاً، إلا أن العاقبة من مخاطر هذا الجيش المستقبلية بعد النصر على الأمة هو ما يحاول الشرع تلافيه ابتداءً كما ذكرت وأكرر وسأكرر لأهمية هذه المسألة، وذلك بجذ المسألة من جذورها بتهديد حتى الشجعان من الناس من الخروج إن لم يكن جهادهم خالصاً لله جل جلاله. تذكر أخي القارئ الرجل الذي استشهد، وبرغم شجاعته وقد قيل عنه أنه جريء، ثم أمر به فسحب على وجهه حتى

ل٣) المقصود بالحديث هنا والله أعلم الحديث الآتي: جاء في المستدرك على الصحيحين: «حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب حدثنا هارون بن سليمان الأصبهاني ثنا عبد الرحمن بن مهدي عن معاوية بن صالح عن ضمرة بن حبيب أن ابن زغب الأيادي حدثه قال: نزلت على عبد الله بن حوالة الأزدي فقال لي، و إنه لنازل علي في بيتي: لا أم لك، أما يكفي ابن حوالة مائة يجري عليه في كل عام، ثم قال: بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حول المدينة على أقدامنا لنغنم، فرجعنا ولم نغنم. وعرف الجهد في وجوهنا فقام فينا خطيباً فقال: ﴿اللهم لا تكلهم إلي، فأضعف عنهم، ولا تكلهم إلى أنفسهم فيعجزوا عنها، ولا تكلهم إلى الناس فيستأثروا عليهم﴾، ثم قال: ﴿لتفتحن الشام وفارس (أو الروم وفارس) حتى يكون لأحد كم من الإبل كذا وكذا، ومن البقر كذا وكذا، حتى يعطي أحد كم مائة دينار فيسخطها﴾. ثم وضع يده على رأسي أو على هامتي فقال: ﴿يا ابن حوالة: إذا رأيت الخلافة قد نزلت الأرض المقدسة فقد دنت الزلازل والبلايا والأمور العظام. الساعة يومئذ أقرب للناس من يدي هذه من رأسك﴾. هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وعبد الرحمن بن زغب الأيادي معروف في تابعي أهل مصر»، وقد ذكر الحديث بلفظ مختلف في سنن أبي دواود وسنن البيهقي الكبرى» (١٢٤).

يلقى في النار. فبرغم أن هذا الشهيد كان شجاعاً، وبرغم أن الجيوش بحاجة للشجعان أمثاله، إلا أن الشريعة تحاول تثبيطه من الخروج لأنه كما قلت سيكون وبالاً على الأمة بعد المعركة لأنه قد يصل للسلطة أو قد يساند من في السلطة لأنه رجل لا يخاف الله. هذا بالاضافة إلى أنه أضحى بعد المعركة أكثر تمرساً في فنون القتال وبالتالي أكثر جبروتا. فالمهم ليس النصر، ولكن أيضاً معدن الجيش الذي يخاف الله بعد النصر. لذلك هددت الشريعة كل من خرج وكان مرائياً بأنه سيسحب على وجهه إلى النار لأنها لا تريده أن يخرج بنية فاسدة، فإما أن يُصلح نيته فيصلح حاله كمؤمن أو يبقى دون جهاد. تذكر أيضاً من النصين السابقين للشوكاني ولابن حجر حديث أبي أمامة، أي قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان له خالصاً وابتغى به وجهه﴾، وهو حديث جيد الإسناد كما جاء في «الفتح».

ولكن ماذا إن لم يخلص المجاهد النية، أيقعد عن الجهاد أم يخرج؟ تلحظ من أقوال الفقهاء أنها لا تجيب على السؤال صراحة، ولكن هناك إشارات إلى أن عدم خروجه أفضل له لأنه سيسحب إلى نار جهنم على وجهه إن خرج وهو بنية غير خالصة لله لأن مثل هذا الخروج شرك بالله، فهو الشرك الخفي الذي حذرنا منه الرسول صلى الله عليه وسلم، وإن لم يخرج فهذه كارثة أخرى تشير على الخوف بقدر أعلى من إشارتها على النفاق. وبالطبع فإن الفقهاء ليسوا بحاجة للإجابة على السؤال لأن موضع السؤال هو في حالة خروج المسلم بماله أو بمال إنسان آخر وليس بمال الدولة. وعندها إن طبقت الشريعة (إذ لا ديوان) فحتى وإن خرج بعض المرائين بأموالهم فإن عددهم لن يطغى كما هو حال الجيش المكون ممن يأخذون الأموال كوظيفة كما يفعل الديوان. ولكن لنقل أنه تم الاعتداء على الأمة، عندها، وإن لم يخرج مثل هؤلاء المراؤون، وحتى إن انهزم المسلمون واحتلت أراضيهم (وهذا أمر محال إن طبقت الشريعة كما سيأتي بيانه بإذن الله)، فإن الأمة ستنهض بـ «المقاومة» لأن معدنها مكون من ذوي النوايا الصادقة، وهذا أفضل من الخذلان والتخدير الذي عليه العالم الإسلامي اليوم على أيدي أبناء الأمة المنافقين الذين يسيطرون على الجيوش ذات الأفراد ذوي الشهوات الدنيوية، وهذا الخذلان والتخدير عندها قد يستمر إلى مئات السنين كما هو حالنا اليوم، وبالذات إن أحاط الحكام أنفسهم بعلماء يفتون الناس بوجوب السمع والطاعة لكل من حكم. هل أدركت أخي القارئ الحكمة من أهمية النية بالنسبة لموضوعنا؟ فهي ليست مسألة تتعلق بالفرد فحسب بأنه إن لم يخلص لله سيسحب على وجهه إلى نار جهنم، ولكن استخدام عدم الإخلاص كمثبط للجهاد هو أداة لتخليص الأمة من بذرات فاسدة ستنمو مستقبلاً ضد مصلحة الأمة. والشريعة تريد إنقاذ الأمة من هؤلاء الفسدة لأنهم بعد جهادهم سيتمكنون ويمكنون غيرهم من الحكم الفاسد لأن نواياهم ليست صادقة مع الله، فهي بالتالي ستكذب مع الجميع. تجول بفكرك أخي القارئ في تاريخ العالم الإسلامي تجد أن من حرصوا للوصول للحكم كانوا شجعاناً، وهؤلاء الشجعان (والذين لا يعلم إلا الله خلوص نياتهم) استعانوا بشجعان أو بطاشين آخرين من أمثالهم ووصلوا للحكم ومن ثم ورثوه لأبنائهم أو لشركائهم من أحزابهم ثم ذبحوا كل من عارضهم، فجمال عبد الناصر والقذافي وبشار وغيرهم كثير من الملوك والحكام العرب المعاصرين، وسفاح العباسيين وما قتله من الأمويين وبالذات في دمشق، والحجاج العامل الأموي وما قتله في مكة من مؤمنين مع عبد الله بن الزبير رضي الله عنه خير شاهد. ولعل من أكثر هذه المواقف إيلاماً استشهاد أحد سيدا شباب أهل الجنة، الحسين بن علي رحمه الله على أيدي من أخذوا المال من الديوان. والآن لننظر للنص الآتي من كتاب «جامع العلوم والحكم» إذ أنه يحاول توضيح أحوال من يأخذون المال إن هم جاهدوا:

«وخرج الإمام أحمد والترمذي وابن ماجه من حديث أبي سعيد بن أبي فضالة وكان من الصحابة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إذا جمع الله الأولين والآخرين ليوم لا ريب فيه، نادى مناد: من كان أشرك في عمل عمله لله فليطلب ثوابه من عند غير الله عز وجل، فإن الله أغنى الشركاء عن الشرك﴾. وخرج البزار في مسنده من حديث الضحاك بن قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إن الله عز وجل يقول: أنا خير شريك، فمن أشرك معي شريكاً فهو لشريكه. يا أيها الناس أخلصوا أعمالكم لله عز وجل، فإن الله لا يقبل من الأعمال إلا ما أخلص له، ولا تقولوا هذا لله والرحم، فإنها للرحم وليس لله منها شيء؛ ولا تقولوا هذا لله ولوجوهكم، فإنها لوجوهكم وليس لله منها شيء﴾. وخرج النسائي بإسناد جيد عن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، أرأيت رجلاً غزا يلتمس الأجر والذكر؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لاشيء له﴾، فأعادها عليه ثلاث مرات، يقول له رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لاشيء له﴾؛ ثم قال: ﴿إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان له خالصاً وابتغى به وجهه﴾. وخرج الحاكم من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رجل: يا رسول الله، إني أقف الموقف أريد به وجه الله وأريد أن يُرى موطني؟ فلم يرد عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا حتى نزلت: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ﴾، الكهف.[م-٣] ومن يروي عنه هذا المعنى أن العمل إذا خالطه شيء من الرياء كان باطلاً طائفة من السلف منهم عبادة بن الصامت وأبو الدرداء والحسن وسعيد بن المسيب وغيرهم. وفي مراسيل القاسم بن مخيمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿لا يقبل الله عملاً فيه مثقال حبة من خردل من رياء﴾. ولا نعرف عن السلف في هذا خلافاً، وإن كان فيه خلاف عن بعض المتأخرين، فإن خالط نيته الجهاد مثل نية غير الرياء مثل أخذه أجرة للخدمة أو أخذ شيء من الغنيمة أو التجارة نقص بذلك أجر جهاده ولم يبطل بالكلية. وفي صحيح مسلم عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إن الغزاة إذا غنموا غنيمة تعجلوا ثلثي أجرهم، فإن لم يغنموا شيئا تم لهم أجرهم﴾. وقد ذكرنا فيما مضى أحاديث تدل على أن من أراد بجهاده عرضاً من الدنيا أنه لا أجر له، وهي محمولة على أنه لم يكن له غرض في الجهاد إلا الدنيا. وقال الإمام أحمد: التاجر والمستأجر والمكاري أجرهم على قدر ما يخلص من نيتهم في غزواتهم ولا يكون مثل من جاهد بنفسه وماله لا يخلط به غيره. وقال أيضا فيمن يأخذ جعلاً[ن-٣] على الجهاد: إذا لم يخرج إلا لأجل الدراهم فلا بأس أن يأخذ كأنه خرج لدينه، فإن أعطي شيئا أخذه، وكذا روي عن عبدالله بن عمرو قال: إذا جمع أحدكم على الغزو فعوضه الله رزقاً فلا بأس بذلك، وأما إن أحدكم إن أعطي درهماً غزا وإن منع درهماً مكث فلا خير في ذلك. وكذا قال الأوزاعي إذا كانت نية الغازي على الغزو فلا أرى بأسا. وهكذا يقال فيمن أخذ شيئا في الحج ليحج به إما عن نفسه أو عن غيره. وقد روي عن مجاهد أنه قال في حج الحمال وحج الأجير وحج التاجر: هو تام لا ينقص من أجورهم شيء. وهذا محمول على أن قصدهم الأصلي كان هو الحج دون التكسب، وأما إن كان أصل العمل لله ثم طرأت عليه نية الرياء فلا يضره، فإن كان خاطراً ودفعة فلا يضره بغير خلاف. فإن استرسل معه فهل يحبط عمله أم لا يضره ذلك ويجازى على أصل نيته؟ في ذلك اختلاف بين العلماء من السلف قد حكاه الإمام أحمد وابن جرير الطبري، وأرجو أن عمله لا يبطل بذلك وأنه يجازى بنيته الأولى، وهو مروي عن الحسن البصري وغيره، ويستدل لهذا القول بما خرجه أبو داود في مراسيله عن عطاء الخراساني أن رجلاً قال: يا رسول الله إن بني سلمة كلهم يقاتل، فمنهم من يقاتل للدنيا ومنهم من يقاتل نجدة ومنهم من يقاتل ابتغاء وجه الله، فأيهم الشهيد؟ قال: ﴿كلهم إذا كان أصل أمره أن تكون كلمة الله هي العليا﴾. وذكر ابن جرير أن هذا الاختلاف إنما هو في عمل يرتبط آخره بأوله كالصلاة والصيام والحج، فأما ما لا ارتباط فيه كالقراءة والذكر وإنفاق المال ونشر العلم فإنه ينقطع بنية الرياء الطارئة عليه

ويحتاج إلى تجديد نية. وكذلك روي عن سليمان بن داود الهاشمي أنه قال: ربما أحدث بحديث ولي فيه نية، فإذا أتيت على بعضه تغيرت نيتي، فإذا الحديث الواحد يحتاج إلى نيات ولا يرد على هذا الجهاد كما في مرسل عطاء الخراساني، فإن الجهاد يلزم بحضور الصف ولا يجوز تركه حينئذ فيصير كالحج. فأما إذا عمل العمل لله خالصا ثم ألقى الله له الثناء الحسن في قلوب المؤمنين بذلك بفضل ورحمة واستبشر بذلك، لم يضره ذلك. وفي هذا المعنى جاء حديث أبي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن الرجل يعمل العمل لله من الخير يحمده الناس عليه؟ فقال: ﴿تلك عاجل بشرى المؤمن﴾، خرجه مسلم وخرجه ابن ماجه، وعنده الرجل يعمل العمل فيحبه الناس عليه، ولهذا المعنى فسره الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه وابن جرير الطبري وغيرهم. وكذلك الحديث الذي خرجه الترمذي وابن ماجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلاً قال: يا رسول الله، الرجل يعمل فيسره، فإذا اطلع عليه أعجبه؟ فقال: ﴿له أجران، أجر السر وأجر العلانية﴾. ولنقتصر على هذا المقدار من الكلام على الإخلاص والرياء فإن فيه كفاية. وبالجملة، فما أحسن قول سهل بن عبد الله: ليس على النفس شيء أشق من الإخلاص لأنه ليس لها فيه نصيب. وقال يوسف بن الحسين الرازي: أعز شيء في الدنيا الإخلاص، وكم أجتهد في إسقاط الرياء عن قلبي وكأنه ينبت فيه على لون آخر. وقال ابن عيينة: كان من دعاء مطرف بن عبد الله: اللهم إني أستغفرك مما تبت إليك منه، ثم عدت فيه، وأستغفرك مما جعلته لك على نفسي ثم لم أوف به لك، وأستغفرك مما زعمت إني أردت به وجهك فخالط قلبي منه ما قد عملت».[١٢٦]

أظنك لاحظت من النص السابق أخي القارئ أن طائفة من السلف، منهم عبادة بن الصامت وأبو الدرداء والحسن وسعيد بن المسيب وغيرهم، كانوا يرون أن العمل إذا خالطه شيء من الرياء كان باطلاً وأن الخلاف حدث عند بعض المتأخرين وأن نية الجهاد إن خالطتها نية أخرى مثل التجارة فإن نية الجهاد لا تبطل بالكلية. ولعلك لاحظت أيضاً أنه إن كانت أصل نية المجاهد خالصة لله ثم طرأ عليها رياء فلا يضره إن كان خاطراً ودفعه، وأن الخلاف حدث في أنه إن استمر الرياء مع المجاهد فهل يحبط عمله أم يجازى على أصل نيته؟ وهنا أريدك أن تلحظ أن مثل هذه الاختلافات والآراء في النصوص الثلاثة السابقة تدور حول علاقة الإنسان بربه أو بالآخرين معنوياً وليست مادياً، فقد لخص الشوكاني رحمه الله دوافع القتال قائلاً: «والحاصل من الروايات أن القتال يقع بسبب خمسة أشياء: طلب المغنم وإظهار الشجاعة والرياء والحمية والغضب، وكل منها يتناوله المدح والذم، ...». فإن استثنينا طلب المغنم، وهو كسب مادي، فإن الباقي هو مكاسب معنوية. ومن جهة أخرى، فقد لخص ابن حجر رحمه الله دوافع القتال أيضاً بالقول: «والحاصل مما ذكر أن القتال منشؤه القوة العقلية والقوة الغضبية والقوة الشهوانية ولا يكون في سبيل الله إلا الأول». فمن هذه الآراء يتضح لك أن جميع الحالات السابقة التي قد يقع فيها المجاهد «إن لم يخلص النية» هي حالات لا يكون ولاء المجاهد فيها للسلطان، بل هي أحاسيس أو هواجس داخل الإنسان ذاته ولا تربطه بالآخرين من حوله إلا من خلال المشاعر معنوياً كالشعور بالسعادة بعد الغنيمة أو التفاخر بعد إظهار الشجاعة أو الراحة بعد الانتقام، أي أنها ليست مكاسب مادية. وهذه الحالات، وبرغم أنها قد تفقد المجاهد الأجر في الآخرة إلا أنها تختلف جذرياً عن أخذ المال ممن هم في الدولة لأن ولاء آخذ المال سيكون في الأغلب عندها لمعطي المال. فهناك فرق شديد بين الحالين، فأحدهما معنوي والآخر مادي، والمادي لهوَ مردود سلوكي ذو ولاء للواهب للمال وبالذات إن كان تدفق المال مستمراً بانتظام كما يفعل الديوان. لذلك وجب علينا أن نتقصى دور المال لنعرف ولاء المقاتل. كما أن النصوص الثلاثة السابقة (وكذلك النصوص الأخرى المشابهة) لم تحاول الربط بين

أخذ الأموال وتأثّر النية بذلك، باستثناء مذهب قوي للإمام مالك رحمه الله، وتوضيح فطن لابن دقيق العيد أثابه الله كما سيأتي بإذن الله.[س٣] فهناك في النص الثالث مثلاً رواية عن عبد الله بن عمرو أنه إن عُوض المجاهد رزقاً فلا بأس بذلك، أما إن أعطي درهماً غزا وإن منع مكث فالمسألة لا خير فيها كما قال. فهذا رأي لا يمانع أخذ المال للمجاهد ويرى أن هذا لا يحبط العمل إلا أنه لا يتطرق للولاء. فهل يقصد عبد الله بن عمرو أن يأتي المال من الدولة من خلال الديوان؟ أم يأتي المال من مسلم يريد الأجر فجهز غازياً ليكسب أجر الغازي؟ لذلك، لابد لنا من تقصي مسألة أخذ المال عموماً وتأثير ذلك في النية والولاء بتأن أكبر بتجميع معلوماتها من منابع أكثر.

هل هناك تناقض ؟

لأن احتمالية الاستفادة المادية للمقاتل من الجهاد أمر وارد، ولأن هذه الاستفادات قد تكون بالحصول على المال قبل المعركة كعطاءات أو بعدها كغنائم، فقد تداخلت توضيحات أحكام هذه الاستفادات في نصوص الفقهاء. فمما قد يجنيه المجاهد مادياً الآتي: النفل إن قام بفعل مميز في المعركة؛ سهمه من الغنائم بعد النصر؛ الأجر إن كان ممن هم في سجلات الديوان؛ «و أو» مبلغ محدد للتجهيز للغزو من أحد المنفقين من الناس. بالإضافة لهذا التقسيم فهناك دوافع الخروج للجهاد مادياً، أي هل خرج المقاتل مجاهداً خالص النية لله؟ أم أنه خرج أيضاً طلباً للرزق أثناء المعركة كأن يتاجر بين المجاهدين أو أن يعمل كحداد أو كخياط يرقع لهم ثيابهم؟ وحتى نقف على الفروق بين ما يستفيده المجاهد وبين دوافعه في أقسامها المختلفة وتأثير ذلك على النية وولاء المقاتل لابد لنا من الرجوع للنصوص الفقهية التي توضح الأحاديث، ولأن النصوص متصلة وطويلة (كما لاحظت في الاقتباسات السابقة) وتعالج جميع أو بعض التقسيمات السابقة معاً لأن لكل فقيه تقسيمه الأهم له، وحتى تقف على الصورة بوضوح أفضل أخي القارئ، رأيت أن أضع النصوص لفقيه واحد دون تفتيت قدر الإمكان في مكان واحد برغم أنها تعالج قضايا مختلفة. ولأنني قررت تقسيم التقصي تحت عناوين ذات مفاهيم مختلفة (هي: التحريض، مثال مؤلم، النفل، السلب، هل القسمة في الموقع؟ مكانة الغنائم، الإيجار والجعالة والغنيمة، التسليع: الماحوز والطوى، استحداثات فقهية)، ظهرت لي إشكالية منهجية في محاولة التوفيق بين التقسيم للمواضيع للفهم وعدم تفتيت النصوص. لذلك أجدني مضطراً إلى وضع النصوص تحت العناوين ودراستها مع القفز بين المواضيع، وفي الوقت ذاته أجدني مضطراً للرجوع للنصوص فيما بينها هنا وهناك عند الحديث عن موضوع ما كما في الحديث عن النفل مثلاً. فلا مفر من هذا القفز حتى نتقصى الحق في هذه المسألة، والله أعلم وبالله التوفيق.

لعلك في حيرة من التناقض الظاهر إن قارنت ما في هذا الفصل بالذي سبق. ففي الفصل السابق كنت قد ذكرت أن الغنائم من حق المجاهدين وأن في هذا حض للفقراء منهم على الجهاد، وهذا كسب مادي، أي وكأنه

م٣) المقصود هو قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا﴾.

ن٣) المقصود بـ «جعلاً» هو المال الذي يؤخذ من بعض الناس مقابل الجهاد عنهم، كما سيأتي بيانه بإذن الله.

س٣) قد تكون هناك توضيحات لم أقع عليها، فالنصوص جد كثيرة، ولكن المهم هو أن ما ذهب إليه الإمام مالك رحمه الله والمالكية هو المذهب الوحيد الذي قال بكراهة النفل لأنه قد يؤثر في إخلاص نية المجاهد، وسيأتي بيانه بإذن الله.

تحريض على القتال من خلال المال مما يؤثر في خلوص النية. أما في هذا الفصل فقد كان التركيز على أن إخلاص العمل هو ما يجب أن يكون كدافع للجهاد، وكأن في هذا النهج توجيه للمجاهد بعدم التفكير في المال. فهل في هذا تناقض؟

للإجابة أقول: سأذكر أولاً وباختصار ودون إثباتات بعض الأفكار الأساسية ومن ثم سأحاول إثباتها في الصفحات الآتية بإذن الله: كما هو معلوم فإن الغنائم لم تحل إلا لأمة محمد صلى الله عليه وسلم، والسبب في هذا والله أعلم هو أن فيه تقوية للمجاهدين للمزيد من القتال إن كانت هناك غنائم، أي ليس بالضرورة طمعاً في الدنيا ولكن تمكيناً للمجاهدين من تغطية احتياجاتهم الملحة وبالذات عندما يتعمقون داخل أراضي غير المسلمين، فهم بحاجة للغذاء والذخيرة التي يغنمونها ليتمكنوا من الاستمرار دون العودة لأرض الوطن للتزود. وهذا الأخذ للغنائم لن يقدح غالباً في إخلاص النية لأنه أخذ مشروط بالنصر ويأتي بعد النصر وليس وعداً بالأخذ المستمر قبل النصر وبعده كما يفعل الديوان بدفع العطاءات المالية. كما أن هذا الوعد بالغنائم هو وعد من الله الحق سبحانه وتعالى وقد قصه للمجاهدين وليس من الرسول صلوات ربي وسلامه عليه (أو من يقوم مقامه من الحكام) بحيث أن للرسول صلى الله عليه وسلم (أو من يقوم مقامه) أن يزيد أو أن ينقص في إعطاء المال فيتقرب منه أحد المجاهدين طمعاً في المال، فالرسول صلى الله عليه وسلم (أو من يقوم مقامه) مأمور بتحريض المسلمين على الجهاد دون وعد مالي. فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يؤمر بوعد بعض المسلمين بالاستزادة من الغنائم دون غيرهم (أي الأنفال) إلا في وعود محددة ومعروفة سلفاً قبل المعركة، وقد قصها الله سبحانه وتعالى للكل ليتساووا فيها مثل حق المجاهدين في أربعة أخماس الغنائم، وحق القاتل في سلب المقتول، وتنفيل الربع والثلث لأفراد السرايا (وسيأتي بيانه بإذن الله). حتى وإن نُفل فرد بعد انتهاء المعركة لأنه أبلى بلاءً حسناً فإن هذا من خمس أو خمس خمس الغنائم والتي هي من نصيب الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذه نسبتها قليلة جداً مقارنة بالأربعة أخماس التي هي من حق عموم المجاهدين. هكذا قصت الشريعة حقوق الغانمين بطريقة واضحة تجعل الفرد على بينة من حقه قبل الخروج للجهاد. وبهذا الوضوح للحقوق في الغنائم ستضمحل فرص «ولاء» المجاهد لأي إنسان كان بعد المعركة وذلك لأن الفضل والمنة لله الحق سبحانه وتعالى، وهذا هو المهم.

ولكن لماذا هو مهم، أي لماذا لا يتبلور ولاء المجاهد للسلطان بعد المعركة؟ قبل الإجابة لابد من توضيح الآتي: المقصود بالولاء هو العمل لدى السلطان بخضوع وخنوع لكل ما يأمر به الحاكم حتى وإن كان مخالفاً للشرع، وهذا يختلف عن الطاعة، فالطاعة للحاكم مطلوبة وبالذات في أرض المعركة، فحق الحاكم على الناس السمع والطاعة فيما أمر الله، أما فيما لم يأمر به الله فلا سمع ولا طاعة، ولكن أيضاً لا خروج ولا ثورة على الحاكم حتى لا تفتن الأمة فتتمزق (وسيأتي بيانه بإذن الله في فصول قادمة)، هكذا لن يجد الحاكم من يتقرب منه ويعمل له من المجاهدين الذين يملكون المهارات القتالية، فينفر هؤلاء الأتقياء من حوله إن لم يحكم بما شرع الله، فيضمحل بذلك نفوذ السلطان الجائر ويفقد السلطة (وما أكثر السلاطين الجائرين وما أطول فترات حكمهم خلال التاريخ، وما ذلك إلا لأن من حولهم من المنافقين يساندونهم بولاء تام فينفذون لهم كل ما يريدون).

نعود الآن للإجابة عن السؤال: لماذا لا يتبلور ولاء المجاهد للحاكم بعد القتال إن طبقت الشريعة مع أنه أخذ الغنائم؟ الإجابة (والله أعلم): برغم أن نصيب الفرد من الغنائم ذو نسبة ثابتة ومعلومة قبل الخروج للجهاد، إلا

أنه في مجمله مجهول تماماً لأن النصر غير مضمون أولاً، ولأن ما عند العدو من غنائم مجهول ثانياً، أي أن الغنائم في مثل هذه الظروف سيكون لها أحد تأثيرين متناقضين ويقع جميع الناس بينهما: إما أنها لن تؤثر في قرار الخروج للمعركة إن قرر المجاهد الخروج لأنه إنسان يخاف الله، وفي هذه الحالة فهو ذو معدن لا يمكن شراء ولائه بالغنائم، وهذا ما تحاول الشريعة الحصول عليه، أي الحصول على أكبر عدد ممكن من هؤلاء المجاهدين الذين يخافون الله. أو أن التأثير هو النقيض، أي أن الغنائم ستؤثر في قرار الخارج للجهاد، فتشده للجهاد، ففي هذه الحالة فإن التأثير لن يكون جذاباً وذلك لجهالة الخارجين للجهاد بما قد يغنموه. ولكن الأهم هو أن الغنائم لن تسحب المنافقين للجهاد في الغالب، وذلك بسبب الخوف من الموت الذي يملأ قلوب هؤلاء الذين يحبون المال، فالغنائم مال. فكما هو معلوم، فإن الذي يحب الغنائم يحب المال، وهذا الذي يحب المال يحب الدنيا، والذي يحب الدنيا يخشى الموت، والذي يخشى الموت لن يخرج للجهاد. وهذا ما تذكره لنا الآيات ناقدة المنافقين كما سيأتي بإذن الله.

ومن جهة أخرى فإن القرار للخروج للجهاد هو قرار شخصي يتخذه الفرد بنفسه دون إجبار من الرسول صلى الله عليه وسلم أو ممن يقومون مقامه من السلاطين، وفي مثل هذه الأحوال فمهما كانت النية (أي إما خالصة تماماً قبل الخروج للمعركة، أو مرائية تماماً، أو حالة بينهما)، فهي علاقة بين العبد وربه ولن تؤثر في الولاء، وذلك لأنه بعد اتخاذ القرار والخروج ومن ثم بدء المعركة قد يظهر دور الغنائم كدافع للجهاد عند لقاء العدو لدى البعض وليس بالضرورة لدى الأتقياء، ثم تقسم الغنائم وينتهي كل شيء. لذلك، فإنه في جميع الأحوال، سواء كان المجاهد مخلصاً النية أو مرائياً أو أي حال بينهما، فإن ولاءه لن يرتبط بأي حاكم لأن توزيع الغنائم ينتهي بانتهاء المعركة وفي أرض المعركة. هكذا تنتهي العلاقة بين الحاكم والمجاهد، فلا ولاء حينئذ. أي باختصار، برغم أن الغنائم قد أُحلت للمسلمين ومعلومة سلفاً، إلا أنها غير مضمونة، بل هي مجهولة، حتى وإن كانت معلومة فهي لن تؤثر في نيات من أرادوا الخروج للجهاد إن كانوا من المنافقين لأنهم يحبون الحياة، أما بعد الخروج وفي أرض المعركة فقد يظهر دور الغنائم كمحرض للقتال، ولعلك أخي القارئ ستزداد قناعة إن وضعت في اعتبارك أن قرار الخروج للجهاد هو قرار حياة أو موت، فما قيمة الغنائم عند اتخاذ القرار بعيداً عن أرض المعركة لمن أحب الدنيا. والصفحات الآتية هي محاولة لإثبات ما سبق من قص حقوق الغانمين. وللتفصيل أقول:

التحريض

جاء في صحيح مسلم «عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿فضلت على الأنبياء بست: أعطيت جوامع الكلم، ونصرت بالرعب، وأحلت لي الغنائم، وجعلت لي الأرض طهوراً ومسجداً، وأرسلت إلى الخلق كافة، وختم بي النبيون». [ع٣] وفي حديث آخر في صحيح مسلم أيضاً «عن همام بن منبه قال: هذا ما حدثنا أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: فذكر أحاديث منها: وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿غزا نبي من الأنبياء فقال لقومه: لا يتبعني رجل قد ملك بضع امرأة وهو يريد أن يبني بها، ولما يبن؛ ولا آخر قد بنى بنيانا ولما يرفع سقفها؛ ولا آخر قد اشترى غنماً أو خلفات وهو منتظر ولادها. قال: فغزا فأدنى للقرية حين صلاة العصر أو قريباً من ذلك فقال للشمس: أنت مأمورة وأنا مأمور، اللهم احبسها علي شيئاً، فحبست عليه حتى فتح الله عليه.

قال: فجمعوا ما غنموا فأقبلت النار لتأكله فأبت أن تطعمه، فقال: فيكم غلول، فليبايعني من كل قبيلة رجل، فبايعوه فلصقت يد رجل بيده، فقال: فيكم الغلول، فلتبايعني قبيلتك، فبايعته، قال: فلصقت بيد رجلين أو ثلاثة، فقال: فيكم الغلول، أنتم غللتم، قال: فأخرجوا له مثل رأس بقرة من ذهب، قال فوضعوه في المال وهو بالصعيد، فأقبلت النار فأكلته، فلم تحل الغنائم لأحد من قبلنا ذلك بأن الله تبارك وتعالى رأى ضعفنا وعجزنا فطيبها لنا».[١٢٨]
كما تلحظ، فإن في الحديث تركيز على أهمية كون المجاهد مقبلاً لله دون أي تعلق بالدنيا لدرجة أن الغنائم لم تحل لهم حتى بعد النصر، أي حتى بعد انتهاء كل شيء. وما هذا إلا لكي يكون الجيش مقبلاً إذ أن أفراده ليس لهم أي تعلق بالدنيا. لننظر للآتي مما نقله ابن حجر في المسألة وبالذات ما قاله المهلب من ضرورة تفرغ البال لتزداد العزيمة قوة حتى لا تضعف الجوارح عن الأداء:

> «في رواية النسائي: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ذلك: ﴿أن الله أطعمنا الغنائم رحمة رحمناها وتخفيفاً خففه عنا﴾. قوله: ﴿رأى ضعفنا وعجزنا فأحلها لنا﴾، في رواية سعيد بن المسيب: لما رأى من ضعفنا وفيه إشعار بأن إظهار العجز بين يدي الله تعالى يستوجب ثبوت الفضل، وفيه اختصاص هذه الأمة بحل الغنيمة. وكان ابتداء ذلك من غزوة بدر، وفيها نزل قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَـٰلًا طَيِّبًا﴾، فأحل الله لهم الغنيمة. ... قال المهلب في هذا الحديث: إن فتن الدنيا تدعو النفس إلى الهلع ومحبة البقاء لأن من ملك بضع امرأة ولم يدخل بها أو دخل بها وكان على قرب من ذلك، فإن قلبه متعلق بالرجوع إليها، ويجد الشيطان السبيل إلى شغل قلبه عما هو عليه من الطاعة، وكذلك غير المرأة من أحوال الدنيا، وهو كما قال. لكن تقدم ما يعكر على إلحاقه بما بعد الدخول وأن لم يطل بما قبله، ويدل على التعميم في الأمور الدنيوية ما وقع في رواية سعيد بن المسيب من الزيادة: ﴿أو له حاجة﴾، في الرجوع، وفيه أن الأمور المهمة لا ينبغي أن تفوض إلا لحازم فارغ البال لها، لأن من له تعلق ربما ضعفت عزيمته وقلت رغبته في الطاعة، والقلب إذا تفرق ضعف فعل الجوارح، وإذا اجتمع قوي، وفيه أن من مضى كانوا يغزون ويأخذون أموال أعدائهم وأسلابهم، لكن لا يتصرفون فيها بل يجمعونها، وعلامة قبول غزوهم ذلك أن تنزل النار من السماء فتأكلها، وعلامة عدم قبوله أن لا تنزل، ومن أسباب عدم القبول أن يقع فيهم الغلول. وقد من الله على هذه الأمة ورحمها لشرف نبيها عنده فأحل لهم الغنيمة وستر عليهم الغلول، فطوى عنهم فضيحة أمر عدم القبول. فلله الحمد على نعمه تترى. ودخل في عموم أكل النار الغنيمة والسبى وفيه بعد لأن مقتضاه إهلاك الذرية ومن لم يقاتل من النساء، ويمكن أن يستثنوا من ذلك، ويلزم استثناؤهم من تحريم الغنائم عليهم، ويؤيده إنهم كانت لهم عبيد وإماء، فلو لم يجز لهم السبي لما كان لهم أرقاء ...».

غير أن هذا الحكم تغير لأمة محمد وأبيحت لنا الغنائم. وقد وضح صلوات ربي وسلامه عليه السبب قائلاً: ﴿ ... ذلك بأن الله تبارك وتعالى رأى ضعفنا وعجزنا فطيبها لنا﴾. وهنا كما يظهر من الحديث، فإن تطييب الغنائم لأمة محمد صلى الله عليه وسلم هو منة من الله الحنان المنان، ولأن جميع أحكام الشريعة من لدن حكيم عليم خبير، فلابد وأن تكون هناك حكمة من هذا، والحكمة والله أعلم هو أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم تختلف عن باقي الأمم، فهي الأمة الخاتمة، لذلك فأحكامها مختلفة لأنها الأمة التي ستعاصر انتشار التقنية والمعرفة ومن ثم العولمة، أي أنها الأمة التي ستعاصر انتشار الفساد والرذيلة في أبشع صورها، فعليها أن تحمل الرسالة الخالدة للأمم الأخرى وتواجهها، لذلك أحلت لها الغنائم لما ستلاقيه من تكتل جميع الأمم الأخرى عليها فيظهر عجزها، فكان تحليل الغنائم لها لتتقوى بها، كيف؟

إن الأمم المعاصرة غير المسلمة هي الأقوى تقنياً وعسكرياً وبإمكانها ضرب عمق العالم الإسلامي بالطائرات. هذه حقيقة لا يمكن إنكارها، ولكن فقط لمجرد حب المسلمين للاستشهاد وحب الكفار للحياة، ستنقلب جميع الموازين إن فُتح الباب للجهاد، لأن المسلمين سيغزون كل من عاداهم ومن جميع الاتجاهات وفي جميع الحدود الفاصلة (وهي تعد بعشرات آلاف الكيلومترات) وفي نفس الوقت، وقد يستشهد من المسلمين عشرات الآلاف في الأيام الأول، وهذا ما يتمناه الكثير من المؤمنين (ألا ترى ما يفعله الاستشهاديون في فلسطين وسوريا)، وبالذات مع استخدام وسائل الإعلام المعاصرة والشبكات الحاسوبية التي ستتيح للعلماء تحريض المسلمين على القتال فتلهب حماس المؤمنين، وهذا سينهك العدو الذي لن يصمد طويلاً أمام إصرار المجاهدين الذين يتمنون الشهادة جيلاً بعد جيل، وبالتدريج ومع مرور الوقت سيظهر إنهاك العدو وستبدأ القوات المسلمة بالتقدم داخل حدود الأعداء فيكون غذاء الجيش مما يغنمه، وهكذا يتقدم الجيش المسلم حتى يصل إلى ذلك العمق الذي يضرب المسلمين جواً، هنا تظهر أهمية الغنائم، لأن المسلمين سيعيشون على ما لدى الأعداء من أعيان، فالمدد سواء كان غذاء أو ذخيرة هو من أهم عوامل استمرار العمل العسكري كما هو معلوم، وهذا ما كان يفعله السلف رضوان الله عليهم. فكيف وصلوا إلى الأندلس إلا إن استخدموا ما غنموه من شمال أفريقيا مدينة بعد أخرى؟ فعندما يغنمون يستخدمون ما غنموه للتعمق في بلاد غير المسلمين أكثر وأكثر. فالغنائم إذاً لهدف الاستمرار الجهادي من موقع لآخر؛ فقد جاء في كتاب المغني مثلاً:

«أجمع أهل العلم إلا من شذ منهم على أن للغزاة إذا دخلوا أرض الحرب أن يأكلوا مما وجدوا من الطعام ويعلفوا دوابهم من أعلافهم، منهم سعيد بن المسيب وعطاء والحسن والشعبي والقاسم وسالم والثوري والأوزاعي ومالك والشافعي وأصحاب الرأي. وقال الزهري: لا يؤخذ إلا بإذن الإمام. وقال سليمان بن موسى: لا يترك إلا أن ينهى عنه الإمام فيتقي نهيه. ولنا ما روى عبد الله بن أبي أوفى قال: أصبنا طعاماً يوم خيبر، فكان الرجل يأخذ منه مقدار ما يكفيه ثم ينصرف، رواه سعيد وأبو داود. وروي أن صاحب جيش الشام كتب إلى عمر: إنا أصبنا أرضاً كثيرة الطعام والعلف، وكرهت أن أتقدم في شيء من ذلك، فكتب إليه: دع الناس يعلفون ويأكلون، فمن باع منهم شيئا بذهب أو فضة ففيه خمس الله وسهام المسلمين، رواه سعيد. وقد روى عبد الله بن مغفل قال: دلي جراب من شحم يوم خيبر، فالتزمته وقلت: والله لا أعطي أحداً منه شيئا، فالتفت فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يضحك، فاستحييت منه، متفق عليه. ولأن الحاجة تدعو إلى هذا وفي المنع منه مضرة بالجيش وبدوابهم، فإنه يعسر عليهم نقل الطعام والعلف من دار الإسلام ولا يجدون بدار الحرب ما يشترونه، ولو وجدوه لم يجدوا ثمنه، ولا يمكن قسمة ما يأخذه الواحد منهم، ولو قسم لم يحصل للواحد منهم شيء ينتفع به ولا يدفع به حاجته، فأباح الله تعالى لهم ذلك، فمن أخذ من الطعام شيئا مما يقتات أو يصلح به القوت من الأدم وغيره أو العلف لدابته فهو أحق به، وسواء كان له ما يستغني به عنه أو لم يكن له، ويكون أحق بما يأخذه من غيره، فإن فضل منه ما لا حاجة به إليه رده على المسلمين لأنه

ع٣) وهناك حديث آخر في صحيح مسلم أيضاً: «... عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي: كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى كل أحمر وأسود؛ وأحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي؛ وجعلت لي الأرض طيبة طهوراً ومسجداً، فأيما رجل أدركته الصلاة صلى حيث كان؛ ونصرت بالرعب بين يدي مسيرة شهر؛ وأعطيت الشفاعة» (١٢٧).

إنما أبيح له ما يحتاج إليه، وإن أعطاه أحد من أهل الجيش ما يحتاج إليه جاز له أخذه وصار أحق به من غيره، وإن باع شيئا من الطعام أو العلف رد ثمنه في الغنيمة لما ذكرنا من حديث عمر. وروي مثله عن فضالة بن عبيد، وبه قال سليمان بن موسى والثوري والشافعي، وكره القاسم وسالم ومالك بيعه ...».[١٢٩]

وهناك هدف ثان من الغنائم والله أعلم، ألا وهو إيقاع الأموال في أيدي المجاهدين وهم الأتقى في المجتمع فيصلح بذلك استثمارها لما فيه مصلحة الأمة. وأخيراً هدف ثالث بسبب أن الأمة المسلمة هي خاتم الأمم، وعليها نشر الإسلام، فإن أحرقت كل ما غنمته، فقد تحرق الكثير من خيرات الأرض لأنها أمة مكلفة بنشر الإسلام على كل الأرض. وفي الوقت ذاته لن تكون الغنائم مطمعاً للمنافقين الذين لن يخرجوا للجهاد طمعاً في الغنائم. لماذا؟ تدبر الآتي ما أدقه (ولكن تذكر أنهم في جميع الأحوال لن يخرجوا سواء وجدت الغنائم أم لم توجد بسبب الخوف من الموت):

لقد ذكر أمر تحريض الرسول صلى الله عليه وسلم للمؤمنين على القتال في القرآن الكريم في موضعين: في قوله تعالى في الآية ٦٥ من سورة الأنفال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾، وفي قوله تعالى في الآية ٨٤ من سورة النساء: ﴿فَقَـٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأْسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَٱللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا﴾. إن نظرت إلى تأويل الآيتين ستظهر لك مسألتان: الأولى أن فيها تثبيط ضمني للمنافقين عن الجهاد لأن المسلمين سيكونون دائماً هم الأقل تعداداً وعتاداً في كل المعارك (وسيأتي توضيحه بإذن الله)، وهذا أمر مخيف لكل منافق، فلن يخرج للجهاد. والثانية هي أنك لن تجد بين ما ذهب إليه المفسرون أن تأويل التحريض يعني أمراً إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بأن يحرض الناس مادياً بالوعود بالكسب المالي لفرد ما بعينه إن فعل كذا أو كذا في الجهاد. ولأهمية هذا الموضوع فقد راجعت أكثر من عشرين كتاباً من كتب التفاسير، فلم أجد أي وعد مالي. أي أنه صلوات ربي وسلامه عليه لم يعد فلاناً بأن له كذا من المال أو الغنائم إن هو اقتحم حصناً أو قتل قائداً مثلاً. بل الوعود شاملة للجميع كأن يكون السلب للقاتل، أو أن السرية نفلت الربع أو الثلث من الغنائم، أو مكافأة من الغنائم بعد المعركة لمن أبلى بلاءً حسناً (وسيأتي توضيحه في النفل بإذن الله)، ولكن في الوقت ذاته نجد في القرآن الكريم آيات وعد فيها الله الحق سبحانه وتعالى الواهب الوهاب المجاهدين بالغنائم الكثيرة كما في سورة الفتح مثلاً كقوله تعالى: ﴿وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَـٰذِهِۦ﴾، أي أن الله سبحانه وتعالى، بالإضافة لحثه المؤمنين على القتال في القرآن الكريم وعدهم مغانم كثيرة، بينما الرسول صلى الله عليه وسلم كان عليه التحريض على القتال فقط دون أي وعد مالي إلا ما يأتي من الغنائم في إطار وعد الله سبحانه وتعالى، وهذا ليس وعداً لأفراد بأعيانهم، بل هو وعد شامل مربوط بحسن الأداء. لتوضيح السابق أقول:

بالنسبة لقوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾، ستلحظ من الآتي، وهي مقتطفات من بعض كتب التفاسير، أنه لا ذكر للمال كمحرض للقتال لأن الأمر بالتحريض موجه للرسول صلى الله عيه وسلم. جاء في تفسير الطبري:

«يقول تعالى ذكره لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال، حث متبعيك ومصدقيك على ما جئتهم به من الحق على قتال من أدبر وتولى عن الحق من المشركين. إن يكن منكم عشرون رجلاً صابرون عند لقاء العدو يحتسبون أنفسهم ويثبتون لعدوهم يغلبوا مئتين من عدوهم ويقهروهم. وإن يكن منكم مئة عند ذلك يغلبوا منهم ألفاً بأنهم قوم لا يفقهون. يقول: من أجل أن المشركين قوم يقاتلون على غير رجاء ثواب ولا لطلب أجر ولا احتساب لأنهم لم يفقهوا أن الله موجب لمن قاتل احتساباً وطلب موعود الله في المعاد ما وعد المجاهدين في سبيله فهم لا يثبتون إذا صدقوا في اللقاء خشية أن يقتلوا فتذهب دنياهم. ثم خفف تعالى ذكره عن المؤمنين إذ علم ضعفهم فقال لهم: ﴿ٱلۡـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفًا﴾، يعني أن في الواحد منهم عن لقاء العشرة من عدوهم ضعفا، فإن يكن منكم مئة صابرة عند لقائهم للثبات لهم يغلبوا مئتين منهم، وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين منهم بإذن الله، يعني بتخلية الله إياهم لغلبتهم ومعونته إياهم. والله مع الصابرين لعدوهم وعدو الله احتساباً في صبره وطلباً لجزيل الثواب من ربه بالعون منه له والنصر عليه. وبنحو ما قلنا في ذلك قال أهل التأويل: .... عن ابن عباس قال: جعل على المسلمين على الرجل عشرة من الكفار فقال: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمۡ عِشۡرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِ﴾، فخفف ذلك عنهم فجعل على الرجل رجلان. قال ابن عباس فما أحب أن يعلم الناس تخفيف ذلك عنهم. حدثنا ابن حميد قال: ثنا سلمة قال: قال محمد بن إسحاق: ثني عبد الله بن أبي نجيح المكي عن عطاء بن أبي رباح عن عبد الله بن عباس قال: لما نزلت هذه الآية ثقلت على المسلمين وأعظموا أن يقاتل عشرون مئتين، ومئة ألفا، فخفف الله عنهم فنسخها بالآية الأخرى فقال: ﴿ٱلۡـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمۡ أَلۡفٌ يَغۡلِبُوٓاْ أَلۡفَيۡنِ﴾، قال: وكانوا إذا كانوا على الشطر من عدوهم لم ينبغ لهم أن يفروا منهم، وإن كانوا دون ذلك لم يجب عليهم أن يقاتلوا وجاز لهم أن يتحوزوا عنهم. حدثني المثنى قال: ثنا عبد الله بن صالح قال: ثني معاوية عن علي عن ابن عباس قوله: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمۡ عِشۡرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِ﴾، قال: كان لكل رجل من المسلمين عشرة لا ينبغي له أن يفر منهم، فكانوا كذلك حتى أنزل الله: ﴿ٱلۡـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِ﴾، فعبأ لكل رجل من المسلمين رجلين من المشركين فنسخ الأمر الأول. ... ».[١٣٠]

كما هو واضح من التأويل السابق والذي تكرر في أكثر كتب التفاسير، أن الجهاد عبادة، وأن على المسلمين في هذه العبادة ألا يفروا إن كان العدو عشرة أضعافهم وإلا فإنهم من المتولين يوم الزحف، ثم خفف الله سبحانه وتعالى هذا الرقم على المسلمين وتغير إلى الضِّعف، أي إن كان عدد المسلمين نصف عدد العدو أو أكثر فلا يحق للمجاهد التولي. ويتكرر نفس هذا المعنى في التفسير الآتي من القرطبي مع التركيز على معنى التحريض، وهو حث الرسول صلى الله عليه وسلم صحابته على الجهاد بطريقة مستمرة وبإصرار لدرجة الإنهاك الذي يقارب الهلاك. فما معنى «لدرجة الإنهاك»؟ يقول القرطبي موضحاً:

ف٣) وتكملة ما جاء في النص: «... وعشرون وثلاثون وأربعون كل واحد منها اسم موضوع على صورة الجمع لهذا العدد، ويجري هذا الاسم مجرى فلسطين. فإن قال قائل لم كسر أول عشرين وفتح أول ثلاثين وما بعده إلى الثمانين إلا ستين، فالجواب عند سيبويه أن عشرين من عشرة بمنزلة اثنين من واحد، فكسر أول عشرين كما كسر اثنان، والدليل على هذا قولهم: ستون وتسعون كما قيل ستة وتسعة، وروى أبو داود عن ابن عباس قال: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمۡ عِشۡرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِ﴾، فشق ذلك على المسلمين حين فرض الله عليهم ألا يفر واحد من عشرة، ثم إنه جاء التخفيف فقال: ﴿ٱلۡـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ﴾، قرأ أبو توبة إلى قوله: ﴿مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِ﴾، قال: فلما خفف الله تعالى عنهم من العدد نقص من الصبر بقدر ما خفف عنهم. وقال ابن العربي قال قوم إن هذا كان يوم بدر ونسخ، وهذا خطأ من قائله ولم ينقل قط أن المشركين صافوا المسلمين» (١٣١).

«قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ﴾، أي حثهم وحضهم، يقال حارض على الأمر وواظب وواصب وأكب بمعنى واحد، والحارض الذي قد قارب الهلاك، ومنه قوله عز وجل: ﴿حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا﴾، يوسف، أي تذوب غما فتقارب الهلاك فتكون من الهالكين. ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ﴾، لفظ خبر ضمنه وعد بشرط لأن معناه إن يصبر منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين، ...».ف٣

وهنا أريدك أن تفكر في سؤال هو: لماذا فُرض القتال على المسلمين مع منعهم من الفرار إن لم يتجاوز عدد الكفار ضعف عدد المسلمين؟ قد تكون هناك أسباب كثيرة، ولكن في مجال موضوعنا، فإن السبب في هذا هو أن فيه مزيداً من التثبيط لكل من لم يوقن بأن النصر من عند الله الناصر النصير المنتصر، والله تعالى أعلم. فالذي لا يؤمن بالغيب إنسان مادي، ولذلك فسيحسب الأمور مادياً، وعندها فلن يخرج للجهاد أبداً لأن عدد الأعداء هو الضعف دائماً، وهذا ما تريده الشريعة كما ذكرت سابقاً. ولكن لماذا لا يخرج للجهاد أبداً؟ لأن معارك المسلمين في معظمها غير متكافئة، فهم دائماً الأقل عدداً وعدة من عدوهم كما هو واضح من تاريخ السلف رضوان الله عليهم. فهذه سنته صلوات ربي وسلامه عليه، فمتى ما شعر المسلمون أنهم يقتربون من نصف قوة عدوهم المتاخم لهم كان عليهم أن يهبوا للجهاد، تدبر قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا۟ فِيكُمْ غِلْظَةً وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾، وعندها سيتقاعس المنافق خوفاً من الموت بسبب قلة عدد المسلمين لأنه لا يؤمن بالغيب، بل هو مادي. وبالطبع فهذا لا يعني التواكل أبداً، بل على المسلمين الإعداد المتقن ثم التوكل على الله متى ما وصل عددهم إلى نصف عدد الأعداء الذين يلونهم.

كما أريدك أن تفكر في سؤال مهم آخر: لماذا التوجيه للرسول صلى الله عليه وسلم بالتحريض، أي حض المسلمين على القتال بشدة واستمرار لدرجة الاقتراب من الهلاك (وفي هذا مبالغة بالطبع لتبيان مكانة الجهاد)؟ ألم يكن من الأسهل عليه صلوات ربي وسلامه عليه أن يأمر الصحابة للخروج للجهاد؟ فقط مجرد الأمر منه صلى الله عليه وسلم وعندها يكون وعلى الناس الامتثال للأمر إما طوعاً أو كرها، أي إما حباً أو نفاقاً. ألم يأمرهم صلى الله عليه وسلم بترك الخمرة فامتثل الصحابة فأهريق الخمر في شوارع المدينة المنورة؟ فمسألة حب الصحابة للرسول صلى الله عليه وسلم مسألة مفروغ منها. فلماذا التحريض وليس الأمر في الجهاد؟ والإجابة هي، والله أعلم: أن الأمر منه يعني أن قرار الخروج للجهاد لن يكون قراراً شخصياً لكل فرد ولكنه مفروض عليه. وبهذا لن يتخلف المنافق، وهذا ما لا تريده الشريعة. فالشريعة لا تريد المنافق أن يخرج للجهاد. أما التحريض، ففيه فرصة للفرد لاتخاذ القرار بنفسه لنفسه، لأنه حث وليس أمر. والآن اقرأ التفسير الآتي من «روح المعاني» لتتأكد من معنى التحريض:

«وقال الزجاج: هو في اللغة أن يحث الإنسان على شيء حتى يعلم منه أنه حارض، أي مقارب للهلاك. وعلى هذا فهو للمبالغة في الحث. وزعم في «الدر المصون» أن ذلك مستبعد من الزجاج، والحق معه ويؤيده ما قاله الراغب من أن الحرض يقال: لما أشرف على الهلاك. والتحريض الحث على الشيء بكثرة التزيين وتسهيل الخطب فيه؛ كأنه في الأصل إزالة الحرض نحو قذيته، أزلت عنه القذى. ويقال أحرضته إذا أفسدته. نحو أقذيته إذا جعلت فيه القذى، فالمعنى هنا يا أيها النبي بالغ في حث المؤمنين على قتال الكفار. وجوز أن يكون من تحريض الشخص وهو أن يسميه حرضا، ويقال له ما أراك إلا حرضاً في هذا الأمر ومحرضاً فيه، ونحوه، فسقته: أي سميته فاسقاً، فالمعنى: سمهم حرضاً، وهو من باب التهييج والإلهاب. والمعنى الأول هو الظاهر. وقرئ «حرص» بالصاد المهملة من

الحرص وهو واضح».[١٣٢]

لاحظ نفس الفكرة أيضاً من الآتي من تفسير أبي السعود:

«﴿حَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ عَلَى ٱلۡقِتَالِ﴾ ، أي بالغ في حثهم عليه وترغيبهم فيه بكل ما أمكن من الأمور المرغبة التي أعظمها تذكير وعده تعالى بالنصر وحكمه بكفايته تعالى أو بكفايتهم. وأصل التحريض الحرض، وهو أن ينهكه المرض حتى يشفى على الموت. وقال الراغب: كأنه في الأصل إزالة الحرض، وهو ما لا خير فيه ولا يعتد به. قلت: فالأوجه حينئذ أن يجعل الحرض عبارة عن ضعف القلب الذي هو من باب نهك المرض. وقيل معنى تحريضهم تسميتهم حرضا، بأن يقال إني أراك في هذا الأمر حرضاً، أي محرضاً فيه لتهيجه إلى الإقدام. ...».[١٣٣]

وكما هو واضح من السابق ومن تفاسير أخرى فإنه لا ذكر لأي وعد مالي كمحرض منه صلى الله عليه وسلم، هذا في كتب التفسير، أما في كتب الفقه فستجد أقوالاً للفقهاء تحاول الربط بين التحريض والمال، فقد أول السرخسي في «المبسوط» مثلاً التحريض بأنه وعد مالي من خلال النفل، وهي الزيادة المالية (وسيأتي تفصيلها بإذن الله). قال السرخسي:

«ويستحب للإمام أن ينفل قبل الإصابة بحسب ما يرى الصواب فيه للتحريض على القتال. قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ عَلَى ٱلۡقِتَالِ﴾، ولأن بالنفل يعينه على البر، وهو بذل النفس لابتغاء مرضاة الله تعالى، فكان ذلك مستحباً، ولكن قبل الإصابة، وأما بعد الإصابة لا يجوز النفل إلا على قول أهل الشام فإنهم يجوزون ذلك. وقد روى أنه صلى الله عليه وسلم نفل بعد الإصابة. وتأويل ذلك عندنا أنه نفل من الخمس أو من الصفي الذي كان له، أو فعل ذلك يوم بدر لأن الأمر في الغنائم كان إليه كما روينا، وإليه أشار سعيد بن المسيب رضي الله عنه فقال: لا نفل بعد الإحراز إلا ما كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان المعنى فيه أن بعد الإصابة في التنفيل إبطال حق أرباب الخمس وإبطال حق بعض الغانمين عما ثبت حقهم فيه، وهو سبب لإيقاع الفتنة والعداوة بينهم، والتنفيل للتحريض على القتال وتسكين الفتنة، فإذا نفل بعد الإصابة عاد على موضوعه بالنقض والإبطال، وذلك لا يجوز».[١٣٤]

تلاحظ في القول السابق الربط بين الآية وأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بأن يحرض المجاهدين مالياً من خلال الأنفال، وبأن هذا الفعل أمر مستحب برغم تقييد السرخسي لذلك قبل الإصابة، أي قبل نيل الغنائم بعد النصر، أما بعدها فإن فيه مدعاة للفتنة كما يقول لأن القتال قد انتهى ولأن الغانمين قد ثبت حقهم في الغنائم، فلا ينازعهم فيه أحد (وسيأتي بيانه بإذن الله). والسؤال هو: من أين أتى السرخسي بهذا التأويل؟ لا أدري.

وهناك أقوال أخرى أيضاً أولت النفل على أنه تحريض على القتال، فقد جاء في كتاب الأموال مثلاً: «قال حدثنا هشيم عن مغيرة عن إبراهيم قال: قد كان الإمام ينفل السرية الثلث أو الربع يضريهم أو قال يحرضهم بذلك على القتال»،[١٣٥] وهنا أيضاً لا دليل وإنما تعليل للتنفيل. وكما سيأتي بيانه بإذن الله، فإن معظم الأحاديث التي ذكرها أبو عبيد نفسه في كتابه «الأموال» لا تربط بين التحريض والمال. وبالطبع، فهناك نصوص أخرى لفقهاء آخرين بنفس الفكرة، وستلحظ عليها أنه لا دليل نصي لقائليها سواء كان ذلك من القرآن الكريم أو من فعل الرسول صلى الله عليه وسلم، بل هي اجتهادات توضيحية شخصية من الفقهاء، والله أعلم.[ص٣]

والآن للننظر للآية الأخرى، أي لتفاسير قوله تعالى في سورة النساء: ﴿فَقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفۡسَكَ وَحَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأۡسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَٱللَّهُ أَشَدُّ بَأۡسٗا وَأَشَدُّ تَنكِيلٗا﴾. ستلحظ نفس الاستنتاج، أي أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يؤمر بإصدار الوعود المالية لمن يبلي بلاءً حسناً في الجهاد، وتلحظ أيضاً، وهو المهم، أن التفاسير تشير إلى أن الجهاد برغم أنه فرض كفاية أو عين أحياناً إلا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يؤمر بجبر الناس للخروج للجهاد في قوله تعالى: ﴿لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفۡسَكَ﴾، بل هذا قرار يتخذه كل فرد بنفسه وحسابه عند ربه. فقد جاء في كتاب «التسهيل لعلوم التنزيل» عن تأويل الآية مثلاً: «﴿لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفۡسَكَ﴾، لما تثاقل بعض الناس عن القتال قيل هذا للنبي صلى الله عليه وسلم: أي إن أفردوك فقاتل وحدك فإنما عليك ذلك، ﴿وَحَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾، أي ليس عليك في شأن المؤمنين إلا التحريض».[١٣٧] ولأهمية هذه المسألة سأسرد لك عدة تفاسير لتتيقن أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن له إجبار الناس على الخروج للجهاد إلا من خلال التحريض بالوعود بالفوز بالجنة أو بالتعذيب في نار جهنم، انظر لما جاء في «التفسير الكبير» وبالذات في المسألتين الثانية والثالثة:

«اعلم انه تعالى لما أمر بالجهاد ورغب فيه أشد الترغيب في الآيات المتقدمة وذكر في المنافقين قلة رغبتهم في الجهاد، بل ذكر عنهم شدة سعيهم في تثبيط المسلمين عن الجهاد عاد في هذه الآية إلى الأمر بالجهاد فقال: ﴿فَقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾، وفي الآية مسائل: المسألة الأولى: الفاء في قوله: ﴿فَقَٰتِلۡ﴾، فبماذا تتعلق؟ فيه وجوه: الأول أنها جواب لقوله: ﴿وَمَن يُقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيُقۡتَلۡ﴾، النساء ٧٤، من طريق المعنى لأنه يدل على معنى: إن أردت الفوز فقاتل. الثاني: أن يكون متصلاً بقوله: ﴿وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾، النساء ٧٥، ﴿فَقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾، النساء ٨٤، والثالث: أن يكون متصلاً بمعنى ما ذكر من قصص المنافقين، والمعنى أن من أخلاق هؤلاء المنافقين كذا وكذا، فلا تعتد بهم ولا تلتفت إلى أفعالهم بل قاتل. المسألة الثانية: دلت الآية على أن الله تعالى أمره بالجهاد ولو وحده قبل دعاء الناس في بدر الصغرى إلى الخروج، وكان أبو سفيان واعد الرسول صلى الله عليه وسلم اللقاء فيها، فكره بعض الناس أن يخرجوا فنزلت هذه الآية. فخرج وما معه إلا سبعون رجلاً ولم يلتفت إلى أحد، ولو لم يتبعوه لخرج وحده. المسألة الثالثة: دلت الآية على أنه صلى الله عليه وسلم كان أشجع الخلق وأعرفهم بكيفية القتال، لأنه تعالى ما كان يأمره بذلك إلا وهو صلى الله عليه وسلم موصوف بهذه الصفات. ولقد اقتدى به أبو بكر رضي الله عنه حيث حاول الخروج وحده إلى قتال مانعي الزكاة ومن علم أن الأمر كله بيد الله وأنه لا يحصل أمر من الأمور إلا بقضاء الله، سهل ذلك عليه. ثم قال تعالى: ﴿لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفۡسَكَ﴾، وفيه مسائل: المسألة الأولى: قال صاحب «الكشاف» قرىء: ﴿لَا تُكَلِّفُ﴾، بالجزم على النهي و (لَا نُكَلِّفُ)، بالنون وكسر اللام، أي لا نكلف نحن إلا نفسك وحدها. المسألة الثانية: قال الواحدي رحمه الله: انتصاب قوله: ﴿نَفۡسَكَ﴾، على مفعول ما لم يسم فاعله. المسألة الثالثة: دلت الآية على أنه لو لم يساعده على القتال غيره لم يجز له التخلف عن الجهاد البتة. والمعنى لا تؤاخذ إلا بفعلك دون فعل غيرك. فاذا أديت فعلك لا تكلف بفرض غيرك. واعلم أن الجهاد في حق غير الرسول عليه السلام من فروض الكفايات، فما لم يغلب على الظن أنه يفيد لم يجب بخلاف الرسول عليه الصلاة والسلام فانه على ثقة من النصر والظفر

ص٣) مثال ثالث: جاء في «الاستذكار»: «وقال النخعي: كان الإمام ينفل السرية الثلث والربع يضريهم ويحرضهم على القتال». مثال رابع: جاء في المغني مثلاً: «ولنا ما تقدم من حديث حبيب وعبادة وما شرطه عمر لجويبر بن عبد الله وقول النبي صلى الله عليه وسلم: (من قتل قتيلا فله سلبه)، ولأن فيه مصلحة وتحريضاً على القتال، ...» (١٣٦).

بدليل قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾، المائدة ٦٧، وبدليل قوله ههنا : ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأۡسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾، و ﴿عَسَىٰ﴾ من الله جزم، فلزمه الجهاد وإن كان وحده. ثم قال تعالى: ﴿وَحَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾، والمعنى: ان الواجب على الرسول عليه الصلاة والسلام إنما هو الجهاد وتحريض الناس في الجهاد، فإن أتى بهذين الأمرين فقد خرج عن عهدة التكليف وليس عليه من كون غيره تاركاً للجهاد شيء».[١٣٨]

تلحظ من النص السابق أن أبا بكر رضي الله عنه وأرضاه تمسك بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم. كما تلحظ أيضاً نفس المسألتين التي أحاول إبرازهما وهما: أن الرسول صلى الله عليه وسلم مكلف بالجهاد بنفسه فقط دون إجبار الآخرين وأن عليه التحريض دون أي وعد مالي. انظر إلى ما جاء في تفسير النسفي لتصل لنفس الاستنتاج:

«لما ذكر في الآية قبلها [ق٣] تثبطهم عن القتال وإظهارهم الطاعة وإضمارهم خلافها قال: ﴿فَقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾، إن أفردوك وتركوك وحدك، ﴿لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفۡسَكَ﴾، غير نفسك وحدها أن تقدمها إلى الجهاد فإن الله تعالى ناصرك لا الجنود. وقيل: دعا الناس في بدر الصغرى إلى الخروج، وكان أبو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اللقاء فيها، فكره بعض الناس أن يخرجوا فنزلت؛ فخرج وما معه إلا سبعون، ولو لم يتبعه أحد لخرج وحده. ﴿وَحَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾، وما عليك في شأنهم إلا التحريض على القتال فحسب، لا التعنيف بهم. ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأۡسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾، أي بطشهم وشدتهم، وهم قريش، وقد كف بأسهم بالرعب، فلم يخرجوا. وعسى كلمة مطمعة، غير أن إطماع الكريم أعود من إنجاز اللئيم».[١٣٩]

وجاء في تفسير السعدي رحمه الله:

«... هذه الحالة أفضل أحوال العبد أن يجتهد في نفسه على امتثال أمر الله من الجهاد وغيره، ويحرض غيره عليه، وقد يعدم في العبد الأمران أو أحدهما، فلهذا قال لرسوله: ﴿فَقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفۡسَكَ﴾، أي ليس لك قدرة على غير نفسك، فلن تكلف بفعل غيرك، ﴿وَحَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾، على القتال، وهذا يشمل كل أمر يحصل به نشاط المؤمنين وقوة قلوبهم من تقويتهم والإخبار بضعف الأعداء وفشلهم، وبما أعد للمقاتلين من الثواب وما على المتخلفين من العقاب، فهذا وأمثاله كله يدخل في التحريض على القتال. ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأۡسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾، أي بقتالكم في سبيل الله وتحريض بعضكم بعضا».[١٤٠]

أدرك أنني أطلت عليك أخي القارئ في هذه الجزئية، ولكنني أفعل ذلك لأقنعك بأهمية التحريض. وأن التحريض هو وعود غيبية كالفوز بالجنة، وذلك حتى لا يخرج للجهاد إلا المتقين، وأنه ليس للرسول صلى الله عليه وسلم إلا التحريض دون الأمر. ولعلك تذكر من الفصل السابق المحاور الثمانية التي تحرض على الجهاد، ولعلك تذكر أيضاً كيف أن سبعة منها كانت وعود بالفوز بالجنة والمغفرة وما إلى ذلك من محفزات غير مادية، أما المحور الثامن فقط فهو الذي كان عن الغنائم. وإن رجعت وقرأتها أخي القارئ لن تجد بينها أي تحريض بوعد مالي يدفع للمجاهد قبل المعركة كما يفعل الديوان الذي هدم هذا الأصل المهم، وما حدث هذا إلا لأن البشر استخدموا عقولهم القاصرة مقابل النص. وللمزيد من التأكيد لننظر للمزيد من تأويل التحريض في القرآن الكريم. لاحظ في تفسير ابن كثير رحمه الله بأنه فسر التحريض على القتال من خلال الوعد بالجنة:

«وقوله: ﴿وَحَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾، أي على القتال ورغبهم فيه وشجعهم عليه كما قال لهم صلى الله عليه وسلم يوم بدر وهو يسوي الصفوف: ﴿قوموا إلى جنة عرضها السموات والأرض﴾، وقد وردت أحاديث كثيرة في الترغيب في ذلك، فمن ذلك ما رواه البخاري ٢٧٩٠ عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿من آمن بالله ورسوله وأقام الصلاة وآتى الزكاة وصام رمضان كان حقاً على الله أن يدخله الجنة هاجر في سبيل الله أو جلس في أرضه التي ولد فيها﴾. قالوا: يا رسول الله، أفلا نبشر الناس بذلك؟ فقال: ﴿إن في الجنة مئة درجة أعدها الله للمجاهدين في سبيل الله، بين كل درجتين كما بين السماء والأرض، فإذا سألتم الله فاسألوه الفردوس، فإنه وسط الجنة وأعلى الجنة، وفوقه عرش الرحمن، ومنه تفجر أنهار الجنة﴾. وروى من حديث عبادة ومعاذ وأبي الدرداء نحو ذلك. وعن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿يا أبا سعيد، من رضي بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد صلى الله عليه وسلم رسولاً ونبياً وجبت له الجنة﴾؛ قال: فعجب لها أبو سعيد فقال: أعدها علي يا رسول الله؛ ففعل؛ ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿وأخرى يرفع الله العبد بها مئة درجة في الجنة، ما بين كل درجتين كما بين السماء والأرض﴾؛ قال: وما هي يا رسول الله؟ قال: ﴿الجهاد في سبيل الله﴾، رواه مسلم ١٨٨٤؛ وقوله: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأۡسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾، أي بتحريضك إياهم على القتال، تنبعث هممهم على مناجزة الأعداء ومدافعتهم عن حوزة الإسلام وأهله ومقاومتهم ومصابرتهم. وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَشَدُّ بَأۡسٗا وَأَشَدُّ تَنكِيلٗا﴾، أي هو قادر عليهم في الدنيا والآخرة ، كما قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ وَلَوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَٱنتَصَرَ مِنۡهُمۡ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَاْ بَعۡضَكُم بِبَعۡضٖ﴾، الآية ».[١٤١]

هل رأيت التحريض أخي القارئ، إنه بالوعد بالجنة وليس بالعطاء في الدنيا، وكذلك جاء في «الدر المنثور»:

«وأخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم عن أبي سنان في قوله: ﴿وَحَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾، قال: عظهم. وأخرج ابن المنذر عن أسامة بن زيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه ذات يوم: ﴿ألا هل مشمر للجنة، فإن الجنة لا خطر لها، هي ورب الكعبة نور تلألأ وريحانه تهتز، وقصر مشيد ونهر مطرد وفاكهة كثيرة نضيجة وزوجة حسناء جميلة وحلل كثيرة في مقام أبدا، في خير ونضرة ونعمة في دار عالية سليمة بهية﴾، قالوا: يا رسول الله نحن المشمرون لها؛ قال: ﴿قولوا إن شاء الله﴾، ثم ذكر الجهاد وحض عليه».[ر٣]

ق٣) الآية التي قبلها هي: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾.

ر٣) وجاء في تفسير القرطبي يرحمه الله: «فيه ثلاث مسائل: الأولى قوله تعالى: ﴿وَحَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾، أي حضهم على الجهاد والقتال. يقال حرضت فلاناً على كذا إذا أمرته به، وحارض فلان على الأمر وأكب وواظب بمعنى واحد. الثانية قوله تعالى: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأۡسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾، إطماع، والإطماع من الله عزوجل واجب، على أن الطمع قد جاء في كلام العرب على الوجوب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِيٓ أَطۡمَعُ أَن يَغۡفِرَ لِي خَطِيٓـَٔتِي يَوۡمَ ٱلدِّينِ﴾، وقال ابن مقبل: ظني بهم كعسى وهم بتنوفة يتنازعون جوائز الأمثال. قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَشَدُّ بَأۡسٗا﴾، أي صولة وأعظم سلطاناً وأقدر باساً على ما يريده. ﴿وَأَشَدُّ تَنكِيلٗا﴾، أي عقوبة عن الحسن وغيره. قال ابن دريد: رماه الله بنكلة، أي رماه بما ينكله. قال: ونكلت بالرجل تنكيلاً، من النكال؛ والمنكل الشيء الذي ينكل بالإنسان. قال: وأرم على أقفائهم بمنكل. الثالثة: إن قال قائل: نحن نرى الكفار في بأس وشدة، وقلتم إن عسى بمعنى اليقين، فأين ذلك الوعد؟ قيل له: قد وجد هذا الوعد ولا يلزم وجوده على الاستمرار والدوام، فمتى وجد ولو لحظة مثلاً فقد صدق الوعد، فكف الله بأس المشركين ببدر الصغرى وأخلفوا ما كانوا عاهدوه من الحرب والقتال، وكفى الله المؤمنين القتال، وبالحديبية أيضاً عما راموه من الغدر وانتهاز الفرصة، ففطن بهم المسلمون فخرجوا فأخذوهم أسرى، وكان ذلك والسفراء يمشون بينهم في الصلح، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي كَفَّ أَيۡدِيَهُمۡ عَنكُمۡ﴾، على ما يأتي، وقد ألقى الله في قلوب الأحزاب الرعب وانصرفوا من غير قتل ولا قتال، كما قال تعالى: ﴿وَكَفَى ٱللَّهُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱلۡقِتَالَ﴾، وخرج اليهود من ديارهم وأموالهم بغير قتال المؤمنين لهم، فهذا كله بأس قد كفه الله عن المؤمنين مع أنه قد دخل من اليهود والنصارى العدد الكثير والجم الغفير تحت الجزية صاغرين وتركوا المحاربة داخرين، فكف الله بأسهم عن المؤمنين» (١٤٢).

أما بالنسبة لخوف المنافقين من الخروج للجهاد حباً في الدنيا وكراهة في الموت فلا أدل على ذلك من آيات القرآن الكريم التي تشير بوضوح إلى هذه الظاهرة. والآيات في هذا كثيرة وسأسرد لك بعضها دون محاولة تفسيرها، فهي ذاتية الجلاء إن تدبرتها. تأمل قوله تعالى مثلاً في سورة آل عمران: ﴿يا أيها الذين ءامنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا في الأرض أو كانوا غزى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم والله يحيى ويميت والله بما تعملون بصير﴾. وقوله تعالى في سورة آل عمران أيضاً: ﴿وليعلم الذين نافقوا وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم هم للكفر يومئذ أقرب منهم للإيمان يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم والله أعلم بما يكتمون ﴿١٦٧﴾ الذين قالوا لإخوانهم وقعدوا لو أطاعونا ما قتلوا قل فادرءوا عن أنفسكم الموت إن كنتم صادقين﴾. وقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ولتجدنهم أحرص الناس على حيوة ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة وما هو بمزحزحه من العذاب أن يعمر والله بصير بما يعملون﴾. وقوله تعالى في سورة الجمعة: ﴿قل إن الموت الذي تفرون منه فإنه ملاقيكم ثم تردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون﴾. وقوله تعالى في سورة النساء: ﴿ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلوة وءاتوا الزكوة فلما كتب عليهم القتال إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال لولا أخرتنا إلى أجل قريب قل متاع الدنيا قليل والأخرة خير لمن اتقى ولا تظلمون فتيلا ﴿٧٧﴾ أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا﴾. وقوله تعالى في سورة محمد: ﴿ويقول الذين ءامنوا لولا نزلت سورة فإذا أنزلت سورة محكمة وذكر فيها القتال رأيت الذين في قلوبهم مرض ينظرون إليك نظر المغشى عليه من الموت فأولى لهم﴾. وقوله تعالى في سورة الفتح: ﴿سيقول لك المخلفون من الأعراب شغلتنا أموالنا وأهلونا فاستغفر لنا يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم قل فمن يملك لكم من الله شيئا إن أراد بكم ضرا أو أراد بكم نفعا بل كان الله بما تعملون خبيرا ﴿١١﴾ بل ظننتم أن لن ينقلب الرسول والمؤمنون إلى أهليهم أبدا وزين ذلك في قلوبكم وظننتم ظن السوء وكنتم قوما بورا﴾. ولعل من الآيات الواضحة الفاضحة للمنافقين ما جاءفي سورة التوبة، قال تعالى: ﴿فرح المخلفون بمقعدهم خلف رسول الله وكرهوا أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله وقالوا لا تنفروا في الحر قل نار جهنم أشد حرا لو كانوا يفقهون﴾. وقال أيضاً: ﴿وإذا أنزلت سورة أن ءامنوا بالله وجاهدوا مع رسوله استئذنك أولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين﴾. وأخيراً تأمل الآيات الست الآتية من سورة التوبة أيضاً والتي تروي لنا حال الخائفين من الجهاد وسلوكياتهم قبل خروج المؤمنين وبعد عودتهم مقارنة بالمؤمنين الذين لا يجدون ما ينفقونه على أنفسهم ليتجهزوا للخروج للجهاد. قال تعالى:

﴿وجاء المعذرون من الأعراب ليؤذن لهم وقعد الذين كذبوا الله ورسوله سيصيب الذين كفروا منهم عذاب أليم ﴿٩٠﴾ ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم ﴿٩١﴾ ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزنا ألا يجدوا ما ينفقون ﴿٩٢﴾ ۞ إنما السبيل على الذين يستئذنونك وهم أغنياء رضوا بأن يكونوا مع الخوالف وطبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون ﴿٩٣﴾ يعتذرون إليكم إذا رجعتم إليهم قل لا تعتذروا لن نؤمن لكم قد نبأنا الله من أخباركم وسيرى الله عملكم ورسوله ثم تردون إلى عالم

ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۝ سَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَكُمْ إِذَا ٱنقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوا۟ عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا۟ عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رِجْسٌ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾.

ولكنك قد تسأل: وماذا إن كان المجاهد فقيراً، فإن للغنائم في هذه الحالة وزن في نفسه، وقد يكون في هذا دافعاً له للجهاد برغم أن الغنائم مجهولة وغير أكيدة، وهكذا تتأثر النية؟ الإجابة من ثلاثة أوجه، الأول: هذا وضع نادر الحدوث أو حتى أنه افتراضي لأن الشريعة لم تطبق، لأنها إن طبقت لعشرات السنين فلن يبقى فقير واحد إلا قد تمكن أو لحقته الزكاة، ولكنك قد تسأل: وماذا عن الفقراء أيام الرسول صلى الله عليه وسلم؟ فأجيب: بالطبع، لقد كان هناك فقراء لأن الدعوة كانت في أولها (كفقراء المهاجرين)، لكن إن عاش صلوات ربي وسلامه عليه لعشرات السنوات الأخرى لانقرض الفقر تماماً. أي إن طبقت مقصوصة الحقوق لعدة أجيال لانتهى الفقر تماماً لأن الشريعة تضع مفاتيح التمكين بيد الجميع دون تفاضل (وهذا هو لب موضوع هذا الكتاب)، وعندها ستكون نيات المجاهدين إن كانت متفاوتة في الإخلاص، نيات قائمة على قاعدة تمكينية مالية واحدة لجميع المجاهدين لأن وزن المال قد اضمحل في نفوسهم لغناهم جميعاً لاسيما إن علمنا أن مقتنيات المجتمع من أعيان ستكون متقاربة نوعياً بسبب التصنيع الذي يخضع لقيم المجتمع المسلم ذي الأفراد المتقاربين دخلاً ولن يكون للمال الفائض حينئذ كبير فائدة في مثل تلك الظروف (كما سيأتي بيانه بإذن الله)، [ش٣] وهذا بالطبع سيخفف من التفاوت في النيات وبالذات في مجتمع غير مُسيطر عليه سياسياً لانطلاق العلماء في توعية المجتمع بأهمية خلوص النيات في الجهاد.

الوجه الثاني: قلنا أن الغنائم لن تشد المنافق للجهاد، أما المسلم التقي الفقير الذي يسعى لتكون كلمة الله هي العليا، فإن شدته الغنائم للجهاد فلا مضرة من ذلك لأنه ذو معدن يصعب شراء ولائه. أما الوجه الثالث وهو الأهم (وقد ذكرته سابقاً): سواء كانت نية المجاهد خالصة لله عز وجل أو أنه كان مرائياً، فإن هذا لن يؤثر في تركيبة المجتمع السياسية بعد المعركة لأن المجاهد لن يرتبط في ولائه بأي حاكم لأن حقوقه من الغنائم مقصوصة له سلفاً، ولأن الحاكم لا مال له كما وضحت في الفصلين السابقين. فإخلاص النية هي علاقة بين العبد وربه في مثل هذه الظروف دون تأثير سياسي على المجتمع. أما إن لم تطبق الشريعة، وكان للسلطان التلاعب بالغنائم كيفما أراد وبالذات إن أخذ الفيء ليقسمه كيفما شاء من خلال دواوين الجند ودواوين العطاءات، عندها تظهر خطورة إخلاص النية، لأن المرائين أو الطامعين، وبالذات الشجعان منهم، سيحاولون التقرب من السلطان للحصول على المزيد من المال من خلال المزيد من المكوس، وعندها قد يقربهم السلطان ليستخدمهم لتثبيت أهوائه، وهكذا تتبلور الطبقات السياسية التي تحكم المجتمع ويتم عندها التخلي عن شرع الله إلى الحكم بالأهواء كما سترى بإذن الله تعالى.

ش٣) المقصود هو: لأن الناس سيكونون متقاربين في الدخل مادياً إن طبقت الشريعة (وسيأتي إثبات هذا بإذن الله) فإن إنفاقهم سيكون بالتالي متقارباً. وفي مثل هذه الظروف في مجتمع مفتوح اقتصادياً سيلبي التصنيع رغبات المنفقين بإنتاج أعيان متقاربة في أنواعها وأشكالها، فلن يوجد مثلاً مصنع لإنتاج ساعات فارهة تباع بعشرات الآلاف لأنه لا جدوى اقتصادية من تصنيع تلك الساعات إذ لا أثرياء بعدد كاف لتغطية النفقات ناهيك عن الربح. إلا أن هذا لا يعني مطلقاً أن يكون المجتمع ذو إنتاجية هزيلة بأعيان ذات نوعيات متدنية، بل على العكس، فهذا يعني جودة عالية في كل شيء ولكن بتقارب أكبر بين جودة المنتجات، هكذا يفقد المال الزائد قوته الشرائية إلا للضروريات، وبتقدم المجتمع معرفياً وإنتاجياً تزداد الأمة استهلاكاً لأعيان أكثر جودة فيرتقي التصنيع وهكذا، تصبح الكماليات ضروريات بنوعيات أجود كما سيأتي بيانه بإذن الله.

مثال مؤلـم

أريدك أن تقرأ النص الآتي من كتاب «تاريخ بغداد» ثم تقارنه بالنص الذي يليه من كتاب «البداية والنهاية». إن تأملت النصين وقارنتهما لعلك تتألم، إن لم تبكِ لحال المسلمين، وما هذا إلا بسبب الخروج عن شرع الله الذي وضع أموال الغنائم والفيء والصدقات في أيدي السلاطين. ستلحظ بجلاء من النص الأول مدى الترف غير المعقول الذي كان فيه الخليفة العباسي المقتدر بالله ومن معه سنة خمس وثلاثمائة، فكل شيء مطرز أو مطلي بالذهب، حتى الأشجار والوسائد والمقاعد. ولعلك ستحتار وتسأل: لماذا يجلس الناس على الذهب؟ حتى تقل راحتهم ! ولماذا ترصع الأشجار بالذهب؟ حتى تفقد جمالها الطبيعي! إن قرأت النص الآتي بتأمل كل جملة محاولاً تخيل المكان بما فيه من إسراف وتبذير، وبعدد الخدم والغلمان والحجاب الذين يقدرون بعشرات الآلاف في كل ناحية وما هم فيه من ترف، لأدركت أنها بيئة خصبة للمجون واللهو. وهكذا من جيل ماجن لآخر حتى تأتي للنص الثاني الذي يريك ما حدث لسكان بغداد بسبب خليفة كان لا يعرف من فن الحكم (هو ومن معه) إلا التلذذ بالحياة، لدرجة أن الخليفة كان بحضرة جارية ترقص أمامه والعدو يحاصره. لاحظ أيضاً في النص الأول أن عدد الجنود في مدينة بغداد نفسها كانوا قد بلغوا المائة والستين ألفاً وأنهم قد اصطفوا فقط لإظهار العظمة حتى ينبهر رسولاً كان قد قدم موفداً من الروم، ناهيك عن عدد الوزراء والحجاب وأعوانهم وخدمهم. فبدل صف هؤلاء الجند على الحدود لحماية الأمة ونشر الرسالة الخالدة، تجدهم بجانب السلطان لتوطيد حكمه. لاحظ أيضاً عدد العتاد كالدروع وما شابه وهي داخل القصر وليست مع الجنود في الحدود لتستخدم لنشر الإسلام. بل لعلها، والله أعلم، خُزنت لتستخدم لقمع الثورات أو تحسباً لغزو من الأعداء في الشرق أو الغرب، وبالطبع، فإن الأعداء سيغزون المسلمين إن لم يبادرهم المسلمون بالجهاد. ألا تذكرك هذه المخازن بمخازن اليوم للأسلحة؟ ألا يذكرك الترف الذي كانوا فيه بما عليه أبناء وبنات الحكام اليوم وبالذات من هم في دول النفط؟ فبرغم تغير الزمان إلا أن النمط هو نفسه. تأمل النص الذي يأخذك في رحلة تصف ما شاهده الوفد الرومي. قال الخطيب البغدادي رحمه الله:

> «حدثني القاضي أبو القاسم علي بن المحسن التنوخي قال: حدثني أبو الفتح أحمد بن علي بن هارون المنجم قال: حدثني أبي قال قال أبو القاسم علي بن محمد الحواري في بعض أيام المقتدر بالله، وقد جرى حديثه وعظم أمره وكثرة الخدم في داره، قد اشتملت الجريدة في هذا الوقت على أحد عشر ألف خادم خصي، وكذا من صقلبي ورومي وأسود. وقال هذا جنس واحد ممن تضمه الدار، فدع الآن الغلمان الحجرية وهم ألوف كثيرة والحواشي من الفحول. وقال أيضاً: حدثني أبو الفتح عن أبيه وعمه عن أبيهما أبي القاسم علي بن يحيى أنه كانت عدة كل نوبة من نوب الفراشين في دار المتوكل على الله أربعة آلاف فراش. قالا: فذهب علينا أن نسأله كم نوبة كانوا. حدثني هلال بن المحسن قال: حدثني أبو نصر خواشاذة خازن عضد الدولة قال: طفت دار الخلافة عامرها وخرابها وحريمها وما يجاورها ويتاخمها فكان ذلك مثل مدينة شيراز. قال هلال: وسمعت هذا القول من جماعة آخرين عارفين خبيرين. ولقد ورد رسول لصاحب الروم في أيام المقتدر بالله ففرشت الدار بالفروش الجميلة وزينت بالآلات الجليلة ورتب الحجاب وخلفاؤهم والحواشي على طبقاتهم على أبوابها ودهاليزها وممراتها ومخترقاتها وصحونها ومجالسها. ووقف الجند صفين بالثياب الحسنة وتحتهم الدواب بمراكب الذهب والفضة، وبين أيديهم الجنائب على مثل هذه الصورة. وقد أظهروا العدد المكسية والأسلحة المختلفة فكانوا من أعلى باب الشماسية وإلى قريب من دار الخلافة، وبعدهم الغلمان الحجرية والخدم الخواص الدارية والبرانية إلى حضرة الخليفة بالبزة الرايعة والسيوف والمناطق المحلاة وأسواق

الجانب الشرقي وشوارعه وسطوحه ومسالكه مملوءة بالعامة النظارة، وقد اكترى كل دكان وغرفة مشرفة بدراهم كثيرة، وفي دجلة الشذآت والطيارات والزبازب والدلالات والسميريات بأفضل زينة وأحسن ترتيب وتعبية. وسار الرسول ومن معه من المواكب إلى أن وصلوا إلى الدار ودخل الرسول، فمر به على دار نصر القشوري الحاجب، ورأى ضففاً كثيراً ومنظراً عظيماً فظن أنه الخليفة، وتداخلته له هيبة وروعة حتى قيل له إنه الحاجب. وحمل من بعد ذلك إلى الدار التي كانت برسم الوزير وفيها مجلس أبي الحسن علي بن محمد الفرات يومئذ، فرأى أكثر مما رآه لنصر الحاجب ولم يشك في أنه الخليفة حتى قيل له هذا الوزير. وأجلس بين دجلة والبساتين في مجلس قد علقت ستوره واختيرت فروشه ونصبت فيه الدسوت وأحاط به الخدم بالأعمدة والسيوف، ثم استدعى بعد أن طيف به في الدار إلى حضرة المقتدر بالله وقد جلس وأولاده من جانبيه، فشاهد من الأمر ما هاله ثم انصرف إلى دار قد أعدت له. حدثني الوزير أبو القاسم علي بن الحسن المعروف بابن المسلمة قال: حدثني أمير المؤمنين القائم بأمر الله قال: حدثني أمير المؤمنين القادر بالله قال: حدثتني جدتي أم أبي إسحاق بن المقتدر بالله أن رسول ملك الروم لما وصل إلى تكريت أمر أمير المؤمنين المقتدر بالله باحتباسه هناك شهرين، ولما وصل إلى بغداد أنزل دار صاعد ومكث شهرين لا يؤذن له في الوصول حتى فرغ المقتدر بالله من تزيين قصره وترتيب آلته فيه ثم صف العسكر من دار صاعد إلى دار الخلافة، وكان عدد الجيش مائة وستين ألف فارس وراجل، فسار الرسول بينهم إلى أن بلغ الدار ثم أدخل في أزج تحت الأرض، فسار فيه حتى مثل بين يدي المقتدر بالله وأدى رسالة صاحبه ثم رسم أن يطاف به في الدار وليس فيها من العسكر أحد البتة، وإنما فيها الخدم والحجاب والغلمان السودان. وكان عدد الخدم إذ ذاك سبعة آلاف خادم، منهم أربعة آلاف بيض وثلاثة آلاف سود. وعدد الحجاب سبعمائة حاجب وعدد الغلمان السودان غير الخدم أربعة آلاف غلام، قد جعلوا على سطوح الدار والعلالي وفتحت الخزائن والآلات فيها مرتبة كما يفعل لخزائن العرائس، وقد علقت الستور ونظم جوهر الخلافة في قلايات على درج غشيت بالديباج الأسود، ولما دخل الرسول إلى دار الشجرة ورآها كثر تعجبه منها؛ وكانت شجرة من الفضة وزنها خمسمائة ألف درهم، عليها أطيار مصوغة من الفضة تصفر بحركات، قد جعلت لها، فكان تعجب الرسول من ذلك أكثر من تعجبه من جميع ما شاهده. قال لي هلال بن المحسن: ووجدت من شرح ذلك ما ذكر كاتبه أنه نقله من خط القاضي أبي الحسين بن أم شيبان الهاشمي، وذكر أبو الحسين أنه نقله من خط الأمير، وأحسبه الأمير أبا محمد الحسن بن عيسى بن المقتدر بالله قال: كان عدد ما علق في قصور أمير المؤمنين المقتدر بالله من الستور الديباج المذهبة بالطرز المذهبة الجليلة المصورة بالجامات والفيلة والخيل والجمال والسباع والطرد والستور الكبار البضغائية والأرمنية والواسطية والبهنسية السواذج والمنقوشة والديبقية المطرزة ثمانية وثلاثين ألف ستر، منها الستور الديباج المذهبة المقدم وصفها اثنا عشر ألفا وخمسمائة ستر، وعدد البسط والنخاخ الجهرمية والدارابجردية والدورقية في الممرات والصحون التي وطيء عليها القواد ورسل صاحب الروم من حد باب العامة الجديد إلى حضرة المقتدر بالله سوى ما في المقاصير والمجالس من الأنماط الطبري والديبقي التي لحقها للنظر دون الدوس اثنان وعشرون ألف قطعة. وأدخل رسل صاحب الروم من دهليز باب العامة الأعظم إلى الدار المعروفة بخان الخيل، وهي دار أكثرها أروقة بأساطين رخام، وكان فيها من الجانب الأيمن خمسمائة فرس، عليها خمسمائة مركب ذهباً وفضة بغير أغشية ومن الجانب الأيسر، خمسمائة فرس عليها الجلال الديباج بالبراقع الطوال، وكل فرس في يدي شاكري بالبزة الجميلة. ثم أدخلوا من هذه الدار إلى الممرات والدهاليز المتصلة بحير الوحش. وكان في هذه الدار من أصناف الوحش التي أخرجت إليها من الحير قطعان تقرب من الناس وتتشممهم وتأكل من أيديهم، ثم أخرجوا إلى دار فيها أربعة فيلة مزينة بالديباج والوشي على كل فيل ثمانية نفر

من السند والزراقين بالنار، فهال الرسل أمرها، ثم أخرجوا إلى دار فيها مائة سبع، خمسون يمنة وخمسون يسرة، كل سبع منها في يد سباع، وفي رؤوسها وأعناقها السلاسل والحديد، ثم أخرجوا إلى الجوسق المحدث وهي دار بين بساتين في وسطها بركة رصاص قلعي حواليها نهر رصاص قلعي أحسن من الفضة المجلوة، طول البركة ثلاثون ذراعاً في عشرين ذراعاً، فيها أربع طيارات لطاف بمجالس مذهبة مزينة بالديبقي المطرز، وأغشيتها ديبقي مذهب، وحوالي هذه البركة بستان بميادين فيه نخل، وأن عدده أربعمائة نخلة، وطول كل واحدة خمسة أذرع، قد لبس جميعها ساجاً منقوشاً من أصلها إلى حد الجمارة بحلق من شبه مذهبة، وجميع النخل حامل بغرائب البسر الذي أكثره خلال لم يتطير، وفي جوانب البستان أترج حامل ودستلنبوا ومقفع وغير ذلك؛ ثم أخرجوا من هذه الدار إلى دار الشجرة، وفيها شجرة في وسط بركة كبيرة مدورة، فيها ماء صاف، وللشجرة ثمانية عشر غصناً لكل غصن منها شاخات كثيرة عليها الطيور والعصافير من كل نوع مذهبة ومفضضة؛ وأكثر قضبان الشجرة فضة وبعضها مذهب، وهي تتمايل في أوقات، ولها ورق مختلف الألوان يتحرك كما تحرك الريح ورق الشجر، وكل من هذه الطيور يصفر ويهدر. وفي جانب الدار يمنة البركة تماثيل خمسة عشر فارساً على خمسة عشر فرساً قد ألبسوا الديباج وغيره، وفي أيديهم مطارد على رماح يدورون على خط واحد في الناورد خبباً وتقريباً، فيظن أن كل واحد منهم إلى صاحبه قاصد، وفي الجانب الأيسر مثل ذلك. ثم أدخلوا إلى القصر المعروف بالفردوس، فكان فيه من الفرش والآلات ما لا يحصى ولا يحصر كثرة، وفي دهاليز الفردوس عشرة آلاف جوشن مذهبة معلقة. ثم أخرجوا منه إلى ممر طوله ثلاثمائة ذراع قد علق من جانبية نحو من عشرة آلاف درقة وخوذة وبيضة ودرع وزردية وجعبة محلاة وقسي. وقد أقيم نحو ألفي خادم بيضاً وسوداً صفين يمنة ويسره، ثم أخرجوا بعد أن طيف بهم ثلاثة وعشرين قصراً إلى الصحن التسعيني، وفيه الغلمان الحجرية بالسلاح الكامل والبزة الحسنة والهيئة الرائعة، وفي أيديهم الشروخ والطبرزينات والأعمدة، ثم مروا بمصاف من علية السواد من خلفاء الحجاب الجند والرجالة وأصاغر القواد ودخلوا دار السلام، وكانت عدة كثير من الخدم والصقالبة في سائر القصور يسقون الناس الماء المبرد بالثلج والأشربة والفقاع. ومنهم من كان يطوف مع الرسل، فلطول المشي بهم جلسوا واستراحوا في سبعة مواضع، واستسقوا الماء فسقوا. وكان أبو عمر عدي بن أحمد بن عبد الباقي الطرسوسي صاحب السلطان ورئيس الثغور الشامية معهم في كل ذلك، وعليه قباء أسود وسيف ومنطقة. ووصلوا إلى حضرة المقتدر بالله وهو جالس في التاج مما يلي دجلة بعد أن لبس بالثياب الديبقية المطرزة بالذهب على سرير أبنوس قد فرش بالديبقي المطرز بالذهب وعلى رأسه الطويلة، ومن يمنة السرير تسعة عقود مثل السبح معلقة، ومن يسرته تسعة أخرى من أفخر الجواهر وأعظمها قيمة، غالبة الضوء على ضوء النهار، وبين يديه خمسة من ولده، ثلاثة يمنة واثنان ميسرة، ومثل الرسول وترجمانه بين يدي المقتدر بالله، فكفر له، وقال الرسول لمؤنس الخادم ونصر القشوري وكانا يترجمان عن المقتدر: لولا أني لا آمن أن يطالب صاحبكم بتقبيل البساط لقبلته، ولكنني فعلت ما لا يطالب رسولكم بمثله لأن التكفير من رسم شريعتنا. ووقفا ساعة وكانا شابا وشيخا؛ فالشاب الرسول المتقدم، والشيخ الترجمان. وقد كان ملك الروم عقد الأمر في الرسالة للشيخ متى حدث بالشاب حدث الموت، وناوله المقتدر بالله من يده جواب، وكان ضخما كبيرا فتناوله وقبله إعظاما له. وأخرجا من باب الخاصة إلى دجلة وأقعدا وسائر أصحابهما في شذا من الشذوات الخاصة، وصاعدا إلى حيث أنزلا فيه من الدار المعروفة بصاعد، وحمل إليهما خمسون بدرة ورقا في كل بدرة خمسة آلاف درهم، وخلع على أبي عمر عدي الخلع السلطانية، وحمل على فرس وركب على الظهر، وكان ذلك في سنة خمس وثلاثمائة».[١٤٣]

هل رأيت البذخ ! فبدل أن تقع الأموال بأيدي المستحقين من الناس ليستثمروها ويزداد الإنتاج في الأمة، كانت الأموال تحبس على شكل مذهبات ومجوهرات وأمتعة منقصة بذلك من رأس مال الأمة جيلاً بعد جيل، هذا بالإضافة للخدم الذين يُحبسون لخدمة بعضهم البعض دونما إنتاجية ملموسة للأمة، ناهيك عن أن هؤلاء الخدم والحجاب والوزراء ومن حولهم هم معابر سهلة لقرار السلطان ليمنع زيد من فعل ما قد يفيد الأمة، ويمنح عبيد ما قد يضر بتقدم الأمة (وسيأتي بيانه بإذن الله). إنها بيئة خصبة للمحسوبيات والرشاوي ليكون القرار من السلطان في الأغلب قراراً مزاجياً. وبالطبع فلا يحق لنا أن نلوم هؤلاء الأفراد، فإن كنا مكانهم والله أعلم لفعلنا مثلهم إلا من رحم الله، فالإشكالية ليست في الأفراد، ولكن في منظومة الحقوق التي أوجدت بيئة خصبة للفساد. هكذا تراكم الترف جيلاً بعد جيل، ثم بعد عدة أجيال وفي سنة ست وخمسين وستمائة، وفي نفس المدينة (بغداد) عاصمة الخلافة العباسية، وصل التتار فلم يجدوا أي مقاومة تذكر، لماذا؟ لأن الديوان كان قد أوجد جيشاً لا يقاتل في سبيل الله، ولكن يقاتل في سبيل المال، فقام الوزير ابن العلقمي (وكان حاقداً على أهل السنة والجماعة) وأقنع الخليفة بتخفيض النفقات الحربية، فتم إسقاط أسهم الجند من الديوان، فكان عدد الجند في آخر أيام المستنصر قريباً من مائة ألف، ثم نزل إلى عشرة آلاف جندي هزيل عندما وصل التتار، وأما هؤلاء الذين تم تسريحهم من الجيش فقد أصبحوا يشحذون الناس لقمة العيش لأنهم لا مهنة لهم يجيدونها غير العسكرية، بينما الجند العشرة آلاف المسجلين في الديوان (ولأن بينهم المنافقين وضعاف النفوس، هذا إن لم يكونوا من المنافقين في الأغلب، ولأنهم انضموا للجيش لا لتكون كلمة الله هي العليا، بل لأخذ الأموال الشهرية من السلطان من خلال الديوان)، لم يكن لهم أي دور في الذود عن أعراضهم وأوطانهم، فلم يستبسلوا في القتال، فهم كغثاء السيل. ولعلك تسأل: لماذا لم يقاتل أولئك الذين تم تسريحهم من الجيش، أي الذين كانوا من بين المائة ألف، فأجيب: إنهم لم ينخرطوا في الجيش أصلاً لتكون كلمة الله هي العليا، بل لأخذ الأموال، ولأن السلطان أوقف عنهم المال فلا مصلحة لهم في فقدان حياتهم ليستمر السلطان في حكمه، فلم يفعلوا شيئاً لخوفهم على حياتهم، لذلك سقطت بغداد دون مقاومة تذكر. ولعل المؤلم هو مصير العامة من الناس الذين لا يجيدون حمل السلاح، فهم قد خالفوا أمر رسولهم صلى الله عليه وسلم الذي أمرهم بالتدرب على القتال (تذكر ما قلناه أخي القارئ في الفصل السابق عند الحديث عن القوة الحقة وأن الأمة المسلمة يجب أن تكون أمة تركيبتها السياسية الاجتماعية أمة يجيد جميع أفرادها القتال ومهاراته). هكذا أصبح الناس كالنعاج الذين جاء التتار وذبحوهم وهم يفرون منهم إلى كل مكان قد لا يصل إليهم التتار كالآبار والمزابل وما إليها من أماكن مظلمة موحشة، وبقوا فيها أياماً، والبعض الآخر تترس داخل الخانات التي قام التتار بكسر أبوابها أو حرقها، ففر الناس للأسطح فقتلوهم هنالك لدرجة أن الدماء كانت تسيل من ميازيب الأسطح إلى الأزقة. وهتك التتار الأعراض وسبوا النساء والأطفال، وهدمت المكتبات وألقيت كتبها في الأنهار وأحرقت. ولم ينجُ من سكان بغداد إلا اليهود والنصارى وأتباع ابن العلقمي وبعض التجار الذي ابتاعوا أرواحهم بأموالهم. لقد كان يوم دخول التتار إلى بغداد يوماً يجب أن يلقن كدرس لكل مسلم بأن هذا هو مصير كل من خرج عن سنة الرسول صلى الله عليه وسلم. فبدل أن يكون الجميع مقاتلاً ليذود عن نفسه، أصبحوا عالة على جيش هو في حد ذاته عالة على المجتمع. أي أن المجتمع مكون من طبقات كلها عالة على الكل. فالذي حدث من خلال الديوان بسبب تجمع الأموال لدى السلطان هو إيجاد شعب مكون من ثلاث طبقات، طبقة حاكمة تعيش في ترف، وطبقة عاملة تؤخذ منها المكوس وهي كالنعاج لا تعرف الدفاع عن نفسها، وطبقة الجيش المنافق الذي لا يقاتل إلا لأجل المال، وعلى

رأس هذا المجتمع سلاطين تربوا على التلذذ بالشهوات والبذخ جيلاً بعد جيل، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

هكذا بمرور الزمن تكونت طبقة حاكمة لا همّ لها إلا المجون. لقد وصل التتار إلى خارج بغداد والخليفة قد أغلق جميع نوافذ قصره حتى لا تصل إليه السهام فتقطع عليه لهوه. ولعل المؤلم هو أنه بينما هو يلهوا والجارية ترقص أمامه، إذ بالجارية تُصاب فتُقتل بسهم الأعداء، فلم يهب السلطان لفعل شيء برغم هلعه، بل أمر بالمزيد من التحصين لنوافذ قصره. وبالطبع فلن يهب لفعل شيء لأنه لن يستطيع فعل أي شيء، فهو ثمرة ترعرع أجيال من تراكم الترف الذي كان بسبب تجمع أموال الفيء وسواد العراق وما شابه من الأراضي التي لم تقسم. فهذه الأموال التي جُمعت للسلطان هي التي مكنت السلطان من توظيف المنافقين الذين بدؤا بفرض المزيد من المكوس على الناس للمزيد من الإنفاق المترف. وهكذا للمزيد من المال والمزيد من الترف والمزيد من الحاجة للمال لتغطية نفقات المزيد من الموظفين للمزيد من الترف وللمزيد من حب الدنيا وللمزيد من الحاجة للمنافقين الذين سيجمعون المزيد من المكوس، وهكذا من المزيد من الدورات التي لن تنتهي إلا بالمزيد من النقصان في إنتاجية الأمة (وسيأتي بيانه بإذن الله)، حتى جاء اليوم الذي كان يجب أن تستفيق فيه الأمة على هذا الانحراف عن شرع الله والذي لم تلتزم فيه الأمة بتقسيم الغنائم والفيء كما أمر الله. ولكن هل استفاقت الأمة؟ كلا، فلم يلتفت الفقهاء بعد لخطر الديوان، ولازال الديوان مستمراً إلى يومنا هذا، وها هي ذي بغداد تُحتل مرة أخرى بجيش أمريكي أفراده من حثالى البشر. لماذا هم حثالى البشر؟ لقد رأيت مرة مقابلة مع جندي أمريكي، قيل له: ما الذي تفتقده من بلدك؟ قال: عشيقتي. قيل له: وكيف هي؟ فضحك وأخرج صورة لامرأة شبه عارية، وقال: إنها لعشيقتي وهي تعمل في ملهى ليلي. فسأله الصحفي: ولكنها قد تكون في أحضان رجل آخر الآن، ألا يزعجك هذا البعد عنها؟ قال: لا، إنها تؤدي عملها. فتعجبت من سفالة هذا الديوث وكيف أنه يأمر وينهى المسلمين في بغداد. حتى السلاطين المسلمين كذلك، فهم يطيعون الرئيس الأمريكي ومنهم بيل كلينتون مثلاً الذي اعترف علناً بفعل جنسي مقزز مع فتاة. وهل رأيت أخي القارئ ما فعله الأمريكان في سجن أبو غريب ببغداد، لا أقصد هنا التعذيب، ولكن طريقة التعذيب من خلال تسخير الجنس بالأوضاع الشاذة القذرة المقززة، أليسوا حثالة البشر؟ هؤلاء الحثالى حكموا العراق ثم سلموه للرافضة. وما حدث هذا لأن الأمريكان هم الأقوياء، بل لأن المسلمين حكموا بعقولهم ولم يلتزموا بالنص فأوجدوا الديوان، أو وزارات الدفاع حالياً، فأصبح الجهاد وظيفة وليس عبادة. وما حدث هذا إلا لأننا قدمنا العقل على النص، فظهر الديوان، ومن خلال التقليد في الفقه أصبح وكأنه شرعياً، فهو اسم ما أنزل الله به من سلطان. إن الإقتباس القادم مما كتبه ابن كثير جد مؤلم إن استوعبت ما سبق أخي القارئ، قال رحمه الله واصفاً:

> «ثم دخلت سنة ست وخمسين وستمائة: فيها أخذت التتار بغداد وقتلوا أكثر أهلها حتى الخليفة وانقضت دولة بني العباس، منها استهلت هذه السنة وجنود التتار قد نازلت بغداد صحبة الأميرين اللذين على مقدمة عساكر سلطان التتار هولاكوخان، وجاءت إليهم أمداد صاحب الموصل يساعدونهم على البغاددة وميرته وهداياه وتحفه، وكل ذلك خوفاً على نفسه من التتار ومصانعة لهم قبحهم الله تعالى. وقد سترت بغداد ونصبت فيها المجانيق والعرادات وغيرها من آلات الممانعة التي لا ترد من قدر الله سبحانه وتعالى شيئا كما ورد في الاثر: لن يغني حذر عن قدر. وكما قال تعالى: ﴿إِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ إِذَا جَآءَ لَا يُؤَخَّرُ﴾، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَآ

أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ﴾، وأحاطت التتار بدار الخلافة يرشقونها بالنبال من كل جانب، حتى أصيبت جارية كانت تلعب بين يدي الخليفة وتضحكه، وكانت من جملة حظاياه، وكانت مولدة تسمى عرفة، جاءها سهم من بعض الشبابيك فقتلها وهي ترقص بين يدي الخليفة، فانزعج الخليفة من ذلك وفزع فزعاً شديداً وأحضر السهم الذي أصابها بين يديه فإذا عليه مكتوب: إذا أراد الله إنفاذ قضائه وقدره أذهب من ذوي العقول عقولهم. فأمر الخليفة عند ذلك بزيادة الاحتراز وكثرت الستائر على دار الخلافة، وكان قدوم هلاكوخان بجنوده كلها، وكانوا نحو مائتي ألف مقاتل إلى بغداد، في ثاني عشر المحرم من هذه السنة، وهو شديد الحنق على الخليفة بسبب ما كان تقدم من الأمر الذي قدره الله وقضاه وأنفذه وأمضاه، وهو أن هلاكو لما كان أول بروزه من همدان متوجها إلى العراق أشار الوزير مؤيد الدين محمد بن العلقمي على الخليفة بأن يبعث إليه بهدايا سنية ليكون ذلك مداراة له عما يريده من قصد بلادهم، فخذل الخليفة عن ذلك دويداره الصغير ايبك وغيره وقالوا: إن الوزير إنما يريد بهذا مصانعة ملك التتار بما يبعثه إليه من الاموال، وأشاروا بأن يبعث بشيء يسير، فأرسل شيئاً من الهدايا، فاحتقرها هولاكوخان وأرسل إلى الخليفة يطلب منه دويداره المذكور وسليمان شاه، فلم يبعثهما إليه ولا بالا به حتى أزف قدومه ووصل بغداد بجنوده الكثيرة الكافرة الفاجرة الظالمة الغاشمة ممن لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر، فأحاطوا ببغداد من ناحيتها الغربية والشرقية وجيوش بغداد في غاية القلة ونهاية الذلة لا يبلغون عشرة آلاف فارس، وهم وبقية الجيش، كلهم قد صرفوا عن إقطاعاتهم حتى استعطى كثير منهم في الأسواق وأبواب المساجد، وأنشد فيهم الشعراء قصائد يرثون لهم ويحزنون على الإسلام وأهله، وذلك كله عن آراء الوزير ابن العلقمي الرافضي، وذلك أنه لما كان في السنة الماضية كان بين أهل السنة والرافضة حرب عظيمة نهبت فيها الكرخ ومحلة الرافضة، حتى نهبت دور قرابات الوزير، فاشتد حنقه على ذلك، فكان هذا مما أهاجه على أن دبر على الإسلام وأهله ما وقع من الأمر الفظيع الذي لم يؤرخ أبشع منه منذ بنيت بغداد وإلى هذه الأوقات، ولهذا كان أول من برز إلى التتار هو، فخرج بأهله وأصحابه وخدمه وحشمه، فاجتمع بالسلطان هولاكوخان لعنه الله، ثم عاد فأشار على الخليفة بالخروج إليه والمثول بين يديه لتقع المصالحة على أن يكون نصف خراج العراق لهم ونصفه للخليفة، فاحتاج الخليفة إلى أن خرج في سبعمائة راكب من القضاة والفقهاء والصوفية ورؤس الأمراء والدولة والأعيان، فلما اقتربوا من منزل السلطان هولاكوخان حجبوا عن الخليفة إلا سبعة عشر نفساً، فخلص الخليفة بهؤلاء المذكورين وأنزل الباقون عن مراكبهم، ونهبت وقتلوا عن آخرهم، وأحضر الخليفة بين يدي هولاكو فسأله عن أشياء كثيرة، فيقال إنه اضطرب كلام الخليفة من هول ما رأى من الإهانة والجبروت، ثم عاد إلى بغداد وفي صحبته خوجة نصير الدين الطوسي والوزير ابن العلقمي وغيرهما، والخليفة تحت الحوطة والمصادرة، فأحضر من دار الخلافة شيئا كثيراً من الذهب والحلي والمصاغ والجواهر والأشياء النفيسة، وقد أشار أولئك الملأ من الرافضة وغيرهم من المنافقين على هولاكو أن لا يصالح الخليفة. وقال الوزير: متى وقع الصلح على المناصفة لا يستمر هذا إلا عاما أو عامين، ثم يعود الأمر إلى ما كان عليه قبل ذلك. وحسنوا له قتل الخليفة. فلما عاد الخليفة إلى السلطان هولاكو أمر بقتله. ويقال إن الذي أشار بقتله الوزير ابن العلقمي والمولى نصير الدين الطوسي. وكان النصير عند هولاكو قد استصحبه في خدمته لما فتح قلاع الألموت وانتزعها من أيدي الإسماعيلية، وكان النصير وزيراً لشمس الشموس، ولأبيه من قبله علاء الدين بن جلال الدين، وكانوا ينسبون إلى نزار بن المستنصر العبيدي. وانتخب هولاكو النصير ليكون في خدمته كالوزير المشير. فلما قدم هولاكو وتهيب من قتل الخليفة، هون عليه الوزير ذلك، فقتلوه رفساً وهو في جوالق لئلا يقع على الارض شيء من دمه، خافوا أن يؤخذ بثأره فيما قيل لهم. وقيل: بل خنق، ويقال: بل أغرق.

فالله اعلم، فباءوا بإثمه وإثم من كان معه من سادات العلماء والقضاة والأكابر والرؤساء والأمراء وأولي الحل والعقد ببلاده. وستأتي ترجمة الخليفة في الوفيات. ومالوا على البلد فقتلوا جميع من قدروا عليه من الرجال والنساء والولدان والمشايخ والكهول والشبان. ودخل كثير من الناس في الآبار وأماكن الحشوش وقنى الوسخ، وكمنوا كذلك أياماً لا يظهرون. وكان الجماعة من الناس يجتمعون إلى الخانات ويغلقون عليهم الأبواب فتفتحها التتار إما بالكسر وإما بالنار، ثم يدخلون عليهم فيهربون منهم إلى أعالي الأمكنة فيقتلونهم بالأسطحة حتى تجري الميازيب من الدماء في الأزقة. فإنا لله وإنا إليه راجعون. وكذلك في المساجد والجوامع والربط. ولم ينج منهم أحد سوى أهل الذمة من اليهود والنصارى ومن التجأ إليهم وإلى دار الوزير ابن العلقمي الرافضي وطائفة من التجار أخذوا لهم أماناً بذلوا عليه أموالاً جزيلة حتى سلموا وسلمت أموالهم. وعادت بغداد بعد ما كانت آنس المدن كلها كأنها خراب ليس فيها إلا القليل من الناس، وهم في خوف وجوع وذلة وقلة. وكان الوزير ابن العلقمي قبل هذه الحادثة يجتهد في صرف الجيوش وإسقاط اسمهم من الديوان، فكانت العساكر في آخر أيام المستنصر قريباً من مائة ألف مقاتل، منهم من الأمراء من هو كالملوك الأكابر الأكاسر، فلم يزل يجتهد في تقليلهم إلى أن لم يبق سوى عشرة آلاف، ثم كاتب التتار وأطمعهم في أخذ البلاد وسهل عليهم ذلك، وحكى لهم حقيقة الحال وكشف لهم ضعف الرجال. وذلك كله طمعاً منه أن يزيل السنة بالكلية وأن يظهر البدعة الرافضة وأن يقيم خليفة من الفاطميين وأن يبيد العلماء والمفتيين والله غالب على أمره. وقد رد كيده في نحره وأذله بعد العزة القعساء، وجعله حوشكاشاً للتتار بعد ما كان وزيرا للخلفاء، واكتسب إثم من قتل ببغداد من الرجال والنساء والأطفال. فالحكم لله العلي الكبير رب الأرض والسماء».[١٤٤]

النفل

النفل هو زيادة يزادها المجاهد على نصيبه من الغنائم. وحتى يأخذ الموضوع حقه من البحث لابد لنا من تقصي النفل لأنه قد يقول قائل: إن النفل بيد الحاكم يعطيه من يشاء وبقدر ما يشاء، وهذا قد يؤثر في نية المجاهد مما قد يؤثر أيضاً في ولاء ضعاف النفوس طمعاً في المال فيتقربوا من الحاكم الذي قد يسيرهم لتحقيق أهدافه، وبهذا قد يضيع التمكين من الناس فتذل الأمة. فإطاعة الحاكم في غير ما أمر الله به إنما هو استعباد من السلطان لمن أطاعوه. وسترى بإذن الله في الصفحات الآتية كيف أن الشريعة تقص الحقوق بطريقة تتلافى فيها حتى في أدق التفاصيل مثل هذا الاستعباد الذي أدى لمذلة الأمة. لإثبات هذا لابد لنا من تقصي العلاقة بين النفل والتمكين.

قلنا إن إيجاد أمة عزيزة لن يتأتى إلا بالتمكين على الأرض، والتمكين لن يكون إلا بأمة غزيرة الإنتاج، وغزارة الإنتاج لا تأتي إلا بمشاركة أكثر عدد ممكن من أفراد المجتمع في العملية الإنتاجية وبطريقة إبداعية، وكلما زادت سطوة الدولة كلما نقصت مشاركة الناس في الإنتاج وأضمحل إبداعهم كما سيأتي بيانه بإذن الله. وتزداد سطوة الدولة إن تمكن الحاكم من تسخير بعض الناس للعمل له دون تردد حتى وإن حكم بغير ما أنزل الله، أي أنه استعبدهم، وهؤلاء الذين يعملون للسلطان بطاعة عمياء (أي المستعبدون) هم في الغالب من المنافقين. والخطر كل الخطر على الأمة إن تمكن هؤلاء المنافقون من الاستحواذ على المهارات القتالية لأنهم سيكونون مادة سهلة في يد السلطان للسيطرة على شعبه. هنا تأتي أهمية النفل. كيف؟

باختصار، لقد قصت الشريعة الحقوق بين الغانمين بطريقة تحفز بعض المقاتلين ولكن في الوقت ذاته دون أن يكون لهذه الزيادة (النفل) تأثير على ولاء المجاهد فلا يُستعبد، أي لن تكون نية المجاهد إعلاء كلمة السلطان، بل إعلاء كلمة الله. تأمل المثال الآتي: جاء في المستدرك على الصحيحين وفي السنن الكبرى:

> «عن شداد بن الهادي أن رجلاً من الأعراب جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فآمن به واتبعه ثم قال: أهاجر معك. فأوصى به النبي صلى الله عليه وسلم فقسم وقسم له فأعطى أصحابه ما قسم له، وكان يرعى ظهرهم. فلما جاء دفعوه إليه فقال: ما هذا؟ قالوا: قسم قسمه لك النبي صلى الله عليه وسلم. فأخذه فجاء به النبي صلى الله عليه وسلم فقال: ما هذا؟ قال: ﴿قسمته لك﴾. قال: ما على هذا اتبعتك، ولكن اتبعتك على أن أرمى ههنا، وأشار إلى حلقه، بسهم فأموت فأدخل الجنة. قال: ﴿إن تصدق الله يصدقك﴾. فلبثوا قليلاً ثم نهضوا في قتال العدو، فأتي به النبي صلى الله عليه وسلم يحمل قد أصابه سهم حيث أشار. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿أهو هو؟﴾. فقالوا: نعم. قال: ﴿صدق الله فصدقه﴾. ثم كفنه النبي صلى الله عليه وسلم في جبة النبي صلى الله عليه وسلم ثم قدمه فصلى عليه، فكان مما ظهر من صلاته عليه: ﴿اللهم هذا عبدك خرج مهاجراً في سبيلك فقتل شهيداً، أنا شهيد عليه﴾.[ت٣]

وبالطبع قد تقول: إن المثال السابق حالة استثنائية، فلن يرفض معظم المجاهدين الغنائم. فأجيب: قد يكون، ولكن بنسب متفاوتة، لذلك لنستمر من خلال هذا التوضيح التفصيلي المهم: قد تؤثر الغنائم في بعض الفقراء أو ضعاف النفوس فينجذبوا للجهاد لإعلاء كلمة الله وللكسب المادي أيضاً إن حصل، ولكن لا يعني هذا الخنوع للسلطان. وللتوضيح أقول: إن النفل من المسائل الفقهية التي اختلفت فيها الأقوال بين الفقهاء. ولقد كانت الخلافات في مفاصل محددة يجب علينا أن نتقصاها لنقف على العلاقة بين النفل والنية والولاء. فمن هذه الخلافات الآتي: المسألة الخلافية الأولى هي: متى فرض الخمس؟ أهو في غزوة بدر أو بعدها في غزوة بني قريظة أو في غزوة حنين؟ المسألة الخلافية الثانية: ألا يؤثر النفل في خلوص النية، فيكون القتال عندها لأجل الدنيا؟ مسألة خلافية ثالثة: هناك من الأفراد من هو ماهر وشجاع في القتال، فهل يكرم (يُنفل) مقابل هذا البلاء الحسن؟ ومن أين يؤخذ النفل؟ مسألة خلافية رابعة (لاحظ أن المسائل الخلافية متداخلة): هناك من الأقوال ما يذهب إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم كره التنفيل وذلك لأن الأقوياء عادة هم من يتمكنون من المزيد من الغنائم مقارنة بالضعفاء في الجيش، لذلك فهو صلى الله عليه وسلم لم يكثر من النفل في غزواته، أي أن القائد للجيش غير ملزم بالتنفيل بالربع أو الثلث، أم أنه ملزم؟ ولماذا الربع أو الثلث؟ هنا نأتي للمسألة الخلافية الخامسة والأهم وهي تنفيل السرايا: هل للإمام أن يُنفل السرايا؟ وإن كان له ذلك، فمن أين يكون التنفيل؟ من الأربعة أخماس أم من الخمس؟ أم من خمس الخمس الذي هو للرسول صلى الله عليه وسلم؟ بالنسبة لهذه المسألة، فلعله من المفيد أولاً توضيح الآتي: إن الجيش الخارج للجهاد عادة ما يكون كبيراً في عدده، بالآلاف أو عشرات الآلاف في الغالب، أو مئات الآلاف في النادر. لذلك فإن حركته ستكون بطيئة. وفي الوقت ذاته، فقد كانت تنبثق من هذا الجيش مجموعات صغيرة من الجنود، وتسمى السرايا، وهم عادة من الأشجع والأمهر قتالاً، فتنطلق متقدمة الجيش لتغزو بعض القرى أو المواضع التي

ت٣) وتكملة ما جاء في النص: «... قال أبو عبد الرحمن: ما نعلم أحداً تابع ابن المبارك على هذا، والصواب بن أبي عمار عن بن شداد بن الهادي وابن المبارك أحد الأئمة، ولعل الخطأ من غيره والله أعلم» (١٤٥).

هي إما أمام أو عن يمين أو عن شمال الجيش لأهداف عسكرية أو تموينية بأخذ الغنائم التي تمكن الجيش من المسير. وهذه السرايا أثناء الذهاب لأرض المعركة، أي في «البدأة»، أو أثناء العودة لمقر الإقامة، أي في «الرجعة» كما يقول الفقهاء، كانت تحقق بعض الغنائم التي كان القائد العام للجيش يقسم جزءاً منها لمن هم في السرايا تقديراً لما أنجزوه، وقد كانت بنسبة الربع في البدأة والثلث في الرجعة، أي أن ربع الغنائم تقسم بين أفراد السرايا إن تحققت الغنائم في الذهاب وثلثها في العودة، والباقي يقسم بين جميع الجيش بالأسهم. وسبب هذا التفاضل في النسبة بين الذهاب للمعركة والعودة منها هو أن الخروج في السرايا أثناء العودة أثقل على النفس لأن المعركة قد انتهت والجميع يتطلع للعودة بعد المشقة. والخلاف الذي وقع بين الفقهاء في هذه المسألة هو: هل يقسم الربع أو الثلث بين أفراد السرايا بعد عزل الخمس من الغنائم أم قبلها؟ مسألة خلافية سادسة: هل للقائد أن يزيد أو أن ينقص عن هذه النسبة (أي الربع والثلث)، أم أن عليه الالتزام بها؟ مسألة خلافية سابعة: هل يجوز الوعد بالتنفيل قبل المعركة أو لا يجوز؟ مسألة خلافية ثامنة: لقد أعلن الرسول صلى الله عليه وسلم أن سلب المقتول للقاتل. والنقطة الخلافية هي: هل هذه قاعدة في جميع المعارك بحيث أن سلبَ المقتول حق للقاتل على الإطلاق؟ أم أنها حق إن رأى القائد ذلك أعلنه في معركة ما دون أخرى؟ مسألة خلافية تاسعة: متى تقسم الغنائم؟ في أرض المعركة إن حيزت أم بعد العودة لأرض المسلمين؟ مسألة خلافية عاشرة: كما هو معلوم فإن الغنائم جميعها، باستثناء الخمس، للمجاهدين. فماذا عن الأربعة أخماس، كيف تقسم، فهناك مجاهد لديه فرس، وآخر راجلاً، فكيف تكون المفاضلة بينهما؟

بالنسبة للمسألة الخلافية الأولى، أي وقت فرض الخمس، فهي مسألة قد لا تهمنا الآن، لذلك فقد وضعت في الحاشية اقتباس جيد لابن حجر يوضح فيه الأقوال المختلفة.[١٤٦] بالطبع، إن محاولة معرفة الحق في المسائل الخلافية السابقة في حد ذاته بحاجة لتفرغ حتى يتمكن الباحث من الوصول لحقيقة قد تكون قطعية من خلال تمحيص الأحاديث، وهذا ما لا أستطيعه لأنني لست متخصصاً في علم الحديث، ولكن لأهمية علاقة هذه المسائل بالولاء سأسرد أهم النصوص التي ذكرها الفقهاء رحمهم الله وأعلق على بعضها ثم أعلق عليها مجتمعة. ولكن تذكر أخي القارئ أن الفقهاء برغم اختلافهم إلا أنهم مجمعون على الدوائر الأقرب للمركز واختلافاتهم في الدوائر الأبعد عن المركز كما سبق وأن وضحت. لنبدأ أولاً بالتوضيح الآتي للسرايا مما قاله أبو عبيد رحمه الله في كتاب «الأموال»:

> «قال أبو عبيد: وتأويل نفل السرايا أن يدخل الجيش أرض العدو فيوجه الإمام منها سراياه في بدأته فيضرب يميناً وشمالاً ويمضي هو في بقية عسكره أمامه، وقد واعد أمراء السرايا أن يوافوه في منزل قد سماه لهم يكون به مقامه إلى أن يأتوه، ووقت لهم في ذلك أجلاً معلوماً. فإذا وافته السرايا هناك بالغنائم بدأ فعزل الخمس من جملتها ثم جعل لهم الربع مما بقي نفلاً خاصاً لهم، ثم يصير ما فضل بعد الربع لسائر الجيش. وتكون السرايا شركاءهم في الباقي أيضاً بالسوية، ثم يفعل بهم بعد القفول مثل ذلك إلا أنه يزيدهم في الانصراف فيعطيهم الثلث بعد الخمس، وإنما جاءت الزيادة في المنصرف لأنهم يبدءون إذا غزوا نشاطاً متسرعين إلى العدو، ويقفلون كلالاً بطاء قد ملوا السفر وأحبوا الإياب. وأما اشتراك أهل العسكر مع السرايا في غنائمهم بعد النفل فإنما يشركونهم لأن هذا العسكر ردء للسرايا، وإن كان أولئك حووا الغنيمة، وهؤلاء غيب عنها وهو تأويل قول النبي الذي ذكرناه: ﴿ويرد أقصاهم إلى أدناهم ومشدهم على مضعفهم ومتسريهم على قاعدهم﴾. فهذا ما جاء في نفل السرايا إلا أن أهل الشام يرون أن السرية الأولى لا نفل لها. يقولون هم وسائر الجيش في الغنيمة الأولى بمنزلة واحدة، وكذلك يروى عن سليمان بن موسى».[ث٣]

والآن لنقرأ الاقتباس الآتي لابن قدامة (فهو من المذهب الحنبلي رحمه الله)، فهو من أفضل النصوص التي توضح أقسام النفل مع ملخص جيد لأقوال الفقهاء، يقول رحمه الله:

«النفل زيادة تزاد على سهم الغازي ومنه نفل الصلاة وهو ما زيد على الفرض وقول الله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾، الأنبياء ٧٢، والنفل في الغزو ينقسم ثلاثة أقسام: أحدها هذا الذي ذكره الخرقي وهو أن الإمام أو نائبه إذا دخل دار الحرب غازياً بعث بين يديه سرية تغير على العدو، ويجعل لهم الربع بعد الخمس، فما قدمت به السرية من شيء أخرج خمسه ثم أعطى السرية ما جعل لهم وهو ربع الباقي، وذلك خمس آخر، ثم قسم ما بقي في الجيش والسرية معه. فإذا قفل بعث سرية تغير وجعل لهم الثلث بعد الخمس، فما قدمت به السرية أخرج خمسه ثم أعطى السرية ثلث ما بقي ثم قسم سائره في الجيش والسرية معه، وبهذا قال حبيب بن مسلمة والحسن والأوزاعي وجماعة. ويروى عن عمرو بن شعيب أنه قال: لا نفل بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولعله يحتج بقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾، الأنفال ١، فخصه بها، وكان سعيد بن المسيب ومالك يقولان: لا نفل إلا من الخمس. وقال الشافعي: يخرج من خمس الخمس لما روى ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث سرية فيها عبد الله بن عمر فغنموا إبلاً كثيرة، فكانت سهمانهم اثني عشر بعيراً، ونفلوا بعيراً بعيراً، متفق عليه. ولو أعطاهم من أربعة الأخماس التي هي لهم لم يكن نفلاً وكان من سهامهم. ولنا ما روى حبيب بن مسلمة الفهري قال: شهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم نفل الربع في البداءة والثلث في الرجعة، وفي لفظ إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينفل الربع بعد الخمس والثلث بعد الخمس إذا قفل، رواهما أبو داود. وعن عبادة بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان ينفل في البداءة الربع وفي القفول الثلث، رواه الترمذي وقال: هذا حديث حسن غريب. وفي لفظ قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينفلهم إذا خرجوا بادين الربع، وينفلهم إذا قفلوا الثلث، رواه الخلال بإسناده. وروى الأثرم بإسناده عن جرير بن عبد الله البجلي أنه لما قدم على عمر في قومه قال له عمر: هل لك أن تأتي الكوفة ولك الثلث بعد الخمس من

ث٣) وجاء في كتاب مرقاة المفاتيح: «... والتنفيل إعطاء شيء زائد على سهم الغنيمة في البدأة، بفتح فسكون، أي ابتداء سفر الغزو، والثلث، بضم اللام ويسكن، أي ونفل الثلث في الرجعة، بفتح أوله، أي في الرجوع عن الغزو وهم في السفر. قال ابن الملك: أي إذا نهضت طائفة من العسكر فوقعت بطائفة من العدو قبل وصول الجيش كان لهم الربع مما غنموا، ويشركهم سائر العسكر في ثلاثة أرباعه، وإن رجعوا من الغزو ثم وقع طائفة من العسكر بالعدو كان لهم الثلث مما غنموا لزيادة مشقتهم وخطرهم، ويشركهم سائرهم في الثلثين لأن وجهة السرية والجيش البدأة واحدة، فيصل مددهم إليهم بخلاف الرجعة، رواه أبو داود. وعنه، أي عن حبيب رضي الله عنه أن رسول الله [صلى الله عليه وسلم] كان ينفل الربع، أي في البدأة، بعد الخمس، أي بعد أن يخرج الخمس، والثلث، أي وينفل الثلث بعد الخمس إذا قفل، قيد للمعطوف، أي إذا رجع من الغزو. قال ابن الملك: هذا الحديث كالذي قبله غير أنه لم يبين في الذي قبله إن إعطاء ذلك كان قبل إخراج الخمس أو بعده، وبين ههنا أنه كان يخرج أوّلاً الخمس من المغنم ويصرفه إلى أهله ثم يعطي ربع أو ثلث ما بقي لأهل البدأة والرجعة. قال القاضي النفل اسم لزيادة يخص بها الإمام بعض الجيش على ما يعاينه من المشقة لمزيد سعي واقتحام خطر، والتنفيل إعطاء النفل، وكان رسول الله ينفل الربع أي في البدأة كما صرح به في الحديث الآخر، وهي ابتداء سفر الغز. وكان إذا نهضت سرية من جملة العسكر وابتدروا إلى العدوّ وأوقعوا بطائفة منهم فما غنموا كان يعطيهم منها الربع ويشركهم سائر العسكر في ثلاثة أرباعه، وكان ينفل الثلث في الرجعة وهي قفول الجيش من الغزو، فإذا قفلوا ورجعت طائفة منهم فأوقعوا بالعدوّ مرة ثانية كان يعطيهم مما غنموا الثلث لأن نهوضهم بعد القفل أشق والخطر فيه أعظم، وحكي عن مالك أنه كان يكره التنفيل. وقوله بعد الخمس يدل على أنه يعطي من الأخماس الأربعة التي هي للغانمين، وإليه ذهب أحمد وإسحاق. وقال سعيد بن المسيب والشافعي وأبو عبيدة: إنما يعطي النفل من خمس الخمس سهم النبي. وقالوا: كان النبي يعطيهم من ذلك، وعلى هذا فقوله بعد الخمس وهم من الراوي أو زيادة من بعض الرواة، ويؤيد ذلك عدمها في حديثه الآخر المساوي له في المعنى. قلت: فتح هذا الباب بسد استنباط الحكم من المبني وعدمها في حديث كيف يدل على وهم وجودها في آخر مع أن الإثبات مقدم على النفي، والقيد والتبيين حكم على الإطلاق والإجمال بالاتفاق، وقال أبو ثور يعطى النفل من أصل الغنيمة كالسلب، رواه أبو داود» (١٤٧).

كل أرض وشيء، وذكره ابن المنذر أيضاً عن عمر. وقال إبراهيم النخعي: ينفل السرية الثلث والربع يضربهم بذلك. فأما قول عمرو بن شعيب فإن مكحولاً قال له حين قال: لا نفل بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذكر له حديث حبيب بن مسلمة: شغلك أكل الزبيب بالطائف، وما ثبت للنبي صلى الله عليه وسلم ثبت للأئمة بعده ما لم يقم على تخصيصه به دليل، فأما حديث ابن عمر فهو حجة عليهم، فإن بعيراً على اثنى عشر يكون جزءاً من ثلاثة عشر، وخمس الخمس جزء من خمسة وعشرين، وجزء من ثلاثة عشر أكثر، فلا يتصور أخذ الشيء من أقل منه يحققه أن الاثني عشر إذا كانت أربعة أخماس والبعير منها ثلث الخمس، فكيف يتصور أخذ ثلث الخمس من خمس الخمس؟ فهذا محال، فتعين أن يكون ذلك من غيره أو أن النفل كان للسرية دون سائر الجيش على أن ما رويناه صريح في الحكم، فلا يعارض بشيء مستنبط يحتمل غير ما حمله عليه من استنبطه. إذا ثبت هذا فظاهر كلام أحمد أنهم إنما يستحقون هذا النفل بالشرط السابق، فإن لم يكن شرطه لهم فلا، فإنه قيل له: أليس قد نفل رسول الله صلى الله عليه وسلم في البداءة الربع وفي الرجوع الثلث؟ قال نعم، ذاك إذا نفل وتقدم القول فيه، فعلى هذا إن رأى الإمام أن لا ينفلهم شيئا فله ذلك. وإن رأى أن ينفلهم دون الثلث والربع فله ذلك، لأنه إذا جاز أن لا يجعل لهم شيئاً جاز أن يجعل لهم شيئاً يسيراً، ولا يجوز أن ينفل أكثر من الثلث، نص عليه أحمد، وهو قول مكحول والأوزاعي والجمهور من العلماء. وقال الشافعي: لا حد للنفل، بل هو موكول إلى اجتهاد الإمام لأن النبي صلى الله عليه وسلم نفل مرة الثلث وأخرى الربع، وفي حديث ابن عمر نفل نصف السدس، فهذا يدل على أنه ليس للنفل حد لا يتجاوزه الإمام، فينبغي أن يكون موكولاً إلى اجتهاده. ولنا إن نفل النبي صلى الله عليه وسلم انتهى إلى الثلث فينبغي أن لا يتجاوزه. وما ذكره الشافعي يدل على أنه ليس لأقل النفل حد، وأنه يجوز أن ينفل أقل من الثلث والربع، ونحن نقول به على أن هذا القول مع قوله إن النفل من خمس الخمس تناقض، فإن شرط لهم الإمام زيادة على الثلث ردوا إليه. وقال الأوزاعي: لا ينبغي أن يشرط النصف، فإن زادهم على ذلك فليف لهم به ويجعل ذلك من الخمس، وإنما زيد في الرجعة على البداءة في النفل لمشقتها، فإن الجيش في البداءة ردء للسرية تابع لها والعدو خائف، وربما كان غاراً وفي الرجعة لا ردء للسرية لأن الجيش منصرف عنهم والعدو مستيقظ كلب. قال أحمد في البداءة: إذا كان ذاهباً الربع، وفي القفلة إذا كان في الرجوع الثلث لأنهم يشتاقون إلى أهليهم فهذا أكبر.

القسم الثاني أن ينفل الإمام بعض الجيش لغنائه وبأسه وبلائه أو لمكروه تحمله دون سائر الجيش. قال أحمد في الرجل يأمره الأمير يكون طليعة أو عنده يدفع إليه رأساً من السبي أو دابة قال: إذا كان رجل له غناء ويقاتل في سبيل الله فلا بأس بذلك، ذلك أنفع لهم يحرض هو وغيره يقاتلون ويغنمون. وقال: إذا نفذ الإمام صبيحة المغار الخيل فيصيب بعضهم وبعضهم لا يأتي بشيء فللوالي أن يخص بعض هؤلاء الذين جاؤوا بشيء دون هؤلاء، وظاهر هذا أن له إعطاء من هذه حاله من غير شرط. وحجة هذا حديث سلمة بن الأكوع أنه قال: أغار عبد الرحمن بن عيينة على إبل رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتبعتهم، فذكر الحديث، فأعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم الفارس والراجل، رواه مسلم وأبو داود. وعنه أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر أبا بكر قال: فبيتنا عدونا فقتلت ليلتئذ تسعة أهل أبيات وأخذت منهم امرأة فنفلنيها أبو بكر، فلما قدمت المدينة استوهبها مني رسول الله صلى الله عليه وسلم، فوهبتها له، رواه مسلم بمعناه.

القسم الثالث أن يقول الأمير: من طلع هذا الحصن أو هدم هذا السور أو نقب هذا النقب أو فعل كذا فله كذا، أو من جاء بأسير فله كذا، فهذا جائز في قول أكثر أهل العلم منهم الثوري. قال أحمد: إذا قال من جاء بعشر دواب أو بقر أو غنم فله واحد، فمن جاء بخمسة أعطاه نصف ما قال لهم؛

ومن جاء بشيء أعطاه بقدره، قيل له: إذا قال: من جاء بعلج فله كذا وكذا؟ فجاء بعلج يطيب له ما يعطى؟ قال نعم. وكره مالك هذا القسم ولم يره، وقال: قتالهم على هذا الوجه إنما هو للدنيا. وقال هو وأصحابه: لا نفل إلا بعد إحراز الغنيمة. قال مالك: ولم يقل رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿من قتل قتيلاً فله سلبه﴾ إلا بعد أن برد القتال. ولنا ما تقدم من حديث حبيب وعبادة وما شرطه عمر لجويبر بن عبد الله وقول النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿من قتل قتيلاً فله سلبه﴾، ولأن فيه مصلحة وتحريضاً على القتال، فجاز كاستحقاق الغنيمة وزيادة السهم الفارس واستحقاق السلب، وما ذكروه يبطل بهذه المسائل. وقوله إن النبي صلى الله عليه وسلم إنما جعل السلب للقاتل بعد أن برد القتال، قلنا: قوله ذلك ثابت الحكم فيما يأتي من الغزوات بعد قوله، فهو بالنسبة إليها كالمشروط في أول الغزاة. قال القاضي: ولا يجوز هذا إلا إذا كان فيه مصلحة المسلمين، وإن لم يكن فيه فائدة لم يجز لأنه إنما يخرج على وجه المصلحة، فاعتبرت الحاجة فيه كأجرة الحمال والحافظ. إذا ثبت هذا فإن النفل لا يختص بنوع من المال. وذكر الخلال أنه لا نفل في الدراهم والدنانير، وهو قول الأوزاعي لأن القاتل لا يستحق شيئا منها، فكذلك غيره. ولنا حديث حبيب بن مسلمة وعبادة وجرير، فإن النبي صلى الله عليه وسلم جعل لهم الثلث والربع، وهو عام في كل ما غنموه، ولأنه نوع مال فجاز النفل فيه كسائر الأموال، وأما القاتل فإنما نفل السلب وليست الدراهم والدنانير من السلب، فلم يستحق غير ما جعل له».[١٤٨]

ما سأبرزه بإذن الله من خلال الاقتباس السابق واقتباسات أخرى لفقهاء آخرين هو الجمع بين ما ذهبوا إليه بالتمسك بنصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة. فهم قد اختلفوا برغم إمكانية الجمع بين أقوالهم وإخضاعها للكتاب والسنة. فمما جمعه ابن قدامة من أقوال الفقهاء، قول يرى أن للإمام ألا ينفل، وقول يرى أن له أن ينفل دون الثلث والربع، وذلك «لأنه إذا جاز أن لا يجعل لهم شيئاً جاز أن يجعل لهم شيئاً يسيراً، ولا يجوز أن ينفل أكثر من الثلث». ومن الأقوال أيضاً أنه لا حد للنفل، بل هو موكول لاجتهاد الإمام لأن الرسول صلى الله عليه وسلم نفل مرة الربع ومرة الثلث. والسؤال هو: إن كان للرسول صلى الله عليه وسلم فعل واضح أثبتته الكثير من الأحاديث، فلماذا لا نتمسك بما فعل. فقد ثبت وكما سترى في الاقتباسات القادمة من المذاهب الأخرى أنه كان ينفل الربع في الذهاب والثلث في العودة بعد الخمس. ولم ينكر أحد من الفقهاء ذلك. فلماذا لا يكون النفل هو الربع في الذهاب دون زيادة أو نقصان بعد الخمس، والثلث في العودة دون زيادة أو نقصان بعد الخمس؟ فبعض الفقهاء يقولون أن الرسول فعل هذا ثم يفتون بشيء آخر. وهذه هي المسألة الخلافية السادسة. أي ليس للقائد أن يزيد أو أن ينقص عن الربع والثلث. وأريدك أن تلحظ الاقتباسات الآتية لترى أن معظم الفقهاء لا يرفضون هذا المذهب. لذلك فلا حاجة للأخذ بقول آخر.

وبالنسبة للقسم الثاني مما ذكره ابن قدامة، وهي أن ينفل الإمام بعض الجيش لحسن أدائه أو لتحمله مكروه دون سائر الجيش، فالسؤال هو: من أين سيأتي النفل (وهذه هي المسألة الخلافية الثالثة)، فهناك اختلاف بين الفقهاء كما سترى في الاقتباسات القادمة، ولكن إن تمسكنا بما في القرآن الكريم نجد أن الأربعة أخماس من الغنائم هي حق للغانمين كما مر بنا في الفصلين السابقين بنص قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾، وبنص نفس الآية نجد أن الخمس مقسوم بين خمسة أصناف، فهي

من حقوقهم، لذلك فإن كان النفل لمن أبلى بلاءً حسناً من خمس الخمس، والذي هو سهم الرسول صلى الله عليه وسلم، فسيجد أي فقيه صعوبة في رفض هذا القول، لأنك ستلحظ أن الكثير من الآثار تؤكده كما سيأتي بإذن الله. وهذا ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله، وهذا شرع واضح.

أما بالنسبة للمسألة الخلافية السابعة، وهي هل يجوز للإمام الوعد بالتنفيل قبل المعركة؟ تلحظ من الاقتباس السابق بأنه لأن الرسول صلى الله عليه وسلم أعلن أن ﴿من قتل قتيلاً فله سلبه﴾ فقد ذهب بعض الفقهاء بجواز الوعد بالتنفيل، بينما اعترض آخرون وبالذات الإمام مالك رحمه الله وأسكنه فسيح جناته. والسؤال هو: لماذا لا نتمسك فقط بما أعلنه الرسول صلى الله عليه وسلم بأن الوعد الوحيد هو أن للقاتل سلب قتيله فقط دون إضافة وعد آخر مستحدث لأن من الفقهاء من رفضه كالإمام مالك رحمه الله. فالوعد منه صلى الله عليه وسلم ليس وعداً، بل هو قاعدة في جميع المعارك لاسيما أنها تكررت في الغزوات كما ستلحظ من الاقتباسات القادمة. فلا يحق عندها للإمام أن يعد المجاهدين حتى لا تتأثر نياتهم في الإخلاص. وهنا نأتي لأبرز ما في الاقتباس السابق لابن قدامة، وهو ما ذهب إليه الإمام مالك رحمه الله بكراهة النفل. فبالنسبة للمسألة الخلافية الثانية، وهي تأثير النفل في خلوص النية، فكما ستلحظ من معظم الاقتباسات القادمة فإن المشهور عن الإمام مالك رحمه الله الكراهة للنفل لأنه يرى أن قتال المجاهدين على هذا الوجه إنما هو للدنيا. فقد جاء التلخيص الآتي لمذهب المالكية في كتاب «الكافي» لابن عبد البر:

> «باب النفل: لا نفل إلا من الخمس، وجائز النفل في أول مفتح وآخره على الاجتهاد، والنفل العطية يعطيها الإمام من رآه بغناء يرجوه فيه، ولا نفل عند مالك إلا السلب للقاتل وما جرى مجراه، ومحمل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم عنده: ﴿من قتل قتيلاً فله سلبه﴾ على أنه كان ذلك القول منه بعد أن برد القتال، وليس عنده للقاتل سلب قتيله إلا أن ينادي بذلك الإمام، وليس ذلك على الإمام بواجب، وإنما ذلك منه على وجه الاجتهاد إن رأى لذلك وجهاً، هذا كله قول مالك وأصحابه. قال مالك: ولم يبلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من قتل قتيلاً فله سلبه﴾ إلا يوم حنين. قال: ولا بلغني ذلك عن الخليفتين بعده. وقال: ولو كان النفل قبل القتال لكان قتالاً على الدنيا. قال: ولم يبلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من قتل قتيلاً فله سلبه﴾ إلا بعد أن برد القتال، ومن أهل المدينة وغيرها من الحجازيين من يرى النفل جائزاً بعد الغنيمة وقبلها في البدءة والرجعة على وجه الاجتهاد، والنفل عند هؤلاء على وجهين: أحدهما السلب للقاتل، وجائز عندهم أن ينادي بذلك الإمام قبل القتال لما فيه من التحريض، وكذلك ما يعطيه الإمام من غير السلب نفلاً عند الحرب لمن يرى منه بلاء حسناً، ونحو ذلك؛ والثاني ما ينادي به الإمام في بداية: من فعل كذا وكذا فله ربع ما يحصل عنده أو ثلثه بعد الخمس تحريضا على القتال، وهذا عند مالك باطل لأنه لا نفل عنده إلا من الخمس، وقد أوضحنا هذا الباب في كتاب التمهيد».[١٤٩]

وجاء في «أحكام القرآن» لابن عربي: «قال علماؤنا: النفل على قسمين: جائز ومكروه. فالجائز بعد القتال كما قال النبي يوم حنين: ﴿من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه﴾، والمكروه أن يقال قبل القتل: من فعل كذا وكذا فله كذا، وإنما كره هذا لأنه يكون القتال فيه للغنيمة».[خ٣]

وقد أثار بعض الفقهاء أيضاً هذا الربط بين خلوص النية وأخذ الغنائم (وهي المسألة الخلافية الثانية). فهذا ابن دقيق العيد مثلاً يقول، كما ذكره ابن حجر: (وسيأتي في نص طويل لابن حجر بإذن الله) بأن للنفل «تعلق

بمسائل الإخلاص في الأعمال وهو موضع دقيق المأخذ، ووجه تعلقه به أن التنفيل يقع للترغيب في زيادة العمل والمخاطرة في الجهاد، ولكن لم يضرهم ذلك قطعاً لكونه صدر لهم من النبي صلى الله عليه وسلم، فيدل على أن بعض المقاصد الخارجة عن محض التعبد لا تقدح في الإخلاص، لكن ضبط قانونها وتمييزها مما تضر مداخلته مشكل جداً». وقد ورى أحمد وابن ماجة والترمذي عن عبادة بن الصامت قال: «وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أغار في أرض العدو نفل الربع، وإذا أقبل راجعاً وكلَّ الناس نفل الثلث، وكان يكره الأنفال ويقول: ﴿ليرد قوي المؤمنين على ضعيفهم﴾».[151] وأريدك أخي القارئ أن تلتفت لهذا الحديث في الاقتباسات الآتية، أي قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿ليرد قوي المؤمنين على ضعيفهم﴾، لأنك ستلحظ بإذن الله تعالى أنها لابد وأن تؤدي إلى تقريب التوزيع بالتساوي بين المجاهدين بغض النظر عن مستوى قوتهم. وهذا يعني تقليل المال الذي قد يذهب للسلطان للتنفيل بناءً على القوة أو المهارة الحربية للمجاهد. بالطبع، فإن بعض المجاهدين أمهر أو أقوى أو أشجع من بعض، وإن كان الحاكم ربانياً، فسيعدل في التقسيم وينفل الأحق، إلا أن الأمور قد لا تكون كذلك، وحتى تتلافى الشريعة هذا الاحتمال والله أعلم، أي حتى لا تخضع أحقية التوزيع للنفل لأهواء الحاكم، فقد تم التخفيف من حدة هذه الصلاحية للسلطان بتقليل مال النفل كما ستلحظ من آثار أخرى كذلك. والآن للنظر للنص الآتي من كتاب «بداية المجتهد» والتي يلخص فيها ابن رشد القرطبي أثابه الله أهم أسباب الاختلافات بين الفقهاء عموماً:

> «الفصل الثالث في حكم الأنفال: وأما تنفيل الإمام من الغنيمة لمن شاء، أعني أن يزيده على نصيبه، فإن العلماء اتفقوا على جواز ذلك واختلفوا من أي شيء يكون النفل، وفي مقداره، وهل يجوز الوعد به قبل الحرب، وهل يجب السلب للقاتل أم ليس يجب إلا أن ينفله له الإمام. فهذه أربع مسائل هي قواعد هذا الفصل. أما المسألة الأولى فإن قوماً قالوا: النفل يكون من الخمس الواجب لبيت مال المسلمين، وبه قال مالك. وقال قوم: بل النفل إنما يكون من خمس الخمس، وهو حظ الإمام فقط، وهو الذي اختاره الشافعي. وقال قوم: بل النفل من جملة الغنيمة، وبه قال أحمد وأبو عبيدة. ومن هؤلاء من أجاز تنفيل جميع الغنيمة، والسبب في اختلافهم هو هل بين الآيتين الواردتين في المغانم تعارض أم هما على التخيير؟ أعني قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ﴾، الآية، وقوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَنفَالِ﴾، الآية. فمن رأى أن قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾، ناسخاً لقوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَنفَالِ﴾، قال: لا نفل إلا من الخمس أو من خمس الخمس. ومن رأى أن الآيتين لا معارضة بينهما وأنها على التخيير، أعني أن للإمام أن ينفل من رأس الغنيمة من شاء، وله ألا ينفل بأن يعطي جميع أرباع الغنيمة للغانمين، قال بجواز النفل من رأس الغنيمة. ولاختلافهم أيضاً سبب آخر وهو اختلاف الآثار في هذا الباب، وفي ذلك أثران أحدهما ما روى مالك عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث سرية فيها عبد الله بن عمر قبل نجد فغنموا إبلا كثيرة، فكان سهمانهم اثني عشر بعيراً، ونفلوا بعيراً بعيراً، وهذا يدل على أن النفل كان بعد القسمة من الخمس، والثاني حديث حبيب بن مسلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينفل الربع من السرايا بعد الخمس في البداءة، وينفلهم الثلث بعد الخمس في الرجعة، يعني في بداءة غزوه

خ٣) وجاء في موطأ الإمام مالك أيضاً الآتي: «حدثني يحيى عن مالك عن أبي الزناد عن سعيد بن المسيب أنه قال: كان الناس يعطون النفل من الخمس. قال مالك: وذلك أحسن ما سمعت إلي في ذلك. وسئل مالك عن النفل: هل يكون في أول مغنم؟ قال: ذلك على وجه الاجتهاد من الإمام، وليس عندنا في ذلك أمر معروف موقوف إلا اجتهاد السلطان، ولم يبلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نفل في مغازيه كلها، وقد بلغني أنه نفل في بعضها يوم حنين، وإنما ذلك على وجه الاجتهاد من الأمام في أول مغنم وفيما بعده» (١٥٠).

عليه الصلاة والسلام وفي انصرافه. وأما المسألة الثانية: وهي ما مقدار ما للإمام أن ينفل من ذلك عند الذين أجازوا النفل من رأس الغنيمة، فإن قوماً قالوا لا يجوز أن ينفل أكثر من الثلث أو الربع على حديث حبيب بن مسلمة. وقال قوم: إن نفل الإمام السرية جميع ما غنمت جاز مصيراً إلى أن آية الأنفال غير منسوخة، بل محكمة وأنها على عمومها غير مخصصة. ومن رأى أنها مخصصة بهذا الأثر قال لا يجوز أن ينفل أكثر من الربع أو الثلث. وأما المسألة الثالثة: وهي هل يجوز الوعد بالتنفيل قبل الحرب أم ليس يجوز ذلك؟ فإنهم اختلفوا فيه، فكره ذلك مالك وأجازه جماعة. وسبب اختلافهم معارضة مفهوم مقصد الغزو لظاهر الأثر، وذلك أن الغزو إنما يقصد به وجه الله العظيم، ولتكون كلمة الله هي العليا، فإذا وعد الإمام بالنفل قبل الحرب خيف أن يسفك دماءهم الغزاة في حق غير الله. وأما الأثر الذي يقتضي ظاهره جواز الوعد بالنفل فهو حديث حبيب بن مسلمة أن النبي عليه الصلاة والسلام كان ينفل في الغزو السرايا الخارجة من العسكر الربع وفي القفول الثلث، ومعلوم أن المقصود من هذا إنما هو التنشيط على الحرب».[١٥٢]

تلحظ أن ابن رشد أثابه الله يركز في الاقتباس السابق على الآيتين: أي قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ﴾، وقوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَنفَالِ﴾، وأن الخلاف نشأ بسبب الاختلاف الآتي: هل نسخت الآية الأولى الثانية أم لا؟ وكنت قد تحدثت عن هذه المسألة في الفصل السابق. ولعلك لاحظت حينها أنه لم يقل فقيه قط بأن قوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَنفَالِ﴾ قد نسخت قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ﴾، ولكن في الوقت ذاته، فإن هناك من الفقهاء من قال إن قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ﴾ قد نسخ قوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَنفَالِ﴾. وبهذا، فإن نحن أخضعنا قسمة الغنائم لقوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ﴾ فإننا أقرب للصواب دون أي اعتراض محتمل. ولأن الخمس قُسم أيضاً لخمسة أقسام، أربعة منها هي حقوق ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، وهؤلاء منصوص عليهم في الآية، فإن الخمس الباقي هو سهم الرسول صلى الله عليه وسلم وهو الذي تخرج منه الأنفال، وهذا الذي اختاره الشافعي رحمه الله والذي يستطيع الفقهاء الذهاب لغيره ولكنهم لا يستطيعون رفضه (إلا من أثر، وهو حديث عبد الله بن عمر، وسيأتي بيانه بإذن الله)، لذلك فهو الأقرب للصواب.

تلحظ أيضاً في الاقتباس السابق في المسألة الثانية أن من قال بأن للإمام أن ينفل السرية جميع ما غنمت فهو إنما يعتمد على أن الآية ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَنفَالِ﴾ لم تنسخ بقوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ﴾، لذلك ذهب هذا الفريق إلى أن للإمام أن ينفل ما شاء، إلا أن هذا الفريق الأول لا يستطيع أن يرفض قول الفريق الثاني، أي قول من ذهب إلى أن على السلطان أن ينفل الربع والثلث بعد الخمس كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم من حديث حبيب بن مسلمة. فأيهما أقرب لليقين في هذه الحالة؟ فالمسألة واضحة، فالفريق الثاني، أي من قال بأنه ليس للإمام أن ينفل أكثر من الربع أو الثلث أقرب للصحة لأن قوله مشمول في قول الفريق الأول، والعكس غير صحيح. وأما بالنسبة للمسألة الثالثة من كلام ابن رشد (وهي المسألة الخلافية السابعة) وهي هل يجوز الوعد بالتنفيل، فإن من ذهبوا بجواز الوعد استندوا إلى حديث حبيب بن مسلمة بأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان ينفل الربع والثلث بعد الخمس. فهم استنتجوا من هذا التنفيل أن هناك وعداً. قد يكون هذا الاستنتاج صحيحاً، إلا أننا سنكون في وضع أقرب للصحة منه إن نحن التزمنا بفعل الرسول صلى الله عليه وسلم، أي بتنفيل الربع والثلث بعد الخمس فقط ولكن دون إضافة وعود أخرى لم يفعلها الرسول صلى الله عليه وسلم. وهذه مسألة جد مهمة،

وهي أنه لم يثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد وعد فرداً بغنيمة ما إن هو فعل كذا أو كذا كما ستلحظ في الاقتباسات القادمة أيضاً. فلماذا الزيادة على فعل لم يفعله الرسول صلى الله عليه وسلم؟

أي أن ما أحاول أن أستنتجه هو الآتي: كلما كثرت كمية الأموال التي يمكن للسلطان تنفيلها كلما تمكنت الأهواء من التدخل في التوزيع، وكلما تقرب المنافقون للسلطان، وكلما تمكن السلطان من استخدامهم لأهوائه، ولأن المنافقين من المجاهدين يتمتعون بمهارات قتالية، فقد يخرج السلطان عن شرع الله إن سخرهم لخدمته كما ذكرت مراراً. والعكس أيضاً صحيح، كلما نقصت كمية الأموال التي للسلطان التنفيل منها كلما قل حوله المنافقون. ولعلك لاحظت أخي القارئ أنني لا أستخدم عبارة «حق السلطان» لأننا لا ندري أين الحق، بل نحاول تقصيه، لذلك تجدني أستخدم عبارات مثل: نصيب السلطان. ومن جهة أخرى، فإن الوعود التي للسلطان الحق في إطلاقها جد محددة كما جاءت عن الرسول صلى الله عليه وسلم، فهي حق القاتل في سلب قتيله فقط، وفي هذا أيضاً تحجيم لدور السلطان في التوزيع. ولننظر الآن للنص الآتي من كتاب «الاستذكار» لابن عبد البر (وهو من المذهب المالكي):

«قال أبو عمر: النفل يكون على ثلاثة أوجه: أحدها أن يريد الإمام تفضيل بعض الجيش بشيء يراه من غنائه وبأسه وبلائه أو لمكروه تحمله دون سائر الجيش، فينفله من الخمس لا من رأس الغنيمة، بل من خمس الخمس من سهام النبي صلى الله عليه وسلم، ويجعل له سلب قتيله، وسيأتي القول في سلب القتيل في موضعه من هذا الكتاب. والوجه الآخر أن الإمام إذا دفع سرية من العسكر فأراد أن ينفلها مما غنمت دون أهل العسكر، فحقه أن يخمس ما غنمت ثم يعطي السرية مما بقي بعد الخمس ما شاء ربعاً أو ثلثاً ولا يزيد على الثلث، لأنه أقصى ما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نفله. ويقسم الباقي بين جميع أهل العسكر والسرية على السواء، للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهم. والوجه الثالث أن يحرض الإمام أو أمير الجيش أهل العسكر على القتال قبل لقاء العدو، وينفل من شاء منهم أو جميعهم ما عسى أن يصير بأيديهم ويفتحه الله عليهم الربع أو الثلث قبل القسم تحريضاً منه على القتال. وهذا الوجه كان مالك يكرهه ولا يراه، وكان يقول: قتالهم على هذا الوجه إنما يكون للدنيا؛ وكان يكره ذلك ولا يجيزه، وأجازه جماعة من أهل العلم غيره. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمرو بن العاص: ﴿لعلي أن أبعثك في جيش فيسلمك الله ويغنمك ويرغب إليك من المال رغبة صالحة﴾. وذهب قوم إلى أن الإمام لو نفل السرية كل ما غنمت جاز. وأكثر الفقهاء على خلاف ذلك. ذكر أبو بكر بن أبي شيبة قال: حدثنا أبو الوليد الطيالسي عن عمران القطان عن علي بن ثابت قال: سألت مكحولاً وعطاء عن الإمام ينفل قوماً ما أصابوا؟ قال: ذلك لهم. قال: حدثنا وكيع عن سفيان عن منصور قال: سألت إبراهيم عن الإمام يبعث السرية فتغنم؟ قال إن شاء نفلهم إياه كله وإن شاء خمسه. قال أبو عمر: من ذهب إلى هذا تأول قول الله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾، (الأنفال ١) أن ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم يضعها حيث شاء ولم يرَ هذه الآية منسوخة بقوله عز وجل: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾، (الأنفال ٤١). وأما اختلاف الفقهاء في هذا الباب فإن جملة قول مالك وأصحابه أن لا نفل إلا بعد إحراز الغنيمة، ولا نفل إلا من الخمس. والنفل عندهم أن يقول الإمام: من قتل قتيلاً فله سلبه. قال مالك: ولم يقلها رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بعد أن برد القتال. وكره مالك أن يقاتل أحد على أن له كذا، واحتج له بعض أصحابه بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: لا نفل بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، يرد قوي المسلمين على ضعيفهم. وإنما جعل مالك النفل من الخمس لا من

رأس الغنيمة لأن الخمس مردود قسمته إلى اجتهاد الإمام، وأهله غير معنيين، ولم ير النفل من رأس الغنيمة لأن أهلها معينون وهم المخوفون وهم الموجفون. وقال الشافعي: جائز للإمام أن ينفل قبل إحرازه الغنيمة أو بعدها على وجه الاجتهاد. قال الشافعي وليس في النفل حد. وقد روى بعض الشاميين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نفل في البداءة والرجعة. قال أبو عمر: الحديث بهذا مشهور عن الشاميين. ومن أحسن طرقه ما رواه علي بن المديني وأبو بكر بن أبي شيبة عن زيد بن الحباب عن رجاء بن أبي سلمة قال: سمعت سليمان بن موسى يقول: سمعت مكحولاً يقول عن زياد بن جارية عن حبيب بن مسلمة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نفل في البداءة الربع وحين قفل الثلث. قال أبو بكر: وحدثنا حفص بن غياث عن أبي عميش عن القاسم بن عبد الرحمن قال القاسم: النفل ما لم يلتق الزحفان، فإذا التقى الزحفان فإنما هي الغنيمة. قال الشافعي: وفي رواية ابن عمر ما يدل على أنه نفل نصف السدس. قال: فهذا يدل على أنه ليس للنفل حد لا يتجاوزه الإمام. قال: وأكثر مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن فيها أنفال. قال: وحديث بن عمر يدل على أنهم أعطوا في سهمانهم ما يجب لهم مما أصابوا ثم نفلوا بعيراً بعيراً، والنفل هو شيء زيدوه غير الذي كان لهم. وقول سعيد بن المسيب: كان الناس يعطون النفل من الخمس كما قال: والذي أراه أن يكون من خمس الخمس سهم النبي صلى الله عليه وسلم. قال أبو عمر: كان أعدل الأقاويل عندي والله أعلم في هذا الباب أن يكون النفل من خمس الخمس سهم النبي صلى الله عليه وسلم لولا أن في حديث ابن عمر هذا ما يدل على أنه لا يكون ذلك من خمس الخمس، وذلك أن تنزل تلك السرية على أنهم كانوا عشرة مثالا. ومعلوم أنه إذا عرفت ما للعشرة علمت ما للمائة وللألف، فمثال ذلك أن تكون السرية عشرة أصابوا في غنيمتهم مائة وخمسين بعيراً، خرج منها خمسها بثلاثين وصار لهم مائة وعشرين قسمت على عشرة، وجب لكل واحد اثنا عشر بعيراً ثم أعطي القوم من الخمس بعيراً بعيراً. فهذا صحيح على من جعل النفل من جملة الخمس لا من خمس الخمس لأن خمسة ثلاثين لا يكون فيه عشرة أبعرة. وقد يحتج أن يكون محتمل أن يكون من خمس الخمس بأن يكون هناك ثياب وخرثي متاع غير الإبل فأعطى من لم يبلغه البعير قيمة البعير من غير ذلك من العروض. وكان أبو عبيد القاسم بن سلام يقول في حديث بن عمر هذا: النفل الذي ذكره بعد الإسهام ليس له وجه إلا أن يكون من الخمس. وقال غيره: النفل الذي في خبر ابن عمر إنما هو نفل السرايا. كان النبي عليه السلام ينفل في البداءة الثلث وفي الرجعة الربع. وقال أبو ثور وذكر نفل النبي صلى الله عليه وسلم في البداءة والرجوع، وذكر حديث بن اعمر هذا ثم قال: وهذا يدل على أن النفل قبل الخمس. وقال الأوزاعي وأحمد بن حنبل: جائز للإمام أن ينفل في البداءة الربع بعد الخمس، وفي الرجعة الثلث بعد الخمس، وهو قول الحسن البصري وجماعة. وقال النخعي: كان الإمام ينفل السرية الثلث والربع يضربهم ويحرضهم على القتال. وقال مكحول والأوزاعي: لا نفل بأكثر من الثلث، وهو قول جمهور العلماء، وقال الأوزاعي في أمير أغار فقال: من أخذ شيئا فهو له، كما قال: ولا بأس أن يقول الإمام: من جاء برأس فله كذا، ومن جاء بأسير فله كذا، يحرضهم. وقد روي عن عمر بن الخطاب أنه قال لجرير بن عبد الله البجلي لما قدم عليه في قومه وهو يريد الشام: هل لك أن تأتي الكوفة ولك الثلث بعد الخمس من كل أرض أو شيء. ولما أتي عمر بن الخطاب بسيف النعمان بن المنذر أعطاه جبير بن مطعم. وقال جماعة فقهاء الشام منهم رجاء بن حيوة وعبادة بن نسي وعدي بن عدي ومكحول والقاسم بن عبد الرحمن ويزيد بن أبي مالك وسليمان بن موسى والأوزاعي وسعيد بن عبد الرحمن بن عبد العزيز: الخمس من جملة القيمة، والنفل من بعد الخمس، ثم الغنيمة بين أهل العسكر بعد ذلك، وهو قول إسحاق بن راهويه وأحمد بن حنبل وأبي عبيد. قال أبو عبيد: قال والناس اليوم على أن لا نفل من جملة الغنيمة حتى يخمس. وكان سعيد بن المسيب يقول: لا تكون الأنفال إلا في الخمس. قال أبو عمر: من

حجة الشاميين ما حدثناه عبد الوارث بن سفيان قال: حدثنا قاسم قال: حدثنا مطلب بن شعيب قال: حدثنا عبد الله بن صالح قال: حدثنا معاوية بن صالح عن العلاء عن مكحول عن زياد بن جارية عن حبيب بن مسلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نفل الربع بعد الخمس في البداءة، ونفل الثلث بعد الخمس في الرجعة».[١٥٣]

لعلك لاحظت أخي القارئ أن ما حاولت فعله من قراءة الاقتباسات السابقة هو الحصول على القاسم المشترك الأعظم (كما يقال في علم الرياضيات)، أو القول الذي لن يستطيع فقيه رفضه برغم عدم الذهاب إليه. وهذا ما سأحاوله مع الاقتباس السابق لابن عبد البر: تلحظ أنه في أول الاقتباس، أي في الوجه الأول، يصرح أن النفل من خمس الخمس وليس من رأس الغنيمة (وهذه هي المسألة الخلافية الثالثة). وقد وضحت سابقاً أنه إن ذهب فقيه لهذا القول فلن يستطيع فقيه آخر محاجته لأن القول بأن النفل من خمس الخمس هو قول مشمول في جميع الأقوال الأخرى. وفي هذا تحجيم لنصيب السلطان في التنفيل لأن خمس الخمس قليل مقارنة بالأربعة أخماس والتي ثبت فيها حق الغانمين. ثم في الوجه الآخر يقول بأن للإمام أن ينفل السرية الثلث بحد أقصى بعد الخمس (وهذه هي المسألة الخلافية السادسة). إلا أن هذا القول سيزيد قليلاً من نصيب الإمام في التقسيم لأنه قول لم يشترط أن يكون الثلث في الرجعة فقط، بل حتى في البدأة. لكن إن ذهب فقيه آخر إلى اشتراط الربع في البدأة والثلث في الرجعة كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم، فلن يستطيع ابن عبد البر رفض قوله برغم أنه أجاز غيره. فالأحوط إذا هو إعطاء الإمام الحق في تنفيل الربع بعد الخمس في البدأة والثلث بعد الخمس في الرجعة فقط كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي هذا تحجيم لدور السلطان أو السلطة. أما بالنسبة للوجه الثالث، وهو تحريض الإمام أهل العسكر على القتال قبل لقاء العدو بالوعد بالتنفيل (وهي المسألة الخلافية السابعة) فابن عبد البر يعلن كراهة مالك لهذا الوعد. وفي هذا بالطبع تحجيم لما يستطيع الإمام فعله، وهو المذهب الأصوب والله أعلم، لأن الوعود من الإمام قد تؤثر في خلوص نوايا بعض الجند فلا يكون القتال خالصاً لله كما قال الإمام مالك رحمه الله. ثم يشير كما في الاقتباس الأسبق لابن رشد إلى أن سبب الخلاف هو الناسخ والمنسوخ بين الآيتين: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾، و ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾. وقد تحدثنا عن العلاقة بين الآيتين وقلنا أن من أخذ بقوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ أقرب للصحة. ثم ينتقل للسلب، وسيأتي توضيحه بإذن الله. ثم يدافع ابن عبد البر عن مذهب مالك في كراهة النفل بالتعليل بأن النفل كان خاصاً بالرسول صلى الله عليه وسلم فقط مستشهداً بقول عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: «لا نفل بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، يرد قوي المسلمين [المؤمنين] على ضعيفهم» (وهذه هي المسألة الخلافية الرابعة). وفي هذا الإستشهاد مزيداً من التضييق لما للسلطان من مال في التنفيل لأنه لا يحق له التنفيل من رأس الغنيمة التي هي من حق أهلها المعينين، وهم المخوفون الموجفون كما قال.

ثم يمر ابن عبد البر سريعاً على سرد قول من ذهب لجواز تنفيل الربع بعد الخمس في البدأة، والثلث بعد الخمس في الرجعة، بطريقة تشعرك أن هذا الرأي برغم أنه مأخوذ به إلا أنه مناف لما ذهب إليه مالك ويحاول الحد من هذا الرأي بإدراج قول ابن عبد الرحمن القاسم في الاقتباس: «النفل ما لم يلتق الزحفان، فإذا التقى الزحفان فإنما هي الغنيمة». أي أن نصيب السلطان من المال القابل للتنفيل يسقط بمجرد بدء المعركة لأن الغنائم أصبحت من حق الموجفين. ويحاول تأكيد هذه الفكرة بقوله أن «أكثر مغازي الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن فيها

أنفال». هكذا تجد أن ابن عبد البر رحمه الله يحاول إثبات حق الغانمين من خلال تحجيم ما للسلطان تنفيله بأن من الأقوال ما يذهب إلى أن الأنفال من خمس الخمس كما قال سعيد بن المسيب: «كان الناس يعطون النفل من الخمس كما قال: والذي أراه أن يكون من خمس الخمس»، أي من سهم الرسول صلى الله عليه وسلم. إلا أن ابن عبد البر يلتفت إلى أن حديث عبد الله بن عمر «ثم نفلوا بعيراً بعيراً» يعكر هذا المذهب لأن الحديث يشير (وسيأتي بيانه بإذن الله) إلى أن النفل لابد وأن يكون من الخمس وليس من خمس الخمس. وبرغم هذا التعكير إلا أنه يستنتج قائلاً: «كان أعدل الأقاويل عندي والله أعلم في هذا الباب أن يكون النفل من خمس الخمس سهم النبي صلى الله عليه وسلم لولا أن في حديث ابن عمر هذا ما يدل على أنه لا يكون ذلك من خمس الخمس». ثم برغم أن الحسابات من حديث ابن عمر تشير (وسيأتي بيانها في الاقتباس من ابن حجر بإذن الله) إلى أن النفل كان من الخمس وليس من خمس الخمس إلا أن ابن عبد البر ينتصر لما ذهب إليه بأنه قد تكون هناك «ثياب وخرثى متاع غير الإبل، فأعطى من لم يبلغه البعير قيمة البعير من غير ذلك من العروض». ويعطي ابن عبد البر أيضاً إشارات أخرى على أن ما ذهب إليه هو الأصح والله أعلم بالقول بأن النفل الذي في خبر ابن عمر إنما هو نفل السرايا. ثم بعد سرد الأقوال في الربع بعد الخمس والثلث بعد الخمس في البدأة والرجعة (وقد تحدثنا عنهما) يقول بأن الأوزاعي قال بأنه «لا بأس أن يقول الإمام من جاء برأس فله كذا، ومن جاء بأسير فله كذا يحرضهم»، وفي هذا توسعة للسلطان في الأنفال، إلا أنه لا دليل على هذا المذهب من فعل الرسول صلى الله عليه وسلم، بل هو رأي للأوزاعي، لذلك قد لا يُلتفت إليه والله أعلم. وأخيراً، فبالنسبة لما ذكره من رأي جماعة من فقهاء الشام، وهو قول إسحاق بن راهويه وأحمد بن حنبل وأبو عبيد بأن «الخمس من جملة القيمة، والنفل بعد الخمس، ثم الغنيمة بين أهل العسكر بعد ذلك»، فإن العبارة لا تحدد بالضبط من أين تؤخذ الأنفال، إلا أن قول سعيد بن المسيب: «لا تكون الأنفال إلا في الخمس»، قد تشير إلى أن مذهب الجماعة من أهل الشام هو أن الأنفال من الخمس بالاستناد إلى حديث حبيب بن مسلمة. فكما ترى أخي القارئ من الاقتباس السابق فإن النصيب الذي للسلطان التنفيل منه جد ضيق، وهو خمس الخمس، أي سهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو في بعض الأقوال خمس الغنائم وأنه لاحق للسلطان في الوعود. ولعلك هنا تقول بأنني أحاول الانتصار لطرح كتاب «قص الحق» من خلال الاستشهاد بالمذهب المالكي والذي يكره التنفيل. فماذا عن المذاهب الأخرى. لقد مررنا على المذهب الحنبلي من نص ابن قدامة ثم المالكي، والآن لننظر للمذهب الحنفي. فقد جاء في كتاب «شرح معاني الآثار» للطحاوي الآتي:

> «باب النفل بعد الفراغ من قتال العدو وإحراز الغنيمة: حدثنا إبراهيم بن مرزوق قال: ثنا أبو عاصم عن ثور بن يزيد عن سليمان بن موسى عن زياد بن جارية عن حبيب بن مسلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نفل في بدأته الربع وفي رجعته الثلث. قال أبو جعفر: فذهب قوم إلى أن الإمام له أن ينفل من الغنيمة ما أحب بعد إحرازه إياها قبل أن يقسمها كما كان له قبل ذلك، واحتجوا في ذلك بهذا الحديث، وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا ليس للإمام أن ينفل بعد إحراز الغنيمة إلا من الخمس، فأما من غير الخمس فلا، لأن ذلك قد ملكته المقاتلة، فلا سبيل للإمام عليه، وقالوا: قد يحتمل أن يكون ما كان النبي صلى الله عليه وسلم ينفله في الرجعة هو ثلث الخمس بعد الربع الذي نفله كان في البدأة، فلا يخرج مما قلنا، فقال لهم الآخرون: إن الحديث إنما جاء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينفل في البدأة الربع وفي الرجعة الثلث، وكما كان الربع الذي كان ينفله في البدأة هو الربع قبل الخمس، فكذلك الثلث الذي ينفله في الرجعة هو الثلث أيضا قبل الخمس، وإلا لم يكن

لذكر الثلث معنى، قيل لهم: بل له معنى صحيح، وذلك أن المذكور من نفله في البدأة هو الربع مما يجوز له النفل منه، فكذلك نفله في الرجعة هو الثلث مما يجوز له النفل منه وهو الخمس. وقال أهل المقالة الأولى: فقد روى حديث حبيب هذا بلفظ يدل على ما قلنا، فذكروا ما حدثنا أبو أمية قال: ثنا علي بن الجعد قال: أخبرنا بن ثوبان عن أبيه عن مكحول عن زياد بن جارية عن حبيب بن مسلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينفل في البدأة الربع وفي الرجعة الثلث بعد الخمس. حدثنا بن مرزوق قال: ثنا أبو عاصم عن سفيان عن يزيد بن جابر عن مكحول عن زياد بن جارية عن حبيب بن مسلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نفل الثلث بعد الخمس. حدثنا فهد وعلي بن عبد الرحمن قالا: ثنا عبد الله بن صالح قال: حدثني معاوية بن صالح عن العلاء بن الحارث عن مكحول عن زياد بن جارية عن حبيب بن مسلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينفل في الغزو الربع بعد الخمس، وينفل إذا قفل الثلث بعد الخمس، قالوا: فدل ما ذكرنا أن ذلك الثلث الذي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينفل في الرجعة هو الثلث بعد الخمس. قيل لهم: قد يحتمل هذا أيضا ما ذكرنا. واحتجوا في ذلك أيضاً بما حدثنا بن أبي داود قال: ثنا بن أبي مريم قال: أخبرنا بن أبي الزناد عن عبد الرحمن بن الحارث عن سليمان بن موسى عن مكحول عن أبي سلام عن أبي أمامة الباهلي عن عبادة بن الصامت قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينفلهم إذا خرجوا بادين الربع، وينفلهم إذا قفلوا الثلث. قيل لهم: وهذا الحديث أيضاً قد يحتمل ما احتمله حديث حبيب بن مسلمة الذي أرسله أكثر الناس عن مكحول أنه كان ينفل في البدأة الربع وفي الرجعة الثلث، وقد يجوز أيضاً أن يكون عبادة عني بقوله: وينفلهم إذا قفلوا الثلث، فيكون ذلك على قفول من قتال إلى قتال، فإن كان ذلك كذلك وكان الثلث المنفل هو الثلث قبل الخمس، فذلك جائز عندنا أيضاً، لأنه يرجى بذلك صلاح القوم وتحريضهم على قتال عدوهم، فأما إذا كان القتال قد ارتفع فلا يجوز النفل لأنه لا منفعة للمسلمين في ذلك، واحتج أهل المقالة الأولى لقولهم أيضاً بما حدثنا بن مرزوق قال: ثنا بشر بن عمر وعبيد الله بن عبد المجيد الحنفي قالا: ثنا عكرمة بن عمار عن إياس بن سلمة بن الأكوع عن أبيه قال: لما قربنا من المشركين أمرنا أبو بكر فشننا الغارة عليهم فنفلني أبو بكر امرأة من فزارة أتيت بها من الغارة فقدمت بها المدينة فاستوهبها مني رسول الله صلى الله عليه وسلم، فوهبتها له ففادى بها أناساً من المسلمين، فكان من الحجة في ذلك للآخرين عليهم أنه لم يذكر في ذلك الحديث أن أبا بكر كان نفل سلمة قبل انقطاع الحرب أو بعد انقطاعها، فلا حجة في ذلك. واحتجوا لقولهم أيضاً بما حدثنا محمد بن خزيمة قال: ثنا يوسف بن عدي قال: ثنا بن المبارك عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر عن نافع عن بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث سرية فيها ابن عمر، فغنموا غنائم كثيرة، فكانت غنائمهم لكل إنسان اثني عشر بعيراً، ونفل كل إنسان منهم بعيراً بعيراً سوى ذلك. قالوا: فهذا ابن عمر رضي الله عنهما يخبر أنهم قد نفلوا بعد سهامهم بعيراً بعيراً، فلم ينكر ذلك النبي صلى الله عليه وسلم. قيل لهم: ما لكم في هذا الحديث من حجة، ولهو إلى الحجة عليكم أقرب منه إلى الحجة لكم لأنه فيه: فبلغت سهمانهم اثني عشر بعيراً ونفلوا بعيراً بعيراً، ففي ذلك دليل أن ما نفلوا من ذلك كان من غير ما كانت فيه سهمانهم وهو الخمس، فلا حجة لكم بهذا الحديث في النفل من غير الخمس، فلما لم يكن في شيء مما احتج به أهل المقالة الأولى لقولهم من الآثار ما يجب به ما قالوا، أردنا أن ننظر فيما احتج به أهل المقالة الأخرى لقولهم من الآثار أيضاً، فنظرنا في ذلك فإذا ابن أبي داود قد حدثنا قال: ثنا ابن أبي مريم قال: أخبرنا ابن أبي الزناد عن عبد الرحمن بن الحارث عن سليمان بن موسى عن مكحول عن أبي سلام عن أبي أمامة الباهلي عن عبادة بن الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذ يوم حنين وبرة من جنب بعير ثم قال: ﴿يا أيها الناس، إنه لا يحل لي مما أفاء الله عليكم إلا الخمس، والخمس مردود فيكم، فأدوا الخيط والمخيط﴾. قال: وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكره الأنفال، وقال:

﴿ليرد قوي المؤمنين على ضعيفهم﴾، أفلا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿لا يحل لي مما أفاء الله عليكم إلا الخمس﴾، فدل ذلك أن ما سوى الخمس من الغنائم للمقاتلة، لا حكم للإمام في ذلك، ثم كره رسول الله صلى الله عليه وسلم الأنفال وقال: ﴿ليرد قوي المسلمين [المؤمنين] على ضعيفهم﴾، أي لا يفضل أحد من أقوياء المؤمنين مما أفاء الله عليهم لقوته على ضعيفهم لضعفه، ويستوون في ذلك، واستحال أيضاً أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم نفل من الأنفال ما كان يكره، فكان النفل الذي ليس بمكروه هو النفل في الخمس، فثبت بذلك أن ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم نفله مما رواه عبادة عنه في هذا الحديث هو من الخمس. وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أيضاً ما يدل على صحة هذا المذهب. حدثنا بن أبي داود قال: ثنا سهل بن بكار قال: ثنا أبو عوانة عن عاصم بن كليب عن أبي الجويرية عن معن بن يزيد السلمي قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿لا نفل إلا بعد الخمس﴾، ومعنى قوله: ﴿إلا بعد الخمس﴾ عندنا والله أعلم، أي حتى يقسم الخمس، وإذا قسم الخمس انفرد حق المقاتلة، وهو أربعة أخماس، فكان ذلك النفل الذي ينفله الإمام من بعد أن آثر به أن يفعل ذلك من الخمس لا من الأربعة الأخماس التي هي حق المقاتلة، وقد دل على ذلك أيضاً ما قد حدثنا محمد بن خزيمة قال: ثنا يوسف بن عدي قال: ثنا بن المبارك عن معمر عن أيوب عن ابن سيرين أن أنس بن مالك كان مع عبيد الله بن أبي بكرة في غزاة غزاها فأصابوا سبيا، فأراد عبيد الله أن يعطى أنساً من السبي قبل أن يقسم، فقال أنس: لا ولكن اقسم ثم أعطني من الخمس، قال: فقال عبيد الله: لا إلا من جميع الغنائم، فأبى أنس أن يقبل منه، وأبى عبيد الله أن يعطيه من الخمس شيئاً. حدثنا ابن مرزوق قال: ثنا أبو عاصم عن كهمس بن الحسن عن محمد بن سيرين عن أنس نحوه، فهذا أنس رضي الله عنه لم يقبل النفل إلا من الخمس، وقد روى مثل ذلك أيضاً عن جبلة بن عمرو، حدثنا محمد بن خزيمة قال: ثنا يوسف بن عدي قال: ثنا بن المبارك عن ابن لهيعة عن بكير بن الأشج عن سليمان بن يسار أنهم كانوا مع معاوية بن خديج في غزوة المغرب، فنفل الناس ومعنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يردوا ذلك غير جبلة بن عمرو. حدثنا محمد بن خزيمة قال: ثنا يوسف قال: ثنا بن المبارك عن ابن لهيعة عن خالد بن أبي عمران قال: سألت سليمان بن يسار عن النفل في الغزو فقال: لم أر أحداً صنعه غير ابن خديج، نفلنا بأفريقية النصف بعد الخمس، ومعنا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين الأولين أناس كثير، فأبى جبلة بن عمرو أن يأخذ منها شيئا. فإن قال قائل: ففي هذا الحديث أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سوى جبلة بن عمرو قد قبلوا؟ قيل له: قد صدقت ونحن، فلم ننكر أن الناس قد اختلفوا في ذلك، فمنهم من أجاز للإمام النفل قبل الخمس ومنهم من لم يجزه، وأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كانوا في ذلك مختلفين، وإنما أردنا بما روينا عن أنس وجبلة أنهما يخيران قولنا هذا مع من قد ذكرنا في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. فإن قال قائل: فقد روي أيضاً عن سعد بن أبي وقاص في هذا، فذكر ما حدثنا يونس قال: أخبرنا سفيان عن الأسود بن قيس عن رجل من قومه يقال له بشر بن علقمة قال: بارزت رجلاً يوم القادسية فقتلته فبلغ سلبه اثني عشر ألفا، فنفلنيه سعد بن أبي وقاص. قيل له: قد يجوز أن يكون سعد نفله ذلك والقتال لم يرتفع، فإن كان ذلك كذلك، فهذا قولنا أيضاً، وإن كان إنما نفله بعد ارتفاع القتال، فقد يحتمل أن يكون جعل ذلك من الخمس، فإن كان جعله من غير الخمس فهذا فيه الذي ذكرنا من الاختلاف، فلم يكن في ذلك الحديث لأحد الفريقين حجة إذ كان قد يحتمل ما قد صرفه إليه مخالفه، ووجب بعد ذلك أن يكشف وجه هذا الباب لنعلم كيف حكمه من طريق النظر، فكان الأصل في ذلك أن الإمام إذا قال في حال القتال: من قتل قتيلاً فله سلبه، أن ذلك جائز، ولو قال: من قتل قتيلاً فله كذا وكذا درهما، كان ذلك جائزاً أيضًا، ولو قال من قتل قتيلاً فله عشر ما أصبنا، لم يجز ذلك لأن هذا لو

جاز جاز أن تكون الغنيمة كلها للمقاتلين، فيبطل حق الله تعالى فيها من الخمس، فكان النفل لا يكون قبل القتال إلا فيما أصابه النفل [المنفل] بسيفه، ولا يجوز فيما أصاب غيره إلا أن يكون فيما حكمه حكم الإجارة، فيجوز ذلك كما تجوز الإجارة، كقوله من قتل قتيلا فله عشرة دراهم، فذلك جائز. فلما كان ما ذكرنا كذلك ولم يجز النفل إلا فيما أصابه المنفل بسيفه أو فيما جعل له لعمله ولم يجز أن ينفل مما أصابه غيره، كان النظر على ذلك أن يكون بعد إحراز الغنيمة أحرى أن لا يجوز أن ينفل مما أصاب غيره، ففسد بذلك قول من أجاز النفل بعد إحراز الغنيمة، ورجعنا إلى حكم ما أصابه هو، فكان ذلك قبل أن ينفله الإمام إياه قد وجب حق الله تعالى في خمسه وحق المقاتلة في أربعة أخماسه، فلو أجزنا النفل إذاً لكان حقهم قد بطل بعد وجوبه، وإنما يجوز النفل فيما يدخل في ملك المنفل من ملك العدو، وأما ما قد زال عن ملك العدو قبل ذلك وصار في ملك المسلمين فلا نفل في ذلك لأنه من مال المسلمين، فثبت بذلك أن لا ينفل [نفل] بعد إحراز الغنيمة على ما قد فصلنا في هذا الباب وبينا، وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمة الله عليهم أجمعين».[١٥٤]

لقد بدأ الطحاوي الاقتباس السابق بالسؤال: هل للإمام أن ينفل ما أحب أم ليس له ذلك (وهي المسألة الخلافية السادسة)؟ تجد من سياق الاقتباس أنه ينتصر للقول بأن السلطان مقيد وأنه ليس له النفل كما أحب، وهذا موقف نادر يحسب للأحناف. فكما لاحظت وسترى فإن مذهبهم لأنه يأخذ بالرأي فهو المذهب الذي يعطي السلطان المزيد من السلطة مقارنة بالمذاهب الأخرى، وهذه الزيادة في السلطة كما يحاول كتاب «قص الحق» إثباته تؤدي للحكم بالأهواء، إلا أن الطحاوي هنا انتصر لما ذهبت إليه المذاهب الأخرى والحمد لله. فنجد أن الطحاوي يدحض قول من ذهبوا إلى أن للإمام التنفيل الربع قبل الخمس والثلث قبل الخمس بقولهم: «وإلا لم يكن لذكر الثلث معنى». وفي هذا القول توسعة لما للسلطان التصرف في تنفيله. وقد وفق في دحضه أثابه الله بالرد قائلاً: «بل له معنى صحيح وذلك أن المذكور من نفله في البدأة هو الربع مما يجوز له النفل منه، فكذلك نفله في الرجعة هو الثلث مما يجوز له النفل منه وهو الخمس». ولإثبات ذلك يذكر الطحاوي أثابه الله ثلاث طرق مختلفة لنفس الحديث، أي حديث حبيب بن مسلمة من أن النفل بعد الخمس وليس قبله، أولها عن طريق ثوبان عن أبيه عن مكحول، وثانيها عن طريق يزيد بن جابر عن مكحول، وثالثها عن طريق العلاء بن الحارث عن مكحول. ثم يستنتج قائلاً: «فدل ما ذكرنا أن ذلك الثلث الذي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينفل في الرجعة هو الثلث بعد الخمس». إلا أن الطحاوي لا يرى بأساً من تنفيل الثلث قبل الخمس من حديث عبادة بن الصامت إن كان القفول من قتال إلى قتال، أي أن المجاهدين في رجوعهم دخلوا في قتال بعد خروجهم من قتال (وهذه من المسألة الخلافية السادسة). والظاهر هو أنه أجاز هذا لأن في هذا القتال بعد القتال مشقة زائدة، ففي ذلك التنفيل تحفيز للمجاهدين للمصابرة على القتال. إلا أن هذا اجتهاد منه أثابه الله، ولا إثبات لديه على هذا القول من فعل الرسول صلى الله عليه وسلم. ولأن في هذا توسعة للسلطان بمزيد من التصرف في الغنائم التي هي من حق المجاهدين ومن حق الأصناف الخمسة في الخمس، فلعل من الأحوط التمسك بآية الغنائم التي تُخرج الخمس من كل ما تمت غنيمته، وفي هذا تقليل لحجم المال الذي قد يكون للسلطان الحق التصرف فيه للتنفيل.

ثم بعد نقد من استدل من تنفيل أبي بكر امرأة لسلمة بأنه دليل لا حجة فيه لأنه لا إشارة في الأثر هل كان التنفيل قبل انقطاع الحرب أو بعدها، يستفيض الطحاوي في شرح حديث عبد الله بن عمر والذين نفلوا فيه بعيراً بعيراً فيستنتج قائلاً: «قيل لهم: ما لكم في هذا الحديث من حجة، ولهو إلى الحجة عليكم أقرب منه إلى الحجة لكم

لأنه فيه: فبلغت سهمانهم اثني عشر بعيراً ونفلوا بعيراً بعيراً ، ففي ذلك دليل أن ما نفلوا من ذلك كان من غير ما كانت فيه سهمانهم وهو الخمس، فلا حجة لكم بهذا الحديث في النفل من غير الخمس، ...». ثم يركز الطحاوي على حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿يا أيها الناس إنه لا يحل لي مما أفاء الله عليكم إلا الخمس، والخمس مردود فيكم، فأدوا الخيط والمخيط﴾، مذكراً إيانا رحمه الله أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يكره الأنفال بدليل قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿ليرد قوي المؤمنين على ضعيفهم﴾، فيستنتج الطحاوي قائلا: «فدل ذلك أن ما سوى الخمس من الغنائم للمقاتلة لا حكم للإمام في ذلك». ثم يقول: « كره رسول الله صلى الله عليه وسلم الأنفال وقال: ﴿ليرد قوي المسلمين [المؤمنين] على ضعيفهم﴾، أي لا يفضل أحدٌ من أقوياء المؤمنين مما أفاء الله عليهم لقوته على ضعيفهم لضعفه، ويستوون في ذلك». ويستمر الطحاوي مؤكداً: «واستحال أيضاً أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم نفل من الأنفال ما كان يكره، فكان النفل الذي ليس بمكروه هو النفل في الخمس، فثبت بذلك أن ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم نفله مما رواه عبادة عنه في هذا الحديث هو من الخمس» (وهذه هي المسألة الخلافية الرابعة). ثم يضيف الطحاوي حديثاً آخر مؤكداً: «وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أيضاً ما يدل على صحة هذا المذهب. حدثنا بن أبي داود قال: ... عن معن بن يزيد السلمي قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿لا نفل إلا بعد الخمس﴾، ومعنى قوله: ﴿إلا بعد الخمس﴾ عندنا الله أعلم، أي حتى يقسم الخمس، وإذا قسم الخمس انفرد حق المقاتلة، وهو أربعة أخماس، فكان ذلك النفل الذي ينفله الإمام من بعد أن آثر به أن يفعل ذلك من الخمس لا من الأربعة الأخماس التي هي حق المقاتلة». هكذا يستمر الطحاوي في التأكيدات تلو التأكيدات ليذكر لنا أثراً مهما سيأتي ذكره أيضاً في نص لأبي عبيد، وهو رفض أنس رضي الله عنه أخذ السبي إلا إن كان من الخمس. ثم يذكر أثراً آخر مشابه عن رفض جبلة بن عمرو. ثم يثير جدلاً فقهياً افتراضياً على أنه إن حاول أحد رد مثل هذه الأدلة بالاستدلال بحادثة تنفيل سعد بن أبي وقاص لبشر بن علقمة يوم القادسية فإن هذا الأثر يحتمل أن يكون التنفيل فيه قبل أن يرتفع القتال أو أنه من الخمس، وإن لم يثبت هذا فإن المسألة لا تزال خلافية، وكأنه يشير إلى أن الخلاف هو في صالح من يرون أن النفل من الخمس لأن مذهبهم يشمل الآخرين، والعكس غير صحيح.

إلا أن ما يؤخذ على الاقتباس السابق هو أن الطحاوي يجيز بعض الوعود (وهذه هي المسألة الخلافية السابعة)، فيقول مستنبطاً من وعد الرسول صلى الله عليه وسلم ﴿من قتل قتيلاً فله سلبه﴾ بأنه إن قال الإمام: «من قتل قتيلاً فله كذا وكذا درهما، كان ذلك جائز أيضاً»، إلا أنه لا يجيز الوعود بإطلاق بالقول: «من قتل قتيلاً فله عشر ما أصبنا» وذلك حتى لا تؤول جميع الغنيمة للمقاتلين فيبطل حق الله تعالى في الخمس. أي أنه إن كان للإمام أن ينفل مبلغاً محدداً لكل قتيل، فإن تراكم المال بسبب كثرة قتلى الأعداء قد يأكل الغنائم كلها فيضيع حق المسمين في آية الغنائم، عندها فإن الوعد غير جائز عنده، أما سوى ذلك فإن الوعد جائز. ولتوضيح جواز هذا الحكم يستدل بالإجارة بقوله: «ولا يجوز فيما أصاب غيره إلا أن يكون فيما حكمه حكم الإجارة، فيجوز ذلك كما تجوز الإجارة، كقوله من قتل قتيلاً فله عشرة دراهم، فذلك جائز». هنا يقف كل باحث يتمسك بقال الله جل جلاله وقال الرسول صلى الله عليه وسلم في حيرة ويسأل: هل قال الرسول صلى الله عليه وسلم بوعد مثل هذا؟ ولماذا الإضافة في الدين؟ لنفترض أن في الجيش كما هي العادة جنود أقوياء وآخرين ضعفاء، فأطلق الإمام وعوداً أكلت جميع الغنائم إلا الخمس، أي أن الأقوياء أخذوا جميع الغنائم كل بقدر قوته، فهذا اقتحم الحصن، وتلك جماعة

اعتلت الجبل، وهكذا، فلن يبقى للضعفاء شيء، وهذا مناف لقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿ليرد قوي المؤمنين على ضعيفهم﴾ لأننا سنضع الأقوياء في موضع عليهم فيه التفضل والتمنن على الضعفاء، وهذا ما لا تريده الشريعة، أي تحاول الشريعة تحجيم المنّة بين الخلق لأن ذلك سيؤدي لتقليل الإنتاجية كما سترى بإذن الله، فالله هو الحنان المنان. ولعل المهم هو أن إطلاق مثل هذه الوعود تضع مزيداً من السلطة في يد القائد الذي قد يزيد أو ينقص من مقدار الوعد بمقارنته بما عنده من جند. فإن كان الجند الأتقياء هم الأقوياء فلن يعد أحداً بشيء، وإن كان العكس، أي أن الجند الأتقى هم من الضفعاء فإنه قد يطلق وعوداً تذهب بالغنائم للأقوى، أي لمن هم أقل تقى حتى يلتفوا حول هذا القائد الذي قد يسخرهم لطاعته فيما يهوى فيما بعد. فقد يكون المؤمن التقي هزيلاً في بدنه كأن يكون ضعيف النظر أو ضعيف البنية، وقد يكون الأقل منه تقوى قوياً في عوده صَلباً في بنيته، وهكذا. إلا أن الأهم في المسألة هو المزج فقهياً بين الإجارة والجهاد، فالقول بجواز الوعد بأن من فعل كذا فله كذا قياساً بالإجارة لهو قول مستحدث لم يقل به أهل الحديث، فكيف يكون الجهاد كالإجارة، إن هذه زلة، والله أعلم، قد يدخل منها أي فقيه فيُجيز الديوان لأن الديوان ما هو إلا إجارة على الجهاد الذي حرصت الشريعة كما رأيت أخي القارئ أن تجعله خالصاً لله دونما أي أجر مالي. وسيأتي بيان هذا في الحديث عن الإجارة والجعالة والماحوز بإذن الله.

ثم يضيف الطحاوي أثابه الله مسألة مهمة قال بها كثير من الفقهاء إلا أنه يوضحها بطريقة استنتاجية سهلة ومباشرة ومنطقية وذكية في آخر الاقتباس، وهو أن النفل لا يجوز بعد إحراز الغنيمة أبداً لأن الحقوق قد ثبتت وتثبتت لأصحابها. وفي هذا تحجيم لدور الحاكم لأنه لا سلطان له على الغنائم، فهي حق للغانمين. فإن راجعت الاقتباس تجد أنه أثابه الله وأسكنه فسيح جناته يقول:

> «فلما كان ما ذكرنا كذلك ولم يجز النفل إلا فيما أصابه المنفل بسيفه أو فيما جعل له لعمله ولم يجز أن ينفل مما أصابه غيره، كان النظر على ذلك أن يكون بعد إحراز الغنيمة أحرى أن لا يجوز أن ينفل مما أصاب غيره، ففسد بذلك قول من أجاز النفل بعد إحراز الغنيمة، ورجعنا إلى حكم ما أصابه هو، فكان ذلك قبل أن ينفله الإمام إياه قد وجب حق الله تعالى في خمسه وحق المقاتلة في أربعة أخماسه، فلو أجزنا النفل إذاً لكان حقهم قد بطل بعد وجوبه، وإنما يجوز النفل فيما يدخل في ملك المنفل من ملك العدو، وأما ما قد زال عن ملك العدو قبل ذلك وصار في ملك المسلمين فلا نفل في ذلك لأنه من مال المسلمين، فثبت بذلك أن لا ينفل [نفل] بعد إحراز الغنيمة على ما قد فصلنا في هذا الباب وبينا، ...».

وهكذا تجد من هذا الاقتباس أن المجاهدين سيدخلون المعركة وهم على إدراك ويقين من حقوقهم المالية التي لن يتمكن السلطان من التعرض لها، وبهذا فلن يستطيع السلطان استمالة ضعاف النفوس منهم من خلال التنفيل. ولتأكيد هذا الاستنتاج لننتقل الآن لنص آخر، وهو من أهم الاقتباسات لأنه لأبي عبيد صاحب كتاب «الأموال»، فهو قد خصص جزءاً من حياته رحمه الله لتقصي الأموال. لذلك فقد يكون والله أعلم أقرب للصحة من غيره. يقول أثابه الله وأسكنه فسيح جناته:

> «باب النفل والربع بعد الخمس: قال حدثنا عفان عن أبي عوانة عن أبي الجويرية عن معن بن يزيد أنه سمع رسول الله يقول: ﴿لا نفل إلا من بعد الخمس﴾. قال: حدثنا يحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي كلاهما أو أحدهما عن سفيان عن يزيد بن جابر عن مكحول عن زياد بن جارية عن حبيب

بـن مسلمة قال: شهدت رسول الله نفل الثلث بعد الخمس. قال: حدثنا إسماعيل بن عياش عن عبيد الله بن عبيد الكلاعي عن مكحول عن زياد بن جارية عن حبيب بن مسلمة قال: نفل رسول الله الثلث. ... قال: حدثنا حجاج عن ابن جريج عن سليمان بن موسى قال: «لا نفل حتى يقسم أول مغنم». قال أبو عبيد: وبعضهم يسنده إلى عمر، وبه كان يفتي الأوزاعي ولست أدري ما وجه هذا، وقد سألتهم عنه هناك أو من سألت منهم فلم أجد عندهم فيه أكثر من اتباع أشياخهم. وأما أنا فأحسبهم ذهبوا إلى أنهم لا يدرون لعلهم لا يغنمون بعد الغنيمة الأولى شيئا، فأحبوا الأسوة بينهم لكيلا يرجع أهل العسكر مخفقين. وأما الآثار التي ذكرناها عن النبي وأصحابه فليس فيها شيء مخصوص وكذلك يروى عن التابعين بعدهم مجملاً أيضاً. قال: حدثنا حفص بن غياث عن أشعث قال: سمعت الحسن يقول: لا تسرى سرية إلا بإذن أميرها، ولهم ما نفلهم الثلث بعد الخمس والربع بعد الخمس. قال: حدثنا هشيم عن مغيرة عن إبراهيم قال: قد كان الإمام ينفل السرية الثلث أو الربع يضريهم أو قال: يحرضهم بذلك على القتال. قال: وحدثنا حفص بن غياث عن عاصم الأحول عن الحسن في قوله تبارك وتعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ﴾، قال: ذلك إلى الإمام. ...».[١٥٥]

لعلك لاحظت أن أبا عبيد قد ابتدأ النص بقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا نفل إلا بعد الخمس﴾، وفي هذا إشارة إلى أن حق المسمين في آية الغنائم لابد وأن تخرج، فإن خرجت وكانت سيوف المجاهدين تقطر دماً بعد النصر فهل يستطيع القائد أن يوقف توزيع الأربعة أخماس من الغنائم لمن جاهد؟ إن هذا لأمر صعب وسأوضحه في الحديث عن مكان القسمة. فقسمة الغنائم في أرض المعركة دوماً (كما سيأتي بإذن الله، وهذه هي المسألة الخلافية التاسعة) وبهذا تضمحل سلطة القائد في التفكر في إيجاد وسيلة لتقسيم الغنائم لمن أحب، بل كل يأخذ حقه حالاً. ومما يؤيد هذا الاستنتاج ما قاله سليمان بن موسى: «لا نفل حتى يقسم أول مغنم» والذي أسنده بعضهم إلى عمر والذي استنتج منه أبو عبيد أن المجاهدين حبوا الأسوة بينهم وخوفاً من أن لا يغنموا شيئاً فيعود بعضهم مخفقين فقرروا قسمة الغنائم في الحال. هذا إضافة إلى أن أبا عبيد قد أضاف في الاقتباس السابق طريقاً آخر لحديث حبيب بن مسلمة غير الذين ذكروا في اقتباس الطحاوي، وهو عن طريق عبيد الله بن عبيد الكلاعي عن مكحول تأكيداً لاشتهار الأثر بين الصحابة من أن للسرية الربع بعد الخمس في البدأة والثلث بعد الخمس في الرجعة، أي وكأن هاتين النسبتين بعد أخذ الخمس أصبحت عرفاً في جميع الغزوات. ومما يؤكد هذا الاستنتاج ما أورده أبو عبيد رحمه الله تعالى من قول الحسن: «لا تسري سرية إلا بإذن أميرها، ولهم ما نفلهم الثلث بعد الخمس والربع بعد الخمس»، وما أورده أيضاً من قول إبراهيم: «قد كان الإمام ينفل السرية الثلث أو الربع ...». وهكذا فإن هذه الآثار تقوي بعضها بعضاً بحيث أن الربع والثلث بعد الخمس أصبحا عرفاً لن يتمكن الإمام من الفرار منه، بل هو حق معلوم لمن هم في السرايا. وبهذا تضمحل فرص السلطان في التلاعب بالغنائم بإغداقها على من أحب ومنعها عمن أحب، فلا يستطيع تسخير المجاهدين لأهوائه بتقريب من أحب منهم من خلال الغنائم. فالحمد لله على هذا القص للحق. ثم يقول أبو عبيد أثابه الله:

«باب النفل من الخمس خاصة بعد ما يصير إلى الإمام: قال: حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عن صالح بن محمد بن زائدة عن مكحول أن رسول الله [صلى الله عليه وسلم] نفل يوم حنين من الخمس. حدثنا أبو معاوية عن يحيى بن سعيد عن ابن المسيب قال: ما كانوا ينفلون إلا من الخمس. قال: حدثنا محمد بن كثير عن الأوزاعي عن عمرو بن شعيب قال: قال رسول الله [صلى الله عليه وسلم] لما رجع من حنين رفع وبرة من الأرض فقال: ﴿مالي مما أفاء الله عليكم ولا

مثل هذه إلا الخمس والخمس مردود فيكم﴾. قال: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال: بعثنا رسول الله [صلى الله عليه وسلم] في سرية نحو نجد فأصبنا اثنا عشر بعيراً، ونفلنا بعيراً بعيراً، أو قال: ونفلتا شك أبو عبيد. قال: وحدثنا أزهر ومعاذ كلاهما عن ابن عون عن يحيى بن يحيى الغساني أن عبد الرحمن بن أبي بكر كان عشق جارية في الجاهلية يقال لها ليلى، وكان يشبب بها. فقدم على يعلى بن أمية اليمن فرآها في السبي فقال: أعطنيها. فقال: ما أنا بمعطيكها وا كتب فيها إلى أبي بكر، فكتب إليه أن أعطها إياه. وزاد معاذ في حديثه قال: قال ابن عون: فأراه أعطاها إياه من الخمس. قال أبو عبيد: فحدثت بهذا الحديث أبا مسهر الغساني بدمشق، فعرف الحديث وقال: تلك ليلى بنت الجودى امرأة من غسان من قومه. فعرف الحديث وقال: إنما نفلها عمر إياه بالشام. قال: حدثنا يحيى بن سعيد عن كهمس بن الحسن قال: حدثنا محمد بن سيرين أن أنس بن مالك غزا مع ابن زياد، فأعطاه ثلاثين رأساً من سبي العامة، فقال أنس: أعطنيهم من الخمس، فأبى ابن زياد أن يعطيه إلا من سبي العامة، وأبى أنس أن يأخذ إلا من الخمس. قال: وحدثنا الأنصاري عن ابن عون عن ابن سيرين أن أميراً من الأمراء أعطى أنس بن مالك شيئاً أو قال سبياً من الفيء، فقال أنس: أخمس؟ قال: لا. قال: فلم يقبله أنس. قال: حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن محمد بن راشد عن مكحول قال: الخمس بمنزلة الفيء ينفل منه الإمام الغني والفقير. قال: وحدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن محمد بن راشد عن ليث بن أبي رقية عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب: إن سبيل الخمس سبيل الفيء. قال: وحدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان بن سعيد ومالك بن أنس أن رأيهما كان أن النفل إنما هو من الخمس. قال أبو عبيد: وأما الأوزاعي فإن المعروف من رأيه أنه كان لا يرى النفل من الخمس، ويقول إنما الخمس للأصناف الذين سمى الله تبارك وتعالى في كتابه قوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾، قال أبو عبيد: ومما يقوي قول الأوزاعي حديث عمر الذي ذكرناه في أول كتاب الفيء حين ذكر أصناف الأموال، فقرأ آية الخمس فقال هذه لهؤلاء. وإنما خاطب بهذا الكلام المقاتلة مقفلة من حنين. وكذلك حدثنا عفان عن عبد الواحد بن زياد عن حجاج عن أبي الزبير عن جابر أنه سئل ما كان رسول الله [صلى الله عليه وسلم] يفعل بالخمس؟ فقال: كان يحل منه الرجل ثم الرجل ثم الرجل. قال أبو عبيد: وكذلك حديث معن بن يزيد الذي ذكرناه أنه سمع رسول الله [صلى الله عليه وسلم] يقول: ﴿لا نفل إلا بعد الخمس﴾. ومنه حديث ابن عمر قوله: بعثنا النبي في سرية فأصابنا إثنا عشر بعيراً، ونفلنا بعيراً بعيراً. فهذا النفل الذي ذكره بعد السهام ليس له وجه إلا أن يكون من الخمس. ثم جاء مفسراً مبيناً في حديث مكحول الذي ذكرناه أن رسول الله [صلى الله عليه وسلم] نفل يوم خيبر من الخمس. وكذلك قول سعيد بن المسيب: ما كانوا ينفلون إلا من الخمس. وعلى هذا يوجه حديث عبد الرحمن بن أبي بكر حين نفل الجارية أنها من الخمس. وكذلك حديث أنس أنه أبى أن يأخذ النفل إلا من الخمس. وقول عمر بن عبد العزيز ومكحول: أن سبيل الخمس سبيل الفيء. ورأى سفيان ومالك مع هذا كله حتى كان بعضهم يرى أن للإمام أن ينفل الخمس كله إن شاء. فعند ذلك تكون الرخصة في النفل من الخمس، ويكون حكمه إلى الإمام لأنه الناظر في مصلحتهم والقائم بأمرهم، فأما على محاباة أو ميل إلى هوى فلا». [١٥٦]

لقد فصل أبو عبيد مسألة النفل، فوضح في الاقتباسين السابق والآتي الفرق في التنفيل بعد أن يصير للإمام الخمس (في الاقتباس السابق) وقبل أن تخمس الغنائم (في الاقتباس الآتي). فقد جمع رحمه الله في الاقتباس السابق مجموعة من الأدلة التي لا تدع مجالاً للشك بأن النفل إنما يكون من الخمس فقط وليس من الأربعة أخماس التي هي

حق للمجاهدين. فقد بدأ نصه عن تنفيل الرسول صلى الله عليه وسلم يوم حنين من الخمس، وهذا فعلٌ منه صلوات ربي وسلامه عليه. ثم ليؤكد ما ذهب إليه يستشهد بما قاله سعيد بن المسيب رحمه الله بأنهم ما كانوا ينفلون إلا من الخمس، وكأن مسألة التنفيل من الخمس وليس من رأس الغنيمة عرفٌ مفروغ منه لا يحتمل التأويل والتغيير. وهكذا يسوق الآثار واحدة تلو الأخرى ليؤكد مذهبه الذي يحصر النفل في الخمس فقط. وبالطبع فإن في هذا تحجيم لما للسلطان التصرف فيه من الأموال لأن الأربعة أخماس هي حق للغانمين الموجفين. كما أن أبا عبيد يشير إلى اختلاف الأوزاعي الذي كان يرى أن الخمس هو من حق الأصناف التي سمتهم آية الغنائم. ثم ينتصر لمذهبه وهو أن التنفيل من الخمس وذلك من خلال العديد من الآثار مثل تنفيل الرسول صلى الله عليه وسلم يوم خيبر، ومثل تنفيل الجارية لعبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنه، ومثل رفض أنس رضي الله عنه قبول النفل إلا إن كان من الخمس ليستنتج أخيراً قائلاً: «فعند ذلك تكون الرخصة في النفل من الخمس». وأخيراً نأتي لمسألة واضحة وهي: إن ما ذهب إليه الأوزاعي يستند على فعل الخليفة عمر كدليل عندما قال رضي الله عنه: «هذه لهؤلاء»، وقد تقدم نقد هذا في الفصل السابق. وبهذا يمكن القول كما ذكرت سابقاً أنه إن كان النفل من خمس الخمس، فإن معظم الآراء لن تستطيع الاعتراض على أن التنفيل من خمس الخمس، أما العكس فغير صحيح. ثم ينتقل أبو عبيد بعد ذلك (في الاقتباس الآتي) عن الحديث عن النفل من جميع الغنيمة، أي قبل أن تخمس ليوضح لنا ما الذي يجوز إخراجه لغير مستحقيه، أي لغير المجاهدين الموجفين، يقول رحمه الله:

> «باب النفل من جميع الغنيمة قبل أن تخمس: قال: حدثنا حجاج عن ابن جريج عن سليمان بن موسى قال: لا يهب أمير من المغانم شيئاً إلا بإذن أصحابه إلا لدليل أو راع أو يكون سلب أو نفل، ولا نفل حتى يقسم أول مغنم. قال أبو عبيد: وبعضهم يحدث بهذا الحديث عن سليمان بن موسى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن عمر. وأما حجاج فلم يسنده. والناس اليوم في المغنم على هذا، أنه لا نفل من جملة الغنيمة حتى تخمس. وإنما جاز أن يعطى الأدلاء والرعاء من صلب الغنيمة قبل الخمس لحاجة أهل العسكر إلى هذين الصنفين، فصار نفلهما علماً عليهم لأنه لا غناء بهم عنهما، فهو من جميع المال، ...».[ذ٣]

تلحظ أخي القارئ أن أبا عبيد يبدأ النص بعدم جواز إخراج شيء من الغنائم إلا بإذن أصحابه في قوله: «لا يهب أمير من المغانم شيئاً إلا بإذن أصاحبه ...»، وفي هذا تعبير قوي عن حقوق الغانمين وذلك بنسبة الغنائم لأصحابها المجاهدين لدرجة أن السلطان لا يحق له التصرف في أي جزء من الغنائم إلا إن أذن له أصحابها الموجفون. ثم يستثني من هذا بعض الناس الذين لابد من إعطائهم للانتصار في المعركة، مثل رجل يرشدهم أو يدلهم (دليل) الطرق وما شابه مما تتطلبه ظروف المنطقة من معرفة قد لا تتوافر لدى أفراد الجيش. فلهؤلاء يجوز إخراج شيء من الغنائم دون إذن أصحابه. ثم يضيف لهؤلاء مجموعتين من الناس وهم من لهم سلب ما قتلوا والنفل من الخمس. فعبارته واضحة، قال رحمه الله: «لا يهب أمير من المغانم شيئاً إلا بإذن أصحابه إلا لدليل أو راع أو يكون سلب أو نفل». ثم يضيف: «ولا نفل حتى يقسم أول مغنم». وهنا نأتي لمسألة مهمة ودقيقة هي: لماذا لا تنفيل حتى تقسم الغنائم؟ لعلك لاحظت في الاقتباسات السابقة هذا الاشتراط. فما هي الحكمة؟ إن الحكمة والله أعلم

ذ٣) هناك استثناء في تكملة النص وسيأتي بيانه في الحديث عن سهم الراجل والفارس (١٥٧).

هي أنه إن جاز للسلطان التنفيل قبل القسمة فقد يأخذ من الغنائم ما يروق له ليعطيه لمن شاء، وفي هذا زيادة في حقوقه على حساب حقوق الغانمين، فتزداد سلطته باقتراب المنافقين منه للحصول على مغانم أفضل، كالحصول على فرس أسرع أو جوهرة أثمن. فطبيعة الغنائم بعد المعركة أنها أعيان قد تكون مترامية هنا وهناك وبأحجام وأثمان مختلفة، فيسهل على السلطان إن أراد التلاعب بها بإخفاء الأثمن منها، أما إن كان التنفيل بعد القسمة، أي بعد إخراج الخمس، فإن عملية التقسيم هذه لحساب الخمس تتطلب تثمين كل شيء لإخراج الخمس، وهذا بالطبع لن يكون إلا تحت أعين الغانمين في موقع الحدث، فتتكشف أثمان كل الأعيان والأموال من خلال التثمين والحسابات، فلا يستطيع السلطان أو من يعمل لديه من إخفاء عين ما (غنيمة ما) أو تثمينها بطريقة مجحفة لأن بعض الغانمين من المجاهدين، الذين قد يتمكنون من أخذ حقهم بقوة السلاح (إن شعروا بالظلم)، يراقبون عملية التقسيم حتى لا تضيع حقوقهم، ولأن الروح القتالية لاتزال فيهم، والسلاح لازال معهم، وهم في أرض في المعركة، فلن يتجرأ سلطان ما من التعدي على حقوقهم. فتأمل الحكمة من هذا الإصرار على القسمة قبل إخراج النفل من الخمس (وحتى لا تقع الفتنة). ولتأكيد هذه الحكمة لدرجة أنها أصبحت عرفاً ترى أبو عبيد يكرر قائلاً: «والناس اليوم في المغنم على هذا، أنه لا نفل من جملة الغنيمة حتى تخمس، إنما جاز أن يعطي الأدلاء والرعاء من صلب الغنيمة قبل الخمس لحاجة أهل العسكر إلى هذين الصنفين، فصار نفلهما علماً عليهم لأنه لا غناء بهم عنهما، فهو من جميع المال ...».

وأخيراً، بقي لنا أن ننظر للمذهب الشافعي، وفي الاقتباس الآتي من كتاب «فتح الباري» للحافظ ابن حجر أثابه الله ملخص لما ذهب إليه الشافعية والأقوال الأخرى المهمة ذات الصلة. وأهمية هذا الاقتباس هو أنك لاحظت أخي القارئ أن الذي يعكر على أن نجزم أن النفل كان من خمس الخمس هو حديث عبد الله بن عمر والذي نصه في صحيح البخاري كالآتي: «عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: بعث النبي صلى الله عليه وسلم سرية قبل نجد، فكنت فيها فبلغت سهامنا اثني عشر بعيرا، ونفلنا بعيراً بعيراً فرجعنا بثلاثة عشر بعيرا»،[١٥٨] ففي الاقتباس الآتي توضيح للحديث مع ترجيحات، يقول ابن حجر رحمه الله:

> «قوله: بعث سرية، ذكرها المصنف في المغازي بعد غزوة الطائف، وسيأتي بيان ذلك في مكانه. قوله: قبل نجد، بكسر القاف وفتح الموحدة، أي جهتها. قوله: فغنموا إبلاً كثيرة، في رواية عند مسلم: فأصبنا إبلاً وغنما. قوله: فكانت سهمانهم، أي أنصباؤهم. والمراد أنه بلغ نصيب كل واحد منهم هذا القدر. وتوهم بعضهم أن ذلك جميع الأنصباء. قال النووي: وهو غلط. قوله: اثنى عشر بعيراً، أو أحد عشر بعيراً، ونفلوا بعيراً بعيراً، هكذا رواه مالك بالشك والاختصار وإبهام الذي نفلهم. وقد وقع بيان ذلك في رواية بن إسحاق عن نافع عند أبي داود ولفظه: فخرجت فيها فأصبنا نعماً كثيراً وأعطانا أميرنا بعيراً بعيراً لكل إنسان، ثم قدمنا على النبي صلى الله عليه وسلم فقسم بيننا غنيمتنا، فأصاب كل رجل منا اثنا عشر بعيراً بعد الخمس. وأخرجه أبو داود أيضاً من طريق شعيب بن أبي حمزة عن نافع، ولفظه: بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في جيش قبل نجد، واتبعت سرية من الجيش وكان سهمان الجيش اثني عشر بعيراً اثني عشر بعيراً، ونفل أهل السرية بعيراً بعيراً، فكانت سهمانهم ثلاثة عشر بعيرا ثلاثة عشر بعيراً. وأخرجه ابن عبد البر من هذا الوجه وقال في روايته أن ذلك الجيش كان أربعة آلاف. قال ابن عبد البر: اتفق جماعة رواة الموطأ على روايته بالشك إلا الوليد بن مسلم فإنه رواه عن شعيب ومالك جميعاً فلم يشك، وكأنه حمل رواية مالك على رواية شعيب. قلت: وكذا أخرجه أبو داود عن القعنبي عن مالك والليث بغير شك، فكأنه أيضاً حمل رواية مالك على رواية الليث. قال ابن عبد البر: وقال سائر أصحاب نافع اثني عشر بعيراً بغير شك، لم يقع الشك فيه إلا من

مالك. قوله: ونفلوا بعيراً بعيراً، بلفظ الفعل الماضي من غير مسمى، والنفل زيادة يزادها الغازي على نصيبه من الغنيمة، ومنه نفل الصلاة وهو ما عدا الفرض. واختلف الرواة في القسم والتنفيل: هل كانا جميعاً من أمير ذلك الجيش أو من النبي صلى الله عليه وسلم؟ أو أحدهما من أحدهما؟ فرواية ابن إسحاق صريحة أن التنفيل كان من الأمير والقسم من النبي صلى الله عليه وسلم. وظاهر رواية الليث عن نافع عند مسلم أن ذلك صدر من أمير الجيش وأن النبي صلى الله عليه وسلم كان مقرراً لذلك ومجيزاً له لأنه قال فيه ولم يغيره النبي صلى الله عليه وسلم. وفي رواية عبد الله بن عمر عنده أيضاً: ونفلنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعيراً بعيراً، وهذا يمكن أن يحمل على التقرير فتجتمع الروايتان. قال النووي: معناه أن أمير السرية نفلهم فأجازه النبي صلى الله عليه وسلم، فجازت نسبته لكل منهما. وفي الحديث أن الجيش إذا انفرد منه قطعة فغنموا شيئا كانت الغنيمة للجميع. قال ابن عبد البر: لا يختلف الفقهاء في ذلك، أي إذا خرج الجيش جميعه ثم انفردت منه قطعة، انتهى. وليس المراد الجيش القاعد في بلاد الإسلام، فإنه لا يشارك الجيش الخارج إلى بلاد العدو، بل قال ابن دقيق العيد أن الحديث يستدل به على أن المنقطع من الجيش عن الجيش الذي فيه الإمام ينفرد بما يغنمه. قال: وإنما قالوا بمشاركة الجيش لهم إذا كانوا قريباً منهم يلحقهم عونه وغوثه لو احتاجوا، انتهى. وهذا القيد في مذهب مالك. وقال إبراهيم النخعي: للإمام أن ينفل السرية جميع ما غنمته دون بقية الجيش مطلقا. وقيل أنه انفرد بذلك، وفيه مشروعية التنفيل، ومعناه تخصيص من له أثر في الحرب بشيء من المال لكنه خصه عمرو بن شعيب بالنبي صلى الله عليه وسلم دون من بعده. نعم وكره مالك أن يكون بشرط من أمير الجيش كأن يحرض على القتال ويعد بأن ينفل الربع إلى الثلث قبل القسم، واعتل بأن القتال حينئذ يكون للدنيا. قال: فلا يجوز مثل هذا، انتهى. وفي هذا رد على من حكى الإجماع على مشروعيته، وقد اختلف العلماء: هل هو من أصل الغنيمة أو من الخمس أو من خمس الخمس أو مما عدا الخمس على أقوال والثلاثة [ثلاثة] الأول: مذهب الشافعي والأصح عندهم أنها من خمس الخمس، ونقله منذر بن سعيد عن مالك وهو شاذ عندهم. قال ابن بطال: وحديث الباب يرد على هذا لأنهم نفلوا نصف السدس وهو أكثر من خمس الخمس، وهذا واضح. وقد زاده ابن المنير إيضاحاً فقال: لو فرضنا أنهم كانوا مائة، لكان قد حصل لهم ألف ومائتا بعير، ويكون الخمس من الأصل ثلاثمائة بعير، وخمسها ستون. وقد نطق الحديث بأنهم نفلوا بعيراً بعيراً، فتكون جملة ما نفلوا مائة بعير، وإذا كان خمس الخمس ستين لم يف كله ببعير بعير لكل من المائة، وهكذا كيفما فرضت العدد. قال: وقد ألجأ هذا الإلزام بعضهم فادعى أن جميع ما حصل للغانمين كان اثني عشر بعيراً، فقيل له: فيكون خمسها ثلاثة أبعرة ! فيلزم أن تكون السرية كلها ثلاثة رجال. كذا قيل. قال ابن المنير: وهو سهو على التفريع المذكور، بل يلزم أن يكون أقل من رجل بناء على أن النفل من خمس الخمس. وقال ابن التين: قد انفصل من قال من الشافعية بأن النفل من خمس الخمس بأوجه منها: أن الغنيمة لم تكن كلها أبعرة، بل كان فيها أصناف أخرى، فيكون التنفيل وقع من بعض الأصناف دون بعض. ثانيها: أن يكون نفلهم من سهمه من هذه الغزاة وغيرها فضم هذا إلى هذا، فلذلك زادت العدة. ثالثها: أن يكون نفل بعض الجيش دون بعض. قال: وظاهر السياق يرد هذه الاحتمالات. قال: وقد جاء أنهم كانوا عشرة وأنهم غنموا مائة وخمسين بعيراً، فخرج منها الخمس وهو ثلاثون، وقسم عليهم البقية فحصل لكل واحد اثنا عشر بعيرا، ثم نفلوا بعيراً بعيراً، فعلى هذا فقد نفلوا ثلث الخمس. قلت: أن ثبت هذا لم يكن فيه رد للاحتمال الأخير لأنه يحتمل أن يكون الذين نفلوا ستة من العشرة والله أعلم. قال الأوزاعي وأحمد وأبو ثور وغيرهم: النفل من أصل الغنيمة. وقال مالك وطائفة: لا نفل إلا من الخمس. وقال الخطابي: أكثر ما روى من الأخبار يدل على أن النفل من أصل الغنيمة. والذي يقرب من حديث الباب أنه كان من الخمس لأنه أضاف الاثني عشر إلى سهمانهم، فكأنه أشار إلى أن

ذلك قد تقرر لهم استحقاقه من الأخماس الأربعة الموزعة عليهم، فيبقى للنفل من الخمس. قلت ويؤيده ما رواه مسلم في حديث الباب من طريق الزهري قال: بلغني عن ابن عمر قال: نفل رسول الله صلى الله عليه وسلم سرية بعثها قبل نجد من إبل جاؤوا بها نفلاً سوى نصيبهم من المغنم، لم يسق مسلم لفظه وساقه الطحاوي، ويؤيده أيضاً ما رواه مالك عن عبد ربه بن سعيد عن عمرو بن شعيب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿مالي مما أفاء الله عليكم إلا الخمس، وهو مردود عليكم﴾. وصله النسائي من وجه آخر حسن عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وأخرجه أيضا بإسناد حسن من حديث عبادة بن الصامت، فإنه يدل على أن ما سوى الخمس للمقاتلة. وروى مالك أيضاً عن أبي الزناد أنه سمع سعيد بن المسيب قال: كان الناس يعطون النفل من الخمس. قلت: وظاهره اتفاق الصحابة على ذلك. وقال ابن عبد البر: إن أراد الإمام تفضيل بعض الجيش لمعنى فيه فذلك من الخمس لا من رأس الغنيمة، وإن انفردت قطعة فأراد أن ينفلها مما غنمت دون سائر الجيش فذلك من غير الخمس بشرط أن لا يزيد على الثلث، انتهى. وهذا الشرط قال به الجمهور. وقال الشافعي: لا يتحدد، بل هو راجع إلى ما يراه الإمام من المصلحة، ويدل له قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾، ففوض إليه أمرها والله أعلم. وقال الأوزاعي: لا ينفل من أول الغنيمة، ولا ينفل ذهبا ولا فضة. وخالفه الجمهور. وحديث الباب من رواية ابن إسحاق يدل لما قالوا، واستدل به على تعين قسمة أعيان الغنيمة لا أثمانها، وفيه نظر لاحتمال أن يكون وقع ذلك اتفاقاً أو بياناً للجواز. وعند المالكية فيه أقوال ثالثها التخيير، وفيه أن أمير الجيش إذا فعل مصلحة لم ينقضها الإمام. الرابع: حديثه كان ينفل بعض من يبعث من السرايا لأنفسهم خاصة سوى قسم عامة الجيش، وأخرجه مسلم وزاد في آخره: والخمس واجب في ذلك كله، وليس فيه حجة لأن النفل من الخمس لا من غيره، بل هو محتمل لكل من الأقوال. نعم فيه دليل على أنه يجوز تخصيص بعض السرية بالتنفيل دون بعض. قال ابن دقيق العيد: للحديث تعلق بمسائل الإخلاص في الأعمال وهو موضع دقيق المأخذ، ووجه تعلقه به أن التنفيل يقع للترغيب في زيادة العمل والمخاطرة في الجهاد، ولكن لم يضرهم ذلك قطعاً لكونه صدر لهم من النبي صلى الله عليه وسلم، فيدل على أن بعض المقاصد الخارجة عن محض التعبد لا تقدح في الإخلاص، لكن ضبط قانونها وتمييزها مما تضر مداخلته مشكل جداً. الخامس: حديث أبي موسى في مجيئهم من الحبشة، وفي آخره وما قسم لأحد غاب عن فتح خيبر منها شيئاً إلا لمن شهد معه، إلا أصحاب سفينتنا مع جعفر وأصحابه قسم لهم معهم. وسيأتي شرحه مستوفى في غزوة خيبر من كتاب المغازي، والغرض منه هذا الكلام الأخير. قال ابن المنير: أحاديث الباب مطابقة لما ترجم به إلا هذا الأخير فإن ظاهره أنه عليه الصلاة والسلام قسم لهم من أصل الغنيمة لا من الخمس، إذ لو كان من الخمس لم يكن لهم بذلك خصوصية، والحديث ناطق بها. قال: لكن وجه المطابقة أنه إذا جاز للإمام أن يجتهد وينفذ اجتهاده في الأخماس الأربعة المختصة بالغانمين فيقسم منها لمن لم يشهد الوقعة، فلأن ينفذ اجتهاده في الخمس الذي لا يستحقه معين وإن استحقه صنف مخصوص أولى. وقال ابن التين: يحتمل أن يكون أعطاهم برضا بقية الجيش، انتهى. وهذا جزم به موسى بن عقبة في مغازيه، ويحتمل أن يكون إنما أعطاهم من الخمس، وبهذا جزم أبو عبيد في كتاب الأموال، وهو الموافق لترجمة البخاري. وأما قول ابن المنير: لو كان من الخمس لم يكن هناك تخصيص، فظاهر، لكن يحتمل أن يكون من الخمس وخصهم بذلك دون غيرهم ممن كان من شأنه أن يعطي من الخمس، ويحتمل أن يكون أعطاهم من جميع الغنيمة لكونهم وصلوا قبل قسمة الغنيمة وبعد حوزها، وهو أحد القولين للشافعي، وهذا الاحتمال يترجح بقوله أسهم لهم لأن الذي يعطي من الخمس لا يقال في حقه أسهم له إلا تجوزا، ولأن سياق الكلام يقتضي الافتخار ويستدعي الاختصاص بما لم يقع لغيرهم كما تقدم، والله أعلم. السادس: حديث جابر ...».[١٥٩]

إن الاقتباس السابق واضح ومقنع في أفضل الأحوال بأن الأنفال من خمس الخمس، أما في أسوأ الأحوال فهو يضع القارئ في شكك بين: هل الأنفال من الخمس أم خمس الخمس؟ وفي هذا الشكك أيضاً خير كثير لأن في الشكك تأكيد على أن الأنفال لم تكن قط من رأس الغنيمة قبل أن تقسم أو من الأربعة أخماس التي هي من حق الموجفين. وفي هذا خير للأمة لأنه إن كانت الأنفال من رأس الغنيمة فإن في هذا مفسدة إذ أن السلطان قد يأخذ ما أراد من الغنائم لتنفيله لمن شاء لتحقيق أهوائه، فأتت الشريعة فجذت هذه المسألة بآية الغنائم. أما من ذهب من الفقهاء على أن الأنفال مما شاء السلطان فهم والحمد لله قلة، وقولهم بالطبع هو زلة من علماء أفاضل ويؤجرون على اجتهادهم بإذن الله. ولعل الاستثناء من أن النفل من الخمس أو من خمس الخمس هو الأسارى والذي كان خاصاً بالرسول صلى الله عليه وسلم قبل أن ينزل قوله تعالى في سورة الأنفال وبعد أن استشار الصحابة: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾. والآن لنمر سريعاً على المسائل الخلافية العشر التي ذكرتها في مقدمة الحديث عن النفل للمزيد من التوضيح وهي كالآتي:

بالنسبة للمسألة الخلافية الأولى، أي وقت فرض الخمس، فلم أتطرق لها ووضعتها في الحاشية إذ أنها ليست ذات تأثير لموضوع التمكين، والله أعلم. وبالنسبة للمسألة الخلافية الثانية عن تأثير النفل في خلوص النية فقد مر عليها معظم الفقهاء سريعاً لأنها مسألة نوقشت باستفاضة في الحديث عن التعبد عموماً كما مر بنا في الحديث عن خلوص النية. إلا أن هناك نص جيد لابن حجر رحمه الله (وقد تكون هناك نصوص أخرى مماثلة) يربط فيه العلاقة بين الغنائم إن حصلت ومدى نقصان الأجر إن أخذها المجاهد تتجلى في السؤال الآتي: لنقل بأنه لم يخرج للجهاد إلا من كانت بغيتهم أن تكون كلمة الله هي العليا، فهل في أخذهم للغنائم إنقاص لهم من أجر الآخرة؟ أرجو منك أخي القارئ التأني في قراءة الآتي برغم طوله، فما أروع ما يقوله رحمه الله وأسكنه فسيح جناته:

> «... عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يحكى عن ربه قال: ﴿أيما عبد من عبادي خرج مجاهداً في سبيل ابتغاء مرضاتي ضمنت له إن رجعته أن أرجعه بما أصاب من أجر أو غنيمة﴾. الحديث رجاله ثقات، وأخرجه الترمذي من حديث عبادة بلفظ: يقول الله عز وجل: ﴿المجاهد في سبيلي هو علي ضامن إن رجعته رجعته بأجر أو غنيمة﴾ الحديث. وصححه الترمذي. وقوله: تضمن الله وتكفل الله وانتدب الله بمعنى واحد، ومحصله تحقيق الوعد المذكور في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ﴾، وذلك التحقيق على وجه الفضل منه سبحانه وتعالى. وقد عبر صلى الله عليه وسلم عن الله سبحانه وتعالى بتفضله بالثواب بلفظ الضمان ونحوه مما جرت به عادة المخاطبين فيما تطمئن به نفوسهم. وقوله: ﴿لا يخرجه إلا الجهاد﴾ نص على اشتراط خلوص النية في الجهاد، وسيأتي بسط القول فيه بعد أحد عشر باباً. وقوله: ﴿فهو علي ضامن﴾، أي مضمون، أو معناه أنه ذو ضمان. قوله: ﴿بأن يتوفاه أن يدخله الجنة﴾، أي بأن يدخله الجنة إن توفاه. في رواية أبي زرعة الدمشقي عن أبي اليمان: إن توفاه بالشرطية والفعل الماضي، أخرجه الطبراني وهو أوضح. قوله: ﴿أن يدخله الجنة﴾، أي بغير حساب ولا عذاب، أو المراد أن يدخله الجنة ساعة موته، كما ورد أن أرواح الشهداء تسرح في الجنة. وبهذا التقرير يندفع إيراد من قال ظاهر الحديث التسوية بين الشهيد والراجع سالماً لأن حصول الأجر يستلزم دخول الجنة، ومحصل الجواب أن المراد بدخول الجنة دخول خاص. قوله: ﴿أو يرجعه﴾، بفتح أوله وهو منصوب بالعطف على يتوفاه. قوله: ﴿مع أجر أو غنيمة﴾، أي مع أجر خالص إن لم يغنم شيئاً، أو مع غنيمة خالصة معها أجر، وكأنه سكت عن الأجر الثاني الذي مع الغنيمة لنقصه بالنسبة إلى الأجر الذي بلا غنيمة، والحامل على هذا التأويل أن

ظاهر الحديث أنه إذا غنم لا يحصل له أجر، وليس ذلك مرادا، بل المراد أو غنيمة معها أجر أنقص من أجر من لم يغنم، لأن القواعد تقتضي أنه عند عدم الغنيمة أفضل منه وأتم أجراً عند وجودها. فالحديث صريح في نفي الحرمان وليس صريحاً في نفي الجمع. وقال الكرماني: معنى الحديث أن المجاهد إما يستشهد أو لا، والثاني لا ينفك من أجر أو غنيمة مع إمكان اجتماعهما، فهي قضية مانعة الخلو لا الجمع. وقد قيل في الجواب عن هذا الإشكال إن «أو» بمعنى الواو، وبه جزم ابن عبد البر والقرطبي ورجحها التوربشتي، والتقدير بأجر وغنيمة، وقد وقع كذلك في رواية لمسلم من طريق الأعرج عن أبي هريرة رواه، كذلك عن يحيى بن يحيى عن مغيرة بن عبد الرحمن عن أبي الزناد، وقد رواه جعفر الفريابي وجماعة عن يحيى بن يحيى فقالوا: أجر أو غنيمة بصيغة «أو»، وقد رواه مالك في الموطأ بلفظ «أو غنيمة»، ولم يختلف عليه إلا في رواية يحيى بن بكير عنه، فوقع فيه بلفظ «وغنيمة» ورواية يحيى بن بكير عن مالك فيها مقال، ووقع عند النسائي من طريق الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة بالواو أيضاً، وكذا من طريق عطاء بن ميناء عن أبي هريرة، وكذلك أخرجه أبو داود بإسناد صحيح عن أبي أمامة بلفظ «بما نال من أجر وغنيمة»، فإن كانت هذه الروايات محفوظة تعين القول بأن «أو» في هذا الحديث بمعنى الواو كما هو مذهب نحاة الكوفيين. لكن فيه إشكال صعب لأنه يقتضي من حيث المعنى أن يكون الضمان وقع بمجموع الأمرين لكل من رجع، وقد لا يتفق ذلك، فإن كثيراً من الغزاة يرجع بغير غنيمة، فما فر منه الذي ادعى أن أو بمعنى الواو وقع في نظيره لأنه يلزم على ظاهرها أن من رجع بغنيمة رجع بغير أجر، كما يلزم على أنها بمعنى الواو أن كل غاز يجمع له بين الأجر والغنيمة معاً. وقد روى مسلم من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعاً: ﴿ما من غازية تغزو في سبيل الله فيصيبون الغنيمة إلا تعجلوا ثلثي أجرهم من الآخرة، ويبقى لهم الثلث، فإن لم يصيبوا غنيمة تم لهم أجرهم﴾، وهذا يؤيد التأويل الأول، وأن الذي يغنم يرجع بأجر لكنه أنقص من أجر من لم يغنم، فتكون الغنيمة في مقابلة جزء من أجر الغزو، فإذا قوبل أجر الغانم بما حصل له من الدنيا وتمتعه بأجر من لم يغنم مع اشتراكهما في التعب والمشقة، كان أجر من غنم دون أجر من لم يغنم، وهذا موافق لقول خباب في الحديث الصحيح الآتي: ﴿فمنا من مات ولم يأكل من أجره شيئا﴾، الحديث. واستشكل بعضهم نقص ثواب المجاهد بأخذه الغنيمة، وهو مخالف لما يدل عليه أكثر الأحاديث. وقد اشتهر تمدح النبي صلى الله عليه وسلم بحل الغنيمة وجعلها من فضائل أمته، فلو كانت تنقص الأجر ما وقع التمدح بها، وأيضاً فإن ذلك يستلزم أن يكون أجر أهل بدر أنقص من أجر أهل أحد مثلاً، مع أن أهل بدر أفضل بالاتفاق. وسبق إلى هذا الإشكال ابن عبد البر وحكاه عياض وذكر أن بعضهم أجاب عنه بأنه ضعف حديث عبد الله بن عمرو، لأنه من رواية حميد بن هانئ وليس بمشهور، وهذا مردود لأنه ثقة يحتج به عند مسلم، وقد وثقه النسائي وابن يونس وغيرهما، ولا يعرف فيه تجريح لأحد. ومنهم من حمل نقص الأجر على غنيمة أخذت على غير وجهها، وظهور فساد هذا الوجه يغني عن الإطناب في رده، إذ لو كان الأمر كذلك لم يبق لهم ثلث الأجر ولا أقل منه. ومنهم من حمل نقص الأجر على من قصد الغنيمة في ابتداء جهاده وحمل تمامه على من قصد الجهاد محضاً، وفيه نظر لأن صدر الحديث مصرح بأن المقسم راجع إلى من أخلص لقوله في أوله: ﴿لا يخرجه إلا إيمان بي وتصديق برسلي﴾. وقال عياض: الوجه عندي إجراء الحديثين على ظاهرهما واستعمالهما على وجههما. ولم يجب عن الإشكال المتعلق بأهل بدر. وقال ابن دقيق العيد: لا تعارض بين الحديثين، بل الحكم فيهما جار على القياس لأن الأجور تتفاوت بحسب زيادة المشقة فيما كان أجره بحسب مشقته إذ للمشقه دخول في الأجر، وإنما المشكل العمل المتصل بأخذ الغنائم، يعني فلو كانت تنقص الأجر لما كان السلف الصالح يثابرون عليها، فيمكن أن يجاب بأن أخذها من جهة تقديم بعض المصالح الجزئية على بعض لأن أخذ الغنائم

أول ما شرع كان عوناً على الدين وقوة لضعفاء المسلمين، وهي مصلحة عظمى يغتفر لها بعض النقص في الأجر من حيث هو. وأما الجواب عمن استشكل ذلك بحال أهل بدر، فالذي ينبغي أن يكون التقابل بين كمال الأجر ونقصانه لمن يغزو بنفسه إذا لم يغنم، أو يغزو فيغنم. فغايته أن حال أهل بدر مثلاً عند عدم الغنيمة أفضل منه عند وجودها، ولا ينفي ذلك أن يكون حالهم أفضل من حال غيرهم من جهة أخرى، ولم يرد فيهم نص أنهم لو لم يغنموا كان أجرهم بحاله من غير زيادة، ولا يلزم من كونه مغفوراً لهم وأنهم أفضل المجاهدين أن لا يكون وراءهم مرتبة أخرى. وأما الاعتراض بحل الغنائم فغير وارد إذ لا يلزم من الحل ثبوت وفاء الأجر لكل غاز، والمباح في الأصل لا يستلزم الثواب بنفسه، لكن ثبت أن أخذ الغنيمة واستيلاءها من الكفار يحصل الثواب، ومع ذلك فمع صحة ثبوت الفضل في أخذ الغنيمة وصحة التمدح بأخذها لا يلزم من ذلك أن كل غاز يحصل له من أجر غزاته نظير من لم يغنم شيئاً البتة. قلت: والذي مثل بأهل بدر أراد التهويل وإلا فالأمر على ما تقرر آخراً بأنه لا يلزم من كونهم مع أخذ الغنيمة أنقص أجراً مما لو لم يحصل لهم أجر الغنيمة أن يكونوا في حال أخذهم الغنيمة مفضولين بالنسبة إلى من بعدهم كمن شهد أحداً لكونهم لم يغنموا شيئاً، بل أجر البدري في الأصل أضعاف أجر من بعده، مثال ذلك أن يكون لو فرض أن أجر البدري بغير غنيمة ستمائة، وأجر الأحدى مثلاً بغير غنيمة مائة، فإذا نسبنا ذلك باعتبار حديث عبد الله بن عمرو، كان للبدري لكونه أخذ الغنيمة مائتان، وهي ثلث الستمائة، فيكون أكثر أجراً من الأحدى، وإنما امتاز أهل بدر بذلك لكونها أول غزوة شهدها النبي صلى الله عليه وسلم في قتال الكفار، وكان مبدأ اشتهار الإسلام وقوة أهله، فكان لمن شهدها مثل أجر من شهد المغازي التي بعدها جميعاً، فصارت لا يوازيها شيء في الفضل والله أعلم. واختار ابن عبد البر أن المراد بنقص أجر من غنم أن الذي لا يغنم يزداد أجره لحزنه على ما فاته من الغنيمة، كما يؤجر من أصيب بماله، فكان الأجر لما نقص عن المضاعفة بسبب الغنيمة عند ذلك كالنقص من أصل الأجر. ولا يخفى مباينة هذا التأويل لسياق حديث عبد الله بن عمرو الذي تقدم ذكره. وذكر بعض المتأخرين للتعبير بثلثي الأجر في حديث عبد الله بن عمرو حكمة لطيفة بالغة: وذلك أن الله أعد للمجاهدين ثلاث كرامات: دنيويتان وأخروية؛ فالدنيويتان السلامة والغنيمة، والأخروية دخول الجنة. فإذا رجع سالماً غانماً فقد حصل له ثلثا ما أعد الله له، وبقي له عند الله الثلث. وإن رجع بغير غنيمة عوضه الله عن ذلك ثواباً في مقابلة ما فاته. وكأن معنى الحديث أنه يقال للمجاهد إذا فات عليك شيء من أمر الدنيا عوضتك عنه ثواباً، وأما الثواب المختص بالجهاد فهو حاصل للفريقين معاً. قال: وغاية ما فيه عد ما يتعلق بالنعمتين الدنيويتين أجراً بطريق المجاز والله أعلم. وفي الحديث أن الفضائل لاتدرك دائما بالقياس، بل هي بفضل الله. وفيه استعمال التمثيل في الأحكام، وأن الأعمال الصالحة لا تستلزم الثواب لأعيانها، وإنما تحصل بالنية الخالصة إجمالاً وتفصيلاً، والله أعلم ...».[١٦٠]

وكما ترى فإن الاقتباس السابق يضع المجاهد المؤمن في وضع لا يأسى فيه على الغنائم إن فاتته، ولا يفرح بها كثيراً إن أتته، فهو من هذه الأقوال للفقهاء في حيرة تجعله إن كان مؤمناً يزداد تعلقاً بالله رجاء احتساب جهاده بأجر أعظم حتى وإن لم يغنم. وهذه العلاقة بين العبد وربه التي قد تتعكر بالغنائم التي يطمع بها الإنسان لحاجته لها يجب أن تبقى هكذا دون تقنين. فلا وجود لميزان يحكم هذه العلاقة الجهادية. فما أروع ما قاله ابن دقيق العيد، في الاقتباس قبل السابق، وبالذات قوله: «ولكن لم يضرهم ذلك قطعاً لكونه صدر لهم من النبي صلى الله عليه وسلم، فيدل على أن بعض المقاصد الخارجة عن محض التعبد لا تقدح في الإخلاص، لكن ضبط قانونها وتمييزها مما تضر مداخلته مشكل جداً». فهو يشير إلى صعوبة وضع معادلة للنفس البشرية تمكن المجتمع من توجيه نوايا

المتعبدين للإخلاص في العمل وفي الوقت ذاته تحثهم لعطاء أعلى من خلال التحفيز المادي بالوعود. وكأنه يقول بأن أي وعد أو أخذ مالي قد يكون له تأثير على النية بنسب متفاوتة بين الأفراد، غير أن هذا التأثير إن كان بسبب عطاء الرسول صلى الله عليه وسلم أو وعده (مثل سلب المقتول للقاتل) فإنه لن يضر المجاهد حتى وإن أثر في خلوص النيات بعض الشيء طالما أن نية المجاهد كانت أصلاً وقت خروجه للجهاد خالصة لله كما استنتجنا من أقوال الفقهاء عند الحديث عن النية في العمل. ولكن المهم بالنسبة لنا كما قلت سابقاً ليست العلاقة بين العبد وربه من حيث خلوص النية، فهذه يستحيل الإطلاع عليها، ولكن إمكانية سحب ولاء المجاهد للسلطان من خلال النفل. وكما رأيت، فإن هذا محال لأن الحقوق مقصوصة بطريقة لن تمكن الإمام من التلاعب بها، فلا يتمكن من توظيفها في تسخير الناس لأهوائه. وهذا هو المهم والذي سيتضح من خلال الإجابة على المسائل الفقهية الثمان الباقية.

بالنسبة للمسألة الخلافية الثالثة، وهي التنفيل لمن تفانى في القتال، فكما رأينا فإن أصح الأقوال على أنه إن كان هناك نفل فهو من خمس الخمس الذي هو سهم الرسول صلى الله عليه وسلم لأن الأربعة أخماس للمجاهدين الموجفين والخمس الخامس يُخمس أيضاً بين مستحقيه الذين سمتهم آية الغنائم. وخمس الخمس ضئيل جداً مقارنة بالكل بحيث أنه لن يشكل مصدراً يمكن السلطان من التلاعب فيه لسبب مهم هو أن أفراد الجيش جلهم من الأتقياء كما أكدت سابقاً (فالشريعة تثبط المنافقين من الخروج)، وهؤلاء الأتقياء لأنهم مدربون على القتال وهم الأشجع فلن يحاول أي حاكم أن يظهر أمامهم إلا بمظهر التقي الذي يعدل في القسمة، هذا إن كان منافقاً خوفاً على منصبه، أما إن كان تقياً فسيعدل بالتأكيد في قسمة خمس الخمس بين من هم أهله.

وبالنسبة للمسألة الخلافية الرابعة، وهي كراهة الرسول صلى الله عليه وسلم للنفل، فإن الآثار التي مرت بنا في الاقتباسات السابقة تؤكد كراهته صلوات ربي وسلامه عليه للنفل، وفي هذه الكراهة سنة لمن بعده من السلاطين ليكرهوا النفل، وفي هذا دفع للأمة بأن تقسم الغنائم بالتمسك بآية الغنائم، وهذا سيحدد الأنفال لتخرج من سهم السلطان، أي من خمس الخمس والذي للسلطان أيضاً أن يدفعه لمن تفانى في القتال، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ﴿... والخمس مردود فيكم﴾، وهؤلاء الذين تفانوا في القتال معروفون بين أفراد الجيش من خلال مثابرتهم في الجهاد. وهذا الدفع للأموال بالطبع لابد وأن يكون دون وعد مسبق من السلطان لأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يعد أحداً بكذا وكذا إن هو فعل كذا، وعدم الوعد هذا سيضعف سلطة الحاكم في الأخذ بالأهواء في القسمة فلا ينجذب إليه المنافقون. ولكن لنقل أن أحداً من الفقهاء أنكر كراهة الرسول صلى الله عليه وسلم للنفل، وأنه ذهب إلى أن النفل هو من الخمس وليس من خمس الخمس لأنه لا يريد الالتزام بآية الغنائم ولأنه يريد زيادة نصيب الإمام في التنفيل، عندها نذكره أن أكثر الأقوال لم تر (في المسألة الخلافية السابعة) أن يطلق الإمام الوعود قبل المعركة، فسنته صلوات ربي وسلامه عليه في الوعد هي فقط في سلب المقتول والذي أصبح قاعدة في الغزوات اللاحقة. ولأنه لا وعد من الإمام، ولأن الغنائم يجب أن تخمس قبل النفل، فستتكشف أعيان الغنائم وأثمانها، فإن مجال الإمام في التوزيع بأهوائه سيضمحل خوفاً على الجيش من الفرقة بسبب تفضيله فرد على الآخرين من خلال النفل وذلك لأن أفراد الجيش الذين سيشعرون بالظلم مسلحون ومتمكنون وقد يتنازعون، فلن يجرأ سلطان ما على الإجحاف في القسمة إلا إن كان أحمقاً، لذلك فسيكون السلاطين أكثر حذراً. أما الحمقى من السلاطين إن لم يعدلوا فسيسقطون مباشرة لأن المؤمنين من المجاهدين، وهم الأكثر، لن ينصاعوا لأوامره، ولأنه لا مال لديه من

الفيء أو الصدقات كما مر بنا في الفصول السابقة، فلن يعمل له المنافقون، فيكون وحيداً حتى يسقط كما سيأتي بيانه بإذن الله. ولكنك بالطبع تسأل متعجباً: ولكن الحمقى من السلاطين كثر ولم يسقطوا؟ فأجيب: إنهم لم يسقطوا لأن المنافقين يعملون لهم، أي لأن السلاطين ملكوا الأموال بسبب تغير مقصوصة الحقوق.

وبالنسبة للمسألة الخلافية الخامسة، وهي تنفيل السرايا، فكما هو ثابت من خلال العديد من الآثار أن التنفيل كان بالربع بعد الخمس في البدأة والثلث بعد الخمس في الرجعة، وهاتان النسبتان أصبحتا وكأنهما عرفاً لأن الرسول صلى الله عليه وسلم فعلهما. أي أن على الأئمة فعلهما، وفي هذا القص للحق والذي قد يؤثر في خلوص نيات البعض، توضيح للحقوق بطريقة شفافة واضحة لا تجذب الولاء للسلطان لأجل المال برغم أنها قد تفقد المجاهد بعض الأجر إن تغيرت نيته، والله أعلم. وهذا هو المهم بالنسبة لموضوعنا، أي فقدان السلطان المقدرة على استخدام الربع أو الثلث كأداة لتسخير الآخرين لأهوائه. ولكن لنقل بأن الإمام مخير بين التنفيل وعدمه للسرايا كما ذهب لذلك القلة من الفقهاء. فقد يقرر السلطان تنفيل السرية التي بها عمرو ولا ينفل السرية التي بها بكر، فعندها فإن المال في جميع الأحوال لن يكون للسلطان، بل هي لعموم المجاهدين الموجفين إن لم تذهب لبكر، وبرغم تأثر بكر إلا أن هذا وضع أفضل من إطلاق يدي السلطان في التنفيل كيفما شاء ولمن شاء، فهو برغم أنه حجب النفل عن بكر إلا أن الأموال قسمت بالتساوي بين الأتقياء الذين هم باقي أفراد الجيش ولم تذهب لمنافق آخر.

أما بالنسبة للمسألة الخلافية السادسة، أي هل للسلطان أن يزيد أو أن ينقص عن الربع بعد الخمس في البدأة والثلث بعد الخمس في الرجعة، فقد لاحظنا أن الفقهاء أثابهم الله قد تمسكوا بهاتين النسبتين باستثناء القلة الذين أتاحوا للسلطان إن رأى المصلحة ألا يلتزم بهما ولكن دون دليل. وهنا أيضاً فإن الالتزام بسنته صلوات ربي وسلامه عليه هو الأولى بالاتباع لأن المهم ليس النسبة بقدر تثبيتها، لأنها إن كانت ثابتة ومعروفة قبل بدء المعركة فإن حقوق الغانمين مقصوصة ولا يستطيع السلطان التلاعب بها بتفضيل بعض الجند على البعض الآخر. أما الحكمة من فرض الربع في البدأة والثلث في الرجعة فلابد وأن تكون عميقة وستأتي الأبحاث مستقبلاً للكشف عنها بإذن الله. ولكن الظاهر لي هو أن الربع نسبة معقولة لجعل الجيش مترابطاً دون تحويل النية. لأنه إن كانت أكثر من الربع فإن البعض قد يتمنى أن يكون في السرية لأجل المال مما قد يؤثر في خلوص النية. وفي حالات قصوى قد يتجمع البعض وينفلتوا لتكوين سرايا لأخذ الغنائم إن كانت الأنفال أكثر من الربع كالنصف أو ثلاث أرباعها. وهذا قد يحدث لأن الجيش بطيء في تقدمه، ولأن سمعته تخيف من في طريقه، فتستهل الغنائم للسرايا التي هي أخف حركة من الجيش الأم وتحصد الغنائم من القرى الفار عنها أهلها أو هم مستسلمون، وبهذا الانفلات للسرايا بإقناع السلطان أو رغماً عنه أحياناً قد يتمزق الجيش بسبب أطماع البعض قبل أن يصل الجيش لموقع المعركة. فكانت النسبة هي الربع وكأنها فرض تعبدي يحترمه الجميع لأنها سنة الرسول صلى الله عليه وسلم. فلا يتعداها أحد فتكون النسبة بالربع لثباتها دعماً للحاكم ليطاع أمره. أما إن نقصت عن الربع في البدأة فقد يكون فيها إجحاف في حق من بادر وخاطر والتحق بالسرية قبل الوصول لأرض المعركة. وبالنسبة للثلث في الرجعة فهي بعد المعركة والكل منهك وقد ثبت الأجر بخلوص النية بإذن الله وجوده وكرمه ومنّه، فلا خوف من المزيد من الغنائم على من ضاعف الجهد لأن في خروج هذه السرايا في الرجعة إظهار للقوة التي ترهب العدو. وبهذا بقيت لنا المسائل الخلافية الثامنة والتاسعة والعاشرة. وسنبدأ في الآتي بالمسألة الخلافية الثامنة، وهي سلب المقتول.

السّلب

السلب كما قال ابن حجر هو: «ما يوجد مع المحارب من ملبوس وغيره عند الجمهور، وعن أحمد لا تدخل الدابة، وعن الشافعي يختص بأداة الحرب». ولكن قبل الحديث عن السلب لابد من التوضيح الآتي عن البيروقراطية. كان من أهم ما حاولت إيضاحه في كتاب «عمارة الأرض في الإسلام» هو أن الشريعة تحاول جاهدة إيجاد مجتمع نظيف من الأعمال البيروقراطية التي لن تجدي المجتمع، بل فقط تزرع أفراداً يتسلطون وينتفعون دونما إنتاج فعلي مما يؤدي إلى المزيد من التخلف. والمقصود بالبيروقراطية كما هو معلوم الأعمال الإدارية والورقية لإنجاز عمل ما، كأن يحصل المستثمر على تصريح من الدولة لإنشاء مصنع ما. فعلى هذا المستثمر المرور على عشرات الموظفين للحصول على موافقاتهم من خلال أخذ تواقيعهم مما يضع هؤلاء الموظفين في موضع أعلى قد يُستغل في فتح أبواب الرشاوى كما هو معلوم وظاهر ومتفشي في مجتمعاتنا التي تعفنت بالبيروقراطيات النتنة التي لا تجلب سوى الهم دونما إنتاج فعلي. وكما ذكرنا سابقاً في الحديث عن التشابك وقلنا أن التشابك الذي لا تستطيع المجتمعات المعاصرة العيش من دونه لن يقع إن طبقت الشريعة. وكمثال مما سبق في الحديث عن الزكاة قلنا أن الشريعة لم تفرض الزكاة على الخضروات لأن مسألة مراقبة إخراجها أكثر ضرراً على المجتمع من جني بعض المال بسبب ما يتطلبه الجمع للزكاة من مؤسسة بيروقراطية. والشريعة كما ستلحظ في باقي هذا الكتاب تتلافى بحكمة بالغة الإتقان إيجاد مجتمع بيروقراطي، وهذا يتطلب إعجاز تشريعي بحيث ينطلق الجميع للعطاء دونما تقييد أو تصادم مع الآخرين. ولقد وضحت في كتاب «عمارة الأرض» أن المذهب الحنفي هو المذهب الذي أخذ بالرأي وبالاستحسان على حساب القياس أحياناً والذي أعطى ولي الأمر صلاحيات أكثر، فهو المذهب الذي لم يمانع تدخل السلاطين في أمور العمران مثل منع الإحياء إلا بإذن السلطان ومثل التدخل في توزيع مقاعد الأسواق، وكل هذا سيؤدي لاستحداث المزيد من البيروقراطيات. وهذا الشيء نفسه أيضاً حدث في السلب. ولكن قبل الذهاب للسلب لأضرب مثالاً توضيحياً واحداً من العمران. فقد جاء مثلاً في «معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء» الآتي:

> «الطُّعْمُ في اللغة: الطعام. و«الطعام والطُّعم» هو الذي يشبع منه الإنسان. والطُّعمة هي المأكلة. أو ما يُطعم. وتطلق مجازاً على الرزق. فيقال: جعل السلطان هذه الضيعة طُعمة لفلان. أي رزقاً. وعن معاوية: أنه أطعم عَمراً خراج مصر. أي أعطاه طُعمة. والجمع طُعَم. والطِّعمة، بالكسر، هي الجهة التي يُرتَزقُ منها، بوزن الحِرْفَة. أما في الاصطلاح، فقال الخُوارزمي: هي أن تُدفع الضيعة إلى رجل ليعمرها ويؤدي عُشرها، وتكون له مدة حياته، فإذا مات ارتُجعت عن ورثته. بخلاف القطيعة فإنها تكون لعقبه من بعده. وعن أبي حنيفة: أن الإطعام مختص بإعارة الأرض للزراعة».[١٦١]

الشاهد هنا هو الطعمة، أو الضيعة كما قال الخوارزمي، والتي تسترجع من الرجل بعد وفاته ولا تذهب لورثته. والسؤال هو: هل يمكن أن يفعل الرسول صلى الله عليه وسلم شيئاً كهذا؟ أي هل يمكن أن يعطي إنسان ما أرضاً ما ليعمل بها ويشقى ويزرع ثم يأخذها من ورثته؟ أعتقد أنك ستجيب مباشرة بـ: لا. لماذا؟ والإجابة من عدة وجوه، ولا نريد الخوض فيها، ولكن المهم هنا هو أن من هذه الوجوه هو أن مجرد إعطاء الأراضي التي ملكتها الدولة بطريقة أو بأخرى إلى أفراد ثم أخذها منهم بعد وفاتهم يتطلب إجراءات بيروقراطية، فلابد من استحداث ديوان أو سجل لحصر حدود هذه الأراضي وما بها من ممتلكات، ثم وضع أسماء من يعملون فيها، وهكذا من أعمال بيروقرطية ستنتهي بمنح هذه الأراضي للمقربين من السلطان أو من يعملون لديهم والذين سيضعون عمالاً في الأرض

لتصبح كالإقطاعات، كما أن لهؤلاء الموظفين في الأرض نفقات ناهيك عن أن هؤلاء الموظفين في الديوان هم بالفعل عاطلون برغم عملهم، فهم لا ينتجون أعياناً تستفيد منها الأمة. ومن جهة أخرى، فإن إنتاج الأرض لن يكون في مستوى إنتاج أرض يملكها صاحبها الذي يهتم بها لأنه يملكها ويستفيد من كل إنتاجاتها لأنه يعلم أن كل مجهود يوضع في الأرض له ولورثته. هذا بالإضافة لأسباب أخرى (وليس هذا مقام شرحها) تقف ضد مبدأ استرجاع الأرض، فالإسلام كما ستستنتج من هذا الكتاب بإذن الله سيؤدي إلى وضع تؤول فيه الأرض لمن ينتج منها ولا دخل للدولة في المسألة من قريب أو بعيد. فما بالك بأرض يعمل بها فرد طيلة عمره ثم تؤخذ منه، ففي هذا فتح باب واسع للبيروقراطية المقيتة الذي يصعب قفله دونما إنتاج فعلي. وإن قلت بأن الدولة لابد وأن تمتلك بعض الأراضي التي لابد وأن يعمل بها الآخرون لتأخذ الدولة الأرباح لتنفقها على نفسها، أقول: هذا منطق فاسد لأن الدولة لا يحق لها امتلاك الأراضي كما رأينا سابقاً، حتى الأراضي التي آلت لبيت المال (مثل الصوافي أو أرض رجل متوف ولا وارث له) فإنها إن طبقت الشريعة لابد وأن تباع لتغطية ديون المديونين أو إطعام المساكين وما شابه من ضروريات حرص عليها الرسول صلى الله عليه وسلم كما مر بنا ليتحول هؤلاء المحتاجون إلى أفراد منتجين. أي باختصار: الشريعة تحاول جاهدة أن تتلافى البيروقراطية قدر المستطاع لأن البيروقراطية تزرع الموظفين في مواقع يستطيعون من خلالها استغلال الآخرين دونما إنتاج فعلي. فما علاقة هذا بالسلب؟ لنقرأ الآتي من «بداية المجتهد»:

«وأما المسألة الرابعة: وهي هل يجب سلب المقتول للقاتل أو ليس يجب إلا إن نفله له الإمام؟ فإنهم اختلفوا في ذلك، فقال مالك: لا يستحق القاتل سلب المقتول إلا أن ينفله له الإمام على جهة الاجتهاد، وذلك بعد الحرب، وبه قال أبو حنيفة والثوري. وقال الشافعي وأحمد وأبو ثور وإسحاق وجماعة من السلف: واجب للقاتل، قال ذلك الإمام أو لم يقله. ومن هؤلاء من جعل السلب له على كل حال ولم يشترط في ذلك شرطاً. ومنهم من قال: لا يكون له السلب إلا إذا قتله مقبلاً غير مدبر، وبه قال الشافعي. ومنهم من قال: إنما يكون السلب للقاتل إذا كان القتل قبل معمعة الحرب أو بعدها، وبه قال الأوزاعي. وأما إن قتله في حين المعمعة فليس له سلب، وبه قال الأوزاعي. وقال قوم إن استكثر الإمام السلب جاز أن يخمسه. وسبب اختلافهم هو احتمال قوله عليه الصلاة والسلام يوم حنين بعد ما برد القتال: ﴿من قتل قتيلاً فله سلبه﴾، أن يكون ذلك منه عليه الصلاة والسلام على جهة النفل أو على جهة الاستحقاق للقاتل، ومالك رحمه الله قوي عنده أنه على جهة النفل من قبل أنه لم يثبت عنده أنه قال ذلك عليه الصلاة والسلام، ولا قضى به إلا أيام حنين، ولمعارضة آية الغنيمة له إن حمل ذلك على الاستحقاق. أعني قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ﴾، الآية. فإنه لما نص في الآية على أن الخمس لله علم أن أربعة الأخماس واجبة للغانمين كما أنه لما نص على الثلث للأم في المواريث علم أن الثلثين للأب. قال أبو عمر: وهذا القول محفوظ عنه صلى الله عليه وسلم في حنين وفي بدر. وروي عن عمر بن الخطاب أنه قال: كنا لا نخمس السلب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وخرج أبو داود عن عوف بن مالك الأشجعي وخالد بن الوليد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بالسلب للقاتل، وخرج ابن أبي شيبة عن أنس بن مالك أن البراء بن مالك حمل على مرزبان يوم الدارة فطعنه طعنة على قربوس سرجه فقتله، فبلغ سلبه ثلاثين ألفاً، فبلغ ذلك عمر بن الخطاب فقال لأبي طلحة: إنا كنا لا نخمس السلب، وإن سلب البراء قد بلغ مالاً كثيرا ولا أراني إلا خمسته. قال: قال ابن سيرين: فحدثني أنس بن مالك أنه أول سلب خمس في الإسلام، وبهذا تمسك من فرق بين السلب القليل والكثير. واختلفوا في السلب الواجب ما هو؟ فقال قوم: له جميع ما وجد على المقتول. واستثنى قوم من ذلك الذهب والفضة ...».[١٦٢]

تلحظ في النص السابق أن الاختلاف الأول في الأقوال هو بين جماعتين: جماعة ذهبت على أن السلب ليس من حق القاتل إلا إن نفله الإمام على وجه الاجتهاد، وبه قال أبو حنيفة ومالك. وجماعة، ومنهم الشافعي وأحمد، ذهبت إلى أن السلب واجب للقاتل، سواء قال ذلك الإمام أم لم يقله، فهو من حقه. فأي المذهبين يعطي السلطان سلطات أوسع يمكنه من تسخيرها لما يلائم المصلحة؟ بالطبع ستقول بأنه المذهب الأول. ولكن لنقل بأن السلطان لم يكن نزيهاً، وهذا أمر جد وارد، فعندها قد يستخدم السلطان هذه الصلاحية لما يحقق أهواءه. ففي مثل هذه الحالات فإن المذهب الثاني هو الأحوط. فالمذهب الثاني هو الذي يتبع خطوات الرسول صلى الله عليه وسلم لأن هناك قناعة أن ما فعله الرسول صلى لله عليه وسلم هو الأمثل في جميع الأحوال لذلك وجب أن يتبع. فقد نفل الرسول صلى الله عليه وسلم السلب للقاتل في أكثر من غزوة وهو المشهور عنه وبالذات في غزوة بدر، وقد أعلنه للجميع بقوله: ﴿من قتل قتيلاً فله سلبه﴾. فلماذا نترك هذا القول إذاً إن كانت المسألة بهذا الوضوح لاسيما إن أدركنا أن في عدم قدرة السلطان تنفيل السلب متى شاء قص للحق سيؤدي إلى وضع لا ينجذب فيه الأضعف نفوساً من المقاتلين للسلطان لأن نفوذه أقل، وفي مثل هذه الظروف فإنه لا مجال للسلطان للاستمرار في الحكم إلا بإظهاره المستمر أنه على الطريق المستقيم، أي أنه يحكم بما شرع الله، لأنه إن لم يفعل فلن يطاع، أما إن فعل سيطيعه المجاهدون الأتقياء وعندها فسيستمر الحكم بما أنزل الله كما سيأتي بيانه بإذن الله في فصل «الحكم». ولكنك قد تقول بأن في هذا تخل عن آية الغنائم، أي عن قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ ... ﴾، لأن ما تركه القتلى من غنائم هو من حق من خصتهم آية الغنائم. فأجيب: ولكن هذا المنطق ينطبق حتى على ما ذهبت إليه الجماعة الأولى التي لم تر السلب إلا إن أعلنه الإمام. فاستوى المذهبان في مخالفة الآية. ولكن الأصح والله أعلم أنه إن ثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم أعطى حق السلب للقاتل وهو بالطبع يعلم الآية لأنها أنزلت عليه، فهو قد خصص ما عممته آية الغنائم، أي أن هذه هي السنة التي يجب أن تتبع.

ثم تلحظ في النص أن هناك اختلافات أخرى تفصيلية لا نريد الخوض فيها إلا أن أهم ما في السلب لموضوع التمكين هو الاختلاف بين الفقهاء في تخميس السلب. فقد ذهبت جماعة على أن السلب يخمس وبالذات إن كان كبيراً بدليل فعل الخليفة عمر رضي الله عنه وأرضاه وأسكنه فسيح جناته مع ما حصل عليه البراء بن مالك من سلب المرزبان والذي بلغ ثلاثين ألفاً. وترى في الاقتباس السابق أن هذا كان أول سلب خمس في الإسلام. والسؤال هنا هو: إن أعطيت السلطة حق تخميس كل سلب، فمن سيقوم بحسابات كل خمس لكل مقتول وهم بالمئات أو حتى بالآلاف؟ لابد وأن نحتاج لجهاز إداري للقيام بذلك، هنا تظهر البيروقراطية لأن كل جيش سيكون بحاجة لجيش من الموظفين لحساب الخمس من كل مقتول، ناهيك عن المشاحة التي قد تظهر بين المجاهدين ومن يقومون بالحسابات لأن الغنائم في الغالب أعيان يجب أن تثمن ثم تجمع الأثمان المقدرة ثم يقسم الجمع ليتم إخراج الخمس والذي لن يكون مالاً بل أعياناً قد لا تقبل التخميس، كأن يكون الخمس نصف سرج أو ثلث بندقية أو ربع فرس. ولكنك قد تقول: إن كان السلب كثيراً جداً فلابد وأن يخمس. فأجيب: إن الشريعة كما ستلحظ بها ميزة وهي قفل كل باب قد يؤدي لمفسدة، كتحريم شرب القليل من المسكر إن ثبت أن كثيره سيسكر. وكذلك في السلب، فأين سنرسم الحد الفاصل بين ما يجب أن يخمس وبين ما لا يجب؟ هل هو في المئات أو الآلاف أو عشرات الآلاف أو مئات الآلاف من الدراهم؟ فإن وضعنا رقماً ما فنحن قد أتينا بشرع جديد. فالسنة واضحة وستؤدي إلى عدم إيجاد جهاز حسابي رقابي لإخراج الخمس لأن نفقات هذا الجهاز قد تفوق الخمس مقابل بعض المال للسلطان والذي

إن ترك للمجاهدين الموجفين سيستثمر في الأمة المسلمة لتزداد بالتأكيد إنتاجاً، لا أن تقع في يد السلطان الذي «قد» يحسن استخدامه في بعض الأحوال وسيسيء استخدامه في أكثر الأحوال. والآن لننظر للاقتباس الآتي من كتاب فتح الباري لابن حجر رحمه الله:

«قوله باب من لم يخمس الاسلاب: السلب بفتح المهملة واللام بعدها موحدة، هو ما يوجد مع المحارب من ملبوس وغيره عند الجمهور، وعن أحمد لا تدخل الدابة، وعن الشافعي يختص بأداة الحرب. قوله: ومن قتل قتيلاً فله سلبه من غير أن يخمس وحكم الإمام فيه. أما قوله: ﴿ومن قتل قتيلاً فله سلبه﴾، فهو قطعة من حديث أبي قتادة ثاني حديثي الباب، وقد أخرجه المصنف بهذا القدر حسب من حديث أنس. وأما قوله: من غير أن يخمس، فهو من تفقهه وكأنه أشار بهذه الترجمة إلى الخلاف في المسألة، وهو شهير وإلى ما تضمنته الترجمة ذهب الجمهور، وهو أن القاتل يستحق السلب سواء قال أمير الجيش قبل ذلك من قتل قتيلاً فله سلبه أو لم يقل ذلك. وهو ظاهر حديث أبي قتادة ثاني حديثي الباب. وقال إنه فتوى من النبي صلى الله عليه وسلم وإخبار عن الحكم الشرعي. وعن المالكية والحنفية لا يستحقه القاتل إلا إن شرط له الإمام ذلك. وعن مالك يخير الإمام بين أن يعطي القاتل السلب أو يخمسه، واختاره إسماعيل القاضي. وعن إسحاق إذا كثرت الأسلاب خمست، ومكحول والثوري يخمس مطلقاً، وقد حكى عن الشافعي أيضاً وتمسكوا بعموم قوله: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾، ولم يستثن شيئاً، واحتج الجمهور بقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿من قتل قتيلاً فله سلبه﴾، فإنه خصص ذلك العموم، وتعقب بأنه صلى الله عليه وسلم لم يقل: من قتل قتيلا فله سلبه إلا يوم حنين. قال مالك: لم يبلغني ذلك في غير حنين، وأجاب الشافعي وغيره بأن ذلك حفظ عن النبي صلى الله عليه وسلم في عدة مواطن منها يوم بدر كما في أول حديثي الباب، ومنها حديث حاطب بن أبي بلتعة أنه قتل رجلاً يوم أحد فسلم له رسول الله صلى الله عليه وسلم سلبه، أخرجه البيهقي. ومنها حديث جابر أن عقيل بن أبي طالب قتل يوم مؤتة رجلاً فنفله النبي صلى الله عليه وسلم درعه ثم كان ذلك مقرراً عند الصحابة كما روى مسلم من حديث عوف بن مالك في قصته مع خالد بن الوليد وإنكاره عليه أخذه السلب من القاتل، الحديث بطوله وكما روى الحاكم والبيهقي بإسناد صحيح عن سعد بن أبي وقاص أن عبد الله بن جحش قال يوم أحد: تعال بنا ندعو. فدعا سعد فقال: اللهم ارزقني رجلاً شديداً بأسه فأقاتله ويقاتلني ثم ارزقني عليه الظفر حتى أقتله وآخذ سلبه، الحديث. وكما روى أحمد بإسناد قوي عن عبد الله بن الزبير قال: كانت صفية في حصن حسان بن ثابت يوم الخندق فذكر الحديث في قصة قتلها اليهودي وقولها لحسان: انزل فاسلبه، فقال: مالي بسلبه حاجة. وكما روى ابن إسحاق في المغازي في قصة قتل علي بن أبي طالب عمرو بن عبد ود يوم الخندق أيضاً، فقال له عمر: هلا استلبت درعه، فإنه ليس للعرب خير منها. فقال: إنه اتقاني بسوأته. وأيضاً فالنبي صلى الله عليه وسلم إنما قال ذلك يوم حنين بعد أن فرغ القتال كما هو صريح في ثاني حديثي الباب حتى قال مالك: يكره للإمام أن يقول من قتل قتيلاً فله سلبه لئلا تضعف نيات المجاهدين، ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك إلا بعد انقضاء الحرب. وعن الحنفية لا كراهة في ذلك وإذا ناله قبل الحرب أو في أثنائها استحق القاتل. ثم أخرج المصنف فيه حديثين أحدهما حديث عبد الرحمن بن عوف في قصة قتل أبي جهل والغرض منه هنا قوله في آخره: كلا كما قتله، سلبه لمعاذ بن عمرو بن الجموح، فقد احتج به من قال إن إعطاء القاتل السلب مفوض إلى رأي الإمام وقرره الطحاوي وغيره بأنه لو كان يجب للقاتل لكان السلب مستحقاً بالقتل ولكان جعله بينهما لاشتراكهما في قتله، فلما خص به أحدهما دل على أنه لا يستحق بالقتل وإنما يستحق بتعيين الإمام. وأجاب الجمهور بأن في السياق دلالة على أن السلب يستحقه من أثخن في القتل ولو شاركه

غيره في الضرب أو الطعن. قال المهلب: نظره صلى الله عليه وسلم في السيفين واستلاله لهما هو ليرى ما بلغ الدم من سيفيهما ومقدار عمق دخولهما في جسم المقتول ليحكم بالسلب لمن كان في ذلك أبلغ، ولذلك سألهما أولاً هل مسحتما سيفيكما أم لا؟ لأنهما لو مسحاهما لما تبين المراد من ذلك. وإنما قال كلاكما قتله وإن كان أحدهما هو الذي أثخنه ليطيب نفس الآخر. وقال الإسماعيلي أقول: ان الأنصاريين ضرباه فأثخناه وبلغا به المبلغ الذي يعلم معه أنه لا يجوز بقاؤه على تلك الحال إلا قدر ما يطفأ، وقد دل قوله: كلاكما قتله، على أن كلاً منهما وصل إلى قطع الحشوة وإبانتها أو بما يعلم أن عمل كل من سيفيهما كعمل الآخر، غير أن أحدهما سبق بالضرب فصار في حكم المثبت لجراحه حتى وقعت به ضربة الثاني، فاشتركا في القتل، إلا أن أحدهما قتله وهو ممتنع، والآخر قتله وهو مثبت، فلذلك قضى بالسلب للسابق إلى إثخانه وسيأتي تتمة شرحه في غزوة بدر ...».[١٦٣]

إن في الاقتباس السابق الكثير من الآثار التي تثبت أن السلب للقاتل، وهو مذهب الشافعي وأحمد رحمهما الله. ومن الآثار الدالة على أن السلب للقاتل: الجاسوس أو العين إن دخل ديار المسلمين. فلعظم شره على المسلمين فقد ذهب الفقهاء بأن سلبه لقاتله اتباعاً لسنة الرسول صلى الله عليه وسلم. فقد جاء في مسند الإمام أحمد وفي السنن الكبرى عن أبي عميس عن إياس بن سلمة بن الأكوع عن أبيه قال: «جاء عين من المشركين إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو نازل، فلما طعم انسل، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم على الرجل: ﴿اقتلوه﴾، فابتدره القوم. قال: وكان أبي ليسبق الفرس شداً، فسبقهم إليه فأخذه بخطام راحلته فقتله، فنفله رسول الله صلى الله عليه وسلم سلبه».[١٦٤] وهناك نص طويل وضعته في الحاشية [١٦٥] لابن حجر في هذه المسألة تلحظ منه توجه الفقهاء على أن سلب الجاسوس بالتأكيد لقاتله بالكامل وذلك نظراً لعظيم خطره ولما فيه مصلحة للمسلمين بقتله. ففي مثل هذه المسائل، تلحظ أن الفقهاء لا يناقشون مسألة النية أو تخميس السلب وذلك لتحفيز الناس لقتل الجاسوس. كما أن نص ابن حجر الذي وُضع في الحاشية يحوي لفتة ناقدة لمذهب الإمام مالك من أنه صلى الله عليه وسلم لم يقل: ﴿من قتل قتيلاً فله سلبه﴾ إلا يوم حنين، إذ يقول ابن حجر موضحاً: «وأما قول مالك: لم يبلغني أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك إلا يوم حنين، فإن أراد أن ابتداء هذا الحكم كان يوم حنين فهو مردود، لكن على غير مالك ممن منعه فإن مالكاً إنما نفى البلاغ، وقد ثبت في سنن أبي داود عن عوف بن مالك أنه قال لخالد بن الوليد في غزوة مؤتة أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالسلب للقاتل، وكانت مؤتة قبل حنين بالاتفاق». والملفت للنظر أيضاً في النص السابق لابن حجر رحمه الله هو ما ذهب إليه الإمام مالك رحمه الله وأثابه على اجتهاده بأن قال: «يكره للإمام أن يقول: من قتل قتيلاً فله سلبه، لئلا تضعف نيات المجاهدين، ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك إلا بعد انقضاء الحرب». هنا يظهر سؤال: لنفترض جدلاً أن قول الإمام مالك رحمه الله صحيح، ألا يعلم المقاتلون أن حق السلب للقاتل هو حق لا يتحقق إلا بإعلان الحاكم بعد المعركة؟ فقد يعلن الإمام ذلك وقد لا يعلنه، ألا تكون نفوسهم في هذه الحالة أكثر تعلقاً بالغنائم وبما قد يعلنه الحاكم؟ فكما هو معلوم، فإن أي إنسان إن اشتهى شيئاً فإنه سيتعلق به لأنه لا يملكه، أما إن ملكه فإن تعلقه بالشيء سيقل كثيراً، فإن وافقتني أخي على هذه الظاهرة، فإن تعلق المجاهدين في الغنائم سيكون أكثر إن هم علموا أن الإمام قد يعلن أن السلب لهم، وسيكون أقل إن هم تيقنوا أن السلب لهم لا محالة برغم أنف السلطان. فهو حق قد قصته لهم الشريعة بدليل نص الحديث وفعل الرسول صلى الله عليه وسلم. فلماذا حاول الرسول صلى الله عليه وسلم التحقق ممن قتل أبي جهل يوم بدر من بين الأنصاريين؟ ثم بعد النظر في السيفين قرر أنه لمعاذ بن عمرو بن الجموح. فقد كان بإمكانه بكل بساطة يوم بدر

وهو في أشد الانشغال بأمور أخرى مثل دفن الشهداء وتضميد الجرحى وتجميع الجيش وما شابه من أعمال ذات أهمية كبرى أن يقول للأنصاريين بأن السلب لهما شراكة، إلا أنه صلى الله عليه وسلم حاول تحديد القاتل حتى يحق الحق الذي سيكون سنة للأمة من بعده. ألم تر كيف أن ابن حجر في الاقتباس السابق حلل حادثة قتل أبي جهل ونقل أقوال فقهاء آخرين حتى نعلم لمن هو السلب؟ فالرسول صلى الله عليه وسلم يتوقع أن الفقهاء سينقلون أفعاله، ألم يقل: ﴿بلغوا عني ولو آية﴾؟ لذلك حرص صلى الله عليه وسلم في تحديد القاتل ليأخذ السلب برغم أنهما صغيران. ففي هذا تأكيد على ضرورة تحديد القاتل ليأخذ حقه.

ومن جهة أخرى فإن في ترك المسألة للسلطان بإعلان السلب للقاتل أم لا في كل معركة بناء على ما تقتضيه المصلحة لهو باب لاستحداث فتنة بين السلطان والمجاهدين. فإن كانت الغنائم كثيرة فقد لا يعلن السلطان تنفيل السلب للقاتل، وإن كانت قليلة فقد يعلن ذلك، وفي هذا فتح لباب التساؤل بين الجند: لماذا قال الحاكم بالسلب للقاتل في هذه المعركة ولم يقله في تلك المعركة؟ ومثل هذه التساؤلات ستسبب التشاحن بين القائد وجنده. أما إن كانت القاعدة مستتبة ومستمرة على الدوام سواء بالتنفيل أو عدمه ففيها إخماد لكل قيل وقال وتطييب للنفوس. فإن قبلت هذا المنطق فإننا إن أردنا أن نوجد قاعدة ما، وبالذات بالتمسك بفعل الرسول صلى الله عليه وسلم، لأنه ثبت أنه نفل السلب للقاتل، فإن القاعدة هي تنفيل السلب دائماً وليس العكس، لأننا إن منعنا السلب دائماً فقد خالفنا سنته، والعكس غير صحيح.

ولعل المهم في كل موضوع السلب هو الآتي: كما هو معلوم فإن الغنائم في الغالب تُحمل ليعود بها الجيش، فإن لم يكن السلب من حق القاتل، فإن حجم الغنائم سيزداد، وفي حملها جميعاً لنقلها مشقة على الجيش لأن الكل سيشارك في حمل جميع الغنائم، أي أن كل فرد يحمل ما لا يملكه، فيظهر الحمل وكأنه عبء لأن كل مجاهد سيشارك في الحمل بشيء ما من الغنائم. أما إن أخذ كل قاتل سلبه فإن الحمل سيخف على الجيش لأن حمل المجاهد لما غنمه قد تكون متعة لأنه يحمل ما قد فاز به ويعلم أنه ملك له، وفوق هذا سيحافظ على ما غنمه لأنه يملكه. فكما هو معلوم فإن الناس يهتمون بما يملكون أكثر مما لا يملكون إلا من رحم ربك ممن هم شديدي الخوف من الله (وهذا من أهم محاور كتاب «عمارة الأرض»). وكما سترى فإن الرسول صلى الله عليه وسلم قد التفت لهذه المسألة، فهناك من الغنائم الخمس من رأس الغنيمة والذي هو حق للمسمين في آية الغنائم كاليتامى وهذه يجب أن تحمل ويجب أن تصل سالمة لديار المسلمين، لذلك حذر الرسول صلى الله عليه وسلم من سوء استهلاكها بقوله: ﴿من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يركب دابة من فيء المسلمين حتى إذا أعجفها ردها فيه، ولا يلبس ثوباً من فيء المسلمين حتى إذا أخلقه رده﴾، وسيأتي بيانه بإذن الله.

مسألة أخرى في السلب: لقد احتج بعض الفقهاء مثل الطحاوي رحمه الله من حديث سلب أبي جهل أن توجيه السلب مفوض إلى رأي الإمام. إلا أن مذهب الجمهور كما قال ابن حجر: «بأن في السياق دلالة على أن السلب يستحقه من أثخن في القتل ولو شاركه غيره في الضرب أو الطعن». ثم يسرد ابن حجر رحمه الله من أقوال الفقهاء ما يرجح مذهبهم. هنا أيضاً نأتي لمسألة هي من حق المجاهدين وهي: إن إعطاء السلطان الحق في تقرير من سيأخذ السلب سيضع السلطان في موقع قد يسيء استخدام هذه السلطة بدفع سلب عمرو لبكر، ودفع سلب زيد لعبيد، وهكذا. أما إن حصر السلب للقاتل فإن تدخل السلطان لا يكون إلا في حالة النزاع إن اختلف اثنان أو

أكثر، أي في فض النزاع فقط لتحديد القاتل والذي سيأخذ السلب. وفي هذا جذ لفرصة ظهور جهاز بيروقراطي لتوجيه السلب لزيد بدل عبيد، ولكن يجب ألا ننسى أن الجيش في جله مكون ممن يخافون الله وخرجوا طلباً للأجر، فلا يعقل أن يتنازعوا على السلب إلا فيما ندر، أي أن السلطان لن يكون بحاجة لفض النزاعات إلا فيما ندر. وبالطبع ستسأل: وماذا عن الأنصاريّيْن، لماذا اختلفا؟ فأجيب: إن الذي حدث بين الأنصاريين هو لأنهما صغار في السن ولا يجب أن يظن أنهما طمعا في السلب ولكن لأن كل منهما أراد أن يثبت للرسول صلى الله عليه وسلم أنه هو القاتل لعدو الله (أبي جهل) فيظفر بالأجر والفضل ويزداد تقرباً من أشرف الخلق صلى الله عليه وسلم. وما كان هذا بالطبع إلا من شدة حبهما للرسول صلى الله عليه وسلم كما تدل على ذلك الروايات، فقد جاء في صحيح مسلم:

> «... عن عبد الرحمن بن عوف أنه قال: بينا أنا واقف في الصف يوم بدر نظرت عن يميني وشمالي فإذا أنا بين غلامين من الأنصار حديثة أسنانهما، تمنيت لو كنت بين أضلع منهما، فغمزني أحدهما فقال: يا عم هل تعرف أبا جهل؟ قال: قلت: نعم، وما حاجتك إليه يا ابن أخي؟ قال: أخبرت أنه يسب رسول الله صلى الله عليه وسلم، والذي نفسي بيده لئن رأيته لا يفارق سوادي سواده حتى يموت الأعجل منا. قال: فتعجبت لذلك. فغمزني الآخر فقال مثلها. قال: فلم أنشب أن نظرت إلى أبي جهل يزول في الناس فقلت: ألا تريان؟ هذا صاحبكما الذي تسألان عنه. قال: فابتدراه فضرباه بسيفيهما حتى قتلاه، ثم انصرفا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبراه، فقال: ﴿أيكما قتله؟﴾. فقال كل واحد منهما: أنا قتلت. فقال: ﴿هل مسحتما سيفيكما؟﴾. قالا: لا. فنظر في السيفين فقال: كلاكما قتله. وقضى بسلبه لمعاذ بن عمرو بن الجموح. والرجلان معاذ بن عمرو بن الجموح ومعاذ بن عفراء».[١٦٦]

أخي القارئ، إن في السابق تأكيد على أن الأنصاريين لم يختلفا طمعاً في السلب، ولكن للحصول على شرف قتل عدو الله وعدو رسوله صلى الله عليه وسلم. ثم نأتي الآن للمسألة الخلافية التاسعة، وهي أيضاً ذات صلة بالبيروقراطية، وهي مكان توزيع الغنائم.

هل القسمة في الموقع ؟

لقد اختلفت اقوال الفقهاء أيضاً بالنسبة لمكان تقسيم الغنائم، هل تقسم بعد انتهاء المعركة في أرض المعركة أم بعد العودة لموطن المجاهدين؟ تأمل أخي القارئ ماذا يحدث إن استخدم الإنسان عقله مع قول أو فعل الرسول صلى الله عليه وسلم. فقد ذهب أهل الرأي إلى أن القسمة تكون بعد حمل الغنائم والعودة بها إلى ديار المسلمين، أما الجمهور فقد ذهبوا إلى أنها تقسم بعد المعركة في أرض المعركة إن رأى الإمام ذلك.[ض٣] لنأخذ نصاً توضيحاً لذلك من المدونة الكبرى مثلاً:

> «في قسم الغنائم قلت: أرأيت إذا غنم المسلمون غنيمة هل يكره مالك لهم أن يقسموا ذلك في بلاد الحرب؟ قال: الشأن عند مالك أن يقسم في بلاد الحرب ويباع. ثم قال: وكان يحتج فيه مالك يقول هم

ض٣) جاء في فتح الباري: «قوله باب من قسم الغنيمة في غزوه وسفره: أشار بذلك إلى الرد على قول الكوفيين أن الغنائم لا تقسم في دار الحرب، واعتلوا بأن الملك لا يتم عليها إلا بالاستيلاء، ولا يتم الاستيلاء إلا باحرازها في دار الإسلام. وقال الجمهور هو راجع إلى نظر الإمام واجتهاده وتمام الاستيلاء يحصل بإحرازها بأيدي المسلمين، ويدل على ذلك أن الكفار لو أعتقوا حينئذ رقيقاً لم ينفذ عتقهم، ولو أسلم عبد الحربي ولحق بالمسلمين صار حراً ...» (١٦٧).

أولى برخصته. قال: وقال مالك: تقسم الغنائم وتباع في دار الحرب. وقال مالك: هو الشأن. قال سحنون: ألا ترى أن الطوائف والجيوش ليس سيرتهم سيرة السرايا. إنما سيرتهم على الإظهار وعلى غير الاختفاء وأنهم في اجتماعهم وكثرتهم إذا نزلوا بموضع فكأنهم غلبوا عليه وظهروا عليه. وهم الذين يبعثون السرايا وإليهم ترجع فليس يخاف عليهم أمر ولا يتعقب فيهم خوف، وهم أمراء يقيمون الحدود ويقسمون الفيء. وذكر ابن وهب عن مسلمة عن الأوزاعي أنه قال في قسم الغنيمة في أرض الحرب قبل خروجهم منها. قال: لم يقفل رسول الله صلى الله عليه وسلم من غزوة أصاب فيها مغنماً إلا خمسه وقسمه قبل أن يقفل. قال: ومن ذلك غزوة بني المصطلق وخيبر وحنين. ثم لم يزل المسلمون على ذلك بعده ووغلت جيوشهم في أرض الشرك في خلافة عمر بن الخطاب إلى خلافة عمر بن عبد العزيز في البر والبحر. ثم هلم جراً في أرض الشرك حتى هاجت الفتنة. (ذكر) ابن وهب عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب أن عمر بن الخطاب كتب إلى سعد بن أبي وقاص يوم افتتح العراق: أما بعد، فقد بلغني كتابك تذكر أن الناس قد سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم وما أفاء الله عليهم. فإذا جاءك كتابي هذا فانظر ما أجلب الناس عليك في العسكر من كراع أو مال. فاقسمه بين من حضر من المسلمين واترك الأرضين والأنهار بعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين. فإنك لو قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بقي بعدهم شيء».[١٦٨]

إن نظرنا إلى الأدلة نجد أنها تقف مع من قال أن القسمة تكون بعد المعركة مباشرة كما في النص السابق من مذهب الإمام مالك رحمه الله، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك، كل يأخذ نصيبه ويحمله معه ويعود به أو يبيعه، وبهذا يكون كل فرد مسؤول عن غنائمه، وهكذا تنعدم الحاجة للبيروقراطية التي عليها أن تنظم الأمور كما إن لم تقسم الغنائم، وحملت جميعها، ثم قسمت بعد العودة، فعندها سيحتاج السلطان لتعيين أفراد لتوزيع مهمة الحمل على أفراد الجيش، ويجب عليهم مراقبة سلامة الغنائم حتى لا تستهلك أو لا تتلف أو حتى لا تسرق. وفي هذا باب واسع لزيادة سلطات الحاكم لأنه قد يجادل بأن هؤلاء الذين يقومون بهذا التنسيق البيروقراطي بحاجة لنفقات مالية، وهذا باب لسحب أموال المجاهدين لموظفي الدولة المستحدثين والذين كما سترى حرصت الشريعة على جذهم من جذورهم بتقسيم الغنائم في أرض المعركة فتنتفي الحاجة لهؤلاء البيروقراطيين. ومن جهة أخرى فإن تأخير القسمة لحين العودة إلى ديار المسلمين سيعطي السلطان فسحة من الوقت لاختيار بعض الغنائم وتخصيصها لبعض المقاتلين دون بعض، وفي هذا فتنة لبعض المجاهدين من ضعاف النفوس الذين قد يحاولون التقرب من السلطان لعلهم يحظون بغنائم أفضل. والعجيب هو أن أهل الرأي يحاولون إيجاد مخارج غريبة ما أنزل الله بها من سلطان لتبرير ما ذهبوا إليه من أن الغنائم لا تقسم في أرض المعركة، بل في ديار المسلمين بعد حملها. أريدك أخي القارئ أن تتأمل الاقتباس الآتي من كتاب «بدائع الصنائع» من المذهب الحنفي لأنني سأحاول نقده بعد ذلك. قال الكاساني رحمه الله:

«وأما بيان قسمة الغنائم فنقول وبالله التوفيق: القسمة نوعان: قسمة حمل ونقل وقسمة ملك. أما قسمة الحمل فهي إن عزت الدواب ولم يجد الإمام حمولة يفرق الغنائم على الغزاة، فيحمل كل رجل على قدر نصيبه إلى دار الإسلام، ثم يستردها منهم فيقسمها قسمة ملك، وهذه القسمة جائزة بلا خلاف. ولا تكون قسمة ملك كالمودعين يقتسمان الوديعة، ليحفظ كل واحد منهما بعضها جاز ذلك، وتكون قسمة ملك فكذا هذا. وأما قسمة الملك فلا تجوز في دار الحرب عند أصحابنا، وعند الشافعي رحمه الله تجوز. وهذا الاختلاف مبني على أصل وهو أن الملك هل يثبت في الغنائم في دار

الحرب للغزاة؟ فعندنا لا يثبت الملك أصلاً فيها لا من كل وجه ولا من وجه، ولكن ينعقد سبب الملك فيها على أن تصير علة عند الإحراز بدار الإسلام، وهو تفسير حق الملك أو حق التملك عندنا. وعنده يثبت الملك قبل الإحراز بدار الإسلام بعد الفراغ من القتال قولاً واحداً، وله في حال فور الهزيمة قولان. ويبنى على هذا الأصل مسائل منها أنه إذا مات واحد من الغانمين في دار الحرب لا يورث نصيبه عندنا، وعنده يورث. الله تعالى أعلم. ومنها أن المدد إذا لحق الجيش فأحرزوا الغنائم جملة إلى دار الإسلام يشاركونهم فيها عندنا، وعنده لا يشاركونهم. ومنها أنه إذا أتلف واحد من الغانمين شيئاً من الغنيمة لا يضمن عندنا، وعنده يضمن. ومنها أن الإمام إذا باع شيئاً من الغنائم لا لحاجة الغزاة لا يجوز عندنا، وعنده يجوز. ومنها أن الإمام إذا قسم الغنائم في دار الحرب مُجازِفًا غير مجتهد ولا معتقد جواز القسمة لا تجوز عندنا، وعنده تجوز. فأما إذا رأى الإمام القسمة فقسمها نفذت قسمته بالإجماع. وكذلك لو رأى البيع فباعها لأنه حكم أمضاه في محل الاجتهاد بالاجتهاد فينفذ.

وجه قول الشافعي رحمه الله ما روي أن رسول الله قسم غنائم خيبر بخيبر، وقسم غنائم أوطاس بأوطاس، وقسم غنائم بني المصطلق في ديارهم، وقسم غنائم بدر بالجعرانة، وهي واد من أودية بدر. وأدنى ما يحمل عليه فعل النبي عليه الصلاة والسلام هو الجواز والإباحة، ولأنه وجد الاستيلاء على مال مباح فيفيد الملك استدلالاً بالاستيلاء على الحطب والحشيش، ولا شك أن المستولى عليه مال مباح لأنه مال الكافر وإنه مباح. والدليل على تحقق الاستيلاء أن الاستيلاء عبارة عن إثبات اليد على المحل، وقد وجد ذلك حقيقة وإنكار الحقائق مكابرة، ورجعة الكفار بعد انهزامهم واستردادهم أمر موهوم لا دليل عليه فلا يعتبر. ولنا أن الاستيلاء إنما يفيد الملك إذا ورد على مال مباح غير مملوك، ولم يوجد ههنا، لأن ملك الكفرة قائم، لأن ملك الكفرة كان ثابتاً لهم، والملك متى ثبت لإنسان لا يزول إلا بإزالته أو يخرج المحل من أن يكون منتفعاً به حقيقة بالهلاك أو بعجز المالك عن الانتفاع به دفعاً للتناقض فيما شرع الملك له، ولم يوجد شيء من ذلك. أما الإزالة وهلاك المحل فظاهر العدم، وأما قدرة الكفرة على الانتفاع بأموالهم فلأن الغزاة ما داموا في دار الحرب فالاسترداد ليس بنادر بل هو ظاهر أو محتمل احتمالاً على السواء. والملك كان ثابتاً لهم فلا يزول مع الاحتمال، وأما الأحاديث: فأما غنائم خيبر وأوطاس والمصطلق فإنما قسمها رسول الله في تلك الديار لأنه افتتحها فصارت ديار الإسلام، وأما غنائم بدر فقد روي أنه عليه الصلاة والسلام قسمها بالمدينة فلا يصح الاحتجاج».[١٦٩]

لقد بدأ الكاساني نصه بالتوضيح بأن القسمة نوعان: قسمة حمل ونقل، وقسمة ملك. هنا يظهر سؤال: من أين أتى هذا التقسيم؟ هل هو في الشرع؟ أم أنه مستحدث؟ وهل نحن بحاجة له؟ فقسمة الملك معروفة، وهي أن يملك كل فرد ما قُسم له. أما قسمة الحمل والنقل فهي أن يقسم الحاكم الغنائم بين المجاهدين، فيحمل كل فرد قدر نصيبه وينقله إلى ديار الإسلام. ثم بعد الوصول إلى ديار الإسلام يسترد الحاكم الغنائم من المجاهدين ثم يقسمها بينهم قسمة ملك. أي أن المهمة أصبحت مهمتين. أليس هذا شيء عجيب؟ ولماذا هو عجيب؟ لأن كل مجاهد سيحمل من الغنائم ما لن يؤول إليه بعد الوصول، فبكر قد يحمل غنائم زيد، وزيد قد يحمل غنائم عبيد، وعبيد قد يحمل غنائم عمرو، وهكذا قد تتلف الغنائم بقلة الاهتمام بها لأن كلاً يحمل ما لا يملكه، إلا إن كان الجيش تقياً كأتقى رجل واحد عندها سنضمن أن الغنائم لن تتأثر وبالتالي لن تفقد قيمتها لأن الحاملين لها حريصون عليها وكأنها ملك لهم. وهنا قد تقول: ولكن لأن الجيش في معظم أفراده أتقياء، فلابد وأن يهتموا بما لا يملكون أكثر مما يملكون لخوفهم من الوقوع في إثم الإهمال. فأجيب: هذا صحيح. ولكن لماذا نضع الناس في فتنة حمل ونقل ومن ثم المحافظة على الغنائم؟ أليس في هذا تحميل للمجاهدين لما قد لا يطيقون من همّ وبالذات بعد معركة منهكة؟

ثم يوضح الكاساني العلة في هذا التقسيم بالقول بأن قسمة الملك لا تجوز في دار الحرب في مذهبهم، أي في المذهب الحنفي، ويقرر بأنها تجوز عند الشافعي. ولتبرير هذا الاختلاف المتضاد بين المذهبين يحاول إيجاد أصل عجيب بالسؤال: «هل يثبت الملك في الغنائم في دار الحرب للغزاة؟». ثم يجيب مباشرة على السؤال بأن الغنائم لم تحرز بعد، لذلك فهي لم تملك، وإن لم تملك فكيف يجوز قسمتها؟ وبناءً عليه يجب أن تحمل الغنائم إلى مكان تملك فيه لتقسم. إلا أن الجميع يعلم أن الغنائم قد حرزت بوقوعها في أيدي المسلمين في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم. فيكون السؤال: لماذا يقول الكاساني أنها لم تحرز بعد؟ والإجابة هي أن الكاساني ذهب إلى أن السبب في أن الملكية لا تقع إلا في ديار المسلمين هو أصل آخر في المذهب الحنفي عن حق التملك، والذي يوضحه في آخر النص بأن الاستيلاء يؤدي للملك إن كان الاستيلاء على مال مباح غير مملوك كالحطب والحشيش مثلاً، وهذا منعدم في حالة الغنائم لأنها ليست مالاً مباحاً، بل هي لاتزال للكفرة. فالملك كان ثابتاً لهم. ولكن لأن الملك بالطبع خرج من أيدي الكفرة تجده يقول العبارة الآتية: «لأن ملك الكفرة قائم، لأن ملك الكفرة كان ثابتاً لهم». تلحظ أن العبارة تدلك على أن الكاساني نفسه والله أعلم قد لا يكون مقتنعاً بما يقول، فعبارته ليست قطعية في معناها، فهي تعزو ملك الغنائم للكفرة لأنهم كانوا سابقاً يملكونها برغم عدم حيازتهم لها بعد انهزامهم. ولتوضيح هذه التفصيلة يقول: والملك «متى ثبت لإنسان لا يزول إلا بإزالته أو يخرج المحل من أن يكون منتفعاً به حقيقة بالهلاك أو بعجز المالك عن الانتفاع به دفعاً للتناقض فيما شرع الملك له». أي أنك تلحظ أنه في الجملة السابقة لا يعتبر الاستيلاء في الحرب سبباً لإثبات الملك، لذلك فلابد من نقل الغنائم لتملك، أليس هذا عجيباً؟

هل رأيت كيف حاول الاقتباس السابق إيجاد مخارج بتأصيل المسألة وذلك لتبرير حكم عجيب. ولعل السؤال الأهم هنا هو: هل أتى بدليل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم قسم ثم حمل ثم نقل ثم جمع ثم قسم الغنائم؟ والإجابة بالطبع أنه لا دليل لديه لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قسم الغنائم مباشرة. ولكن العجيب أيضاً هو أن الاقتباس السابق يورد قول الشافعي بقوة ثم يحاول دحضه بطريقة ركيكة. فهو يوضح بأن الشافعي رحمه الله ذهب لقسمة الغنائم في الموقع لأن الرسول صلى الله عليه وسلم فعل ذلك: فهو قد قسم غنائم خيبر بخيبر، وغنائم أوطاس بأوطاس، وغنائم بني المصطلق في ديارهم، وغنائم بدر بالجعرانة، وهي واد من أودية بدر. ويوضح الكاساني أيضاً مذهب الشافعي بأن المستولى عليه هو مال مباح لأنه مال الكافر في الحرب، فهو مباح كالحطب والحشيش، لذلك فقد ثبت ملكه للمسلمين. ثم يؤكد الكاساني مذهب الشافعي بأن الدليل على تحقق الاستيلاء هو أن الاستيلاء إثبات اليد على المحل، وقد حدث هذا بعد المعركة، فلماذا المكابرة على ما ذهب إليه الشافعي، كما يقول الكاساني، لأن إنكار الحقائق مكابرة؟ فعودة الكفرة (كما يقول الكاساني موضحاً مذهب الشافعي) بعد انهزامهم أمر موهوم ولا دليل عليه لذلك لا يعتبر ناقضاً للملك، فثبت بذلك ملك المسلمين على الغنائم. إن هذا لأمر محير: فالكاساني يفقه عمق قول الشافعي ويظهره بقوة ثم يرفضه وذلك بالآتي: يقول بأن الاستيلاء لم يحصل في الغنائم على مال مباح غير مملوك، فالغنائم كانت مملوكة، لذلك فهي لا تعد ملكاً للمسلمين إلا بعد أن تنقل، وللتوضيح أقول:

إن الاقتباس السابق من أعجب الأقوال التي مررت بها وذلك لأنه يحاول إثبات مذهب ضعيف يناقض فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك باستخدام العقل بفلسفة الأمور من خلال تأصيلات فقهية تضع كل فقيه في تردد

من مجابهة فقيه راسخ في العلم مثل الكاساني رحمه الله. فكيف فلسف الأمور؟ كما ذكرت سابقاً: يقول بأن ملك الكفرة كان ثابتاً لهم، وأن الملك متى ما ثبت لإنسان «لا يزول إلا بإزالته أو يخرج المحل من أن يكون منتفعاً به حقيقة بالهلاك أو بعجز المالك عن الانتفاع به». هنا من هذه العبارة تلحظ أنه استخدم أو حتى أسقط قاعدة تُستخدم عادة في السلم في ديار المسلمين على غير المسلمين في بلد الحرب ! ولعل السؤال الذي لا تستطيع الفرار منه هنا هو: فلماذا هذا الاستخدام، أو بالأحرى لماذا هذا الإسقاط؟ هنا يثير مسألة أخرى بأنه ما فعل هذا إلا «دفعاً للتناقض فيما شرع الملك له». ولعله يقصد بأنه حتى لا تظهر أصول الشريعة متناقضة، والله أعلم، فهو لجأ لهذا الإسقاط. ثم يستنتج مباشرة بأن الغنائم لا تنطبق عليها هذه الحالة، فلا يزول ملك الكفرة بالاحتمال لأن احتمال عودة الكفرة والهجوم على المسلمين لازال أمراً وارداً لأنهم لازالوا في ديار الكفر. لذلك فالغنائم لم تدخل في ملك المسلمين بعد، فيجب ألا تقسم حتى تحمل وتصل إلى ديار المسلمين عندها يتحقق الملك. ولكن أين سيذهب من الأحاديث التي تثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم قسم الغنائم في مواقع المعارك؟ إن الإجابة لديه سهلة: فهو قد قال بأن خيبر وأوطاس والمصطلق هي ديار أصبحت مع افتتاحها ديار إسلام، أما غنائم بدر فقد روي أن الرسول صلى الله عليه وسلم قسمها في المدينة المنورة لذلك فلا يصح الاحتجاج بها. هنا أعتقد أخي القارئ أنك لا تستطيع مقاومة سؤال ملح: لماذا اعتبر المناطق التي انتصر فيها المسلمون مثل خيبر ديار إسلام ولم يعتبر أي منطقة أخرى غزاها المسلمون بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ديار إسلام؟ فخيبر مثلاً بقي فيها اليهود حتى تم إجلاؤهم منها بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ومع ذلك قسمت فيها الغنائم. فجميع المناطق الإسلامية باستثناء المدينة المنورة كانت ديار كفر ثم أصبحت ديار إسلام. هكذا انتشر الإسلام. فلماذا لا يرى هذه الحقيقة الواضحة؟ والإجابة هي والله أعلم أن بعض الفقهاء كما ذكرت لم يكن همهم تقصي الحق فقط، ولكن أيضاً الانتصار للمذهب لأنهم اعتقدوا أنه هو الأحق. ولعلك تلحظ هذا بوضوح من خلال استخدام عبارات مثل: «عندنا» و «عنده» قاصداً الشافعي رحمه الله وذلك كما في قوله مثلاً: «وينبني على هذا الأصل مسائل منها أنه إذا مات واحد من الغانمين في دار الحرب لا يورث نصيبه عندنا، وعنده يورث». وهنا أيضاً أخي القارئ لعلك تتعجب وتسأل: كيف يمنع ورثة من قاتل وانتصر ثم مات من أخذ الغنائم، وهل هذا جزاء عادل؟ أما ما ذهب إليه الشافعي فهو غير ذلك. ولا أريد الخوض في الخلافات الأخرى التي ذكرها الكاساني توفيراً للوقت، فالحق فيها ظاهر، ولكن أذكرك بمسألة مهمة وهي أن الغنائم عندما تحمل في العودة، فهي ليست كثيرة إن قسمت في أرض المعركة وحمل كل فرد ما غنم، فلن يبقى للجيش من حمل مشترك للعودة به إلا حق المسمين في آية الغنائم، أي أربعة أخماس الخمس، وبالذات إن نفل الإمام خمس الخمس لمن أبلوا بلاء حسناً. حتى أربعة أخماس الخمس قد تقل لأن من المجاهدين من هم فقراء ويستحقون من الغنائم. والآن لننظر للنص الآتي فهو أثر من بين الكثير من الآثار التي تثبت أن الغنائم كانت تقسم في أرض المعركة، جاء في سنن البيهقي الكبرى مثلاً: عن

> «أنس رضي الله عنه قال: صارت صفية لدحية في مقسمه وجعلوا يمدحونها عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون: ما رأينا في السبي مثلها. قال: فبعث إلى دحية فأعطاه بها ما أراد، ثم دفعها إلى أمي فقال: ﴿أصلحيها﴾. قال: ثم خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من خيبر حتى جعلها في ظهره، نزل ثم ضرب عليها القبة، فلما أصبح قال: ﴿من كان عنده فضل زاد فليأتنا به﴾. قال: فجعل الرجل يجيء بفضل التمر وفضل السويق وفضل السمن حتى جعلوا من ذلك سواداً حيساً فجعلوا يأكلون من

ذلك الحيس ويشربون من حياض إلى جنبهم من ماء السماء. قال: فقال أنس: وكانت تلك وليمة رسول الله صلى الله عليه وسلم عليها. قال: فانطلقنا حتى إذا رأينا جدر المدينة مشينا إليها فرفعنا مطيتنا ورفع رسول الله صلى الله عليه وسلم مطيته. قال: وصفية خلفه قد أردفها، فعثرت مطية رسول الله صلى الله عليه وسلم فصرع وصرعت. قال: فليس أحد من الناس ينظر إليه ولا إليها حتى قام رسول الله صلى الله عليه وسلم يسترها. قال: فأتيناه فقال: ﴿لم نضر﴾. قال: فدخلنا المدينة فخرج جواري نسائه يتراءينها ويشمتن بصرعتها. لفظ حديث بهز بن أسد رواه مسلم في الصحيح عن عبد الله بن هاشم، وفي هذا دلالة على وقوع قسمة غنيمة خيبر بخيبر. قال أبو يوسف: إنها حين افتتحها صارت دار إسلام وعاملهم على النخل. قال الشافعي: أما خيبر فما علمته كان فيها مسلم واحد ما صالح إلا اليهود وهم على دينهم وما حول خيبر كله دار حرب».[١٧٠]

حتى المذهب الحنفي الذي لا يذهب للقسمة إلا بعد العودة لديار المسلمين، فهو يقر ضمنياً أن القسمة كانت تقع قبل العودة لديار المسلمين، فهذا ما ستلحظه من الاقتباس الآتي من السرخسي الذي يشير فيه إلى احتمالات أن الغنيمة قد قسمت كقوله: «وإن كانت الغنائم قد قسمت فذلك بمزلة اللقطة في يده»؛ وقوله: «وإن كانت قد قسمت صنع ما يصنع باللقطة»، فتأمل الاقتباس:

«وإذا أخذ الرجل علفاً من الغنيمة ففضل منه فضلة بعد ما خرج إلى دار الإسلام أعادها في الغنيمة إن كانت لم تقسم، لأن اختصاصه بذلك كان للحاجة، وقد زال بالخروج إلى دار الإسلام، وكان ذلك لعدم تأكد الحق في الغنيمة لهم، وقد زال ذلك بالإحراز وإن كانت الغنائم قد قسمت فذلك بمنزلة اللقطة في يده. فإن كان فقيراً فلا بأس بأن يأكله، وإن كان غنياً باعه وتصدق بثمنه كما يفعل باللقطة، وكذلك لا ينبغي له أن يبيع شيئا من الطعام والعلف لأنه أبيح له التناول للحاجة، والمباح له التناول لا يملك التصرف فيه بالبيع، وإن فعل ذلك أعاد الثمن في الغنيمة إن لم تقسم، وإن كانت قد قسمت صنع ما يصنع باللقطة كما بينا، وإن أقرضه رجلاً في دار الحرب من الجند لم يسع له أن يأخذ منه شيئا لأن المقرض والمستقرض في حق إباحة تناوله سواء إلا أن الآخذ كان أحق به لأنه في يده، فإذا زال ما بيده إلى الآخر سقط حقه، فلهذا لا يأخذ منه شيئا. وإذا أعتق رجل من الجند جارية من الغنيمة نفذ عتقه في القياس لأن حقهم تأكد بالإحراز، ...».[١٧١]

ومن الآثار الدالة أيضاً أن الغنائم كانت تقسم في أرض المعركة مسألة وطء السبايا. فكما هو معلوم فإن أفراد الجيش عادة ما يخرجون من دون نسائهم خوفاً عليهن من الوقوع في السبي في حالة انهزام المسلمين لا سمح الله. وهذا الفراق عن الزوجات لفترات طويلة يجعل بعض المجاهدين في وضع هم فيه بحاجة لقضاء شهواتهم. فإن حصل المسلمون بعد النصر على الغنائم وكان هناك سبي، فهل من المعقول أن ينتظر المسلمون بهذا السبي حتى يعودوا وهؤلاء الرجال ينظرون إليهن وينتظرون. لعل في هذا فتنة كبرى لبعضهم. فبعد كل غزوة ونصر قد يتعمق المسلمون في ديار غير المسلمين أكثر وأكثر كما حدث عندما توغل الجيش المسلم من العراق إلى الصين، فعندها لابد من القسمة حتى يتسنى للجيش المضي دون الرجعة للقسمة سواء كان المقسوم سبياً أو أعياناً. أما إن قسمت الغنائم ومنها السبي وأخذ كل رجل نصيبه، فإن بعض المجاهدين قد لا يحصلون على سبي لأن عدد السبايا من النساء في الغالب أقل من عدد الجند. عندها تتم بعض المبايعات فيشتري من لا يستطيع أن يقاوم شهوته امرأة من رجل آخر وقع في نصيبه سبي. وهذا الذي باع فإنه قد يصبر حتى يحصل أو يشتري واحدة أخرى في موقع آخر أكثر عمقاً في بلاد غير المسلمين، وهكذا ظهرت أسئلة فقيهة حول جواز بيع السبي وجواز وطء السبي قبل العودة

لديار المسلمين. لننظر للاقتباس الآتي من كتاب «الأم» للشافعي رحمه الله، لتتأكد أن الغنائم كانت تقسم في أرض المعركة فتضمحل سلطة السلطان ولا تظهر أيضاً طبقة بيروقراطية في الدولة. ولـلتذكير فقط: فإن التقسيم في أرض المعركة مباشرة فيه تعجيل لحقوق الغانمين. وبهذا التعجيل في القسمة تضمحل فرص السلطان في التخير من الغنائم لقسمتها بأهوائه، وهكذا لن ينجذب إليه المنافقون فلا تستحدث العلاقة بين السلطان والمنافق. قال الشافعي رحمه الله:

«وطء السبايا بالملك: قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: إذا كان الإمام قد قال: من أصاب شيئا فهو له؛ فأصاب رجل جارية لا يطؤها ما كان في دار الحرب. وقال الأوزاعي: له أن يطأها، وهذا حلال من الله عز وجل بأن المسلمين وطئوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أصابوا من السبايا في غزاة بني المصطلق قبل أن يقفلوا. ولا يصلح للامام أن ينفل سرية ما أصابت ولا ينفل سوى ذلك إلا بعد الخمس، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة كان ينفل في البدأة الربع وفي الرجعة الثلث. قال أبو يوسف: ما أعظم قول الأوزاعي في قوله: هذا حلال من الله. أدركت مشايخنا من أهل العلم يكرهون في الفتيا أن يقولوا: هذا حلال وهذا حرام، إلا ما كان في كتاب الله عز وجل بيناً بلا تفسير. حدثنا ابن السائب عن ربيع بن خيثم وكان من أفضل التابعين أنه قال: إياكم أن يقول الرجل إن الله أحل هذا أو رضيه. فيقول الله له: لم أحل هذا ولم أرضه. ويقول: إن الله حرم هذا. فيقول الله: كذبت، لم أحرم هذا ولم أنه عنه. وحدثنا بعض أصحابنا عن إبراهيم النخعي أنه حدث عن أصحابه أنهم كانوا إذا أفتوا بشيء أو نهوا عنه قالوا: هذا مكروه وهذا لا بأس به. فأما نقول: هذا حلال وهذا حرام، فما أعظم هذا. قال أبو يوسف: وأما ما ذكر الأوزاعي من الوطء فهو مكروه بغير خصلة يكره أن يطأ في دار الحرب، ويكره أن يطأ من السبي شيئا قبل أن يخرجوه إلى دار الإسلام. أخبرنا بعض أشياخنا عن مكحول عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه أنه نهى أن يوطأ السبي من الفيء في دار الحرب ...».[١٧٢]

تلحظ في النص السابق أن أبا يوسف نقد قول الأوزاعي الذي أجاز وطء السبايا بالقول (أي قول الأوزاعي): «وهذا حلال من الله عز وجل بأن المسلمين وطئوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أصابوا من السبايا في غزاة بين المصطلق قبل أن يقفلوا». وتلحظ أيضاً أن النقد لم يكن بتفنيد حجة الأوزاعي ولكن بنقده في منهجيته لأنه قال: «هذا حلال من الله». فنقد أبو يوسف هو: لماذا قال الأوزاعي: «حلال»، ولم يقل هذا مكروه مثلاً؟ أي أن أبا يوسف لم يدحض الحكم الذي ذهب إليه الأوزاعي بل نقد منهجه. ثم يقول أبو يوسف مؤيداً قول أبي حنيفة: «فأما ما ذكر الأوزاعي من الوطء فهو مكروه بغير خصلة يكره أن يطأ في دار الحرب، ويكره أن يطأ من السبي شيئاً قبل أن يخرجوه إلى دار الإسلام، ...». ثم تلحظ أنه لا دليل لديه على هذه الكراهية لا من آية قرآنية ولا من قول أو فعل للرسول صلى الله عليه وسلم، ولكن استدل على النهي من نهي الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأرضاه. إلا أن هذا المذهب قد نقده الإمام الشافعي رحمه الله بطريقة واضحة قائلاً:

«قال الشافعي: وإذا قسم الإمام الفيء في دار الحرب ودفع إلى رجل في سهمه جارية فاستبرأها فلا بأس أن يطأها. وبلاد الحرب لا تحرم الحلال من الفروج المنكوحة والمملوكة. وقد غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزاة المريسيع بامرأة أو امرأتين من نسائه، والغزو بالنساء أولاً لو كان فيه مكروه بأن يخاف على المسلمات أن يؤتى بهن بلاد الحرب فيُسْبَيْن أولى أن يمنع من رجل أصار جارية في ملكة في بلاد الحرب يغلبون عليها فيسترق ولد إن كان في بطنها. وليس هذا كما قال أبو يوسف،

وهو كما قال الأوزاعي قد أصاب المسلمون نساءهم المسلمات ومن كان من سبائهم، وما نساؤهم إلا كَهُمْ، فإذا غزوا أهل قوة بجيش فلا بأس أن يغزوا بالنساء، وإن كانت الغارة التي إنما يغير فيها القليل على الكثير فيغنمون من بلادهم، إنما ينالون غرة وينجون [وينحبون] ركضا كرهت الغزو بالنساء في هذا الحال. وأما ما ذكر أبو يوسف من النفل فإن الخمس في كل ما أوجف عليه المسلمون من صغيره وكبيره بحكم الله إلا السلب للقاتل في الإقبال الذي جعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن قتل. وأما ما ذكر من أمر بدر فإنما كانت الأنفال لرسول الله صلى الله عليه وسلم. قال الله عز وجل: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾، فردها رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين ثم نزل عليه منصرفه من بدر: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ﴾، فجعل الله له ولمن سمى معه الخمس، وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن أوجف الأربعة الأخماس بالحضور للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهم».[١٧٣]

هل رأيت كيف فند الشافعي ما ذهب إليه أبو يوسف بالقول بأن «بلاد الحرب لا تحرم الحلال من الفروج المنكوحة والمملوكة». ولكن المهم لنا في المسألة هو أن فكرة مناقشة وطء السبي قبل العودة لموطن المجاهدين (وبغض النظر عن جواز ذلك من عدمه) هو أن الغنائم كانت تقسم قبل العودة. وهذا المنطق ينطبق أيضاً على بيع السبي. اقرأ الآتي من كتاب «الأم» أيضاً عن بيع السبي، يقول الشافعي رحمه الله:

«بيع السبي في دار الحرب: قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: أكره أن يبيعها حتى يخرجها إلى دار الإسلام. قال الأوزاعي: لم يزل المسلمون يتبايعون السبايا في أرض الحرب ولم يختلف في ذلك اثنان حتى قتل الوليد. قال أبو يوسف: ليس يؤخذ في الحكم في الحلال والحرام بمثل هذا، أن يقول لم يزل الناس على هذا. فأكثر ما لم يزل الناس عليه مما لا يحل ولا ينبغي مما لو فسرته لك لعرفته وأبصرته عليه العامة مما قد نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم. إنما يؤخذ في هذا بالسنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف من أصحابه ومن قوم فقهاء. وإذا كان وطؤها مكروهاً فكذلك بيعها لأنه لم يحرزها بعد. قال الشافعي: قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم أموال خيبر بخيبر وجميع مالها دار شرك وهم غطفان ودفعها إلى يهود وهم له صلح معاملة بالنصف لأنهم يمنعونها بعده صلى الله عليه وسلم وأنفسهم به، وقسم سبي بني المصطلق وما حوله دار كفر ووطئ المسلمون. ولسنا نعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم قفل من غزاة حتى يقسم السبي، فإذا قسم السبي فلا بأس بابتياعه وإصابته، والابتياع أخف من القسم ولا يحرم في بلاد الحرب بيع رقيق ولا طعام ولا شيء غيره».[١٧٤]

تلحظ من النص السابق أخي القارئ أن أبا يوسف عندما نقد الأوزاعي في مذهبه لم يأت بدليل، بل نقده في منهجية الاستدلال بالقول: «ليس يؤخذ في الحكم في الحلال والحرام بمثل هذا، أن يقول لم يزل الناس على هذا»، فكما يقول أبو يوسف فإن كثيراً من الناس على الباطل. ولعله محقاً في نقد منهجية الأوزاعي إن لم يأت الأوزاعي بدليل، ولكن ليس فيما ذهب إليه الأوزاعي. فكما ترى فإن الشافعي رحمه الله والذي يرجح مذهب الأوزاعي يضع الدليل تلو الدليل من أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم ليستنبط الحكم، وهو جواز بيع السبي وجواز وطء السبي حتى في ديار غير المسلمين ليقول مستنتجاً: «ولسنا نعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم قفل من غزاة حتى قسم السبي، فإذا قسم السبي فلا بأس بابتياعه وإصابته، والابتياع أخف من القسم، ولا يحرم في بلاد الحرب بيع رقيق ولا طعام ولا شيء غيره». فعبارة: «ولسنا نعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم قفل من غزاة حتى قسم السبي» عبارة

قوية إن خرجت من فقيه كالإمام الشافعي رحمه الله ويصعب إثبات عكسها إلا بحادثة لم يقسم فيها الرسول صلى الله عليه وسلم السبي قبل الرجوع. أي أن السنة هي القسمة قبل الرجوع، وفي هذا تحجيم لأهواء السلطان فلا ينجذب إليه المنافقون برغم أن الغنائم أحلت للمجاهدين.

مكانة الغنائم

إن دراسة الغنائم في الشريعة مؤشر جيد على قوة المسلمين وضعفهم. فهم في السابق كانوا يغنمون لأنهم كانوا أقوياء، فكانت مسائل الغنائم تشغل فكر الفقهاء، لهذا أخذ فقه الغنائم حيزاً من كتابات الفقهاء. أما الآن، ولأن الأمة هزيلة ولا تغنم شيئاً، بل تُغنم، فلم تظهر مستجدات فقهية في تقسيم الغنائم لتواكب التغير في التقنية الحربية. ولعل أفضل مثال على هذا هو كيفية قسمة الغنائم بين الراجل والفارس في فقه السلف، أي من يذهب للغزو على رجليه دون فرس، ومن يذهب ومعه فرس أو أكثر، فهل يتساويان أو يتساوون في المغنم؟ وبالطبع لا، فالفارس سيكون أكثر تأثيراً في تحقيق النصر وبعدد خيوله، لذلك فلابد وأن يكون نصيبه أكبر، فظهرت الخلافات، هل للفارس ضعف أو ثلاث أضعاف ما للراجل؟ وبالرغم من أن أدوات الحروب قد تغيرت من الخيول والمنجنيقات إلى المدافع والدبابات والطائرات، إلا أن الفقه في هذه المسألة لم يتغير، فلا تجد اجتهادات (من الفقهاء المعاصرين ولا من هم قبلهم كؤلائك الذين عاصروا العباسيين والعثمانيين مثلاً) عن كيفية قسمة الغنائم بين المجاهدين باستخدام الأسلحة الحديثة، وذلك لسببين: الأول هو أن العمل العسكري لم يعد عبادة، بل وظيفة مقابل أجر يأخذه المقاتل، لذلك فلن يأخذ أحد من الغنائم شيئاً، فلا حاجة إذاً لفقه عن طريقة التوزيع بين المقاتلين كما يعتقد البعض! والثاني مترتب على الأول، وهو أن من يشارك في المعركة الآن يأخذ معدات القتال من الدولة. فلماذا يغنم؟ لكن في السابق كان على المجاهد أن يجهز نفسه، فإن استمر الحكم بما أنزل الله، فقد يجهز خمسة إخوة أنفسهم مثلاً بدبابة يحاربون بها لأنهم اشتروها بأموال جمعوها ممن هم في قريتهم. وكان شراء الدبابة من مصنع تبرع بإنشائه بعض الميسورين ويقوم عليه بعض المتطوعين المحبين لصناعة الدبابات (وما أكثرهم بين الشباب). وهكذا مع جميع المعدات الحربية. ولعلك تسأل: إن هذا لأمر محال في أيامنا هذه. فمن أين للناس الأموال لصناعة الدبابات وشرائها؟ فأجيب كالعادة: أنت تفكر في وضع تملك فيه الدول كل الموارد ولا يملك الأفراد إلا القليل من المال (وسيأتي بيانه بطريقة أفضل في الحديث عن الأمن بإذن الله). بالإضافة لهذا، اسأل نفسك: من يقوم بصناعة هذه الدبابات الحديثة المتفوقة، هل هي الدول أم هي الشركات المملوكة للأفراد ثم تقوم الدول بالشراء منها. أي أننا بأمس الحاجة للاجتهاد في طريقة تقسيم الغنائم احتساباً لعزة ستأتي للأمة بإذن الله. فكيف تقسم الغنائم بين ثلاثة شاركوا في المعركة بدبابة، وجماعة ساهمت بضرب العدو جواً، ومجموعة قامت بجمع التبرعات من الناس واشترت عدداً من المدافع الثقيلة بعيدة المدى واستخدمتها بدقة أصابت من العدو مقتلاً أتى بالنصر بعون الله، وطائفة كان بإمكانهم الدخول على العدو من البحر غوصاً إلا أن القائد العام استوقفهم لأسباب حربية تكتيكية، فكيف تقسم الغنائم بين هؤلاء؟ أين الاجتهاد من كل هذا؟ بالطبع لا اجتهاد لأن الأمة أصبحت تُغنم، بل الاجتهادات هي مؤشر على الوهن بسبب الحكم بغير ما أنزل الله كالاجتهاد في زكاة المستغلات مثلاً (وسيأتي بيانه بإذن الله). وكل اجتهاد في مثل هذه المسائل (كزكاة المستغلات) هو مؤشر على تقهقر الأمة.

أي أن الغنيمة احتلت مكانة معتبرة في فقه السلف لحاجة الناس لفقه تقسيم الغنائم. والآن سأضرب مثالين لتأكيد أهمية هذه المكانة للغنائم ماضياً ومستقبلاً. المثال الأول هو الاختلافات بين الفقهاء في الفرق بين نصيب الراجل والفارس من الغنائم. فقد كان هذا الموضوع من المسائل التي شغلت الفقهاء والتي تؤثر على موضوع التمكين من جهتين: الأولى هي: هل قرار كيفية القسمة بيد السلطان أم هو نتيجة لاجتهاد الفقهاء وعلى السلطان التنفيذ؟ ستلحظ من الاقتباس الآتي من كتاب «الأموال» أن اتخاذ قرار تحديد نصيب الراجل والفارس لم يُترك للسلطان ليحددها في كل معركة كيفما شاء، بل هي للفقهاء ليتّبعها السلاطين (وفي الاقتباس الآتي أيضاً إثبات لبعض ما استنتجناه سابقاً)، قال أبو عبيد رحمه الله:

«... والناس اليوم في المغنم على هذا، أنه لا نفل من جملة الغنيمة حتى تخمس. وإنما جاز أن يعطى الأدلاء والرعاء من صلب الغنيمة قبل الخمس لحاجة أهل العسكر إلى هذين الصنفين، فصار نفلهما علماً عليهم لأنه لا غناء بهم عنهما، فهو من جميع المال، وأما ما سوى ذلك فما نعلم أحداً نفل من نفس الغنيمة قبل الخمس إلا ما خص الله به نبيه [صلى الله عليه وسلم]، فإنه قد روى عنه في ذلك شيء لا يجوز لأحد بعده. قال: حدثني عبد الرحمن بن مهدي عن عكرمة بن عمار عن إياس بن سلمة بن الأكوع عن أبيه سلمة بن الأكوع أن رسول الله [صلى الله عليه وسلم] أعطاه سهم الفارس والراجل وهو على رجليه، وكان استنقذ لقاح رسول الله [صلى الله عليه وسلم] وقال خير فرساننا أبو قتادة وخير رجالتنا سلمة. قال عبد الرحمن: فحدثت به سفيان فقال: هذا خاص لرسول الله [صلى الله عليه وسلم]. قال أبو عبيد: يذهب سفيان إلى أن التفضيل في السهام وإلى أن النفل من الغنيمة ليس لأحد بعد النبي [صلى الله عليه وسلم]، وكان رأيه أن النفل إنما يكون من الخمس نفسه بعد أن يعزل. يقول فكان ما آثر به رسول الله [صلى الله عليه وسلم] سلمة خاصاً له لا يكون لأحد بعده. قال أبو عبيد: وقد روي عن سعيد بن سعيد المسيب شيء يرجع معناه إلى مذهب سفيان. قال: حدثني يحيى بن سعيد عن محمد بن عمرو قال: كنا عند أبي سلمة بن عبد الرحمن فأرسل إلى سعيد بن المسيب يسأله عن النفل، فلم يرد عليه شيئا، قال: ثم أرسل غلاماً له، أو قال: مولى له يقال له برد، فقال: إنه يقول: لا نفل بعد رسول الله [صلى الله عليه وسلم]. قال أبو عبيد: فأراد سعيد هذا المعنى أيضاً أن التفضيل في السهام والنفل من الغنيمة كلها ليس لأحد سوى النبي [صلى الله عليه وسلم]، وعلى هذا يوجه ما فضل به رسول الله [صلى الله عليه وسلم] الأقرع بن حابس وعيينة يوم حنين. قال: حدثنا إسماعيل بن جعفر عن حميد عن أنس بن مالك: قسم رسول الله [صلى الله عليه وسلم] غنائم حنين فأعطى الأقرع بن حابس مائة من الإبل وأعطى عيينة بن حصن مائة من الإبل، فبلغ ذلك الأنصار، فذكر عنهم في ذلك كلاماً بحديث فيه طول. قال أبو عبيد: ولهذا الحديث عندي وجهان أحدهما أن يكون فعله ذلك من جميع الغنيمة، فيكون خاصاً له كما قال سعيد بن المسيب وسفيان. والوجه الآخر أن تكون تلك العطية كانت من الخمس كالأحاديث التي ذكرناها فيما جعل للإمام أن ينفل به الناس من الخمس، وهذا أولى الأمرين به عندي وأشبه أن يكون وجه هذا الحديث لأنه يدلنا على ذلك أن أنس بن مالك هو المحدث بهذا الفعل عن النبي، ثم قد أبى أن يأخذ من الأمير الذي كان أعطاه ثلاثين رأساً من سبي العامة، فأبى أنس أن يأخذ ذلك إلا من الخمس. قال أبو عبيد: وقد ذكرنا حديثه في الباب الذي قبل هذا، فكأنه إنما اتبع الحديث الذي رواه وهو كان أعلم بتأويل ما روى. وقد تأول بعض الناس أن رسول الله [صلى الله عليه وسلم] إنما أعطى هؤلاء من سهمه الذي كان له خاصاً من الغنيمة وهو الخمس، ولو كان من ذلك لما تكلمت فيه الأنصار ولا جهلته لأنه ملك يمينه يصنع به ما يشاء، ولا كان يسمى حينئذ نفلاً، إنما هو هبة أو عطية أو نحل أو حباء وما أشبه ذلك من

الكلام». [١٧٥]

أما الجهة الثانية التي يؤثر فيها التفاضل في تقسيم الغنائم بين المجاهدين فهو تطوير تقنية القتال: فلعلك لاحظت أخي القارئ أن كل ما حاولت قوله من خلال الصفحات السابقة هو أن هناك اتزاناً توجده الشريعة يدفع الناس للمزيد من الجهاد من خلال الغنائم دون أن يؤثر ذلك في نيات المجاهدين كي لا تخرج نياتهم عن خلوص العمل لله جل جلاله. وبالطبع لن أتمكن من استحداث صيغة أو معادلة يتمكن من خلالها المجتمع من إيجاد ميزان يوضح هذا الاتزان، ولا أعتقد أن أحداً سيستطيع ذلك لأن مثل هذا الميزان سيؤدي لاستخدام العقل مع النص، لذلك وجب علينا فقط الإلتزام بالنصوص السابقة لأنها هي التي ستؤدي لاستحداث هذا الاتزان، فلا اجتهاد إذاً، إلا أن باب الاجتهاد يجب أن يفتح قدر المستطاع في حيز توزيع الغنائم بين الغانمين من حيث إمكانياتهم القتالية بما يقاتلون به. فكما ذكرت في الأمثلة السابقة متسائلاً عن كيفيه قسمة الغنائم بين من فتحوا مدينة على الساحل مثلاً، فبالتأكيد ستكون هناك جماعات قتالية مختلفة في ظل التقنية القتالية الحديثة: فهؤلاء مثلاً فتية معهم سفينة ترصد غواصات الأعداء أينما كانت، وأولئك من قبيلة واحدة ومعهم غواصة لا يمكن رصدها لأنها ذات مقدرة تمويهية فائقة، وتلكم جماعة من العلماء المتخصصين في التقنية والذين استحدثوا مدافع شديدة الدقة لضرب الأهداف الحيوية من العدو (كمراكز الاتصالات) وذلك باستخدام صور جوية تم الحصول عليها من شباب نذروا أنفسهم لتطوير تقنيات تحليل الصور الجوية التي حصلوا عليها ممن أنشؤا طائرات غير مأهولة تصور بدقة متناهية مواقع العدو. فكيف سيتشارك في الغنيمة جميع هؤلاء الذين أتوا بالنصر؟ لعلك تقول: بأن كل من ساهم في المعركة بطريقة غير مباشرة مثل من طوروا وسائل التصوير فهم ليسوا من الجند، فالغنائم فقط لمن شارك ببدنه. فأجيب: قد تكون محقاً لأن من طوروا تقنيات الحروب سيؤجرون بإذن الله على نياتهم، ولكن كيف ستقسم الغنائم بين من ركبوا الطائرات وضربوا الأعداء، وبين من كانوا يبعدون من مواقع العدو عشرات الكيلومترات وضربوهم بالمدافع، فللعدو أيضاً مدافع تضربهم وقد تقتلهم. وهكذا من جدل لن ينتهي. فكل ما أريد توضيحه أخي القارئ هو أن فقه الغنائم قد يكون أقوى مؤشر على قوة الأمة. فكلما تطورت تقنيات القتال كلما احتاج المجتمع إلى المزيد من الاجتهادات لتواكبها ليأخذ من كان أكثر تأثيراً في الإتيان بالنصر الغنائم الأكثر. والآن ألق نظرة سريعة على الاقتباس الآتي لابن حجر كمثال لطريقة تقسيم الغنائم بالتفاضل بين أنواع الخيول لترى تعامل فقهاء السلف مع النصوص للاستنباط:

> «قوله: باب سهام الفرس، أي ما يستحقه الفارس من الغنيمة بسبب فرسه. قوله: وقال مالك: يسهم للخيل والبراذين، جمع برذون، بكسر الموحدة وسكون الراء وفتح المعجمة. والمراد الجفاة الخلقة من الخيل. وأكثر ما تجلب من بلاد الروم، ولها جلد على السير في الشعاب والجبال والوعر بخلاف الخيل العربية. قوله: لقوله تعالى: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا﴾، قال بن ابطال: وجه الاحتجاج بالآية أن الله تعالى أمتن بركوب الخيل وقد أسهم لها رسول الله صلى الله عليه وسلم. واسم الخيل يقع على البرذون والهجين بخلاف البغال والحمير، وكأن الآية استوعبت ما يركب من هذا الجنس لما يقتضيه الامتنان، فلما لم ينص على البرذون والهجين فيها دل على دخولها في الخيل. قلت: وإنما ذكر الهجين لأن مالكاً ذكر هذا الكلام في الموطأ، وفيه والهجين، والمراد بالهجين ما يكون أحد أبويه عربياً والآخر غير عربي. وقيل الهجين الذي أبوه فقط عربي. وأما الذي أمه فقط عربية فيسمى المقرف. وعن أحمد: الهجين البرذون، ويحتمل أن يكون أراد في الحكم، وقد وقع لسعيد بن منصور

وفي المراسيل لأبي داود عن مكحول أن النبي صلى الله عليه وسلم هجن الهجين يوم خيبر وعرب العراب، فجعل للعربي سهمين وللهجين سهماً، وهذا منقطع ويؤيده ما روى الشافعي في الأم وسعيد بن منصور من طريق علي بن الأقمر قال: أغارت الخيل فأدركت العراب وتأخرت البراذن، فقام بن المنذر الوادعي فقال: لا أجعل ما أدرك كمن لم يدرك، فبلغ ذلك عمر فقال: هبلت الوادعي أمه، لقد أذكرت به، أمضوها على ما قال. فكان أول من أسهم للبراذين دون سهام العراب. وفي ذلك يقول شاعرهم: ومنا الذي قد سن في الخيل سنة، وكانت سواء قبل ذاك سهامها. وهذا منقطع أيضاً، وقد أخذ أحمد بمقتضى حديث مكحول في المشهور عنه كالجماعة، وعنه إن بلغت البراذين مبالغ العربية سوى بينهما وإلا فضلت العربية، واختارها الجوزجاني وغيره. وعن الليث: يسهم للبرذون والهجين دون سهم الفرس. قوله: ولا يسهم لأكثر من فرس، هو بقية كلام مالك، وهو قول الجمهور. وقال الليث وأبو يوسف وأحمد وإسحاق: يسهم لفرسين لا لأكثر. وفي ذلك حديث أخرجه الدارقطني بإسناد ضعيف عن أبي عمرة قال: أسهم لي رسول الله صلى الله عليه وسلم لفرسي أربعة أسهم، ولي سهماً، فأخذت خمسة أسهم. قال القرطبي: ولم يقل أحد أنه يسهم لأكثر من فرسين إلا ما روى عن سليمان بن موسى أنه يسهم لكل فرس سهمان، بالغاً ما بلغت، ولصاحبه سهماً، أي غير سهمي الفرس. قوله: عن عبيد الله، هو ابن عمر العمري. قوله: جعل للفرس سهمين ولصاحبه سهماً، أي غير سهمي الفرس، فيصير للفارس ثلاثة أسهم. وسيأتي في غزوة خيبر أن نافعاً فسره كذلك، ولفظه: إذا كان مع الرجل فرس فله ثلاثة أسهم، فإن لم يكن معه فرس فله سهم، ولأبي داود عن أحمد عن أبي معاوية عن عبيد الله بن عمر بلفظ: أسهم لرجل ولفرسه ثلاثة أسهم، سهماً له وسهمين لفرسه، وبهذا التفسير يتبين أن لا وهم فيما رواه أحمد بن منصور الرمادي عن أبي بكر بن أبي شيبة عن أبي أسامة وابن نمير، كلاهما عن عبيد الله بن عمر فيما أخرجه الدارقطني بلفظ: أسهم للفارس سهمين. قال الدارقطني عن شيخه أبي بكر النيسابوري: وهم فيه الرمادي وشيخه، قلت: لا لأن المعنى أسهم للفارس بسبب فرسه سهمين غير سهمه المختص به، وقد رواه ابن أبي شيبة في مصنفه ومسنده بهذا الإسناد فقال: للفرس، وكذلك أخرجه ابن أبي عاصم في كتاب الجهاد له عن ابن أبي شيبة، وكأن الرمادي رواه بالمعنى، وقد أخرجه أحمد عن أبي أسامة وابن نمير معاً بلفظ: أسهم للفرس: وعلى هذا التأويل أيضاً يحمل ما رواه نعيم بن حماد عن ابن المبارك عن عبيد الله مثل رواية الرمادي، أخرجه الدارقطني، وقد رواه علي بن الحسن بن شقيق وهو أثبت من نعيم عن ابن المبارك بلفظ: أسهم للفرس. وتمسك بظاهر هذه الرواية بعض من احتج لأبي حنيفة في قوله أن للفرس سهماً واحداً ولراكبه سهم آخر، فيكون للفارس سهمان فقط، ولا حجة فيه لما ذكرنا. واحتج له أيضاً بما أخرجه أبو داود من حديث مجمع بن جارية بالجيم والتحتانية في حديث طويل في قصة خيبر قال: فأعطى للفارس سهمين وللراجل سهما، وفي إسناده ضعف. ولو ثبت يحمل على ما تقدم لأنه يحتمل الأمرين والجمع بين الروايتين أولى، ولا سيما والأسانيد الأولة أثبت، ومع رواتها زيادة علم، وأصرح من ذلك ما أخرجه أبو داود من حديث أبي عمرة أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى للفرس سهمين، ولكل إنسان سهماً، فكان للفارس ثلاثة أسهم. وللنسائي من حديث الزبير أن النبي صلى الله عليه وسلم ضرب له أربعة أسهم، سهمين لفرسه وسهماً له، وسهماً لقرابته. قال محمد بن سحنون: انفرد أبو حنيفة بذلك دون فقهاء الأمصار ونقل عنه أنه قال: أكره أن أفضل بهيمة على مسلم، وهي شبهة ضعيفة لأن السهام في الحقيقة كلها للرجل. قلت: لو لم يثبت الخبر لكانت الشبهة قوية لأن المراد المفاضلة بين الراجل والفارس، فلولا الفرس ما ازداد الفارس سهمين عن الراجل، فمن جعل للفارس سهمين فقد سوى بين الفرس وبين الرجل، وقد تعقب هذا أيضاً لأن الأصل عدم المساواة بين البهيمة والإنسان، فلما خرج هذا عن الأصل بالمساواة فلتكن المفاضلة كذلك. وقد فضل الحنفية الدابة على الإنسان في بعض الأحكام

فقالوا: لو قتل كلب صيد قيمته أكثر من عشرة آلاف أداها، فإن قتل عبداً مسلماً لم يؤد فيه إلا دون عشرة آلاف درهم. والحق أن الاعتماد في ذلك على الخبر، ولم ينفرد أبو حنيفة بما قال، فقد جاء عن عمر وعلي وأبي موسى، لكن الثابت عن عمر وعلي كالجمهور، واستدل للجمهور من حيث المعنى بأن الفرس يحتاج إلى مؤنة لخدمتها وعلفها، وبأنه يحصل بها من الغنى في الحرب ما لا يخفى، واستدل به على أن المشرك إذا حضر الوقعة وقاتل مع المسلمين يسهم له، وبه قال بعض التابعين كالشعبي، ولا حجة فيه إذ لم يرد هنا صيغة عموم، واستدل للجمهور بحديث لم تحل الغنائم لأحد قبلنا، وسيأتي في مكانه، وفي الحديث حض على اكتساب الخيل واتخاذها للغزو لما فيها من البركة وإعلاء الكلمة وإعظام الشوكة، كما قال تعالى: ﴿وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ ...».[١٧٦]

لعل الاقتباس السابق كان مملاً لك لأنك كنت تسأل: في عصر الطائرات والصواريخ كيف يضع مؤلف هذا الكتاب نصاً عن أنواع الخيول وكيفية قسمة الغنائم؟ أين يعيش هذا الكاتب يا ترى؟ فأجيب: ما عساي أن أفعل إن كانت كتب الفقه لا تحوي سوى هذه النصوص عن قسمة الغنائم. أليس هذا مؤشر على تخلفنا؟ ولكنك إن تمعنت في براعة ابن حجر في التنقل بين الأحاديث وأسانيدها لتمحيص قسمة الغنائم ستدرك بأننا بحاجة لمثله من الفقهاء لتبيان كيفية القسمة في عصر الطائرات والدبابات. حاول أن تتخيل أخي القارئ ظهور فقيه آخر وفي عمق ابن حجر رحمه الله وأنه قام بتفصيص مسألة الغنائم في ظل الأسلحة الحديثة من خلال النصوص كما فعل ابن حجر، فما الذي كان سيقوله؟ هنا نحن بحاجة للاجتهاد كما ذكرت في أول هذا الفصل لأن الأسلحة الحديثة وتأثيرها في جلب النصر تختلف من سلاح لآخر. فكيف ستقسم الغنائم بين المجاهدين بالأسلحة المختلفة؟ بالطبع، سيجتهد الفقهاء وستظهر الفتاوى مع كل جيل من الأسلحة. أي وكأن الشريعة تتابع التقنية لتلبي اجتهادياً تغيراتها فتفاضل بين المجاهدين كالمفاضلة بين قائد الطائرة وراكب الدبابة، وبهذا تزداد الأمة عزة بالمزيد من النصر الذي تسببت فيه التقنيات المبتكرة للمزيد من الغنائم. أي وكأن هناك دائرة حلزونية لا نهاية لها من الاجتهادات التي يجب أن تصدر على مر التاريخ دون توقف إلا إن توقفت تقنيات القتال، وهذا أمر مستبعد. وهنا تفصيلة دقيقة أود الإشارة لها وهي أن قرارات طريقة التقسيم مفاضلة بين المجاهدين كل حسب مساهمته إن كانت بيد السلطان فإن الأهواء قد تتدخل لأنه سيحكم بالتفاضل في أرض المعركة إذا لا وقت لديه للتمحيص في الاستحقاق بالتفاضل، أما إن كان القرار بيد الفقهاء من خلال الفتاوى التي ستنتشر للكل وعلى السلطان تنفيذ التقسيم في أرض المعركة، عندها فلابد وأن تكون اجتهادات الفقهاء هي الوسيلة لتوضيح طريقة التقسيم بناءً على دراسات ممحصة وذلك باستقراء الغزوات السابقة لتحديد الآلة الأكثر جلباً للنصر ثم التي تليها والتي تليها، والمهارة الأجدر بالتقدير ثم التي تليها والتي تليها، وهكذا. وهذا يتطلب تبلور معرفة تقنية حربية ذات شفافية عالية للعامة وكأنها عرف يدركه الجميع فيسعون للمزيد من التطوير لما هو أكثر فاعلية للإتيان بالنصر أو حتى ابتكار ما هو جديد من الآلات والأسلحة الأكثر جلباً للنصر، وهكذا تزداد الأمة قوة من خلال المعرفة الحربية بالانتقال من جيل من الأسلحة لجيل آخر أكثر تطوراً بسبب بحث الفقهاء عن الأسلحة الأكثر جلباً للنصر حتى تتم قسمة الغنائم بطريقة عادلة. ولكن كما ذكرت، فلا اجتهادات في الفقه المعاصر في قسمة الغنائم بين المجاهدين لأن العمل العسكري أصبح وظيفة ولأن الأمة أصبحت مستضعفة، فهي لازالت تفاضل بين الراجل والفارس في كتب الفقه. أي أن فقه قسمة الغنائم هو خير مؤشر على عزة الأمة أو ضعفها. أي أنه خير مؤشر على التمكين إلا إن أسلم كل من على الأرض من بشر فلا جهاد ضد غير المسلمين حينئذ.

والمثال الثاني على مكانة الغنائم هو حق المسمين في آية الغنائم: فكما قرر الفقهاء فإن آية الغنائم تنص على أن تقسيم الغنائم خسمة أقسام، أربعة منها للمقاتلين، والخمس يقسم أيضاً خمسة أقسام، خمس لله والرسول وهو الذي قد تخرج منه الأنفال كما مر بنا، وخمس لذوي قربى الرسول صلى الله عليه وسلم لأنهم لا يأخذون من الصدقات، وثلاثة أخماس لكل من اليتامى والمساكين وابن السبيل، وهؤلاء يؤدون إلى المزيد من التمكين في الأمة إن هم أخذوا نصيبهم (وسيأتي بيانه بإذن الله). وحتى يأخذوا نصيبهم كاملاً فقد حرصت الشريعة على أن يصل هذا النصيب من أرض المعركة إلى ديار المسلمين بطريقة سليمة قدر المستطاع حتى لا تفقد الغنيمة قيمتها. لذلك فقد كانت للغنائم مكانة وكأنها تقترب من التقديس. فتأمل الآتي مما قاله ابن قدامة:

> «فصل: ولا يجوز لبس الثياب ولا ركوب دابة من المغنم لما روى رويفع بن ثابت الأنصاري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يركب دابة من فيء المسلمين حتى إذا أعجفها ردها فيه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يلبس ثوباً من فيء المسلمين حتى إذا أخلقه رده فيه﴾، رواه سعيد. فصل: ولا يجوز الانتفاع بجلودهم واتخاذ النعل والجرب منها ولا الخيوط والحبال، وبهذا قال ابن محيريز ويحيى بن أبي كثير وإسماعيل بن عياش والشافعي، ورخص في اتخاذ الجرب من جلود الغنم سليمان بن موسى، ورخص مالك في الإبرة والحبل يتخذ من الشعر والنعل والخف يتخذ من جلود البقر. ولنا ما روى قيس بن أبي حازم أن رجلاً أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بكبة من شعر من المغنم فقال: يا رسول الله، إنا لنعمل الشعر فهبها لي. قال: ﴿نصيبي منها لك﴾، رواه سعيد. وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿أدوا الخيط والمخيط، فإن الغلول نار وشنار يوم القيامة﴾، ولأن ذلك من الغنيمة لا تدعو إلى أخذه حاجة عامة، فلم يجز أخذه كالثياب. فصل: فأما كتبهم فإن كانت مما ينتفع به ككتب الطب واللغة والشعر فهي غنيمة، وإن كانت مما لا ينتفع به ككتاب التوراة والإنجيل فأمكن الانتفاع بجلودها أو ورقها بعد غسله غسل وهو غنيمة وإلا فلا يجوز بيعها».[١٧٧]

والآن للنظر للآتي مما جاء في المعجم الكبير: فعن

> «حنش الصنعاني قال: غزونا المغرب وعلينا رويفع بن ثابت الأنصاري، فافتتحنا قرية يقال لها جربة، فقام فينا رويفع خطيباً فقال: إني لا أقوم فيكم إلا ما سمعت رسول الله [صلى الله عليه وسلم] قام فينا يوم حنين حين افتتحناها فقال: ﴿من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسق ماءه زرع غيره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يأت ثيباً من السبي حتى يستبرئها، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيعن مغنماً حتى يقسم، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يركبن دابة من فيء المسلمين حتى إذا أعجفها ردها فيه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يلبس ثوباً من فيء المسلمين حتى إذا أخلقه رده فيه».[١٧٨]

وهناك نصوص أخرى وضعتها في الحاشية تؤدي لنفس الاستنتاج.[١٧٩] ولأن الغنيمة هي مال ذو مكانة رفيعة فقد حرص الفقهاء على طريقة تقسيمها. فظهرت عدة أسئلة فقهية عن حقوق عدة أطياف من الناس ممن شاركوا بطريقة أو بأخرى في المعركة كالأجير والطبيب والتاجر، هل يغنمون أم لا؟ وهو موضوعنا الآتي والأهم والذي قد يوضح علة عدم معارضة الفقهاء للديوان، والله أعلم.

الإيجار والجعالة

لعلك تسأل متحيراً: حتى الآن لم نجب على السؤال: كيف تسلل ديوان الجند إلى الفقه ولم يعارضه الفقهاء؟ فالسابق عن النفل والسلب لم يجب على السؤال! فأجيب، إن الهدف من السابق هو توضيح أن الجهاد قد يؤدي لأخذ المال دون التأثير في خلوص النية، وقد بينت أن هذه العلاقة المالية لا تمت بصلة بأي وجه من الوجوه للسلطان، فهو ينفذ ما قصته الشريعة من حقوق له ولغيره. وما فعلت هذا إلا لأقفل جميع الأبواب التي تربط بين الجهاد والمال لترى الانفصام بين الدولة والعطاء للمجاهدين، فلا إشارة في الأنفال على أن العطاء كان قبل المعركة كأجر. وهذا استنتاج مهم جداً لابد من التأكيد عليه. وبقي باب مالي واحد، وهو العلاقة بين أخذ الأجرة على الجهاد واستحقاق الغنيمة. أي إن أخذ رجل أجرة على اشتراكه في القتال، فهل له نصيب في الغنائم؟ فهو من المداخل التي إن درسناها سنتمكن بإذن الله من الإجابة على السؤال. وسأسرد لك ما استنبطته أولاً ثم أقوم بإثباته. ولكن قبل ذلك لابد من توضيح معنى كل من الجعالة والبعوث، فأرجو التأني في قراءة التعريف الآتي للجعالة: قال ابن منظور:

«وتَجَاعلوا الشيءَ: جَعلوه بينهم. و جَعَل له كذا : شارطه به عليه، وكذلك جَعَل للعامل كذا. والجُعْل و الجِعال و الجَعِيلة و الجُعَالة و الجِعالة و الجَعالة؛ الكسر والضم عن اللحياني، كل ذلك: ما جعله له على عمله. والجَعالة، بالفتح: الرَّشْوة؛ عن اللحياني أيضاً، وخَصَّ مرَّة بالجُعالة ما يُجْعَل للغازي وذلك إذا وجب على الإنسان غزو فجعل مكانه رجلاً آخر بِجُعل يشترطه؛ وبيت الأَسدي: فأعطيت الجُعالة مُسْتَمِيتاً خفيف الحاذِ من فتيان جَرْمِيروى، بكسر الجيم وضمها، ورواه ابن بري: سيكفيك الجِعالةَ مُسْتَمِيتٌ شاهداً على الجِعالة بالكسر. وأَجْعَله جُعْلاً وأَجْعَله له: أعطاه إياه. والجَعالة، بالفتح، من الشيء تَجْعله للإنسان. والجِعالة والجعلات: ما يَتَجَاعلونه عند البُعُوث أو الأمر يَحْزبُهم من السلطان. وفي حديث ابن سيرين: أن ابن عمر ذكروا عنده الجَعائل فقال لا أغزو على أجر ولا أبيع أجري من الجهاد؛ قال ابن الأثير: هو جمع جَعِيلة أو جَعَالة، بالفتح. والجُعْل: الاسم، بالضم، والمصدر بالفتح. يقال: جَعَل لك جَعْلاً وجُعْلاً، وهو الأَجر على الشيء فعلاً أو قولاً. قال: والمراد في الحديث أن يكتب الغزو على الرجل فيعطي رجلاً آخر شيئاً ليخرج مكانه؛ أو يدفع المقيم إلى الغازي شيئاً فيقيم الغازي ويخرج هو، وقيل: الجُعْل والجَعالة أَن يُكتب البعث على الغُزاة فيخرج من الأَربعة والخمسة رجل واحد ويُجْعَل له جُعْل . وقال ابن عباس: إن جَعَلَه عبداً أو أمة فهو غير طائل، وإن جَعَله في كُراع أو سلاح فلا بأس، أي أن الجُعْل الذي يعطيه للخارج إن كان عبداً أو أمة يختص به، فلا عبرة به، وإن كان يعينه». ظ٣

ظ٣) وجاء في معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء: «الجِعَالَة بكسر الجيم، وقيل بالتثليث، تطلق في اللغة على الجُعْل: وهو ما يُجْعَل للإنسان على عمله. أعم من الأجر والثواب. أما في الاصطلاح الفقهي فهي: التزام عوض معلوم على عمل معين معلوم أو مجهول يعسُر ضبطه. وصورتها أن يجعل الرجل للرجل أجراً معلوماً ولا ينقده إياه على أن يعمل له في زمن معلوم أو مجهول، مما فيه منفعة للجاعل، على أنه إن أكمل العمل كان له الجعل المقرر، وإن لم يتمه فلا شيء له، إذ لا منفعة فيه للجاعل إلا بعد تمامه. الجُعل في اللغة: هو الأجر الذي يأخذه الإنسان عوضاً عن عمل يقوم به. ويطلق أيضاً على ما يعطاه المجاهد ليستعين به على جهاده. وقد سمي بذلك في الإطلاقي، لأنه شيء يُجعل. ويطلق الفقهاء «الجُعل» من باب الخلع على ما جُعِل بدلاً فيه. قال النسفي: وجُعْلُ الآبق وجُعْلُ الأجير في ذلك» (١٨٠).

غ٣) وفي فصل «البركة» سأوضح بإذن الله أن النفوس لن تتغير بتغير الزمن، ولكن لأن الشريعة لم تطبق فقد تغيرت نفوس الناس، وفي دفع الدولة للأموال للناس للجهاد مزيداً من الانحراف الذي سيؤدي للمزيد من النفور عن الجهاد وبالتالي للمزيد من التخلف والمزيد من تغير نفوس الناس.

وبالطبع، فإن التعريف السابق ليس تعريفاً يعتد به للفقهاء لأنه من كتاب لغوي وليس من كتب الشريعة، ولكنني وضعته هنا لأنه قد يكون تعريفاً مناسباً كتقديم للجعالة، ففي الصفحات الآتية مما سأقتبسه من كتب الفقهاء ستلحظ أن تعريف ابن منظور كان موفقاً كمقدمة للموضوع، فالجعالة تعني باختصار المال المدفوع ممن لا يريد الخروج للجهاد لرجل آخر يقوم له بذلك. (أو العكس في النادر، أي ممن يريد الخروج للجهاد ولا مكان له في البعوث لأنه ليس في الديوان فيأخذ مكان رجل آخر ممن له مكان في البعث، وسيأتي بيانه بإذن الله). ولكن السؤال هو: لماذا يقوم فرد بدفع المال، هل لأنه يريد كسب الثواب أم أنه قد فُرض عليه القتال ولا يستطيع أو لا يود القيام بذلك، بل يريد أن يقوم له شخص آخر بالجهاد؟ والإجابة كما سترى بإذن الله هي كلتا الحالتين، فقد يقوم شخص بدفع المال لآخر كسباً للأجر امتثالاً لقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿من جهز غازياً في سبيل الله فقد غزا﴾، أو قد يكون الجهاد قد فُرض على زيد من الناس ولا يريد الخروج للجهاد أو لا يستطيع، فيستأجر شخصاً آخر ليقوم مقامه. وهنا لابد من وقفة مهمة. فكما وضحت سابقاً، فإن الجهاد عمل تطوعي ولم يفرضه الرسول صلى الله عليه وسلم على أحد، بل حرض عليه. حتى وإن كان الجهاد فرض عين كجهاد الدفع (أي أن ديار المسلمين تم غزوها وأصبح الجهاد فرض عين) فإن الشريعة كما رأينا لا تغصب الناس على الخروج ولكنها تُؤثّم تاركها أيما تأثيم إن لم يقم به (ولعلك تتعجب متسائلاً: إن لم يخرج إلا القلة فإن المسلمين سيُستضعفون، لذلك فلابد من إجبار الناس على الخروج. فأجيب: كما سترى في فصل «البركة» فإن هذا افتراض لن يحدث أبداً إن تم الحكم بما أنزل الله). نعود للموضوع: فكيف تم إذاً فرض الجهاد على الناس ليتهربوا منه بدفع الجعل؟ فكما تلحظ من تعريف ابن منظور السابق من قوله: «... ما يُجعل للغازي وذلك إذا وجب على الإنسان غزو فجعل مكانه رجلاً آخر بجعل يشترطه ...»، فمن استخدام ابن منظور للعبارة: «إذا وجب على الإنسان غزو»، إشارة إلى أن الغزو كان يُفرض على الناس أحياناً. وفي قوله: «... ما يتجاعلونه عند البعوث أو الأمر يحزبهم من السلطان ...»، ترى أن ابن منظور أبرز دور السلطان في المسألة. وفي قوله: «... والمراد في الحديث أن يُكتب الغزو على الرجل فيعطي رجلاً آخر شيئاً ليخرج مكانه؛ ...»، تلحظ من عبارة: «أن يُكتب الغزو على الرجل»، أن الغزو كُتب، أي فُرض على بعض الناس، وهم قد لا يريدون الخروج. وتلحظ الاستنتاج نفسه من قول ابن منظور: «وقيل الجعل والجعالة أن يُكتب البعث على الغزاة فيخرج من الأربعة والخمسة رجل واحد ويجعل له جعل ...».

ولتوضيح الصورة أكثر، لنراجع تعريفاً آخر مهماً كنت قد ذكرته سابقاً وهو البعوث. فقد وضحت أن البعوث هي الجيوش. فالظاهر هو أن مجموعة من الأفراد، كأهل قرية أو قبيلة أو حتى فرد ما قد يُفرض عليه أو عليهم أو على عدد محدد منهم الخروج للجهاد، ثم يجعل أو يجعلوا جعلاً لفرد من قرية أو قبيلة أو جماعة أخرى ليخرج أو يخرجوا مكانه أو مكانهم. والآتي توضيح إضافي من كتاب «طلبة الطلبة»:

> «ب ع ث: فضرب عليهم البعث، أي جعل عليهم أن يبعثوا في الجهاد، فجعل وقعد، أي أعطى جعلاً يغزو به غيره، وقعد هو فلم يخرج مع الغزاة، وقول النبي عليه السلام للجاعل أجر الغازي هو هذا».[١٨١]

وهذه المسألة (أي فرض العمل العسكري على الناس) لم أجد في كتب الفقه من درسها بتمعن للوقوف على شرعيتها، هل هي من حق السلطان أم لا؟ هل تجوز أو لا تجوز؟ وهل هي مستحبة أم مكروهة؟ فما كُتب في الفقه

كما مر بنا هو ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم من التحريض دون الفرض، أما ما فعله السلاطين مع بدء الحكم الأموي من فرض العمل العسكري وحتى وضعنا المعاصر فلم يناقشه الفقهاء كما لاحظت من قراءاتى. وقد يكون السبب في ذلك هو أنه مع تغير الزمن وتغير النفوس تخاذل الناس عن الجهاد،[غ٣] فلم ير بعض الفقهاء منع السلاطين من فرض الجهاد على الناس. وهنا أريدك أن تلحظ في الاقتباسات الآتية عند الحديث عن البعوث أن النص يشير بطريقة أو بأخرى على فرض الخروج للجهاد على الناس أحياناً. أي لدينا موقفان متناقضان لم يناقش الفقهاء تضادهما، وهما ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم من التحريض دون الفرض، وفي النقيض ما فعله الحكام من الفرض والذي قد يكون مقابل دفع المال كما في الديوان. وهذا ما سأحاول إثباته في الصفحات الآتية بالإضافة للاستنباط الآتي:

لقد حاولت في الحديث عن النفل أن أثبت أن الشريعة أحلت الغنائم للمقاتلين، ولكن في الوقت ذاته قصت الحقوق بطريقة تُنقذ المجاهدين من أن يتمكن السلطان من شراء ولائهم ومن أن تتغير نياتهم فلا يكون الجهاد إلا خالصاً لله جل جلاله. ولكن ماذا عن غير المجاهدين؟ فكما هو معلوم فإن ليس كل من في الجيش من أفراد هم من المقاتلين في أرض المعركة: فهناك الفني الذي يقوم بصيانة المعدات القتالية مثلاً، وهناك الناقلون للذخيرة والمواد الغذائية، وهناك من يعملون في التطبيب والتمريض وما شابه من طيف كبير من الأفراد الذين يمكنون الجنود من خوض المعركة. وفي أيامنا هذه، فإن هؤلاء هم من المأجورين الذين تدفع لهم الدولة مكافآت شهرية. أما في عهد السلف، ولأن كل فرد عليه أن يجهز نفسه، فإن جميع هذه الأعمال كانت إما تطوعية يقوم بها البعض رغبة لثواب الآخرة أو أنها كانت أعمال يتقاضون عليها الأجر من المجاهدين. فالحداد مثلاً قد يخرج للجهاد ليعين المجاهدين على سن سيوفهم دون أن يشارك في المعركة وذلك إما احتساباً للأجر في الآخرة أو بأخذ عوض مالي من المجاهدين الذين سن لهم سيوفهم. وكذلك التاجر الذي قد يأخذ فائضاً من المواد الغذائية ليبيعه في دار الحرب على المجاهدين، فهو قد يكون ممن خرجوا للكسب المالي، وهكذا. وقد يشارك الحداد في القتال وكذلك التاجر. لذلك فقد ظهرت عدة أطياف من الناس ممن تواجدوا في أرض المعركة وليسوا ممن خرجوا للقتال أصلاً ولم يشاركوا في المعركة إلا أن بعضهم قد شارك لأن الحمية قد أخذته أو لأي سبب آخر. هذا بالإضافة لمن حضر المعركة وهو مُستأجر، أي من أخذ الجعل. ومن المستأجَرين أيضاً من هم من غير المسلمين، فقد يقوم القائد العام باستئجار بعض الأفراد والذين قد يكونون من غير المسلمين لإرشادهم على الطرق مثلاً (دليل أو مرشد) على أن يعطون من الغنائم في حالة النصر، لذلك فقد ظهرت عدة أسئلة فقهية حول استحقاق هؤلاء الذين تواجدوا في أرض المعركة مقابل عوض مالي، هل يُسهم لهم بعد النصر أو لا يسهم؟

والذي حدث والله أعلم هو أن الحوار الفقهي حول استحقاق هؤلاء للغنائم جعل الفقهاء يفصلون بين النية التي لا يمكن الإطلاع عليها وبين الأحقية في الحصول على الغنائم. وهذا وضع محتوم لأنه لا خيار لأي فقيه في هذه المسألة، فمن ذا الذي يستطيع أن يعرف نية المجاهد إن كان حداداً وساعد المجاهدين في سن سيوفهم وفي الوقت ذاته قاتل معهم، فهل خرج أصلاً للكسب المالي أم للجهاد؟ فهل يغنم أو لا يغنم؟ وكذلك إن قام مسلم غير قادر على الجهاد بتجهيز مسلم آخر لا يرغب في الجهاد ودفع له مالاً نظير ذهابه للجهاد، فهل يغنم هذا المجعول له أو لا يغنم؟ وهل يغنم الجاعل أو لا يغنم؟ هنا، ومن مثل هذه الأبواب التي صعُب على الفقهاء التدخل في معرفة نيات

أصحابها، تسلل ديوان الجند للشريعة، والله أعلم، ولم يعارضه الفقهاء. كيف (وأرجو التأني في قراءة الفقرة الآتية)؟

إن عدم اعتراض الفقهاء على دفع الأجر لمن أعان المسلمين في قتالهم وهو غير مسلم، (وفي هذا ضرورة، كأجر المرشد النصراني مثلاً)، ولأن المسلم أولى من الكافر، فإن هذا الوضع أوجد، والله أعلم، بيئة فقهية لم يمانع فيها الفقهاء قيام مسلم باستئجار مسلم آخر للجهاد كما في الجعالة برغم كراهة بعض الفقهاء لوضع هذا الآخذ للجعل؛ وفي الوقت ذاته فقد حض الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين على تجهيز الآخرين في قوله صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿من جهز غازياً في سبيل الله فقد غزا﴾. لكن حض الرسول صلى الله عليه وسلم هو لمن أراد الغزو ولا يملك ما يحقق له ذلك، أما الجعالة فقد تكون دفع مال لمن سيخرج للجهاد بالإضافة لتجهيزه. أي أن هناك من الأفراد الميسورين من يودون تجهيز واستئجار المجاهدين لكسب الثواب، أو أنهم أفراد فرض عليهم القتال ولا يريدون الخروج، ويقابلهم من هم بحاجة للمال ولكنهم ليسوا من الراغبين في الجهاد ولم يفرض عليهم الجهاد، ولا يعلم أحد ما بنياتهم بالطبع، فتقابل الطرفان (أي الجاعل والمجعول له)، فتم دفع الجعل للمقاتل والذي بالطبع لم يعارضه الفقهاء لأنهم معذورون. هذا التجهيز للمقاتل، وكذلك دفع مال لحضه على الخروج والذي لم يعارضه الفقهاء، أوجد بيئة فقهية لا ترفض العمل العسكري مقابل أخذ المال، لاسيما أن الدولة كانت تدفع المال لغير المسلم إن أعانهم، ولأن المسلم أولى من الكافر ظهرت الإشكالية، فقد انسحب هذا القبول من الفقهاء للجعل وقيس على قبول دفع الدولة للمال مقابل الجهاد. أي لأن الشريعة أباحت الجعل للأفراد لم يعترض عليه الفقهاء مع الدولة قياساً، والله أعلم. أي وكأن الدولة فرد يحق لها دفع الجعل للناس قياساً بالأفراد الذين يحق لهم ذلك. ولكن لماذا هي إشكالية؟ لأن ما يدفعه الفرد لتجهيز المجاهد هو مال مقطوع من فرد لآخر ولن يجذب ولاء المجاهد لمن دفع المال بعد المعركة. حتى وإن حدث، فإن ولاء المجاهد ذهب لفرد عادي؛ أما مع الدولة فإن المسألة جد مختلفة بالذات إن علمنا أن الديوان يدفع الأموال بتدفق مستمر قبل المعركة وبعدها، فيصبح ولاء الجند للسلطان فتظهر الحاجة لتنظيم دفع هذه الأموال فتظهر البيروقراطية المتمثلة في الديوان فتتشكل التركيبة الاقتصادية السياسية الاجتماعية الهرمية، أو ما يعرف بالدولة في مفهومها القديم أو المعاصر، وهذا وضع غير إسلامي شرعاً. والصفحات الآتية هي محاولات لإثبات الاستنباطات السابقة. لنبدأ بقراءة الاقتباس الآتي لابن قدامة رحمه الله كمدخل للموضوع، فهو نص جيد يلخص العلاقة بين الإيجار والغنائم عموماً.

> «مسألة: قال: وإذا استأجر الأمير قوماً يغزون مع المسلمين لمنافعهم لم يسهم لهم وأعطوا ما استؤجروا به. نص أحمد على هذا في رواية جماعة، فقال في رواية عبد الله وحنبل في الإمام يستأجر قوماً يدخل بهم بلاد العدو: لا يسهم لهم ويوفي لهم بما استؤجروا عليه. وقال القاضي: هذا محمول على استئجار من لا يجب عليه الجهاد كالعبيد والكفار. أما الرجال والمسلمون الأحرار فلا يصح استئجارهم على الجهاد لأن الغزو يتعين بحضوره على من كان من أهله، فإذا تعين عليه الفرض لم يجز أن يفعله عن غيره كمن عليه حجة الإسلام، لا يجوز أن يحج عن غيره وهذا مذهب الشافعي. ويحتمل أن يحمل كلام أحمد والخرقي على ظاهره في صحة الاستئجار على الغزو لمن لم يتعين عليه لما روى أبو داود بإسناده عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿للغازي أجره وللجاعل أجره﴾. وروى سعيد بن منصور عن جبير بن نفير قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿مثل الذين يغزون من أمتي ويأخذون الجعل ويتقوون به على عدوهم مثل أم موسى ترضع ولدها وتأخذ أجرها﴾. ولأنه أمر لا يختص فاعله أن يكون من أهل القربة فصح الاستئجار عليه كبناء

المساجد أو لم يتعين عليه الجهاد، فصح أن يؤجر نفسه عليه كالعبد، ويفارق الحج حيث إنه ليس بفرض عين، وأن الحاجة داعية إليه، وفي المنع من أخذ الجعل عليه تعطيل له ومنع له مما فيه للمسلمين نفع وبهم إليه حاجة، فينبغي أن يجوز بخلاف الحج. إذا ثبت هذا فإن قلنا بالأول فالإجارة فاسدة وعليه الأجرة بردها، وله سهمه لأن غزوة بغير أجرة، وإن قلنا بصحته فظاهر كلام أحمد والخرقي رحمهما الله أنه لا سهم له لأن غزوة بعوض، فكأنه واقع من غيره فلا يستحق شيئاً. وقد روى أبو داود بإسناده عن يعلى بن منبه قال: أذن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالغزو وأنا شيخ كبير ليس لي خادم، فالتمست أجيراً يكفيني وأجري له سهمه، فوجدت رجلاً، فلما دنا الرحيل قال: ما أدري ما السهمان وما يبلغ سهمي، فسم لي شيئا كان السهم أو لم يكن. فسميت له ثلاثة دنانير. فلما حضرت غنيمة أردت أن أجري له سهمه فذكرت الدنانير فجئت إلى النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت له أمره. فقال: ﴿ما أجد له في غزوته في هذه الدنيا والآخرة إلا دنانيره التي سمى﴾. ويحتمل أن يسهم له وهو اختيار الخلال، قال: روى جماعة عن أحمد أن للأجير السهم إذا قاتل. وروى عنه جماعة أن كل من شهد القتال فله السهم. قال: وهذا الذي اعتمد عليه من قول أبي عبد الله. ووجه ذلك ما تقدم من حديث عبد الله بن عمر وحديث جبير بن نفير وقول عمر: الغنيمة لمن شهد الوقعة، ولأنه حاضر للوقعة من أهل القتال فيسهم له كغير الأجير، فأما الذين يعطون من حقهم من الفيء فلهم سهامهم لأن ذلك حق جعله الله لهم ليغزو، لا أنه عوض عن جهاده، بل نفع جهاده له لا لغيره، وكذلك من يعطون من الصدقات وهم الذين إذا نشطوا للغزو أعطوا، فإنهم يعطون معونة لهم لا عوضاً، ولذلك إذا دفع إلى الغزاة يتقوون به ويستعينون به كان له فيه الثواب ولم يكن عوضاً. قال النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿من جهز غازيا كان له مثل أجره﴾.

فصل: فأما الأجير للخدمة في الغزو أو الذي يكري دابة له ويخرج معها ويشهد الوقعة فعن أحمد فيه روايتان: إحداهما لا سهم له، وهو قول الأوزاعي وإسحاق. قالا: المستأجر على خدمة القوم لا سهم له، ووجهه حديث يعلى بن منبه. والثانية يسهم لهما إذا شهدا القتال مع الناس، وهو قول مالك وابن المنذر، وبه قال الليث: إذا قاتل وإن اشتغل بالخدمة فلا سهم له. واحتج ابن المنذر بحديث سلمة بن الأكوع أنه كان أجيراً لطلحة حين أدرك عبد الرحمن بن عيينة حين أغار على سرح رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعطاه النبي صلى الله عليه وسلم سهم الفارس والراجل. وقال القاضي: يسهم له إذا كان مع المجاهدين وصحبه الجهاد، فأما لغير ذلك فلا. وقال الثوري: يسهم له إذا قاتل ويرفع عمن استأجره نفقة ما اشتغل عنه.

فصل: فأما التاجر والصانع كالخياط والخباز والبيطار والحداد والإسكاف، فقال أحمد: يسهم لهم إذا حضروا. قال أصحابنا: قاتلوا أو لم يقاتلوا؛ وبه قال في التاجر الحسن وابن سيرين والثوري والأوزاعي والشافعي. وقال مالك وأبو حنيفة: لا يسهم لهم إلا أن يقاتلوا. وعن الشافعي كقولنا، وعنه لا يسهم له بحال. قال القاضي في التاجر والأجير: إذا كانا مع المجاهدين وقصدهما الجهاد وإنما معه المتاع إن طلب منه باعه، والأجير قصده الجهاد أيضاً، فهذان يسهم لهما لأنهما غازيان، والصناع بمنزلة التجار متى كانوا مستعدين للقتال ومعهم السلاح، فمتى عرض اشتغلوا به، أسهم لهم لأنهم في الجهاد بمنزلة غيرهم، وإنما يشتغلون بغيره عند فراغهم منه ».[١٨٢]

لعل أول ملحوظة على النص السابق هي ذهاب الإمام أحمد رحمه الله إلى جواز استئجار الأمير لقوم يغزون مع المسلمين، وأن هؤلاء لا يسهم لهم (أي لا يعطون من الغنائم)، ولكن يعطون ما استؤجروا عليه. تلحظ في الاقتباس السابق أن قوله: «قوماً يغزون مع المسلمين» أنه قد يقصد بالقوم أناس من غير المسلمين. وفي هذا الرأي

مدخل لتثبيت الديوان في الشريعة كما سترى بإذن الله لأنه رأي يجيز للسلطان دفع الأموال لغير المسلمين مقابل العمل العسكري، ولأن المسلمين أولى فلماذا لا يكون ذلك للمسلمين أيضاً؟ إلا أن هناك قول آخر وتوضيحي وذو ثقل في نفس المذهب وهو للقاضي أبو يعلى بن الفرا الحنبلي (والذي انتهت إليه رئاسة المذهب الحنبلي)،[١٨٣] وهو أن استئجار المسلمين الأحرار للجهاد لا يصح لأن الغزو متعين على كل من هو أهل له كحجة الإسلام، وهذا مذهب الشافعي أيضاً رحمه الله. أما ما ذهب إليه ابن قدامة (تفسيراً لكلام الإمام أحمد رحمه الله، وهو أن صحة الاستئجار على الغزو قد تكون «لمن لم يتعين عليه» الغزو حتى وإن كان مسلماً)، تُظهر أن هناك رأيين واضحين مختلفين لابد من التمعن فيهما: أحدهما يجيز الإجارة مقابل العمل العسكري والآخر لا يجيزه. لاحظ أن ابن قدامة يورد الحديث، أي قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿للغازي أجره وللجاعل أجره﴾ وكأنه يستشهد به على صحة استئجار من لم يتعين عليه الغزو (وهذا حديث ضعيف كما سيأتي بيانه بإذن الله). ثم يأتي بدليل آخر، أي قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿مثل الذين يغزون من أمتي ويأخذون الجعل ويتقوون به على عدوهم مثل أم موسى ترضع ولدها وتأخذ أجرها﴾.[ب٤] وحتى يثبت ابن قدامة تأويله لكلام الإمام أحمد يقارن وضع هذا الرجل الذي يأخذ الجعل بمن استؤجر لبناء مسجد ما لأن البناء يفارق الحج، فالبناء ليس فرض عين، وقد تكون الحاجة داعية إليه، فصح أن يؤجر نفسه عليه كالعبد. أي أن ابن قدامة لم يذهب لعدم جواز استئجار من لم يتعين عليه الجهاد كما ذهب لذلك الشافعي والقاضي رحمهما الله. والعلة في ذلك كما يرى ابن قدامة هو أن في الذهاب لعدم صحة الجعل تعطيل للجهاد ومنع لما فيه نفع للمسلمين. لذلك كما يقول: «فينبغي أن يجوز بخلاف الحج».

ثم يفصّل ابن قدامة الموقفين: الأول وهو عدم صحة الإجارة، وعندها فإن عقد الإجارة فاسد ويحق لمن جاهد أن يأخذ من الغنائم لأنه قاتل بغير أجر. والموقف الثاني وهو صحة عقد الإجارة، وعندها فلا حق للغازي في الغنائم. ثم يورد ابن قدامة حديث يعلى بن منبه الذي استأجر وهو شيخ كبير رجلاً للجهاد عنه، وكيف أن الرسول صلى الله عليه وسلم أقر ذلك إلا أنه صلى الله عليه وسلم لم يجز للغازي أن يأخذ من الغنائم شيئاً إلا الدنانير الثلاثة التي استؤجر عليها. وهنا فإن القضية واضحة، وهي أن نية الغازي لم تكن للجهاد ولكن للمال في الظاهر لأنه اشترط أخذ المال قبل الخروج. أما إن كانت نية الغازي الجهاد وأخذ المال عوناً، فإنك تجد في الاقتباسات الآتية أن من الفقهاء من ذهب إلى أن للخارج للجهاد بأجر، الحق في أن يُسهم له من الغنائم لأن لكل من شهد القتال سهم استناداً لقول عمر رضي الله عنه أن الغنيمة لمن شهد الوقعة. لاحظ أخي القارئ أن استخدام ابن قدامة لحادثة يعلى بن منبه لجواز دفع السلطان المال للمسلمين كإيجار للغزو مسألة يجب أن نعيد النظر فيها لأن الرسول صلى الله عليه أقر دفع المال من فرد لآخر وليس من سلطان لجماعة من الغزاة كما يفعل الديوان. فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يدفع المال كإيجار لطائفة من الناس قط كما حاولت إثبات ذلك سابقاً. وشتان بين الحالين من حيث جذب الولاء كما ذكرت. ويتقوى هذا المنطق إن نحن أخذنا في الحسبان أن الدولة لا تملك المال كما وضحت في الفصلين السابقين. لذلك فمن أين لها المال لكي تستأجر الناس على الغزو؟

ب٤) لقد وجدت الحديث في بعض الكتب مثل مصنف ابن شيبة وفيض القدير وتهذيب الكمال، وجاء في فيض القدير: «قال الحافظ العراقي: ورواه ابن عربي من حديث معاذ وقال: مستقيم الإسناد منكر المتن» (١٨٤).

ج٤) جاء في الموطأ: «قال مالك في الأجير في الغزو أنه إن كان شهد القتال وكان مع الناس عند القتال وكان حُراً فله سهمه، وإن لم يفعل ذلك فلا سهم له، وأرى أن لا يقسم إلا لمن شهد القتال من الأحرار» (١٨٥).

ثم يربط ابن قدامة مقارناً بين هذا الذي أخذ الأجر، وهو مال، وبين آخذي المال من الفيء أو من الصدقات، فهؤلاء يعطون تلك الأموال معونة وليس عوضاً، فهم يتقوون به على الجهاد، وكذلك من أخذ الجعل (لاحظ أن من أخذ الجعل أخذه عوضاً وليس معونة، وهذا تمييز مهم). هنا كما ترى فإن من المقارنة بين من يأخذون المال من الجعل أو الفيء أو الصدقات أتى الاستنتاج بأنه يُسهم لهم من الغنائم. وهذا وضع لا يربط ولاء المجاهد للسلطان لأن المال المأخوذ في الجعل هو من رجل من عامة المسلمين، والمال المأخوذ من الفيء والصدقات هو حق قد قصه سبحانه وتعالى للمسمين في آيتي الفيء والغنائم. أي أن ما أحاول توضيحه هو أن ما ذهب إليه الشافعي وما أيده القاضي أن استئجار المسلمين الأحرار للجهاد لا يصح، هو المذهب الأسلم للأمة وذلك لأن مهارات القتال لن تقع في أيدي أفراد يمكن استئجارهم فيسهل تسخيرهم من قبل السلاطين في أهوائهم لاسيما إن علمنا أن الحديث: ﴿للغازي أجره وللجاعل أجره﴾ حديث ضعيف كما سيأتي بإذن الله. حتى وإن صح الحديث فهو لا يعني إقرار دفع المال من السلطان كإيجار لجماعة من الناس، ولكن يعني إقرار دفع المال من فرد لآخر لأن الذي قال الحديث هو الرسول صلى الله عليه وسلم، ولم يقم صلى الله عليه وسلم بدفع المال كحاكم للمقاتلين، ولكنه أقر دفع المال من فرد لآخر لحاجة المسلمين لذلك كما سيأتي بيانه بإذن الله. كما أن مقارنة ابن قدامة لآخذي المال من الفيء والصدقات بآخذي الجعل مقارنة يجب مراجعتها لأن آخذي المال من الفيء والصدقات يأخذونها معونة وليس عوضاً كآخذي الجعل، وشتان بين الحالين، علماً أن هناك من الأقوال ما تذهب إلى أن أخذ الأجر مانع للاشتراك في الغنيمة، أي مانع من السهمان كما ستلحظ ذلك في الفقرتين الأخيرتين بإذن الله.

ثم في الفقرتين الأخيرتين يوضح ابن قدامة وضع طائفتين ممن حضروا المعركة، وهما (الطائفة الأولى) الأجير للخدمة أو الذي يكري دابته ويشهد الوقعة، (والطائفة الثانية) التجار والصناع الذين شهدوا الوقعة كذلك. وقد اختلفت مذاهب الفقهاء في حقهم في الغنيمة، فمنهم من قال يُسهم لهم ومنهم من لم يذهب لذلك، ولكن على العموم فإن الأشهر بينهم هو أنهم إن شاركوا في القتال فإن لهم الحق في الغنيمة كما فصله القاضي بالقول في التاجر والأجير: «... فهذان يسهم لهما لأنهما غازيان، والصناع بمنزلة التجار متى كانوا مستعدين للقتال ومعهم السلاح، فمتى عرض اشتغلوا به، أسهم لهم لأنهم في الجهاد بمنزلة غيرهم، وإنما يشتغلون بغيره عند فراغهم منه». ولعل الملفت للنظر في النص هو ما ذهب إليه الثوري من أن الجاعل يسترد ما أنفقه ويُسهم للغازي بقوله: «يُسهم له إذا قاتل ويُرفع عمن استأجره نفقة ما اشتغل عنه». ففي هذا إشارة إلى كراهة بعض الفقهاء للجعل كما سيأتي بيانه بإذن الله. ولكن أرجو ملاحظة ما ذهب إليه بعض الفقهاء من عدم الجمع بين أخذ الغنائم والأجر كما ستلحظ في الاقتباسات القادمة بإذن الله.

لعلك لاحظت من الأقوال السابقة بشأن أحقية الأجير في الغنائم أنها (أي الأقوال المختلفة) قد أوجدت بيئة فقهية بدأت تتقبل فكرة أخذ المال مقابل العمل العسكري كما فعل ابن قدامة. والآن لننظر لنص آخر من كتاب «الاستذكار» لتأكيد هذا الاستنتاج. يقول ابن عبد البر:

> «مسألة: قال مالك في الأجير في الغزو إنه إن كان شهد القتال وكان مع الناس عند القتال وكان حراً فله سهمه، وإن لم يفعل ذلك فلا سهم له، وأرى أن لا يقسم إلا لمن شهد القتال من الأحرار. قال أبو عمر: اختلف العلماء في الأجير والتاجر، فقول مالك في الأجير ما ذكره في موطئه وذكر في غير

الموطأ: لا يسهم للتاجر ولا للأجير إلا أن يقاتلوا. وقال الحسن بن حي: يسهم للأجير. وقال الليث بن سعد: من أسلم فخرج إلى العسكر فإن قاتل فله سهمه وإن لم يقاتل فلا سهم له. قال: والأجير إذا اشتغل بالخدمة عن حضور القتال فلا شيء له. وقال أبو حنيفة وأصحابه في التاجر والأجير: إن قاتلوا استحقوا، وإن لم يقاتلوا فلا شيء لهم، وهذا كقول مالك سواء. وروى الثوري عن أشعث عن الحسن وابن سيرين قالا: يسهم للأجير. قال الثوري: إذا قاتل الأجير أسهم له ورفع عن من استأجره بقدر ما شغل عنه. وقال الأوزاعي وإسحاق: لا يسهم للعبد ولا الأجير المستأجر على خدمة القوم. ذكر المزني عن الشافعي قال: ولو كان لرجل أجير يريد الجهاد معه فقد قيل يسهم له، وقد قيل لا يسهم له إلا أن يكون قتال، فيقاتل، كذلك التجار إن قاتلوا قيل لا يسهم لهم، وقيل يسهم لهم. قال المزني: قد قال في كتاب الأسارى: يسهم للتاجر إذا قاتل وهو أولى بأصله. قال أبو عمر: جمهور العلماء يرون أن يُسهم للتاجر إذا حضر القتال. وقال الأوزاعي: لا يسهم للبيطار ولا للشعاب والحداد ونحوهم. وقال مالك: يسهم لكل من قاتل إذا كان حراً، وبه قال أحمد بن حنبل. قال أبو عمر: من جعل الأجير كالعبد لم يسهم له حضر القتال أم لم يحضر، وجعل ما أخذه من الأجرة مانعاً له من السهمان. ومن حجته ما رواه عبد الرزاق عن عبد العزيز بن أبي رواد قال: أخبرني أبو سلمة الحمصي أن عبد الرحمن بن عوف قال لرجل من فقراء المهاجرين: أتخرج معي يا فلان إلى الغزو؟ قال: نعم. فوعده فلما حضره الخروج دعاه فأبى أن يخرج معه. فقال عبد الرحمن: أليس قد وعدتني؟ أتخلفني؟ قال: ما أستطيع أن أخرج. قال: وما الذي يمنعك؟ قال: عيالي وأهلي. قال: فما الذي يرضيك حتى تخرج معي؟ قال: ثلاثة دنانير. فدفع إليه عبد الرحمن ثلاثة دنانير قبل أن يخرج معه، فلما هزموا العدو وأصابوا المغنم قال لعبد الرحمن: أعطني نصيبي من المغنم. فقال عبد الرحمن: سأذكر أمرك لرسول الله صلى الله عليه وسلم. فذكره له فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿هذه الثلاثة الدنانير حظه ونصيبه من غزوته في أمر دنياه وآخرته﴾». جـ٤

تلحظ في النص السابق تدرج الأقوال المختلفة في حق الأجير في الغنائم والتي انتهت بحديث استئجار عبد الرحمن بن عوف لرجل من فقراء المهاجرين ليغزو مقابل ثلاثة دنانير. هذا التدرج أدى رويداً رويداً إلى قبول مناقشة فكرة دفع المال للمسلم مقابل العمل العسكري والذي انتهى بعدم معارضة دفع الدولة للمال للمسلمين ليعملوا كغزاة، وهذا الذي حرص الرسول صلى الله عليه وسلم على عدم فعله. كيف؟

لقد حاولت مراراً في السابق أن أثبت لك أن الدولة لم تدفع المال للمجاهدين في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ولا في عهد خليفته أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وأن ذلك حدث في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه. فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يحاول أن يجهز بعض المجاهدين بما قد يحتاجونه من ركوب ونحوه إن توفر لديه، ولكن دون دفع المال كأجر مقابل الجهاد كعمل، وكذلك فعل خليفته أبو بكر رضي الله عنه، فعن «ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر إذا أراد أن يبعث بعثاً يدر الناس، فإذا كمل له من العدة ما يريد جهزهم بما كان عنده، ولم تكن الأعطية فرضت على عهد أبي بكر».[١٨٦] وفي الوقت ذاته، فقد حث الرسول صلى الله عليه وسلم الناس لتجهيز بعضهم البعض في الجهاد، والآتي بعض الأمثلة. فقد حدث «عثمان بن عبد الله بن سراقة عن عمر بن الخطاب قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿من أظل رأس غاز أظله الله يوم القيامة، ومن جهز غازياً حتى يستقل كان له مثل أجره حتى يموت أو يرجع، ومن بنى مسجداً يذكر فيه اسم الله بنى الله له بيتاً في الجنة﴾.[١٨٧] وفي حديث آخر عن سهل «أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من أعان مجاهداً في

سبيل الله أو غازياً في عسرته أو مكاتباً في رقبته أظله الله يوم لا ظل إلا ظله﴾.[١٨٨] وفي حديث ثالث عن «زيد بن خالد الجهني قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿من فطر صائماً أو جهز غازياً أو حاجاً أو خلفه في أهله كان له مثل أجورهم من غير أن ينتقص من أجورهم شيئا﴾.[١٨٩] ولعل الحديث الأشهر هو قوله صلوات ربي وسلامه عليه في الحديث المتفق عليه: ﴿من جهز غازياً في سبيل الله فقد غزا، ومن خلفه في أهله بخير فقد غزا﴾.[١٩٠] وفي «نيل الأوطار» توضيح لهذه الأحاديث. يقول الشوكاني رحمه الله:

«قوله: ﴿من جهز غازياً﴾، أي هيأ له أسباب سفره وما يحتاج إليه مما لا بد منه، قوله: ﴿فقد غزا﴾، قال ابن حبان: معناه أنه مثله في الأجر وإن لم يغز حقيقة. ثم أخرج الحديث من وجه آخر بلفظ: ﴿كتب له مثل أجره غير أنه لا ينقص من أجره شيء﴾. وأخرج ابن ماجة وابن حبان أيضاً من حديث ابن عمر بلفظ: ﴿من جهز غازياً حتى يستقل كان له مثل أجره حتى يموت أو يرجع﴾. وأما ما أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث بعثاً وقال: ﴿ليخرج من كل رجلين رجل والأجر بينهما﴾، وفي رواية له ثم قال: ﴿للقاعد أيكم خلف الخارج في أهله وماله بخير كان له مثل نصف أجر الخارج﴾، ففيه إشارة إلى أن الغازي إذا جهز نفسه وقام بكفاية من يخلفه بعده كان له الأجر مرتين. وقال القرطبي: لفظة: ﴿نصف﴾ يحتمل أن تكون مقحمة من بعض الرواة، وقد احتج بها من ذهب إلى أن المراد بالأحاديث التي وردت بمثل ثواب الفعل حصول أصل الأجر له بغير تضعيف، وأن التضعيف يختص بمن باشر العمل. قال: ولا حجة له في هذا الحديث لوجهين: أحدهما أنه لا يتناول محل النزاع لأن المطلوب إنما هو أن الدال على الخير مثلاً هل له مثل أجر فاعله مع التضعيف أو بغير تضعيف، والحديث المذكور إنما يقتضي المشاركة والمشاطرة فافترقا. ثانيهما ما تقدم من احتمال كون لفظة نصف زائدة. قال الحافظ: لا حاجة لدعوى زيادتها بعد ثبوتها في الصحيح، والذي يظهر في توجيهها أنها أطلقت بالنسبة إلى مجموع الثواب الحاصل للغازي والخالف له بخير، فإن الثواب إذا انقسم بينهما نصفين كان لكل منهما مثل ما للآخر. فلا تعارض بين الحديثين. وأما من وعد بمثل ثواب العمل وإن لم يعمله إذا كان له فيه دلالة أو مشاركة أو نية صالحة فليس على إطلاقه في عدم التضعيف لكل أحد، وصرف الخبر عن ظاهره يحتاج إلى مستند، وكأن مستند القائل أن العامل يباشر المشقة بنفسه بخلاف الدال ونحوه، لكن من يجهز الغازي بماله مثلاً وكذا من يخلفه فيمن ترك بعده يباشر شيئا من المشقة أيضاً، فإن الغازي لا يتأتى منه الغزو إلا بعد أن يكفي ذلك العمل، فصار كأنه يباشر معه الغزو بخلاف من اقتصر على النية مثلاً، انتهى. قوله: ﴿ومن خلفه في أهله بخير﴾، بفتح الخاء المعجمة واللام الخفيفة: أي قام بحال من يتركه».[١٩١]

إن من الواضح من السابق للشوكاني عن أحاديث تجهيز الغازي أنها تدور حول ثواب الآخرة. وأن التجهيز لا يعني دفع أجر مقابل إخراج فرد للعمل العسكري. بل هو تجهيز بالسلاح والنفقات التي ستُستهلك في الذهاب للمعركة حتى العودة، وتعني أيضاً تحمل نفقات أهل الغازي في غيابه، وهكذا من نفقات ضرورية لمن أراد الخروج. ومن الواضح أيضاً أن الثواب في الآخرة لكلا الطرفين، الخارج للجهاد ومن جهزه وخلفه في أهله وبغض النظر عن اختلافات الفقهاء في كمية هذا الثواب. فقد تعاون المسلمون في مسألة التجهيز الحربي. فقد جاء في مصنف ابن شيبة مثلاً عن ابن عون قال: «سألت ابن سيرين قلت: الرجل يريد الغزو فيعان؟ قال: ما زال المسلمون يمتع بعضهم بعضاً».[١٩٢] أي أن جميع هذه الأحاديث تؤدي إلى أن يتكاتف المسلمون ويكملون بعضهم بعضاً لاستحداث جيش قوي. وهذا مقصد مهم بالطبع ولا يعني قط قيام الدولة بدفع الأموال للمسلمين أو لغيرهم للغزو.

ولكن ماذا عن الحديث الآتي: ففي مسند الإمام أحمد وسنن أبي داود عن أبي أيوب أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿ستفتح عليكم الأمصار وستكونون جنوداً مجندة، يقطع عليكم بعوث، فيكره الرجل منكم البعث فيها فيتخلص من قومه ثم يتصفح القبائل يعرض نفسه عليهم، يقول: من أكفيه بعث كذا، من أكفيه بعث كذا، ألا وذلك الأجير إلى آخر قطرة من دمه﴾. والسؤال هو: هل في هذا الحديث إشارة إلى جواز الجعل برغم كراهة الرسول صلى الله عليه وسلم لذلك؟ أم أن في الحديث تحذير من الرسول صلى الله عليه وسلم من عدم الوقوع في ذلك؟ يقول الشوكاني مضعفاً الحديث: «حديث أبي أيوب سكت عنه أبو داود والمنذري وفي إسناده أبو سورة بن أخي أبي أيوب وفيه ضعف».[١٩٣] إن المتدبر للحديث سيحتار لأنه قد يستنبط منه مفهومين: أحدهما ما وضحه الشوكاني أثابه الله إذ يقول: «وفيه دليل على أنه يحرم على الرجل أن يمتنع من الخروج إلى الغزو مع قومه ثم يذهب يعرض نفسه على غير قومه ممن طلبوا إلى الغزو ليكون عوضاً عن أحدهم بالأجرة، فإن من فعل ذلك كان خروجه للدنيا لا للدين، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: ﴿فهو الأجير إلى آخر قطرة من دمه﴾، أي لا يكون في سبيل الله من دمه شيء، بل في سبيل ما أخذه من الأجرة».[١٩٤] والمفهوم الثاني والأضعف هو الآتي: عندما يفرض على الرجل الخروج للجهاد وهو يكره ذلك، فعندها قد يخرج باحثاً عن رجل آخر فرض عليه الجهاد فيخرج مكانه وعن نفسه أيضاً، فيأخذ المال مقابل خروجه عن الآخر لأن الخروج قد فرض عليهما معاً. وهذا المفهوم ينبثق عن إشكالية في فهم الحديث وهو كيف يخرج الذي فرض عليه القتال ليعرض نفسه على القبائل ليقاتل عن أحدهم مقابل المال؟ فهو إنما يثبِّت نفسه في القتال أكثر ! وجاء في كتاب «شرح مشكل الآثار» عن الحديث الآتي:

> «باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في المتقول في الغزو مما نعلم يقيناً أنه أراد إذا كان مجتعلاً في غزوة أنه الأجير إلى أقصى قطرة من دمه. حدثنا محمد بن عبد الرحيم الهروي قال: حدثنا دحيم بن اليتيم قال: حدثنا الوليد بن مسلم قال: حدثني محمد بن حرب عن أبي سلمة سليمان بن سليم عن يحيى بن جابر عن ابن أخي أبي أيوب قال: كتب إلي أبو أيوب إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿ستفتح عليكم الأمصار ويضرب عليكم بعوث يكرهها الرجل منكم، فيريد أن يتخلص منها، فيأتي القبائل يعرض نفسه عليهم ويقول: من أكفيه بعث كذا وكذا، ألا فذلكم الأجير إلى أقصى قطرة من دمه﴾. وحدثنا محمد بن سنان الشيزري قال: حدثنا هشام بن عمار قال: حدثنا الوليد بن مسلم قال: حدثنا محمد بن حرب عن أبي سلمة سليمان بن سليم الكناني، يعني كنانة كلب عن يحيى بن جابر الطائي عن ابن أخي أبي أيوب الأنصاري قال: كتب إلي أبو أيوب الأنصاري: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم ذكر مثله. فتأملنا هذا الحديث فعقلنا أنه يراد به الاجتعال على الخروج في الغزو عن الجاعلين. وفي ذلك ما يوجب أن يكون الثواب في ذلك الغزو للجاعل. وقد ذكرنا في هذا الباب فيما تقدم منا في كتابنا هذا في حديث شفي الأصبحي أن للجاعل أجر الجاعل وأجر الغازي. وكان في ذلك ما قد نفى أن يكون للغازي على ذلك أجراً إذ كان إنما غزا بما أخذه عوضاً على غزوه من الجعل الذي أخذه عليه، فإذا قتل في ذلك فقد قتل أجيراً فيما لا ثواب له فيه من ربه عز وجل، إذ كان ثوابه فيه ما قد أخذ من الجعل ممن أخذه ليكون غزوه بما يأخذه من ذلك الجعل لمن أخذه منه، والله عز وجل نسأله التوفيق».[١٩٥]

إن السابق لا يجيب عن الحيرة لمفهوم الحديث ولا يجيب أيضاً على السؤال مباشرة: هل في أخذ الجعل جواز أم كراهه؟ ولكن في جميع الأحوال فإن تأملت النص السابق وبالذات قوله: «فإذا قتل في ذلك فقد قتل أجيراً فيما لا ثواب له فيه من ربه عز وجل»، سيثور في ذهنك سؤال عن كيفية الجمع بين الحديث وبين السحب على الوجه إلى

النار لمن لم يكن عمله خالصاً لله. وقد قلنا سابقاً أن العمل إن لم يكن خالصاً لله جل جلاله فهو غير مقبول. فهل يعقل إذاً أن يحث الرسول صلى الله عليه وسلم الناس على فعل مرفوض؟ وبهذا يكون الاستنتاج أن في الحديث إخبار تعجبي منه صلى الله عليه وسلم أن أناساً سيأتون وسيأخذون الأموال مقابل العمل العسكري لأن المسلمين سيكونون جنوداً مجندة، وكأنه يشير صلى الله عليه وسلم إلى ظهور الديوان الذي يجند الجنود، ثم تفرض على الناس البعوث فيتهرب البعض منها من خلال الجعل. وقد حدث هذا كما سترى بإذن الله. إن نظرنا لهذا الحديث من هذا المنظور الإخباري التحذيري الاستنكاري فإن الحديث لا يعني قط إقرار الرسول صلى الله عليه وسلم بجواز أخذ المال مقابل الجهاد «كعمل»، بل يعني التحذير من وقوع هذا الفعل. لاحظ أنني قلت: كعمل، لأنه قد يأخذ المجاهد المال ليتقوى به على الجهاد، وهذا أمر مقصود يوضحه الآتي:

ولكن ماذا أيضاً عن الحديث الأهم الذي مر بنا، أي قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿للغازي أجره وللجاعل أجره﴾؟ ألا يعني جواز الجعل؟ وهناك لفظ آخر للحديث: فعن عبد الله بن عمرو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿للغازي أجره وللجاعل أجره وأجر الغازي﴾. يقول الشوكاني رحمه الله في الحديث بأنه ضعيف. فقد سكت عنه أبو داود والمنذري ورجال إسناده ثقات.[١٩٦] وللإجابة على السؤال حول جواز الجعل لنطرح سؤالاً آخر: هل لمن خرج أجيراً للغزو (أي للمجتعل له) أجر في الآخرة؟ لأنه إن كان له أجر في الآخرة فإن الجعل مسألة لا غبار عليها. أما إن لم يكن له أجر فإن الجعل قد لا يكون عملاً تحبذه الشريعة لاسيما (كما مر بنا) أن الجهاد من أهم الأعمال التي لن تُقبل إلا إن كانت خالصة لوجه الله جل جلاله وإلا سحب المقاتل على وجهه إلى النار. وهل تريد الشريعة سحب الناس على وجوههم إلى النار؟

إن الحديث يعني بوضوح أنه يجوز للفرد أن يأخذ المال كأجر مقابل الخروج للغزو كما مر بنا في الاقتباس السابق من ابن قدامة رحمه الله، وفي الاقتباس الآخر من ابن عبد البر رحمه الله في حديث عبد الرحمن بن عوف والذي استأجر فيه عبد الرحمن رضي الله عنه رجلاً بثلاثة دنانير. فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يمنع الجعل. هذا إن صح الحديثان الضعيفان، وقد يصحا حتى وإن ضعفا. وللوقوف على معنى الحديث لأهميته لننظر أولاً إلى ما جاء في كتاب «عون المعبود» عن الحديث:

> «عن الليث حجاج بن محمد وابن وهب، كلاهما يرويان عن الليث بن سعد، عن ابن شفي، بالفاء مصغراً، ﴿للغازي أجره﴾، أي الذي جعله الله له على غزوه، ﴿وللجاعل﴾، قال المناوي: أي المجهز الغازي تطوعاً لا استئجاراً لعدم جوازه، ﴿أجره﴾، أي ثواب ما بذل من المال، ﴿وأجر الغازي﴾، أي مثل أجرة لإعانته على القتال. كذا في السراج المنير. وقال ابن الملك: الجاعل من يدفع جعلاً، أي أجره إلى غاز ليغزو، وهذا عندنا صحيح، فيكون للغازي أجر سعيه وللجاعل أجران: أجر إعطاء المال في سبيل الله وأجر كونه سبباً لغزو ذلك الغازي. ومنعه الشافعي وأوجب رده إن أخذه. ذكره القارىء. والحديث سكت عنه المنذري».[١٩٧]

لاحظ في النص السابق أنه يوضح أن الجعل ليس أجراً بل هو مال للتجهيز بقول المناوي: «أي المجهز الغازي تطوعاً لا استئجاراً لعدم جوازه». وهذا توضيح مهم من المناوي. لاحظ أيضاً أن توضيح قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿للغازي أجره﴾ أتى بمعنى: «الذي جعله الله له على غزوه»، أي أن الغازي الذي أخذ الجعل سيؤجر على نيته. وهناك لفظ آخر للحديث سيأتي بإذن الله: ﴿للغازي أجر ما احتسب﴾. فإن أخذ الغازي المال ليتقوى به على

الجهاد وكانت نيته خالصة لله فسيثاب بإذن الله ولن يضره ما أخذه لأنه جاهد قدر وسعه، وإن أخذه طمعاً في كسب دنيوي فإنه قد يسحب على وجهه إلى النار. والآن لننظر إلى قول الشوكاني رحمه الله موضحاً لحديث الجعل:

> «قوله: ﴿وللجاعل أجره وأجر الغازي﴾، فيه دليل على أنه لا يستحق أجر الغزو من خرج بالأجرة، بل يكون أجره للمستأجر، وهو الذي أعطاه الجعالة، أي ما جعله له من الأجرة، ويكون ذلك، أي أجر المجعول له، منضماً إلى أجر الجاعل إذا كان غازياً، وإن لم يكن غازياً فله أجر الذي دفعه من الأجرة وأجر المجعول له».[١٩٨]

وجاء في «فيض القدير» عن الحديث الآتي:

> «للغازي أجره الذي جعله الله على غزوه، وللجاعل، أي المجهز للغازي تطوعاً استئجاراً لعدم جوازه أجره، أي ثواب ما بذل من المال وأجر الغازي لتحريضه على القتال حتى شارك الغزاة في مغزاهم. قال الفاسي: يريد بالجاعل من شرط للغازي جعلاً فله أجر بذل المال الذي جعله وأجر غزو المجعول له، فإنه حصل بسببه. وفيه ترغيب للجاعل ورخصة للمجعول له. وللعلماء في حل أخذ الجعل على الجهاد خلاف، فرخص فيه مالك وأصحاب الرأي ومنعه الشافعي استدلالاً بأحاديث في الجهاد عن ابن عمرو بن العاص».[١٩٩]

تلحظ من الاقتباس السابق أنه لا يوضح معنى الجعل بدقة، هل هو المال المدفوع للتجهيز فقط أم هو المال المدفوع للتجهيز بالإضافة لمبلغ يستفيد منه المقاتل كأجر، أو أنه أجر فقط لمن لديه العدة ولديه ما يعينه على الخروج؟ وهكذا معظم النصوص. لأنه إن كان المال للتجهيز فقط، كأن يكون الجعل مالاً كافياً لتجهيز جيد فإنه لا فائض مالي للمقاتل ليكون أجراً مالياً، وهنا نستطيع القول بأن الحديث يعني حض الناس للخروج للجهاد بتكميل المسلمين بعضهم البعض من خلال هذا التجهيز، وهذا مقصد شرعي مهم،[د٤] وقد يمتد التجهيز أيضاً إلى دفع المال لأهل المجاهد كنفقات لحين عودة المجاهد. أما إن كان الجعل كبيراً بحيث أنه يزيد عن جميع نفقات المجاهد، فإن احتمال تغير نية الغازي لأجل المال أمر جد وارد لأنه إن ظهر ثري يجعل الجعائل فقد ينجذب إليه الغزاة لأخذ المال. وأما إن كان الجعل مفصصاً كأن يكون مبلغ كذا كاف للتجهيز بالإضافة لمبلغ كذا كأجر، فإن الجعل في هذا الحالة أداة لسحب المقاتل إلى العمل العسكري مقابل المال، وهذا بالطبع وضع لا تدفع إليه الشريعة لأنها تريد العمل أن يكون خالصاً لله جل جلاله. فلا يعقل أن تناقض الشريعة نفسها لأنه إن لم يكن الجهاد خالصاً لله لسحب الناس على وجوههم إلى النار ولوقعت مهارات القتال في أيدي أناس يمكن تسخيرهم للحكم بغير ما أنزل الله كما وضحت.

وهنا لابد من توضيح قد لا يكون مقنعاً لك أخي القارئ في هذه المرحلة من الكتاب: وهي أنه كما سترى في الفصول القادمة بإذن الله فإنه إن طبقت مقصوصة الحقوق فإن زيادة نسبة الملاك في المجتمع أمر محتوم، وهذا يعني تقارب الناس في الدخل فيما بينهم، وبهذا يندر أن تجد رجلاً يملك أضعاف أضعاف الآخرين ليبقى هو في

د٤) قلت: مقصد شرعي مهم ولكن فقط في حالة انتشار ظاهرة وجود أفراد لا يملكون المال ولهم رغبة في الجهاد. أما إن طبقت الشريعة لعقود فإن نسبة هؤلاء ستضمحل وبالتالي يجهز كل إنسان نفسه. فحديث الجعل إذاً وكأنه علاج مؤقت إن ظهر الفقراء حتى تتمكن الأمة من الاستمرار في الجهاد.

موطنه ويدفع الأموال كجعل للآخرين ليجاهدوا بأنفسهم ويجمع هو الثواب في مكانه. فهذا أمر نادر الحدوث، وليس كعصرنا الذي كثر فيه المعدمون (كما سيأتي بإذن الله)، أو حتى ليس كالعصور الأولى بعد الخلفاء عندما لم تطبق مقصوصة الحقوق فظهر الأثرياء المقربين من الحاكم الذين تمكنوا من الإنفاق على الغزاة لعلهم يحصدون الثواب دونما أدنى مشقة. أي أن الجعل قد يكون آفة على المجتمع إن لم تطبق الشريعة لأن المال سيكون بأيدي الأثرياء ومنسوبي الدولة الذين يجعلون الجعائل دون أن يخرجوا هم بأنفسهم. لذلك فلا غرابة إن أحدث حديث الجعل إشكالية فقهية لأن الثري قد يشتري الفقراء بالجعل ليجاهدوا هم، ظاناً بنفسه أنه سيحصد ثواباً مثل ثوابهم. وبالطبع فإن هذا الوضع لن يحدث إلا إن لم تطبق الشريعة لأجيال. فقد وجد مثلاً الكثير من الفقراء في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم لأن الشريعة لم تأخذ حقها من الوقت في التطبيق، فأولئك الفقراء كانوا من المهاجرين الذين تركوا ديارهم وأموالهم، ولكن إن طبقت الشريعة لأجيال عندها ينعدم الفقر تماماً كما سترى بإذن الله. أي إن لم تطبق الشريعة فإن الجهاد سيتحول من عبادة إلى عمل مأجور لظهور الفارق بين الفقراء والأغنياء. وقد كره السلف رضوان الله عليهم الجعل إن أنفق في غير التقوّي للجهاد. فقد جاء في «طلبة الطلبة» مثلاً:

> «وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: في جعل القاعد للشاخص، إن جعله في الكراع والسلاح فلا بأس به، وإن جعله في متاع البيت فلا خير فيه، أي من أعطى شاخصاً، أي ذاهباً إلى الغزو من حد صنع مالاً ليغزو به فاشترى به فرساً أو سلاحاً فقد جعله فيما أعطاه لأجله، أما إذا اشترى به متاع البيت فقد خالف».[٢٠٠]

ومن الإشكاليات عند مراجعة مسألة الجعل هو أن الآثار في الغالب لا توضح مصدر الجعل: هل مال الجعل من الدولة أو من الناس؟ لذلك فقد كره بعض السلف أخذه إن كان من الدولة. فهذا ما تستشفه من أقوالهم. لننظر لبعض الآثار من أقوال السلف تجاه الجعل: فقد جاء في مصنف ابن شيبة الآتي:

> «حدثنا ابن مهدي عن سفيان عن بشر أن الربيع كان يأخذ الجعالة فيجعلها في المساكين. ... حدثنا وكيع عن إسرائيل عن جابر عن عامر عن عكرمة والأسود ومسروق أنهم كرهوا الجعائل وذلك في البعث. ... حدثنا وكيع عن سفيان عن جابر عن عامر عن مسروق أنه كره الجعائل ... حدثنا عبيد الله عن موسى بن عبيدة قال: كان النعمان بن أبي عياش وابن قسيط وعمر بن علقمة يأخذون الجعائل ويخرجون. ... حدثنا وكيع عن شريك عن منصور عن إبراهيم قال: كان عبد الرحمن بن يزيد يؤالف الرجل ثم يغزو عنه. ... حدثنا عيسى بن يونس عن سعيد بن عبد العزيز عن مكحول أنه كان لا يرى بالجعل في القبيلة بأساً».[٢٠١] ... «حدثنا وكيع عن الأعمش عن إبراهيم قال: قال عبد الرحمن بن يزيد: اغزو بنا حتى نجتعل. قال: فغدوت إليه فقال لي: إني قرأت البارحة سورة براءة فوجدتها تحث على الجهاد. قال فخرج. ... حدثنا ابن عليه عن ابن سيرين قال: كتب إلى عمر في الجعالة: لا أبيع نصيبي من الجهاد ولا أغزو على آخرنا. ... حدثنا وكيع عن سفيان عن الزبير بن عدي عن الشقيق بن العيزار قال: سألت ابن الزبير عن الجعائل؟ قال: إن أخذتها فانفقها في سبيل الله وتركها أفضل. وسألت ابن عمر فقال: لم أكن لأرتشي إلا ما رشاني الله. ... حدثنا وكيع عن سفيان عن أبي إسحاق عن عبيد بن الأعجم قال: سألت ابن عباس عن الجعائل قال: إن جعلتها في سلاح أو كراع في سبيل الله فلا بأس. قال: وإن جعلتها في عبد أو أمة فهو غير طائل. ... حدثنا ابن نمير، نا سفيان عن مغيرة عن إبراهيم قال: سئل الأسود عن الرجل يُجعل له، ويجعل هو أقل مما جُعل له ويستفضل؟ قال لا بأس. وسئل شريح عن ذلك فقال دع ما يريبك إلى ما لا يريبك».[٢٠٢]

إن الأقوال السابقة تشير إلى أن أموال الجعل كانت إشكالية فقهية؟ فمن السلف من أنفقها على المساكين، ولعله فعل ذلك لأنها كانت من الدولة. ومنهم من كرهها لأنها كانت في البعوث، أي مصدرها الدولة. ومنهم من أخذها وأنفقها في الجهاد ليتقوى بها. ولعل إجابة ابن عمر عندما سئل عن الجعل وقال: «لم أكن لأرتشي إلا ما رشاني الله» إجابة تشير إلى رفض الجعل إن كان الرجل متمكناً وملك ما يعينه على الجهاد. ولكن السؤال هو: لماذا كان الجعل إشكالية فقهية؟ تلحظ من الأقوال السابقة أنه إن كان من الناس للناس فلا خلاف فيه، أما إن كان من الدولة فعندها تظهر التساؤلات. ففي آخر الاقتباس السابق عندما سئل الأسود «عن الرجل يُجعل له، ويجعل هو أقل مما يُجعل له ويستفضل؟» تحتار في السؤال: كيف يُجعل لرجل ما مالاً ثم لا يخرج ويدفع بعض المال لآخر ليخرج ويستفضل الفرق لنفسه؟ لذلك لابد من المزيد من التأني في عرض المسألة.

من كل ما سبق يمكننا الاستنباط أن الجعل ما هو إلا وسيلة تمكين لمن هم بحاجة للدعم للخروج للجهاد وأن هذا أمر أقره صلى الله عليه وسلم. أي أن مجال عمل قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿للغازي أجره وللجاعل أجره﴾، أو قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿للغازي أجره وللجاعل أجره وأجر الغازي﴾، هو بين الناس حتى يمكّن بعضهم بعضاً. أما التأويل على أن الحديث يعني تدخل الدولة بدفع الجعل للناس فهذه مسألة لم تثبت. فكيف إذاً دخلت الدولة في الصورة؟ لنتأمل الآتي من كتاب «شرح مشكل الاثار» توضيحاً للحديث، يقول الطحاوي رحمه الله.

> «باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوله: ﴿للغازي أجره وللجاعل أجره وأجر الغازي﴾. حدثنا عبد الملك بن مروان الرقي قال: ثنا حجاج بن محمد عن الليث بن سعد قال: حدثني حيوة بن شريح عن شفي الأصبحي عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿للغازي أجره وللجاعل أجره وأجر الغازي﴾. هكذا حدثناه عبد الملك فلم يدخل بين حيوة وبين شفي فيه أحداً. وقد حدثناه إسماعيل بن إسحاق الكوفي قال: ثنا محمد بن رمح قال: ثنا الليث بن سعد عن حيوة بن شريح عن ابن شفي عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله. وقد اختلف أهل العلم في الجعائل في الغزو. فأعلى ما وجدنا فيه منها مما روي عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها ما قد حدثنا إبراهيم بن أبي داود قال: ثنا عمرو بن عثمان بن كثير بن دينار قال: ثنا بقية بن الوليد قال: حدثنا المسعودي قال: حدثني أبو بكر بن عمرو بن عتبة عن ابن جرير بن عبد الله البجلي عن أبيه أن معاوية كتب إلى جرير في بعث ضربه: أما بعد، فقد رفعنا عنك وعن ولدك الجعل. فكتب إليه جرير: إني بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على الإسلام، فأمسك رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فاشترط علي والنصح لكل مسلم، فإن أنشط في هذا البعث نخرج فيه، وإن لا أعطينا من أموالنا ما ينطلق المنطلق. قال المسعودي: هذا أحسن ما سمعنا في الجعائل. وقد روى حديث حيوة الذي ذكرناه في هذا الباب عبد الله بن لهيعة عن حيوة بخلاف ما رواه عنه الليث في إسناده وفي متنه. كما قد حدثنا يونس بن عبد الأعلى قال: أنا عبد الله بن وهب قال: أخبرني ابن لهيعة عن حيوة بن شريح عن حسين بن شفي الأصبحي عن الصحابة أنهم قالوا: يا رسول الله، أفتنا عن الجاعل والمجتعل في سبيل الله عز وجل؟ قال: ﴿للغازي أجر ما احتسب، وللجاعل أجر الجاعل والمجتعل﴾. ولم يذكر بين حسين بن شفي وبين الصحابة أحداً. قال أبو جعفر: وأما ما قاله من تأخر من أهل العلم عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن تابعيهم في هذا الباب كما قد حدثنا أحمد بن أبي عمران قال: أنا محمد بن سماعة قال: حدثنا محمد بن الحسن قال: أنا يعقوب عن أبي حنيفة رحمه الله قال: أكره الجعائل إذا كان للمسلمين فيء، فإن لم يكن لهم فيء فلا بأس أن يقوي بعضهم بعضاً. ولم يحك محمد في ذلك خلافاً بين أبي يوسف وبين أبي حنيفة.

قال أبو جعفر: وتأملنا ما ذكرناه في هذا الباب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم عمن ذكرناه من أصحابه ثم ما ذكرناه عمن ذكرناه بعدهم من أهل العلم، فكان ما ذكرناه فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ظاهره إباحة الجعائل قد يكون عند الحاجة إلى ذلك إذا لم يكن للمسلمين يومئذ فيء يغني عنه، وكان ما ذكرناه فيه عن جرير مما لم ينكره معاوية عليه، وقد يحتمل أيضاً أن يكون ذلك كان حين لا فيء للمسلمين يغنيهم في ذلك، وكان مما ذكرناه فيه عن أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه، كان مذهبهم فيه عندنا والله أعلم على أن ما يؤخذ في الجعائل فإنما يؤخذ للحاجة إلى ذلك التي يسع معها قبول الصدقة، وكان المسلمون إذا كان لهم فيء كان الأولى بهم التنزه عن الصدقة وعما حكمه حكمها إذ كانت غسالة ذنوب الناس والاستغناء عن ذلك بالفيء الذي هو بخلاف ذلك، والذي هو ليس من غسالة ذنوب الناس، فإذا لم يكن ذلك أباحت الحاجة قبول ذلك للضرورة إليه. وقد ذكرنا في هذا الباب وفي الباب الذي قبله شفي الأصبحي بالضم وهو كذلك، ولأصحابنا المصريين الهيثم بن شفي بالفتح، فأردنا ذكره هاهنا ليعلم شأنهما وأن كل واحد منهما خلاف صاحبه. والهيثم بن شفي هو من حمير وهو أبو الحصين وشفي فمن ذي الأصبح وهو رهط من حمير، ولهم أيضا ثمامة بن شفي بالفتح، وهو أبو علي الهمداني. ...».[٢٠٣]

إن أول ما يلفت النظر في الاقتباس السابق هو الاستدلال بحادثة معاوية مع جرير، فهي أعلى ما وجد من الآثار كما قال. فقد جاء في الاقتباس قول معاوية لجرير: «أما بعد، فقد رفعنا عنك وعن ولدك الجعل». فماذا يعني هذا النص؟ جاء في مصنف ابن شيبة عن هذا الأثر الآتي:

«حدثنا عبد الرحيم بن سليمان عن زكريا عن أبي بكر بن عمرو بن عتبة قال: خرج على الناس بعث في زمن معاوية فكتب معاوية إلى جرير بن عبد الله: إنا قد وضعنا عنك البعث وعن ولدك. فكتب إليه جرير: إني بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على النصح والطاعة والنصح للمسلمين، فإن بسط فيه و إلا قوّمنا من يخرج».[٢٠٤]

تلحظ في النص السابق من القول: «خرج على الناس بعث في زمن معاوية»، أن معاوية رضي الله عنه كحاكم للمسلمين فرض على الناس البعث، أي أن عليهم أن يجاهدوا، وأنه تكريماً لجرير وابنه وضع ذلك عنهما، أي ليس عليهما الجهاد ولا أن يدفعا مالاً لآخرين يقومان مقامهما في الجهاد كما هو واضح من النص الذي يقول: «فقد رفعنا عنك وعن ولدك الجعل». ثم كان رد جرير بالرفض لأنه بايع رسول الله صلى الله عليه وسلم على النصح والطاعة، فإن تمكن جرير من الخروج للجهاد فعل، و إلا قوّم من يخرج عنه بدفع الجعل اغتناماً للأجر. لتأكيد هذا الاستنباط لننظر إلى ما جاء في كتاب «طلبة الطلبة»:

«وعن معاوية رضي الله عنه أنه بعث على أهل الكوفة بعثاً فرفع عن جرير بن عبد الله وولده فقال جرير: لا نقبل ولكن نجعل من أموالنا الغازي. يعني رفع هذه المؤنة عن جرير وولده احتراماً لهما وهما تحملا ذلك باختيارهما اغتناماً».[٢٠٥]

ولكن ما علاقة السابق بالدولة والجعل؟ لنتأنى في قراءة الآتي: ثم ثاني ما يلفت النظر في نص الطحاوي (وهو أهم ما في الجعل) هو نقله لأقوال «المتأخرين» من أهل العلم ومن أهمهم الإمام أبو حنيفة. وكأنه يشير بقوله: «المتأخرين» إلى أن هناك اختلافاً بين ما كان من علم فقهي عن الجعل بين الصحابة والتابعين وبين المتأخرين بالنسبة لعصره، ومن هؤلاء المتأخرين الإمام أبو حنيفة الذي قال: «أكره الجعائل إذا كان للمسلمين فيء. فإن لم

يكن لهم فيء فلا بأس أن يقوي بعضهم بعضاً». هنا لابد من وقفة متأنية. لماذا كره الإمام أبو حنيفة الجعل إن كان للمسلمين فيء؟ تأتي الإجابة من الطحاوي نفسه الذي استخدم حادثة جرير مع معاوية كدليل. لنتأمل الاقتباس مرة أخرى:

«... قال أبو جعفر: وتأملنا ما ذكرناه في هذا الباب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم عمن ذكرناه من أصحابه ثم ما ذكرناه عمن ذكرناه بعدهم من أهل العلم، فكان ما ذكرناه فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ظاهره إباحة الجعائل قد يكون عند الحاجة إلى ذلك إذا لم يكن للمسلمين يومئذ فيء يغني عنه، وكان ما ذكرناه فيه عن جرير مما لم ينكره معاوية عليه، وقد يحتمل أيضاً أن يكون ذلك كان حين لا فيء للمسلمين يغنيهم في ذلك، ...».

إن النص السابق يقول بوضوح أن «إباحة الجعائل قد يكون عند الحاجة إلى ذلك إذا لم يكن للمسلمين يومئذ فيء يغني عنه». أي أن الوضع الطبيعي بالنسبة للطحاوي هو أن الدولة تملك أموال الفيء لتنفقها كجعائل. أما إن لم يكن هناك فيء فإن الجعل عندها فقط لن يكون مكروهاً لأبي حنيفة. أي أن الوضع انقلب رأساً على عقب. فأين الدليل على هذا القلب؟ فكما حاولت أن أثبت لك مراراً وتكراراً فإن الوضع الطبيعي هو أن يجهز كل إنسان نفسه وهذا أمر جد ممكن لأن فتح الشريعة لأبواب التمكين للناس ستجعل معظم أفراد المجتمع مقتدرين بحيث يستطيع كل إنسان تجهيز نفسه.[هـ٤] وفي بعض الحالات يقوم البعض الذين لا يستطيعون الخروج بسبب مرض أو غيره، أو الذين يريدون المزيد من الثواب بإعانة الآخرين الذين لا يستطيعون الخروج لضعفهم المالي من خلال الجعل، ففي مثل هذه الظروف يكون العمل العسكري عبادة وليس وظيفة. هذا هو الوضع الذي أرادته الشريعة، إلا أنك تلحظ في النص السابق أنه انقلب. كيف؟ لقد كره الإمام أبو حنيفة الجعل إن كان للمسلمين فيء، وهذه الكراهة تعني أن أبا حنيفة كان يرى أن تأتي الأموال التي تعين المجاهدين على القتال من الفيء والذي أصبح مالاً بيد الدولة كما رأينا في الفصل السابق. وهذا الاستنتاج للطحاوي هو من حادثة معاوية مع جرير، لأن معاوية رفع الجعل عن جرير. أي أن هناك آخرين قد فُرض عليهم البعث، وأن هناك استثناء أو استثناءات، ومنهم جرير وولده إذ أنه لا فيء كافٍ حينئذ لدى الدولة لتقوم هي بدفع جميع الجعائل للمقاتلين. وهنا فرضية قد لا أستطيع إثباتها، وهي أنه لأن أموال الفيء كانت تقسم بين جميع المسلمين وليس فقط بين المسمين في آيتي الغنائم والفيء كما بينت في الفصل السابق (وهذا ما لم يفعله الرسول صلى الله عليه وسلم كما وضحت)، كان السلطان يرى أن من حقه فرض الجهاد على المسلمين من خلال البعوث، فإن لم يخرجوا فإن عليهم تجهيز من يقوم مقامهم من خلال الجعل لأنهم كانوا يأخذون من الفيء، لذلك تكريماً لجرير وابنه فقد رفع معاوية عنهما الجعل. وفي المقابل، كان الفقهاء يرون شيئاً آخر، وهو الآتي: لأن الدولة تملك الأموال فإنه من واجبها تجهيز الجيوش بدفع الجعائل للغازين وتجهيزهم.

هـ٤) وفي النقيض، فإن أبواب التمكين ستقفل أمام الناس إن كان المال بيد السلطان لينفقه على الجعل لأنه إن تجمع له المال استخدمه في تحريك اقتصاد المجتمع فيقرر منع وصول الناس للموارد المعدنية مثلاً إلا بإذنه. ومتى ما تدخل السلطان في الاقتصاد فإن الاقتصاد سيتعثر كما سترى بإذن الله.

و٤) ولعلك تسأل: إن كان من أهم مسؤوليات السلطان الدفاع عن الأمة فكيف يتمكن من ذلك إن لم يكن له جيش ومال؟ فأجيب: إن للسلطان رفع راية الجهاد على أن يجهز الناس أنفسهم أو بعضهم بعضاً، كما سيأتي توضيحه في فصل قادم بإذن الله.

نعود لما ذهب إليه الأحناف، إن نص الطحاوي يدل على أن انتشار الجعائل بين الناس ليس وضعاً طبيعياً بالنسبة للطحاوي وأبي حنيفة. فالوضع الطبيعي بالنسبة لأبي حنيفة شرعاً هو أن تأتي أموال الجعل من الفيء، ولكن تذكر أخي القارئ أن هذا الإتيان للأموال من الجعل هو الذي لم يفعله الرسول صلى الله عليه وسلم. أي أن ما ذهب إليه أبو حنيفة من كراهة الجعل إن كان هناك فيء هو الوضع غير الطبعي، أي أن مذهب أبي حنيفة قد قلب الأمور رأساً على عقب. ولكن لماذا ذهب أبو حنيفة لهذا المذهب؟ لعل السبب والله أعلم هو بسبب تراكم الأموال لدى بيت المال. فكما مر بنا في الفصلين السابقين فإن الدولة كان المفترض بها ألا تملك الأموال إن طبقت الشريعة، ولكنها ملكته من خلال عدم تقسيم المناطق المفتوحة عنوة كسواد العراق ومن خلال أخذ الزكاة من الناس وفرض المكوس وما شابه، وهكذا تجمعت لدى الدولة الأموال التي رأى أبو حنيفة أنها يجب أن تنفق لما فيه صالح المسلمين ومنها الجعائل للمقاتلين. فيجب أن نحاول إذاً إيجاد عذر للإمام أبي حنيفة لما ذهب إليه لأن ما كان يراه من مال كثير متراكم في بيت المال كان يجب أن ينفق. فكيف ينفق إن لم تكن أحد أهم روافد الإنفاق دفع مصاريف المقاتلين، أي الجعائل؟ ولكن الوضع الذي رآه أبو حنيفة هو وضع بسبب الخروج على الشرع، فكيف يبنى حكم شرعي على وضع هو في الأصل غير شرعي؟ ولكننا الآن في عصرنا نرى بوضوح تاريخياً ما حدث لأموال بيت المال من تلاعب. فإن تمسكنا بسنته صلوات ربي وسلامه عليه فإن بيت المال سيكون دائماً خاوياً كما استنتجنا في الفصل السابق، وعندها سيكون الجعل من الناس إن كانت هناك حاجة، وليس من الحاكم الذي قد يستخدم هذه الأموال لشراء ولاء الناس. وهذا الأخير هو الوضع الذي لا تدفع إليه الشريعة حتى لا تكون الأموال دولة بين الأغنياء.

وهناك سبب آخر لذهاب أبي حنيفة لكراهة الجعل إن كان للمسلمين فيء وهو مقارنته الجعل بما يؤخذ من الزكاة والتي هي غسالة ذنوب الناس. قال الطحاوي في الاقتباس السابق:

> «وكان مما ذكرناه فيه عن أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه، كان مذهبهم فيه عندنا والله أعلم على أن ما يؤخذ في الجعائل فإنما يؤخذ للحاجة إلى ذلك التي يسع معها قبول الصدقة، وكان المسلمون إذا كان لهم فيء كان الأولى بهم التنزه عن الصدقة وعما حكمه حكمها إذ كانت غسالة ذنوب الناس والاستغناء عن ذلك بالفيء الذي هو بخلاف ذلك والذي هو ليس من غسالة ذنوب الناس، فإذا لم يكن ذلك أباحت الحاجة قبول ذلك للضرورة إليه. ...».

إن العبارة السابقة توضح أن فقهاء المذهب الحنفي ذهبوا إلى أن أخذ الجعل إنما هو في حالة الحاجة لذلك. فالمتصدق، أي دافع الزكاة، باستطاعته أن يُخرج زكاته للمجاهد في سبيل الله، فهذه أحد الأصناف الثمانية، ثم قياساً على هذه الحاجة لآخذ الصدقة (ولأنه من الأولى التنزه عن الصدقة لأنها غسالة ذنوب الناس)، أتى الإستدلال من خلال الربط قياساً على أنه من الأولى التنزه عن الجعل إن كان هناك فيء للمسلمين. ترى هذا الربط بوضوح من قوله: «وعما حكمه حكمها». لذلك فإن الأحناف يذهبون إلى أنه فقط إن لم يكن هناك فيء للمسلمين فإن الحاجة تبيح قبول أخذ الجعل حينئذ للضرورة إليه. أي أن الأصل في العمل الجهادي بالنسبة للأحناف هو أن يتم تجهيز الجيش من أموال الفيء. وهذا بالطبع يعني ضرورة جمع الفيء وباستمرار حتى يستمر العمل الجهادي باستمرار. وبمثل هذا التراكم من الآراء استحوذ السلطان على المزيد من الصلاحيات من خلال جمع المال كفيء الذي كان من المفترض فيه أي يبقى ليُتداول بين الناس. هكذا يعمل العقل البشري ليظهر الرأي ودون دليل نصي فيتراكم

الانزلاق لتخرج الأمة عن شرع الله. هذا مثال واحد وواضح من المذهب الحنفي، ولم أحاول تقصي أقوال الفقهاء الآخرين الذين ذهبوا إلى أن العمل العسكري هو من مال الفيء. إذ لا فائدة من ذلك. ولكن على العموم، فلابد لنا من أن نعذرهم لأن ما وقعوا فيه أمر شبه محتوم، فحتى نحن المعاصرون سنقع فيه إن كنا مكانهم. فقد رؤوا الأموال الكثيرة التي تجمعت في بيت المال، فقد تجمعت الأموال كما رأينا في الفصلين السابقين وبطريقة غير شرعية في حين ظن معظم الفقهاء أنها شرعية لأن الغنائم لم تقسم ولأن الخمس الذي أخذ من الركاز لم يكن مصرفه مصرف الزكاة ولأن الزكاة كانت تُدفع للسلطان حتى وإن لم يكن نزيهاً، وهكذا من الكثير من الآراء التي تحدثنا عنها في الفصول السابقة والتي أدت إلى تراكم الأموال في بيت المال بدل أن تتناقل بين أيدي الناس لتؤدي للمزيد من الإنتاج كما سيأتي بيانه بإذن الله. والآن لننظر إلى نص آخر من كتاب الاستذكار لابن عبد البر والذي جمع فيه أقوال أهم الفقهاء في هذه المسألة:

«قال أبو عمر: مسألة الأجير تشبه مسألة الجعائل، ولا ذكر لها في الموطأ فنذكرها ها هنا. قال مالك: لا بأس بالجعائل ولم يزل الناس يجاعلون بالمدينة عندنا، وذلك لأهل العطاء ومن له ديوان. وكره مالك أن يؤاجر وابنه أو قومه في سبيل الله، وكره أن يعطيه الوالي الجعل على أن يتقدم إلى الحصن فيقاتل. قال: ولا نكره لأهل العطاء الجعائل لأن العطاء نفسه مأخوذ على هذا الوجه. وقال الشافعي: لا يجوز أن يغزو فيأخذ الجعل من رجل يجعله له وإن غزا به فعليه أن يرده، ولا بأس بأن يأخذ الجعل من السلطان دون غيره لأنه يغزو بشيء من حقه. وقال أبو حنيفة تكره الجعائل ما كان بالمسلمين قوة أو كان بيت المال يفي بذلك. فأما إذا لم تكن فيهم قوة ولا مال فلا بأس أن يجهز بعضهم بعضاً ويجعل القاعد للناهض. وكره الليث والثوري الجعل. وقال الأوزاعي: إذا كانت نية الغازي على الغزو فلا بأس أن يعان. وقال الكوفيون: لا بأس لمن أحس من نفسه حيناً أن يجهز الغازي ويجعل له جعلاً لغزوه في سبيل الله. قال أبو عمر: لما كان الغازي يتخذ سهماً من الغنيمة من أهل حضور القتال استحال أن يجعل له جعلاً فيما فعله لنفسه وأدائه ما عليه من فرض الجهاد وسننه».[٢٠٦]

قبل مناقشة النص السابق أود توضيح نقطة مهمة وهي أنني خلال هذا الكتاب وحتى الآن لم أخرج عن دائرة أي من المذاهب، ففي جميع السابق كنت أرجح قول أحد الفقهاء على الآخرين، فتمسكهم بالنص أثابهم الله جعلهم دائماً على الحق. فأقوال الشافعي وأحمد رحمها الله إن اتفقا كانت هي الأولى بالاتباع دائماً، وإن اختلفا فقد يوافق الإمام مالك مذهب أحدهما في الغالب، وعندها فمذهب من وافقه الإمام مالك هو الأولى بالاتباع إن اختلفا (أي الشافعي وأحمد)، هذا ما لاحظته. إلا في هذه المسألة، أي في مسألة جواز أن يكون العمل العسكري من أموال الفيء لأن هذا الجواز سيكون ذريعة للسلطان لزيادة أموال بيت المال من الفيء والذي يأتي من الناس، وبهذا يضمحل طموح الناس ويزداد نفوذ من بيدهم السلطة فيخرجوا عن الحكم بما أنزل الله فتذل الأمة. لقد ترددت كثيراً في هذا الذي قلته لعدة أشهر. فقد أخذ موضوع العمل العسكري مني الكثير من التأمل والتردد. فبرغم وضوح الصورة لي (فلله الحمد والمنة)، إلا أنني ترددت في هذا الطرح لأمور من أهمها ضعف تمكني العلمي مقارنة بعلماء الشريعة، ثم السؤال: هل المسلمين بحاجة لقول جديد يزيد من تمزقهم؟ هكذا كنت أتردد في الكتابة يوماً بعد يوم لتمر الأسابيع والأشهر وأنا في حيرة. وهل إن التزمت الصمت فأنا كاتم للعلم؟ وهل سيصدقني أحد إن أفصحت عما وجدته؟ وفوق كل هذا، من أين لي أن أدرك أنني على الحق؟ هكذا تمر الأيام لأقيس نفسي بهؤلاء الأئمة فازداد تحجيماً لنفسي ومن ثم يقيناً بأنني لابد وأن أكون مخطئاً، فأتوقف عن الكتابة. ثم بعد أشهر من المزيد

من البحث أجد نفسي أعود للكتابة فأحاول تلافي الاصطدام مع فكرة تقصي العمل العسكري، فأستنتج أنه لا مفر من هذا الاصدام لأنه هو أساس تقصي الحق وسبب هذا التخلف الذي نحن فيه. فما العمل إذاً؟ هكذا أتراجع عن المضي في كتاب «قص الحق». ولكن أعود إليه لأن ما أراه من ذل وتخلف هو بسبب الخروج عن الشرع وبالذات في هذه المسألة. فأعود وأقول: ولكنني أحاول أن أثبت أننا إن سرنا على نهجه صلوات ربي وسلامه عليه فسنصل للعزة، والرسول صلى الله عليه وسلم لم يدفع مال قط كأجر لمن جاهد، فلماذا لا نتمسك بهذه السنة؟ ثم أعود وأقول: ولكن الفقهاء الأربعة لم يعارضوا قط دفع الأجور من الفيء، فلماذا أعارضه أنا؟ وهل أنا أعلم منهم؟ لذلك أرجو أختي القارئة وأخي القارئ أن تعذر نقدي لما ذهب إليه الأئمة الأربعة في هذه المسألة، فهي المسألة الوحيدة التي لم ألتزم بها بما ذهبوا أو ذهب أحدهم إليه. ولعلك لاحظت أنني لم أخرج قط عما ذهبوا أو ذهب أحدهم إليه إلا في هذه المسألة، فاستغفر لي الله إن كنت مخطئاً. نعود للموضوع.

كما تلحظ من الاقتباس السابق لابن عبد البر فإن الإمام مالك رحمه الله برغم كراهته لمؤاجرة الإنسان لنفسه أو ابنه في سبيل الله، أي أنه كره أخذ المال مقابل العمل العسكري، إلا أنه لم يكرهه إن كان المال من الديوان بقوله: «ولا نكره لأهل العطاء الجعائل لأن العطاء نفسه مأخوذ على هذا الوجه»، وأهل العطاء هم من أهل الديوان. وكذلك الإمام الشافعي رحمه الله الذي لم يجوز أخذ الجعل من رجل وأجازه إن كان من الديوان بقوله: «لا يجوز أن يغزو فيأخذ الجعل من رجل يجعله له وإن غزا به فعليه أن يرده، ولا بأس بأن يأخذ الجعل من السلطان دون غيره لأنه يغزو بشيء من حقه». وكذلك الإمام أبو حنيفة رحمه الله والذي ذكرت مذهبه، والذي قال: «تكره الجعائل ما كان بالمسلمين قوة أو كان بيت المال يفي بذلك. فأما إذا لم تكن فيهم قوة ولا مال فلا بأس أن يجهز بعضهم بعضاً ويجعل القاعد للناهض». أما الإمام أحمد رحمه الله فكما مر بنا في الاقتباس السابق لابن قدامة فقد أباح استئجار قوم للغزو وأنه لا يُسهم لهم ولكن يعطون ما استؤجروا عليه. أي باختصار، لم يعارض أي من الأئمة الأربعة أن يكون الجعل من السلطان. وإن عاشوا ورؤوا حالنا اليوم لعارضوا ولأشهروا بطلان مثل هذا الجعل من السلطان والله أعلم لأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يفعله. ولعل هذا هو أهم سبب لتخلف المسلمين. وذلك لأن عدم المعارضة هذا من الأئمة الأربعة تحول على مستوى الأمة بين الفقهاء عبر الأجيال إلى شيوع قبول أخذ الجعل من السلطان، فأصبح وكأنه أمر مباح شرعاً. ثم تحول هذا القبول لأداة في يد السلطان لينفق المال على الجيش. وكيف ينفق السلطان إن لم يكن له مال؟ علماً أن الدفاع عن الأمة من أهم مسؤوليات الحاكم،[٤و] لذلك عليه جمع المال للعمل العسكري كما سيظن البعض. وهكذا بدأ جمع المال للعمل العسكري. وعندما تجمع الأموال للسلطان يزداد سلطانه لتمكنه من تسخير من يحبون المال للعمل لديه، فهو إذاً رجل مطاع حتى وإن لم يحكم بما أمر الله. وهكذا بدأ استخدام المال فيما يعتقد السلاطين أنه هو الصواب بتسخير الآخرين للعمل لديهم بالمال، فكانوا يأمرون وينهون في كل ما أرادوا حتى العقيدة لم تنجُ من بطشهم كما حدث في محنة خلق القرآن الكريم. هكذا بدأ السلطان يطبق على أرض الواقع كل ما يراه حقاً، وهو باطل، أي تماماً كما فعل فرعون الذي قال: ﴿مَآ أُرِيكُمۡ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهۡدِيكُمۡ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ﴾.[٢٠٧] ألم يقوموا بإسراف أموال المسلمين في الكثير مما اعتقدوا أنه الحق مثل بناء بغداد المدورة وسامراء بأموال المسلمين (وسيأتي بيانه بإذن الله)؟ فكان مما يراه السلطان أنه حق مكتسب هو توريث الحكم للإبن أو للأخ، فظهرت الدول واحدة تلو الأخرى، من أموية وعباسية وفاطمية وما شابه.

مراتب التجهيز الحربي

أي باختصار، فإن لدينا أربع مراتب من التجهيز العسكري: المرتبة الأولى وهي ما تريده الشريعة، وهي ما يتحقق إن طبقت مقصوصة الحقوق لعدة عقود فيتقارب الناس في دخلهم وينعدم الفقراء وعندها فإن كل مجاهد سيتمكن من تجهيز نفسه بنفسه، وسيتمكن من مشاركة الآخرين في تجهيز متطلبات القتال المشتركة كالأجهزة والناقلات والمعدات. فستظهر شركات لصناعة الدبابات مثلاً. وهذه الشركات قد تصنع الدبابات ثم تبيعها لجماعة تعتني بها وتطورها لتستخدمها في جهادي الدفع والطلب أو تتبرع بها لمن يقاتلون عليها كتجهيز لهم. أليست الدبابات الأمريكية من صناعة الشركات المختلفة المتنافسة بغياً للربح؟ فلماذا لا يصنع المسلمون دباباتهم ثم تباع هذه الدبابات لجماعات من المسلمين مساهمة بينهم كل يُخرج من ماله قدر استطاعته كسباً لأجر الآخرة وعز الدينا؟ (لا تنسى أن الناس يستطيعون المشاركة المالية لثرائهم) وقد يأتي فرد بعقلية تحب الابتكارات والتصنيع ويصنع دبابة بدائية أو شبه بدائية بدعم بعض الزملاء أو الأقارب. إلا أن هذا الفرد أثبت للناس مقدرته الإبداعية، لهذا فسيدعمونه مالياً مشاركة منهم. فهو سيبدع لا محالة لأنه صنع ما يهواه ويعشق هذا العمل من طفولته. يا الله، كم سيبدع مثل هذا الفرد لأنه عشق ما ينتج وترعرع في بيئة عزيزة تحثه على الإبداع لأن فيه كسب للأجر. فإن وثق الناس بمنتجه، فقد يشاركونه. إلا أن عليه أن يتنافس مع المنتجين الآخرين من أمثاله، إذ لا شيء ممنوع على الناس في الإنتاج. وقد تظهر المجلات المتخصصة للحكم على هذه الدبابات لإرشاد الناس لدعم الشركات الأنجح. وسيقوم أصحاب المحطات الإعلامية الخاصة بتغطية أخبار هذه الدبابات والطائرات والبوارج والغواصات والمقارنة فيما بينها. وبهذا ينغرس في المجتمع حب الابتكار والتجهيز الحربي لتصبح هي اللهو وهي العرف الذي تحدثنا عنه في «القوة الحقة». أي أن لهو الناس ليس محصوراً في كرة القدم فقط أو في المسلسلات التلفازية الخيالية أو العاطفية، بل في مهارة استخدام وقوة وإبداع وإتقان هذه المعدات. عندها فالويل لكل من يفكر بالتحرش بحدود المسلمين. وبالطبع عندها لا ولاء للحاكم إلا إن حكم بما أنزل الله، ولأنه لا مال لدى الحاكم لأن الشريعة قد طبقت فلن يتمكن من تسخير الناس لتحقيق أهوائه، فينتشر الحكم عندها بما أنزل الله رغماً عن الجميع.

والمرتبة الثانية هي الجعائل بين الناس، وهي أن يقوم المقتدرين من الناس بتجهيز من يرغبون الجهاد من الذين لا يملكون ما يجهزون به أنفسهم، وهذا حدث في عهده صلوات ربي وسلامه عليه، إذ وقتها لم يكن الإسلام قد طبق لعدة عقود، فلازال هناك بعض الفقراء الذين هم بحاجة للجعل، ولذلك والله أعلم أقره الرسول صلى الله عليه وسلم، وبهذا الإقرار يكثر المجاهدون فينتصر الإسلام ولكن دون أن يتمكن الحاكم من تسخير هؤلاء الفقراء لأهوائه لأن ولاءهم ليس له، فإن كان لهؤلاء ولاء فهو لمن جهزهم من الناس. ولأن الحاكم لا يملك الكثير من المال لتسخير هؤلاء الأتقياء فلابد له وأن يحكم بما أنزل الله وإلا فقد سلطانه، كما سيأتي بيانه بإذن الله. وإن حكم بما أنزل الله فعندها وبسبب تطبيق مقصوصة الحقوق فإن الفقراء سينقرضون ولن يحتاجوا للجعل حينئذ، فتعود الأمة للمرتبة الأولى من العمل العسكري، أي الجهاد دون جعل إلا فيما ندر. أي وكأن كثرة الجعل وقلته بين الناس مؤشر قياسي لمدى التزام الأمة بالشريعة، فكلما زاد الجعل بين الناس كلما دل ذلك على ازدياد نسبة الفقراء.

ز٤) الذؤابة هي جديلة الشعر (٢٠٨).

أما المرتبة الثالثة فهي انتشار النمطين من الجعل، أي الجعل بين الناس والجعل من بيت المال، وهذا النمط هو الذي انتشر في الدول الأولى مثل الأمويين والعباسيين، تأمل القصة الآتية التي تلخص الوضع: جاء في «صفوة الصفوة» في «ذكر المصطفيات من عابدات الرقة»: عن عبيد الله بن عبد الخالق قال:

«سبى الروم نساء مسلمات فبلغ الخبر الرقة وبها هارون الرشيد أمير المؤمنين. فقيل لمنصور بن عمار لو اتخذت مجلساً بالقرب من أمير المؤمنين فحرضت الناس على الغزو. ففعل فبينا هو يذكرهم ويحرض إذا نحن بخرقة مصرورة مختومة قد طرحت إلى منصور، وإذا كتاب مضموم إلى الصرة. ففك الكتاب فقرأه فإذا فيه: إني امرأة من أهل البيوتات من العرب، بلغني ما فعل الروم بالمسلمات وسمعت تحريضك الناس على الغزو وترغيبك في ذلك، فعمدت إلى أكرم شيء من بدني وهما ذؤابتاي، فقطعتهما وصررتهما في هذه الخرقة المختومة. وأناشدك بالله العظيم لما جعلتهما قيد فرس غاز في سبيل الله، فلعل الله العظيم أن ينظر إلي على تلك الحال نظرة فيرحمني بها. قال: فبكى وأبكى الناس، وأمر هارون أن ينادى بالنفير فغزا بنفسه فأنكى فيهم وفتح الله عليهم. قلت هذه إمرأة حين قصدها وغلطت في فعلها لأنها جهلت أن ما فعلت منهي عنه فلينظر إلى قصدها».[ز٤]

إن القصة السابقة تشير إلى أن العمل العسكري كان مزيجاً بين ما يجهزه الحاكم وبين ما يحرض فيه الفقهاء والدعاة الناس على الخروج للجهاد بتجهيز بعضهم البعض. وهنا قد تقول: لكن أتى النصر لهارون الرشيد، فلماذا لا يكون هذا النمط هو السائد الذي يجمع بين الحسنين. فأجيب: لقد انتهكت محارم المسلمين ثم تحرك ولي الأمر، أما إن كان التجهيز العسكري في المرتبة الأولى أو الثانية فإن هذا الإنتهاك لمحارم المسلمين لن يحدث أبداً لأن المسلمين في عزة على الدوام كما سيأتي بيانه بإذن الله، كما أن الخطورة هي في المال الذي إن تجمع لدى الحاكم سيخرج عن شرع الله في الغالب. فهارون الرشيد رحمه الله وأثابه كما هو معلوم كان يحج سنة ويغزو سنة، أما بالتجهيز العسكري بالمرتبتين الأولى أو الثانية، فلا تعطيل للجهاد لسنة حتى يقرر الحاكم الجهاد في السنة التي تليها.

أما الطامة الكبرى فهي عندما يكون الجعل من الحاكم فقط، وهذه هي المرتبة الرابعة والتي هي حالنا اليوم، فكل عمل عسكري لابد وأن يكون تحت إشراف وإنفاق الدولة حتى لا تتزعزع أركان حكمها ولتحكم بما أرادت، وبالطبع فإنها لن تحكم بما أنزل الله لأن ذلك سيخالف أهواء من هم في الحكم، والأمثلة على هذا كثيرة من بشار الأسد القذر إلى معمر القذافي الأخرق، وفيما بين هاذين المعتوهين أطياف عجيبة من الحكام المسلمين من زين العابدين بن علي الذي حارب حجاب المرأة في تونس، إلى سلطان بروناي الذي لا يعلم ما يفعل بأموال النفط التي هي أصلاً شرعاً لمن حازها من المسلمين والتي استولى عليها هذا السلطان بمنع المسلمين من احتيازها من خلال حدود دولية من صنع غير المسلمين (وسيأتي نقد هذا الوضع في فصل «ابن السبيل» بإذن الله). قاتلهم الله، فكيف استمروا في الحكم إلا لأن العمل العسكري أصبح وظيفة ولأنهم هم الذين يوظفون الناس فيختارون من يطيعهم.

إن هذا القبول للعمل العسكري مقابل أخذ المال من السلطان أصبح عرفاً فقهياً منتشراً حتى في العصور الأولى، وبهذا أصبح العمل العسكري سلعة، وهو ما سيأتي بيانه بإذن الله، ولكن قبل ذلك لابد من التنويه على أن ما حاولت إثباته من أن العمل العسكري في الإسلام عبادة لا يعني قط منع السلطان من استئجار من يحتاجونهم المسلمين في غزوهم (من غير المقاتلين) مثل مرشدي الطرق أو العيون الذين يأتون بالأخبار وما شابه، فهؤلاء يصح بإجماع أهل العلم الاستعانة بهم. فقد قال ابن قدامة موضحاً أثابه الله:

«فصل: ويجوز للإمام ونائبه أن يبذلا جعلاً لمن يدله على ما فيه مصلحة للمسلمين مثل طريق سهل أو ماء في مفازة أو قلعة يفتحها أو مال يأخذه أو عدو يغير عليه أو ثغرة يدخل منها. لا نعلم في هذا خلافاً لأنه جعل في مصلحة فجاز كأجرة الدليل. وقد استأجر النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر في الهجرة من دلهم على الطريق. ويستحق الجعل بفعل ما جعل له الجعل فيه، سواء كان مسلماً أو كافراً من الجيش أو من غيره. فإن جعل له الجعل مما في يده وجب أن يكون معلوماً لأنها جعالة بعوض من مال معلوم، فوجب أن يكون معلوماً كالجهالة في رد الآبق. ...». ح٤

التّسليع: الماحُوزوالطوى

قبل البدء في توضيح التسليع لابد من عدة توضيحات: الأول هو أن الجعل لا يعني فقط دفع رجل المال لآخر ليخرج المدفوع له المال للغزو، بل قد يعني أيضاً العكس. أي أن الجعل قد يعني أيضاً دفع المال ممن يود الخروج للغزو ولا يجد له مكاناً في الديوان، فيدفع مالاً لمن هو في الديوان ليخرج للغزو مكانه. وهذا الوضع المعكوس نادر الحدوث، وهذا ما تستنبطه من تعريف ابن منظور السابق من قوله: «أو يدفع المقيم إلى الغازي شيئاً فيقيم الغازي ويخرج هو»، وكذلك من قول ابن عمر رضي الله عنهما: «ولا أبيع أجري من الجهاد»، وذلك من حديث ابن سيرين الذي مر بنا: «أن ابن عمر ذكروا عنده الجعائل فقال: لا أغزوا على أجر ولا أبيع أجري من الجهاد».

والتوضيح الثاني هو بيان المقصود بكل من التعبيرين: الماحوز والطوى (والطوى تأتي بالياء المقصورة وبالمد، أي طوى، و طوا). كما ذكرت سابقاً فقد ظهر ديوان الجند كسجل توضع فيه أسماء المقاتلين ومقدار ما يأخذوه من عطاءات أو أرزاق إما شهرية أو نصف سنوية أو سنوية أو ما شابه. وبهذا فإن هذه السجلات هي وسيلة إدارية للتحكم في دفع الأموال للمقاتلين. ولأن العالم الإسلامي كان متسعاً، فقد كان لكل منطقة سجلها أو ديوانها الخاص بها، مثل ديوان خاص بمصر وآخر للشام وهكذا. ولعل هذه الدواوين تتفرع أيضاً لدواوين أخرى لمناطق أكثر تحديداً. وهذه المناطق الأكثر تحديداً عرفت بالماحوز، ولأن المقاتلين يرغبون في التنقل من مكان لآخر لأسباب كثيرة منها أنهم يريدون الهجرة من مصر إلى الشام أو العكس لأسباب أسرية، أو لعدم قناعتهم بالقائد الذين يجاهدون معه، أو لأن هناك موقعاً أكثر إثارة في القتال أو ما شابه من أسباب، فقد ظهرت فكرة الطوى، وهي المبادلة بين من هم في الدواوين، فيحاول مقاتل ما أن ينتقل من الديوان أو الماحوز الذي هو فيه إلى مكان مقاتل آخر في ماحوز أو ديوان آخر مقابل بعض المال أحياناً. وللتوضيح لننظر أولاً لبعض النصوص التي توضح التعبيرين: جاء في «لسان العرب»:

ح٤) وتكملة ما جاء في النص: «وإن كان الجعل من مال الكفار جاز أن يكون مجهولاً جهالة لا تمنع التسليم ولا تفضي إلى التنازع، لأن النبي صلى الله عليه وسلم جعل للسرية الثلث والربع مما غنموه، وهو مجهول لأن الغنيمة كلها مجهولة، ولأنه مما تدعو الحاجة إليه. والجعالة إنما تجوز بحسب الحاجة. فإن جعل له جارية معينة إن دله على قلعة يفتحها مثل أن جعل له بنت رجل عينه من أهل القلعة لم يستحق شيئا حتى يفتح القلعة، لأن جعالة شيء منه اقتضت اشتراط فتحها، فإذا فتحت القلعة عنوة سلمت إليه إلا أن تكون قد أسلمت قبل الفتح، فإنها عصمت نفسها بإسلامها، فتعذر دفعها إليه، فتدفع إليه قيمتها، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لما صالح أهل مكة عام الحديبية على أن من جاء مسلماً رده إليهم، فجاء نساء مسلمات منعه الله من ردهن. ...». لقد وضعت تكملة النص في الحاشية (٢٠٩).

«في الحديث: فلم نَزَلْ مفطرين حتى بلغنا ماحُوزَنا؛ قيل: هو موضعهم الذي أرادوه، وأهل الشام يسمون المكان الذي بينهم وبين العدو وفيه أساميهم ومَكاتبُهم: ماحُوزاً. وقيل: هو من حُزْتُ الشيء، أحرزتُه، وتكون الميم زائدة».[٢١٠]

وجاء في «مواهب الجليل»:

«والمواحيز: بالحاء المهملة النواحي، جمع ماحوز. قال في المدونة في كتاب الجهاد: ولا بأس بالطوى من ماحوز إلى ماحوز. أن يقول لصاحبه: خذ بعثي وآخذ بعثك. قال أبو الحسن: قوله: ماحوز إلى ماحوز، أي من ناحية إلى ناحية. قال عبد الحق: والطوى المبادلة، انتهى».[٢١١]

وجاء في «الذخيرة»:

«وفي التنبيهات: الطوا بفتح الطاء والواو مقصور. والماحوز بالحاء المهملة والراء المعجمة، وفي النكت: الماحوز الموضع الذي يرابط فيه نحو الإسكندرية والمنستير. والطوا المبادلة، فإذا كتب الإمام بعضهم للخروج إلى جهة وبعضهم إلى جهة أخبر [أخرى] فيجوز أن يخرج هذا لثغر هذا وهذا لثغر هذا. وفي الكتاب يجوز جعل القاعد للخارج من أهل ديوانه لأن عليهم سد الثغور».[٢١٢]

وجاء في «الشرح الكبير»:

«وجاز، جعل، بضم الجيم، من قاعد يدفعه لمن يخرج عنه للجهاد، وسواءً كان الجعل هو عطاء الجاعل من الديوان أو قدراً معيناً من عنده إن كانا، أي الجاعل والخارج عنه، بديوان واحد، أي بأن كانا من أهل عطاء واحد، كديوان مصر فإنه واحد وإن اختلفت أنواعهم كمتفرقة وجراكسة وجاويشية. وأهل الشام أهل ديوان واحد، وأهل الروم أهل ديوان، فلا يخرج شامي عن مصري، ويشترط أيضاً أن تكون الخرجة واحدة ولم يعين الإمام شخص الخارج، وأن يكون الجعل عند حضور الخرجة، أي صرفها لأهل الديوان، والسهم للقاعد لا للخارج، واستظهر ابن عرفة أنه لهما كمال تنازعه اثنان، فتأمل».[٢١٣]

لعلك لاحظت من أول النص الأخير أنه يجيز أن يدفع إنسان ما أخذه من جعل من الديوان لرجل آخر ليخرج مكانه بنفس الجعل، ولكن في الوقت ذاته فإن النص لا يجيز خروج فرد مكان فرد آخر في ديوان آخر، وهكذا من شروط لا تدري من أين أتت مثل قوله: «ويشترط أيضاً أن تكون الخرجة واحدة ولم يعين الإمام شخص الخارج ...»؟ فهذه الشروط لا دليل عليها من القرآن الكريم أو السنة المطهرة، وهذا أمر متوقع لأن الديوان في ذاته مؤسسة مستحدثة على الأمة. أي ولأن الديوان مستحدث، فلابد من استحداث أحكام لتسيير خطوات عمل الديوان كمؤسسة. وكأي مؤسسة تضع لنفسها الأنظمة التي تريد أن تسير عليها فإن من المفترض بالجنود وذويهم أن يتبعوا هذه الأنظمة، ولكن كأي أنظمة أخرى تتم مخالفتها تجد أن الجنود سيحاولون تخطي هذه الأنظمة. فكما سترى مثلاً من الاقتباسات الآتية بإذن الله فإن الانتقال من ديوان لآخر كان أمراً منتشراً بين الجند مقابل تنازلات مالية لبعضهم البعض. أي وكأن موقع المقاتل في الديوان أصبح حقاً مكتسباً له، وله الحق إذاً أن يتنازل عنه لآخر مقابل مبلغ مالي تحدده آلية العرض والطلب بين الجنود الكثر. أي أن المواقع في الديوان أصبحت سلعة، لهذا ظهرت أسئلة فقهية عن مدى جواز ذلك. وسأركز الآن على المذهب المالكي لأن الإمام مالك رحمه الله هو الذي كره النفل، وهو الذي كره أن يؤاجر الرجل نفسه أو ابنه في سبيل الله، وهو الذي كره أن يعطي الوالي الجعل على أن يتقدم إلى

الحصن فيقاتل. والحكمة من التركيز على المذهب المالكي هو أنه لابد وأن يكون فقهاء المذهب المالكي أكثر تقييداً لأنظمة الديوان لكراهتهم لأخذ المال عموماً والذي قد يؤثر في النية، إلا أنهم مع ذلك أجازوا الجعل إن كان من السلطان. تأمل الاقتباس الآتي، فقد جاء في الكافي لابن عبدالبر:

«باب الجعالة على الغزو: وقال مالك في الجعائل في البعوث وهو أن يجعل القاعد للخارج: مضى الناس على ذلك ولا بأس به إذا كانوا من أهل ديوان واحد لأن عليهم سد الثغور، وكرهه إذا لم يكونوا من ديوان واحد. ومعنى قول مالك هذا أن يقول الرجل لصاحبه من ديوانه خذ بعثي وآخذ بعثك وأزيدك كذا وكذا ونحو هذا. وكره مالك أن يؤجر الرجل نفسه أو فرسه في سبيل الله. وكره أن يعطيه الوالي الجعالة على أن يتقدم إلى الحصن فيقاتل. ولا يكره لأهل العطايا نفسه ما أخذ على هذا الوجه. وكرهت طائفة من أهل المدينة وغيرهم الجعائل، فلا يجوز عندهم أن يغزو واحد بجعل يأخذه من قاعد متخلف لأن الغازي مستحق سهماً من الغنيمة دون الذي أعطاه، فكيف يجب له جعل فيما يفعله بنفسه ودينه ودنياه؟ والجهاد فرض، ومن فعله فإنما أدى فرضه، وإذا جاءت الضرورة جازت المعاونة لا على وجه الاستئجار ولا على أخذ بدل من الغزو، فمن أخذ جعلاً رده وأسهم له. ويجوز أخذ الجعل من السلطان لأنه شئ من حق الغازي يأخذه ولا بأس أن يستأجر الغازي يغزو معه ولا حرج على من آجر نفسه منه».[٢١٤]

إن أول ملحوظة على الاقتباس السابق هو أنه يستخدم عبارة: «مضى الناس على ذلك». وكما هو معلوم فإن «عمل أهل المدينة» يعتبر مصدراً من مصادر استنباط الأحكام عند الإمام مالك. وهنا نرى أن الإمام مالك يستند إليه لأن أخذ الجعل أصبح مألوفاً في المدينة المنورة، ولأن الإمام مالك كان قريباً لعصر الرسالة، فلابد وأن يكون لعمل أهل المدينة التي عاش بها الإمام مالك رحمه الله وزناً معتبراً في استنباط الأحكام. هذا قول سديد في معظم الأحكام إلا في الديوان، لأن عمل أهل المدينة في هذه المسألة كان يتبع سنة أتت بعد الرسول صلى الله عليه وسلم (كما وضحت مراراً لأهميته)، فبرغم أن أخذ الجعل من السلطان لم يفعله الرسول صلى الله عليه وسلم إلا أنه أصبح عملاً مألوفاً لأهل المدينة بعد سواد العراق. وكما مر بنا في بيان الجعل فإن الجعل عمل أقره الرسول صلى الله عليه وسلم إن كان بين الناس وليس إن كان مالاً يؤخذ من السلطان. ولكنك هنا ترى أن جواز الجعل انسحب على ما يدفعه السلطان أيضاً بقول ابن عبد البر موضحاً: «ومعنى قول مالك هذا أن يقول الرجل لصاحبه من ديوانه خذ بعثي وآخذ بعثك وأزيدك كذا وكذا ونحو هذا». هل رأيت كيف تحول العمل العسكري إلى سلعة؟ والمحير في الاقتباس السابق هو أن ابن عبد البر يدرك تماماً فرضية الجهاد وأنه عبادة من قوله: «فكيف يجب له جعل فيما يفعله بنفسه ودينه ودنياه؟ والجهاد فرض، ومن فعله فإنما أدى فرضه». ويدرك أيضاً كراهة مالك لأخذ المال مقابل العمل العسكري، ومع ذلك يجيز أخذ الجعل إن كان من السلطان لأنه حق للغازي بقوله: «ويجوز أخذ الجعل من السلطان ...». ثم لنقرأ الاقتباس الآتي من «الذخيرة»، يقول القرافي رحمه الله:

«البحث الخامس في الدواوين وما يتعلق بها: يروى أن من أول من دون الدواوين في الإسلام عمر رضي الله عنه، وفي الكتاب لا بأس بكتابة الرجل اسمه في ديوان مصر أو الشام أو غيرهما، فإن تنازع رجلان في اسم مكتوب في العطاء فأعطى أحدهما الآخر مالاً ليترك له ذلك الاسم قال ابن القاسم: لا يجوز لقول مالك: لا يجوز بيع الزيادة في العطاء بعرض، ولأن المعطي إن كان صاحب الاسم فقد أخذ الآخر حراماً، وإن كان غيره فقد باع ما لم يعلم. قال ابن يونس: إذا لم يعلم ذلك تحالفا واقتسماه إن

> رآه الإمام، ولو كان المتنازع فيه الخروج وليس عطاءً ثابتاً أخرج الإمام أيهما شاء وأعطاه ذلك، ومراده في الكتاب الأعطية الثانية، وفي الكتاب: وقد وقف عمر رضي الله عنه والصحابة بعده الفيء وخراج الأرضين للمجاهدين وفرضوا منه للمقاتلة والعيال والذراري، فهو سنة لمن بعدهم، فمن افترض فيه ونيته الجهاد جاز. قال ابن جرير: أصحاب العطاء أفضل من المتطوعة لما يرعون. وقال مكحول: روعات البعوث تنفي رواعات يوم القيامة. قال اللخمي: المستحب أن لا يأخذ أجراً ويغزو لله تعالى خالصاً، فإن أخذ من الديوان جاز إذا كانت جهة تجوز، وإذا أراد رجلان أن يتطاويا وهما من ماحوزين فيرجع كل واحد منهما إلى ماحوز صاحبه جاز إذا أراد ذلك عرفاؤهم».[٢١٥]

تلحظ في أول النص أنه لا يجيز تنازل فرد لآخر مقابل مال مدفوع إن تنازعا في «اسم مكتوب في العطاء». ولكن لأن رغبات الجند ملحة، ولأن من يوضع اسمه في ديوان ما فإنه سيستمر لفترة طويلة في ذلك الديوان، فمن المجدي حينئذ أن يحاول جندي ما الانتقال إلى ديوان أو ماحوز آخر. فإن استثمر زيد بدفع مال ليأخذ مكان عبيد في ديوان آخر لسبب من الأسباب (كأن يكون القائد في ذلك الماحوز أفضل خلقاً أو لأن موقع الماحوز أكثر ملائمة له كأن يكون في مناطق باردة وما شابه من تفضيلات شخصية)، فإن هذا يعد استثماراً جيداً لزيد مقابل مبلغ مقطوع يدفعه لعبيد ليتنازل له عن موقعه. هذه الرغبات التي تدفع المقاتلين للحصول على أفضل موقع يلائمهم أحدث سوقاً بين المقاتلين للتنقل من ديوان أو ماحوز لآخر. وهذا أمر منطقي لأنه متى ما وجدت أعيان أو مواقع أو ما شابه مما تحاز، فإن التنازل عنها لآخرين سيكون إما مقابل أجر أخروي أو مال دنيوي. وكلما ازدادت حركة التنازلات مالياً بين الجند كلما دل ذلك على أن الآخذين للمال مقابل التنازل هم أقل تقى. أي أن انتشار انتقال الجند من ماحوز لآخر مقابل المال لهو دليل على أن أفراد الجيش ليسوا من الأتقياء الذين سيأتي النصر على أيديهم لأن بعضهم تنازل عن موقعه في الديوان مقابل المال، وهكذا تتغير النيات في الإخلاص. أي أنهم في الغالب ليسوا ممن قال الله تعالى فيهم: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ۝ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾.[٢١٦] وهذا ما حاولت إثباته فيما سبق من هذا الفصل، لذلك ترى أن النص السابق يحاول تحجيم الطوى بين الجنود مقابل تنازل مالي. إلا أن الفقهاء لن يتمكنوا من ذلك لأن الجند سيفعلون ذلك لحاجة بعضهم للطوى، كحاجة المقاتل أن يكون بالقرب من أهله، لذلك سيستثمر في دفع مال لجندي آخر ليأخذ مكانه ودون إشعار السلطات أنه فعل ذلك مقابل المال أحياناً، بل وكأنه إنما فعل ذلك تطوعاً، وبهذا قد تتغير النيات في الإخلاص. لذلك ظهرت الأسئلة الفقهية حول جواز الأخذ في الطوى من عدمه.

لعلك لاحظت أن معظم النصوص التي تحدثت عن الديوان تؤكد على أن الديوان مستحدث كما هو واضح من قوله: «فهو سنة لمن بعدهم» من النص السابق الذي يقول: «وقد وقف عمر رضي الله عنه والصحابة بعده الفيء وخراج الأرضين للمجاهدين وفرضوا منه للمقاتلة والعيال والذراري، فهو سنة لمن بعدهم، ...»، ولكن في الوقت ذاته وبرغم أن الديوان مستحدث فقد تغلغل في الفقه الإسلامي لدرجة أن جريراً قال: بأن «أصحاب العطاء أفضل من المتطوعة». وجاء في مصنف عبد الرزاق عن الثوري عن جابر قال: «سألت الشعبي عن الغزو وعن أصحاب الديوان أفضل أو المتطوع؟ قال: بل أصحاب الديوان، المتطوع متى شاء رجع».[٢١٧] وفي مثل هذه الأقوال مؤشر قوي

على مدى تغلغل الديوان كمؤسسة في الإسلام. فكيف يمكن أن يكون الجندي الذي يأخذ العطاء من السلطان أفضل ممن تطوع وخرج بنفسه وماله؟ هذه معادلة لم أتمكن من فهمها قط. فماذا عن الحديث المشهور والذي رواه ابن عباس في مسند الإمام أحمد من أن أجر الذي خرج بنفسه وماله هو الأكثر. فقد قال صلى الله عليه وسلم: ﴿ما من أيام العمل الصالح فيها أحب الى الله عز وجل من هذه الأيام﴾، يعني أيام العشر. قال: قالوا: يا رسول الله، ولا الجهاد في سبيل الله؟ قال: ﴿ولا الجهاد في سبيل الله إلا رجلاً خرج بنفسه وماله ثم لم يرجع من ذلك بشيء﴾.[٢١٨] أي لقد تغلغل الديوان عميقاً في الشريعة برغم أنه مستحدث لدرجة أن الجميع قبله دون رفض. وهذا ما أحاول دحضه بإذن الله من كل هذا التقصي للحق:

ولأن الفقهاء لم يعارضوا أخذ الجعل من الحاكم فقد كان عليهم أن يجيبوا على الكثير من الأسئلة التي تظهر كنوازل جراء قيام الجند بأفعال ما أنزل الله بها من سلطان. مثال ذلك الاقتباس الآتي والذي ترى فيه بوضوح الأسئلة التي يحاول الفقيه الإجابة عليها. فماذا يحدث إن حاول شخص الانتقال من ماحوز إلى آخر ثم آخر ثم آخر ليكسب بعض المال من كل انتقال؟ جاء في «الذخيرة»:

> «قال يحيى بن سعيد: لا بأس في الطوا أن يقول لصاحبه وآخذ بعثي وخذ بعثك وأزيدك وكذا وكذا، وكراهة شريح قبل الكتبة أما بعدها فهو جائز إلا لمن انتصب ينتقل من ماحوز إلى ماحوز، يريد الزيادة في الجعل. قال ابن يونس: أما إذا لم يتقدم كتبه فلم يجد عليهما خروج فلا فائدة في الإعطاء. قال التونسي: إذا سمى الإمام رجلاً فلا يجعل لغيره الخروج عنه إلا بإذن الإمام. وإذا قال: يخرج من البعث الفلاني مائة وأعطى بعضهم لبعض جاز. ولو قال: يخرج جملة بعث الصيف، فجعل بعضهم لمن بعثه في الربيع لم يجز إلا بإذن الإمام لأنه قد عين، وهذا جائز إلا لمن أوقف نفسه يلتمس الربح متى وجده خرج فمكروه. وأما إذا قال: خذ بعثي وآخذ بعثك، قبل وقت الخروج، فهو الدين بالدين. قال ابن عمر رضي الله عنهما: من أجمع على الغزو فلا بأس بأخذه ما يعطى. وقال مالك: لا بأس بالكراء في الغزو إلى القفول من بلد العدو وتوسعة على الناس لأن غزوهم معروف».[٢١٩]

تلحظ في الاقتباس السابق أن يحيى بن سعيد ذهب إلى أنه لا بأس في الطوا. وهذا القول نقيض ما ذهب إليه ابن القاسم أخذاً بقول الإمام مالك كما رأينا في النص الأسبق ولكن دون أي دليل. كما تلحظ أيضاً أن الاقتباس يرجع لأقوال مثل قول لابن عمر رضي الله عنهما، وهنا سيتردد معظم الدارسين من نقد ما ورد في النص لأنه يستشهد بقول لعبد الله بن عمر. لكن إن تمعنت في ما قاله ابن عمر تجد أنه لا ينطبق على الاستنباط، فقول ابن عمر لا يعني بالضرورة جواز الأخذ مقابل الطوى. ولعل الملحوظة الأهم هي أن النص السابق يعج بالعبارات مثل: لا بأس، وكرهه، ومكروه، وجاز، ولم يجز، وجائز، ولكن لا دليل على هذه الأقوال، لماذا؟ لأن الديوان مؤسسة مستحدثة، فلا دليل من قول الرسول صلى الله عليه وسلم لهذه الأحكام، بل هي اجتهادات. وكما أكرر دائماً، يجب ألا نلوم الفقهاء، فهم قد ورثوا هذه المؤسسة التي ظنوا أنها شرعية وعليهم أن يجدوا ويجتهدوا لإيجاد الحلول الشرعية لما تفرزه من نوازل. اقرأ النص الآتي من «المدونة الكبرى» لترى نفس الملحوظات على النص السابق:

> «في الديوان: قلت: أرأيت الديوان، ما قول مالك فيه؟ قال: أما مثل دواوين أهل مصر وأهل الشام وأهل المدينة، مثل دواوين العرب فلم ير مالك به بأساً وهو الذي سألناه عنه. قلت: أرأيت الرجلين يتنازعان في اسم في العطاء مكتوب، فأعطى أحدهما صاحبه مالاً على أن يبرأ من الاسم إلى صاحبه،

أيجوز ذلك؟ قال: قال مالك في رجل زيد في عطائه فأراد أن يبيع تلك الزيادة بعرض أنه لا يجوز ذلك، فكذلك ما أصطلحا عليه أنه غير جائز لأنه إن كان الذي أعطاه الدراهم أخذ غير اسمه فلا يجوز شراؤه، وإن كان الذي يعطي الدراهم هو صاحب الاسم فقد باع أحدهما الآخر بما لا يحل له، فإن كان الآخر هو صاحب الاسم فلا يجوز له لأنه لا يدري ما باع أقليلاً بكثير أم كثيراً بقليل، ولا يدري ما تبلغ حياة صاحبه، فهذا الغرر لا يجوز. قال سحنون: قال لي الوليد بن مسلم: سمعت أبا عمرو الأوزاعي يقول: أوقف عمر بن الخطاب وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الفيء وخراج الأرض للمجاهدين، ففرض منه للمقاتلة والعيال والذرية، فصار ذلك سنة لمن بعده، فمن افترض فيه ونيته الجهاد فلا بأس بذلك. قال سحنون: قال الوليد: وحدثنا عبد الرحمن بن يزيد بن جابر عن القاسم بن عبد الرحمن عن رجل قال: عرضت علي الفريضة فقلت: لا أفترض حتى ألقي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلقيت أبا ذر فسألته فقال لي: افترض فإنه اليوم معونة وقوة، فإذا كان ثمناً عن دين أحدكم فاتركوه. قال سحنون: قال الوليد بن مسلم: وحدثني خليد عن قتادة عن الأحنف بن قيس عن أبي ذر مثله. قال سحنون: قال الوليد بن مسلم الدمشقي وأخبرني ابن لهيعة عن بكر بن عمرو المعافري عن عبد الله بن محيريز أن أصحاب العطاء أفضل من المتطوعة لما يروّعون. قال سحنون: قال الوليد: وأخبرني يحيى بن مسيك أنه سمع مكحولا يقول: روعات البعوث تنفي روعات القيامة. قال سحنون: قال الوليد بن مسلم: وأخبرني مسلمة بن علي عن خالد بن حميد مثله».[٢٢٠]

تلحظ في النص السابق أيضاً في الثلث الأول منه أن الأحكام التي أطلقت بالقول يجوز أو لا يجوز هي إبداع اجتهادي موفق إن كانت مؤسسة الديوان مؤسسة شرعية. ولكن الديوان كما حاولت الإثبات ليس كذلك، فهو مؤسسة مبتدعة، لذلك فإن الأحكام التي ستحتاج إليها هذه المؤسسة لما ستفرزه من نوازل لابد وأن تكون متضاربة. لضرب مثال واحد: تذكر ما مر بنا في فصل «دولة الناس» أخي القارئ: فقد ظهر خلاف فقهي عجيب عن الأرض الخراجية: ما الذي سيحدث إن أسلم صاحب الأرض الخراجية، أو اشتراها مسلم، هل عليه دفع العشر والخراج معاً أم يسقط عنه الخراج؟ وقد بينت أن هذا الوضع العجيب نتج بسبب عدم تطبيق مقصوصة الحقوق، ذلك لأن الأرض المغنومة لم تقسم واعتبرت ملكاً لعموم المسلمين. وهكذا بالمثل، فقد ظهرت أسئلة فقهية عجيبة وجب الرد عليها لأن الديوان أصبح مؤسسة مؤسلمة. لتتأكد من هذا الاستنباط أريدك أن تركز في قراءة النص الآتي من «المدونة الكبرى»، فهو أشمل من السابق وقد نجح فيه سحنون رحمه الله وأثابه في إحراج ابن القاسم من خلال الأسئلة المتتالية لأنه شعر بوجود تناقض ما والله أعلم. لنقرأ النص أولاً ثم نعلق عليه. سأل سحنون:

«قلت: أرأيت الجعائل في البعوث أيجوز هذا أم لا في قول مالك؟ قال: سألنا مالكاً عن هذا فقال لا بأس به. لم يزل الناس يتجاعلون بالمدينة عندنا، يجعل القاعد للخارج. قال: فقلنا لمالك: ويخرج لهم العطاء؟ قال مالك: ربما خرج لهم وربما لم يخرج لهم. قلت: فهذا الذي ذكر مالك أنه لا بأس به، فالجعائل بينهم لأهل الديوان منهم؟ قال: نعم. قلت: فلو جعل رجل من أهل الديوان لرجل من غير أهل الديوان شيئاً على أن يغزو عنه؟ قال: ما سمعت من مالك فيه شيئاً ولا يعجبني. قال: ولقد سألنا مالكاً عن الرجل يأتي عسقلان وما أشبهها غازياً ولا فرس معه. فيستأجر من رجل من أهلها فرساً يغير عليه أو يرابط عليه؟ فكره ذلك ولم يعجبه أن يعمد رجل في سبيل الله معه فرس فيؤاجره. قيل لمالك: فالقوم يغزون فيقال لهم: من يتقدم إلى الحصن وما أشبهه من الأمور التي يتعب فيها نفسه وله كذا وكذا. فأعظم ذلك وابتدأنا فيه بالكراهية من أن يقاتل أحد على مثل ذلك هذا أو يسفك فيه دمه.

قلت: أرأيت الذي قلت لي إن مالكاً كره للرجل يكون بعسقلان فيؤاجر فرسه ممن يحرس عليه، لا يشبه الذي جعل لغيره على الغزو؟ فقال: هذا أيسر عندي في الفرس منه في الرجل، ألا ترى أن مالكاً قال: يكره للرجل أن يؤاجر فرسه في سبيل الله، فهو إذا آجر نفسه هو أشد كراهية. ألا ترى أن مالكاً قد كره للذي يعطيه الوالي على أن يُقَدَّمَ للحصن فيعاض فكره له على هذا الجعل فهذا يدلك. قلت: فلم جوز مالك لأهل العطاء يتجاعلون بينهم؟ قال: ذلك وخدماتهم لأنها مباعث مختلفة، وإنما أعطوا أعطياتهم على هذا وما أشبهه، فأهل الديوان عندي مخالفون لمن سواهم. قال: والذي يؤاجر نفسه في الغزو إن ذلك لا يجوز في قول مالك وهو رأيي أنه لا يجوز. وأما أهل الديوان فيما بينهم فليس تلك إجارة، إنما تلك جعائل لأن سد الثغور عليهم، وبهذا مضى أمر الناس. ابن وهب عن ابن لهيعة عن بكر بن عمرو المعافري عن عكرمة عن ابن عباس أنه كان يقول: لا بأس بالطوى من ماحوز إلى ماحوز إذا ضمنه الإنسان. ابن وهب عن ابن لهيعة عن يحيى بن سعيد قال في الطوى: لو أن رجلاً قال لرجل: خذ بعثي وآخذ بعثك وأزيدك ديناراً أو بعيراً أو شاة فلا بأس به، وقال الليث مثله. ابن وهب عن عبد الرحمن بن شريح قال: يكره من الطوى أن يعقد الرجلان الطوى قبل أن يكتتبا في البعثين اللذين يتطاويان فيهما، وذلك أن يقول الرجل للرجل قبل الطوى: اكتتب في بعث كذا وكذا وأنا أكتتب في بعث كذا وكذا، ثم يتعاقدان على ذلك. وأما الطوى بعد الكتابة فلم أسمع أحداً ينكر ذلك إلا الرجل الذي يقف نفسه ينتقل من ماحوز إلى ماحوز التماس الزيادة في الجعل. ابن وهب عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن عكرمة أنه كان يقول: لا نرى بأساً بالطوى من ماحوز إلى ماحوز. سحنون، قال الوليد: وحدثني أبو عمرو الأوزاعي وابن جابر وسعيد بن عبد العزيز التنوخي عن مكحول أنه كان لا يرى بالجعل في القبيلة بأساً. قال ابن جابر: سمعت مكحولاً وهو يقول: إذا هويت المغزى فاكتتبت فيه، ففرض لك فيه جعل فخذه، وإن كنت لا تغزو إلا على جعل مسمى فهو مكروه. قال ابن جابر: فكان مكحول إذا خرجت البعوث أوقع اسمه في المغزى بهواه، فإن كان له فيه جعل لم يأخذه، وإن كان عليه أداه. قال الوليد: وحدثني ابن لهيعة عن ابن ميسرة عن علي بن أبي طالب أنه قال في جعيلة الغازي: إذا جعل رجل على نفسه غزواً فجعل له فيه جعل فلا بأس به، وإن كان إنما يغزو من أجل الجعل فليس له أجر. ابن وهب عن ابن لهيعة عن حيوة بن شريح عن حصين بن علي الأصبحي عن الصحابة أنهم قالوا: يا رسول الله، أفتنا عن الجاعل والمجتعل في سبيل الله؟ فقال: ﴿للجاعل أجر ما احتسب وللمجتعل أجر الجاعل والمجتعل﴾. ابن وهب عن الليث بن سعد أن قيس بن خالد المدلجي يحدث عن عبد الرحمن بن وعلة الشيباني أنه قال: قلت لعبد الله بن عمر: إنا نتجاعل في الغزو فكيف ترى؟ قال عبد الله بن عمر: أما أحدكم إذا أجمع على الغزو فعرضه الله رزقاً فلا بأس بذلك. وأما أحدكم إن أعطي درهماً غزا وإن منع درهماً مكث فلا خير في ذلك. حيوة بن شريح عن زرعة بن معشر عن تبيع أن الأمداد قالوا له: ألا تسمع ما يقول لنا الربطاء؟ يقولون: ليس لكم أجر لأخذكم الجعائل. فقال: كذبوا والذي نفسي بيده، إني لأجدكم في كتاب الله كمثل أم موسى أخذت أجرها وآتاها الله ابنها. ابن وهب عن حيي بن عبد الله عن أبي عبد الرحمن الجيلي وعمرو بن بكر عن تبيع مثله. سحنون عن الوليد قال: أخبرني أبو بكر عن عبد الله بن أبي مريم عن عطية بن قيس الكلابي قال: خرج على الناس بعث في زمن عمر بن الخطاب غرم فيه القاعد مائة دينار».[٢٢١]

حتى تتمكن أخي القارئ من متابعة التوضيح الآتي للإقتباس السابق أقترح عليك إعادة قراءة الاقتباس السابق أولاً بأول وأنت تقرأ الآتي: لقد بدأ النص بتوضيح جواز الجعل في البعوث. فهل يعني هذا أن يأخذ الخارجون للجهاد الأموال من السلطان أم من أناس آخرين مقتدرين؟ إنها تعني الاثنين: فالبعوث هي الجماعات من الأفراد

الذين فرض عليهم القتال. وقد تكون هذه الجماعات مدعومة مالياً من السلطان من خلال العطاءات (أو الرزق، وهي ما يدفع شهرياً للمقاتلين)، وعندها كما مر بنا فإن بعض من يأخذون العطاءات قد يجعلون لبعض القاعدين جعلاً ليخرجوا عنهم. وقد تكون البعوث أيضاً من غير عطاءات أو أرزاق، كيف؟ لأن معظم من في المجتمع كانوا يأخذون من أموال الفيء لأنهم كانوا في ديوان العطاء باستثناء العبيد أحياناً: فقد قسمت أموال الفيء بين الناس إما بالتساوي كما فعل الخليفة الصديق رضي الله عنه، أو بالتفاضل كما فعل الخليفة الفاروق عمر رضي الله عنه كما مر بنا، لذلك، ولأن الناس كانوا يأخذون من أموال الفيء، كان عليهم الخروج للجهاد إن وُضعوا في البعوث. فإن لم يخرج أحدهم لعذر ما فعليه أن يجعل جعلاً لقاعد ما ليُخرجه، لدرجة أنه بلغ ما غرم من أراد التخلف في أيام عمر في أحد البعوث مائة دينار كما هو موضح في آخر الاقتباس، وفي هذا إشارة إلى ندرة من يقبلون أخذ الجعل في زمن الصحابة لأن الكل كان يحاول ألا يتخلف. ولكن مع مرور الزمن، والله أعلم، ازداد المتخلفون الذين يمكن استئجارهم للعمل العسكري حتى عصر الإمام مالك الذي وصف الظاهرة قائلاً: «لم يزل الناس يتجاعلون بالمدينة عندنا يجعل القاعد للخارج». والسبب في قولي أن الجعل قد يكون إما من السلطان أو من الناس هو إجابة مالك على سؤال ابن القاسم: «ويخرج لهم العطاء؟»، بالقول: «ربما خرج لهم وربما لم يخرج لهم».

يظهر أن سحنون كان متحيراً في الجعل إن كان من رجل في الديوان لرجل آخر من غير الديوان. فكيف يكون رجل في الديوان ويأخذ العطاءات ثم لا يخرج للقتال ويدفع جعلاً لرجل آخر يخرج مكانه؟ لذلك تجده يسأل ابن القاسم سؤالين بطريقة ذكية ليصل إلى الجواب. السؤال الأول هو: «فهذا الذي ذكر مالك أنه لا بأس به، فالجعائل بينهم لأهل الديوان منهم؟». فكانت الإجابة بنعم. ثم سأل مرة أخرى لما يحيره: «فلو جعل رجل من أهل الديوان لرجل من غير أهل الديوان شيئاً على أن يغزو عنه؟». فكانت الإجابة أن ابن القاسم لم يسمع الإجابة من مالك وأن هذا وضع لا يعجبه لأنه سأل مالكاً عن الرجل يأتي عسقلان وما أشبهها غازياً فيستأجر فرساً مثلاً، فكرهه مالك. تلحظ أخي القارئ من السؤال والإجابة عليه بالكراهة بأن الجعل من رجل في الديوان لآخر من غير الديوان، أن هذا الفعل كان أمراً واقعاً ومنتشراً بين الناس وليس وضعاً مفترضاً سأل عنه سحنون بدليل أنه لم يعجب ابن القاسم. أي أن الجهاد أصبح سلعة.

ونظراً لكراهة مالك رحمه الله للعمل العسكري مقابل المال فقد كان فقهاء المالكية أثابهم الله على حذر دائم من كل عمل عسكري مقابل المال. لذلك عندما سئل مالك عمن يتقدم إلى الحصن وما أشبهه من الأمور التي يُتعِبُ فيها المقاتل نفسه ووعده السلطان بجعل ما، كانت إجابة مالك بالكراهية من أن يسفك مجاهد فيه دمه. هنا وكأن سحنون والله أعلم احتار فسأل ابن القاسم عن تناقض بعد إجابتين لسؤالين: الإجابة الأولى هي أن تأجير النفس أشد كراهة لأن مالكاً كره أن يؤاجر الرجل فرسه ممن يحرس عليه، فما بالك بتأجير نفسه. والإجابة الثانية هي أن الجعل مكروه لمن يعطيه الوالي على أن يُقَدَّمَ للحصن. هاتان الإجابتان جعلتا سحنون يسأل وكأنه متعجب بقوله: «فَلِمَ جوز مالك لأهل العطاء يتجاعلون بينهم؟». لقد أبدع سحنون بهذا السؤال الذكي، لأنه إن كره مالك جميع الأعمال العسكرية مقابل المال، فَلِمَ جوز الجعل بين أهل العطاء؟ فكانت إجابة ابن القاسم: «ذلك وخدماتهم لأنها مباعث مختلفة، وإنما أعطوا أعطياتهم على هذا وما أشبهه، فأهل الديوان عندي مخالفون لمن سواهم». هنا تلحظ في الإجابة أنها لا تعتمد على آية أو حديث، بل هو رأي بالجواز بالتعليل أن أهل الديوان يختلفون عمن

سواهم. ولكن لماذا هم مختلفون؟ ثم يستمر ابن القاسم في الإجابة لتعليل الاختلاف بالقول: «والذي يؤاجر نفسه في الغزو إن ذلك لا يجوز في قول مالك وهو رأيي أنه لا يجوز. وأما أهل الديوان فيما بينهم فليس تلك إجارة، إنما تلك جعائل لأن سد الثغور عليهم، وبهذا مضى أمر الناس». تلحظ التناقض بوضوح في التعليل وهو أن ابن القاسم يؤكد على عدم جواز تأجير الفرد لنفسه إلا أن التأجير لأهل الديوان لا يعتبر إجارة بل هو جعائل لأن سد الثغور على أهل الديوان. ولكن ما العلة في هذا التفريق، فكلاهما عمل مقابل المال؟ إن الإجابة تأتي من قول ابن القاسم: «وبهذا مضى أمر الناس». أي فقط لأن الناس تعارفوا على هذا الشيء فهو جائز. فكر أخي القارئ، فهل الإسلام هكذا أم أنه دليل من قال الله جل جلاله وقال أو فعل الرسول صلى الله عليه وسلم؟ لقد نجح سحنون أثابه الله في استدراج ابن القاسم للحصول على إجابة لا تنتهي بدليل، بل بمضي أمر الناس. أي أن الدليل الوحيد هو تقليد الناس بعضهم لبعض، وهذه إحدى الإيجابيات الإشكالية التي تحدثت عنها في أول هذا الفصل.

ولإثبات التقليد يمر سحنون سريعاً على العديد من آثار السلف رضوان الله عليهم والتي تثبت جواز الجعل بين أهل العطاء. فيحدث مثلاً بأن ابن عباس كان يقول: «لا بأس بالطوى من مأحوز إلى مأحوز إذا ضمنه الإنسان». ويخبرنا أن يحيى بن سعيد قال في الطوى: «لو أن رجلاً قال لرجل: خذ بعثي وآخذ بعثك وأزيدك ديناراً أو بعيراً أو شاة فلا بأس به». وأن عكرمة كان يقول: «لا نرى بأساً بالطوى من مأحوز إلى مأحوز». وأن ابن جابر سمع مكحولاً يقول: «إذا هويت المغزى فاكتتبت فيه، ففرض لك فيه جعل فخذه، وإن كنت لا تغزو إلا على جعل مسمى فهو مكروه». ثم يوضح سحنون قول ابن جابر في فعل مكحول قائلاً: «فكان مكحول إذا خرجت البعوث أوقع اسمه في المغزى بهواه، فإن كان له فيه جعل لم يأخذه، وإن كان عليه أداه». وإن رجعت بذاكرتك أخي القارئ ستلحظ أن في معظم ما اقتبسته سابقاً، ما يعكس ورع السلف رضوان الله عليهم، فهم كانوا يفعلون كما فعل مكحول، أي إن أُعطوا جعلاً تركوه أو أخذوه ليتقووا به لأن نياتهم كانت خالصة لله جل جلاله وليس للمتاجرة بما أخذوه لدفعه لغيرهم، وإن كان عليهم بعث دون جعل أدوه من خالص أموالهم. والسبب في ذلك هو محاولة إخلاص النية كما يظهر ذلك واضحاً فيما أورده سحنون من قول علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في جعيلة الغازي إذا قال: «إذا جعل رجل على نفسه غزواً فجعل له فيه جعل فلا بأس به، وإن كان إنما يغزو من أجل الجعل فليس له أجر». وكذلك مما أورده سحنون من سؤال عبد الرحمن بن وعلة الشيباني لعبد الله بن عمر قائلاً: «إنا نتجاعل في الغزو فكيف ترى؟»، فكانت إجابة عبد الله بن عمر: «أما أحدكم إذا أجمع على الغزو فعرضه الله رزقاً فلا بأس بذلك. وأما أحدكم إن أعطي درهماً غزا وإن منع درهماً مكث فلا خير في ذلك». وبالطبع فليس كل الناس في مستوى تقى وورع الصحابة والتابعين لا سيما أن بعضهم كانوا في ديوان العطاء مما يجعلهم يشعرون بالمزيد من المسؤولية لقاء المال الذي كانوا يأخذونه.

ط٤) يقول حسن صادق حسن: «ويقصد بديوان الأزمة أو الزمام أن الدواوين تجمع لرجل يضبطها بزمام يكون له على كل ديوان، ويولي على كل منها رجلاً». وجاء في كتاب تخريج الدلالات السمعية: «وأما الزمام فقال علي بن خيرة الميورقي في كتابه ترتيب الأعمال: إنما قيل له زمام لأنه مشتق من زمام الناقة الذي هو مانعها من إرادة هواها وقاصرها على المكان الذي عقلت فيه. قال: وكذلك الزمام سمي زماماً لحصر الأمور فيه وزمها وعقلها عن التلف، وخشية النسيان لها واتقاء الغفلة فيها. قال: وقيل للزمام ديوان لأنه جعل كالكتاب الذي تدون فيه المعاني والعلوم وتبين لتعلم ولتحفظ في كل وقت، فهو مدون لتقييد الأشياء والمعاني التي يخشى علها النسيان. قال ابن القوطية في أفعاله: زم البعير أوثقة بالزمام والشيء شده» (٢٢٢).

ي٤) جاء في «البداية والنهاية» عن الوزير ابن هبيرة: «يحيى بن محمد بن هبيرة أبو المظفر الوزير للخلافة، عون الدين مصنف كتاب الإفصاح، وقد قرأ القرآن وسمع الحديث وكانت له معرفة جيدة

هكذا أخي القارئ من خلال هذه الآثار وهذا التقليد كانت البيئة الفقهية مهيأة لتقبل العمل العسكري كوظيفة، فأصبح الديوان مؤسسة مقبولة في الشريعة. وما جعلها تتغلغل أكثر وأكثر في عمق الشرع هو عدم اعتراض الأئمة الأربعة عليها. لأضرب مثالين على هذا التغلغل: لقد كان عون بن يحيى بن هبيرة، والمشهور بالوزير ابن هبيرة، فقيراً في صغره فعمل كاتباً في الإدارة العباسية وتدرج حتى أصبح وزيراً للخليفة المقتفي ومن بعده وزيراً لابنه الخليفة المستنجد بالله. وكان قد تولى كتابة ديوان الزمام سنة ثنتين وأربعين وخمسمائة.[ط٤] ولعل أهم ما يميز الوزير ابن هبيرة تقواه وورعه وعلمه، فهو يعتبر من كبار فقهاء الحنابلة، فكتب كتابه «الإفصاح» في عدة مجلدات، وكان على مذهب السلف في الاعتقاد، وقد كان الخليفة المستنجد بالله معجباً به لدرجة أنه أنشد في الوزير قصيدة. وكان إعجابه به شديداً حتى أنه عندما تولى الخلافة وعده بأنه سيستمر في منصبه حتى الممات. أما المستنجد فقد كان خليفة صالحاً، وكان في الخامسة والأربعين من العمر عندما تولى الخلافة، وقد فرح سكان بغداد كثيراً عند توليه الحكم.[ي٤] أي أن الوضع كان مهيئاً تماماً لأن يحاول الوزير إعادة العمل العسكري من وظيفة إلى عبادة. فقد وصل للوزارة أخيراً رجل ذاق الفقر وشق طريقه بجهد جهيد محاولاً الجمع بين العلم والعمل حتى أصبح وزيراً وعالماً من علماء الحنابلة. ولكن برغم كل هذه الظروف الملائمة إلا أن الوزير لم يحاول إعادة العمل العسكري ليكون عبادة مرة أخرى، بل استمر العمل العسكري كوظيفة من خلال الأرزاق. فعلى سبيل المثال، فقد تم إنفاق نحو ثلاثمائة ألف دينار على ستة آلاف مقاتل سوى الإقامة التي زادت عن ألف كرّ في حصار تكريت.[ك٤] والكر وحدة لقياس الأطعمة، وألف كر طعام كثير جداً، فقد قيل أن الكر يشبع خمسة آلاف إنسان، أي أن ما مقداره إشباع خمسة ملايين إنسان كان قد أنفق في الحصار، وقد يرتفع سعر الكر إلى أزيد من ثلاث مائة دينار عند انتشار القلاقل.[ل٤] أي أن ما أنفق كان كثيراً جداً إشارة إلى ثراء بيت المال (وبالطبع فإن هذا الثراء على حساب فقر الناس فتخلفت الأمة كما سأثبت لك بإذن الله). وعندما كان ابن هبيرة وزيراً كان الملك نور الدين

بالنحو واللغة والعروض، وتفقه على مذهب الإمام أحمد وصنف كتباً جيدة مفيدة من ذلك «الإفصاح» في مجلدات شرح فيه الحديث وتكلم على مذاهب العلماء، وكان على مذهب السلف في الاعتقاد، وقد كان فقيراً لا مال له ثم تعرض للخدمة الى أن وزر للمقتفي ثم لابنه المستنجد. وكان من خيار الوزراء وأحسنهم سيرة وأبعدهم عن الظلم، وكان لا يلبس الحرير، وكان المقتفي يقول: ما وزر لبني العباس مثله، وكذلك ابنه المستنجد. وكان المستنجد معجباً به. قال مرجان الخادم: سمعت أمير المؤمنين المستنجد ينشد لابن هبيرة وهو بين يديه من شعره:

صفت نعمتان خصتاك وعمتا ... فذكرهما حتى القيامة يذكر
وجودك والدنيا إليك فقيرة ... وجودك والمعروف في الناس ينكر
فلوا رام يا يحيى مكانك جعفر ... ويحيى لكفا عنه يحيى وجعفر
ولم أر من ينوي لك السوء يا أبا ... المظفر إلا كنت أنت المظفر

وقد كان يبالغ في إقامة الدولة العباسية وحسم مادة الملوك السلجوقية عنهم بكل ممكن». وجاء في تولية المستنجد للخلافة بعد أبيه: «لما توفي أبوه كما ذكرنا بويع بالخلافة في صبيحة يوم الأحد ثاني ربيع الأول من هذه السنة. بايعه أشراف بني العباس ثم الوزير والقضاة والعلماء والأمراء وعمره يومئذ خمس وأربعون سنة. وكان رجلاً صالحاً، وكان ولي عهد أبيه من مدة متطاولة ثم عمل عزاء أبيه، ولما ذكر اسمه يوم الجمعة في الخطبة نثرت الدراهم والدنانير على الناس وفرح المسلمون به بعد أبيه. وأقر الوزير ابن هبيرة على منصبه ووعده بذلك إلى الممات» (٢٢٣).

ك٤) وجاء في تاريخ الإسلام: «حصار تكريت: فيها نفذ الخليفة عسكراً فما أخذوا تكريت بعد حصار ومجانيق وتعب وقُتل من الفريقين عدة ثم رأى الخليفة أن أخذها يطول فرجع بعد أن نازلها مدة أيام ثم بعد شهر عرض جيشه فكانوا ستة آلاف فجهزهم لحصارها مع الوزير ابن هُبيرة وأنفق في الجيش نحو ثلاثمائة ألف دينار سوى الإقامة فإنها كانت تزيد على ألف كرّ فوصل الخبر بأن مسعود بلال جاء في عسكر عظيم إلى شهرابان ونهبوا الناس وطلب ابن هبيرة للخروج إليهم ...» (٢٢٤).

ل٤) والظاهر هو أن الكر مقياس للأطعمة كاللوز والدقيق. فقد قيل أن الكر «سبعة عشر قنطاراً بالدمشقي لأن الكر أربعة وثلاثون كارة، والكارة خمسون رطلاً». وقد استخدمه المؤرخون للتعبير عن مستوى الرخاء بقولهم أن الكر بلغ في الرخاء سبعة دنانير وذلك سنة ٤٤١ بعد أن تم الصلح بين السنة والشيعة، وفي فترات القلاقل قد يرتفع الكر إلى مائة وسبعين ديناراً، وفي زمن آخر ارتفع إلى مائتين دينار حتى أنه وصل إلى ثلاث مائة دينار، وقد يرتفع سعر كر الدقيق إلى عشرين ألف درهم (٢٢٥).

زنكي يحارب الصليبيين بالسواحل، أي في هذه الظروف التي كان ابن هبيرة فيها وزيراً كان المسلمون بأمس الحاجة للجهاد، ومع ذلك لم يحاول الوزير إعادة العمل العسكري ليكون عبادة من خلال إزالة الديوان برغم علمه وورعه.[م٤] وهذا ليس نقداً له، معاذ الله، فهناك من الآثار ما يدل على أن الوزير حاول دعم الجهاد بشتى الطرق أثابه الله، فهو قد كتب إلى نور الدين زنكي يحثه على إخراج العبيديين من مصر، وقد فعل. فنوايا الوزير صادقة بإذن الله ومخلصة وهو شخصية فذة، وله الكثير من التأملات القرآنية البديعة التي تدل على عمق تدبره للقرآن الكريم،[٢٢٧] لذلك لا يحق لنا لومه على عدم محاولة إعادته العمل العسكري ليكون عبادة محضة، بل فقط ذكرته هنا كمثال لتوضيح مدى تغلغل وتمكن الديوان (سواء كان ديوان الجند أو العطاء) من الانغراس في الشريعة لدرجة أن رجلاً ارتقى في علمه وورعه كثيراً إلا أنه لم يحاول تغيير الحال برغم تمكنه من ذلك من خلال منصبه وقربه من السلطان، إلا أنه لم يفعل لأنه لم يعتقد (والله أعلم) أن في العمل بالديوان كمؤسسة لتجنيد الجند خروجاً عن الشرع في هذه المسألة الحيوية. أي أن مبدأ العمل العسكري كوظيفة كان قد تغلغل عميقاً في الشريعة.

وبالطبع إن كنت مكانك أخي القارئ سأرفض ما يحاول جميل أكبر تقديمه هنا مقارنة بما ذهب إليه الفقهاء الأربعة ومعظم العلماء. ولعلك ستزداد نفوراً مما سأطرحه بعد المثال الآتي: إن الخليفة الخامس عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه شخصية فذة بالتأكيد، وكما سترى بإذن الله عند الحديث عن الأمويين فقد قام بالكثير من الإصلاحات التي أعادت الأمة إلى جادة الصواب بعدما انحرفت. إلا أنه لم يُعِد العمل العسكري ليكون جله جهاداً بأموال الناس وبأنفسهم، بل استمر الديوان في عهده والله أعلم، وفي هذا مؤشر على عمق تغلغل الديوان كمؤسسة في الشريعة. فلم أجد من الآثار ما يدل على أن الخليفة عمر بن عبد العزيز رحمه الله قام بإلغاء ديوان الجند كما فعل مع الكثير من الإصلاحات أثابه الله. وهنا بالطبع إن كنت مكانت لقلت: وهل نأخذ بقول جميل أكبر مقابل فعل عمر بن عبد العزيز؟ فمن أنت يا جميل في ميزان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه وأرضاه؟ وبالطبع فعلي أن أجيب: إنني لا شيء في ميزان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه. فهذا أمر مفروغ منه رضيت أم أبيت. ولكن السؤال ليس: من هو الأصح، جميل أم عمر بن عبد العزيز وبالتالي عمر بن الخطاب رضي الله عنه؟ ولكن السؤال هو: فعل من أحق بالاتباع؟ فعل الرسول صلى الله عليه وسلم أم فعل العمرين رضي الله عنهما؟ هنا ستظهر لك إشكالية منطقية: إما أن تثبت لي أن فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه ومن تبعه من الحكام ومنهم عمر بن عبد العزيز رحمه الله من جهة، وفعل الرسول صلى الله عليه وسلم من جهة أخرى، أنهما فعل واحد وأنه لا اختلاف بينهما، أو أنك ترضى بما وضحته في هذا الكتاب وما قال به جميع الفقهاء دون استثناء بأنهما فعلين مختلفين. فإن كانا فعلين مختلفين فإما أن يكون كلاهما حق، أو أن أحدهما أحق من الآخر. فإن كان كلاهما حق فالأصح إذاً أن نتبع ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم. أما إن كان أحدهما أحق من الآخر فمن الواضح شرعاً أن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم هو الأحق وبالتالي هو الأولى بالاتباع. أما إن كنت مصراً على أن الفعلين لا يختلفان لأنهما من نبع واحد ولا تريد إثبات ذلك، بل تفرضه فرضاً لعظم مكانة الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله

م٤) وجاء في البداية والنهاية في أحداث سنة ثنتين وأربعين وخمسمائة: «فيها ملكت الفرنج عدة حصون من جزيرة الأندلس، وفيها ملك نور الدين بن محمود زنكي عدة حصون من يد الفرنج بالسواحل. وفيها خطب للمستنجد بالله بولاية العهد من بعد أبيه المقتفي. وفيها تولى عون بن يحيى بن هبيرة كتابة ديوان الزمام وولي زعيم الدين يحيى بن جعفر صدرية المخزن المعمورة. ...» (٢٢٦).

عنه، هنا أجيب ببساطة: إذاً علينا أيضاً أن نتبع فعل الرسول صلى الله عليه وسلم. هذا ما لاحظته خلال نقاش مع زميل، فهو لا يريد أن يقر أن ما فعله الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه مختلف عن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي الوقت ذاته يريدنا أن نتبع هدي الرسول صلى الله عليه وسلم وفعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فكيف يمكن الجمع بين فعلين مختلفين علماً بأن جميع الفقهاء أثبتوا أنهما فعلين مختلفين؟ فإن اقتنعت أن الفعلين مختلفين فلابد وأن تلحظ خطورة قبول الديوان كمؤسسة في مسألة اقتصادية مفصلية للأمة؛ أي وكأنك تقول أن ما أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم كان معاذ الله ناقصاً، وأنه تم إتمامه باستحداث الديوان، وفي هذا نقد لقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ﴾، ولقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا﴾. وبالطبع، ففي جميع الأحوال أعتقد أخي القارئ بأنك ستكون بالطبع متشككاً في استنتاجاتي هذه، ولو كنت مكانك فلعلي تبنيت الموقف ذاته، لكن أرجو أخي أن تعطيني الفرصة، لأنني إن أثبت لك في باقي هذا الكتاب أن الأصلح للأمة هو أن تكون الأمة دون ديوان، فعندها فإنني قد جمعت بين حجتين، الأولى هي اتباع فعل الرسول صلى الله عليه وسلم، والثانية هي ما سأثبته لك بإذن الله أن هذا هو الأصلح للأمة. عندها فلا مفر لك من موافقتي، أو بالأصح موافقة الشرع، فأدعُ الله العليم الحكيم أن أوفق لهذه المهمة إن كان هدفك مصلحة الأمة. وهذا هو الأهم، أي تقصي الحق أينما كان.

استحداثات فقهية

كما ذكرت في الفصل السابق، فإن عدم تقسيم السواد في العراق كان نموذجاً يحتذى به في معظم إن لم تكن جميع المناطق المفتوحة لاحقاً. وبهذا بدأت الأموال تتجمع للدولة. لاحظ الاقتباس الآتي من كتاب «شرح معاني الآثار» والذي أورده هنا من باب التذكير لما بينته في الفصول السابقة والذي يوضح أن الذي حدث في سواد العراق قد حدث في مصر أيضاً التي فتحت عنوة ولم تقسم، وأن هذا مخالف لفعل الرسول صلى الله عليه وسلم. أي أن لدينا فعلين مختلفين:

> «حدثنا عبد الله بن محمد بن سعيد بن أبي مريم قال: ثنا نعيم بن حماد قال: ثنا محمد بن حميد عن عمرو بن قيس السكوني عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: لما فتح عمرو بن العاص أرض مصر جمع من كان معه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم واستشارهم في قسمة أرضها بين من شهدها كما قسم بينهم غنائمهم وكما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر بين من شهدها، أو يوقفها حتى راجع في ذلك رأي أمير المؤمنين. فقال نفر منهم فيهم الزبير بن العوام: والله ما ذاك إليك ولا إلى عمر، إنما هي أرض فتح الله علينا وأوجفنا عليها خيلنا ورجالنا وحوينا ما فيها. فما قسمتها بأحق من قسمة أموالها. وقال نفر منهم لا نقسمها حتى نراجع رأي أمير المؤمنين فيها. فاتفق رأيهم على أن يكتبوا إلى عمر في ذلك ويخبروه في كتابهم إليه بمقالتهم. فكتب إليهم عمر: بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعد، فقد وصل إلي ما كان من إجماعكم على أن تغتصبوا عطايا المسلمين ومؤن من يغزو أهل العدو وأهل الكفر وإني إن قسمتها بينكم لم يكن لمن بعدكم من المسلمين مادة يقوون به على عدوكم، ولولا ما أحمل عليه في سبيل الله وأدفع عن المسلمين من مؤنهم وأجري على ضعفائهم وأهل الديوان منهم لقسمتها بينكم. فأوقفوها فيئا على من بقي من المسلمين حتى ينقرض

آخر عصابة تغزو من المؤمنين والسلام عليكم. قال أبو جعفر: ففي هذا الحديث ما قد دل في حكم الأرضين المفتتحة على ما ذكرنا وأن حكمهما خلاف حكم ما سواها من سائر الأموال المغنومة من العدو. فإن قال قائل: ففي هذا الحديث ذكر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان قسم خيبر بين من كان شهدها، فذلك ينفي أن يكون فيما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في خيبر حجة لمن ذهب إلى ما ذهب إليه أبو حنيفة وسفيان ومن تابعهما في إيقاف الأرضين المفتتحة لنوائب المسلمين؟ قيل له: هذا حديث لم يفسر لنا فيه كل الذي كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم في خيبر، وقد جاء غيره فبين لنا ما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها».[٢٢٨]

حتى تقف أخي القارئ على الاختلاف بين الاقتباس السابق وما أحاول طرحه في هذا الكتاب لابد من تذكر ما تم شرحه في الفصول السابقة وبالذات في فصلي «الأراضي» و «دولة الناس». فقد حدث خلاف بين الصحابة في قسمة الأراضي التي فتحت عنوة في مصر تماماً كما حدث في العراق. فعندما كتبوا للخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه رد عليهم كما ورد في الاقتباس السابق. وإذا أعدت قراءة الرد ستلحظ بوضوح أن رأي الخليفة عمر رضي الله عنه هو أن مثل هذه الأراضي لا تقسم ولكن تكون فيئاً للمسلمين حتى ينقرض جميع من يغزون من المسلمين، أي حتى ينتهي الكفر من الكرة الأرضية. وكما ذكرت، فإن هذا الرأي صالح لزمانه رضي الله عنه الذي اتسم بوجود صحابة يخافون الله جل جلاله، فلن يكون ولاء الصحابة للسلطان إن خرج عن شرع الله كما وضحت، فإن علم رضي الله عنه أن أموال الفيء سيساء استخدامها لما ذهب لما قاله كما ذكرت سابقاً، وإن علم أن السلاطين من بعد الخلفاء الراشدين سيثقلون على أهل الأرض الخراجية لدرجة أن الأراضي (كما ذكرت) سيضمحل عطاؤها لما رضي إلا بقسمة تلك الأراضي للغانمين رضي الله عنه، فهو كما جاء في صحيح البخاري كان قلقاً من الإثقال على من يعملون في الأرض حتى آخر لحظة من حياته. فعن

«عمرو بن ميمون قال: رأيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه قبل أن يصاب بأيام بالمدينة وقف على حذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف قال: كيف فعلتما؟ أتخافان أن تكونا قد حملتما الأرض ما لا تطيق؟ قالا: حملناها أمراً هي له مطيقة، ما فيها كبير فضل. قال: انظرا أن تكونا حملتما الأرض ما لا تطيق. قال: قالا: لا. فقال عمر: لئن سلمني الله لأدعن أرامل أهل العراق لا يحتجن إلى رجل بعدي أبداً. قال: فما أتت عليه إلا رابعة حتى أصيب ...».[٢٢٩]

ثم استشهد الفاروق الخليفة عمر رضي الله عنه. فإن علم أن في قسمة الأراضي المفتوحة عنوة بين الفاتحين مزيداً من القوة للمسلمين وذلك من خلال المزيد من الزكاة التي سيدفعها هؤلاء الذين ملكوها لما ذهب لما قاله، بل بالتأكيد لأصر على قسمتها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر. ولعلك هنا تقول مكرراً: ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم ترك بعض الأراضي لأهل خيبر للعمل فيها على أن يكون الخراج للمسلمين. فأقول نعم، ولكن تلك الأراضي هي التي فتحت صلحاً. فكما هو معلوم فإن جميع خيبر لم تفتح عنوة، فمنها ما فتح عنوة في أول الأمر ثم استسلم اليهود الذين كانوا في الحصون الأخرى بعدما رؤا انهزام الحصون الأولى كما ذكرت. كما أن هذه الأموال التي هي فيء هي أموال ذهبت لأصحابها المستحقين المسمين في آية الفيء كما ذكرنا ولم تذهب للمقاتلين كعطاءات أبداً. حتى الخمس والذي هو لله ولرسوله من الفيء أو خمس الخمس من الغنائم والتي آلت نفقتها لما يراه الحاكم لينفقها حيث يرى المصلحة، فلم ينفقها الرسول صلى الله عليه وسلم على الغزاة، بل للتجهيز الحربي ولليتامى

والمساكين وابن السبيل. أي أنها لم تكن عطاءات أو أرزاق للجند أبداً. وبعد هذا التذكير نعود للموضوع:

وكما حدث مع الماء الطاهر الذي تحدثنا عنه في الفصل السابق وقلنا أنه إضافة مستحدثة في الفقه كما قال ابن تيمية رحمه الله أدت إلى استحداث أسئلة فقهية يصعب الإجابة عليها لأن الماء إما نجس أو طهور، وأن أحكام الشريعة تعمل بسلاسة في ظل هذين الصنفين، وأنه إن أضيف الصنف الثالث المستحدث فإن أسئلة عجيبة ستظهر قد تؤدي لاضطراب فقهي، فإن نفس الشيء قد حدث مع الديوان. فلأن الديوان مؤسسة مستحدثة ظهرت أسئلة عجيبة تتطلب الإجابة. فمثلاً: هل يعطى الغازي المدون في الديوان من الزكاة؟ بالطبع إن كان الجهاد عبادة ولم يكن وظيفة فلن يوجد ديوان للعطاء للجند ولن يظهر هذا السؤال المحير. ولأن الجهاد أصبح وظيفة ظهرت أسئلة لم يأت عنها خبر عن الرسول صلى الله عليه وسلم. فكما ستلحظ من النص القادم فلا دليل من القرآن الكريم أو السنة المطهرة على الأحكام، بل فقط اجتهادات. فقد جاء في المجموع مثلاً:

> «ومذهبنا أن سهم سبيل الله المذكور في الآية الكريمة يصرف إلى الغزاة الذين لا حق لهم في الديوان بل يغزون متطوعين وبه قال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله تعالى. ... وأما الغزاة المرتبون في ديوان السلطان ولهم فيه حق فلا يعطون من الزكاة بسبب الغزو بلا خلاف، وإن كان فيهم وصف آخر يستحقون به أعطوا به، بأن يكون غارماً أو ابن سبيل. قال أصحابنا: فإن أراد رجل من المرتزقة المرتبين في الديوان أن يصير من أهل الزكوات المتطوعين بالغزو ويترك سهمه من الديوان جعل من أهل الصدقات، وكذا لو أراد واحد من أهل الصدقات أن يصير من المرتزقة جعل منهم فيعطى من الفيء ولا يعطى من الصدقات. قال أصحابنا: ولا حق لأهل الصدقات في الفيء، ولا أهل الفيء في الصدقات، فإن احتاج المسلمون إلى من يكفيهم شر الكفار، ولا مال في بيت المال، فهل يجوز إعطاء المرتزقة من الزكاة من سهم سبيل الله تعالى؟ فيه قولان مشهوران في طريقة خراسان: أصحهما لا يعطون، كما لا يصرف الفيء إلى أهل الصدقات. والثاني يعطون لأنهم غزاة».[٢٣٠]

ولعلك لاحظت في الاقتباس السابق ظهور كلمة «المرتزقة» لتعني الجنود المجندين والمسجلين في الديوان. وكما سألت في الفصل السابق وهذا الفصل مراراً: لمن سيكون ولاء هؤلاء الجند «المرتزقة»؟ ياله من وصف دقيق يعبر عن الولاء لمن يدفع الأموال، أي للسلطان. ولكن كم سيُدفع لهؤلاء المرتزقة؟ ومن يحدد ذلك؟ بالطبع فلأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يفعله، فلا دليل على ذلك من الكتاب أو السنة، بل هو الاجتهاد المحض والذي ينتهي بإعطاء الحق للسلطان لتحديد ذلك. ومن أكثر ما يلفت النظر في الاقتباس السابق هو القبول بالجهاد ليكون سلعة ضمناً. فتلحظ في النص قوله: « كذا لو أراد واحد من أهل الصدقات أن يصير من المرتزقة جعل منهم فيعطى من الفيء ولا يعطى من الصدقات». ففي هذه العبارة إشارة إلى إمكانية تحول المساكين من موقع مالي لآخر للحصول على المال مقابل الغزو. ولعل أكثر ما يثير الانتباه في الاقتباس السابق قوله: «فإن احتاج المسلمون إلى من يكفيهم شر الكفار، ولا مال في بيت المال، فهل يجوز إعطاء المرتزقة من الزكاة من سهم سبيل الله تعالى؟». إن في العبارة السابقة افتراض سيفتح الباب للسلاطين على مصراعيه ليفرضوا المكوس. كيف؟ إن الافتراض السابق مناف أساساً لما يجب أن يكون عليه حال بيت مال المسلمين. فكما ذكرت في الفصل السابق فإن بيت المال كان خاوياً دائماً. أي لا مال فيه، وهذا هو الوضع الطبعي. ولكن العبارة السابقة تفترض أن بيت المال يجب أن يكون عامراً وأن الخواء هو الوضع الشاذ بقوله: «ولا مال في بيت المال». وكأن العبارة تقول أن بيت المال يجب أن يكون به مال

لينفق على المرتزقة. ثم تثير العبارة سؤالاً بعد الافتراض كالآتي: «فهل يجوز إعطاء المرتزقة من الزكاة من سهم سبيل الله تعالى؟». فتأتي الإجابة: «فيه قولان مشهوران في طريقة خراسان: أصحهما لا يعطون، كما لا يصرف الفيء إلى أهل الصدقات. والثاني يعطون لأنهم غزاة». والسؤال هو: ألا يحاول السلطان أخي القارئ الادعاء بأنه لا مال كاف في بيت المال ثم يحاول الأخذ من أموال الزكاة ليدفعها إلى المرتزقة فيذهب إلى القول الثاني لأنهم غزاة؟ بالطبع فإنه قد يفعل ذلك، بل وقد يحافظ على أخذ الزكاة من الناس خوفاً من نضوب المال في بيت المال وحتى لا يبقى الجند من غير أرزاق فيهتز عرشه. هكذا تظهر المكوس وتتجمع الأموال في بيت المال لينفقها السلطان فيما يرى أنها الحق من منظوره، وهكذا يتم الحكم بغير ما أنزل الله.

ولعلك أدركت من المقارنة بين ما في الفصل السابق وهذا الفصل أن حبس الأموال في بيت المال لم يكن قط من نهجه صلوات ربي وسلامه عليه. أما مع الحاجة للأموال في بيت المال لتنفق على المرتزقة من خلال الديوان فإن الأموال يجب أن تحبس في بيت المال بحجة أن بيت المال يجب أن يكون عامراً بالأموال تحسباً لما قد يتعرض له المسلمون من شدائد. لاحظ في الاقتباس الآتي من «الكافي» لابن عبد البر أنه لا يمانع حبس الأموال تحسباً لنوازل تنزل بالمسلمين، أي عكس ما تم استنباطه في فصل «دولة الناس»:

> «باب الفيء وقسمته وقسمة الخمس: الفيء كل ما أخذ من كافر على الوجوه كلها بغير إيجاف خيل ولا ركاب ولا قتال، ومنه جزية الجماجم وخراج الأرضين كلها ما كان منها صلحاً أو عنوة وما أخذ على المهادنة وما طرحته الريح من مراكب العدو، وكل ما حصل بأيدي المسلمين من أموال الكفار بغير قتال من تجار أهل الذمة وغيرهم، والعمل في قسمة الفيء وقسمة خمس الغنيمة سواء. والأمر عند مالك فيهما إلى الإمام، فإن رأى حبسهما لنوازل تنزل بالمسلمين فعل، وإن رأى قسمتهما أو أحدها قسمه كله بين الناس ويساوي فيه بين عربيهم ومولاهم، ويبدأ بالفقراء من رجال ونساء حتى يغنوا ويعطى ذوو القربى من رسول الله صلى الله عليه وسلم من الفيء مسهمهم على ما يراه الإمام، وليس لهم جزء معلوم. واختلف العلماء في إعطاء الفيء من قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم. فأكثر الناس على إعطائه لأنه حق لهم. وقال مالك: لا يعطى منه غير فقرائهم لأنه جعل لهم عوضاً من الصدقة. وذوو القربى بنو هاشم آل العباس وآل علي وآل عقيل وسائر بني هاشم لا يشركهم غيرهم فيه. ويقسم كل مال في البلد الذي جبى فيه ولا ينقل عن ذلك البلد الذي جبى فيه حتى يغنوا ثم ينقل إلى الأقرب من غيرهم إلا أن ينزل بغير البلد الذي جبى فيه خرجت هي فيه فاقة شديدة فينقل ذلك إلى أهل الفاقة حيث كانوا كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه في أعوام الرماد. وكانت خمسة أعوام أو ستة. وقد قيل عامان وقيل عام فيه اشتد الطاعون مع الجوع. وإذا لم يكن ما وصفنا ورأى الإمام إيقاف الفيء أوقفه لنوائب المسلمين ويعطي منه المنفوس ويبدأ بمن أبوه فقير. والفيء حلال للأغنياء ويساوي بين الناس فيه إلا أنه يؤثر أهل الحاجة والفاقة والتفضيل فيه. إنما يكون على قدر الحاجة ويعطي منه أقرباء رسول الله صلى الله عليه وسلم على قدر اجتهاد الإمام. ...».[٢٣١]

إن الاقتباس السابق يبدأ بتوضيح مصادر الفيء ثم لا يمانع حبس الأموال في بيت المال بقوله: «فإن رأى الإمام حبسها لنوازل تنزل بالمسلمين فعل، ...». ألا يخالف هذا ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم؟ ألا يسيل لعاب كل من هو حول السلطان إن حُبس المال طمعاً فيه؟ ثم تلحظ أيضاً في النص السابق بأنه يجيز الأخذ للأغنياء برغم أنه يفضل العطاء للفقراء. فهل أعطى الرسول صلى الله عليه وسلم الأغنياء إلا إن كانوا من المؤلفة قلوبهم؟ ألا يفتح

هذا الباب للأقوياء والمقربين من السلاطين لأخذ الأموال ثم ليصبح المال دولة بين الأغنياء منهم؟ هكذا كان الوضع مهيئاً لظهور فقه جديد يعتمد على غير ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم. ثم لنتأمل الاقتباس الآتي من «المغني» والذي يوضح كيفية القسمة بين أهل العطاء:

> «فصل: قال القاضي: ويعرف قدر حاجتهم، يعني أهل العطاء وكفايتهم، ويزداد ذو الولد من أجل ولده وذو الفرس من أجل فرسه، وإن كان له عبيد لمصالح الحرب حسب مؤونتهم في كفايته، وإن كانوا لزينة أو تجارة لم يدخلوا في مؤونته، وينظر في أسعارهم في بلدانهم لأن أسعار البلدان تختلف، والغرض الكفاية ولهذا تعتبر الذرية والولد، فيختلف عطاؤهم لاختلاف ذلك. وإن كانوا سواء في الكفاية لا يفضل بعضهم على بعض، وإنما تتفاضل كفايتهم ويعطون قدر كفايتهم في كل عام مرة، وهذا والله أعلم على قول من رأى التسوية، فأما من يرى التفضيل فإنه يفضل أهل السوابق والغنى في الإسلام على غيرهم بحسب ما يراه، كما أن عمر فضل أهل السوابق فقسم لقوم خمسة آلاف ولآخرين أربعة آلاف ولآخرين ثلاثة آلاف ولآخرين ألفين ألفين ولم يقدر ذلك بالكفاية».[٢٣٢]

وبالطبع فإن الاقتباس السابق سيثير سؤالاً ملحاً: من الذي سيحدد قدر حاجة المقاتل أو من في ديوان العطاء ليعطيه من المال؟ والإجابة هي: بالطبع إنه السلطان أو من ينوب عنه، وهل يستطيع هذا الذي ينوب عنه تقدير العطاء للآلاف ممن هم في ديوان العطاء أو ممن هم من المقاتلين أم أنه سيستعمل آخرين للقيام بذلك؟ وهكذا تظهر نواة جهاز إداري بيروقراطي. ثم يظهر سؤال آخر: ألا يؤدي هذا إلى تفضيل البعض على الآخرين؟ وقد تجيب: هذا قد يحدث ولكنه أمر نادر لأن المفترض بالسلطان أن يكون نزيهاً. فقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه نزيهاً. فأجيب: كما أثبت لنا التاريخ فإن الذي يحدث هو العكس، فليت الحكام مثل عمر رضي الله عنه، فالمال هو الأداة الأقوى التي بيد السلطان لتحقيق ما يعتقد أنه الحق. وهذا لن يحدث إلا بتفضيل البعض على الآخرين في العطاء، فمن هو أكثر ولاءً سيكون أكثر أخذاً. هكذا سيستخدم السلطان ومن يعملون معه المال لتحقيق الحق من وجهة نظرهم هم. وهنا الكارثة لأنه كما أثبت لنا التاريخ: إن لم يتطابق ما يرى السلطان أنه الحق مع ما أتت به الشريعة فقد خرج عن شرع الله. ولكنك قد تجيب: ولكن على السلطان أن يتبع شرع الله. فأجيب: إن كل سلطان على قناعة أنه يتبع الشرع حسب فهمه وفهم من يقربهم من العلماء، فالإشكالية ليست في الشرع ولكن في فهم السلطان القاصر لأنه في الغالب ليس من العلماء، بل ورث الحكم أو اغتصبه ثم قرب إليه من يسايره من العلماء. والشريعة لم تنزل للبشر حتى ينتظروا من سيأتي كل عدة قرون ليطبق الشرع، بل أتت ليكون الحاكم دائماً متبعاً لشرع الله رغماً عنه، وهذا لن يكون إلا بتجريده من أية قوة مالية قد يسخر من خلالها الناس لطاعته إن هو حكم بغير ما أنزل الله جل جلاله.

إن الأمثلة على انتشار فقه الديوان لا تنتهي في كتب الفقه وفي جميع المذاهب دليلاً على تغلغل الديوان في الشريعة، ولعل هذا هو أهم سبب لتخلف المسلمين كما سترى بإذن الله لأنه هو بذرة الدولة بمفهومها السلطوي الإداري الحديث، وحتى أقنعك فقد جمعت عدداً من النصوص من كتب متفرقة من عدة مذاهب لتحكم بنفسك. أخي القارئ: أرجو أن تدرك أنني أتألم من نقدي لهذه الاقتباسات، فهي لعلماء أجلاء ولن أرتقي لعلمهم، ولكن فقط لأنني، والله أعلم، بمن الله وتوفيقه كنت أركز على قضية متخصصة لعدة سنوات تمكنت بفضل الله عز وجل من الوقوف على أمر لم يكن ذا أهمية في عصورهم. فإن عانوا ما نعانيه اليوم وعاشوه لالتفتوا، والله أعلم، لما أحاول

لفت النظر إليه ولحاربوا الديوان بكل ما أوتوا من قوة. والآن لنمر سريعاً على بعض الاقتباسات: ففي «الأشباه والنظائر» مثلاً تلحظ أن المؤلف يستخدم التعبيرين: جاز ولا يجوز، عند الحديث عن إسقاط الجنود المثبتين في الديوان: يقول السيوطي رحمه الله:

> «وفي الروضة قبيل الغنيمة عن الماوردي وأقره أنه إذا أراد ولي الأمر إسقاط بعض الأجناد المثبتين في الديوان بسبب جاز، أو بغير سبب فلا يجوز. قال المتأخرون فيقيد بهذا ما أطلقناه في الوقف من جواز عزل الناظر والمدرس فلا يجوز إلا بسبب».[٢٣٣]

هل رأيت كيف تغلغل الديوان لدرجة أنه بدأ يأخذ حكماً شرعياً كجائز وغير جائز ! فإن كان الجهاد عبادة فلن يظهر مثل هذا السؤال: هل من حق السلطان إسقاط الأجناد من الديوان بسبب أو دون سبب. ولكن لأن الجهاد أصبح وظيفة ظهر السؤال، والذي يمكن دفعه أكثر: وما هي حدود الأسباب التي تعطي السلطان الحق في إسقاط جندي من الديوان؟ بالطبع فإن كانت هناك إجابة فإنها لن تعتمد على قول أو فعل الرسول صلى الله عليه وسلم، بل هي اجتهاد محض. ثم تأمل الاقتباس الآتي من كتاب «روضة الطالبين» للنووي رحمه الله:

> «قلت: قال الماوردي إذا تأخر العطاء عن المثبتين في الديوان عند استحقاقهم وكان المال حاصلاً فلهم المطالبة كالديون. وإن أعوز بيت المال كانت أرزاقهم ديناً على بيت المال وليس لهم مطالبة ولي الأمر به. قال: وإذا أراد ولي الأمر إسقاط بعضهم لسبب جاز وبغير سبب لا يجوز. وإذا أراد بعضهم إخراج نفسه من الديوان جاز إن استغنى عنه ولا يجوز مع الحاجة إلا أن يكون معذوراً. قال: وإذا جرد الجيش للقتال فامتنعوا وهم أكفاء من حاربهم سقطت أرزاقهم، وإن ضعفوا عنه لم تسقط. وإذا جرد أحدهم لسفر أعطي نفقة سفره إن لم يدخل في تقدير عطائه ولم يعط إن دخل فيه. وإذا تلف سلاحه في الحرب أعطي عوضه إن لم يدخل في تقدير عطائه إلا فلا. والله أعلم».[٢٣٤]

تلحظ أن الاقتباس السابق يعطي الجنود الحق في المال لدرجة أنه إن تأخر العطاء عليهم فإن العطاء أو الرزق يعتبر ديناً مستحقاً لهم على بيت المال. فإن وجد مال في بيت المال فلهم الحق بالمطالبة به، وإن لم يوجد فعليهم الانتظار. وهذا يعني ضمناً أنه عندما يأتي مال لبيت المال فلهم الحق بالمطالبة بحقوقهم. وأن ما سيأتي من مال سيذهب إليهم مباشرة لأنها حقوق لهم، فلا مال عند السلطان إذاً للاحتياجات الأخرى، وهذا يضع السلطان في حرج دائم حتى لا يكون بيت المال خاوياً، لذلك سيسعى لإيجاد البدائل التي تجمع المال في بيت المال مما قد يضطره لأخذ أموال الزكاة أو لوضع المكوس وما شابه من وسائل لجمع المال. هل رأيت كيف أصبح الجهاد سلعة؟ وكيف أن هذا سيكون ذريعة لجمع المال بحجة الدفاع عن الوطن؟ وما يعزز هذا الاستنتاج بأن العمل العسكري أصبح سلعة هو أنه إن امتنع فرد عن القتال وهو كفؤ سيسقط عطاؤه أو رزقه، أما إن ضعف فلن يسقط رزقه وذلك بقوله: «وإذا جرد الجيش للقتال فامتنعوا وهم أكفاء من حاربهم سقطت أرزاقهم، وإن ضعفوا عنه لم تسقط». وهنا يكون السؤال: ولكن ما هي حدود الضعف؟ ومن يحدد ما إذا ضعف الفرد أم أنه امتنع عن القتال؟ وهل يستطيع السلطان متابعة آلاف الجند لتحديد ذلك؟ بالطبع، لابد وأن يوكل هذه المهمة لآخرين يقومون له بذلك، وهكذا ستظهر الحاجة للموظفين الذين سيرأسون موظفين آخرين ليرأسوا آخرين وهكذا حتى يظهر الهيكل الهرمي السلطوي للدولة. ثم لنقرأ الاقتباس الآتي والذي يحاول الرد على السؤال: ماذا إن أراد ابن من في الديوان أن يوضع اسمه مثل أبيه في الديوان ليأخذ العطاء؟ جاء في كتاب «روضة الطالبين»:

«الثالثة: ولد المرتزقة إذا ادعى البلوغ بالاحتلام وطلب إثبات اسمه في الديوان، فوجهان: أحدهما يصدقه بلا يمين لأنه إن كان كاذباً فكيف نحلفه وهو صبي، وإن كان صادقاً وجب تصديقه. وأصحهما يحلف عند التهمة. فإن نكل لم يثبت اسمه إلى أن يظهر بلوغه، ويقرب منه أن من شهد الوقعة من المراهقين إذا ادعى الاحتلام وطلب سهم المقاتلة أعطي إن حلف، وإلا فوجهان: أحدهما يُعطى. ثم قيل هو إعطاء لأن احتلامه لا يعرف إلا منه، فصدق فيه كما تصدق المرأة في الحيض، ويقع الطلاق المعلق عليه. وقيل لأن شهود الوقعة تقتضي استحقاقهم السهم وأصحهما لا يعطى. قال ابن القاص: وهو قضاء بالنكول. وقال غيره: إنما لم يعط لأن حجته في الإعطاء اليمين ولم توجد».[٢٣٥]

إن أول ملحوظة هي: لماذا ولد المرتزقة بالذات؟ فإن افترضنا أن ولد المرتزقة أخذ الأفضلية في العطاء وهذا أعطى أيضاً لولده الأفضلية في العطاء فستظهر طبقة من الناس تعمل لدى السلطان جيلاً بعد جيل، وهؤلاء تسهل قيادتهم لأنهم ترعرعوا جيلاً بعد جيل في طاعة السلطان. أي أن هناك طبقة تمتلك المهارات الحربية وتتوارث العمل لدى السلطان جيلاً بعد جيل، تماماً كما حدث مع الأتراك الذين استخدمهم العباسيون أو المماليك في مصر والشام. أخي القارئ: إن قرأ أي طالب علم الاقتباس السابق سيظن أنه قطعة من نصوص الفقه التي توضح حكماً شرعياً لأنه من خلال القياس (بالحيض للمرأة مثلاً في هذه الحالة تم الوصول للحكم كما في الاقتباس السابق). ولكن لأن الأصل (وهو الديوان) أمر مستحدث، فمناقشة الفروع عندها إذاً لابد وأن يكون أمراً مستحدثاً. فالأحقية في الأخذ من العطاء أتت بالوراثة. فهل في هذا استحداث لحق لم يقصه الله سبحانه وتعالى؟ ألا يحاول الفتية الحصول على العطاء من خلال ادعائهم الاحتلام؟ وهل فعل الرسول صلى الله عليه وسلم أمراً كهذا؟ للإجابة تذكر قوله تعالى الذي شرحناه سابقاً: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُواْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٩١﴾ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَآ أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَآ أَجِدُ مَآ أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّواْ وَّأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُواْ مَا يُنفِقُونَ﴾. أليس في الآيتين دليل على أن العمل العسكري يجب أن يبقى تطوعياً دون عطاء؟ فإذا رد الرسول صلى الله عليه وسلم هؤلاء الراغبين بشدة في الجهاد لأنه لم يجد لهم ما يحملهم عليه، ومع ذلك لم يفرض أي مكوس على الناس ليحمل هؤلاء الراغبين في الجهاد، ناهيك عن دفع العطاءات لهم كأرزاق، فهذا أمر ليس فقط مرفوضاً له صلى الله عليه وسلم، بل، والله أعلم، لعله عمل كان سيذمه الرسول صلى الله عليه وسلم إن رآه. هكذا من خلال وضع مثل هذه الاستحداثات في إطار لغوي فقهي بدأت الشريعة في التغير بتغير مقصوصة الحقوق. تأمل الاقتباس الآتي من كتاب «الاستخراج لأحكام الخراج». يقول ابن رجب الحنبلي رحمه الله:

«والحالة الثالثة: أن يكون من أهل فرض الديوان وهم الجيش، فهم أخص الناس بجواز الإقطاع لأن لهم أرزاقاً مقدرة تصرف إليهم مصرف الاستحقاق لأنها أعواض عما أصدروا نفوسهم له من حماية البيضة والذب عن الحريم، وإذا صح أن يكونوا من أهل الإقطاع روعي حينئذ حال الخراج. فان له حالين: حال تكون جزية وحال تكون أجرة. فأما ما كانن [كان] جزية فهو غير مستقر على التأبيد لأنه مأخوذ مع بقاء الكفر وزائل مع حدوث الإسلام، فلا يجوز إقطاعه أكثر من سنة لأنه غير موثوق باستحقاقه بعدها، فان أقطعه سنة بعد حلوله واستحقاقه صح. وإن أقطعه في السنة قبل استحقاقه لم يجز لأنه مضروب للوجوب».[٢٣٦]

هنا تلحظ أن الفقيه ربط بين الإقطاع وبين من هم في الديوان، فأعطى الجند الأفضلية في الإقطاع بقوله: «فهم أخص الناس بجواز الإقطاع لأن لهم أرزاقاً مقدرة تصرف إليهم مصرف الاستحقاق ...». فهل ربط الرسول صلى الله عليه وسلم عندما أقطع أحداً بين إقطاعه صلى الله عليه وسلم وبين كون المقطع له مقاتلاً؟ فإن لم يفعل صلوات ربي وسلامه عليه، فإن لدينا قص جديد للحقوق. ناهيك عن أن الإقطاع هو من غلة أرض قد لا يملكها بيت المال، لأن من يعلم بها من أهل الذمة مثلاً، وأنه قد لا يجوز إقطاعها أكثر من سنة. ألا يتطلب هذا القول جيشاً من الموظفين لتحديد الأراضي التي غلتها جزية ولتحديد الأراضي المؤجرة؟ وبالتالي أي أرض ستقطع؟ ولمن أقل من سنة، ولمن أكثر من سنة؟ لأن هناك فرق بين أرض الأجرة وأرض الجزية، فهذه الأخيرة ليست ثابتة لأن من يعمل فيها قد يسلم. ألا يتطلب هذا جهازاً إدارياً منظماً ودقيقاً حتى لا يتلاعب أحد من الموظفين بإقطاع هذا المقاتل أكثر من ذاك مقابل رشوة ما. حتى وإن تم استحداث هذا الجهاز الإداري فما الذي سينتجه للأمة سوى الأوراق، أي سوى الهم البيروقراطي؟ وإن قلت أين السلطان عن كل هذا؟ أجبت: وأي سلطان هذا الذي سيستطيع السيطرة على الكم الهائل من الأراضي المنتشرة في كل مكان، فلابد وأن يوكل هذه المهام لآخرين والذين سيوكلونها لآخرين وآخرين وهكذا حتى يظهر الهيكل الهرمي السلطوي لننتهي بدولة لا تحكم بشرع الله كما حدث في الدولة العثمانية (وسيأتي بيانه بإذن الله). وهذه الاقتباسات السابقة هي بعضٌ قليلٌ من كثير، أي هي أمثلة فقط للاستحداثات الفقهية. انظر مثلاً إلى كتابي الأحكام السلطانية، وسنأتي على غيرهما في الفصل القادم بإذن الله، وبالذات في الحديث عن المصالح المرسلة في السياسة الشرعية والتي ساعدت على ظهور الدولة بتركيبتها الهرمية السلطوية المعاصرة. فكما ستتأكد بإذن الله فإن الشريعة توجد مجتمعاً ذا تركيبة اقتصادية سياسية فذة دون الحاجة لهذه الأهرام السلطوية. وهنا نأتي للبيروقراطية التي استحدثت من خلال مثل هذه الأقوال للفقهاء والتي ما ظهرت إلا لأن الديوان أصبح مؤسسة مؤسلمة.

البيروقــراطـية

لقد تحدثت عن البيروقراطية في فصول سابقة في مواضع متفرقة لتوضيح أن الشريعة تقص الحقوق بطريقة لا تؤدي إلى بيروقراطيات في التعاملات بين الأفراد (وسنأتي على المزيد من التفصيل عن البيروقراطيات في فصول قادمة بإذن الله). وما أردت توضيحه هنا من خلال أمثلة سريعة هو إيضاح النقيض لما تحاول الشريعة فعله، أي إظهار مدى تغلغل الديوان في الأمة لدرجة أنها أدت إلى استحداث مؤسسات متداخلة في الدولة مؤدية إلى بيروقراطيات لتفتح المزيد من أبواب الحاجة للأموال والمزيد من البيروقراطيات الأخرى وتحت مسميات جديدة ما أنزل الله بها من سلطان، وبتقادم الزمن ستتمكن الدولة من المزيد من السطوة على المجتمع من خلال هذه المسميات البيروقراطية ليضمحل الإنتاج بسبب تقييد أيدي الأفراد (وسيأتي بيانه بإذن الله). وبالطبع فإن بيت المال هو المؤسسة الأهم للديوان، فهي المكان الذي تجمع فيه الأموال لتنفق على من هم مسجلون في الديوان. وهذا تطلب بيروقراطية للسيطرة على الداخل والخارج من أموال على بيت المال. فحتى المفكرون من المسلمين لم يروا في البيروقراطية ضرراً بل ضرورة. فهذا ابن خلدون مثلاً تقلد مناصب مختلفة لدى السلاطين مما جعله ملماً بما يدور داخل إداراتهم لشؤون البلاد. تأمل الاقتباس الآتي. يقول ابن خلدون في مقدمته:

«ديوان الأعمال والجبايات: اعلم أن هذه الوظيفة من الوظائف الضرورية للملك، وهي القيام على أعمال الجبايات وحفظ حقوق الدولة في الدخل والخرج وإحصاء العساكر بأسمائهم وتقدير أرزاقهم وصرف أعطياتهم في إباناتها والرجوع في ذلك إلى القوانين التي يرتبها قومة تلك الأعمال وقهارمة الدولة. وهي كلها مسطورة في كتاب شهد بتفاصيل ذلك في الدخل والخرج مبني على جزء كبير من الحساب، لا يقوم به إلا المهرة من أهل تلك الأعمال. ويسمى ذلك الكتاب بالديوان. وكذلك مكان جلوس العمال المباشرين لها. ويقال إن أصل هذه التسمية أن كسرى نظر يوماً إلى كتاب ديوانه وهم يحسبون على أنفسهم، كأنهم يحادثون فقال: ديوانه، أي مجانين بلغة الفرس. فسمي موضعهم بذلك، وحذفت الهاء لكثرة الاستعمال تخفيفاً فقيل: ديوان. ثم نقل هذا الاسم إلى كتاب هذه الأعمال المتضمن للقوانين والحسبانات. وقيل إنه اسم للشياطين بالفارسية، سمي الكتاب بذلك لسرعة نفوذهم في فهم الأمور ووقوفهم على الجلي منها والخفي، وجمعهم لما شذ وتفرق، ثم نقل إلى مكان جلوسهم لتلك الأعمال. وعلى هذا فيتناول اسم الديوان كتاب الرسائل ومكان جلوسه بباب السلطان على ما يأتي بعد. وقد تفرد هذه الوظيفة بناظر واحد ينظر في سائر هذه الأعمال، وقد يفرد كل صنف منها بناظر كما يفرد في بعض الدول النظر في العساكر وإقطاعاتهم وحسبان أعطياتهم أو غير ذلك على حسب مصطلح الدولة وما قرره أولوها. واعلم أن هذه الوظيفة إنما تحدث في الدول عند تمكن الغلب والاستيلاء والنظر في أعطاف الملك وفنون التمهيد. وأول من وضع الديوان في الدولة الإسلامية عمر رضي الله عنه، يقال لسبب مال أتى به أبو هريرة رضي الله عنه من البحرين فاستكثروه وتعبوا في قسمه، فسموا إلى إحصاء الأموال وضبط العطاء والحقوق، فأشار خالد بن الوليد بالديوان وقال: رأيت ملوك الشام يدونون، فقبل منه عمر. وقيل بل أشار عليه به الهرمزان لما رآه يبعث البعوث بغير ديوان، فقيل له: ومن يعلم بغيبة من يغيب منهم، فإن من تخلف أخل بمكانه، وإنما يضبط ذلك الكتاب، فأثبت لهم ديواناً. وسأل عمر عن اسم الديوان، فعبر له، ولما اجتمع ذلك أمر عقيل بن أبي طالب ومخرمة بن نوفل وجبير بن مطعم، وكانوا من كتاب قريش، فكتبوا ديوان العساكر الإسلامية على ترتيب الأنساب مبتدأ من قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما بعدها الأقرب فالأقرب، هكذا كان ابتداء ديوان الجيش. وروى الزهري بن سعيد بن المسيب أن ذلك كان في المحرم ستة عشرين. وأما ديوان الخراج والجبايات فبقي بعد الإسلام على ما كان عليه من قبل ديوان العراق بالفارسية، وديوان الشام بالرومية، وكتاب الدواوين من أهل العهد من الفريقين. ولما جاء عبد الملك بن مروان واستحال الأمر ملكاً وانتقل القوم من غضاضة البداوة إلى رونق الحضارة، ومن سذاجة الأمية إلى حذق الكتابة، وظهر في العرب ومواليهم مهرة في الكتاب والحسبان، فأمر عبد الملك سليمان بن سعد والي الأردن لعهده أن ينقل ديوان الشام إلى العربية، فأكمله لسنة من يوم ابتدائه، ووقف عليه سرحون كاتب عبد الملك فقال لكتاب الروم: اطلبوا العيش في غير هذه الصناعة، فقد قطعها الله عنكم. وأما ديوان العراق فأمر الحجاج كاتبه صالح بن عبد الرحمن وكان يكتب بالعربية والفارسية، ولقن ذلك عن زادان فروخ كاتب الحجاج قبله، ولما قتل زادان في حرب عبد الرحمن بن الأشعث استخلفت الحجاج صالحاً هذا مكانه وأمره أن ينقل الديوان من الفارسية إلى العربية، ففعل ورعم لذلك كتاب الفرس. وكان عبد الحميد بن يحيى يقول: لله در ما أعظم منته على الكتاب. ثم جعلت هذه الوظيفة في دولة بني العباس مضافة إلى من كان له النظر فيه كما كان شأن بني برمك وبني سهل بن نوبخت وغيرهم من وزراء الدولة. وأما ما يتعلق بهذه الوظيفة من الأحكام الشرعية مما يختص بالجيش أو بيت المال في الدخل والخرج وتمييز النواحي بالصلح والعنوة وفي تقليد هذه الوظيفة لمن يكون، وشروط الناظر فيها والكاتب وقوانين الحسبانات، فأمر راجع إلى كتب الأحكام السلطانية وهي مسطورة هنالك، وليست من غرض كتابنا، وإنما نتكلم فيها من حيث

طبيعة الملك الذي نحن بصدد الكلام فيه. وهذه الوظيفة جزء عظيم من الملك، بل هي ثالثة أركانه لأن الملك لا بد له من الجند والمال والمخاطبة لمن غاب عنه، فاحتاج صاحب الملك إلى الأعوان في أمر السيف وأمر القلم وأمر المال، فينفرد صاحبها لذلك بجزء من رئاسة الملك، وكذلك كان الأمر في دولة بني أمية بالأندلس والطوائف بعدهم. وأما في دولة الموحدين فكان صاحبها إنما يكون من الموحدين يستقل بالنظر في استخراج الأموال وجمعها وضبطها وتعقب نظر الولاة والعمال فيها ثم تنفيذها على قدرها وفي مواقيتها. وكان يعرف بصاحب الأشغال، وكان ربما يليها في الجهات غير الموحدين ممن يحسنها. ولما استبد بنوا أبي حفص بأفريقية وكان شان الجالية من الأندلس فقدم عليهم أهل البيوتات وفيهم من كان يستعمل ذلك في الأندلس مثل بني سعيد أصحاب القلعة جوار غرناطة المعروفين ببني أبي الحسن فاستكفوا بهم في ذلك وجعلوا لهم النظر في الأشغال كما كان لهم بالأندلس ودا لو فيها بينهم وبين الموحدين. ثم استقل بها أهل الحسبان والكتاب وخرجت عن الموحدين، ثم لما استغلظ أمر الحاجب ونفذ أمره في كل شأن من شؤون الدولة تعطل هذا الرسم وصار صاحبه مرؤوساً للحاجب وأصبح من جملة الجباة، وذهبت تلك الرئاسة التي كانت له في الدولة. وأما دولة بني مرين لهذا العهد فحسبان العطاء والخراج مجموع لواحد، وصاحب هذه الرتبة هو الذي يصحح الحسبانات كلها ويرجع إلى ديوانه ونظره معقب بنظر السلطان أو الوزير، وخطه معتبر في صحة الحسبان في الخارج والعطاء. هذه أصول الرتب والخطط السلطانية، وهي الرتب العالية التي هي عامة النظر ومباشرة للسلطان. وأما هذه الرتبة في دولة الترك فمتنوعة، وصاحب ديوان العطاء يعرف بناظر الجيش، وصاحب المال مخصوص باسم الوزير، وهو الناظر في ديوان الجباية العامة للدولة، وهو أعلى رتب الناظرين في الأموال، لأن النظر في الأموال عندهم يتنوع إلى رتب كثيرة، لانفساح دولتهم وعظمة سلطانهم واتساع الأموال والجبايات عن أن يستقل بضبطها الواحد من الرجال، ولو بلغ في الكفاية مبالغه فتعين للنظر العام، منها هذا المخصوص باسم الوزير وهو مع ذلك رديف لمولى من موالي السلطان وأهل عصبيته وأرباب السيوف في الدولة، يرجع نظر الوزير إلى نظره ويجتهد جهده في متابعته ويسمى عندهم أستاذ الدولة، وهو أحد الأمراء الأكابر في الدولة من الجند وأرباب السيوف، ويتبع هذه الخطة خطط عندهم أخرى كلها راجعة إلى الأموال والحسبان مقصورة النظر إلى أمور خاصة مثل ناظر الخاص، وهو المباشر لأموال السلطان الخاصة به من إقطاعاته أو سهمانه من أموال الخراج وبلاد الجباية مما ليس من أموال المسلمين العامة، وهو تحت يد الأمير أستاذ الدار، وإن كان الوزير من الجند فلا يكون لأستاذ الدار نظر عليه، ونظر الخاص تحت يد الخازن لأموال السلطان من مماليكه المسمى خازن الدار لاختصاص وظيفتها بمال السلطان الخاص. هذا بيان هذه الخطة بدولة الترك بالمشرق بعد ما قدمناه من أمرها بالمغرب، والله مصرف الأمور لا رب غيره».[٢٣٧]

لعل محاولة نقد السابق أمر بحاجة لصفحات، وما الفائدة من ذلك؟ فكما ترى فإن النص يعج بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان، مثل الخازن وخازن الدار وأستاذ الدار وأستاذ الدولة وصاحب الأشغال والحاجب. وجميع هذه الأسماء هي لمناصب رفيعة تندرج تحتها مناصب أخرى، وهكذا من تسلسل هرمي. ولعل أول ما يلفت النظر في النص هو قول ابن خلدون بأن ديوان الأعمال والجبايات هو من الوظائف الضرورية للملك لأنها تحفظ حقوق الدولة في الدخل والخرج وإحصاء العساكر وتقدير أرزاقهم وصرف الأعطيات. فكما تلحظ فإن من يقومون بهذه الأعمال لابد وأن يكونوا أفراداً متخصصين ومتفرغين لهذه الأعمال. وهؤلاء عادة ما يطالبون بأفراد آخرين ليعينوهم، وهؤلاء بحاجة لآخرين لمعاونتهم، وهكذا يتكون الجهاز الإداري للدولة والذي له نفقاته المبررة. ولأن هؤلاء الأفراد لهم أهواء ومصالح، فبالتالي سيقربون من يحققون لهم مصالحهم، وهكذا يتكون الهرم الإداري

الفاسد. فهل فرّغ الرسول صلى الله عليه وسلم فرداً لشغل منصب ما مقابل عطاء «دوري»؟ بالطبع لا. ولكنك قد تقول متعجباً: إن الوضع قد تغير وتعقدت الأمور؟ فأجيب: إن أثبت لك (وسأفعل بإذن الله في هذا الكتاب) بأن بالإمكان إيجاد مجتمع قوي وعزيز ومنتج باتباع سنة المصطفى صلوات ربي وسلامه عليه، فعليك أن توافقني.

نعود للموضوع: لقد اعتبر ابن خلدون هذا الهرم الإداري ضرورة من ضرورات الملك. فهو يقرر بأن ديوان الخراج والجبايات بقي بعد الإسلام على ما كان عليه قبل الإسلام بالفارسية في العراق وبالرومية في الشام، وحتى أن كتّاب كل ديوان في الإسلام كانوا من نفس الجنس قبل الإسلام. أي أن قيم هذه الدواوين ومن يعملون فيها قبل الإسلام نقلت كما هي للإسلام ثم بعد ذلك بعدة سنوات ترجمت للغة العربية. فحتى وإن تمت أسلمة قيم هذه الدواوين بطريقة أو بأخرى فإن الفكرة الأساسية فيها لاتزال باقية، وهي أن جماعة من الأفراد تفرغوا لشغل هذه المناصب والأعمال وكانوا يقررون ما ينفق على الآخرين، وفي هذا مدخل كبير للأهواء للتحكم في مصير أموال الأمة. وهذا الديوان بكل مفاسده يعتبره ابن خلدون من ضروريات الملك، فهو يقول في صاحب الديوان: «وهذه الوظيفة جزء عظيم من الملك، بل هي ثالثة أركانه لأن الملك لابد له من الجند والمال والمخاطبة ...». يا له من ضياع!

ولكن لنقل بأن هناك حاكماً يخاف الله، وأنه كان عادلاً في الإنفاق، فهل في الدواوين وفي جمع الأموال في بيت المال خير للمسلمين؟ أجيب بأن الإجابة تأتي من نص لابن خلدون. تدبر الاقتباس الآتي، فهو نص مهم:

> «الفصل الثاني والأربعون: في أن نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية، والسبب في ذلك أن الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم ومنه مادة العمران، فإذا احتجن السلطان الأموال أو الجبايات أو فقدت فلم تصرفها في مصارفها، قل حينئذ ما بأيدي الحاشية والحامية وانقطع أيضا ما كان يصل منهم لحاشيتهم وذويهم، وقلت نفقاتهم جملة، وهم معظم السواد ونفقاتهم أكثر مادة للأسواق ممن سواهم، فيقع الكساد حينئذ في الأسواق وتضعف الأرباح في المتاجر فيقل الخراج لذلك، لأن الخراج والجباية إنما تكون من الاعتمار والمعاملات ونفاق الأسواق وطلب الناس للفوائد والأرباح ووبال ذلك عائد على الدولة بالنقص لقلة أموال السلطان حينئذ بقلة الخراج، فإن الدولة كما قلناه هي السوق الأعظم، أمُّ الأسواق كلها وأصلها ومادتها في الدخل والخرج، فإن كسدت وقلت مصارفها فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشد منه، وأيضاً فالمال إنما هو متردد بين الرعية والسلطان منهم إليه ومنه إليهم، فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية سنة الله في عباده».[٢٣٨]

إن النص السابق يصف حركات انتعاش وانتكاس الاقتصاد في الدول الإسلامية. لاحظ أخي القارئ أن ابن خلدون يبتدأ نصه بربط شديد بين الجباية والعطاء. فهو يؤكد على أن النقص في الجباية هو بسبب النقص في العطاء، وفي هذا انتكاس للاقتصاد، والعطاء بالطبع من السلطان. أي أن هناك دورة اقتصادية محورها السلطان وأعطياته، فإن أمسك السلطان المال تأخر النشاط الاقتصادي، وهذا ما يؤكده نصه بالقول: «ذلك أن الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم ومنه مادة العمران». ثم يعلل سبب كون الدولة والسلطان هي السوق الأعظم ومنه انتعاش العمران بالقول: «فإذا احتجن السلطان الأموال أو الجبايات أو فقدت فلم تصرفها في مصارفها، قل حينئذ ما بأيدي الحاشية والحامية وانقطع أيضاً ما كان يصل منهم لحاشيتهم وذويهم، وقلت نفقاتهم جملة». تأمل هذا القول ما أشده، فهو يدل على أن الاقتصاد في معظم دول العالم الإسلامي كان يعتمد على ما ينفقه السلطان على

من حوله وهؤلاء ينفقون على آخرين فيقومون بالشراء الذي يحرك الاقتصاد. أي أن حركة الاقتصاد وكأنها حكر على سخاء السلطان. أما إن احتجن السلطان الأموال، أي احتبسها ولم ينفقها فإن الخراب آت لا محالة. فعلى ماذا يدل هذا أخي القارئ؟ يدل على أن معظم الأموال في المجتمع كانت تنتهي بيد السلطان من خلال الجبايات والمكوس ثم إن حبست خُنق الاقتصاد، وإن أنفقت تحرك الاقتصاد. وهنا أريدك أن تلحظ أن الإنفاق إن استثنينا عصر الخلفاء الراشدين وبعض الحكام مثل عمر بن عبد العزيز فإنه في الغالب على الجند ومن يعملون لدى السلطان، وهؤلاء في الواقع عاطلون، فلا إنتاج لهم إلا خدمة النظام بحمايته أو ترفيهه، أي أنهم بالنسبة للإنتاجية الاقتصادية عاطلون، فهم لا ينتجون أعياناً مستهلكة كالملابس والمأكولات والأجهزة، بل هم مستهلكون فقط إلا أنهم بيروقراطيون (أي بطاله مقنعة، وسيأتي بيان ذلك في الحديث عن العلاقة بين الإنتاجية والبيروقراطية بإذن الله).

ولكن لماذا يحدث هذا الكساد أو الانتعاش بسبب مستوى إنفاق السلطان؟ والإجابة تأتي من النص أيضاً، فهو يقول بأن الأقوى مالياً في المجتمع هم من حول السلطان. أنظر لقوله واصفاً من يعملون أو هم حول السلطان، يقول ابن خلدون: «وهم معظم السواد ونفقاتهم أكثر مادة للأسواق ممن سواهم». والعبارة السابقة تدلك على أن القوة الشرائية لمن هم حول السلطان هي الأقوى. فماذا يحدث إن لم ينفق هؤلاء الأموال؟ تأتي الإجابة أيضاً من النص فيصف قائلاً: «فيقع الكساد حينئذ في الأسواق وتضعف الأرباح في المتاجر فيقل الخراج لذلك». ولكن لماذا سيؤدي إلى قلة الخراج؟ تأتي الإجابة أيضاً من النص بالقول: «لأن الخراج والجباية إنما تكون من الاعتمار والمعاملات ونفاق الأسواق وطلب الناس للفوائد والأرباح، ووبال ذلك عائد على الدولة بالنقص لقلة أموال السلطان حينئذ بقلة الخراج». هكذا يستمر النص الذي إن قرأته مرة أخرى ستقتنع بأن الاقتصاد كان في دول العالم الإسلامي اقتصاداً مربوطاً بالدولة بالدرجة الأولى، وهذا ما يؤكده ابن خلدون بقوله: «فإن الدولة كما قلناه هي السوق الأعظم، أمُّ الأسواق كلها وأصلها ومادتها في الدخل والخرج، فإن كسدت وقلت مصارفها فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشد منه، وأيضاً فالمال إنما هو متردد بين الرعية والسلطان: منهم إليه ومنه إليهم، فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية، سنة الله في عباده». والمثير في السابق هو العبارة الأخيرة، أي قول ابن خلدون: «سنة الله في عباده»، وفيها إشارة إلى تقبل ابن خلدون للنظام الاقتصادي المربوط بالسلطان، لدرجة أنه وصفه بأنه «سنة الله». ولكن تذكر بأنه ما تم ربط الاقتصاد بالسلطان إلا من خلال الديوان بالدرجة الأولى. فتأمل كيف تغلغل الديوان كمؤسسة وكأنها ضرورية للمجتمع المسلم، فلم يناقشه الفقهاء وتقبله أبرز عالم اجتماع على أنه سنة الله. وهنا أقول: معاذ الله أن تكون هذه سنته جل جلاله. فهو العدل الحكم الحكيم اللطيف العليم الخبير الذي هدى الأمة لسنة لا تربط الناس بالسلطان اقتصادياً، فما ذنب الناس إن طغى السلطان؟ بالطبع، إن هم اتبعوا نظاماً يضع الأموال في يد السلطان وسكتوا عليه فإن مصيرهم مرتبط بأهواء السلطان. أما إن حكم المجتمع بما أنزل الله، فإن الحاكم سينقاد لما أنزل الله رغماً عنه كما سيأتي توضيحه بإذن الله. يالها من كارثة اقتصادية أخي القارئ إن قارنت ما في النص السابق بما حاولت إثباته في الفصل السابق من ضعف الدولة مالياً. فالاقتصاد في عهده صلوات ربي وسلامه عليه لم يكن مربوطاً بالدولة أبداً، بل هو حر يتحرك بين الناس بناءً على مقدراتهم وعزائمهم، ولأن الناس ليسوا مقيدين بالدولة فإنهم في انطلاق مستمر وبالتالي في عطاء دائم. وسيأتي بيان الفرق بين الحالين بإذن الله. ولكن المهم لنا الآن هو أن الديوان كمؤسسة وكأنها شرعية أصبحت أداة لأخذ المكوس (وسيأتي إثبات هذا بإذن الله)، فتجمعت الأموال لدى السلطان الذي حتى وإن كان عادلاً في إنفاقها فإنه سيوجد اقتصاداً يعتمد

على من يعملون لدى الدولة في الإنفاق، وهؤلاء أفراد بيروقراطيون لا ينتجون أعياناً مستهلكة كالتجار والصناع، بل هم أناس مستهلكون، وهذا ما يُضعف الأمة جيلاً بعد جيل. أي حتى و إن كان الحاكم عادلاً فإن مصير الأمة إلى الضياع بسبب الديوان.

والآن لنأخذ نصاً آخر من كتاب «الخراج وصناعة الكتابة» لترى كيفية تغلغل البيروقراطية عميقاً في مؤسسة الديوان، وبالتالي في تركيب ما يسمى بالدولة الإسلامية. وبإمكانك أخي القارئ قفز قراءة الآتي أو قراءة بعض أسطره فقط، فهو اقتباس ممل وما أردجته هنا إلا لتتذوق الإجراءات البيروقراطية في الدواوين المختلفة. فقد بدأت الدواوين في التعدد والتخصص:

«في ذكر ديوان الجيش قال قدامة: أول ما ينبغي أن نبتدئ به من أمر هذا الديوان في ذكر مجالسه وتبين أسمائها ومعانيها ثم تتلو ذلك بالأعمال التي يدعو فيه عليها فنقول: أن قسمة هذا الديوان يكون على مجالس منها الديوانان اللذان ذكرناهما فيها. ومنها ما يختص باسم بها دونهما، فأما ما يشارك فيه ما تقدم من المجالس والإنشاء والتحرير والاسكدار، وقد شرحنا من أحوال هذه المجالس بديوان الخراج ما فيه كفاية. وأما ما يختص به مما لا يشاكل شيئاً مما تقدم ذكره إلا بالمقاربة لما وصفناه من حال بعض أعمال الجيش في ديوان الخراج فهما مجلسان: يسمى أحدهما مجلس التقرير، والآخر مجلس المقابلة. والذي يجري في أمر التقرير فهو أمر استحقاقات الرجال والاستقبالات وأوقات أعطياتهم وسياقة أيامهم وشهورهم على رسومها، وعمل التقدير لما يحتاج إلى إطلاقه لهم من الأرزاق في وقت وجوبها وتجريد النفقات التي تنفد لوجوهها والنظر في موافقات المنفقين و إخراج جراياتهم وما شاكل هذه الأشياء وجانسها. ومجلس التقرير بديوان الجيش يكون عليه الرجوع في أكثر أعماله ومجراه في ديوان الجيش مجلس الحساب من ديوان الخراج. وقد ذكرنا مجلس الجيش بديوان الخراج من رسوم الرجال في الأطماع والشهور ما فيه كفاية يغني عن مثله في هذا الوضع إذ كنا إنما جعلنا هذا الكتاب منازل تكون كل منزلة منها كالمقدمة للتي بعدها، فأما ما يجري في مجلس المقابلة فهو النظر في الجرائد وتصفح الأسماء ومنازل الأرزاق والأطماع والخراج بالخلائق فيما يرد من دفوع المنفقين ويصدر ويرد من الكتب، ومنهم من يجري هذا المجلس في ديوان الجيش مجرى التفصيل من ديوان الخراج الذي ذكرنا أحوال ما يجري فيه من الأعمال. وينقسم كل مجلس منها من مجالس ديوان الجيش إلى العساكر، مثل العسكر المنسوب إلى الخاصة، والعسكر المنسوب إلى الخدمة وما في النواحي من البعوث ومن كان حافظاً لما ذكرناه في مجلس الجيش بديوان الخراج أطرد له العمل في الجيش على تلك السياقة، فقد رسمنا هناك ما إذا جرى الأمر بحسبه كان فيه بلاغ وكفاية، بل يبقى مما لم نذكر في ذلك الموضع لعملنا على ذكره في موضعه من ديوان الجيش حلى الرجال وشيات الخيل والبغال، فيمكن الآن حيث نأخذ في تعريف ما يستعمله الكتاب من وصف الحلى وشيات الدواب على ما جرت ... ».[٢٣٩]

«في ذكر ديوان النفقات: قال قدامة: هذا الديوان تقسم مجالسه على حسب ما يجري فيه من الأعمال، فمن ذلك الجاري وله مجلس مفرد يسمى مجلس الجاري، ويفرد العمل مما يعمل في ديوان الجيش. ومجلسه في ديوان الخراج إذ كان الذي يحتاج إليه من ذلك إنما هو الجرائد تصنف من المرتزقة وسياقة وقت الاستحقاقات وما جرى هذا المجرى، إلا أن شهور الإعطاء ليست تجري على الرسوم التي يجري أمر الجيش عليها، بل يكون في الأكثر على الشهر المنسوب إلى الحشم الذي أيامه خمسة وأربعون يوماً، وربما كانت خمسين يوماً، وربما كانت ثلاثين يوماً، إلا أن المعمول من الجاري في

ديوان النفقات أكثر من ذلك، إنما هو خمسة وأربعون يوماً، ومن الإنزال، ولها مجلس ينسب إليها فيقال مجلس الإنزال، والذي يجري فيه هو كلما يقام من الإنزال، وفي هذا المجلس يحاسب التجار الذين يقيمون الوظائف من الخبز واللحم والحيوان والحلوى والثلج والفاكهة والحطب والزيت وغير ذلك من سائر صنوف الإقامات. ولا تزال تسميته بمبالغها يجري على رسوم قديمة لا يستغني الكاتب عن عملها، وهي ما ينسب من الخبز إلى الوظيفة ...».ن٤٠

ألم أقل لك أخي القارئ بأن الاقتباس السابق نص ممل وكان عليك أن تقفزه؟ وإن قرأته ومللت منه، فكذلك جميع الأعمال البيروقراطية المعاصرة، فهي كئيبة ومملة. ولكنك قد تقول: ولكن هذا شر لابد منه، فكيف ستسير المجتمعات دون هذه البيروقراطيات التي تنظم لنا شؤون حياتنا؟ للإجابة أريدك أخي القارئ أن تتذكر منحلاً وكيف أن كل نحلة فيه تعمل في صمت وتؤدي واجباتها دون مستندات ورقية إرشادية، أي دون أية بيروقراطية تذكر، ومع ذلك تنتج عسلاً وبأقصى طاقة ممكنة. بالطبع ستضحك من هذا المثال وتقول: ولكن النحل كائن مبرمج ومسخر لعمل محدد، وليس كالإنسان الذي له أهواء ومطامع، وبهذا سيتصارع الناس، فإن ترك الأمر هكذا دون سيطرة من السلطان ستعم الفوضى، والسلطان لا يستطيع أن يسيطر إلا بالأعوان (الموظفين) ومنهم الجنود، وهذا يتطلب الديوان أو ما شابه من الدوائر الحكومية، فإن ترك الأمر من دون كل هؤلاء الأعوان فإننا لن نحصل على خلية نحل، بل سنحصل على حلبة مصارعة، أي بيئة تعمها الفوضى والفساد في كل أركانها. هنا أجيب راجياً منك التأني قبل الحكم، فهذا هو لب كتاب «قص الحق»: فكما تمكن الرسول صلى الله عليه وسلم من نشر الإسلام دون ديوان وبالتالي دون بيروقراطية، بل بالقليل من الموارد التي لدى الأفراد من حوله، وهذه مهمة شاقة جداً لأنه تمكن أيضاً من تغيير «عقيدة» الناس في الجزيرة العربية، كذلك سيتمكن المسلمون من الذود عن أوطانهم وتسيير جميع شؤون حياتهم من دون البيروقراطية التي تفرضها تركيبات الدول المعاصرة وذلك لأن مقصوصة الحقوق توجه الناس في مسارات إنتاجية متعددة دون التصادم المتوقع فيما بينهم. ولأنه لا بيروقراطية، بل انطلاق وعطاء للجميع، فإن الإنتاجية ستزداد كما سترى في فصل «البركة» بإذن الله. والآن لننظر لنص آخر من كتاب «الذخيرة» لترى كيف أن الديوان تطور واحتاج للأموال التي جمعت في بيت المال لدرجة أن بيت المال أصبح جهة مستقلة تقوم بالبيع والشراء للأملاك (وهذا شيء لم يفعله الرسول صلى الله عليه وسلم قط)، فالآتي هو نموذج للإجراءات التي يجب أن تتبع عند بيع أو شراء عقار من أو إلى بيت المال، وهنا أيضاً يمكنك قفز الاقتباس الآتي أخي القارئ، فهو نص ممل مُغِم جداً:

«فصل: وان كان المشتري سلطاناً أو عظيماً ذكرت من النعوت ما جرت به العادة لمثل ذلك العظيم. وإن اشترى وكيله له بدأت بذكر العظيم فقلت: هذا ما اشترى فلان الفلاني إلى آخر نعوته وكيله وعدى نعمته والمعترف بخدمته فلان بن فلان المبارك النامي وأمره العالي وتوكيله إياه في ابتياع ما يذكر فيه بالثمن الذي تعين فيه، وفي التسليم والتسلم الذي يشرح فيه: شهد عليه بذلك أدام الله أيامه من يتعين فيه برسم شهادته آخره من فلان ابن فلان الفلاني جميع الدار الفلانية، وتكمل المبايعة. وإن كان البائع وكيل السلطان لبيت المال كتبت مشروحاً على بعض المهندسين بشاهدين مثاله مشروح رقمه كل واحد من فلان وفلان على العقار بالبلد الفلاني بقبضه حال الدار الكاملة الجارية في ديوان المواريث الحشوية، فتوصف وتحدد وتذكر حقوقها أنهما شاهدا الدار المذكورة على الصفة المشروحة أعلاه، وأحاطوا بها علماً وخبرة، وكتب هذا المشروح ليبقى علمه في الديوان المعمور،

وتؤرخ ثم تكتب مسطور المهندسين. وشهد في آخره شهود القيمة والمهندسين مثاله يقول كل واحد من فلان وفلان وفلان المهندسين عن العقار بالبلد الفلاني أنهم صاروا صحبة القاضي فلان وكيل بيت المال المعمور إلى جنب الدار التي ذكرها ووصفها وحددها فيه الجارية في ديوان المواريث الحشرية، وهي بالبلد الفلاني وتوصف وتحدد وشاهدوها بالنظر، وأحاطوا بها علماً وخبرة وقوموها بما مبلغه كذا وكذا، وقالوا أن ذلك قيمة المثل يومئذ لا حيف فيه ولا شطط ولا غبينة ولا فرط، وأن الحظ والمصلحة في البيع بذلك. وتؤرخ ثم تكتب مسطوراً على سماسرة العقار على ظهر الحجة مثاله، يقول كل واحد من فلان وفلان المناديين على العقار بالبلد الفلاني أنهم أشهروا ما ذكر باطنه في مظان الرغبات ومواطن الطلبات في صقعها وغيره من الأصقاع، دفعات متفرقة وأوقات متعددة، فلم يسمعوا ولا حضر إليهم زائد على ما قوم باطنه، وتؤرخ، وشهد عليهم، ثم تكتب قضية يوقع المقام السلطاني ويكتب عليها صاحب الديوان، ويخرج على ظهرها الحال، ثم يوقع صاحب الديوان، ثم يجاوب وكيل بيت المال، ثم يوكل صاحب الديوان ويلصق الحجة على القصة، فإذا كمل ذلك كتبت مبايعة من وكيل بيت المال المعمور القائم في بيع ما يذكر فيه بحكم الوكالة التي بيده المفوضة إليه من المقام السلطاني. وتذكر النعوت المدعا التي جعل له فيه بيع ما هو جار في أملاك بيت المال المعمور، وغير ذلك مما نص وشرح فيها الثابت في مجلس الحكم العزيز بالبلد الفلاني الثبوت الصحيح الشرعي المتوجه بأمثالها، كذا أنثى منه محضه ذلك جميع الدار الفلانية الجارية في رباع المواريث الحسرية المقبوضة عن فلان المتوفى أو الذي أظهرها الكشف، وتوصف وتحدد شراء صحيحاً شرعياً بثمن مبلغه كذا حالة، وذلك محمول إلى بيت المال المعمور على ما يشهد به وصول بيت المال المعمور المشروح آخره، وتسلم المشتري المذكور ما ابتاعة بعد النظر والمعرفة والمعاقدة الشرعية والتفرق بالأبدان عن تراض وانقضى أمد الخيار الشرعي الذي اشترطه البائع على المشتري المذكور، وهو كذا وأقر المشتري المذكور أن ذلك جار في أملاك بيت المال المعمور، ...».[س٤]

ن٤) وجاء أيضاً: «في ديوان بيت المال: قال أبو الفرج: هذا الديوان ينبغي أن يعرف غرضه، فإن علم ذلك دليل على الحال فيه، والغرض منه إنما هو محاسبة صاحب بيت المال على ما يرد عليه من الأموال. ويخرج من ذلك في وجوه النفقات والإطلاقات إذا كان ما يرفع من الختمات مشتملاً على ما يرفع إلى دواوين الخراج والضياع من الحمول وسائر الورود، وما يرفع إلى ديوان النفقات مما يطلق في وجوه النفقات، وكان المتولى لها جامعاً للنظر في المرين ومحاسباً على الأصول والنفقات، فإذا أخرج صاحب دواوين الأصول وأصحاب دواوين النفقات ما يخرجونه في ختمات بيت المال المرفوعة إلى دواوينهم من الخلاف سبيل الوزير أن يخرج ذلك إلى صاحب هذا الديوان ليصفحه ويخرج ما عنده فيه. ومما يحتاج إلى تقوية هذا الديوان به ليصح أعماله وينتظم أحواله ويستقيم ما يخرج منه أن يخرج كتب الحمول من جميع النواحي قبل إخراجها إلى دواوينها إليه ليثبت فيه، وكذلك سائر الكتب النافذة إلى صاحب بيت المال من جميع الدواوين بما يؤمر بالمطالبة به من الأموال. ويكون لصاحب هذا الديوان علامة على الكتب والصكاك والإطلاقات يتفقدها الوزير وخلفاؤه ويراعونها ويطالبون بها إذا لم يجدوها لئلا يتخطى أصحابها والمدبرون هذا الديوان، فيختل أمره ولا يتكامل العمل فيه، فإن هذا الديوان إذا استوفيت أعماله كان مال الاستخراج بالحضرة والحمول من النواحي مضبوطا به ...» (٢٤٠).

س٤) وتكملة ما جاء في النص: «والسبب في هذه المبايعة أن المشتري المذكور رفع قصة مترجمة باسمة إذ هي فيها بعد البسملة والدعاء، وتنقل جميع ما في القصة فوقع على ظهرها من جهة متولي الديوان مثاله امتثل المرسوم، وتنقل أولها إلى عقد الصفة فتكتب، وقد ذكر فيه من الصفات والحدود ما وفق أعلاه، وتكتب تاريخه ثم تلاه توقيع كريم مثاله ليقف المجلس، وتنقل جميع ما فيه ثم تلاه جواب متولي الوكالة الشريفة بما مثاله امتثل المملوك فلان، وتنقل جميع ما فيه فنحى هذا المشتري وصولاً من بيت الملك المعمور في هذا شهد له بحمل الثمن المذكور، ونسخته بعد البسملة، وتنقل جميع ما فيه ثم تلاه توقيع كريم مثاله إذا كان، وتنقل جميع ما فيه وذلك إن أخذت الحجة الملصقة بأعلا التوقيع الديواني المتضمنة الإشهاد على كل واحد من فلان وفلان المهندسين على العقار والبلد الفلاني أن القيمة المعينة فيها وهي من الدراهم كذا هي قيمة المثل يومئذ لا حيف فيها ولا شطط ولا غبينة ولا فرط، وأن الحظ والمصلحة في البيع بذلك، وهي مؤرخة بكذا وبآخرها رسم شهادة فلان وفلان شهدا بأن القيمة المذكورة قيمة المثل وهذا لا حيف فيها ولا شطط، وعلى ظهر هذا الإشهاد على فلان وفلان المناديين على العقار بالبلد الفلاني بأنهما أشهرا ذلك في مظان الرغبات بصقعه وغيره فلم يحضر من بذل زائداً على ما قوم، فلما تكامل ذلك كله ووقع الإشهاد على القاضي فلان البائع والمشتري بما نسب إلى كل منهما بتاريخ كذا ...» (٢٤١).

ولعلك تسأل: إن كان النص مملاً، فلماذا وضعته؟ والإجابة هي: يجب علي ذلك لأنه دليل على البيروقراطية القاتلة. فلأن بيع أو شراء عقار ما لبيت المال يتطلب أمانة قصوى، وخوفاً من أن يتلاعب المسؤول عن بيت المال ببيع عقار تابع لبيت المال بسعر زهيد لقريب ما أو مقابل رشوة ما، أو خوفاً من أن يستثمر بيت المال في شراء عقار ما بسعر مرتفع مقابل رشوة ما، وحفظاً لأموال الدولة، فقد وُضعت مثل هذه التسلسلات من الإجراءات الروتينة التي لا مفر منها ضماناً للحد من التلاعب في الأملاك العامة كما هو حال جميع الأنظمة المعاصرة. وبالطبع فلعلك تتساءل هنا: ولكن لا مفر من هذه الأنظمة للحد من تلاعب الناس بأملاك الدولة، وأملاك الدولة، أو الملكيات العامة في الدول المعاصرة، أمر ضروري لاستقرار واستمرار الحياة! فأجيب: أرجو الانتظار أيضاً، فنحن لسنا بحاجة لأملاك عامة للدولة حتى يكون المجتمع المسلم عزيزاً وسعيداً ومنتجاً، كما سترى بإذن الله.

الاشتراكية

كما يقال، فإن هناك فرق بين النظرية والتطبيق، فبإمكان باحث ما التنظير بكل حرص باستخدام جميع أنواع الأبحاث، إلا أن هذه النظريات إن نزلت إلى أرض الواقع فإن التطبيق سيأتي بنتائج قد تكون ضد التوقعات التي اعتقدها المنظر. هذه هي كارثة العقل البشري كما ذكرنا في أول الكتاب. فالعقل قاصر لا محالة. وهذا الذي أحدثته التنظيرات الفقهية التي اعتمدت على الرأي. لنأخذ مثالاً، فكما مر بنا فإن المذهب الحنفي هو المذهب الذي يأخذ بالرأي مقارنة بالمذاهب الأخرى، فبرغم كل الحرص الذي أظهره فقهاء المذهب الحنفي في تبيان نفقات أموال بيت المال حتى لا يتلاعب بها الحكام، إلا أن المحذور قد وقع. كيف؟

لقد قسم علماء الحنفية مصارف بيت مال المسلمين إلى أربعة أنواع، ولكل نوع مصارفه، وهي:١) زكاة الأموال الظاهرة والعشر وتصرف فيما ذكره سبحانه وتعالى في كتابه: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾. ٢) خمس الغنائم والمعادن والركاز ومصرفها ما بينه سبحانه وتعالى في كتابه: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا يَوۡمَ ٱلۡفُرۡقَانِ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾. ٣) اللقطات وتركات المسلمين التي لا وارث لها، أو لها وارث لا يرد عليه كأحد الزوجين وديات القتلى الذين لا أولياء لهم ومصرفه في اللقيط الفقير والفقراء الذين لا أولياء لهم. ٤) الجزية التي تؤخذ من أهل الذمة وتركاتهم التي لا وارث لها وخراج الأراضي والهدية التي تصل إلى الإمام من أهل الحرب وما يؤخذ منهم من المال على ترك كالقتال قبل نزول العسكر بساحتهم وما يأخذ العاشر من أهل الذمة والحربين إذا مروا عليه. وكما قال العبادي فإن «مصرف ذلك المصالح العامة، كسد الثغور وبناء القناطر وحفر الجسور، وكفاية القضاة والعلماء وذراريهم، والعمال والمقاتلة وذراريهم، وآلات القتال، وحفر الأنهار العامة، وبناء المساجد، والصرف على طلبة العلم ما دواموا في طلبه، لأنهم وإن كانوا قبل أن يتأهلوا عاملين لأنفسهم، لكن ليعملوا بعده للمسلمين». ويقول العبادي أيضاً: «وقد أكد الأحناف على أن على الإمام أن يجعل لكل نوع من هذه الأنواع الأربعة بيتاً يخصه، ولا يخلط بعضه ببعض، لأن لكل نوع حكماً يختص به ...».[٢٤٢]

لعلك لاحظت أخي القارئ من السابق أن مذهب الأحناف في مصارف بيت المال يذهب بالأموال للناس في معظم الأحوال كما تأمر الشريعة، ولكن لا يرى بأساً من استحداثين أتيا من الرأي (أي أن لدينا تنظيراً جديداً): الأول هو جواز إنفاق أموال بيت المال على بناء القناطر وحفر الجسور وما شابه من مرافق أو أملاك عامة، وهذا أمر لم يفعله الرسول صلى الله عليه وسلم، ولعل أفضل مثال على هذا هو حفر الخندق في غزوة الخندق. لقد حاصر المشركون المسلمين في المدينة المنورة وتحزبوا ضدهم من كل جانب مما دفع المسلمين كما هو معلوم لحفر خندق لمنع المشركين من الوصول للمسلمين. فهل هناك وضع حرج في تاريخ المسلمين إلى قيام الساعة كان فيه المسلمون بحاجة للمصلحة العامة أكثر من حفر ذلك الخندق؟ أي أيهما أكثر مصلحة للمسلمين، تعبيد طريق يربط بين مدينتين حيويتين أم حفر الخندق يومئذ؟ وأيهما أكثر ضرورة للأمة المسلمة، بناء جسر أو مدرسة أو مستشفى ما أم حفر الخندق يوم تحزب الكفار على المسلمين؟ بالطبع ستقول: إن في عدم حفر الخندق وضع قد يؤدي للقضاء على الإسلام حينئذ. ولعلك تضيف: إن حفر الخندق ضرورة قصوى ما بعدها ضرورة ومصلحة واضحة يجب أن تتحقق. ومع كل هذا يكون السؤال: هل حاول الرسول صلى الله عليه وسلم حفر الخندق بأموال الفيء أو الزكاة؟ لقد كان بإمكانه صلى الله عليه وسلم إن لم يكن لديه فيء أن يقترض من المسلمين ثم يسدهم، أو من يهودي ما ويسده لاحقاً. وهناك ألف طريقة وطريقة للحصول على المال لينفقه على حفر الخندق كأن يَعِد من يعمل في الحفر من الصحابة بأجر مالي مستقبلي، إلا أنه لم يفعل ذلك أبداً لأنه إن فعل لكان فعله ذريعة لكل من أتى من بعده من الحكام لإنفاق المال على مثل هذه الأعيان كالطرق والجسور والمدارس والمستشفيات وشبكات الكهرباء والصرف الصحي وما شابه من مرافق لا يمكن أن ترتقي في أهميتها لحفر الخندق. فتأمل هذه الحكمة العميقة من هذه السنة. بل قام الصحابة كل قدر استطاعته بالعمل يداً بيد لحفر الخندق الذي بلغ طوله خمسة آلاف ذراع وعرضه عشرة أذرع وعمق يوقف الأعداء من النزول فيه في أرض صخرية، وكل هذا كان في شتاء بارد وتم خلال أسبوع. أي أنه صلى الله عليه وسلم لم يستثمر أموال بيت المال في الأملاك العامة قط، بل فقط في بعض الناس كما مر بنا (تذكر بئر رومة). وبالطبع كما بينت عند الحديث عن التشابك فإن في الإنفاق على المرافق استحداث للتشابك بين أفراد المجتمع، ولهذا التشابك سلبياته كما سيأتي بإذن الله.

ولعلك الآن ستثير السؤال الآتي: كيف يمكن لنا أن نتصور أمة لا تقوم فيها الدولة بتوفير الأعيان الأساسية التي يحتاجها الناس مثل الطرق والجسور والخدمات الأساسية الضرورية للناس مثل التعليم والصحة؟ وماذا سيحدث إن رفض الناس المشاركة في حفر خندق أو ترميم حصن أو بناء جسر ما؟[ع٤] ولعلك هنا بهذا السؤال تبرر للدولة أخذ المال لتنفق على هذه الضروريات وبهذا تجتمع الأموال تحت تصرف السلطات لتنفقها في المصلحة العامة. فأجيب: سأثبت لك بإذن الله أن الأمة ستكون في وضع أفضل إن تم توفير هذه الأعيان والخدمات بطريق آخر دون تدخل الدولة، فهذه الضروريات المشاعة كل حسب ظرفه ووضعه سيتم تقديمها للناس بتكلفة أقل وجودة أفضل وكفاءة أعلى. فستنتشر المستشفيات الخاصة التي توفر العلاج، وستفتح المدارس المتميزة التي تقدم

ع٤) وهنا أذكرك أخي القارئ بالفخ الذي تحدثنا عنه في ثراء عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه، فقد يقول قائل أن الصحابة رضوان الله عليهم قد حفروا الخندق طوعاً لأنهم ذو معدن مختلف، وأن هذا لن يحدث الآن لاختلاف الناس. لذلك لابد من الأموال للدولة لدفع النفقات للناس للقيام بمثل هذه الأعمال العامة. وبالطبع فإن إجابتي هي نفسها، وهي أن معدن الناس لن يكون كحالنا اليوم إن طبقت مقصوصة الحقوق.

العلم، وستعبد الطرق بأرقى المواصفات لتصل إلى كل مكان، وكل هذا وما شابه من ضروريات سيتم تقديمها من خلال الناس أنفسهم وبأموالهم إن طبقت الشريعة، تماماً كما حفر الصحابة الخندق. فقط لنترك هذا السؤال جانباً الآن فسيأتي بيانه وبتفصيل بإذن الله في الحديث عن «الأماكن». وسترى بإذن الله بأن الناس سيتسابقون لتغطية هذه الخدمات إما تطوعاً أو مقابل الربح.

الاستحداث الثاني هو أن المذهب الحنفي لا يرى بأساً من مرور الأموال في بيت المال أولاً لدرجة استحداث أربعة أماكن منفصلة، كل منها بيت مال يختص بنوعه. وعندما تجتمع الأموال في مكان محدد وللمسؤول عن هذا المكان، أي السلطان، الحق في التصرف فيه ظاناً بنفسه أنه يعمل للمصلحة العامة، فماذا نتوقع من السلطان إن لم يكن ربانياً. أي إن تجمعت الأموال والسلطة في يد شخص واحد أو جهة واحدة فماذا نتوقع؟ إنه الفساد المطلق إلا إن كان الحاكم ربانياً. وهذا أمر نادر. وهل تخاطر الشريعة بمستقبل الأمة المسلمة بوضع المال والسلطان في يد جهة واحدة، أم أنها تحاول تلافي ذلك ابتداءً؟ أي رغم هذا الحرص من فقهاء المذهب الحنفي أثابهم الله، إلا أن هذان الاستحداثان أديا إلى فتح أبواب الإنفاق ليس بالضرورة للأفراد مباشرة، ولكن لمشروعات قد يساء استخدامها تحت ذريعة أنها نفقات للمصلحة العامة. ولكن ماذا عن الفقهاء الآخرين وعن المذاهب الأخرى؟ هي أيضاً كما مر بنا في الفصل السابق (ولكن ببعض التقييد) لا ترى بأساً من إنفاق الأموال على المصالح العامة وليس بالضرورة على المخصصين أو المسمين في الآيات الثلاث فقط (أي آيات الصدقات والغنائم والفيء). لنأخذ بعض الأمثلة: فقد جاء في كتاب الأموال مثلاً: «عن أنس بن مالك والحسن قالا: ما أعطيت في الجسور والطرق فهي صدقة ماضية. قال اسماعيل: يعني أنها تجزي من الزكاة». وكما تنص آية الصدقات فإن مصارف الزكاة هي لثمانية جهات من الأفراد فقط وليست لأعيان كالجسور والطرق أبداً. وهناك نص آخر لابن تيمية يتحدث فيه عن مصارف أموال بيت المال عموماً في كتابه السياسة الشرعية يقول فيه: «وكذا صرفه في الأثمان والأجور لما يعم نفعه من سداد الثغور بالكراع والسلاح وعمارة ما يحتاج إلى عمارته من طرقات الناس كالجسور والقناطر وطرقات المياه كالأنهار».[٢٤٣] وكما ترى فإن النص يجيز صرف الأموال على الأعيان العامة كالطرق والقناطر. وهناك نص آخر ومهم لابن تيمية قد مر بنا في الفصل السابق، ولكن نظراً لأهميته سأكرره هنا، فهو يلخص مصارف الفيء في مذاهب الأئمة قائلاً:

> «وهذا الفيء لم يكن ملكاً للنبى فى حياته عند أكثر العلماء. وقال الشافعى وبعض أصحاب أحمد كان ملكاً له. وأما مصرفه بعد موته فقد اتفق العلماء على أن يصرف منه أرزاق الجند المقاتلين الذين يقاتلون الكفار. فإن تقويتهم تذل الكفار، فيؤخذ منهم الفيء. وتنازعوا هل يصرف فى سائر مصالح المسلمين أم تختص به المقاتلة على قولين للشافعي، ووجهين في مذهب الإمام أحمد؛ لكن المشهور في مذهبه وهو مذهب أبى حنيفة ومالك أنه لا يختص به المقاتلة، بل يصرف فى المصالح كلها. وعلى القولين يعطى من فيه منفعة عامة لأهل الفيء، فإن الشافعي قال: ينبغى للإمام أن يخص من في البلدان من المقاتلة، وهو من بلغ ويحصى الذرية، وهي من دون ذلك والنساء، إلى أن قال: ثم يعطى المقاتلة في كل عام عطاءهم، ويعطى الذرية والنساء ما يكفيهم لسنتهم. قال: والعطاء من الفيء لا يكون إلا لبالغ يطيق القتال. قال: ولم يختلف أحد ممن لقيه في أنه ليس للمماليك فى العطاء حق ولا للأعراب الذين هم أهل الصدقة. قال: فإن فضل من الفيء شيء وضعه الإمام فى أهل الحصون والازدياد في الكراع والسلاح وكل ما يقوى به المسلمون، فإن استغنوا عنه وحصلت كل مصلحة لهم فرق ما يبقى عنهم بينهم على قدر ما يستحقون من ذلك المال. قال: ويعطى من الفيء رزق العمال

والولاة وكل من قام بأمر الفيء من وال وحاكم وكاتب وجندى ممن لا غنى لأهل الفيء عنه. وهذا مشكل مع قوله أنه لا يعطى من الفيء صبي ولا مجنون ولا عبد ولا امرأة ولا ضعيف لا يقدر على القتال لأنه للمجاهدين، وهذا إذا كان للمصالح، فيصرف منه إلى كل من للمسلمين به منفعة عامة كالمجاهدين وكولاة أمورهم من ولاة الحرب وولاة الديوان وولاة الحكم ومن يقرئهم القرآن ويفتيهم ويحدثهم ويؤمهم في صلاتهم ويؤذن لهم، ويصرف منه في سداد ثغورهم وعمارة طرقاتهم وحصونهم ويصرف منه إلى ذوي الحاجات منهم أيضاً، ويبدأ فيه بالأهم فالأهم، فيقدم ذوو المنافع الذين يحتاج المسلمون إليهم على ذوي الحاجات الذين لا منفعة فيهم. هكذا نص عليه عامة الفقهاء من أصحاب أحمد والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم. قال أصحاب أبي حنيفة: يصرف في المصالح ما يسد به الثغور من القناطر والجسور، ويعطي قضاة المسلمين ما يكفيهم، ويدفع منه أرزاق المقاتلة، وذوو الحاجات يعطون من الزكوات ونحوها، وما فضل عن منافع المسلمين قسم بينهم. لكن مذهب الشافعي وبعض أصحاب أحمد أنه ليس للأغنياء الذين لا منفعة للمسلمين بهم فيه حق إذا فضل المال واتسع عن حاجات المسلمين كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما كثر المال أعطى منهم عامة المسلمين، فكان لجميع أصناف المسلمين فرض في ديوان عمر بن الخطاب غنيهم وفقيرهم. لكن كان أهل الديوان نوعين: مقاتلة وهم البالغون، وذرية وهم الصغار والنساء الذين ليسوا من أهل القتال. ومع هذا فالواجب تقديم الفقراء على الأغنياء الذين لا منفعة فيهم، فلا يعطى غنى شيئاً حتى يفضل عن الفقراء. هذا مذهب الجمهور كمالك وأحمد في الصحيح من الروايتين عنه، ومذهب الشافعى كما تقدم تخصيص الفقراء بالفاضل، ...».[٢٤٤]

وهنا أريدك أخي القارئ أن تلحظ أنه إن لم تقسم الغنائم فإن الأراضي المفتوحة عنوة تصبح وقفاً للمسلمين فيذهب خراجها لبيت المال فيصير فيئاً. أي أن الغنائم تنقلب إلى فيء إن لم تقسم الغنائم. وهذا ما حدث كما وضحت في الفصل السابق. ومن ثم فإن هذه الأموال بهذه الكميات الكبيرة بسبب التنظير بالرأي أصبحت سلاحاً في أيدي السلطات لتسخرها كيف شاءت لأن الحق لها (كما يُعتقد) شرعاً أن تنفقها في ما ترى فيه المصلحة. وكما ترى من الاقتباس السابق لابن تيمية فإن الفقهاء وضعوا قائمة من النفقات المهمة التي ظنوا أنها تجلب الخير للمسلمين سواء كان الإنفاق على الأفراد من غير المخصصين في الآيات الثلاث مثل المؤذنين وطلاب العلم، أو الإنفاق على المشروعات مثل الجسور والقناطر. والسؤال هو: هل مثل هذه القوائم تجلب الخير للمسلمين أم أن هناك طريق آخر أسلم وآمن وآكد من النفقات لجلب الخير؟ والإجابة هي أننا إن طبقنا الشرع كما أنزل دون تنظير أو اجتهاد فإنه لا مال في بيت المال وبالتالي سيزدهر المجتمع من خلال انطلاق الأفراد وثرائهم وينتشر الخير في كل مكان كما سترى بإذن الله. أما إن تجمع المال في بيت المال فإن السلطان أو السلطات هي المسيطرة لا محالة ولهذا عواقب وخيمة. لأضرب مثلاً واحداً، فقد جاء في الأثر الآتي عن الحسن البصري:

«لما ولي عمر بن هبيرة الفزارى العراق وذلك في أيام يزيد بن عبد الملك استدعى الحسن البصري ومحمد بن سيرين والشعبي سنة ثلاث ومائة فقال لهم: إن يزيد خليفة الله استخلفه على عباده، وأخذ عليهم الميثاق بطاعته وأخذ عهدنا بالسمع والطاعة، وقد ولاني ما ترون، فيكتب إلي بالأمر من أمره أعرف في تنفيذه الهلكة، فأخاف إن أطعته غضب الله، وإن عصيته لم آمن سطوته فما ترون؟ فقال ابن سيرين والشعبي قولاً فيه تقية. وكان ابن هبيرة لا يستشفي دون أن يسمع قول الحسن، فقال: قل ما عندك يا أبا سعيد؟ فقال: يا ابن هبيرة، خف الله في يزيد ولا تخف يزيد في الله، إن الله يمنعك من يزيد وإن يزيد لا يمنعك من الله، وأوشك أن يبعث إليك ملكاً فيزيلك عن سريرك ويخرجك من

سعة قصرك إلى ضيق قبرك، ثم لا ينجيك إلا عملك. يا بن هبيرة، إن تعص الله فإنما جعل الله هذا السلطان ناصراً لدين الله وعباده، فلا تركبن دين الله وعباده بسلطان الله، فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ... فبكي عمر بن هبيرة بكاء شديداً ثم أجازهم وأضعف جائزة الحسن فقال الشعبي لابن سيرين: سفسفنا له فسفسف لنا».[ف٤]

تلحظ في النص السابق خوف ابن هبيرة بوضوح لأنه كان يؤمر بأوامر يدرك أنها لن تتفق مع شرع الله، فخوفه من الله عز وجل جعله يستشير الحسن البصري للخروج من حيرته. وهنا بالطبع فإن عامل الخليفة، أي ابن هبيرة، كان رجلاً ورعاً يخاف الله ويحاول الخروج من مأزقه، ولكن ليس كل من يعمل لدى السلطان كابن هبيرة، ففي النقيض المقابل لابن هبيرة الحجاج عليه من الله ما يستحق. فكيف تمكن الحجاج من قتل من قتل إلا إن كان له أعوان يطيعونه وينفذون له أوامره حتى وإن كان قتلاً للأفراد مقابل المال؟ فإن علم من لم يعارضوا عدم تقسيم الغنائم وجواز حبس المال في بيت المال بأن الحجاج سيتمكن مستقبلاً من أفعاله هذه لأن له أعواناً من الناس الذي يعملون أي شيء حتى القتل مقابل المال الذي في بيت المال، لما أقدموا على استخدام العقل، بل لتتبعوا أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم الذي قسم الغنائم والذي لم يحبس أي مال في بيت المال. لذلك فهناك فرق بين التنظير والواقع العملي.[ص٤] فرغم كل الحرص الذي أظهره الفقهاء، إلا أن مثل هذه الفجوات التنظيرية أدت إلى عواقب لم تكن لتخطر على عقل أي فقهيه منهم، أي أن من صفات الله عز وجل أنه علام الغيوب والذي هو فقط يستطيع أن يقص الحقوق. وقد قصها سبحانه وتعالى بطريقة تجد أي فرصة لظهور مال في بيت المال حتى لا تستبد بها الحكومات، حتى وإن ظهر المال فإن له مستحقيه المخصصين والمسمين من الله الحق جل جلاله، وليس المصلحة العامة التي قررها بعض الفقهاء. والله العليم الحكيم الخبير عالم الغيب والشهادة يعلم أن هذا سيحدث، لذلك قص الحقوق بطريقة تجنب الأمة الإسلامية من الوقوع في شَرك (بفتح الشين والراء) قد يشبه شرك الاشتراكية. كيف؟

لعلك استنبطت أخي القارئ من الاقتباس السابق لابن تيمية رحمه الله بأنه قد ظهر استحداثان أساسيان في الإنفاق: الأول وهو ما وضحته سابقاً من أن بعض الفقهاء لم يروا بأساً من إنفاق أموال الفيء لما فيه المصلحة العامة كالجسور والتعليم وما شابه. وهذه النفقات بالطبع بيد السلطان. أي أن الفقهاء قد فتحوا له باباً واسعاً لإمكانية التلاعب بالأموال. والاستحداث الثاني هو الإنفاق على أناس ليسوا من المسمين في الآيات الثلاث (أي آية الصدقات وآية الغنائم وآية الفيء) كما مر بنا في الفصل السابق عند المقارنة بين فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وخليفتيه أبي بكر رضي الله عنه الذي ساوى في القسمة، وعمر رضي الله عنه الذي فاضل. وكنا قد استنتجنا أنه إن قسمت الغنائم

ف٤) وفي رواية أخرى قال: «أقول: والله إنه يوشك أن ينزل بك ملك من ملائكة الله فظ غليظ لا يعصي الله ما أمره فيخرجك من سعة قصرك إلى ضيق قبرك، فلا يغني عنك ابن عبد الملك شيئا، وإني لأرجو أن الله عز وجل سيعصمك من يزيد وإن يزيد لا يمنعك من الله، فاتق الله أيها الأمير، فإنك لا تأمن أن ينظر الله إليك وأنت على أقبح ما تكون عليه من طاعة يزيد نظرة يمقتك بها فيغلق عنك باب الرحمة، واعلم أني أخوفك ما خوفك الله سبحانه حين يقول: ﴿ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ﴾. وإذا كنت مع الله عز وجل في طاعته كفاك بوائق يزيد، وإن كنت مع يزيد على معصية الله وكلك الله إلى يزيد حين لا يغني عنك شيئا» (٢٤٥).

ص٤) ولعلك تقول ناقداً: ولكنك أنت يا جميل الذي تُنظر ! فأجيب: إنني أحاول التمسك بآيات القرآن الكريم وسنة رسوله المصطفى صلى الله عليه وسلم دون أي إضافة أو تأويل. وفي هذه الحالة فإنني أتمسك بصرف الأموال فقط للمسمين في آيات الفيء والغنائم والصدقات. وهنا قد تقول: إن هذا نوع من التنظير! فأجيب: نعم ولكنه اتباع لأوامر الخالق العليم الحكيم الخبير، فإن سميت هذا تنظيراً فلا أستطيع مناقشتك، لكن إن أثبت لك في هذا الكتاب أن هذا الاتباع يؤدي لمجتمع أقوى وأعز وأسعد وأنظف، عندها فلابد لك من موافقتي كما ذكرت مراراً.

لما تجمعت الأموال بكثرة في بيت المال، ولأنها اجتمعت فقد قسمت بناءً على الديوان في عهد عمر رضي الله عنه لمعظم المسلمين كما مر بنا في فصل «دولة الناس». وهنا لابد من التنويه أن عمر رضي الله عنه كان ورعاً وتقياً وعادلاً، ولكن ليس جميع الحكام من بعده كذلك. فالقسمة بين الناس قد يدخلها بعض الظلم في تفضيل بعض المقربين من السلطان كما حدث مع الأمويين وجميع من أتى من بعدهم من السلاطين باستثناء عدد محدد من الحكام مثل عمر بن عبد العزيز رحمه الله. ولكن لنقل جدلاً بأن الحاكم اجتهد وعدل في القسمة، فإن التركيبة المجتمعية اقتصادياً حينئذ هي تركيبة تقسم الأموال بين الناس بطريقة وكأنها اشتراكية ولا تتبع الآيات الثلاث التي أتت بها الشريعة بدليل وجود دواوين العطاء. أما إن طبقت الشريعة بالالتزام بالآيات الثلاث، فالمستحقون هنالك محدّدون، كالفقراء والمساكين والمؤلفة قلوبهم ومن يرغبون في إعتاق أنفسهم والغارمين وابن السبيل وتجهيز المجاهد في سبيل الله (قبل المعركة بالعتاد). وكما سترى فإن الإنفاق على هؤلاء دون غيرهم سيسحب المجتمع للعزة، فهؤلاء هم من يجب أن ينفق عليهم كما سيأتي بيانه بإذن الله. حتى و إن اغتنى جميع أفراد المجتمع، فإن الفقر مسألة نسبية كما قلت، فلابد وأن يكون قلة من الناس أقل مالاً ولو بشيء قليل من العامة، وهؤلاء هم الذين لهم حظ في الفيء دون غيرهم من عموم الناس، وحتى إن انتهى هؤلاء لانعدام الفقر نسبياً فإن مصرف ابن السبيل لن ينقطع أبداً كما سيأتي بيانه في فصل «ابن السبيل»، أي أن أموال بيت المال بنص القرآن الكريم هي لجماعة محددة، وفي صرف الأموال في هؤلاء عزة للأمة كما سترى بإذن الله.

وهنا تنبيه مهم: إن ما حدث في عهد الفاروق الخليفة عمر رضي الله عنه برغم أنه وضع قد يشبه الاشتراكية كما يُعتقد، إلا أنه أفضل بكثير مما حدث في الدول اللاحقة أو من وضعنا المعاصر لأن الأموال الفائضة هي التي كانت تنفق على الناس فقط، أما في الدول اللاحقة فإن الأموال كانت تجمع من خلال المكوس لتغذي بيت المال حتى يتمكن بيت المال من دفع الأرزاق لمن هم في الديوان أو للموظفين كما في وضعنا المعاصر. وشتان بين الحالين، هذا بالإضافة إلى أن الأموال لم تنفق في عهد الخلفاء على المشروعات والمنشآت العينية التي تسبب التشابك الممقوت. ولكن في العصور اللاحقة بدءاً بالعصر الأموي بدأت الدول الإسلامية تقترب من النظام الاشتراكي بسبب الديوان. كيف؟

إن ما حدث في السواد استمر في مصر ثم في مناطق أخرى وأصبح هو سمة الدولة الأموية، ثم أصبح هو النموذج المتبع لاحقاً، فتراكم المال في بيت المال دون أن يقسم على المستحقين من الغانمين. فإن وضعنا في اعتبارنا التقسيم لأموال الفيء كما حدث في الواقع وأنه كان يُصرف أيضاً لغير المخصصين أو المسمين في آية الفيء من الأفراد، فإن هذا نظام شبه اشتراكي لأن هناك جماعة كبيرة من الناس مدونة في الدواوين المختلفة تأخذ المال دون عمل مقابل. ولا تنسى أن الدواوين أنواع: فهناك ديوان المقاتلة وديوان الذرية وديوان العلماء وما شابه. وكأن دولة الإسلام أصبحت دولة ضمان اجتماعي، أو ما يسمى حالياً بـ welfare state وهو نظام قريب من الاشتراكية. والاشتراكية (وهذا أمر معروف وسيأتي بيانه في الفصل القادم بإذن الله) مرض ينخر في إنتاجية الأمة جيلاً بعد جيل للأسوأ. ولعلك الآن ستثير ثلاثة أسئلة: الأول هو: كيف يمكن لنا أن نتصور أمة لا تقوم فيها الدولة بتوفير الأعيان الأساسية التي يحتاجها الناس مثل الطرق والجسور والخدمات الأساسية الضرورية للناس مثل التعليم والصحة؟ ولقد وعدتك أخي القارئ قبل عدة صفحات أن الإجابة على هذا السؤال ستأتي في فصول قادمة بإذن الله.

والسؤال الثاني الذي قد تثيره منتقداً هو: لقد كان المسلمون أعزة لعدة قرون، والدول الاشتراكية لم تستمر ولا حتى لقرن واحد، فكيف تصح المقارنة؟ فأجيب. إن النظام المتبع في تقسيم الأموال لدى المسلمين في القرون الأولى لم يُظهر فشلاً مباشراً لأنه كان نظاماً مقروناً بوجود صحابة أجلاء من تربية الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم تبعهم تابعون من تربية الصحابة، ثم تبعهم تابع التابعين الذين تربوا على أيدي التابعين وهكذا، وهؤلاء جميعاً أعزاء وذوو قيم سامية لم يؤثر فيهم النمط شبه الاشتراكي، فهم يجدّون في العمل طلباً لرضا الله جل جلاله، فلم يظهر فشل النظام الاقتصادي مباشرة، ولكن مع انقراض جيل الصحابة ومن بعدهم التابعون ومن بعدهم تابعو التابعين بدأ الوهن رويداً رويداً ينخر في إنتاجية الأمة لأن النظام طغى ولا رجال أفذاذ. وهكذا ضعفت الأمة جيلاً بعد جيل. لأوضح مثالاً وقد يبدو سطحياً وتافهاً إلا أنه قد يصف الحال: تذكّر الصاروخ الذي يطلق في الفضاء، فهو أشد ما يكون في قوة انطلاقه في الأمتار الأولى برغم انخفاض السرعة، ثم حتى وإن توقف النفاث عن العمل بعد بضعة مئات من الأمتار، فإن الصاروخ سيستمر في الانطلاق بعيداً في الفضاء لعدة كيلومترات ثم يتباطأ حتى يسقط. وكذلك الأمة المسلمة، فهي كانت تتقدم خلال عدة قرون بفعل الانطلاقة الشديدة التي حدثت في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء من بعده، وبالذات الخليفة الورع الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث انتشرت الفضائل مع اتساع رقعة دولة الإسلام. ثم رويداً رويداً بوفاة الصحابة وتابعيهم تغيرت القيم لتصبح مادية. ولأن المال قد تجمع في بيت المال أصبح المال هو السلطان. هكذا تمكن السلطان من السيطرة على كل شيء، فاستثمر المال في طبقات دون أخرى مثل الجند وبعض العلماء والشعراء وما شابه ممن سكتوا على أفعال السلطان التي اتبعت أهواءه. فإن لم تُجمع الأموال في بيت المال لما تمكن السلاطين من قهر الشعوب وتكميم أفواه معارضيهم على طغيانهم كما هو مشاهد.

ولعل السؤال الثالث الذي ستثيره هو: إن دولة الإسلام دولة ضمان اجتماعي، بدليل مصارف الزكاة والفيء للفقراء والمساكين، فما الضرر من دفع المال للناس عموماً كما فعل الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه؟ فأجيب: هنالك فرق شاسع بين دفع المال القليل باتباع الشرع (لأن الغنائم قد قُسمت، فلا فيء كثير) لأناس محددين هم بحاجة له لينطلقوا في المجتمع بعد دفع المال لهم حتى يتمكنوا كالغارمين والفقراء والمساكين والساعين في إعتاق أنفسهم من الرق، وبين دفع المال الكثير (لأن الغنائم لم تقسم وتراكم المال كفيء) لآخرين هم ليسوا بحاجة له من ذوي الأحساب والأنساب كما هي حال دواوين العطاء. لأنه إن تم دفع المال لمن هم ليسوا في حاجته لجذبهم هذا إلى التكاسل وانتظار العطاء من السلطات كما حدث في العصور اللاحقة بدءاً من الأمويين، فيضمحل الإنتاج في الأمة. وهنا أذكرك أخي القارئ بما نقله ابن تيمية رحمه الله من مذهب الشافعي وبعض أصحاب أحمد رحمهم الله في الاقتباس السابق إذ قال: «لكن مذهب الشافعي وبعض أصحاب أحمد أنه ليس للأغنياء الذين لا منفعة للمسلمين بهم فيه حق إذا فضل المال واتسع عن حاجات المسلمين كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما كثر المال أعطى منهم عامة المسلمين». وكما ذكرت أخي القارئ مراراً فإن السلاطين ليسوا كعمر بن الخطاب رضي الله عنه في الأغلب، وكذلك الناس ليسوا كالصحابة رضوان الله عليهم، لذلك فإن الأسوأ هو أن هؤلاء الذين يأخذون العطاء الكثير وهم ليسوا أهلاً له (أي ليسوا من الأصناف التي ذكرتها آيات الصدقات والغنائم والفيء) ستتولد لديهم ثقافة التقرب من السلاطين لأخذ الأموال دون عمل، وهؤلاء هم البذرة الفاسدة التي ستعين السلاطين على الطغيان بجمع الأموال للسلطان باختراعات ضرائبية عجيبة، كما سترى بإذن الله، ومن ثم إنفاقها في الأهواء. أما إن

دُفع المال القليل (لأن الغنائم قد قسمت وقل الفيء) للمستحقين، فإن الجميع سيدرك أنه لا مجال للحصول على مال أكثر إلا بالمزيد من العمل، فتنتشر في المجتمع ثقافة الجد والمثابرة كطريق أوحد للثراء. ومع كثرة الجادين في العطاء تزداد الصدقات، وهكذا جيلاً بعد جيل بكثرة الصدقات يضمحل الفقر حتى ينقرض. أي أن الشريعة من خلال مقصوصة الحقوق ستؤدي لمجتمع ينعدم فيه الفقر كما سترى بإذن الله، ولكن ليس عن طريق السلطات، بل عن طريق كثرة الصدقات التي تأتي من الفائض الكثير من الناس الجادين العاملين الكُثر.

ولعلك أيضاً تثير تساؤلاً متعجباً يتعلق بسؤالك السابق قائلاً: ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقسم الأموال لمن هم من غير المسمين في الآيات الثلاث بدليل حديث أبي دواد أنه صلى الله عليه وسلم كان يعطي الآهل حظين ويعطي الأعزب حظاً واحداً؟ فأجيب: بالفعل، لقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك ولكن من الفائض بعد أن يخرج للفقراء والمساكين والغارمين وابن السبيل وآل البيت ... حقوقهم، أي بعد أن يستنفذ حقوق المسمين في الآيات الثلاث، كل يأخذ حقه من مصدره، فآل البيت مثلاً ليس لهم حق في الصدقات. فإن زاد شيء من الفيء، وليس الصدقات والغنائم،[ق٤] قسمه بسرعة حتى لا يبات صلى الله عليه وسلم وبيت المال فيه شيء من أموال الفيء كما رأينا في الفصل السابق. أي أن هناك أولويات، فالأولى أولاً إخراج حق المسمين في الآيات الثلاث، ثم ثانياً إبقاء بيت المال خاوياً بإنفاق الفائض على الأكثر حاجة حتى وإن لم يكونوا من المسمين في الآيات الثلاث، وكل هذا حتى لا يكون المال مخروناً في بيت المال فيكون مطمعاً في مستقبل الأيام، وهذا يتطلب الإنفاق المباشر للفائض من المال كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم مع الآهل والأعزب. ولكن في الوقت ذاته لا تنسى مسألتين مهمتين: الأولى هي أن الفيء لم يكن كثيراً لأن الغنائم كانت تقسم. والثانية هي أنه صلوات ربي وسلامه عليه كان يندد بكل من طلب منه مالاً وهو غير مستحق، فهو كان يربي أصحابه على التعفف، وهذا أمر معروف جداً. فقد جاء في صحيح البخاري عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿ما يزال الرجل يسأل الناس حتى يأتي يوم القيامة ليس في وجهه مزعة لحم﴾.[٢٤٦] وفي صحيح مسلم عن عامر بن سعد عن أبيه سعد أنه أعطى رسول الله رهطاً وأنا جالس فيهم. قال: فترك رسول الله منهم رجلاً لم يعطه وهو أعجبهم إلي. فقمت إلى رسول الله فساررته فقلت: يا رسول الله مالك عن فلان؟ والله إني لأراه مؤمناً. قال: أو مسلماً؟ فسكت قليلاً ثم غلبني ما أعلم منه فقلت: يا رسول الله مالك عن فلان؟ فوالله إني لأراه مؤمناً. قال: أو مسلماً؟ فسكت قليلا. ثم غلبني ما أعلم منه فقلت: يا رسول الله مالك عن فلان؟ فوالله إني لأراه مؤمناً. قال: أو مسلماً؟ قال: ﴿إني لأعطي الرجل وغيره أحب إلي منه خشية أن يكب في النار على وجهه﴾.[٢٤٧] وفي صحيح البخاري أيضاً: عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿لأن يأخذ أحدكم حبله ثم يغدو﴾، أحسبه قال: ﴿إلى الجبل فيحتطب فيبيع فيأكل ويتصدق خير له من أن يسأل الناس﴾».[٢٤٨] والأحاديث في هذا الباب كثيرة جداً [ر٤] وهي تحث المسلمين على العمل والإنتاج وكسب المال ورفض الأخذ، وليس انتظار العطاء كما يفعل الديوان بالناس ليتربوا على الكسل والذل. هل رأيت التضاد بين ما يؤدي إليه فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وبين الديوان؟

ق٤) لأن الغنائم كانت ستقسم في الموقع إلا الخمس، وكذلك الصدقات التي كانت تقسم في موقعها، إلا إن فاض فإنه سيذهب للمناطق الأقرب، كما سيأتي بيانه بإذن الله في فصل «ابن السبيل».

ر٤) فمثلاً جاء في صحيح البخاري أيضاً عن «الشعبي: حدثني كاتب المغيرة بن شعبة قال: كتب معاوية إلى المغيرة بن شعبة أن اكتب إلي بشيء سمعته من النبي صلى الله عليه وسلم؟ فكتب إليه: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿إن الله كره لكم ثلاثاً: قيل وقال وإضاعة المال وكثرة السؤال﴾» (٢٤٩).

ولعلك هنا إن كنت من علماء الشريعة ستستنكر السابق قائلاً: إن مما أثبتته لنا الآثار أن هناك علماء أجلاء ما تمكنوا من الاستمرار في طلب العلم والتعليم إلا لأنهم كانوا في الديوان. ولعلك ستضرب لي مثالاً بالفقيه التابعي الزهري، وهو من أهم التابعين. فلم يكن الإمام الزهري في الديوان ثم ضُم إليه. فقد جاء في «سير أعلام النبلاء» عن عبد الرحمن بن عبد العزيز قال: سمعت الزهري يقول: «نشأت وأنا غلام لا مال لي، ولا أنا في ديوان، وكنت أتعلم نسب قومي من عبد الله بن ثعلبة بن صعير ...».[٢٥٠] وجاء في كتاب «تاريخ مدينة دمشق» وصفاً عن كيفية انضمام الإمام الزهري في الديوان، فعن الصدفي أن الزهري قال:

> «أتيت عبد الملك بن مروان فاستأذنت عليه فلم يؤذن لي، فدخل الحاجب فقال: يا أمير المؤمنين، إن بالباب رجلاً شاباً أحمر زعم أنه من قريش. قال: صفه. فوصفه له. قال: لا أعرفه إلا أن يكون من ولد مسلم بن شهاب، فدخل عليه فقال: هو من بني مسلم. فدخلت عليه فقال: من أنت؟ فانتسبت له وقلت: إن أبي هلك وترك عيالاً صبية وكان رجلاً مئناثاً لم يترك مالاً.[ش٤] فقال لي عبد الملك: أقرأت القرآن؟ قلت: نعم. قال: بإعرابه وما ينبغي فيه من وجوهه وعلله؟ قلت: نعم. قال: إنما فوق ذلك فضل، إنما يعايا ويلغز به. قلت: نعم. قال: أفعلمت الفرائض؟ قلت: نعم. قال: الصلب والجد واختلافهما؟ قلت: أرجو أن أكون قد فعلت. قال: وكم دين أبيك؟ قال؟ كذا وكذا. قال: قد قضى الله دين أبيك، وأمر لي بجائزة ورزق يجري وشراء دار قطيعة بالمدينة، وقال: اذهب فاطلب العلم ولا تشاغل عنه بشيء فإني أرى لك عيناً حافظةً وقلباً ذكياً وائت الأنصار في منازلهم. قال الزهري: وأخذت العلم عنهم بالمدينة».[٢٥١]

وبعد النص السابق لعلك تقول بأن في حكاية الزهري مع أمير المؤمنين عبد الملك بن مروان نقدين ضد ما أطرحه: الأول هو أن السلطان في هذه الحالة كان فقيهاً، لدرجة أنه كان (كما جاء في آثار أخرى) يحاول الوقوف على فقه الإمام الزهري، لذلك فإن وقوع أموال بيت المال في يد سلطان كهذا خير للأمة، فالإشكالية كما ستستنبط ليست في مقصوصة الحقوق إذاً ولكنها في السلاطين الذين لم يتوفق المسلمون فيهم ! والنقد الثاني هو أنه إن لم يضم عبد الملك بن مروان أثابه الله الزهري في الديوان لما تمكن الزهري من التفرغ للعلم ولما وصلتنا الكثير من الآثار التي لا تقدر بثمن من خلال تلاميذه مثل مالك والليث بن سعد والأوزاعي وسفيان بن عيينة وربيعة الرأي، فما أعظم هؤلاء، فما بالك بشيخهم الزهري؟ هنا أجيب: بالنسبة للنقد الأول، كما ترى فإن الحكام الفقهاء العدول كعمر بن عبد العزيز قلة كما أثبت لنا التاريخ، وليس من عدله سبحانه وتعالى أن يضع الأمة في موقف تنتظر فيه حاكماً عادلاً كل مئات السنين، بل سبحانه وتعالى سخر لنا مقصوصة من الحقوق تنتج لنا حكاماً عدولاً على الدوام رغماً عنهم وإلا فقدوا الحكم دون قتال وفتن، كما سترى بإذن الله، لأنه لا مال وبالتالي لا رجال لدى السلاطين ليعينوهم على التمادي في الضلال.

وبالنسبة لنقدك الثاني، وهو الأقوى، فإن ردي هو الآتي: لاحظ أن الزهري قد تمكن من الوصول للحاكم أولاً لأنه ذو نسب عريق، فهو قرشي ويلتقي مع الرسول صلى الله عليه وسلم في نسبه، ثم اقتنع الحاكم بلقائه ثم بقدراته ومن ثم وُضع في الديوان. فإن لم يتمكن الزهري من الوصول للحاكم وإن لم يقتنع الحاكم بشخصية الزهري لما حصل الزهري على المال ولما تفرغ للعلم، بل لعله مات شخصاً عادياً كالكثيرين الذين لا نعرف عنهم

ش٤) مئناثاً: أي ترك إناثاً.

شيئاً. ولعل هناك الكثير من الغلمان مثل الزهري والذين إن أتيحت لهم الفرصة لأصبحوا مثل الزهري أو أكثر، إلا أنهم لم يتمكنوا من الوصول للسلطان، فالخالق الخلاق البديع البارئ المصور الذي خلق الزهري خلق غيره من الغلمان، إلا أنهم لأنهم لم يتمكنوا من الوصول للسلطان ومن ثم من الوضع في الديوان، وهكذا فقدت الأمة الكثير الكثير من العلماء الواعدين لأنهم اضطروا للعمل مع آبائهم في الصناعة أو التجارة لفقرهم أو حتى أنهم أصبحوا أيتاماً من المساكين الذين يتسولون في الطرقات. وفي المقابل، إن لم يتجمع المال في بيت المال لكان في أيدي الناس، وهؤلاء الناس سيدعمون المدارس والعلماء طلباً للأجر لأنهم لا منفذ لديهم لإنفاق الفائض من أموالهم في الكماليات، فلا كماليات إن طبقت مقصوصة الحقوق (وهذه نقطة مهمة سيأتي شرحها في الفصل القادم بإذن الله). أي أن قرار دفع الأموال للعلماء هو قرار ليس بيد السلطان الذي قد يسيء استخدامه كما فعل المأمون حين عذب العلماء ليتبنوا الاعتقاد بخلق القرآن الكريم، بل هو قرار في أيدي الناس الذين سيتأثرون بالمواعظ من العلماء كخطب الجمعة وما شابه فيدفعون أموالهم للعلماء أو من يرشحهم العلماء من طلاب العلم (وسيأتي بيانه في فصل «المعرفة» بإذن الله)، فالعلماء عندها أحرار لا تقيدهم إلا مخافة الله، وليس كالعلماء الذين تغدق عليهم الدولة وتفرض بالتالي عليهم الطلبات. فعلى سبيل المثال، فقد كان الزهري رحمه الله يرفض أن يُكتب حديثه في مجلسه لأنه يريد من الطلاب أن يكونوا أكثر إنصاتاً وانتباهاً ليتعودوا على الحفظ. ثم أمره هشام بن عبد الملك بأمر الخليفة أن يكتب لأبناء الخليفة شيئاً من الحديث، ففعل ومن ثم فتح الباب لطلابه حتى يكتبوا. فقد جاء في مصنف عبد الرزاق أن الزهري قال: «كنا نكره كتاب العلم حتى أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء فرأينا ألا نمنعه أحداً من المسلمين».[٢٥٢] بالطبع، فإن الزهري رحمه الله إن لم يكن في الديوان لكان في موقف أعز ولرفض طلب الخليفة والله أعلم. بل وإن لم يوجد ديوان لما تجرأ الخليفة أصلاً في إصدار طلب يخص العالم وبالذات في مسألة تعليمية محضة تخص العالم ولا إدراك للسلطان فيها، وذلك لأن هناك عرفاً بأن العالم هو الأقوى كلمة في المجتمع إن كان على الحق لعدم وجود الديوان. فالذي يحكم في مثل هذه المسائل هو الحق وليس ما يأمر به السلطان. وما هذا إلا مثال بسيط على التسلط. وبالطبع فإن الزهري رحمه الله عالم ورع لا يمكن للسلطان أن يفرض عليه ما هو مضر بالأمة، ولكن هنالك آخرين إن لم يعارضوا السلطان فقد سكتوا على أفعاله لأنه يدعمهم مالياً، وإلا لما استمر التاريخ الإسلامي ملطخاً بأفعال هؤلاء السلاطين. ولأضرب مثالاً معاصراً:

سمعت شريطاً تسجيلياً لمحاضرة يمتدح فيها المحاضر مفتي الديار السعودية السابق العلامة المعروف الشيخ ابن باز. ومما قاله المحاضر أن الشيخ لم يخرج زكاة قط لأنه لا مال لديه يحول عليه الحول برغم أن نفقاته في وجوه الخير كانت تصل إلى ستين مليون ريال سنوياً. ومعلوم أن الشيخ لم يكن رجل أعمال أبداً، بل هو طالب علم ثم أصبح عالماً ثم أشهر عالم في عصره تأتيه الوفود من كل مكان طلباً للفتوى في مستجدات العصر. هذا بالإضافة إلى ورعه وتقواه الذي اشتهر بهما رحمه الله. فمن أين أتى بكل هذا المال سنوياً والذي يعادل ما قد يحصل عليه ألف خريج من معهد علمي سنوياً إن افترضنا أن ما يأخذ الخريج خمسة آلاف ريال شهرياً؟ وهذا مبلغ مبالغ فيه لطلاب العلم آنذاك. لقد أتت من مخصصات الدولة النفطية الثرية التي تريد استثمار علمه وشعبيته. وهذا ليس هجوماً على هذا الشيخ الورع، فهو خوفاً على الأمة من الفتنة كان دائم النصح للولاة، إلا أنه بالطبع في موقف صعب لأنه لا يريد التحريض أبداً على ولاة الأمر بعد كل ما فعلوه ولأنه في ديوان نفقات الدولة، وشتان بين عالمين، أحدهما يأخذ عطاءً وآخر لا يأخذه، ولا أعتقد أخي القارئ بأنك ستجادل في هذه المسألة. فقط للتذكير

بمأساة الأمة، فقد ازداد الفساد في فترة تولي هذا الشيخ للفتوى لدرجة أن البنوك الربوية أصبحت عرفاً في كل مكان، فقد كانت تزداد يوماً بعد يوم. حتى أن الكثير من فتواه كانت تنتهي بترك الأمر لولاة الأمر لما يروا فيه المصلحة سواء في قضايا العمران أو الاقتصاد أو السياسة. فعندما طلب منه ولاة الأمر استصدار فتوى بجواز الاستعانة بالأمريكان الكفار لقتال المسلمين في العراق حقق لهم ذلك. فكانت النتيجة بعد سنوات هي احتلال العراق ومن ثم تسليمها للشيعة. حتى أنني سمعت شريطاً تسجيلياً يحاوره فيه تلاميذه بالتراجع عما قاله بجواز الصلح مع إسرائيل في تلك الأيام لأن السلطان رأى المصلحة في ذلك. وقد أبدع طلابه معه أثابهم الله وأسكنهم فسيح جناته وتمكنوا من إقناعه ليرجع عن قوله، ومع ذلك فهو شيخ تقي وورع وله باع طولى في خدمة الإسلام والمسلمين. فالاشكالية ليست في تقوى الشيخ أو ورعه، ولكن في فهمه للشريعة في مجال قص الحق. فهو إن أيقن أن أموال النفط ليست للدولة ولكن للناس لما قبل بأخذ المال من الدولة رحمه الله.

أما في النقيض، فإن كان الدعم المالي للعلم بأيدي الناس لأنه لا ديوان، فإن القرارات التي تؤثر في التقدم المعرفي ستكون بأيدي الأثرياء من الناس، وهؤلاء الأثرياء كُثر لأن المال ليس بيد الدولة، بل بأيدي الكثير من الناس (إن لم يكن في أيدي جميع الناس لتقارب دخلهم المادي كما سترى بإذن الله جل جلاله إن طبقت مقصوصة الحقوق لعدة عقود). أي أن الدعم للعلماء سيكون من أفراد أكثر، ولأنهم أكثر عدداً سيظهر عدد أكبر من العلماء الذين سيتسابقون في طلب العلم، فتزداد المنافسة ويظهر الفقيه الأكثر مقدرة ليحصل على دعم أكبر من الناس، وهكذا سينتشر العلم الأصح لأن الناس سيحكمون من خلال علماء آخرين على الأصح علماً من الفقهاء فيدعمونه مالياً ومعنوياً أو يوقفون عنه الدعم، وهذا الذي دُعم من الناس لا حكومات أو سلطان هنالك يوجهه لأنه لا يأخذ مالاً من أي سلطان، بل يأخذه من أناس يتوقعون من العلماء كل علم خال من الضغوط السياسية، فتعتز الأمة. أدرك أخي القارئ بأنك لم تقتنع لأنك على قناعة أن الناس لن يدعموا العلماء مالياً كما يفعل السلاطين، فالناس بخلاء في العموم. ولكن حكمك هذا نابع من قناعة مبنية على واقع ملوث، فمعظم الأثرياء الآن من طبقة لم تصل للثراء إلا باستغلال مفاتيح التمكين التي هي بيد الدولة، أي أنها طبقة نتنة في معدنها في الغالب إلا من رحم ربك من القلة العصاميين برغم ظهورها وكأنها طبقة نزيهة نظيفة براقة، أما مع تحكيم الشريعة وفتح أبواب التمكين للجميع فإن الثراء سينتشر بين الجميع، ثم يأتي العطاء من الخيّرين من الناس لدعم العلماء، وما أكثر هؤلاء الخيرين إلا أنهم فقراء الآن. وسيأتي بيان هذه الحركية في فصل «المعرفة» بطريقة مقنعة بإذن الله، فأرجو منك الإمهال.

الأمويون

والآن سأسرد لك بعض الأمثلة من الآثار التي تريك كيف أن السلاطين كانوا دائمي الحرص على أن يبقى بيت المال عامراً لأن في عمارته دوامهم، وفي خرابه زوالهم، ناهيك عن غريزة حب المال والسلطة والجاه. ولم أحاول في الآتي تقصي المسألة بدقة بطريقة علمية تصف ما حدث في الدول اختصاراً للوقت، فهناك الكثير من الدراسات التي تثبت هذا،[٢٥٣] ولكن سأسرد لك سريعاً بعض ما وجدته من آثار، إذ أن حب السلاطين للأموال وبالتالي التمادي في الحكم بغير ما أنزل الله مسألة معروفة للكثير ولا تحتاج لإثبات. ولنبدأ بمقتطفات عن الزكاة.

لقد كانت زكاة الأموال الباطنة كما مر بنا في فصل «الأموال» بأيدي الناس يخرجونها بمعرفتهم. وبالنسبة للأموال الظاهرة فقد كانت الزكاة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه تخرج من الأغنياء للفقراء في نفس المنطقة، فإن زادت نقلت لفقراء أقرب منطقة، (وسيأتي بيانه في فصل «ابن السبيل» بإذن الله). وهنا سأسرد لك بعض الآثار من عهد السلف ثم من العصر الأموي حتى تقارن بين الحالين، ولنبدأ بالمصدقين في عهد السلف رضوان الله عليهم (أي من يأخذون الصدقات)، فعن سعيد بن المسيب:

> «أن عمر بعث معاذاً ساعياً على بني كلاب، أو على بني سعد بن ذيبان. فقسم فيهم حتى لم يدع شيئاً، حتى جاء بحلسه الذي خرج به على رقبته، فقالت امرأته: أين ما جئت به مما يأتي به العمال من عراضة أهليهم؟ فقال: كان معي ضاغط. فقالت: قد كنت أميناً عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعند أبي بكر. أفبعث عمر معك ضاغطاً؟ فقامت بذلك في نسائها واشتكت عمر. فبلغ ذلك عمر، فدعا معاذاً فقال: أنا بعثت معك ضاغطاً؟ فقال: لم أجد شيئاً أعتذر به إليها إلا ذلك. قال: فضحك عمر، وأعطاه شيئاً وقال: أرضها به».[ت٤]

وكما ترى هنا فإن الخليفة عمر رضي الله عنه لم يتوقع أن يأخذ من معاذ رضي الله عنه مالاً من الصدقات، حتى أن معاذ لم يأخذ لأهله مما له الحق فيه لأنه من العاملين على الصدقات. أي أن بيت المال لم يأته مال من الصدقات لأن الشريعة طبقت. ثم قارن هذا بما حدث في العصر الأموي، فقد جاء في سنن أبي داود عن «إبراهيم بن عطاء مولى عمران بن حصين عن أبيه أن زياداً أو بعض الأمراء بعث عمران بن حصين على الصدقة، فلما رجع قال لعمران: أين المال؟ قال: وللمال أرسلتني؟ أخذناها من حيث كنا نأخذها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ووضعناها حيث كنا نضعها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم».[٢٥٥] هنا في هذا الأثر ترى بوضوح مطالبة السلطان للمصدق بالمال الذي هو حق للمسمين في آية الصدقات. أثر آخر: عن النعمان بن الزبير قال: «استعمل محمد بن يوسف طاووساً عن مخلاف فكان يأخذ الصدقة من الأغنياء فيضعها في الفقراء. فلما فرغ قال له: ارفع حسابك. فقال: مالي حساب، كنت آخذ من الغني فأعطيه المسكين».[ث٤] ولكن مع مرور الزمن تغير الحال لدرجة أن زياداً كان يستعمل الكفار لجمع الزكاة. فقد جاء في الأموال لأبي عبيد عن «معاذ عن ابن عون عن أنس بن سيرين قال: كنت عند ابن عمر فقال رجل: ندفع صدقات أموالنا إلى عمالنا؟ فقال: نعم. فقال: إن عمالنا كفار! قال: وكان زياد يستعمل الكفار. فقال: لا تدفعوا صدقاتكم إلى الكفار».[خ٤] ولقد كان بعض السلاطين يأخذون الأموال من الناس قصراً من خلال العاشر، والناس على قناعة أن العاشر ومن ولاه لا يستحق الزكاة، لدرجة أنه ظهرت فتاوى تفتي الناس بأن لهم الحق في اقتطاع ما يأخذه العاشرون من زكاة أموالهم. ففي كتاب الأموال أيضاً الكثير من الآثار التي تدل على ذلك. تأمل الآتي لتري ما آل إليه حال المسلمين في العصور الأولى بعد الخلافة، فما بالك بالعصور اللاحقة:

ت٤) يقول محمد خليل هراس موضحاً: «العراضة: هدية القادم من سفره. ضاغط أي حافظ أمين، يعني الله المطلع على سائر العباد، أوهم امرأته أنه كان معه من يحفظه ويضيق عليه ويمنعه من الأخذ ليرضيها بذلك. وقد كان بإمكان معاذ أن يرجع بشيء لأهله من أجر عمالته يطيب بها خاطرهم» (٢٥٤).

ث٤) قال في القاموس: «والمخلاف هو الرجل الكثير الإخلاف والكورة، ومنه مخاليف اليمن» (٢٥٦).

خ٤) المقصود بزياد هنا زياد بن أبيه (٢٥٧).

ذ٤) القربوس: السرج (٢٥٨).

«عن مغيرة عن إبراهيم قال: احتسب في زكاة مالك بما أخذ منك العشارون. ... حدثنا عبد الرحمن عن سفيان عن أبي هاشم الحسن و إبراهيم قالا: احتسب بما يأخذ منك العاشر. ... حدثنا محمد بن ربيعة عن إسماعيل بن سلمان الأزرق عن الشعبي قال: ما يأخذ منك العاشر فاحتسب به من زكاتك. ... حدثنا محمد بن ربيعة عن حبيب بن جرى قال: سألت أبا جعفر محمد بن علي عن ذلك فقال: احتسب به زكاتك. ... حدثنا معاذ عن ابن عون قال: سألت الحسن عن ذلك: أأحتسب به؟ فقال نعم. قال أبو عبيد: وهذا عندنا هو المأخوذ به و إن كان بعضهم قد قال سوى ذلك. ... حدثنا كثير بن هشام عن جعفر بن برقان قال: كان ميمون بن مهران يقول في ذلك: يخرج زكاة ماله ولا يعتد بما أخذ منه. ... حدثنا علي بن هاشم عن محمد علي السلمي قال: رأيت ربعي بن خراش مر على العاشر فأخذ كيساً كان مع غلامه فوضعه بينه وبين القربوس، حتى جاز به العاشر».[٤ذ]

وكما هو معلوم، فإن الدولة الأموية بدأت بمعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه. فقد جاء في «سير أعلام النبلاء»:

«قال الزبير بن بكار: كان معاوية أول من اتخذ الديوان للختم وأمر بالنيروز والمهرجان واتخذ المقاصير في الجامع. وأول من قتل مسلماً صبراً، وأول من قام على رأسه حرس، وأول من قيدت بين يديه الجنائب، وأول من اتخذ الخدام الخصيان في الإسلام، وأول من بلغ درجات المنبر خمس عشرة مرقاة، وكان يقول أنا أول الملوك. قلت: نعم، فقد روى سفينة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تكون ملكاً. فانقضت خلافة النبوة ثلاثين عاما».[٢٥٩]

فكما ترى في السابق فإن معاوية رضي الله عنه لم يقم بظلم الناس، ولكن فقط ابتدع بعض الأمور الشكلية التي لم يقم بها الخلفاء الراشدون من قبله، هذا إن صحت الروايات عن معاوية. فكما هو معلوم، فقد تحامل عليه الكثير من المؤرخين نظراً لموقفه مع الخليفة الرابع كرم الله وجهه. فجميع هذه الشكليات مثل رفع درجات المنبر ووضع حارس وما شابه لن تؤثر جذراً في اقتصاد الأمة برغم أن الظلم قد يقع على بعض الأفراد الذين قد تسلب أموالهم هنا وهناك، فهذه اختراقات ليست ذات تأثير جذري لأنها ليست استحداثات في الحقوق المالية على مستوى الأمة كما تحدثه المكوس. إلا أن حتى هذه الاختراقات الفردية قد تنتشر بين اللاحقين من السلاطين وبالتدريج ينتشر الفساد كما حدث. فقد جاء في كتاب «فتوح مصر وأخبارها»:

«... واشترى معاوية أيضاً دار عقبة بن عامر وخط له في الفضاء قبالة الطريق إلى دار محفوظ بن سليمان، وكانت من الخط الأعظم إلى البحر، ويقال بل مسلمة بن مخلد أقطعها عقبة فحبسها عقبة على ابنته أم كلثوم ابنة عقبة، وقد يجوز أن يكون مسلمة إنما أقطعها لعقبة بأمر معاوية عوضاً من الذي أخذ منه من داره، وكانت دار أبي رافع قد صارت إلى مولاه السائب مولى أبي رافع، فاشتراها منه معاوية وأقطع السائب في الفضاء عند حيز الوز، ويقال بل اختط المقداد بن الأسود داراً كانت إلى جنب دار الرمل، وكانت إلى جنبها دار لعقبة بن عامر هي خطته، فابتاع عقبة دار المقداد بن الأسود فهدمها وهدم داره فبناهما جميعاً داراً لرملة ابنة معاوية. فكتب إليه معاوية: لا حاجة لنا بها فاجعلها للمسلمين. وبرملة سميت دار الرمل لأنهم كانوا يقولون: دار رملة، فحرفت العامة ذلك وقالوا دار الرمل. ويقال إنما سميت دار الرمل لما ينقل إليها من الرمل لدار الضرب. ...».[٢٦٠]

تلحظ من النص السابق، والله أعلم، أن السلطان اشترى دار عقبة وخط له، ثم اشترى من السائب وأقطع له. وهكذا تداخلت الحقوق. فحق الاختطاط والإقطاع تأثر بأفعال السلطان، وليس كما كان في عهد الخلفاء إذ أن

الإقطاع كان نادراً جداً، فمعظم، إن لم تكن جميع المنشآت العمرانية كانت تبتدئ بالإحياء الذي هو حق خارج دائرة السلطان (وسيأتي بيانه في «الأماكن» بإذن الله). أما في العصر الأموي فقد ازدادت أموال السلطان من خلال هذا النفوذ. فكما يقول منذر قحف مستنتجاً: «فقد زادت صوافي معاوية بن أبي سفيان في الحجاز والشام والعراق وفلسطين، وخصوصاً بعد أن قام باستصلاح مساحات شاسعة من أرض بطائح العراق، وهي أرض واطئة مغمورة بالماء بين البصرة والكوفة، حتى أن غلته منها وحدها بلغت خمسة ملايين درهم».[٢٦١] فإن كانت هذه حال معاوية رضي الله عنه، فما بالنا بمن أتى من بعده من السلاطين الذين كانوا يزيدون وينقصون في العطاء. فبالنسبة للدواوين مثلاً، فقد تعود من كانوا في ديوان العطاء على الأخذ المستمر للأموال لدرجة أن يزيداً لقبه الناس بالناقص لأنه أنقص عنهم العطاء. فقد جاء في «الكامل في التاريخ»:

«ذكر بيعة يزيد بن الوليد الناقص: في هذه السنة بويع يزيد بن الوليد الذي يقال له الناقص، وإنما سمي الناقص لأنه نقص الزيادة التي كان الوليد زادها في عطيات الناس، وهي عشرة عشرة. ورد العطاء إلى ما كان أيام هشام. وقيل أول من سماه بهذا الاسم مروان بن محمد. ولما قتل الوليد خطب يزيد الناس فذمه وذكر إلحاده وأنه قتله لفعله الخبيث. وقال: أيها الناس ...».[٢٦٢]

وهنا يأتي سؤال: من أين تأتي الأموال التي كانت تنفق على الناس في ديوان العطاء أو ديوان الجند أو غيره من الدواوين؟ بالطبع ما هي إلا من المكوس. لاحظ الآتي: جاء في تاريخ الطبري ذكر الخطبة التي خطبها يزيد عندما تولى الخلافة، يقول الطبري:

«ثم خطب يزيد بن الوليد بعد قتل الوليد فقال بعد حمد الله والثناء عليه والصلاة على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم: أيها الناس، إني والله ما خرجت أشراً ولا بطراً في الملك وما بي أطراء ولا حرصاً على الدنيا ولا رغبة نفسي إني لظلوم لنفسي إن لم يرحمني ربي، ولكني خرجت غضباً لله ورسوله ودينه داعياً إلى الله وكتابه وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم. هدمت معالم الهدى وأطفئ نور أهل التقوى وظهر الجبار العنيد المستحل لكل حرمة والراكب لكل بدعة، مع أنه والله ما كان يصدق بالكتاب ولا يؤمن بيوم الحساب وإنه لابن عمي في الحسب وكفيي في النسب. فلما رأيت ذلك استخرت الله في أمره وسألته ألا يكلني إلى نفسي ودعوت إلى ذلك من أجابني من أهل ولايتي وسعيت فيه حتى أراح الله منه العباد والبلاد بحول الله وقته لا بحولي وقوتي. أيها الناس، إن لكم علي ألا أضع حجراً على حجر ولا لبنة على لبنة ولا أكري نهراً ولا أكثر مالاً ولا أعطيه زوجة ولا ولداً ولا أنقل مالاً من بلدة إلى بلدة حتى أسد ثغر ذلك البلد وخصاصة أهله بما يغنيهم، فإن فضل فضل نقلته إلى البلد الذي يليه ممن هو أحوج إليه، ولا أجمركم في ثغوركم فأفتنكم وأفتن أهليكم، ولا أغلق بابي دونكم فيأكل قويكم ضعيفكم، ولا أحمل على أهل جزيتكم ما يجليهم عن بلادهم ويقطع نسلهم، وإن لكم أعطياتكم عندي في كل سنة وأرزاقكم في كل شهر حتى تستدر المعيشة بين المسلمين فيكون أقصاهم كأدناهم. فإن وفيت لكم بما قلت فعليكم السمع والطاعة وحسن المؤازرة. وإن أنا لم أف فلكم أن تخلعوني إلا أن تستتيبوني فإن تبت قبلتم مني. فإن علمتم أحداً ممن يعرف بالصلاح يعطيكم من نفسه مثل ما أعطيتكم فأردتم أن تبايعوه فأنا أول من يبايعه ويدخل في طاعته. أيها الناس إنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولا وفاء له بنقض عهد إنما الطاعة طاعة الله، فأطيعوه بطاعة الله ما أطاع، فإذا عصى الله ودعا إلى المعصية فهو أهل أن يعصى ويقتل. أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم».[٢٦٣]

وهنا أود أخي القارئ أن أراجع معك بعض نقاط الخطبة لترى الخروج عن مقصوصة الحقوق. تلحظ أن يزيد يعد الناس أنه لن ينقل مالاً من بلد إلى آخر حتى يسد متطلبات ذلك البلد «وخصاصة أهله». ثم إن فضل مال نقله. أي أن الأمراء من قبله كانوا ينقلون الأموال بعد أخذها من الناس بحجة أن هناك مناطق أخرى أكثر حاجة، بينما الأموال والله أعلم تذهب لبيت المال لتنفق في ما يرى السلطان أنها الحق. وكان هذا الفعل يزعج الناس، لذلك وعد يزيد بأن هذا لن يحدث. كما أن الوليد وعد الناس أنه لن يحمل على أهل جزية منطقتهم حتى لا يجلوا عنها أهل الذمة، أي حتى لا يهاجروا من تلك المنطقة. وفي هذا مؤشر على أن أهل الجزية كانوا يُحمّلون فوق ما يطيقون من مكوس، لذلك كانوا يتركون أماكن أعمالهم كالمزارع هرباً من المكوس ويهاجرون لمناطق أخرى وبهذا يخرب العامر (كما مر بنا في الفصل السابق). وفوق كل هذا تجد أن يزيد يعد الناس بأنه لن يقطع عنهم العطاءات التي كانت تنفق في كل سنة والأرزاق التي كانت تنفق في كل شهر. وإن تأملت الخطبة تجد أنها تشبه تماماً خطبة لسلطان معاصر. فهو يحاول تخفيف الضرائب وفي الوقت ذاته يعد الناس بعدم إنقاص الخدمات العامة. وهذا يتطلب نوعاً من فرض الضرائب الجديدة مع التخفيف عمن كانوا يدفعون الضرائب سابقاً. وهكذا يتأرجحون عاماً بعد عام في طريقة فرض المكوس. أي أن المكوس بدأت تتغلغل في المجتمع وأصبحت جزءاً من نظامه المالي حتى يتمكن بيت المال من تغطية التزاماته في الدواوين المختلفة. ولإثبات هذا وحتى نختصر الطريق لتوضيح ما آل إليه حال الأمويين، فإن ركزنا على بعض الإصلاحات التي قام بها الخليفة السادس عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، فإننا سنستنتج من خلال هذه الإصلاحات الخلل الذي وقع في عهد الأمراء الأمويين من قبله. أي أننا من أفعال عمر بن عبد العزيز نفهم العكس، وهو استغلال من قبله للحكم.

عمر بن عبد العزيز

عندما تولى عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه الخلافة أدرك مباشرة عظم المسؤولية لأن الانحراف عن شرع الله كان كبيراً. فكان مما قاله: «ألا وإني أعالج أمراً لا يعين عليه إلا الله، قد فنى عليه الكبير، وكبر عليه الصغير، وفصح عليه الأعجمي، وهاجر عليه الأعرابي، حتى حسبوه ديناً لا يرون الحق غيره». لله دره ما أجمل كلماته التي تلخص وضع الأمة في عهده من تراكم للخلل في الحقوق جيلاً بعد جيل لدرجة أن الخلل أصبح وكأنه عرف مقبول من الجميع. لقد تمكن السلاطين في العهود المختلفة بدءاً من العصر الأموي من امتلاك الأراضي الزراعية لأنفسهم ولبيت المال بشتى الطرق ومن أهمها الإقطاع وذلك حتى يحصدوا غلات تلك الأراضي لأنفسهم أو لبيت المال، وهذا واضح من قيام عمر بن عبد العزيز رحمه الله برد الأملاك لأصحابها بعد انتزاعها من الأمويين. فعلى سبيل المثال «حُكي أن عمر بن عبد العزيز رحمه الله خرج ذات يوم إلى الصلاة فصادفه رجل ورد من اليمن متظلماً فقال في البسيط: تَدَعُون حيران مظلوماً ببابكمُ فقد أتاك بعيد الدار مظلومُ

فقال ما ظلامتك؟ فقال: غصبني الوليد بن عبد الملك ضيعتي، فقال: يا مراجم ائتني بدفتر الصوافي، فوجد فيه: أصفى عبد الله الوليد بن عبد الملك ضيعة فلان، فقال: أخرجها من الدفتر وليكتب برد ضيعته إليه ويطلق له ضعف نفقته».[٢٦٤] ويقول ابن رجب الحنبلي في استيلاء الأمراء على سواد العراق واستقطاعهم واستصفائهم للأراضي

لأنفهسم وأعوانهم: «ولهذا كان أهل الورع الدقيق من العلماء كابن سيرين والثوري وأحمد يتشددون في قطائع الأمراء وصوافهم لأنفسهم وأعوانهم، ولا يرون السكنى فيها ولا الأكل من زرعها لأنها في أيديهم كالغصب، لأنها من مال الفيء، وهم مستولون عليها بغير حق ولا يعطون المسلمين بخراج ولا غيره».[٢٦٥] وبالطبع فإن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه بدأ بإعادة الأرض من من أسرته ثم من عموم الأمويون ومن المقربين منهم إلى بيت المال أو لأصحابها، وهذا وضع لم يعجب الأمويين لدرجة أنهم هددوه. تأمل الاقتباس الآتي من «الكامل في التاريخ»:

> «ولما ولي عمر بن عبد العزيز صعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه، وكانت أول خطبة خطبها ثم قال: أيها الناس، من صحبنا فليصحبنا بخمس وإلا فلا يقربنا: يرفع إلينا حاجة من لا يستطيع رفعها، ويعيننا على الخير بجهده، ويدلنا من الخير على ما نهتدي إليه، ولا يغتابن أحداً، ولا يعترض فيما لا يعنيه. فانقشع الشعراء والخطباء وثبت عنده الفقهاء والزهاد وقالوا: ما يسعنا نفارق هذا الرجل حتى يخالف قوله فعله. قال: فلما ولي الخلافة أحضر قريشاً ووجوه الناس فقال لهم: إن فدك كانت بيد رسول الله فكان يضعها حيث أراه الله ثم وليها أبو بكر كذلك، وعمر كذلك، ثم أقطعها مروان ثم إنها صارت إلي ولم تكن من مالي، أعود منها علي، وإني أشهدكم أني قد رددتها على ما كانت عليه في عهد رسول الله [صلى الله عليه وسلم]. قال: فانقطعت ظهور الناس ويئسوا من الظلم. قال: وقال عمر بن عبد العزيز لمولاه مزاحم: إن أهلي أقطعوني ما لم يكن لي أن آخذه، ولا لهم أن يعطونيه، وإني قد هممت برده على أربابه. قال: فكيف تصنع بولدك؟ فجرت دموعه وقال: أكلهم إلى الله. قال: وجد لولده ما يجد الناس فخرج مزاحم حتى دخل على عبد الملك بن عمر فقال له: إن أمير المؤمنين قد عزم على كذا وكذا، وهذا أمر يضركم، وقد نهيته عنه. فقال عبد الملك: بئس وزير الخليفة أنت. ثم قام فدخل على أبيه وقال له: إن مزاحماً أخبرني بكذا وكذا، فما رأيك؟ قال: إني أريد أن أقوم به العشية. قال: عجله، فما يؤمنك أن يحدث لك حدث أو يحدث بقلبك حدث. فرفع عمر يديه وقال: الحمد لله الذي جعل من ذريتي من يعينني على ديني. ثم قام به من ساعته في الناس وردها. قال ولما ولي عمر الخلافة أخذ من أهله ما بأيديهم وسمى ذلك مظالم. ففزع بنو أمية إلى عمته فاطمة بنت مروان، فأتته فقالت له: تكلم أنت يا أمير المؤمنين. فقال: إن الله بعث محمداً رحمة ولم يبعثه عذاباً إلى الناس كافة، ثم اختار له ما عنده وترك للناس نهراً شربهم سواء. ثم ولي أبو بكر فترك النهر على حاله ثم ولي عمر فعمل عملهما ثم لم يزل النهر يستقي منه يزيد ومروان وعبد الملك ابنه والوليد وسليمان ابنا عبد الملك حتى أفضى الأمر إلي، وقد يبس النهر الأعظم فلم يرو أصحابه حتى يعود إلى ما كان عليه. فقالت حسبك قد أردت كلامك، فأما إذا كانت مقالتك هذه فلا أذكر شيئا أبدا. فرجعت إليهم فأخبرتهم كلامه وقد قيل إنها قالت له: إن بني أمية يقولون كذا وكذا. فلما قال لها هذا الكلام قالت له: إنهم يحذرونك يوماً من أيامهم. فغضب وقال: كل يوم أخافه غير يوم القيامة، فلا آمن شره. فرجعت إليهم فأخبرتهم وقالت: أنتم فعلتم هذا بأنفسكم، تزوجتم بأولاد عمر بن الخطاب، فجاء يشبه جده. فسكتوا».[٢٦٦]

بالإضافة لاغتصاب الأراضي التي كانت مصدر مورد مالي للأمراء والمقربين منهم، فقد كان بيت المال بحاجة دائمة للأموال لتغطية العطايا والأرزاق لمن هم في الديوان. فمن أين تأتي هذه الأموال إلا من المكوس على الناس؟ فبالإضافة إلى الزكاة فقد فرض الأمراء المزيد من الضرائب على الناس تحت مسميات مختلفة، ثم أتى عمر بن عبد العزيز رحمه الله فألغاها. فقد جاء في الأموال مثلاً: «عن يعقوب بن عبد الرحمن القاري عن أبيه قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن أرطاة: أن ضع عن الناس الفدية، وضع عن الناس المائدة، وضع عن الناس

المكس، وليس بالمكس ولكنه البخس الذي قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْاْ فِي ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾، فمن جاءك بصدقة فاقبلها منه ومن لم يأتك بها فالله حسيبه».[٢٦٧] أي أن عمر بن عبد العزيز رحمه الله طبق الشريعة بترك الخيار للناس في دفع الزكاة للحاكم إن أرادوا ذلك. وجاء أيضاً: عن «كربز بن سليمان قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عبد الله بن عوف القاري: أن اركب إلى البيت الذي برفح الذي يقال له بيت المكس فأهدمه، ثم احمله إلى البور فانسفه فيه نسفاً. قال أبو عبيد: ونرى أن رفح بين مصر والرملة».[٢٦٨] وجاء في «فتوح البلدان» عن مسلمة بن محارب قال: «لما ولي محمد بن يوسف أخو الحجاج بن يوسف اليمن أساء السيرة وظلم الرعية وأخذ أراضي الناس بغير حقها، فكان مما اغتصبه الحرجة. قال: وضرب على أهل اليمن خراجاً جعله وظيفة عليهم. فلما ولى عمر بن عبد العزيز كتب إلى عامله يأمره بإلغاء تلك الوظيفة والاقتصار على العشر، وقال: والله لأن لا تأتيني من اليمن حفنة كتم أحب إلي من إقرار هذه الوظيفة. فما ولي يزيد بن عبد الملك أمر بردها».[٢٦٩] هل رأيت كيف أن السلاطين فرضوا خراجاً على الأرض فوق الزكاة ثم ألغاها عمر بن عبد العزيز رحمه الله عندما تولى الخلافة ثم أعادها من بعده مرة أخرى يزيد بن عبد الملك. ولكن البلوى في الآتي:

لقد تضاءلت الجزية بسبب دخول الكثير من الكفار في الإسلام مما أنقص الموارد في بيت المال، فما كان من السلاطين الأمويين إلا أنهم رفضوا رفع الجزية عمن أسلم. ولعل هذا من أسوأ ما قام به الأمراء الأمويون. فيقول أبو عبيد أن بعض العاملين في عهد الأمويين «كانوا يأخذونها منهم وقد أسلموا، يذهبون إلى أن الجزية بمنزلة الضرائب على العبيد، يقولون: فلا يُسقط إسلام العبد عنه ضريبته». ويعلق قائلاً: «ولهذا استجاز من استجاز من القراء الخروج عليهم. وقد روي عن يزيد بن أبي حبيب ما يثبت ما كان أخذهم إياها». ولهذا كتب عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه إلى عماله يأمرهم بإلغاء الجزية عمن أسلم قائلاً عبارته المشهورة: «إن الله قد بعث محمداً صلى الله عليه وسلم داعياً ولم يبعثه جابياً».[ض٤] وقد قال يزيد بن أبي حبيب: «أعظم ما أتت هذه الأمة بعد نبيها صلى الله عليه وسلم ثلاثة خصال: قتلهم عثمان، وإحراقهم الكعبة، وأخذهم الجزية من المسلمين».[٢٧١] وجاء في «أحكام القرآن» وصف مختصر لوضع الجزية أيام الأمويين تلحظ فيه أن الجزية التي ألغاها عمر بن عبد العزيز رحمه الله أعادها مرة أخرى هشام بن عبد الملك. يقول الجصاص أثابه الله:

> «وروى حماد بن سلمة عن حميد قال: كتب عمر بن عبدالعزيز: من شهد شهادتنا واستقبل قبلتنا واختتن فلا تأخذوا منه الجزية. فلم يفرق هؤلاء السلف بين الجزية الواجبة قبل الإسلام وبين حاله بعد الإسلام في نفيها عن كل مسلم. وقد كان آل مروان يأخذون الجزية ممن أسلم من أهل الذمة ويذهبون إلى أن الجزية بمنزلة ضريبة العبد، فلا يسقط إسلام العبد ضريبته. وهذا خلل في جنب ما ارتكبوه من المسلمين ونقض الإسلام عروة عروة، إلى أن ولي عمر بن عبدالعزيز فكتب إلى عامله بالعراق عبد الحميد بن عبدالرحمن: أما بعد فإن الله بعث محمداً صلى الله عليه وسلم داعياً ولم يبعثه جابياً، فإذا أتاك كتابي هذا فارفع الجزية عمن أسلم من أهل الذمة. فلما ولي هشام بن عبدالملك أعادها على المسلمين وكان أحد الأسباب التي لها استجاز القراء والفقهاء قتال عبدالملك بن مروان والحجاج لعنهما الله أخذهم الجزية من المسلمين. ثم صار ذلك أيضاً أحد أسباب زوال دولتهم وسلب نعمتهم. وروى عبدالله بن صالح قال: حدثنا حرملة بن عمران عن يزيد بن أبي حبيب قال: أعظم ما أتت هذه الأمة بعد نبيها ثلاث خصال: قتلهم عثمان وإحراقهم الكعبة وأخذهم الجزية من المسلمين. وأما قولهم أن الجزية بمنزلة ضريبة العبد فليس ببدع هذا من جهلهم إذ قد جهلوا من

أمور الإسلام ما هو أعظم منه، وذلك لأن أهل الذمة ليسوا عبيداً، ولو كانوا عبيدا لما زال عنهم الرق بإسلامهم لأن إسلام العبد لا يزيل رقه، وإنما الجزية عقوبة عوقبوا بها لإقامتهم على الكفر، فمتى أسلموا لم يجز أن يعاقبوا بأخذها منهم. ألا ترى أن العبد النصراني لا تؤخذ منه الجزية، فلو كان أهل الذمة عبيداً لما أخذ منهم الجزية».[٢٧٢]

وبالطبع، فإن جشع السلاطين لن ينتهي لأنه كلما زادت سطوة من في الحكم ومن حولهم بوفرة المال كلما ازدادوا ترفاً، وكلما ازدادوا ترفاً ازدادت نفقاتهم، لذلك فهم بحاجة للمزيد من المال، فلا مفر إذاً من استحداث مصادر جديدة للمكوس. يقول منذر قحف مستنتجاً: لقد «ظهرت أنواع من الضرائب الجديدة لم تكن معروفة، يبدو أن الخلفاء الأمويين فرضوها لدعم الإيرادات العامة بسبب التضخم الكبير الذي طرأ على الإنفاق العام. وقد اتخذ بعض هذه الضرائب أشكالاً قديمة كانت موجودة قبل الإسلام، مثل هدايا النيروز وهدايا المهرجان، وكانت تجبيها ملوك الفرس في هذين الموسمين اللذين يوافقان أول ومنتصف السنة الفارسية. ومثل ذلك المكوس التي كانت تجبيها ملوك العرب والعجم قبل الإسلام».[٢٧٣] يقول منذر قحف أيضاً في الضرائب الجديدة في العهد الأموي: «كما أن بعضها قد اخترعت له أسماء جديدة مثل ضرائب الفدية أو (النوبة) وأجور الضرابين وثمن المصحف وأجور القبوج (الكروان) وأجور البيوت ودراهم النكاح. وقد تكون بعض هذه أسماء لرسوم تدفع لقاء خدمات معينة تقدمها الدولة، أو أثمان لهذه الخدمات وليست ضرائب مفروضة بالمعنى المعروف الآن. ولكنه أياً كان واقعها فيبدو أن عمر بن عبد العزيز كان يرى أنها من الظلم الذي قهر الناس عليه ولا يجوز للدولة الإسلامية فرضه».[٢٧٤] وهناك رسالة من عمر بن عبد العزيز رحمه الله لعامله في الكوفة يأمره فيها بإلغاء هذه المكوس المستحدثة، وهذه الرسالة قد ذكرت في مصادر كثيرة إشارة إلى شهرتها. فيقول أبو عبيد مثلاً:

«حدثنا عن عبد الرحمن بن مهدي عن محمد بن طلحة عن داود بن سليمان الجعفي قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن: سلام عليك. أما بعد فإن أهل الكوفة قد أصابهم بلاء وشدة وجور في أحكام، وسنن خبيثة سنتها عليهم عمال السوء. وإن أقوم الدين العدل والإحسان، فلا يكونن شيء أهم إليك من نفسك أن توطنها لطاعة الله. فإنه لا قليل من الإثم. وأمرتك أن تطرز[ظ٤] عليهم أرضهم، وأن لا تحمل خراباً على عامر، ولا عامراً على خراب، ولا تأخذ من الخراب إلا ما يطيق، ولا من العامر إلا وظيفة الخراج، في رفق وتسكين لأهل الأرض. وأمرتك أن لا تأخذ في الخراج إلا وزن سبعة، ليس لها آس[غ٤] ولا أجور الضرابين[ب٥] ولا إذابة الفضة، ولا هدية النيروز والمهرجان. ولا ثمن المصحف، ولا أجور البيوت، ولا دراهم النكاح - قال عبد الرحمن أو قال: النكاح - ولا خراج على من أسلم من أهل الأرض. فاتبع في ذلك أمري، فقد وليتك من ذلك ما ولاني الله: ولا تعجل دوني بقطع ولا صلب حتى تراجعني فيه، وانظر من أراد من الذرية الحج فعجل له مائة يتجهز بها. والسلام عليك. قال عبد الرحمن: قوله: دراهم النكاح، أو النكاح: يعني بها بغايا، كان يؤخذ منهن الخراج. قال: وقوله: الذرية، يعني من كان ليس من أهل الديوان».[٢٧٨]

ض٤) وفي حاشية كتاب الأموال تعليق لمحمد خليل هراس كالآتي: «وكان بعضهم يرى أن الناس إنما يسلمون فراراً من الجزية فلم يرفعها عنهم، وقد كتب عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه إلى بعض عماله يأمره أن يضع الجزية عمن أسلم، وقال له إن الله قد بعث محمداً صلى الله عليه وسلم داعياً ولم يبعثه جابياً» (٢٧٠).

ظ٤) جاء في الهامش التوضيح الآتي: «لعل المراد أن يعلمها لهم وينسق حدودها ويعبد طريقها» (٢٧٥).

غ٤) جاء في الهامش التوضيح الآتي: «يقال أساه يأسوه إذا عزاه على مصيبة ويقال أسا الجرح داواه والشيء أصلحه والآسي الطبيب» (٢٧٦).

ب٥) جاء في الهامش التوضيح الآتي: «يعني الذين يصكون النقود من الذهب والفضة» (٢٧٧).

هل رأيت أخي القارئ في النص السابق كيف كانت المكوس تبتكر؟ حتى البغايا، فبدل أن تكافحهم الدولة لمنع الفساد، تأخذ منهم الضرائب إشارة إلى أن المهم هو ليس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل جني الأموال. وأخيراً، حتى الغنائم المنقولة لم تسلم من تدخلهم، فالغنائم غير المنقولة، أي الأراضي المفتوحة عنوة فهي ملك لبيت المال اتباعاً لما حدث في سواد العراق، أما الغنائم غير المنقولة فإن الفرسان لم يكن يسهم لهم إلا سهم واحد كالراجل عند فتح الحصون حتى أتى عمر بن عبد العزيز رحمه الله فأعاد العمل بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم. يقول ابن قدامة في المغني واصفاً:

«مسألة: قال: ويعطى الراجل سهماً، لا خلاف في أن للراجل سهماً، وقد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أعطى الراجل سهماً فيما تقدم من الأخبار، ولأن الراجل يحتاج إلى أقل مما يحتاج إليه الفارس، وغناؤه دون غنائه، فاقتضى ذلك أن يكون سهمه دون سهمه. فصل: وسواء كانت الغنيمة من فتح حصن أو من مدينة أو من جيش، وبهذا قال الشافعي، وقال الوليد بن مسلم: سألت الأوزاعي عن إسهام الخيل من غنائم الحصون؟ فقال: كانت الولاة من قبل عمر بن عبد العزيز الوليد وسليمان لا يسهمون الخيل من الحصون ويجعلون الناس كلهم رجالة، حتى ولي عمر بن عبد العزيز فأنكر ذلك، وأمر بإسهامها من فتح الحصون والمدائن، ووجه ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قسم غنائم خيبر للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهم وهي حصون. ولأن الخيل ربما احتيج إليها بأن ينزل أهل الحصن فيقاتلوا خارجاً منه، ويلزم صاحبه مؤنة له فيقسم له كما لو كان في غير حصن».[٢٧٩]

أخي القارئ، إن حاولت تقصي خطوات تطور الموارد لبيت المال وتلاعب السلاطين وبطانتهم في إنفاقها فقد تحتاج إلى وقت يوازي التاريخ السابق، أي إلى ألف وأربع مائة سنة، لأنك ستجد في كل يوم استحداثاً جديداً للمكوس وهدر لأموال بيت المال وبطرق مبتكرة بحاجة للبحث. فخُبث ومكر معظم المسؤولين عن المكوس لتحصيلها لن تنتهي أبداً ظانين أنهم على الحق لأنهم يعتقدون أنه لا قيام للمجتمعات دون دولة، وأنه لا دولة دون رجال، وأنه لا رجال دون أموال، وبالطبع فلا مال إلا بالمكوس. أي أنهم رغم ضلالهم يعتقدون أنهم على الحق، فقد غُسلت أدمغتهم، لذلك يتفانون في فرض المكوس. أي أننا لن ننتهي من تقصي ألاعيبهم في جني الأموال وبالذات إن علمنا أنه في كل مدينة في العالم الإسلامي من الشارقة للمغرب بيت مال وموظفين. وفي النهاية، فما الفائدة من بحث كهذا. لذلك فلن نستمر في وصف خطوات أو أشكال فرض المكوس لكثرتها ولكثرة السلاطين الذين حكموا العالم الإسلامي. بل نكتفي بهذا القدر مع ذكر مثال واحد من الأندلس ثم مثال آخر من الدولة العباسية ثم فتوى للشيخ ابن تيمية ثم وصف سريع لتركيب الدولة العثمانية الاقتصادي، أما الوضع المعاصر فسيأتي نقده في الفصلين القادمين بإذن الله. بالنسبة للمثال من الأندلس فقد جاء في «الكامل في التاريخ» مثلاً الآتي:

«ثم دخلت سنة إحدى ومائتين ذكر ولاية منصور بن المهدي ببغداد. ... ذكر ولاية زيادة الله بن إبراهيم بن الأغلب أفريقية: وفي هذه السنة سادس ذي الحجة توفي أبو العباس عبد الله بن إبراهيم بن الأغلب أمير إفريقية وكانت إمارته خمس سنين ونحو شهرين، وكان سبب موته أنه حدد على كل فدان في عمله ثمانية عشر ديناراً كل سنة، فضاق الناس لذلك وشكا بعضهم إلى بعض، فتقدم إليه رجل من الصالحين اسمه حفص بن عمر الجزري مع رجال من الصالحين فنهوه عن ذلك ووعظوه وخوفوه العذاب في الآخرة وسوء الذكر في الدنيا وزوال النعمة، فإن الله تعالى اسمه وجل ثناؤه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥۚ وَمَا لَهُم مِّن

دُونِهِۦ مِن وَالٍ﴾. فلم يجبهم أبو العباس عبد الله بن إبراهيم بن الأغلب أمير إفريقية المذكور إلى ما طلبوا. فخرجوا من عنده إلى القيروان. فقال لهم حفص: لو أننا نتوضأ للصلاة ونصلي ونسأل الله تعالى أن يخفف عن الناس. ففعلوا ذلك فما لبث إلا خمسة إلى حتى خرجت قرحة تحت أذنه فلم ينشب أن مات منها. وكان من أجمل أهل زمانه». [٢٨٠]

أحمد بن حنبل

وبالنسبة للمثال من الدولة العباسية فسأمر سريعاً على وضع الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله كمثال للعلماء الذين كان شغلهم الشاغل هو نقاء مال بيت المال. فقد استضاف الخليفة المتوكل الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله قسراً في مدينة سر من رأى بعد انجلاء محنة خلق القرآن، إلا أن الإمام أحمد طيلة فترة إقامته لم يأكل شيئاً إلا بعد ثمانية أيام اضطر عندها لشرب القليل من السويق لدرجة أن الخليفة أرسل له طبيباً خوفاً عليه من ضعفه. إن تأملت القصة الآتية عن هذه الزيارة المفروضة على الإمام أحمد لعلك ستسأل: ما الذي كان يدور في ذهن الإمام أحمد في تلك الفترة يا ترى؟ لعله صراع قوي: فهو لا يأكل قط، فلعله كان يفكر دائماً في السؤال الآتي والله أعلم: هل في هذا التجويع للذات قتل للنفس؟ وهو بالطبع فقيه ويعلم جرم مثل هذا الرفض للأكل الذي قد يؤدي لقتل النفس. فإن أحلت الميتة للمضطر، وهذا الإمام أحمد توضع أمامه جميع أنواع المأكولات ويرفضها لأنها من أموال السلطان أو بيت المال. وكان رفضه لدرجة اقترابه من الهلاك جوعاً، أليس في هذا وضع حرج له يجعله دائم التفكير في حاله: هل يأكل القليل أو لا يأكل تماماً؟ ولكن لماذا يرفض الأكل لدرجة الاقتراب من الموت جوعاً؟ هنا لعلك ستدرك من الاقتباس الآتي أنه يفعل ذلك لأنه كان متأكداً أن أموال هؤلاء السلاطين ليست بحلال، والدليل على ذلك هو رده على أهله عندما قبلوا عطاء السلطان وعندما احتجو عليه بقبول ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهما جوائز السلطان، فكان رد الإمام أحمد: «ما هذا وذاك سواء. ولو أعلم أن هذا المال أخذ من حقه وليس بظلم ولا جور لم أبال». اقرأ الآتي من «البداية والنهاية».

«فلما مات إسحاق بن إبراهيم وابنه محمد ولم يكن بينهما إلا القريب، وتولى نيابة بغداد عبد الله بن إسحاق، كتب المتوكل إليه أن يحمل إليه الإمام أحمد. فقال لأحمد في ذلك. فقال: إني شيخ كبير وضعيف، فرد الجواب على الخليفة بذلك. فأرسل يعزم عليه لتأتينى، وكتب إلى أحمد إني أحب أن آنس بقربك وبالنظر إليك ويحصل لى بركة دعائك. فسار إليه الإمام أحمد وهو عليل في بنيه وبعض أهله. فلما قارب العسكر تلقاه وصيف الخادم في موكب عظيم، فسلم وصيف على الإمام أحمد فرد السلام وقال له وصيف: قد أمكنك الله من عدوك ابن أبي داؤد [دؤاد]. فلم يرد عليه جواباً، وجعل ابنه يدعو الله للخليفة ولوصيف. فلما وصلوا إلى العسكر بسر من رأى أنزل أحمد في دار إيتاخ، فلما علم بذلك ارتحل منها وأمر أن يستكرى له دار غيرها، وكان رؤوس الأمراء في كل يوم يحضرون عنده ويبلغونه عن الخليفة السلام، ولا يدخلون عليه حتى يقلعون ما عليهم من الزينة والسلاح. وبعث إليه الخليفة بالمفارش الوطيئة وغيرها من الآلات التي تليق بتلك الدار العظيمة، وأراد منه الخليفة أن يقيم هناك ليحدث الناس عوضاً عما فاتهم منه في أيام المحنة وما بعدها من السنين المتطاولة. فاعتذر إليه عليل وأسنانه تتحرك وهو ضعيف. كان الخليفة يبعث إليه في كل يوم مائدة فيها ألوان الأطعمة والفاكهة والثلج مما يقاوم مائة وعشرين درهماً في كل يوم والخليفة يحسب أنه يأكل من ذلك، ولم

يكن أحمد يأكل شيئاً من ذلك بالكلية، بل كان صائماً يطوى. فمكث ثمانية أيام لم يستطعم بطعام ومع ذلك هو مريض، ثم أقسم عليه ولده حتى شرب قليلاً من السويق بعد ثمانية أيام. وجاء عبيد الله بن يحيى بن خاقان بمال جزيل من الخليفة جائزة له فامتنع من قبوله، فألح عليه الأمير فلم يقبل. فأخذها الأمير ففرقها على بنيه وأهله وقال إنه لا يمكن ردها على الخليفة. وكتب الخليفة لأهله وأولاده في كل شهر بأربعة آلاف درهم، فممانع أبو عبد الله [أي الإمام أحمد] الخليفة فقال الخليفة: لا بد من ذلك وما هذا إلا لولدك. فأمسك أبو عبد الله عن ممانعته ثم أخذ يلوم أهله وعمه وقال لهم: إنما بقي لنا أيام قلائل وكأننا قد نزل بنا الموت، فإما إلى جنة وإما إلى نار فنخرج من الدنيا وبطوننا قد أخذت من مال هؤلاء، في كلام طويل يعظهم به، فاحتجوا عليه بالحديث الصحيح: ﴿ما جاءك من هذا المال وأنت غير سائل ولا مستشرف فخذه﴾. وأن ابن عمر وابن عباس قبلا جوائز السلطان. فقال: وما هذا وذاك سواء، ولو أعلم أن هذا المال أخذ من حقه وليس بظلم ولا جور لم أبال. ولما استمر ضعفه جعل المتوكل يبعث إليه ما سويه المتطبب لينظر في مرضه، فرجع إليه فقال: يا أمير المؤمنين، إن أحمد ليس به علة في بدنه وإنما علته من قلة الطعام وكثرة الصيام والعبادة. فسكت المتوكل. ثم سألت أم الخليفة منه أن ترى الإمام أحمد. فبعث المتوكل إليه يسأله أن يجتمع بابنه المعتز ويدعو له، وليكن في حجرة فتمنع من ذلك، ثم أجاب إليه رجاء أن يعجل برجوعه إلى أهله ببغداد، وبعث الخليفة إليه بخلعة سنية ومركوب من مراكبه فامتنع من ركوبه لأنه عليه ميثرة نمور. فجيء ببغل لبعض التجار فركبه، وجاء إلى مجلس المعتز وقد جلس الخليفة وأمه في ناحية في ذلك المجلس من وراء ستر رقيق، فلما جاء أحمد قال: سلام عليكم، وجلس، ولم يسلم عليه بالامرة. فقالت أم الخليفة: الله الله يا بنى في هذا الرجل، ترده إلى أهله، فإن هذا ليس ممن يريد ما أنتم فيه. وحين رأى المتوكل أحمد قال لأمه: يا أمه قد تأنست الدار. وجاء الخادم ومعه خلعة سنية مبطنة وثوب وقلنسوة وطيلسان فألبسها أحمد بيده وأحمد لا يتحرك بالكلية. قال الإمام أحمد: ولما جلست إلى المعتز قال مؤدبه: أصلح الله الأمير، هذا الذي أمر الخليفة أن يكون مؤدبك. فقال: إن علمنى شيئا تعلمته. قال أحمد: فتعجبت من ذكائه في صغره لأنه كان صغيراً جداً. فخرج أحمد عنهم وهو يستغفر الله ويستعيذ بالله من مقته وغضبه. ثم بعد أيام أذن له الخليفة بالانصراف وهيأ له حزاقة، فلم يقبل أن ينحدر فيها بل ركب في زورق فدخل بغداد مختفياً، وأمر أن تباع تلك الخلعة وأن يتصدق بثمنها على الفقراء والمساكين. وجعل أياماً يتألم من اجتماعه بهم ويقول: سلمت منهم طول عمري ثم ابتليت بهم في آخره، وكان قد جاع عندهم جوعاً عظيماً كثيراً حتى كاد أن يقتله الجوع. وقد قال بعض الأمراء للمتوكل: إن أحمد لا يأكل لك طعاماً ولا يشرب لك شراباً ولا يجلس على فرشك ويحرم ما تشربه. فقال: والله لو نشر المعتصم وكلمنى في أحمد ما قبلت منه. وجعلت رسل الخليفة تفد إليه في كل يوم تستعلم أخباره».[جـ٥]

والآن للنظر للفتوى الآتية لابن تيمية، فرغم قفز الزمن بين الإمامين أحمد بن حنبل وابن تيمية رحمهما الله لما يقارب لأكثر من أربع مائة سنة إلا أن الوضع لم يتغير إلا للأسوأ. فأموال بيت المال تشوبها الشبهات. لاحظ الفتوى الآتية: فقد سئل ابن تيمية رحمه الله:

«وسئل رحمه الله عن رجل أعطاه ولي الأمر إقطاعاً وفيه شيء من المكوس، فهل يجوز له الأكل منها أو يقطعها لأجناده أو يصرفها في علف خيوله وجامكية[د٥] الغلمان؟ فأجاب: الحمد لله، أما المال المأخوذ من الجهات فلا يخلو عن شبهة وليس كله حراماً محضاً، بل فيه ما هو حرام وفيه ما يؤخذ بحق، وبعضه أخف من بعض. فما على الساحل وإقطاعه أخف مما على بيع العقار ونحو ذلك من

السلع ومما على سوق الغزل ونحوه، فإن هذا لا شبهة فيه، فإنه ظلم بين. وكذلك ضمان الإفراج فإنه قد يؤخذ إما من الفواحش المحرمة و إما من المناكح المباحة، فهذا ظلم. وذلك إعانة على الفواحش التى تسمى مغاني العرب ونحو ذلك، فإن هذا فيه ضمان الحانة في بعض الوجوه، فهذا أقبح ما يكون بخلاف ساحل القبلة فإنه قد يظلم فيه كثير من الناس. لكن أهل الإقطاعات الكثيرة الذين أقطعوا أكثر مما يستحقونه إذا أمر السلطان أن يؤخذ منها بعض الزيادة لم يكن هذا ظلماً و إقطاعه أصلها زكاة لكن زيد فيها ظلم. و إذا كان كذلك فمن كان في إقطاعه شيء من ذلك فليجعل الحلال الطيب لأكله وشربه ثم الذي يليه للناس ثم الذى يليه يجعل لعلف الجمال، ويكون علف الخيل أطيب منها فإنها أشرف، ويعطي الذي يليه للدبادب والبوقات والبازيات ونحوهم، فإن الله يقول: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾، فعلى كل إنسان أن يتقي الله ما استطاع، وما لم يمكن إزالته من الشر يخفف بحسب الإمكان، فإن الله بعث الرسل بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها».[٢٨٣]

هنا لعلك تقول: لقد اخترت مثالين من نفس المذهب، أي الحنبلي، فماذا عن المذاهب الأخرى، فأجيب: إنهم جميعاً سواء، فجميع الفقهاء من جميع المذاهب كانوا مستائين مما يحدث في بيت المال. وهذه مسألة أشهر من الحاجة لإثباتها لدرجة أن الوضع كان يزداد سوءاً حتى وصل ذروته في آخر الدولة العثمانية. وهي موضوعنا الآتي:

العثمانيون

بقدر ما كان الوضع سيئاً في الدول التي تظهر وكأنها إسلامية لأنها لا تطبق الشرع في مسائل الاقتصاد كالأمويين والعباسيين، إلا أنه لم يكن بذات السوء كما حدث في آخر الدولة العثمانية. والسبب في ذلك والله أعلم هو أن هناك وسيلتين للسيطرة على الناس عموماً: الأولى من خلال الاقتصاد بفرض المكوس وما شابه كما رأينا، وقد أشرت إليها في فصل «الخيرات» بـ «الموارد»، والثانية من خلال سن الأنظمة والقوانين مثل منع الناس من

جـه) قد تكون هناك بعض المبالغات في وصف رفض الإمام أحمد، فهناك نص لابن تيمية يوضح فيه أن بعض الأحاديث عن الإمام أحمد مبالغ فيها إلا أن رفض الإمام أحمد الأكل في ضيافة المتوكل قصة لم يردها ابن تيمية. يقول ابن تيمية رحمه الله: «وهؤلاء يحكون في الورع الفاسد حكايات بعضها كذب ممن نقل عنه وبعضها غلط، كما يحكون عن الإمام أحمد أن ابنه صالحاً لما تولى القضاء لم يكن يخبز فى داره، وأن أهله خبزوا فى تنوره فلم يأكل الخبز فألقوه فى دجلة فلم يكن يأكل من صيد دجلة، وهذا من أعظم الكذب والفرية على مثل هذا الإمام. ولا يفعل مثل هذا إلا من هو من أجهل الناس أو أعظمهم مكراً بالناس واحتيالاً على أموالهم. وقد نزهه الله عن هذا، وهذا وكل عالم يعلم أن ابنه لم يتول القضاء فى حياته و إنما تولاه بعد موته. ولكن كان الخليفة المتوكل قد أجاز أولاده وأهل بيته جوائز من بيت المال فأمرهم أبو عبد الله أن لا يقبلوا جوائز السلطان، فاعتذروا إليه بالحاجة فقبلها من قبلها منهم فترك الأكل من أموالهم والانتفاع بنيرانهم فى خبز أو ماء لكونهم قبلوا جوائز السلطان وسألوه عن هذا المال: أحرام هو؟ فقال: لا. فقالوا: أنحج منه؟ فقال: نعم. وبين لهم أنه إنما امتنع منه لئلا يصير ذلك سبباً إلى أن يداخل الخليفة فيما يريد كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿خذ العطاء ما كان عطاء، فاذا كان عوضاً عن دين أحدكم فلا يأخذه﴾. ولو ألقى فى دجلة الدم والميتة ولحم الخنزير وكل حرام فى الوجود لم يحرم صيدها ولم تحرم» (٢٨١).

دە) يقول نزيه حماد موضحاً: الجامكية كلمة تركية معناها ما يرتب لأصحاب الوظائف في الأوقاف. وهي كالعطاء إلا أن العطاء سنوي والجامكية شهرية. قال ابن نجيم: «الجامكية في الأوقاف لها شبه الأجرة وشبه الصلة وشبه الصدقة، فيعطى كل شبه ما يناسبه». فقد اعتبر لها شبه الأجرة، أي من حيث حل تناولها للأغنياء، إذا لو كانت صدقة محضة لم تحل لمن كان غنياً. وشبه الصلة، فلو مات الموظف أو عزل في أثناء السنة، وكان قد قبض جامكية السنة بتمامها قبل ذلك لا تسترد منه ما بقي. واعتبر لها أيضاً شبه الصدقة لتصحيح أصل الوقف، فإنه لا يصح على الأغنياء ابتداء، لأنه لابد أن يكون صدقة من ابتدائه، لأن قوله موقوفة أبداً ونحوه شرط لصحته. وهذا اللفظ من المصطلحات الفقهية التي درج على استعمالها متأخروا فقهاء الحنفية والشافعية دون غيرهم» (٢٨٢).

التنقيب عن المعادن أو منع من أراد بناء فندق إلا بإذن من السلطات. وكنت قد أشرت إليها سابقاً بالـ «الموافقات». ففي الدول الأموية والعباسية والمملوكية ونحوهم كان للناس إحياء الأرض دون إذن الإمام في الكثير من المناطق، وكان للناس أخذ المعادن الظاهرة حتى دون علم السلطات لسعة العالم الإسلامي مقارنة بمقدرة الدولة على السيطرة على هذه المساحة، وكان للناس حفر المناجم دون إذن السلطات، وكان للناس القيام بشتى أنواع الاستثمارات مثل بناء سوق أو معمل دون إذن السلطات، أي أن بعض الموافقات كانت في أيدي الناس، ومن ثم قد تفرض السلطات عليهم المكوس إن هي علمت أو طمعت فيما قاموا به. أما مع الدولة العثمانية، وبالذات في الفترة الأخيرة، فبظهور الأنظمة بحسن نية ممن هم في العاصمة، وبلكن بسوء استخدامها ممن هم في الموقع من موظفين، فإن البلوى قد بدأت تعم بتقييد أيدي الناس، فتم تثبيط سرعة التنمية، فقلت موارد الأمة، فانهارت الدولة العثمانية. أي أن الدولة العثمانية في فتراتها الأخيرة استخدمت كلتا الوسيلتين للسيطرة على معظم أوجه النشاط الإنمائي.

لقد كان الحال قبل الدولة العثمانية سجال بين الناس والسلاطين، أخذ بالعنف أو المسايسة أو التحايل ولكن ليس بطريقة نظامية كما نعرفها اليوم من خلال قانون عام كمنع إنشاء منجم إلا بإذن الدولة. فلم تكن هناك تدخلات صناعية أو عمرانية أو زراعية من السلاطين ومن يعملون معهم وذات تأثير كبير على التنمية والبيئة ككل، كما حدث في آخر العهد العثماني. بل كانت التدخلات تقتصر على أماكن متفرقة هنا وهناك وفي أزمان متفاوتة كإقطاع الحكام للأراضي المنتجة للمقربين منهم، وترتيب التجار في الأسواق وبنائها. وكان بعض السلاطين يشرفون على بناء القصور وتوسيع بعض الطرق الرئيسية في المدن الكبرى مثل دمشق والقاهرة. أي أن التدخلات تركز على مواقع وأفراد تصل إليهم يد الدولة وليست قانوناً تصدره السلطات ليطبق على جميع الأمة كما حدث في آخر الخلافة العثمانية أو كأيامنا هذه. فمن الأمثلة التي قد تأخذ طابعاً شخصياً قبل الخلافة العثمانية مثلاً هو ما أمر به الوليد بن عبد الملك (ت ٩٦) بهدم بيت فاطمة رضي الله عنها عندما انكشف البيت وحسن بن حسن يسرح لحيته بينما الوليد يخطب.[٢٨٤] وهذا بالطبع هضم لحقوق فرد أو أسرة. ومن الأمثلة أيضاً ما قام به الوزير البازوري في عهد المستنصر (٤٢٧ إلى ٤٨٧) ببناء حائط حتى يستر منطقة خربة عن نظر السلطان مثلاً، هنا نجد أن حقوق سكان تلك المنطقة فقط قد تأثرت.[٢٨٥] وعندما بنى المنصور مدينة السلام (بغداد) سنة ١٤٥ بطريقة تبذيرية فهو قد استثمر الكثير من أموال بيت المال في موضع قد لا يحق له أن يصرفه فيه.[٢٨٦] وعندما نقل المعتصم (٢١٨-٢٢٧) العاصمة إلى سر من رأى فهو قد أنهك بيت المال.[هـ٥] وبالطبع فهناك الكثير من المدن التي أنشئت بأموال الدولة والتي كان من المفترض أن تصرف أموالها في استثمارات أخرى، ناهيك عن أحقية بيت المال لهذه الأموال! ولكن مع كل هذا فإن هذا الوضع لم يكن سيئاً كما حدث في آخر الدولة العثمانية لأنها كانت تصرفات رعناء من الحكام هنا وهناك ولكن دون أن تكون نظاماً أو قانوناً يمسك بزمام المجتمع بأسره.

هـ٥) إن الأمثلة على هذا كثيرة. فيقول البلاذري مثلاً: «ثم استخلف أمير المؤمنين جعفر المتوكل على الله، رحمه الله، في ذي الحجة سنة اثنين وثلاثين ومائتين، فأقام بالهاروني وبنى بناءً كثيرا وأقطع الناس في ظهر سر من رأى بالحائر الذي كان المعتصم بالله احتجره بها قطائع، فاتسعوا بها وبنى مسجداً جامعاً كبيراً وأعظم النفقة عليه وأمر برفع منارته لتعلو أصوات المؤذنين فيها حتى نظر إليها من فراسخ، فجمع الناس فيه وتركوا المسجد الأول، ثم أنه أحدث مدينة سماها المتوكلية وعمرها وأقام بها وأقطع الناس القطائع» (٢٨٧).

و٥) وهنا أود التنويه على أن أهمية دراسة الوضع في الدولة العثمانية هو للاعتبار مما حدث للعثمانيين، بالإضافة إلى لفت النظر لما حدث لمعظم الدول العربية التي ورثت أنظمة الدولة العثمانية (٢٨٨).

ومع طول يد الدولة جيلاً بعد جيل في الدولة العثمانية وامتلاكها لأموال وأراض أكثر فأكثر تغيرت مقصوصة الحقوق الإسلامية لمنظومة تثبط همم الناس. وهكذا بدأ سلطان الدولة يزداد. وللتوضيح سأبدأ أولاً بضرب مثال واحد عن الوسيلة الثانية ثم نعود للوسيلة الأولى (وسنأتي على توضيح الوسيلة الثانية في فصول أخرى كـ «القذف بالغيب» بإذن الله).[٥٥]

لقد كانت الدولة العثمانية في الآونة الأخيرة تعتقد بأنها تطبق الشريعة الإسلامية في إدارتها للأمة، وبالذات تطبيق المذهب الحنفي. ففي عام ١٨٦٩م قام نخبة من العلماء بتحرير المذهب الحنفي في مدونة، ثم نشرته الإمبراطورية العثمانية تحت عنوان «المجلة»، أو «مجلة الأحكام العدلية».[٢٨٩] وكانت المجلة بعد تحريرها من أهم المراجع الذي تعتمد عليه الدولة العثمانية. وكما وضحت في كتاب «عمارة الأرض في الإسلام» فإن المذهب الحنفي كان يميل إلى تدخل السلطة أكثر من غيره من المذاهب: فهو المذهب الذي اشترط إذن الإمام في الإحياء، وهو المذهب الذي عرّف الموات بأنها الأرض البعيدة عن العامر، وهو المذهب الذي دعا إلى تدخل الحاكم في إقطاع مقاعد الأسواق وتنظيم التجار بها (ولا تنسى أنه هو المذهب الذي كان يأخذ بالرأي). فكان متوقعاً أن تدعم المجلة تدخل السلطة، أي تؤدي إلى تغيير مقصوصة الحقوق.[٢٩٠] فالمادة ١٢٧٠ تنص على أن: «الأراضي الموات هي الأراضي التي ليست ملكا لأحد ولا هي مرعى ولا محتطبا لقصبة أو قرية، وهي بعيدة عن أقصى العمران. يعني أن جهير الصوت لو صاح من أقصى الدور التي في طرف تلك القصبة أو القرية لا يسمع منها صوته»، وبالطبع فإن في هذا التعريف تقييد للناس من الانطلاق. فكما وضحت في كتاب «عمارة الأرض» بحمد الله، فإن المذاهب الأخرى لا تقول بهذا كما مر بنا في فصل «الخيرات»، فأي أرض ليس لها مالك ويمكن استصلاحها فهي موات، أي وكأنها تدعو الناس للتسابق لاستغلالها حتى وإن كانت بالقرب من العامر، وبهذا يزداد الإنتاج. وجاء في مادة أخرى الآتي: «مادة ١٢٧٢: إذا أحيا شخص أرضاً من الأراضي الموات بالإذن السلطاني صار مالكاً لها. وإذا أذن السلطان أو وكيله لشخص بإحياء أرض على أن لا يكون متملكاً، بل لمجرد الانتفاع فذلك الشخص يتصرف بتلك الأرض كما أذن له لكن لا يكون مالكاً لتلك الأرض». تأمل هذه المادة التي تقتل الهمم، فإن لم يأذن السلطان فإن المحيي لن يكون مالكاً للأرض، بل سيكون أجيراً في أرض هو أحياها، وللسلطان أن يفرض عليه ما يرى من المكوس لأنه لا زكاة تدفع، بل خراج (وسيأتي بيانه بإذن الله). حتى أن شجرة واحدة لا يمكن إحياؤها إلا بإذن السلطان. فالمادة ١٢٨٩ تقول مثلاً: «حريم الشجرة المغروسة بالإذن السلطاني في أراضي الموات من كل جهة خمسة أذرع، لا يجوز لغيره [أي لغير المحيي] غرس شجرة في هذه المسافة». فهذه المادة اشترطت إذن السلطان لغرس شجرة واحدة في أرض موات!! كما أنها اشترطت الخمسة أذرع كحريم بينما هذه تركت في الشريعة لتتحدد من خلال مبادئ تؤدي للحوار بين الناس المبادرين ليتم عن طريقها تحديد حريم لكل شجرة بناء على أرضها لتصبح عرفاً فيما بعد، فهل النخلة كشجرة التين؟ وهل الشجرة المغروسة في أرض خصبة طينية كتلك التي تغرس في أرض رملية فقيرة؟ فحل مثل هذه الاختلافات بين الناس ستؤدي للحوار المؤدي لظهور الأعراف. أي أن هذه الحوارت بين الناس ستؤدي لانتشار «المعرفة الحقة». فهناك معرفة حقة ومعرفة باطلة أو فاسدة كما في أيامنا هذه، كما سيأتي بيانه بإذن الله في فصل «المعرفة». أي أن المجلة، بتبويب موادها زادت من حقوق الدولة على حساب الأفراد.[٢٩١] أي أن المجلة جسدت بطريقة شمولية نظرياً ما كانت تقوم به الدولة العثمانية في عقودها الأخيرة. أي أن الناس أحيانا قد يفقدون حقهم في الغرس والإحياء إن طبقت المجلة، فإن رُبطت مثل هذه الأنشطة الإنمائية

بإذن السلطان الذي بالطبع سيترك هذه الصلاحية لموظفين آخرين في العاصمة إسطنبول أو بالأصح إسلام بول، وهؤلاء سيتركونها لموظفين أقل مرتبة في المدن الرئيسة كدمشق وبغداد، وهؤلاء لمدراء في المناطق كحمص وحماة، وهؤلاء لموظفين أقل وأقل في القرى، عندها ستصبح نسبة جيدة من سكان الدولة العثمانية من الأفراد الذين يهيمنون على النشاطات الإنمائية. فإن لم يوافق موظف الدولة في القرية على الإحياء مثلاً فلن يتم ذلك إلا برشوته أو إرضائه بدعوته لوليمة ما أو حتى على الأقل بتبجيله بكلمات معسولة تجعل بعض عزيزي الأنفس يتراجعون عن الإحياء، هذا إن لم يطلب الموظف مبلغاً من المال كرشوة والذي لا يستطيع الكثير من الناس دفعه مما يجعلهم في عطالة مستمرة. وبالطبع، فإن في هذا تثبيط للهمم وقتل لانطلاق الأفراد. فلا الأرض أحييت، ولا الناس عملوا، ولا الإنتاج زاد، أي أن الوضع هو: أرض ميتة مع بطالة مع فقر في الإنتاج، يا لها من وصفة للتخلف. ولا تعتقد بأن التخلف زراعي فحسب، بل استخدمت الزراعة كمثال لأنها كانت عصب الحياة، أي أن التسلط بدء يدب في شتى المجالات، وكل هذا بحسن نية ولكن سوء تنفيذ بالضرورة. وسترى في الفصول القادمة بإذنه تعالى الفرق بين مقصوصة الحقوق وما وضعته الدولة عموماً وبالذات الدول العربية من عراقيل أمام التنمية بحجة التنظيم.

والآن نعود لموضوع هذا الفصل، أي المكوس (أي الوسيلة الأولى): لقد كان المجتمع في العصر العثماني مقسوماً إلى طبقتين رئيستين: هما طبقة العساكر وطبقة الرعية. وقد تكون الطبقتان قد تساوتا في معظم الحقوق غير التمكينية، والله أعلم، أما في الحقوق المالية والوصول للخيرات، أي حقوق التمكين، فقد كان هناك تفاوتاً بيناً. فبالنسبة لطبقة العساكر، كان هناك نوعان من الجند: الأول هم الجند الدائمون (وهم المعروفون بالإنكشاريين والذين يتمتعون بمهارات قتالية عالية وبالذات في استخدام المدافع). وهؤلاء يصرف عليهم السلطان من دخل الدولة ولا عمل لهم إلا التفرغ للقتال، وهذا خلاف ما تدعو إليه الشريعة كما رأينا في فصل «دولة الناس» وفي أول هذا الفصل، أي أن العمل العسكري عبادة شرعا وليس وظيفة كما حدث مع الأمويين والعثمانيين وغيرهم.

والنوع الثاني هو الجيش الذي يعتمد في دخله على ضرائب الأراضي الزراعية عن طريق نظام الإقطاع، وأفراده هم الأكثر عدداً، وهم الفرسان، وهؤلاء لا يأخذون من السلطان مالاً بل يعيشون على الإقطاع. والإقطاع هو أعطية من السلطان للفارس من الأراضي الزراعية مقابل خدماته العسكرية. فمتى كانت هناك حرب بالقرب من منطقة الفارس مثلاً أو أنه نودي للمشاركة في المعركة كان عليه أن يلبي ويشارك في المعركة هو ومن مثله ممن يتمتعون بالإقطاع. وإن لم يُستدع للمعركة فإن الفارس يقوم بمراقبة الأراضي الزراعية المقطعة له. والإقطاعات للفرسان كانت على ثلاثة أنواع أساسية بناء على غلاتها: فالنوع الأول وهو الذي سمي بـ «التمار»، وهو إقطاع صغير لا تزيد غلته عن ثلاثة آلاف أقجة، والأقجة هي عملة عثمانية فضية. وعلى الفارس المتمتع بهذا الإقطاع أن يقدم للدولة فارسين إلى أربعة فرسان مجهزين للمشاركة في المعركة، وهذا النوع هو الأشهر وهو الذي يذكر كثيراً في كتب التاريخ. والنوع الثاني اسمه إقطاع «زعامت» (بتسكين التاء المفتوحة) وهو إقطاع للفارس المتميز بالشجاعة والقوة، وصاحبه يسمى بالزعيم، وقد تصل غلة الأرض المقطعة له إلى مائة ألف أقجة، وعلى الزعيم أن يقدم فارساً عن كل خمسة آلاف أقجة، أي أن على المتمتع بغلة تصل إلى مائة ألف أقجة أن يقدم عشرين فارساً ويقودهم في المعركة. وهذان النوعان يخضعان للتفتيش من قبل موظف مختص اسمه «الدفتردار»، وهو موظف يتابع مدى اهتمام صاحب الإقطاع بالخيول بالذات وذلك لأن الجيش كان يعتمد على الخيول كثيراً. فإن لاحظ الدفتردار

أن هناك إخلالاً فإنه يرفع تقريراً عن ذلك للمسؤولين وعندها فقد يتم سحب الإقطاع من الفارس ليعطى لغيره. والنوع الثالث من الإقطاعات يُسمى بالـ «خص»، وهو إقطاع كبير في مساحته ولا يخضع للتفتيش من الدفتردار، وإنما هو إقطاع للولاة العثمانيين أثناء قيامهم بعملهم، والمُقطع له لا يتمتع بهذا الإقطاع إن فصل من الخدمة. كما أن هذه الإقطاعات الثلاثة لا تورث، بل تعود للسلطان بعد وفاة المقطع له أحياناً، كما أنها أيضاً لا تمنح إلا لمن هم من أصول عثمانية من الفرسان. وهناك نوع رابع من الإقطاعات واسمه «الخواص هامايون»، والهامايون يعني السلطان، أي أنه الإقطاع الخاص بالسلطان، وهذا يمتاز بأنه إقطاع كبير جداً في مساحته وخصب في أرضه. وهكذا كما ترى فإن الحاجة للفرسان كانت العصب الرئيس في التركيبة الاقتصادية المجتمعية للدولة العثمانية. حتى أنه بالإمكان تجهيز جيش قوامه حوالي مئتي ألف فارس من هذه التركيبة.[٢٩٢]

تصور هذا الوضع أخي القارئ: فارس يمتلك المهارات الحربية ويعمل له أناس لا يمتلكون هذه المهارات، فهل تعتقد أن هذه معادلة عادلة؟ وهذا الفارس ومن سيقدمهم للمعركة يقتسم أو يقتسمون الغلة مع من يعملون في الأرض، أليست هذه وصفة إقطاعية محضة؟ وكيف تمت للإسلام بصلة؟ وما حدث هذا إلا لأن الجهاد أصبح وظيفة وليس عبادة، فالقتال وظيفة مقابل المال الذي يجنى من ظهور وعرق الناس. لقد كان هذا النظام هو العمود الفقري الإداري الاجتماعي للدولة العثمانية. واعتمد نظام التمار أو الإقطاع على وحدة اقتصادية وجغرافية اسمها «سنجك».[٢٩٣] والسنجك هو منطقة أو إقليم إداري مكون من عدة مدن وقرى (وهو ما يقابل قاعدة ونيابة وجملة وحاضرة وولاية في عصر المماليك، أو إمارة في السعودية، أو محافظة في مصر، أو عمالة في المغرب).[٢٩٤] فكان الفرسان الذين يعيشون مما أقطع لهم يسكنون في القرى أو المدن التابعة للسنجك. أي أن الأراضي التي عمل بها الفلاحون كانت تحت إشراف هؤلاء الفرسان الذين بدورهم يخضعون لـ «سنجك بك»، وهو الشخص الإداري المسؤول عن السنجك وقائدها العسكري. وباستطاعة هذا السنجك بك تغيير الأنظمة المعمول بها في السنجك. وهكذا قد تتغير الحقوق من موقع لآخر. وكانت الـ «بجلربجلك» وحدة أكبر من السنجك، وتتكون من سناجك كثيرة يشرف عليها قائد يحمل لقب «بجلربك» أو الوالي. فمنطقة الأناضول مثلاً كانت تعتبر بجلربجلك واحدة. وقد تم تعيين أول بجلربك في عهد السلطان مراد الأول (٧٦١-١٣٦٠). وفي عام ٧٩٦-١٣٩٣ تكونت البجلربجلك الثانية، وبحلول عام ١٠١٨-١٦٠٩ كانت الدولة العثمانية تتكون من إثنين وثلاثين بجلربجلك. وكانت بجلربجلك الأناضول تتكون من عشرين سنجكاً في عام ٩٢٦-١٥٢٠؛[٢٩٥] أي أن الفرسان الذين يعيشون من الإقطاعات يخضعون للسنجك بك وقراراته، ومجموعة من هؤلاء السنجك بك يخضعون للبجلربك ولآرائه والذي بدوره يخضع للصدر الذي يلي السلطان في المنصب. أي أن التنظيم العسكري والإداري كانا مرتبطين بنظام الإقطاع، وبهذا حلت الدولة العثمانية مشكلة دفع المصاريف الهائلة لهؤلاء الجند، بالإضافة الى قيام الجند بالمهام الإدارية على المستوى المحلي. أما السكان المحليون فهم كالنعاج لا يجيدون المهارات الحربية ويتلقون الأوامر وكأنهم عبيد يعملون لتغذية الدولة العسكرية.[٢٩٦] فأين الإسلام من كل هذا؟ إن هذا لنظام يحكم بغير ما أنزل الله في الاقتصاد. أي أن مقصوصة الحقوق قد تغيرت وغيرت كل شيء لأن العمل العسكري أصبح وظيفة بعد أن كان عبادة وجهاداً.

لقد كانت العلاقة بين السلطان والفرسان مبنية على ما يسمى بـ «التحرير». وهو عبارة عن مسح شامل للأملاك في السنجك قرية قرية، بحيث يشمل هذا المسح أنواع الثمار التي تنتجها الأراضي، ويشمل ريع هذه

الأراضي من كل ثمر، وعدد الأفراد الساكنين بها، وعدد العمال العاملين بها، وهكذا من سجلات بيروقراطية تفتح مجالاً للتلاعب في كل سطر منها، بل وبكل كلمة فيها. وكل هذا حتى يتسنى للدولة تحديد الضرائب الواجب تحصيلها من هذه الإقطاعات. فلم تكن هناك زكاة تخرج كما أرادت الشريعة، ولكن ضريبة تُفرض وعلى الفارس أن يدفعها، وبالطبع فإنه سيدفعها من الغلة التي سيغطي منها نفقاته ومدخراته أيضاً، ليقع الظلم على الفلاح الذي لا يأخذ إلا القليل، وهذا الفلاح لا حول له ولا قوة إلا إطاعة الفارس، والفارس يطأطئ رأسه للسنجك بك، والسنجك بك يطأطئ رأسه للبجلر بك. وهكذا فُقدت العزة وأصبحت التركيبة المجتمعية تركيبة إدارية هرمية منفعية إذلالية تنتهي بسلب حقوق العامة. وبهذا، فمن هذه الدواوين أو ما يسمى بـ «التحرير»، تتحدد مسؤوليات كل فارس ودخله من التمار وما يجب عليه أن يدفعه للدولة عن طريق السنجك بك.

أي أن السلطان أو الدولة هي الجهة التي تملك الأرض. وسميت هذه الأراضي بالأراضي الأميرية، وللعاملين في الأرض، وهم الفلاحون، حق التصرف. وبين السلطان والعامل في الأرض عدة طبقات من الأفراد، وهم الفارس المتمتع بالتمار، والسنجك بك والذي يعمل تحته الكثير من الموظفين، ثم الوالي أو البجلربك والذي يعمل له الكثير من الموظفين البيروقراطيين، وهكذا. أي أن حقوق الفرد المنتج ضاعت بين هؤلاء. ولهذا فمن الطبعي أن يقل دخل الدولة وأن تتخلف الدولة برغم قوتها العسكرية التي بدأت تتلاشى. فهي بدأت في الانهيار اقتصادياً لأن الدولة ملكت معظم الأراضي في نمط شبه اشتراكي من حيث الحقوق برغم مظهرها الإسلامي زياً وصلاةً وصياماً.[ز٥]

إلا أن هذا الوضع ازداد سوءاً. فبنقصان الدخل وحاجة الدولة العثمانية للمزيد من المال قررت الدولة إعادة النظر في نظام الإقطاع وأحلّت مكانه في بعض المناطق نظام «التلزيم». والتلزيم ببساطة هو نهب الملتزمين لأملاك الدولة (أو بالأصح أملاك الناس). فالالتزام هو الحق لشخص ما في جباية قرية أو منطقة معينة. فالملتزم هو شخص ذو نفوذ ويدفع مالاً للدولة بصفة مقدمة على أن يأخذ الغلة بعدها، ثم بالطبع سيمارس الكثير من الظلم حتى يعيد ما أعطاه للدولة أضعاف مضاعفة كما يقول البعض. وصفة التلزيم كالآتي: يتقدم بعض الأفراد الذين يسمون بالملتزمين، ويلتزمون باستيفاء حصة الحكومة من إنتاج المزارعين من قرية ما أو منطقة ما أو مجموعة قرى أو محلات. فإذا كانت حصة الحكومة في قرية ما تقدر بمليون أقجة مثلاً، ويقترح ملتزم ما استيفاء مليون وعشرين ألف أقجة، ويزيد ملتزم آخر المبلغ إلى مليون وخمسين ألف أقجة، وهكذا، فإن الحكومة توكل الأمر لأعلى ملتزم وتمنحه حق الوكالة في جمع المكوس. وفي هذا بالطبع انحراف أكبر عن مقصوصة الحقوق إلى منظومة اضطهادية للفرد الذي أصبح مجرد آلة في أرضه بإرهاقه بالضرائب. فكان الملتزمون ينهكون العاملين في الأرض. فإذا رفض المزارع الدفع كان الملتزمون يطلبون من الحكومة تعيين خبراء لتقدير الغلة، بدعوى أن المزارع قد أخفى إنتاجه ببيع جزء منه خلسة. فيأتي هؤلاء الخبراء بتقدير مرتفع جداً لأنهم كانوا قد اتفقوا مع الملتزمين على

ز٥) يقول المستشرق نورمان إتزكووتز مستنتجاً: «باستثناء الأوقاف الدينية والقليل من الأملاك التي سُمِح لها بأن تكون ذات ملكية خاصة، يمكن القول أن جميع الأراضي نظرياً تعتبر ملكاً للسلطان. فهو (أي السلطان) الذي سمح للآخرين بالتمتع بحقوق معينة في الأرض؛ الحاصلين مثلاً على التِمار تمتعوا بنصيب من دخل الأرض مقابل خدماتهم». ملحوظة: لقد استشهدت بهذا المستشرق لأنني عندما كنت أدرس في الغرب كان هو أول كتاب قرأته عن الموضوع، ثم بعد أن عدت للعالم الإسلامي وجدت الكثير من الأبحاث المنشورة حول الموضوع مثل كتاب خطط الشام للبلاطنسي أثابه الله، والذي يعج بمثل هذه الأدلة. لهذا لم أرد تغيير هذا الاقتباس حتى يرى القارئ جميع المصادر التي أثرت في المؤلف ليتسنى له النقد (٢٩٧).

شيء مسبقاً. وبهذا يكون على المزارع بيع بعض أو كل ما لديه لتغطية الضريبة، وقد يلجأ إلى بيع أرضه للنفقة على أهله، هذا إذا لم يسجن. وحتى لا يقع المزارع في هذا المأزق يقبل بما يفرضه عليه الملتزم من ضرائب. أي أن جزءاً من دخل الدولة قد أخذه الملتزمون وهم طبقة غير منتجة فعلياً. وبهذا قد يفقد بعض المزارعين الاهتمام بالأرض حتى أنهم قد يتركوها. وهكذا بمرور الزمن يقل الإنتاج في مجموع الأمة. بهذا نقص دخل الدولة أكثر وأكثر.[٢٩٨] يا له من عقاب وضياع بسبب الخروج عن الشرع.

أي أن الضرائب مع ما يصاحبها من رشاوي أنهكت الفلاح الذي بدأ يهمل في زراعة الأرض. وكما هو معلوم فإن طبيعة الحياة الفلاحية هي الاعتماد على النفس في أكثر مقومات الحياة. فإذا حصل الفلاح على ما يكفيه وأسرته، وعلم أن الفائض من إنتاجه سيذهب لغيره كضرائب، فلماذا يعمل باجتهاد؟ يقول أكرم العلبي مقارناً حال الفلاح في عصر المماليك بحاله في الدولة العثمانية:

> «ومما سبق نستطيع أن نقدر أن الفلاح كان يدفع ما بين ٢٠ إلى ٦٠٪ من محصوله كضريبة للدولة، وهذه النسبة – على ارتفاعها – كانت أرحم بالفلاح من نظام الالتزام الذي طبق في العصر العثماني، لأنها كانت تمكن الفلاح من تقدير ما سيبقى له مسبقاً، وتعطيه الفرصة لزيادة ربحه إذا زاد إنتاجه، ... إن النظام المملوكي في جباية الضرائب من الفلاح كان يتطلب مقدرة إدارية عالية وخبرة، بعكس نظام الالتزام الذي لم يختلف عن عمليات النهب والسلب التي يقوم بها الحكام والوسطاء المحاسيب، والتي أدت إلى تدهور الزراعة في العصر العثماني، وتقلص نسبة الأراضي المزروعة ...».

تأمل هذه الأرقام التي كانت تدفع كمكوس والتي قد تصل إلى ٦٠٪ من المحصول والتي زادت في العهد العثماني وقارنه بالزكاة وكيف أن الشريعة تكرم الفرد وتأخذ بقوله ولا تخونه. ويقول حامد مصطفى منتقداً وضع الأتراك في العراق (مع الاعتذار عن التشنيع، فالأتراك ليسوا أهل بداوة، كما أنهم ألفوا فلاحة الأرض):

> «ولما حكم الأتراك – وهم أهل حرب وبداوة لم يألفوا فلاحة الأرض، ولم يتعلموا الانتفاع بالمياه، زاد الطين بلة بما كانوا يسألون الناس الغذاء للجنود والعلف للدواب، والمال لإنفاقه في حاجة الدولة وجرايات الموظفين والجنود. وطال عهد الأتراك أربعة قرون كانت كافية لتحويل جنة عدن إلى خراب ومصدر شر وبلاء. وحين أدركوا الجناية التي ارتكبوها وأيقنوا أن لا حياة لدولتهم في العراق إلا بإعماره واستغلاله بالزراعة، وبذل الجهود في استصلاح الأرض والسيطرة على المياه، كان الوقت قد فات، فداهمتهم الحرب العالمية الأولى عندما كانوا قد بدأوا ينشئون أول سد على الفرات، ويشرعون القانون الذي يجرون على قواعده للسيطرة على الأرض ...».

ولعل من المفيد هنا أن أذكر قصة تشير إلى الوضع: لقد قيل أن هناك شجرة بالطريق بجانب أرض زراعية في اليمن، فأتى جابي الدولة وطالب المزارع بخراج الشجرة. فقال له المزارع أنها شجرة في الطريق وأنه لم يأخذ غلتها. فلم يقتنع الجابي وأصر وحصل على ما أراد. فما كان من المزارع إلا أن قطع الشجرة بعد ذهاب الجابي خوفاً من أن يدفع ضريبتها السنة القادمة. هكذا فقدت الأمة الثمر، وهذا ينطبق على باقي الأعيان وبطرق مختلفة.[٢٩٩]

لقد خرجت الدولة العثمانية عن مقصوصة الحقوق فكان العقاب بتدني الدخل. وبدل العودة لمقصوصة الحقوق الإسلامية أعادت الدولة العثمانية التفكير في سياستها باستخدام العقل، فرأت أن أفضل وسيلة لمكافحة الرشوة لزيادة دخلها هي تقليل عدد الوسطاء بين الفلاح والسلطان، دون تخلي الدولة عن ملكية الأرض، فقررت أن

تأخذ الضرائب مباشرة من الفلاحين. لذلك أصدرت عدة قوانين متتالية[٣٠٠] أهمها قانون الأراضي العثماني الصادر عام ١٢٧٤-١٨٥٨ والذي اشتمل على مواد تهدف إلى تقوية العلاقة بين الفلاح والدولة.[٣٠١] وهذه التقوية اعتمدت على إلغاء نظام التمار، وإلغاء دور كل من المحصل والملتزم (أسماء محصلي الضرائب). لذلك كان على العامل في الأرض الأميرية أن يسجل أرضه ويحصل على وثيقة رسمية من الدولة اسمها طابو (وهي بمثابة صك) مقابل دفع رسوم مقدماً لإثبات حقه في التصرف في الأرض على أن تؤخذ الضريبة بنسبة معينة من قيمة الأرض المقدرة كأن تكون ٤ في الألف أو ١٠ في الألف. إلا أن هذه الخطوة لم تنجح لأن الفلاحين ظنوا أن تسجيل الأرض يهدف إلى تجنيدهم أو زيادة الضرائب عليهم مستقبلاً. وبالتالي قام بعض الفلاحين بتسجيل تلك الأراضي تحت أسماء أفراد آخرين كرؤساء القبائل أو قريب غير مؤهل للخدمة العسكرية.[٣٠٢] وحتى عام ١٩١٨م، وبرغم أن نظام الطابو كان تحت التنفيذ لأكثر من نصف قرن، إلا أن غالبية الأراضي الأميرية لم تكن قد سجلت بعد.[٣٠٣] أي أن النظام التقليدي في تحصيل الضرائب قد استبدل بنظام حكومي. أي أن الدولة العثمانية بدأت عهداً جديداً من البيروقراطية الورقية.

لقد كان باستطاعة الأفراد حتى تاريخ صدور قانون الأراضي العثماني (١٨٥٨م) تحويل الأراضي الموات أو الأراضي غير المملوكة إلى أملاك خاصة بهم وذلك عن طريق الإحياء. وكانت الدولة تأخذ ملكية بعض هذه الأراضي بعد إحيائها بدعوى أنها إحياء لأملاك الدولة وكانت تعتبرها أراض أميرية (أي ملكاً للدولة) إذ أن ضرائب الملكيات الخاصة (العشرية) تقل بكثير عن ضرائب الأراضي الأميرية (الخراجية)، والتي اعتبرتها الدولة أراض مؤجرة للفلاحين بقدر الخراج. وحتى يضمن هؤلاء الأفراد منافع الأرض لأنفسهم ولورثتهم، وخوفاً من استيلاء الدولة عليها لجؤا إلى وقفها. فكان أحد الأهداف الرئيسة لقانون الأراضي العثماني هو الحد من هذه الظاهرة؛ أي الحد من تحويل الأرض الموات إلى أرض ذات ملكية خاصة.[٣٠٤] هل رأيت أخي القارئ كيف ضاعت حقوق الناس وانتفخت حقوق السلطات وكانت النتيجة هي تغير لمقصوصة الحقوق وتخلف المجتمع لقلة إنتاجه وبالتالي لفقره. فتغيير مقصوصة الحقوق أدى للفقر الذي زرع التخلف.

أخي القارئ، هذا ملخص سريع ولعله ليس دقيقاً لأن المعلومات المتوفرة عن الدولة العثمانية نظراً لكبر مساحتها وامتداد تاريخها تتغير من مؤرخ لآخر، كل حسب تركيزه جغرافياً وتاريخاً، ولكن برغم هذه التغيرات في القراءة للتاريخ العثماني إلا أنك ستستنتج مباشرة أن العمل العسكري لم يكن عبادة قط، بل هو وظيفة بالتأكيد. وإن حاولت تقصي الوضع الإداري الاقتصادي الاجتماعي في الدولة العثمانية بالتفصيل وبدقة فستحتاج لعشرات المجلدات من الوصف المؤلم لترى الضياع الذي انتهى بسقوط الدولة العثمانية التي كانت حامية المسلمين في قرونها الأولى ضد الغرب. فلوى الله ثم الدولة العثمانية فلعل أجزاء من الشرق الأوسط لم تكن مسلمة الآن. حتى العالم الإسلامي المحكوم بالدولة العثمانية انجرف معها في ضياع لسكوته على خروج العثمانيين عن الشرع. فكثير هم العلماء، غفر الله لهم، الذين يبجلون الدولة العثمانية دون إدراك منهم أنها كانت دولة برغم أنها تحافظ على شعائر الإسلام مثل تحريم الربا والزنى، إلا أنها دولة لم تحكم بشرع الله في أهم علاقة بين السلطان وأفراد المجتمع، أي في فرض المكوس لهدف أساسي سكت عنه معظم الناس ألا وهو أن العمل العسكري وظيفة وليس عبادة. وبالطبع، فإن الدولة العثمانية قامت على أيدي رجال ربانيين مثل محمد الفاتح الذي فتح القسطنطينية هو وجيشه

وهم صُوّام قُوام. إلا أنه بتقادم الزمن تغير الحال. فلم تعمل الدولة العثمانية بالزكاة ومقدارها في الأراضي الزراعية في عصورها المتأخرة كوسيلة للإنفاق على المسمين في آية الصدقات مثلاً، بل وضعت الزكاة جانباً واستبدلته بنظام مكوسي تقرر هي فيه مقدار ما يجب أن يدفعه المزارع كما رأينا. إلا أن هذه المكوس كانت تعتبر حلالاً في نظر الدولة العثمانية لأنها كانت تعتبر معظم الأراضي ملكاً لها لأنه لا يحق لفرد الإحياء دون إذن الإمام كما يذهب لذلك المذهب الحنفي الذي يأخذ بالرأي، وبالتالي فإن للسلطان منع الإحياء، فتكون الأرض المحياة حينئذ ملكاً للدولة لأنها أحييت بغير إذن السلطان، وللمالك، أي للدولة، أن تضع الأجر الذي تراه على المستأجر (المحيي للأرض) أو تُقطع الأرض للفارس ليأخذ غلتها. وهذا مثال واحد مهم من المكوس التي لا تعد ولا تحصى. وما فعل العثمانيون هذا إلا لأنهم اعتقدوا أنهم بحاجة للمال لإيجاد جيش قوي يذود عن الأمة في وجه الأعداء من غير المسلمين من كل جانب (الأوربيون في الغرب بروتستنت وكاثوليك، والصفويون في الشرق). وبالطبع، فإن أي سياسي على قناعة أنه كلما زاد المال كلما زاد الجيش قوة لأنه أكثر تدريباً وعدة، وتحت هذه القناعة ازدادت المكوس، وبزيادة المكوس فقد الناس الانطلاق في الحياة للإنتاج، فقل الإنتاج وانهار المجتمع تنموياً وتخلف المسلمون عن العالم الذي كان ينمو يوماً بعد يوم في شتى مجالات الحياة، أما العالم الإسلامي فهو في تخلف يومي.

ولأن الدولة العثمانية كانت تقاتل غير المسلمين ذوداً عن الإسلام لأن جميع الحروب كانت في أصلها بسبب الاختلاف العقدي بين المسلمين والمسيحين في الغرب، وأهل السنة والصفويين في الشرق، ولأنه لا جيش دون إنفاق حكومي في نظر الجميع، فقد سكت معظم العلماء والله أعلم عما حدث في الدولة العثمانية وبالذات أن معظم الكبار منهم (علماء المواكب) كانوا يأخذون العطايا باستمرار، وحتى الآن لا يريد بعضهم أن يُظهروا الدولة العثمانية على أنها دولة حكمت بغير ما أنزل الله في عقودها الأخيرة لأن العثمانيين دافعوا ببسالة عن ديار المسلمين. بالطبع، فإن قيم من هم في الدولة العثمانية من سلاطين مقارنة بمن يحكمون العالم الإسلامي اليوم قيم إسلامية أسمى كما هو معلوم، إلا أن الخلل ليس هنا، بل في الوسيلتين اللتين شرحتهما. فإن أي تغيير في مقصوصة الحقوق سيؤدي لتخلف المجتمع إنتاجياً ثم الفقر، وبالتالي سينتشر الفساد، أما مع تطبيق مقصوصة الحقوق فستنتشر الفضيلة حتى إن لم تحرص الدولة على ذلك كما سترى بإذن الله، لأن المجتمع المسلم مع تطبيق مقصوصة الحقوق سيكون مجتمعاً منفتحاً دون قيود وعندها تنتشر الفضيلة على أيدي العلماء الذين لا تقيدهم الدولة، وهذه سنة سأوضحها في فصل «البركة» بإذن الله، وهي سمو القيم جيلاً بعد جيل إن تحرر الأفراد من سلطان الدولة لأنهم سيخضعون لسلطان الله وذلك بفضل الله سبحانه وتعالى أولاً ثم بفضل انطلاق العلماء في نشر أحكام الشريعة ثانياً.

ولكن المهم هو الآتي: أعتقد أخي القارئ بأنك ستقول: ولكن ماذا عن إنجازات العثمانيين، فقد حموا العالم الإسلامي من مخاطر الصليبيين في الغرب، وحموا أهل السنة والجماعة ضد المبتدعة الصفويين وأشباههم في الشرق. فقد احتلت جيوش العثمانيين تبريز في إيران عاصمة الصفويين، وتوغلت في الغرب حتى حاصرت فينا في قلب أوروبا، واحتلت بودابست، وتم نشر الإسلام في جنوب أوروبا وتم سحق الصرب. فالسلطان سليمان القانوني مثلاً طهر البحر الأحمر من البرتغاليين في القرن العاشر الهجري بعد أن عاثوا فيه فساداً. أي أن الدولة العثمانية كانت دولة عسكرية من الدرجة الأولى لا تهدأ من المعارك بين الشرق والغرب. فلماذا لا نثمن جميع هذه الإنجازات؟ فأجيب: إنك إن كنت على قناعة أن العثمانيين هم أفضل ما يمكن أن نحصل عليه في تلك الحقبة من التاريخ، فإنك

مقتنع إذاً أن التركيبة الإدارية العثمانية للمجتمع هي التركيبة التي تعطيك مجتمعاً قوياً. وهنا الخطأ، لأننا إن طبقنا الشريعة سنحصل على أمة مسلمة أقوى بكثير. كيف؟

لقد اضطرت الدولة العثمانية أن تكون دولة دموية من عدة وجوه، وما هذا إلا ردة فعل على النظام الاقتصادي الاستبدادي. كيف؟ لقد كانت الدولة العثمانية دولة وصلت مساحتها في أوج قوتها إلى عشرين مليوناً من الكيلومترات المربعة، فتصور هذه المساحة وما بها من خيرات وكم سيستخرج منها من مكوس. فإن تجمعت هذه الأموال لسلطان واحد لينفقه كما يعتقد أنه الحق فماذا سيحدث؟ للإجابة فكل ما عليك فعله هو زيارة قصر دولماباتشا في إسلام بول (وهو مقر آخر السلاطين) لترى البذخ الذي كان فيه السلطان. فها هي ذي المجوهرات النادرة التي لا تقدر بثمن توضع في التيجان لتزداد ثقلاً ليضعها السلطان فوق رأسه لساعات وهو يستقبل الوفود ! وها هي الأواني الذهبية المرصعة بالأحجار الكريمة صيغت ليؤكل بها حتى وإن تكاثرت البكتيريا بين أحجارها الكريمة! ولأن السلطان يتمتع بمثل هذا الترف والجاه والمال والقوة، فإن هذا المنصب كان مطمعاً للكثير للحصول على منصب رفيع بالتقرب من السلطان أو الحصول على إقطاع لأرض ما. لذلك كانت تحاك حول السلاطين الكثير من الدسائس والوشايات والمؤامرات التي لن يستطيع أي فرد مهما أوتي من حكمة من التخلص منها. ولعلها وصلت ذروتها عندما أهديت فتاة يهودية رائعة الجمال من تتار القرم إلى السلطان سليمان القانوني واسمها روكسلانا (أو روكسلان) لتصبح أم السلطان سليم الثاني وذلك بعد الكثير من المؤامرات والدسائس التي حاكتها والتي انتهت بقتل الابن الأكبر الأمير مصطفى سنة ٩٦٠ هـ ومن ثم الابن الآخر بايزيد. حتى الطفل الرضيع للأمير مصطفى لم ينجُ من القتل. هكذا كان تاريخ بعض السلاطين العثمانيين وليس كلهم: تاريخاً ملطخاً بالدماء من جراء هذه المكائد. فهذا السلطان مراد الثالث بعد توليه للحكم يقتل خمسة من إخوته خوفاً على نفسه وعلى سلالته من ثوراتهم. ولكن الجزاء من جنس العمل، ثم يأتي من بعد ذلك ابنه محمد الثالث فيأخذ الحكم بعد وفاة أبيه السلطان مراد الثالث سنة ١٠٠٣ هـ فيقتل مباشرة إخوته التسعة عشر ويدفنهم مع أبيه في نفس الوقت في عشرين قبراً خوفاً على نفسه من قيام إخوته عليه. حتى أنها أصبحت وكأنها عرف أن يقتل السلطان إخوته فور وصوله للحكم.

ومن جهة أخرى، فهناك حمام آخر من الدماء، وهي ثورات الرعايا: فإن راجعت التاريخ فإنك ستلحظ أنه يندر أن تجد سلطاناً إلا وواجته الكثير من الثورات. فهذا السلطان أحمد الأول الذي تولى بعد أبيه السلطان محمد الثالث قامت عليه ثورة بقيادة جان بولاد وهو رجل كردي ثم أخمدت، وقامت عليه ثورة فخر الدين المعني وهو رجل درزي في جبال لبنان ثم أخمدت، وقامت عليه ثورة أحمد بك في قونيا في الأناضول وأخمدت، وقامت عليه ثورة بالقرب من مدينة وان شرقي تركيا وقام بها يوسف باشا الذي تمكن من الإستقلال ببعض الأقاليم ثم بعد ذلك أخمدت. أي أن الثروات لم تهدأ أبداً، ثورات إما من حكام الأقاليم، أو ثورة من أحد قادة السلطان أو وزرائه، أو ثورة من الفرسان. كل يحاول الوصول للسلطة إما للتخلص من التسلط العثماني أو للتخلص من المكوس أو لأن الكثير من المال وبالتالي الجاه تمركز في يد السلطان، وهذا ما تحاول الشريعة تلافيه ابتداءً. إذ لا مال في بيت المال، بل بأيدي الناس، ولا سلطان لدى الحاكم كما سترى في الفصول القادمة بإذن الله لأن الشريعة قصت الحقوق بطريقة تجعل الحاكم فرداً لن يلجأ إليه الناس إلا فيما ندر، كالفصل بينهم في حالات الخلاف فقط. عندها سينطلق الجميع إنتاجياً دون الاكتراث والطمع لمنصب السلطان لأن ثقافة المجتمع هي أنه لا مال إلا بالعمل الجاد.[٣٠٥]

أي أن تركز المال والسلطان لدى الحاكم العثماني أو الأموي أو العباسي جعل الدولة الإسلامية في وضع غير آمن تماماً وباستمرار من ثلاث جبهات. الجبهة الأولى هي الجبهة الخارجية مع الأعداء من كل جانب وبالذات مع الصليبيين في الغرب وأهل البدعة في الشرق. فإن قرأت التاريخ العثماني مثلاً ستنبهر من الآتي: لقد كان العثمانيون يضربون الصليبيين بجيشهم في الغرب ليفتح الصفويون عليهم جبهات في الشرق ويتمكنوا من الاستيلاء على بعض المدن والمناطق، فيضطر السلطان العثماني لسحب قواته من أمام الصليبيين للعودة للشرق لضرب الصفويين واسترداد ما تم احتلاله ليفتح الصليبيون جبهات أخرى في الغرب لأنه لا قوات كافية هنالك ويستولون على بعض المناطق ليعود إليهم الجيش العثماني مرة أخرى فيترك الشرق دون قوات كافية. أي أن تاريخ العثمانيين هو سلسلة من الحروب يتنقل فيها الجيش العثماني الجرار بين الشرق والغرب. نعم لقد أبلى العثمانيون بلاء حسنا، لكن كان بالامكان أن يكون أفضل إن طبقت مقصوصة الحقوق.

أما الجبهة الثانية فهي الجبهة الداخلية: فما من سلطان عثماني كما ذكرت إلا وتعرض لثورات وقلاقل، فمرة يثور الأكراد ومرة أهل الشام ومرة أهل اليمن ومرة عامله أو واليه ومرة وزيره، فتجد السلطان يرسل الجيوش ليخمد هذه الفتن. وهكذا من قلاقل مستمرة لأن هؤلاء الثوار إما هم ثائرون لأنهم يشعرون أن الوالي ليس منهم كما ثار البعض ضد البحار الفذ خير الدين بربروس الذي أهان الأوربيين في البحار، وإما لأن قائدهم يطمع في الرئاسة، وإما لأنهم يريدون التمتع بمقدراتهم المالية التي يأخذها السلاطين. وهكذا تجد أن معظم الأسباب تجتمع تحت مظلة رفض الثوار للتركيبة الإدارية والتي لن تقع مع مقصوصة الحقوق.

والجبهة الثالثة هي الجبهة الأسرية: فما من سلطان إلا وله أعداء حتى من إخوته كما ذكرت. فالتاريخ العثماني في هذه الجبهة تاريخ مؤلم، هذا يقتل ذاك، وذاك كان قد قتل زيداً من أعوان السلطان لأن عبيداً كان يطمع في الوصول للحكم، وعبيد فار بين الجبال يجمع الحشود ليثور على السلطان مرة أخرى، وهكذا. أي أن هذه الجبهات الثلاث جعلت الدولة العثمانية في قلاقل مستمرة استنزفت معظم مواردها. فلم يتمكن العثمانيون من التفرغ التام لإصلاح الأمة. فقط هم منشغلون بهذه الجبهات الثلاث. وبالطبع، فإن أي أمة في تمزق كهذا ووضع أمني غير مستقر لابد لها وأن تتخلف. فلا عجب إن تخلف المسلمون في هذه الحقبة التي كان فيها الغرب يتقدم. وما حدث هذا التخلف إلا لأن الجهاد أصبح وظيفة، وهذا تطلب وجود ديوان للجند مما أوجد الذرائع لفرض المكوس، فكان استنزاف التنمية من جهة، وركزت الثروة في يد السلطان من جهة أخرى. فكانت القلاقل مع الفقر وتقييد الأيدي فكان التخلف. وبالطبع، ومن باب الإنصاف، فإن هذا وقع في العصور المتأخرة للعثمانيين.

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾. وكما سترى بإذن الله، فإنه إن طُبقت مقصوصة الحقوق فإن الأمة المسلمة ستكون أمة آمن ما تكون وأقوى ما تكون، فالكل سيهابها. فالجيش العثماني بلغ أقصاه إلى ثلاث مائة ألف مقاتل لأن بعض المال كان يذهب هباءً في ترف البيروقراطيين حول السلطان. فهل إن رفعت راية الجهاد وكان العمل العسكري عبادة فسيجتمع من العالم الإسلامي فقط ثلاث مائة ألف مقاتل أم أكثر؟ بالطبع سيجتمع أكثر بكثير كما سأوضح لاحقاً ودون أي هدر مالي. تأمل الآتي لترى ضعف الأمة حتى في عهد أقوى سلطان فذ تهابه كل أوروبا، سلطان تجمع له ملوك أوروبا وانهزموا أمامه، وهو السلطان سليمان القانوني أو المشرع كما يسمونه (عاشر السلاطين العثمانيين):

تصور أن البرتغاليين من خلال أسطول بحري تمكنوا سنة ٩١٣ هـ من الاستيلاء على بعض المدن في عُمان مثل مسقط وصور وصحار، ونهبوا وأفسدوا حتى أنهم قطعوا آذان الناس، وفي سنة ٩٢٢ هـ تمكنوا من احتلال البحرين. وبعد أن هزموا أسطول المماليك المصري سيطروا على البحر الأحمر سيطرة تامة ثم عاثوا فساداً في المدن الساحلية فحاولوا الاستيلاء على ميناء جدة سنة ٩٢٣هـ ولم يتمكنوا بفضل الله، ثم حاولوا ذلك بعد ثلاث سنوات إلا أنهم فشلوا أيضاً بفضل الله ومنّه. ثم بعد كل هذه الاحتلالات وبعد كل هذه السنين تحرك السلطان سليمان القانوني وأصدر أوامره لوالي مصر سليمان باشا فخرجت حملة من ميناء السويس وسيطرت على ميناء عدن ومسقط، ثم بعد ذلك أصبح البحر الأحمر بحراً محرراً. فكل هذه الاحتلالات وانتهاك الأعراض والسلب والنهب والسكان كالنعاج لا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم ضد سفن تأتي من جهة البحر. فكيف لهذه السفن التي تأتي من البحر ولا إمدادات لديها إلا القليل لأنهم بعيدون عن موطنهم، وهم (أي البرتغاليون) في البحر والمسلمون في البر، فكيف لهم أن ينتصروا إلا لأن السكان المسلمين كانوا كالنعاج؟ لماذا لا يدافع المسلمون عن أنفسهم؟ بالطبع لن يفعلوا ذلك لأنهم لا يجيدون فن القتال الذي أمرهم رسولهم المصطفى صلى الله عليه وسلم بالتمرس فيه، فهم خالفوه صلى الله عليه وسلم لأنهم بعد دفعهم للمكوس ينتظرون السلطان أن يتحرك لينقذهم. فبعد أن عاث البرتغاليون في البحر الأحمر والخليج العربي فساداً لأكثر من عشرة سنوات بضرب أي مدينة ساحلية أرادوا أرسل السلطان سليمان القانوني والذي يعتبر من أقوى السلاطين أسطولا بحريا لتخليص المسلمين من شرهم. فهل يريد الإسلام لنا أن نكون أمة تنتظر السلطان في الجزء الآخر من الكرة الأرضية حتى يتحرك بعد عشرة سنوات؟ بالطبع لا كما سترى بإذن الله. وما ذنب السلطان سليمان القانوني البعيد لنرمي اللوم عليه؟ فإن علم البرتغاليون وغيرهم بأن كل مسلم لابد وأن يكون مقاتلاً ماهراً، وأن أي هجوم على أي موقع حتى وإن انتهى بالنصر فإنه سيكون على حساب خسائر كثيرة وأن المسلمين الآخرين في الجوار لن يدعوهم ليستمتعوا بالنصر، بل سيأتي المجاهدون الباحثون عن الشهادة من كل مكان في غضون أيام، فلن يقتربوا قط من أي موقع فيه مسلم. أي أن هذه الجبهة الأولى هي جبهة آمنة تماماً فلا حاجة لجيش كالعثماني ليتنقل بين الشرق والغرب ذهاباً وإياباً. ليس هذا فقط، ولكن الأمة كما ذكرت سابقاً (إن كان العمل العسكري فيها عبادة) ستكون أمة تجاهد أعداءها من جميع الجبهات وفي نفس الوقت لأن الكل يجيد المهارات الحربية. فجميع الأمم التي تحيط بالعالم الإسلامي ليس لها هم إلا إتقاء الهجمات الإسلامية من خلال هدنات أو دفع جزية أو ما شابه، وإلا فلن يهدأ لها بال، لا أن ننتظرهم فيهجمون علينا. بل سنستنزفهم بالجهاد ليل نهار الذي هو فرض كفاية والذي يحركه العلماء لأن أفواههم ليست مكمومة كأيامنا هذه. فالأمة من هذه الجبهة الخارجية آمنة تماماً.

أما في الجبهة الثانية، فإنه لا قلاقل داخلية من ثورات على الحاكم لأنه حاكم غير مطموع فيه، بل كل مدينة أو محلة أو مدينة تحتفظ بخيراتها لنفسها لتنفقها على مصالحها كما سيأتي بيانه بإذن الله في فصلي «ابن السبيل» و «الخطط». وبالنسبة للجبهة الثالثة، أي الثورات بين أفراد نفس الأسرة أو الطبقة الحاكمة فإن هذا سيضمحل كثيراً أيضاً لأنه لا مال إلا القليل لدى الخليفة، بل أن الأمراء في المناطق والمدن وحتى القرى قد يكونوا في مستواه من حيث الصلاحيات كما سترى في فصل «الحكم» بإذن الله، إلا في مسائل محددة قليلة مثل الحق في رفع راية الجهاد. فلن يصبح منصب السلطان مركز يُطمع فيه إذ لا طائل فيه. حتى وإن طمع أحدهم في منصب السلطان وتمكن من الوصول للحكم بطريقة أو بأخرى فلن يؤثر ذلك في تنمية الأمة لأنه لا مال لدى السلطان ليسخر

الرجال لحملهم على فعل مناف للشرع كما سترى بإذن الله، وهذا لأن ثقافة الأمة كلها ثقافة مختلفة تؤدي للتنمية والعزة من خلال مقصوصة الحقوق وليس من خلال السلطان. وحينئذ، كيف يكون للسلطان سلطة إن لم يكن له مال؟ فبالمال يعمل الناس للسلطان فتظهر الدولة. أما إن لم يكن للسلطان مال فإن أعمال الدولة ستُنجز في الغالب على أيدي المتطوعين كما سيأتي بيانه بإذن الله، وهؤلاء يخافون الله عادة، لذلك فلن يطيعوا السلطان إن لم يحكم بما أمر الله. بل هو لن يحكم بغير ما أمر الله لأنه يدرك أنه لن يُعان. هكذا ينتشر الحق، أما إن وضع المال في يد السلطان فسينجذب إليه من يعملون لأجل المال، وهؤلاء سماعون للسلطان حتى وإن كان أكالاً للسحت. وأسرع طريقة لجذب المال للسلطان كانت بفعل الديوان الذي جند الجنود فظهرت الحاجة للمكوس فظهرت الدولة. وبالطبع، فإن هذا النقد للدولة العثمانية ما هو إلا مثال للدول الأخرى كالأمويين والعباسيين ولكن بدرجات متفاوتة. ولعلك تقول: إن ما أقوله ضرب من الأحلام. فأجيب كما أجبت سابقاً: كل ما أريده منك هو الإمهال.

وأخيراً

أعتقد أخي القارئ أنك الآن تقول: إن هذا المؤلف ينقد حكاماً من الماضي خرجوا عن الشرع، ويريد إصلاح الوضع الحالي من خلال أحلام وآمال على ألا يحدث مثل هذا الخروج عن الشرع. وهنا ستسأل: وهل هذا في أيدي الناس إن وصل للحكم رجل لا يحكم بشرع الله؟ أي وكأنك تقول: إن الذل والضياع في التاريخ الإسلامي أمر لا مفر منه لأن من يصلون للحكم قد يكونون من الأشرار أو الضالين أو المهملين لأمور الحكم أو المتلذذين بالمناصب، وهذا يحدث رغماً عن الشعوب. فلماذا كل هذا النقد لما سبق من السلاطين، فهذا لن يغير شيئاً من واقعنا؟ فأجيب: إن ما أحاول إثباته من خلال نقد هؤلاء السلاطين أن الإشكالية ليست في السلاطين، فما يقومون به أمر متوقع لأنهم بشر ولهم غرائز وأهواء، ولكن الإشكالية هي في النظام الاقتصادي الذي يسمح لهؤلاء الأفراد للحكم بغير ما أنزل الله بعد الوصول للحكم. وبالطبع هنا ستقول مستنكراً: وهل بيد الناس منع ما حدث وسيحدث، فجميع الناس ضد ما حدث وما يحدث، فإن سألت أي مواطن مسلم عربي تجده غير راض عن الوضع الحالي؟ فأجيب: إن ما حدث ويحدث هو بسبب الهرم السياسي الاقتصادي المسيطر على الشعوب، وفي رأس كل هرم سلطان. وهذا الهرم لم تضعه الشريعة، ولكنه نبت وكبر. ولإزالة هذا الهرم لابد من جذه ولكن دون الفتن وسفك الدماء، وهذا هو موضوع فصل «الحكم»، ولكن لغرض الاستمرار في هذا الفصل أقول: إن الذي يغذي هذا الهرم هو السلطة، والسلطة لا تستطيع التمكن من الناس على أرض الواقع إلا بالرجال، والرجال لن يعملوا إن لم يحصلوا على منفعة ما من الهرم التسلطي مثل المال أو التصريح ببناء مصنع ما أو حصولهم على إقطاع لأرض بها معدن ما، أو ما شابه. وهذه كلها مسائل في صلب موضوع قص الحقوق. ولعلك هنا ستقول: مهما كانت مقصوصة الحقوق بديعة فإن هذا كلام نظري، فالذي حدث في التاريخ ويحدث هو أن السلطان بعد الوصول للحكم سيأمر وسينهى، ومن خلال هذه الأوامر سيسخر الخيرات لنفسه ليتسلط، وهكذا يظهر الهرم، فما الفائدة من مقصوصة الحقوق إذاً لأنها كلام نظري؟ هنا أجيب: إن الإشكالية هي كالآتي: إن لكل هرم تسلطي بداية، أو «بذرة»، وهذه البذرة تنمو. كيف؟ إن جشع الحكام لن ينتهي لأنه كلما زادت سطوة من في الحكم ومن حولهم بوفرة المال كلما ازدادوا ترفاً، وكلما ازدادوا ترفاً ازدادت نفقاتهم، لذلك فهم بحاجة للمزيد من المال، فلا مفر من فرض المكوس.

هكذا يكرههم الناس فيزداد السلاطين خوفاً على أنفسهم من الرعية، فيحتاجون للمزيد من الجند والحرس وبالتالي من المزيد من المال لهؤلاء الذين سيزدادون ترفاً، فتزداد الضرائب وتزداد كراهة الشعب للسلاطين، وهكذا تدور الدائرة مرات ومرات لتزداد الحاجة للمال في كل دورة أكثر وأكثر. فلا مفر إذاً من استحداث مصادر جديدة للمكوس، فتوضع المكوس. أي أن لدينا إشكالتين: الأولى هي البذرة، والثانية هي تغذية هذه البذرة لتنمو.

لعلك لاحظت أخي القارئ أنني في الفصل السابق كنت أركز على البذرة، فكنت أكرر مستنبطاً بعد كل تقصي بأن بيت المال لا مال له، وأنه يجب أن يكون خاوياً. فلا مال لدى السلطان أبداً إلا خمس الفيء أو خمس خمس الغنائم والتي هي من حق آل البيت والتي كانت تنفق على الكراع والسلاح، أما جميع ما يأتي فإن مصارفه معروفة وتنفق في مواقعها وعلناً لأن مصارفها مقصوصة كما مر بنا في الفصل السابق. وهنا قد تسأل: ولكن كيف سيؤدي السلطان دوره؟ فعليه التزامات واتفاقات ومعاهدات واستقبالات واجتماعات وما شابه. فأجيب: هذا يحدث في ظل دولة معاصرة تتقبل النظام الدولي المفروض على البشر، وهو نظام سيؤدي للفساد على الأرض بالضرورة كما سيأتي بإذن الله، أما إن طبقت مقصوصة الحقوق في الأمة المسلمة فلن يبقى للحاكم دور إلا الفصل بين المتخاصمين إن أتوا إليه، وإرسال المصدقين لتوزيع الزكاة، ورفع راية الجهاد بعد مراسلة غير المسلمين كما سيأتي بإذن الله. أي أن الشريعة اقتلعت البذرة من جذورها حتى لا توجد. ولكن حتى إن وجدت ولو بالقليل من المال، فالشريعة تحاربها حتى لا تنمو من خلال التهديد بإهدار دم العاشر وقفل كل الطرق التي تأتي بالمال من الناس أو من الأرض للدولة، وهذا كان موضوع هذا الفصل وفصول قادمة بإذن الله. وبالطبع ستقول: ولكن هذا كلام نظري سيفلت منه الحكام. فأجيب: كلا، فكما سترى بإذن الله في فصل «البركة»، فإن هناك منحدر للقيم إما بالسمو أو بالانحطاط وذا اتجاه واحد في الغالب. فإن تغلبت حركيات الحكم بما أنزل الله فإنها تشد بعضها بعضاً وعندها فإن المجتمع سيستمر سامياً يوماً بعد يوم حتى يضمحل الشر في جميع أوجه الحياة وينحسر تماماً. وفي النقيض، إن تغلبت آليات الحكم بالعقل فإنها تجر بعضها بعضاً ليستمر المجتمع في الانحطاط يوماً بعد يوم حتى يعم الفساد. أي أن المجتمعات في الغالب في حركة مستمرة إما صعوداً أو هبوطاً، وهذا هو موضوع كتاب «قص الحق». فأرجو الإمهال.

إن من أكره ما أكرهه أخي القارئ تجريح الآخرين. ومن النقد ما يجرح حتى وإن كان هادفاً. فقد كتبت كتاب «عمارة الأرض في الإسلام» بحمد الله ومنه وجوده وتوفيقه بتلافي نقد الأفراد بأسمائهم قدر المستطاع. إلا أنني لم أستطع فعل هذا في هذا الكتاب وبالذات في هذا الفصل والفصل بعد الآتي لسبب مهم، وهو أن مسائل الحقوق في الأمة كالاقتصاد هي من المسائل المفصلية التي أدت إلى تخلف الأمة، وكل ما يفضي لعزة الأمة وذلتها فوق كل اعتبار. فالفقهاء الكبار لا شك أنهم أفضل منا علماً وورعاً وتقى، فهم بالنسبة لنا كالثريات للثرى، إلا أن مكانتهم مهما عظمت يجب أن تهون أمام مكانة الأمة وعزتها. والسؤال هو: هل كان بإمكاني الوصول لمقصوصة الحقوق دون النقد بذكر الأسماء؟ بالطبع نعم. ولكنني أدرك أنه سيأتي من بعدي ممن هم من علماء السلاطين ويحاولون قلب ما شرحته من مقصوصة الحقوق بالاستشهاد بأقوال الفقهاء الأجلاء الذين هم أتقى مني وأعلم مني في شتى أبواب الفقه، فتضيع عندها مقصوصة الحقوق بالمقارنة بيننا، وقد تستمر الأمة بالتالي في الضياع، لذلك كان لابد من نقد بعض النصوص الهامة لكبار الفقهاء بذكر الأسماء لهدفين: الأول هو بناء مقصوصة الحقوق من خلال

هدم ما تم بناؤه من تراكم الزلات البسيطة هنا وهناك حتى لا تستخدم نصوص هؤلاء العلماء الأجلاء مرة أخرى لإيجاد منظومات حقوق بأيدي السلاطين. والثاني هو أن نتعلم من خلال هذا النقد كيف ننقد النصوص الأخرى والتي لم ننقدها هنا تلافياً للإطالة، فالنصوص كثيرة جداً لا تنتهي، وكذلك نقد النصوص المستحدثة منها مستقبلاً معاذ الله. فبهذا التقصي للحق الناقد نرسم الخطوط الأساسية لمقصوصة الحقوق حتى يظهر الحق جلياً بحيث يصعب معه التلاعب بالشريعة. وهنا يظهر سؤال لطالما حيرني وجعلني أتوقف عن الكتابة مراراً: وقد ذكرته سابقاً: هل يمكن أن يكون جميل أكبر محقاً بينما فقيه من علماء السلف الأجلاء كابن تيمية مخطئاً؟ تأمل الآتي من قول ابن تيمية، فقد جاء في «السياسة الشرعية»:

> «وجوه صرف الأموال: وأما المصارف فالواجب أن يبتدئ في القسمة بالأهم فالأهم من مصالح المسلمين كعطاء من يحصل للمسلمين به منفعة عامة، فمنهم المقاتلة الذين هم أهل النصرة والجهاد، وهم أحق الناس بالفيء فإنه لا يحصل إلا بهم حتى اختلف الفقهاء في مال الفيء هل هو مختص بهم أو مشترك في جميع المصالح. ...».[٣٠٦]

إن قرأت هذا الفصل أخي القارئ واستوعبت ما فيه ستدرك أن ما ورد في الاقتباس السابق من قسمة الفيء لا يتبع آية الفيء. بالطبع فإن ابن تيمية يندر أن يخطئ، فهو إمام جليل ومجاهد كبير، ولكن في هذه الجزئية، فهو إنما يقتدي بمن سبقه من الفقهاء. فالشريعة بحر زاخر يشهد بصدق نوايا العلماء (الفقهاء) وتفانيهم في البحث عن الحقيقة أثابهم الله، ومع ذلك فقد تكون لهم زلات. وما حاول هذا الفصل فعله هو توضيح زلة صغيرة ولكنها لأنها تكررت مع معظم الفقهاء أصبحت وكأنها حقيقة فقهية: ألا وهي استحداث الديوان والذي كان صالحاً لزمن محدد ولكن ليس لكل الأزمان. والزلة هي الاعتقاد بأن الديوان صالح لكل الأزمان.[حـ]

ولكن تذكر دائماً أن الشريعة نص وحمل على نص. إن الشريعة هي قال الله جل جلاله وقال الرسول صلى الله عليه وسلم وفعل الرسول صلى الله عليه وسلم. حتى الإئمة متفقون على هذا كما ذكرت في الحديث عن التقليد. ومن باب التذكير أسرد لك الآتي لعلك تجد لي عذراً فتستغفر الله لي إن أخطأت، ومن ذا الذي لا يخطئ؟

حـ) ولعلك تقول: ولكن من هو جميل أكبر ليقول هذا؟ تأمل القصة الآتية التي جعلتني أفكر كثيراً. جاء في «الوافي بالوفيات» في عثمان بن جني المعروف بأبو الفتح وهو نحوي معروف توفي سنة ٣٩٢ هـ: «اجتاز أبو علي الفارسي بالموصل فمر بالجامع وأبو الفتح يقرئ النحو وهو شاب، فسأله أبو علي مسألة في التصريف فقصّر فيها أبو الفتح. فقال له: زببت قبل أن تحصرم. فلزمه من يومئذ مدة أربعين سنة واعتنى بالتصريف. ولما مات أبو علي تصدر ابن جني مكانه ببغداد وأخذ عنه الثمانيني وعبد السلام البصري وأبو الحسن السمسمي ...». الشاهد في القصة السابقة هو عبارة: «زببت قبل أن تحصرم». وزببت أي أصبحت زبيباً، والحِصْرِمُ هو أول العنب. فقد استنكر أبو علي الفارسي على أبو الفتح أن ينصب نفسه مدرساً وهو شاب لم ينضج بعد، أي لم يحصرم بعد، فكيف به ليصبح زبيباً؟ لأنه عندما سأله عن مسألة نحوية لم يستطع أن يجيب عليها. فما كان من أبو الفتح إلا أن لازم أستاذه أربعين سنة حتى يتمكن من علم النحو. وهنا لعلك تقول ما قلته لنفسي: زببت يا جميل قبل أن تحصرم؟ وبالطبع لن أستطيع أن ألومك لأنك ترى في هذا الفصل نقدي للكثير من الفقهاء الأجلاء. وإن سألتني عن مسألة فقهية عن رجل مثلاً عليه صيام شهرين متتابعين فسافر فأفطر، فهل عليه إعادة الصوم من أوله؟ فلن أتمكن من الإجابة. وإن سألتني عن العقيقة مستحبة أو واجبة أو هل طلاق السكران يقع أم لا، فلن أستطيع الإجابة على مثل هذه الأسئلة. وهذا ما حاولت في أول هذا الفصل إيضاحه من أنني لست أهلاً لنقد هؤلاء العلماء الأجلاء. ولكن ما الذي بوسعي أن أفعله عندما أرى إشكالية محورية في سير الأمة غير أن أكتب ما وجدته. لأنني كما قلت سابقاً حاولت عدة مرات نقاش بعض العلماء فما كان منهم إلا الرد علي بألا أتدخل في تخصص لم أنشأ عليه (٣٠٧).

قال الشافعي في الرسالة: «وإذا ثبت عن رسول الله الشيء فهو لازم لجميع من عرفه لا يقويه ولا يوهنه شيء غيره، بل الفرض الذي على الناس اتباعه ولم يجعل لأحد معه أمراً يخالف أمره».[٣٠٨] وبالطبع فإن الشافعي هو كما لاحظت من أكثر الأئمة الذين أصابوا الحق في مقصوصة الحقوق. لذلك لنركز على أقواله في رد كل ما يناقض دليلاً من القرآن الكريم أو السنة المطهرة حتى إن كان من مذهبه. جاء في إعلام الموقعين: «وقال الشافعي: أجمع الناس على أن من استبانت له سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس. وتواتر عنه أنه قال: إذا صح الحديث فاضربوا بقولي الحائط. وصح عنه أنه قال: إذا رويت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً ولم آخذ به فاعلموا أن عقلي قد ذهب. وصح عنه أنه قال: لا قول لأحد مع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم». وجاء في «قواعد التحديث»: «... قال أحمد بن عيسى بن ماهان الرازي: سمعت الربيع يقول: سمعت الشافعي يقول: كل مسألة فيها صح الخبر عن رسول الله عند أهل النقل بخلاف ما قلت فأنا راجع عنها في حياتي وبعد موتي. وقال حرملة بن يحي: قال الشافعي: ما قلت وكان النبي قد قال بخلاف قولي فما صح من حديث النبي أولى، ولا تقلدوني. وقال الحميدي: سأل رجل الشافعي عن مسألة فأفتاه وقال: قال النبي كذا وكذا. فقال الرجل: أتقول بهذا يا أبا عبد الله؟ فقال الشافعي: أرأيت في وسطي زناراً، أتراني خرجت من الكنيسة أقول: قال النبي وتقول لي أتقول بهذا، أروي عن النبي ولا أقول به؟».

حتى الأحناف وهم أهل الرأي فقد نهجوا هذا المنهج: فقد جاء في حاشية ابن عابدين في رسالة رسم المفتي وفي إيقاظ الهمم: «ونقل ابن عابدين عن شرح الهداية لابن الشحنة الكبير شيخ ابن الهمام ما نصه: إذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث، ويكون ذلك مذهبه ولا يخرج مقلده عن كونه حنفياً بالعمل به. فقد صح عن أبي حنيفة أنه قال: إذا صح الحديث فهو مذهبي. وقد حكى ذلك الإمام ابن عبد البر عن أبي حنيفة وغيره من الأئمة. وأما الإمام مالك رحمه الله فقال: إنما أنا بشر أخطىء وأصيب. فانظروا في رأيى فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه. وقد اشتهر عند المتأخرين قول الإمام مالك: ليس أحد بعد النبي صلى الله عليه وسلم إلا ويؤخذ من قوله ويترك إلا النبي صلى الله عليه وسلم، وقد صحح هذا».[٣٠٩]

ولتلخيص بعض أهم محطات هذا الفصل لربطه بالفصل القادم أقول: لقد بدأ هذا الفصل بنقد الفقهاء في عدم معارضتهم للديوان وذلك من خلال عرض إيجابيات أربع تحولت إلى إشكاليات بسبب التقليد. وأن القبول بالديوان إنما هو إعلان بعدم اكتمال الشريعة في موضوع اقتصادي مفصلي. وهذا يعارض قوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا﴾. وهذا القبول للديوان والذي أصبح من خلال تسمية الأسماء وكأنه فعل شرعي برغم تحذير الرسول صلى الله عليه وسلم من هذا من خلال مثلاً إهدار دم العاشر ونبذ المكاسين أدى إلى تحول العمل العسكري من عبادة إلى وظيفة. وبهذا لم يتم الالتفات شرعاً لأهمية خلوص النية برغم أن الديوان من خلال الأعطيات سيؤثر في النيات. هكذا أصبح جل الجيش مرتع لضعاف النفوس الذين تسهل قيادتهم من السلاطين إن هم حكموا بغير ما أنزل الله. أي أن الحركية التي تصفي الناس ليخرج للجهاد الأتقى من الناس، وهي الخروج للجهاد طواعية ببذل المال والنفس تغيرت، فأصبح الهدف من العمل العسكري هو جمع المال حتى أضحت المشاركة في البعوث وكأنها سلعة من خلال الجعالة من الدولة والماحوز

والطوى. وبهذا ظهرت الأسئلة الفقهية المستحدثة حول هذا الوضع الجديد الذي تبنى العمل العسكري شرعاً كوظيفة، فتصدى العلماء لهذه الأسئلة وأفتوا، مما عمق مكانة القبول للديوان، فظهر فقه ما أنزل الله به من سلطان أدى لبيروقراطيات منهكة لثروات الأمة وأوقاتها، وبالتدريج حتى خرجت الأمة عن مقصوصة الحقوق فأخذت الأموال كمكوس من الناس لتذهب لغير مستحقيها المذكورين في آيات الصدقات والغنائم والفيء، بل تذهب لنفقات الدولة، وبهذا لم تختلف الدولة المسلمة في جوهرها عن غيرها من الدول الأخرى لدرجة أنه قد تشبه الدول الاشتراكية، فبدل أن يظل بيت المال خاوياً دائماً كما أراد له الرسول صلى الله عليه وسلم لتقع الأموال في أيدي الناس لتستثمر، أصبح بيت المال عامراً بالمال دائماً بفرض المكوس لتغطية نفقات الجند وما شابه من نفقات مستحدثة، وكل هذا بالطبع على حساب تمكين الناس. أي أن الوضع الاقتصادي انقلب. أما في العهد العثماني فقد تحولت الأمة وكأنها دولة إقطاعيين لأن الحكم لم يكن بما أنزل الله قط في شؤون الاقتصاد، فكان التخلف. والآن لنذهب للفصل الآتي، فبرغم أن الوضع قد ساء في الدولة العثمانية إلا أنه في الوضع المعاصر ازداد سوءاً لدرجة أنك لن ترى ولا حتى آثاراً لمقصوصة الحقوق، بل أنظمة من وضع العقل البشري القاصر، فكان الضياع التام الذي سيؤدي للفساد لجميع الأرض ومن عليها إن لم ننتبه كبشر، وهذه هي رسالة الأمة المحمدية، أي إنقاذ البشر من الفساد القادم لا محالة بسبب الديمقراطية، أي بسبب الحكم بغير ما أنزل الله جل جلاله. أي بسبب الحكم بالعقل البشري القاصر.

الفصل الثامن

القذف بالغيب

﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾

شركات أم استعباد وهدر وأمراض؟

إن من يتدبر القرآن الكريم يجد أن هناك تحذيراً واضحاً منه سبحانه وتعالى مع التأكيد بأن البشرية إن لم تحكم بما أنزل الحق سبحانه وتعالى فإن مصيرها إلى هلاك محتوم. تدبر مثلاً قوله تعالى في سورة المؤمنون: ﴿أَمۡ يَقُولُونَ بِهِۦ جِنَّةُۢۚ بَلۡ جَآءَهُم بِٱلۡحَقِّ وَأَكۡثَرُهُمۡ لِلۡحَقِّ كَٰرِهُونَ ۝٧٠ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ بَلۡ أَتَيۡنَٰهُم بِذِكۡرِهِمۡ فَهُمۡ عَن ذِكۡرِهِم مُّعۡرِضُونَ﴾. سرعان ما تلحظ الربط بين الحق في الآية الأولى (الآية ٧٠) وبين كراهة كثير من الناس له. ثم تلحظ الربط في الآية الثانية بين أنه إن اتبع الحق أهواء هؤلاء الذين يكرهون الحق الذي أنزله العليم الحكيم فإن السموات والأرض ستفسد بمن فيها لا محالة. وهذا الاستنتاج هو من ربط الآيتين أيضاً لأن في الآية الأولى إخبار بأن أكثر الناس سيكرهون الحق، ولهذا فسيُخضعون أو سيُتبعون الحق لأهوائهم، وحينئذ كما تدل الآية الثانية فإن الفساد سيعم أيضاً بدليل قوله تعالى في سورة الروم: ﴿ظَهَرَ ٱلۡفَسَادُ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ بِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِي ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعۡضَ ٱلَّذِي عَمِلُواْ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ﴾. وهنا يظهر سؤال: إن كان الدين شعائر تعبدية فقط كالصلاة والصوم كما يقول العلمانيون مثل برهان غليون (ومثله كثير) وأنه لا مكان للدين في توجيه التعاملات بين الناس، فلماذا وكيف ستفسد السموات والأرض ومن فيهن لأن الفساد إنما هو نتيجة تلوثات بيئية؟ وقد تدعم السابق قائلاً بأنه قد يكون هناك بشر عابدون يصلون ويصومون إلا أنهم يلوثون كما هو حال المسلمين اليوم، وبالتدريج ستفسد الأرض؛ وقد تؤكد هذه القناعة بالقول بأن هناك بشر لا يصلون ولا يصومون إلا أنهم قد يحافظون على البيئة دون تلويث، وبهذا فلن تتلوث الأرض ناهيك عن السموات. وفي النقيض إن كنت مؤمناً فقد تقول بأن العبادات تؤثر في السلوكيات، فمن يصلون قد لا يلوثون كمن لا يصلون لأنهم أسمى قيماً. لكن في المقابل قد ينقدك مفكر (أو بالأحرى ضال) قائلاً: إن هذا لا يعني بأن الفساد سيعم على أيدي من لا يصلون لأن هؤلاء يحبون الحياة وسيحاولون المحافظة على مقر حياتهم بالحفاظ على هذا المقر قدر المستطاع كما تفعل الجماعات التي تناضل من أجل حماية البيئة في الغرب. إن اقتنعنا بأي مما سبق فإن معنى الآية لن يستقيم إلا إن كان المقصود من الحق شيء آخر غير الشعائر التعبدية كالصلاة والصوم، أو غير العقائد كالإيمان بوحدانية الله جل جلاله. فما معنى الحق في الآية إذاً الذي إن لم يُتبع ستفسد السموات والأرض؟

كما وضحت في الفصول الأولى، فإن الحق لا يعني فقط العبادات، بل لابد وأن يعني أيضاً جميع أنواع التعاملات بين الأفراد، أي يعني مقصوصة الحقوق. حتى هنا بهذا الاعتبار قد تقول بأن الآية ليست مقنعة لأن من في الغرب باستطاعتهم إيجاد قوانين من خلال الديمقراطية لحماية البيئة من التلوث، ومن ثم إيجاد آليات لضبط تطبيق القوانين، وبهذا لن تتلوث الأرض برغم أن الحق قد اتبع أهواءهم. فما معنى الآيتين في سورة المؤمنون إذاً؟

إن الديمقراطية هي أعلى ما قدمته البشرية باستخدام عقلها القاصر كما هو معلوم. والديمقراطية كما سأحاول الإثبات، طريق ذو نهاية محتومة سيسحب البشر للدمار. كيف؟ كما هو معلوم فإن الديمقراطية تختلف من موضع لآخر بمقدار الدقة والنزاهة في التطبيق. فالديمقراطية ليست فقط صناديق الاقتراع، ولكنها حرية الفرد وحرية الجماعات كالنقابات والمؤسسات كالجامعات، والديمقراطية هي أيضاً استقلال القضاء وتبادل السلطة وما إلى ذلك. لذلك فهناك الكثير في العالم الإسلامي ممن يخافون من وصول الإسلاميين للسلطة لأن الشعوب الإسلامية كما يقولون لا تمتلك ثقافة الديمقراطية، وبالتالي قد يحدث كما فعل هتلر عندما وصل للحكم واستبد به. وقد وُظف هذا الخوف من الحكومات في العالم الإسلامي بطريقة ماكرة لإيقاف عجلة الديمقراطية بدعم من الدول الغربية كما هو معلوم. أي أن الصراع من أجل الديمقراطية في العالم الإسلامي قد لا ينقطع بسبب انعدام الثقة بين الطرفين، أي بين السلاطين الحاليين والإسلاميين ما يؤدي إلى تخليد الاضطراب السياسي. فالإسلاميون إن كانوا بالفعل إسلاميين عليهم ألا يتخلوا عن الحكم إن هم وصلوا إليه لأن تركه لنظام حكم لا يرجع لشرع الله لهو مبدأ ضد أصل من أصول الحكم في الإسلام. إلا أن هذا ليس المهم، ولكن المهم هو أننا حتى وإن افترضنا أن الشعوب الإسلامية كانت ديمقراطية للنخاع أكثر من الأمم الأخرى، فإنها مع الدول الأخرى ستقود العالم للفساد كما يفعل الغرب الآن. فالإشكالية ليست في دقة التطبيق ولكن في النظام نفسه الذي سيؤدي للفساد لا محالة. كيف؟

إن الديمقراطية تعني حكم الشعب لنفسه. فهي آلية إيصال من يريده الشعب للحكم. فالديمقراطية إذاً تخدم لا محالة مصالح الأغلبية ممن يصوتون، أي تخدم مصالح السكان الحاليين. ولكن ماذا عن الأجيال القادمة، فهم لا حق لهم في التصويت؟ لذلك فإن أصوات الناخبين لابد وأن تعكس مصالحهم وأهواءهم. وبذلك فإن الدمار سيلحق بمن سيأتي من البشر لأن هؤلاء المعاصرين كما أثبت لنا التاريخ البشري سيستأثرون بالخيرات لأنفسهم. فهناك علاقة رأسية تاريخية بين الأجيال من حيث الحقوق نجد أن مقصوصة الحقوق تحافظ عليها (وسيأتي بيانه بإذن الله)، بينما الديمقراطية لن تستطيع ذلك لأن هذا خلل جذري في تركيبتها كما أسلفت. فالديمقراطية لن تستطيع حماية إلا الجيل الذي يصوت الناس خلاله ويعيشون فيه لأن جميع الأنظمة والقوانين هي من وضع وإقرار من يعيشون وقت التصويت على الانتخاب أو القرار أو القانون أو النظام أو ما شابه من آليات التحكم في استهلاك خيرات الأرض. ولأن الناس عموماً يقدمون مصالحهم على مصالح من يليهم من الأجيال ولو بشيء ضئيل جداً، فلابد وأن يكون القرار في النهاية في صالح ذلك الجيل الذي صوت على القرار أو النظام. وقد تقول بأن هذا ليس بالضرورة صحيحاً لأن نشر الوعي بين الناس عن التلوث البيئي سيجعلهم يصوتون لصالح قرار يحمي الأرض من التلوث. فأجيب: إن هذا لهو حلم العصافير، كما يقال. فكما ترى فإن جماعات حماية البيئة في الغرب نجحت في نشر الوعي البيئي، إلا أن الناس عندما يصلون إلى صناديق الاقتراع سيصوتون لما فيه مصلحتهم. فإن أقدمت شركة

الكهرباء على إنشاء محطة لتوليد الطاقة في القطب الشمالي بولاية ألاسكا مثلاً مما سيلوث البيئة هنالك، فإن من يصوت على بعد آلاف الأميال على الموافقة على إنشاء المحطة في ولاية كاليفورنيا مثلاً سيصوت لصالح إنشاء المحطة إن كان في ذلك تخفيض لفاتورته للكهرباء وبالذات إن كان فقيراً. وهكذا يتراكم التلوث ولو بشيء يسير وبقبول من المصوت المستنفع. ولكنك قد تقول: انظر إلى الوعي البيئي لدى اليابانيين. فبعد الكارثة الزلزالية والتسونامي المصاحب لها في شهر مارس ٢٠١١م وبالتالي انفجار مجمع فوكوشيما النووي قرر الناس تخفيض استهلاك الطاقة بكل الوسائل للعيش دون هذه المفاعلات ! فأجيب: صحيح، لأن الخطر هو على هذا الجيل نفسه، أما إن رأيت أفعالهم في صيد الحيتان والتونة بالبوارج البحرية البعيدة عن شواطئهم ودون اكتراث فستقف على ما أقصد.

أي، ولأن البيئة بالديمقراطية في كل جيل ستكون أسوأ من الجيل الذي قبله ولو بالقليل، فهي أفضل وضع لكل جيل عن الجيل الذي بعده برغم سوئه، عندها سنجد أن كل جيل سيحاول قدر المستطاع امتصاص الخيرات للرغد قدر ما يستطيع، فيُكيف نفسه مع معطياته التي ورثها ممن سبق، وفي هذا التكييف التقني تكييف نفسي يبرر فيه الجيل لنفسه استغلال الخيرات مقارنة بمن سبق. وهكذا تدور عجلة التدمير البيئي من جيل لآخر ولو باليسير جداً حتى يأتي وعد الله. تدبر قوله تعالى الذي شرحناه في فصل «القذف بالحق»: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ فَزِعُواْ فَلَا فَوْتَ وَأُخِذُواْ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ ۝ وَقَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِهِۦ وَأَنَّىٰ لَهُمُ ٱلتَّنَاوُشُ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ ۝ وَقَدْ كَفَرُواْ بِهِۦ مِن قَبْلُ وَيَقْذِفُونَ بِٱلْغَيْبِ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ ۝ وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِم مِّن قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُواْ فِى شَكٍّ مُّرِيبٍۭ﴾.

والآن لاحظ التسلسل الآتي للآيات. لننظر أولاً إلى قوله تعالى في سورة القصص: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُواْ لَوْلَآ أُوتِىَ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ مُوسَىٰٓ أَوَلَمْ يَكْفُرُواْ بِمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ قَالُواْ سِحْرَانِ تَظَٰهَرَا وَقَالُوٓاْ إِنَّا بِكُلٍّ كَٰفِرُونَ ۝ قُلْ فَأْتُواْ بِكِتَٰبٍ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَآ أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝ فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾. إن المقصود من قوله: ﴿مِنْهُمَآ﴾ هو كتاب موسى عليه السلام وكتاب محمد صلى الله عليه وسلم كما وضحت كتب التفسير إذ أن المشركين قالوا لو أن محمداً، أو ليت محمداً صلى الله عليه وسلم أوتي كتاباً كاملاً كما أوتي موسى عليه السلام. فيذكرهم سبحانه وتعالى بأنهم كفروا بالاثنين لما جاءهم الحق. والمهم لنا هنا هو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ﴾، يعني أن من لم يتبع هدى الله إنما هو في ضلال بلا جدال. أي أن المناهج التي يتبعها البشر مهما تعددت فإنما هي نهجان فقط من المنظور الإسلامي: ما أنزله الله، وما هو من نسج البشر. وبهذا فكل ما لم ينزله الله فهو ضلال بالتأكيد. ومنها الديمقراطية. فواضعوا الديمقراطية «يظنون» أنهم على الحق. إلا أنهم ليسوا على الحق من المنظور الإسلامي. تدبر قوله تعالى في سورة يونس: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾. وكذلك قوله تعالى في سورة النجم: ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾. فالآيتان وغيرهما كثير تشيران إلى أن كل ما هو منتج حقوقي بشري إنما هو من «الظن» وليس بالحق. تدبر قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾. ألا ينادي أكثر الناس بالديمقراطية؟ إن القرآن الكريم يزخر بالآيات التي تشير بطريقة أو بأخرى إلى أن عدم اتباع الحق سيؤدي إلى الهلاك (والحق لا

يكون حقاً إلا إن أتى من عند الله العليم الحكيم جل جلاله). قال تعالى في سورة النمل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَـٰلَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ ۝ أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَهُمْ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ وَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ هُمُ ٱلْأَخْسَرُونَ﴾، تلحظ أن الآيتين تشيران إلى أن الذين لا يؤمنون بالآخرة قد زُينت لهم أعمالهم، أليسوا كذلك؟ فهم يتباهون بإنجازات الحداثة التي تقدس العقل، فهؤلاء لهم سوء العذاب، وهذا في هذه الدنيا وليس في الآخرة فقط، لأن الآية الثانية تعطف على سوء العذاب الخسران في الآخرة، أي أن لدينا عذابين، عذاب دنيوي وآخر أخروي. فكيف يكون العذاب الدنيوي إن لم يكن من خلال التلوث البيئي والانحلال الخلقي الذي يأتي بالفساد من خلال تراكم أفعال البشر التي اتبعت الأهواء؟ فالعذاب الذي كان يأتي لمن يكذب الأنبياء قد انقطع والله أعلم، لأنه لا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم.

أي أن الشريعة تحاول توضيح خطورة ترك الحكم بما أنزل الله لأنه سيؤدي لحكم الناس لأنفسهم في أفضل الأحوال (الديمقراطية)، وإلى الدكتاتورية المقيتة في أسوأ الأحوال. وفي أفضل الأحوال، أي في حالة الديمقراطية الحقة، فإن حكم الناس لأنفسهم مهما كان حكيماً ورشيداً سيكون باتباع الأهواء لصالح أنفسهم، وهذه بذرة الفساد لأنها قذف بالغيب كما مر بنا في فصل «القذف بالحق». وهناك آيات أخرى تشير إلى آليات حدوث هذا الفساد، أي تؤكد أن الحكم بغير ما أنزل الله سيؤدي للفساد لا محالة لأنه اتباع للأهواء وقذف بالغيب بالضرورة. قال تعالى في سورة البقرة: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ۝ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾. ألا تصف هاتان الآيتان حال العالم الغربي؟ ألا تصف أيضاً حال هؤلاء العلمانيين الذين تعجبك أقوالهم الرنانة الطنانة بأنهم دعاة سلم وحب خير للجميع وأن همهم هو الحفاظ على البيئة؟ بل هم أحياناً يُشهدون الجميع بأن قلوبهم عامرة بالإيمان بالله، فالإيمان بالنسبة لهم ليس بالضرورة تطبيق القرآن الكريم أو السنة المطهرة، بل الحكم التنويري باتباع الحداثة والعقلانية بديمقراطيتها ورأسماليتها برغم أن بعضهم يصلون ويصومون. هنا تجد أن الآيات تصف حال مثل هذا الشخص بأنه إن هو تولى سيفسد في الأرض بإهلاك الحرث والنسل «بالضرورة». والسؤال هو: كيف سيكون إهلاك الحرث والنسل «بالضرورة» إن لم يكن بالتخريب المباشر الذي لا يقوم به العقلاء وهم السواد الأعظم؟ الإجابة على هذا السؤال هي المفتاح لفهم هذه القضية. أي أن الحكم بغير ما أنزل الله، ومنها الديمقراطية، سيؤدي للفساد بالضرورة. ولكن قبل الإجابة لابد من بعض التوضيحات. وسنبدأ بما قاله المفسرون في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ﴾. قال الطبري رحمه الله موضحاً:

> «والسعي في كلام العرب العمل، يقال منه فلان يسعى على أهله، يعني به يعمل فيما يعود عليهم نفعه، ومنه قول الأعشى وسعى لكندة سعي غير مواكل قيس فضر عدوها وبنى لها، يعني بذلك عمل لهم في المكارم. واختلف أهل التأويل في معنى الإفساد الذي أضافه الله عز وجل إلى هذا المنافق، فقال بعضهم: تأويله ما قلنا فيه من قطعه الطريق وإخافته السبيل كما قد ذكرنا قبل من فعل الأخنس بن شريق. وقال بعضهم: بل معنى ذلك قطع الرحم وسفك دماء المسلمين .... وقد يدخل في الإفساد جميع المعاصي وذلك أن العمل بالمعاصي إفساد في الأرض، فلم يخصص الله وصفه ببعض معاني الإفساد دون بعض .... القول في تأويل قوله تعالى: ﴿وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ﴾. اختلف أهل التأويل في وجه إهلاك هذا المنافق الذي وصفه الله بما وصفه به من صفة إهلاك الحرث والنسل، فقال بعضهم: كان ذلك منه إحراقا لزرع قوم من المسلمين وعقرا لحمرهم. حدثني بذلك موسى بن هارون

قال: ثني عمرو بن حماد قال: ثنا أسباط عن السدي. وقال آخرون بما حدثنا به أبو كريب قال: ثنا عثام قال: ثنا النضر بن عربي عن مجاهد: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ﴾ الآية، قال إذا تولى سعى في الأرض بالعدوان والظلم فيحبس الله بذلك القطر فيهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد .... وأما الحرث فإنه الزرع، والنسل العقب والولد وإهلاكه الزرع إحراقه. وقد يجوز أن يكون كان كما قال مجاهد باحتباس القطر من أجل معصيته ربه وسعيه بالإفساد في الأرض. وقد يحتمل أن يكون كان بقتله القوام به والمتعاهدين له حتى فسد فهلك. وكذلك جائز في معنى إهلاكه النسل أن يكون كان بقتله أمهاته أو آبائه التي منها يكون النسل، فيكون في قتله الآباء والأمهات انقطاع نسلهما. وجائز أن يكون كما قال مجاهد، غير أن ذلك وإن كان تحتمله الآية فالذي هو أولى بظاهرها ما قاله السدي، غير أن السدي ذكر أن الذي نزلت فيه هذه الآية إنما نزلت في قتله حمر القوم من المسلمين وإحراقه زرعاً لهم، وذلك وإن كان جائزاً أن يكون كذلك فغير فاسد أن تكون الآية نزلت فيه، والمراد بها كل من سلك سبيله في قتل كل ما قتل من الحيوان الذي لا يحل قتله بحال، والذي يحل قتله في بعض الأحوال إذا قتله بغير حق، بل ذلك كذلك عندي لأن الله تبارك وتعالى لم يخصص من ذلك شيئاً دون شيء، بل عمه، وبالذي قلنا في عموم ذلك قال جماعة من أهل التأويل .... حدثنا القاسم قال ثنا الحسين قال ثني حجاج عن بن جريج قال: قلت لعطاء: ويهلك الحرث والنسل، قال: الحرث الزرع، والنسل من الناس والأنعام، قال: يقتل نسل الناس والأنعام».[1]

تلحظ من السابق أن الآية بالطبع ليست مقصورة في وصف من نزلت فيه، أي في الأخنس بن شريق، ولكنها سنة الله في جميع خلقه كما هو واضح من تأويل القرطبي أيضاً.[ب] وتلحظ أيضاً من التأويلين (وغيرهما) أن السعي يعني السعي على العيال، أي العمل في نفعهم، وأن الحرث أيضاً يعني كسب المال وجمعه، كما أن الحرث يعني الزرع، والنسل يعني العقب والولد بالإضافة لمعان أخرى. إلا أن القرآن الكريم كما هو معلوم دستور لنا في جميع الأزمان، لذلك فلابد لنا من فهمه لإطارنا الزمني الحالي. لهذا، فإن التأويل الآتي لا يتعارض بالطبع ما ذكره الطبري أو القرطبي أو غيرهما من المفسرين، ولكنه تأويل توضيحي لآلية ظهور الفساد بحكم العقل من خلال التمكين في عصرنا الحالي، كيف؟

ب) جاء في تفسير القرطبي: «وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا﴾، قيل تولى وسعى من فعل القلب، فيجيء تولى بمعنى ضل وغضب وأنف في نفسه، وسعى أي سعى بحيلته وإرادته الدوائر على الاسلام وأهله، عن ابن جريج وغيره. وقيل هما فعل الشخص، فيجيء تولى بمعنى أدبر وذهب عنك يا محمد، وسعى أي بقدميه فقطع الطريق وأفسدها، عن ابن عباس وغيره، وكلا السعيين فساد. يقال سعى الرجل يسعى سعياً، أي عدا، وكذلك إذا عمل وكسب، وفلان يسعى على عياله: أي يعمل في نفعهم. قوله تعالى: ﴿وَيُهْلِكَ﴾، ويهلك عطف على ليفسد، وفي قراءة أبي: (وليهلك)، وقرأ الحسن وقتادة: (ويهلك)، بالرفع، وفي رفعه أقوال يكون معطوفاً على يعجبك. وقال أبو حاتم هو معطوف على سعى لأن معناه يسعى ويهلك، وقال أبو إسحاق: وهو يهلك، وروى عن ابن كثير: ويهلك بفتح الياء وضم الكاف. الحرث والنسل مرفوعان بيهلك، وهي قراءة الحسن وبن أبي إسحاق وأبي حيوة وابن محيصن. ورواه عبد الوارث عن أبي عمرو، وقرأ قوم: (ويهلك) بفتح الياء واللام، ورفع الحرث لغة هلك يهلك مثل ركن يركن وأبى يأبى وسلى يسلى وقلى يقلى وشبهه، والمعنى في الآية الأخنس في إحراقه الزرع وقتله الحمر، قاله الطبرى، قال غيره: ولكنها صارت عامة لجميع الناس، فمن عمل مثل عمله استوجب تلك اللعنة والعقوبة. قال بعض العلماء إن من يقتل حماراً أو يحرق كدساً استوجب الملامة ولحقه الشين إلى يوم القيامة. وقال مجاهد المراد أن الظالم يفسد في الأرض فيمسك الله المطر فيهلك الحرث والنسل. وقيل الحرث النساء، والنسل الأولاد، وهذا لأن النفاق يؤدي إلى تفريق الكلمة ووقوع القتال، وفيه هلاك الخلق، قال معناه الزجاج، والسعي في الأرض المشي بسرعة، وهذه عبارة عن إيقاع الفتنة والتضريب بين الناس والله أعلم، وفي الحديث: (إن الناس إذا رأوا الظالم ولم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده). وسيأتي بيان هذا إن شاء الله تعالى. قوله تعالى: ﴿ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ﴾، الحرث في اللغة الشق، ومنه المحراث لما يشق به الأرض، والحرث كسب المال وجمعه، ...» (٢).

الخطاب القرآني والمجتمعات

للإجابة لابد وأن ننظر أولاً لأنواع المجتمعات المحتملة من حيث تطبيق الشريعة: إن أي مجتمع إما أن يكون مجتمعاً مسلماً يحكم بالشرع أو أن يكون مجتمعاً غير مسلم ولا يحكم بالشرع، فبالنسبة لنا المسلمين فإنه لا ثالث لهذين. وبالنسبة للأفراد فهناك مسلم وغير مسلم يعيش في إحدى المجتمعين. أي أن لدينا أربعة احتمالات قد يجد فيها الفرد نفسه: ١) مسلم يعيش في نظام إسلامي، ٢) أو كافر يعيش في نظام إسلامي، ٣) أو مسلم يعيش في نظام غير إسلامي، ٤) أو كافر يعيش في نظام غير إسلامي، أي يعيش في نظام من نسج عقول البشر. هذا بالنسبة لعموم الناس. أما بالنسبة للسلاطين فالوضع مختلف برغم التشابه، فهناك حالتان خامسة وسادسة: ٥) حاكم مسلم يحرص على تطبيق الشرع في إطار نظام حكم إسلامي كعمر بن عبد العزيز رحمه الله، ٦) وسلطان فاسق يحكم المسلمين ولا يكترث لتطبيق الشريعة أو حتى يحاول تغييرها لتلائم مصالحه كمعظم السلاطين والرؤساء الحاليين. أي أن هذه هي الحالات التي يجد فيها الإنسان نفسه. فيندر أن تجد مسلماً يحكم غير المسلمين (الحالة السابعة)، فقد يصل مسلم من خلال الانتخابات في دولة كافرة لسدة الحكم، أو قد يسلم بعد الوصول للحكم. ويندر أيضاً أن تجد كافراً يحكم المسلمين وهم راضون عنه، فهم سيحاولون إقصاءه (الحالة الثامنة).

أي أن الاحتمالات هي ستة. والآن سأمر سريعاً على هذه الاحتمالات دون تفصيل، إذ أن معظمها ليس الهدف لهذا الفصل: إن نظرنا للشريعة نجد أن لها توجيهاً واضحاً حيال «بعض» الاحتمالات الستة. والسؤال هو: لماذا لم يأت الخطاب واضحاً لجميع الاحتمالات الستة، بل لبعضها؟ للإجابة لنستعرض الاحتمالات: إن الآيات التي تخاطب من هم في الاحتمال الأول، أي المسلمين عموماً، آيات كثيرة وغالباً ما تبدأ بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾، كقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ...﴾، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾، وآيات أخرى كثيرة.[ج]

وبالنسبة للاحتمال الثاني وهو وضع غير المسلم في مجتمع مسلم، فالشريعة كما هو معلوم وضعت أحكاماً لهم كأخذ الجزية منهم. ولا نريد هنا الخوض في هذا الاحتمال إذ أن الخطاب الشرعي فيه واضح للمسلمين في طريقة التعامل، وكما مر بنا وباختصار فإن الشريعة تحث المسلمين على عدم الإساءة لهم مطلقاً، بل حسن

ج) الآتي هو بعض الآيات من سورة البقرة أيضاً، وبالطبع فهناك آيات أخرى في باقي السور: قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَٱشْكُرُواْ لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبْطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٌ فَتَرَكَهُۥ صَلْدًا لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّمَّا كَسَبُواْ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ ...﴾.

معاملتهم، فهم أهل ذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتحثنا على عدم هضم حقوقهم لعلهم يسلمون فيزداد عدد الموحدين لله جل جلاله الواحد الأحد، وبذلك يزداد المسلمون قوة بضم خبراتهم ومهاراتهم ورؤوس أموالهم لحوزة المسلمين، حتى أن لهم نصيباً من الزكاة كما هو معلوم، فهم من المؤلفة قلوبهم من بين الأصناف الثمانية.

والاحتمال الثالث، وهو وضع المسلم الذي يعيش بين غير المسلمين، فللشريعة أيضاً توجيه واضح فيه وهو الكراهه، أو حتى عدم الجواز في أقوال معظم فقهاء السلف وذلك لأن المسلم لا يعيش تحت حكم إسلامي ولأن المسلم التارك لوطنه للاستقرار بين غير المسلمين إن تمكن من حفظ دينه فلن يستطيع ذلك أبناؤه أو بالتأكيد فإن أحفاده سيذوبون في الغالب في تلك المجتمعات. وبالطبع فإن في عدم جواز الاستيطان في بلاد الكفر تقوية لشوكة المسلمين لأن فيه منع لخروج طاقات ومهارات المسلمين للاستفادة منها. فالمهاجرون المسلمون الذين يعيشون في الغرب الآن مثلاً هم من أكفأ الطاقات المسلمة. فبرغم اضطرارهم للهجرة خوفاً على أنفسهم من السلاطين الذين يبطشون، أو سعياً لحياة أفضل، وهذا هو الشائع، فإن هذه الظروف هي بسبب عدم تطبيق الشريعة. فإن طبقت الشريعة لما تمكن السلاطين من هذا البطش، ولما ظهر الفقر والجهل الذي يدفع الكثير للهجرة. والشريعة لم تطبق إلا لأن السلاطين تمكنوا من استحواذ الخيرات وتسخيرها للبطش لأنهم ملكوا الجنود الذين يأخذون العطاءات، لأن العمل العسكري أصبح وظيفة كما وضحت سابقاً. ولعلك تسأل: ولكن الشريعة لم تطبق، فماذا يفعل هؤلاء الفارون من أوطانهم؟ فأجيب: لنسأل الله عز وجل أن يعذرهم لما هم فيه لعدم تطبيق الشريعة، أما إن طبقت فهذا لن يحدث. إلا أن هذا لا يعني إيجاد فقه خاص بهم، أي فقه الأقليات أو فقه المغتربين كما يقال، لأن في هذا تعزيز لغربة الإسلام وذلك بتطويع الشريعة لوضع خاطئ أصلاً. تذكر مثال الإيدز أخي القارئ. أي أن هذا الاحتمال لن تجد له خطاباً في الشريعة إلا بالمنع منه. وبالطبع هنا سيكون لك سؤال جد وجيه عن حال فتاة كافرة تعيش في الغرب ثم أسلمت لأنها تعرفت على شاب مسلم عرفها على الإسلام فحسن إسلامها ثم تركته لأنه لم يكن بذات الالتزام، فماذا عليها أن تفعل وهي بين أهلها الكفرة؟ (وقد سمعت عن هذا كثيراً) فهل عليها الهجرة وهي فتاة لديار المسلمين ولا قريب لها؟ أم هل عليها المكوث مع أهلها وبالذات في أيامنا هذه التي إن هاجرت لساءت معاملتها في ديار المسلمين ولاستغلت أيما استغلال؟ بالطبع، فهناك الكثير مثل هذه الحالات الشاذة التي هي بحاجة لفتاوى الفقهاء.

أما بالنسبة للاحتمال الرابع، أي للكفرة عموماً وبالذات الذين يعيشون في نظام غير إسلامي، أي كفرة فيما بينهم، فإن الخطاب القرآني يتهددهم ويتوعدهم إن لم يسلموا، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَآ أُوْلَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾. ويجادلهم بمنطق كما في قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَـٰلِقُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَٰبًا أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ وَأُوْلَـٰٓئِكَ ٱلْأَغْلَـٰلُ فِىٓ أَعْنَاقِهِمْ وَأُوْلَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾. ويجادلهم بمنطق علمي كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَـٰهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ﴾. ويحاول الخطاب القرآني إقناعهم بالرجوع للحق كما في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ

ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ وَتَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾، ويفضح نواياهم كما في قوله تعالى: ﴿كَيۡفَ وَإِن يَظۡهَرُواْ عَلَيۡكُمۡ لَا يَرۡقُبُواْ فِيكُمۡ إِلّٗا وَلَا ذِمَّةٗۚ يُرۡضُونَكُم بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَتَأۡبَىٰ قُلُوبُهُمۡ وَأَكۡثَرُهُمۡ فَٰسِقُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَن تَرۡضَىٰ عَنكَ ٱلۡيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمۡۗ قُلۡ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلۡهُدَىٰۗ وَلَئِنِ ٱتَّبَعۡتَ أَهۡوَآءَهُم بَعۡدَ ٱلَّذِي جَآءَكَ مِنَ ٱلۡعِلۡمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِيّٖ وَلَا نَصِيرٍ﴾، وقوله تعالى في المنافقين: ﴿إِن تُصِبۡكَ حَسَنَةٞ تَسُؤۡهُمۡۖ وَإِن تُصِبۡكَ مُصِيبَةٞ يَقُولُواْ قَدۡ أَخَذۡنَآ أَمۡرَنَا مِن قَبۡلُ وَيَتَوَلَّواْ وَّهُمۡ فَرِحُونَ﴾. والآيات في هذا الخطاب كثيرة جداً سواء في الكتاب أو في السنة. وهنا ملحوظة وهي أن الخطاب في هذا الاحتمال ليس بالضرورة لكفرة يعيشون في دولة أخرى مجاورة أو بعيدة عن المسلمين، بل قد يكونون جماعة تعيش بين جماعات من المسلمين في جيوب محددة كالمنافقين، فالآيات التي تخاطب الطرفين أيضاً من خلال الرسول صلى الله عليه وسلم معروفة كقوله تعالى في سورتي التوبة والتحريم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡۚ وَمَأۡوَىٰهُمۡ جَهَنَّمُۖ وَبِئۡسَ ٱلۡمَصِيرُ﴾.

وبالنسبة للسلاطين (أي للاحتمالين الخامس والسادس) فإن الخطاب الشرعي أيضاً كان واضحاً بالإصرار على السلاطين للحكم بما أنزل الله، وأن فعل غير ذلك كفر بواح كما مر بنا في الفصول السابقة، كما في قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٞ لَّهُۥۚ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلۡيَحۡكُمۡ أَهۡلُ ٱلۡإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِۚ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾. وهنا أريدك أخي القارئ أن تتأمل الآيات السابقة وأي آيات أخرى ورد فيها التوجيه بالحكم بما أنزل الله ستلحظ أن الخطاب فيها ليس موجهاً للحاكم فقط، بل للجماعة كما في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلۡيَحۡكُمۡ أَهۡلُ ٱلۡإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِۚ﴾. فمن الواضح أن الخطاب ليس موجهاً للسلطان، بل للجماعة حاكمهم ومحكومهم (وستأتي أهمية هذا في فصلي «الفصل والوصل» و «الموافقات» بإذن الله).

بقي لنا احتمال أخير لم أذكره ضمن الاحتمالات الستة، وهو وضع جماعة منافقة تعيش بين المسلمين. فلهؤلاء خطاب خاص بهم. فنجد أن القرآن الكريم يفضحهم كما في قوله تعالى في سورة البقرة:

﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَمَا هُم بِمُؤۡمِنِينَ ۝٨ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ ۝٩ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضٗاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمُۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡذِبُونَ ۝١٠ وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ لَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحۡنُ مُصۡلِحُونَ ۝١١ أَلَآ إِنَّهُمۡ هُمُ ٱلۡمُفۡسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشۡعُرُونَ ۝١٢ وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ ءَامِنُواْ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓاْ أَنُؤۡمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُۗ أَلَآ إِنَّهُمۡ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعۡلَمُونَ ۝١٣ وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوۡاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمۡ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمۡ إِنَّمَا نَحۡنُ مُسۡتَهۡزِءُونَ ۝١٤ ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ ۝١٥ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ ۝١٦ مَثَلُهُمۡ كَمَثَلِ ٱلَّذِي ٱسۡتَوۡقَدَ نَارٗا فَلَمَّآ أَضَآءَتۡ مَا حَوۡلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمۡ وَتَرَكَهُمۡ فِي ظُلُمَٰتٖ لَّا يُبۡصِرُونَ ۝١٧ صُمُّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَرۡجِعُونَ ۝١٨ أَوۡ كَصَيِّبٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٞ وَرَعۡدٞ وَبَرۡقٞ يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِۚ وَٱللَّهُ مُحِيطُۢ بِٱلۡكَٰفِرِينَ ۝١٩ يَكَادُ ٱلۡبَرۡقُ يَخۡطَفُ أَبۡصَٰرَهُمۡۖ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوۡاْ فِيهِ وَإِذَآ أَظۡلَمَ عَلَيۡهِمۡ قَامُواْۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمۡعِهِمۡ وَأَبۡصَٰرِهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾.

وبهذا يصبح مجموع الخطابات المحتملة سبعة، إلا أن الشريعة تركز على ثلاثة منها أكثر من غيرها، فما هي ولماذا تفعل الشريعة ذلك؟ إن الإجابة تأتي من خلال التوضيح الآتي، ولعله سيكون أكثر وضوحاً في فصل «الأماكن» بإذن الله، وهو أن التقسيم السابق للاحتمالات الستة الأولى هو تقسيم منبثق من واقعنا المعاصر، أما في عهد السلف فلم يكن التقسيم إلى ستة أقسام. بل كان تقسيماً مختلفاً لأن الخطاب القرآني أتى لتقسيمة من إرادة الله جل جلاله، فظهر التقسيم الذي أرادته مقصوصة الحقوق لفترة الرسول صلى الله عليه وسلم ثم بدء في التغير مع حكم الخلفاء رضي الله عنهم، ثم تغير كثيراً مع الحكم الأموي ومن تلاهم من النظم الحاكمة ليقترب من الاحتمالات الستة المعاصرة والله أعلم. فطائفة المنافقين مثلاً كانوا ممن خاطبهم القرآن الكريم بشدة ولفت الأنظار إليهم، ومع ذلك تجد أن ذكرهم بدأ يتلاشى في كتب التراث بعد عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وليس بذات الزخم كما كان في عهده صلى الله عليه وسلم برغم أن عدد المنافقين كان يزداد جيلاً بعد جيل، وبرغم زيادة مشاكلهم ليصل إلى ذروته في عصرنا الحاضر. أليسوا هم الحكام في معظم الأحوال حالياً؟ أليسوا هم من قتل الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه سابقاً؟

أي أننا سنحاول الآن الإجابة على السؤال: لماذا لم يأت الخطاب شاملاً للاحتمالات الستة؟ ففي عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ومن ثم الخلفاء لم يكن التقسيم كهذا نظراً لعدم تبلور وجود الدول القومية ذات الحدود. فهذا التبلور مظهر من مظاهر المجتمعات التي تبنت الحداثة من خلال دولة القانون وسيادته. ففي الحداثة لا أهمية للدين، ولكن الأهمية هي للفرد وحقوقه بغض النظر عن معتقداته. وبمثل هذه المبادئ ظهرت الدول القومية ذات الحدود البينية والتي تُعتبر الهيكل البنائي الأهم للنظام السياسي الاقتصادي الدولي المعاصر من خلال مؤسسات تقبلتها جميع المجتمعات كالقبول بالأمم المتحدة (وبالإكراه أحياناً)، ومن خلال أدوات مثل الجوازات ومناهج التعليم التي تختلف من بلد لآخر ونحوهما. فمع ظهور الدول ذات الحدود البينية ظهرت الاحتمالات الستة، لذلك وضعت التقسيم السابق لتلك الاحتمالات. ولعل الأصح، إن استثنينا المنافقين، هو أنها احتمالات خمسة لأنه يندر أن تجد حاكماً ربانياً الآن يحكم المسلمين. ولعلك تتعجب من تقسيمي هذا لأنه وكأنه تقبلٌ لتقسيم معاصر ثم قراءة الشرع من خلاله. وهذا منهج خاطئ. أجيب: بالطبع إنه منهج خاطئ، ولكنني لجأت إليه لتبسيط الأفكار في هذه المرحلة من الكتاب. فكما ستستنتج بإذن الله من باقي الكتاب فإن الله سبحانه وتعالى الحق الودود اللطيف المعطي الواهب الوهاب الرازق الرزاق الكريم الجواد يريد لهذه البشرية أن تعيش بسعادة ورغد ودون فساد في الأرض، وهذا لن يحدث إلا باتباع الشريعة كما سترى بإذن الله. والشريعة لن تُتبع إلا إن اقتنع بها البشر، والبشر لن يقتنعوا إلا إن رؤوا محاسن الشريعة واقتنعوا أنها الحق الذي يجب أن يتبع، وهذا لن يحدث إلا إن تمكن الناس من المقارنة بين الحق والباطل، وحينئذ سينتشر الحق، والحق لن ينتشر ويعم الأرض إلا بعد صراع مع الباطل، والصراع لن يحسم إلا من خلال الأفراد الذين يقتحمون حلبات الصراع جهاداً في سبيل الله، فيتم تمحيصهم. تأمل الآيات الآتية لترى إصرار الشريعة على تمحيص النفوس من خلال تحركات الأفراد لمجاهدة الباطل. قال تعالى في سورة آل عمران: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَجْتَبِى مِن رُّسُلِهِۦ مَن يَشَآءُ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَإِن تُؤْمِنُواْ وَتَتَّقُواْ فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾. وقال تعالى في سورة آل عمران أيضاً: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمْ

وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾. وقال في سورة البقرة: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُواْ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾، وقال في سورة التوبة: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تُتْرَكُواْ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَا رَسُولِهِۦ وَلَا ٱلْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً وَٱللَّهُ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾. وللتذكير فقط بما مر بنا في الفصل السابق عن أن الجهاد عبادة وليس وظيفة، وأن فيه تمحيص للنفوس، تأمل قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيَعْلَمَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ نَافَقُواْ وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ قَٰتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوِ ٱدْفَعُواْ قَالُواْ لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّٱتَّبَعْنَٰكُمْ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَٰنِ يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم مَّا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ﴾.

أي لإيجاد السعادة للبشرية ودون فساد لابد من وجود حلبات للصراع بين الحق والباطل فتظهر محاسن الحق فينتشر من خلال المقارنة. وحلبة الصراع لا تعني الاقتتال بل تعني أيضاً إظهار الحجة ضد الكفرة والمنافقين بالذات. ألم يُسلم السحرة من قوم فرعون عندما هزمهم موسى بعصاه يوم الزينة؟ فيوم الزينة كان حلبة الصراع. قال تعالى في سورة طه واصفاً قول فرعون: ﴿فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِّثْلِهِۦ فَٱجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَّا نُخْلِفُهُۥ نَحْنُ وَلَآ أَنتَ مَكَانًا سُوًى ۝ قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ ٱلزِّينَةِ وَأَن يُحْشَرَ ٱلنَّاسُ ضُحًى ۝ فَتَوَلَّىٰ فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُۥ ثُمَّ أَتَىٰ﴾. ألم يفرض الغلام على الملك جمع الناس، فاغتاظ الملك من ظهور الحق فحرق المؤمنين في الأخدود؟ قال تعالى في سورة البروج واصفاً: ﴿قُتِلَ أَصْحَٰبُ ٱلْأُخْدُودِ ۝ ٱلنَّارِ ذَاتِ ٱلْوَقُودِ ۝ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ ۝ وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ ۝ وَمَا نَقَمُواْ مِنْهُمْ إِلَّآ أَن يُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾. ألم يصف الحق سبحانه وتعالى يوم بدر بيوم الفرقان في آية الغنائم في سورة الأنفال في قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾. وكذلك الإقناع بالحوار من خلال الاستدلال بالنتائج الإحصائية العلمية للتطبيقات الشرعية وما شابه، فهو من حلبات الصراع. ومثل هذه الحلبات لن توجد إلا من خلال تركيبة اقتصادية سياسية للمجتمعات من نتاج الخطاب القرآني، عندها سينتشر الحق. أي أن الشريعة تريد حياة على الأرض يتمكن فيها كل من أراد إظهار الحق من القيام بذلك، أي أنها تريد تجهيز المكان حتى يشتد ويتبلور الصراع، فيتم تمحيص الناس، فتقام الحجة على من لم يتبعوا الحق، وتتاح الفرصة لمن أرادوا نصر الحق ومجاهدة الباطل. وهذا ما يحاول متبعوا الأهواء التخلص منه. فهم حاولوا ويحاولون وسيحاولون دائماً إيجاد تركيبات سياسية اقتصادية للمجتمعات لا تسمح لهذا الصراع بالظهور، بل فقط ظهور مجتمعات سلطوية هرمية التركيب محكومة بأوامر البشر، أو بالأصح بالأهواء تحت مسميات القانون والنظام (تذكر تسمية الأسماء). أي أنهم يحاولون إيجاد مجتمعات تضيق فرص ظهور الصراع. ولضرب مثال واحد: فقد لبس الباطل ثوب الحق: فأنت وبرغم أنك ترى المنكر، كالبنوك الربوية التي هي في كل مكان، والتي لن يستطيع أي عالم إباحة نشاطاتها لأن تحريمها ساطع بيّن في الشريعة، ومع كل هذا فإنك لن تستطيع الإنكار. فإن حاولت مجابهتها فلن تستطيع إلا من خلال عدم التعامل معها برغم أن مرتبك الشهري يرسل إليها، وتذهب إليها وأنت مطأطئ الرأس لتأخذ مالك. وبالطبع لن تستطيع استخدام القوة لأن الفقهاء لا يريدونك أن تخرج على السلطان لأن عليك السمع والطاعة للسلطان الذي أذن للبنوك بالعمل، فكل ما تفعله هو إذاً الكراهة بقلبك دون إحداث أي تغيير على أرض الواقع لأن النظام الموضوع لا يتيح لك ذلك. فلا حلبة للصراع. فكيف يتم تمحيص الناس من مواقفهم تجاه الباطل إذاً؟ أي أن مواطن الصراع بين الحق والباطل قد

انعدمت. وما هكذا أراد الإسلام للساحة أن تكون. بل من مراجعة الخطاب القرآني وما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم كما ستستنتج من فصلي «الأماكن» و «الحكم» بإذن الله، فإن الشريعة تحاول إيجاد حلبات الصراع هذه لينتشر الحق، وهذا لن يحدث إلا من خلال إيجاد مجتمعات مسلمة تعيش كجماعات متقاربة، وكل جماعة تجاور أو بداخل جماعات أخرى وذات استقلالية اقتصادية تامة، وذات استقلالية سياسية إلى حد كبير، تمكن هذه الجماعات من التحرك في الأرض والانطلاق في تسخير مواردها لما فيه عزهم ورفاههم والجهاد بطريقة وكأن الكرة الأرضية فتحت لهم لينشروا الحق بالدعوة سلماً أو حتى بالقوة أحياناً. أما في وضعنا المعاصر فإن المجتمعات الحديثة قد أغلقت المنافذ حتى لا تتحرك الجماعات المسلمة، بل حتى تُمنع من التكوين ابتداءً. فالكل خاضع لسلطان الدولة العلماني الذي لا يعترف بالإسلام كمرجعية برغم إدعاء بعض هذه الدول بأنها دول إسلامية من الطراز الأول.

أي أن المفترض بالأمة المسلمة أن تتكون من مجتمعات صغيرة مسلمة مستقلة (وسيأتي إثبات ذلك بإذن الله في فصل «الأماكن»)، وكلما صغرت هذه المجتمعات وزادت استقلاليتها كلما زادت سرعة حركتها حتى تصل إلى الفرد المحرر من كل القيود. ولعلك إن كنت علمانياً هنا تستنكر وتقول متعجباً: كيف يكون الفرد محرراً من كل القيود وهو مقيد في قيمه، فهو مثلاً لا يحق له أن يزني ويسكر؟ فأجيب: إنني أتحدث عن حقوق التمكين. فإن كان السكر والزنى وما يقرب إليهما من أفعال مثل النظر إلى النساء من المحرمات في الإسلام، وفي هذا بالطبع تضييق على نزوات الرجال (كما يرى البعض)، فإن هذا لا يعني التقييد في التمكين. فمثل هذه القيود السلوكية هي التي تجعل الناس ينفرون من الإسلام، فعموم الناس يعتقدون أن الإسلام دين يقيد الأفراد. وهذا غير صحيح على مستوى التمكين. فالإسلام في حقوق التمكين يطلقهم كما سترى بإذن الله، ولكن فقط لأنه يمنع الرجال من السكر والزنى ويأمر النساء بالحجاب، فإنهم يرفضونه بالكلية لأنه يقطع دابر أهوائهم. ولكن بالإمكان قلب المسألة، فكل نظرة لامرأة بحرية هي اختراق لحقوق الآخرين. فأنت عندما تنظر لامرأة أخرى، فهي إما أخت أو ابنة لرجل آخر. وفي هذا تعد على حقوق الآخرين. ولعلك تقول: وماذا إن رضي الطرف الآخر: أي أن من الرجال من لا يمانع نظر الآخرين لزوجته، بل وحتى لا يمانع مضاجعتها؟ أقول: سيأتي بيان أن هذا لا يؤدي للفساد الخلقي فحسب، بل وحتى للتلوث البيئي، لأنه باختصار: إن هؤلاء الذين لا يغارون على محارمهم ذوو نفسيات ستؤدي للإفساد في الأرض بتلويثه مادياً كما سترى بإذن الله «إن كان الحكم بغير ما أنزل الله». لاحظ أنني وضعت «إن» الشرطية (وسيأتي بيانه بعد عدة فقرات بإذن الله).

نعود للموضوع: قلت أن المفترض بالأمة المسلمة أن تتكون من مجتمعات صغيرة مسلمة مستقلة، وبهذا تزداد سرعة حركتها. وليس المقصود هنا بالحركة بالطبع الانتقال من مكان لآخر، بل الانتقال من حال إلى حال أفضل إيماناً وإنتاجاً وقوة وعزة ورفاهية. وإن تطلب هذا الانتقال الارتحال مكانياً فإن هذا سيحدث كما سترى في فصل «ابن السبيل» بإذن الله. ولا يعني هذا أبداً أن هذه المجتمعات الصغيرة ستكون ضعيفة بحيث يسهل أكل الأمة المسلمة لأنها أمة مكونة من مجتمعات مفتتة يسهل التغلب عليها. كلا، بل هذا يعني أن مكونات الأمة الأكبر هي جماعات صغيرة قوية ذات شوكة بحيث أن الكل سيكون في مجموعه (ولأنه مشكل من أجزاء قوية) أقوى من أقوى كل. وما ذلك إلا لأن الأجزاء هي مجتمعات موحدة ونضرة وعاملة ومنتجة وذات إيمان لا تشوبه البدع والخرافات والاتكاليات، لأن كل جماعة مكونة أصلاً من أفراد متمكنين ذوي همم وكفاءات ومقدرات عالية بسبب

فتح الشريعة لأبواب التمكين لهم، ولأن قائدهم هو عالم رباني يؤمهم في مسجدهم على الأغلب، وأنه لم يصل هذا الإمام لهذه القيادة إلا لأنه أهل لها لعلمه وورعه وتقواه كما سترى بإذن الله. فإن كانت الأجزاء سليمة وقوية وعزيزة فإن الكل سيكون أسلم وأقوى وأعز لأن المجموع ليس حصيلة جمع الأجزاء فحسب، بل أكثر بكثير كما سيأتي بإذن الله، وهذا ليس كحال دولنا اليوم ذات الحدود البينية وذات الأجزاء شبه المشلولة، بل والمريضة التي لا حول لها ولا قوة، فكان الكل أشد مرضاً من الأجزاء برغم بريق نياشين حكامها الأغبياء في قصورهم الفارهة.

أي باختصار، فإن الشريعة تتعامل مع الأفراد على الأرض وكأنهم أمم تتكون من الاحتمالات الثلاثة فقط حتى تظهر حلبات الصراع بين الحق والباطل: وهذه الاحتمالات هي: ١) جماعات مسلمة، ٢) وجماعات كافرة، ٣) وجماعات منافقة تعيش بين المسلمين، وبهذا فإن الجماعتين الأخيرتين، أي الكافرة المستقلة والمنافقة التي تعيش بين المسلمين، ستذوبا في الجماعة المسلمة أو تُستأصلا، أو تضطر الكافرة العيش بكفرها ولكن مع دفع الجزية، وهذه الأخيرة ستأتي عليها الأجيال اللاحقة وتجابهها حتى تسلم وبالتدريج سيكون الحاكم في جميع الأحوال هو شرع الله إن طبقت الشريعة. أما إن لم تطبق، فلن يحدث هذا بالطبع.

ولكن ماذا عن الاحتمالات الباقية من السبعة، فأين ذهب خطابها؟ لنمر عليها سريعاً: بالنسبة للمسلم الذي يعيش بين غير المسلمين فقد تم منعه لهذا فلا حاجة لمخاطبته، وبالنسبة للكافر الذي يعيش بين المسلمين فقد وضحت الشريعة أحكام التعامل معه وهو مشمول في مخاطبته مع الكفرة كجماعة. وبالنسبة للحكام، فإن القرآن الكريم يخاطبهم وكأنهم أفراد. لذلك ترى، والله أعلم، أن الخطاب القرآني يخاطب إما الجماعة وإما الفرد باستمرار، ولا يخاطب السلطان إلا فيما ندر لأنه فرد كأي فرد. فخطاب الجماعة كالآيات التي تبدأ بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ...﴾، وقوله تعالى في سورة الروم: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُم مُّشْرِكِينَ﴾، وقوله تعالى في سورة المؤمنون: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَـٰنَـٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ﴾، وقوله تعالى في سورة الأحزاب: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَـٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتِ وَٱلْقَـٰنِتِينَ وَٱلْقَـٰنِتَـٰتِ ...﴾. وأما بالنسبة لخطاب الأفراد فهو كقوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾، وقوله تعالى في سورة هود: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَىِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ إِنَّ ٱلْحَسَنَـٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ﴾.

ولعلك هنا تقول: ولكن القرآن الكريم يخاطب السلطان باستمرار، فمعظم الخطاب موجه للرسول صلى الله عليه وسلم، وهو حاكم للمسلمين، والخطاب الموجه له هو بالطبع خطاب لمن يقومون مقامه بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، وهم السلاطين؟ ولعلك تؤكد أن الأمثلة على ذلك كثيرة مثل الآيتين السابقتين أو تلك التي تحوي كلمة ﴿قُلْ﴾ كما في قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾، وقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾، وقوله تعالى في سورة النساء: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوٓا۟ أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ ٱلنَّاسَ كَخَشْيَةِ ٱللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا۟ رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا ٱلْقِتَالَ لَوْلَآ أَخَّرْتَنَآ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَـٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَٱلْـَٔاخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾، فماذا عن هذه الآيات

كخطاب؟ فأجيب: لعلك لاحظت أن الآيات الموجه الخطاب فيها للنبي صلى الله عليه وسلم هي آيات في صلب العقيدة أو الأحكام. فهذه الآيات هي التي تضع مقصوصة الحقوق. وهذه متى ما وضعت لن تتغير أبد الدهر. أي لن يستطيع أي سلطان تغييرها، فلا حاجة لمخاطبته. أما بالنسبة للجماعة المنافقة والتي قد لا تنقرض أبداً حتى قيام الساعة، بل تزداد عندما لا تحكم الشريعة، فهي برغم نفاقها وكثرتها إلا أنها ستحتكم لشرع الله رغماً عنها لأن الحق هو الظاهر لأن المؤمنين هم ذوي اليد العليا دائما كما سترى بإذن الله إن طبقت الشريعة وظهرت حلبات الصراع، وعندها فلن تفسد الأرض برغم وجود المنافقين لأنهم مرغمون للامتثال لشرع الله.

ومن جهة أخرى، فكما ستلحظ بإذن الله من طريقة الخطاب (هل هو للجماعة أو للفرد أو للسلطان) فإن الخطاب في تكليفاته لهذه الفئات سيوجد تجانساً متناغماً بينهم حتى لا تصطدم مصالح هذه الفئات فتثقل حركتهم الإنتاجية في المجتمع. ولأهمية هذه المسألة فسيأتي بيانها مفصلة في فصول قادمة بإذن الله. ولكن لغرض الاستمرار في هذا الفصل أقول: متى ما خاطب الشرع السلطان أو السلطات تجده يخاطبه بصيغة لا تعطيه الحق في التصرف في أفعال الناس أو حتى التأثير عليها، بل فقط على السلطان تطبيق الشريعة التي تركز على إطلاق مبادرات الأفراد (كما سترى بإذن الله)، فالسلطان لا يحكم الناس، بل ينتظر الناس الذين يطبقون الشرع بأنفسهم ليأتوا إليه إن اختلفوا ليحكم القاضي بينهم (وسيأتي بإذن الله تفصيل هذا في فصل «الحكم»). فالآيات التي في سورة المائدة التي تخاطب الرسول صلى الله عليه وسلم أو من يقوم مقامه من السلاطين أو الحكومات، لا تقول للسلطان (احكمهم) بل تقول له: ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ﴾ كما في قوله تعالى: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلۡكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحۡتِۚ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ وَإِن تُعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيۡـٔٗاۖ وَإِنۡ حَكَمۡتَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِٱلۡقِسۡطِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَٱعۡلَمۡ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعۡضِ ذُنُوبِهِمۡۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ﴾، وقوله تعالى في سورة النور: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوۡلَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ أَن يَقُولُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾، وهكذا. والآن، وبهذه الخلفية نستطيع العودة لتأويل الآية التي بدأنا بها الفصل، أي لقوله تعالى:

﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُفۡسِدَ فِيهَا وَيُهۡلِكَ ٱلۡحَرۡثَ وَٱلنَّسۡلَ﴾

لقد توقفت مع هذه الآية لعدة أسابيع أتدبرها، إذ أن الملفت فيها هو أنها تخاطب الفرد، بينما الفساد هو نتيجة حتمية لتراكم أفعال الجماعات وليس بالضرورة الفرد. لماذا؟ لاحظ أن هناك ترتيباً للأحداث يبدأ بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا﴾ التي تشترط أن التولي هو السعي في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ﴾، أي أن أي تولٍ، أي أن أي حركة أو عمل من هذا الذي يشهد الله جل جلاله على ما في قلبه «ولا يحكم» بالشريعة ما هو في الواقع إلا سعيٌ سيؤدي للفساد. أكرر مرة أخرى هذه النقطة لأهميتها وهي أن أي تولٍ إنما هو سعي، فهذا مفتاح لفهم الآية، لماذا؟

إن ما أزعمه هو أن أي حركة للإنسان هي تول عن الشرع إن كانت في مجتمع لا يحكم بما أنزل الله، وإن كانت في مجتمع يحكم بما أنزل الله فهي «توكل» يؤجر عليه إن نوى العبد ذلك وكان مسلماً، والله أعلم. فإن تحرك الإنسان أي حركة سواء لكسب رزقه أو للهو فإن لم يكن في مجتمع يحكم بالشرع فهو تول سيؤدي للفساد. حتى وإن زار الإنسان صديقه فإنه تول. وليس المقصود هنا بأن الفاعل سيؤثم عليه، معاذ الله أن أقول هذا، ولكنه تراكم سيؤدي للفساد لأنه تول. أما إن كان العمل لكسب الثواب وباتباع الشرع في مجتمع يحكم بالشرع فإنه توكل على الله.

وللتوضيح أقول: إن المهم في حركات الأفراد ليس الفعل ذاته، ولكن المظلة المجتمعية التي يتحرك فيها الإنسان سواء كان مسلماً أو كافراً. هذه نقطة مهمة لا تنساها أخي القارئ. وهنا أريدك أن تتذكر ما قلته سابقاً من أن الاحتمالات سبعة، وأن الخطاب الشرعي يركز على ثلاثة منها: فإن تحرك المسلم في مجتمع يحكم بالشرع فإن فعله توكل بإذن الله ولن يؤدي للفساد كما سترى بإذن الله، وهذه هي الجماعة الأولى. وإن تحرك الكافر في مجتمع يحكم بالشريعة فإن حركته لن تؤدي للفساد أيضاً، وهذا هو الاحتمال الثاني، وهذا يشبه حركة المنافق. أما إن تحرك المسلم في مجتمع لا يحكم بشرع الله فإن حركته ستؤدي للفساد برغم أن المتحرك مسلم (وهذا ما حاولت الشريعة رفضه، وهو الاحتمال الثالث)، وإن تحرك الكافر في مجتمع كافر فإن حركته ستؤدي أيضاً للفساد بطريقة مضاعفة بالتأكيد، وهذه هي الجماعة الثانية أو الاحتمال الرابع. كيف؟

هناك آيات أخرى تؤكد نفس المعنى، أي تؤكد أن التولي عن الشرع هو إفساد في الأرض، كقوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾، لاحظ أن الخطاب للجماعة غير المسلمة، ومتى ما كان الخطاب للجماعة فهو يعني أيضاً أن هذه الجماعة ذات استقلالية سياسية واقتصادية عن المسلمين لأنها تستطيع المجاهرة بالتولي كالمجتمعات المعاصرة التي تحكم بالديمقراطية والتي آلت فيها العلاقات الأسرية مثلاً للتفكك بسبب اتباع الأفراد لنزواتهم من خلال التولي عن شرع الله. تأمل قوله تعالى في سورة محمد: ﴿فَهَلۡ عَسَيۡتُمۡ إِن تَوَلَّيۡتُمۡ أَن تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَتُقَطِّعُوٓاْ أَرۡحَامَكُمۡ﴾، (وهناك أمثلة أخرى سنأتي عليها بإذن الله). وبالطبع فإن المتولي ليس بمسلم، أما المتوكل فهو المؤمن. وليس المقصود من السابق أن كل تول يعني الإفساد دائماً. فهو يعني الإفساد إن كان تولياً عن شرع الله، وهذا لا يحدث إلا من غير المسلم أو المنافق وبالذات في نظام مجتمعي لا يحكم بشرع الله، أي أن أي فعل من غير المسلم هو تول مفض للإفساد بالضرورة إن كانت الجماعة هي الجماعة الثانية. أما إن كان التولي من كافر أو منافق ولكنه يعيش في مجتمع يحكم بشرع الله، فإن الفعل قد لا يؤدي للفساد. كيف؟

قبل الإجابة لابد من بعض التوضيح عن التولي: لقد أتت مشتقات «تول» من الجذر «ولي» في آيات عدة في إطار لا يعني الفساد لأنه ليس تول عن الشرع ولكنه بمعنى الإعراض أو الترك أو الذهاب كقوله تعالى: ﴿وَتَوَلَّىٰ عَنۡهُمۡ وَقَالَ يَٰٓأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَٱبۡيَضَّتۡ عَيۡنَاهُ مِنَ ٱلۡحُزۡنِ فَهُوَ كَظِيمٞ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰٓ إِلَى ٱلظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَآ أَنزَلۡتَ إِلَيَّ مِنۡ خَيۡرٖ فَقِيرٞ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَآ أَتَوۡكَ لِتَحۡمِلَهُمۡ قُلۡتَ لَآ أَجِدُ مَآ أَحۡمِلُكُمۡ عَلَيۡهِ تَوَلَّواْ وَّأَعۡيُنُهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُواْ مَا يُنفِقُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿ٱذۡهَب بِّكِتَٰبِي هَٰذَا فَأَلۡقِهۡ إِلَيۡهِمۡ ثُمَّ تَوَلَّ عَنۡهُمۡ فَٱنظُرۡ مَاذَا يَرۡجِعُونَ﴾، كما أن هذا لا يعني التولي بمعنى الاحتضان والمساندة كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزۡبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡغَٰلِبُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ وَلِـِّۧيَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡكِتَٰبَ وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ﴾. إلا أن الأعم في القرآن الكريم هو أن التولي إفساد إن كان تول عن الشرع أو

كان من كافر لأنه لا يؤمن بالشرع، كقوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ﴾، وكقوله تعالى: ﴿فَمَن تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَيَٰقَوْمِ ٱسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيْهِ يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْاْ مُجْرِمِينَ﴾، وآيات أخرى كثيرة.[٣]

أي أن الناس صنفان من منظور التمكين كما وضحت سابقاً. مؤمن أو كافر، وكذلك أفعالهم، متوكلة على الله جل جلاله، أو متولية عن الشرع. فجُل تحركات غير المسلمين ستؤدي للإفساد لا محالة كما تنص الآيات كقوله تعالى في سورة النحل: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ زِدْنَٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ ٱلْعَذَابِ بِمَا كَانُواْ يُفْسِدُونَ﴾، فالآية تقول بأن الذين كفروا سيذوقون عذاباً فوق العذاب لأنهم كانوا يفسدون، والخطاب هنا «للجماعة». وبالطبع كما وضحت الآيات الأخرى فإن هذا الإفساد بسبب التولي الذي لا يتبع شرع الله. وكذلك قوله تعالى في سورة ص: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾. فالآية تقسم الناس إلى قسمين: قسم مؤمن وبالتالي سيعمل الصالحات ولن يفسد في الأرض وهم المتقون، وقسم هو المفسد في الأرض وهم الفجار. وكذا قوله تعالى في سورة يونس: ﴿وَمِنْهُم مَّن يُؤْمِنُ بِهِۦ وَمِنْهُم مَّن لَّا يُؤْمِنُ بِهِۦ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِٱلْمُفْسِدِينَ﴾، فالآية تؤكد أن كل من لا يؤمن فهو لابد وأن يكون مفسداً. وبالطبع فإن هذا الذي لا يؤمن لن يستطيع القيام بأفعال تخالف الشرع إلا في مجتمع لا يحكم بشرع الله. أما بالنسبة لقوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنۢ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِۦ فَظَلَمُواْ بِهَا فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾، فإن في الآية تبيان أن هؤلاء الذين كذبوا بما بُعث به موسى عليه السلام، أي ظلموا بها، فإن عاقبتهم كانت وخيمة لأنهم كانوا من المفسدين، وذلك لأنه إن طال الزمان بمثل هؤلاء وعاشوا فستفسد الأرض على أيديهم لأنهم لا يحكمون بما أنزل الله جل جلاله. لذلك كان لابد من استئصالهم. وأخيراً تدبر قوله تعالى في سورة العنكبوت: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱرْجُواْ ٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ وَلَا تَعْثَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾. أي أن الآية تقسم الناس كباقي الآيات، من يعبدون الله ومن لا يعبدون الله، وأن هؤلاء الذين لا يعبدون الله سيفسدون في الأرض لا محالة. وبالطبع فإن الإفساد لن يأتي بترك الصلاة أو الصوم، ولكن بتصرفات ستؤدي لإفساد الأرض كالتلويث. كيف؟

إن التفسير السابق بالطبع لن يقنع أي علماني ولن يكترث له، فهو بالنسبة له كلام غير علمي، وهذا لن يؤثر على الطرح الآتي: ركز أخي القارئ أن الخطابات السابقة المفضية للفساد هي للجماعة، وفي هذه الآية في سورة البقرة، أي في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ﴾ فإن الخطاب هو للفرد. لماذا؟ قلت أن أي تول هو سعي، وأن أي سعي هو بالضرورة إفساد إن لم يكن في إطار الشرع. للتوضيح أقول: (تذكر ما قلناه سابقاً بأن الفساد هو مجموع كل من التلوث البيئي والانحلال الخلقي). من الطبعي أن أي فعل بشري سيعقبه فعل آخر وثالث ورابع وهكذا تتراكم أفعال البشر لعمارة الأرض، وهذه التراكمات لأنها لم تتبع شرع الله، فهي كما تقول آية سورة البقرة: ستؤدي إلى أحد مصيرين بالضرورة: إما تلويث بيئي أو انحلال خلقي، أي إما لإهلاك الحرث أو لإهلاك النسل أو لكليهما معاً، وهذان معاً هما الفساد. وللتوضيح أقول: لأن السعي هو العمل الدؤوب لما فيه صالح الساعي (وهذه غريزة منفعية في الناس ولا يمكن إنكارها)، فإن هذا السعي قد يؤدي إلى تدمير الأرض والناس ولو بشيء قليل قد لا يكترث له هذا الساعي، أو حتى لا يراه أو لا يشعر به وإلا قد

يتلافاه إن كانت فيه ذرة من إنسانية. لأضرب بعض الأمثلة: إن سعى رجل لكسب رزقه بالعمل في منجم ما، فإن عمله في المنجم (الذي قد لا يكترث للتلوث البيئي) سيساهم في تلويث الأرض ولو بشيء يسير. ولكن لنقل بأن هذا المنجم حريص ولا يلوث وأنه ينتج القصدير مثلاً بنقاء وحرص، هنا تأتي المصانع المستهلكة للقصدير الخام التي قد تلوث البيئة ببيع منتجاتها في الأسواق، فالساعي إذاً قد ساهم في تلويث الكرة الأرضية دون أن يشعر، أي أنه ساهم في إهلاك الحرث، وإن اشترى أي مستهلك هذه المنتجات فهو قد ساهم أيضاً في إهلاك الحرث. ولكن لنقل أيضاً أن هذا المصنع حريص ولا يلوث البيئة، هنا أقول: لابد وأن يكون هناك مصنع ما يلوث البيئة كما هو حادث، عندها سيكون السؤال: فما علاقة هذا العامل في المنجم بذاك المصنع البعيد الذي يلوث؟ أجيب: إنه يعيش في مجتمع رضي بالرأسمالية والديمقراطية التي «لم تتمكن» من منع ذلك المصنع من التلويث، فهو فرد قد رضي بنظام مجتمعي يغذي التلوث رغماً عن الجميع وبرغم رفض البعض له (أي أنه يعيش في الجماعة الثانية). حتى وإن زار عامل ما زميلاً له زيارة مسائية، فهما يروحان عن نفسيهما ليزدادا قوة للعمل في اليوم التالي. أي أنهما يزدادان سعياً للتلويث، وهكذا.

ولكنك قد تقول: إن هناك من الأفراد من لا يرضون عن التلوث ويحاربونه؟ هنا أقول: ولكنهم يعيشون في مجتمع رأسمالي لا يفتح أبواب التمكين للجميع، لذلك سيفرز البطالة باستمرار، وفي هذا إهلاك للنسل لأن فيه استعباد لبعض البشر المتعطلين بالعمل تحت جلد السياط (وسيأتي بيانه بإذن الله). ألم تسمع عن الاستعباد في مصانع الصين والهند وأمريكا اللاتينية التي يتم دفع الفتات فيها للناس الذين يعملون تحت أتعس الظروف؟ لننظر لمثال آخر: إن من يسعى في طلب رزقه ويقطع الأشجار التي تستخدم في صناعة الجرائد، فهو لم يلوث، ولكنه ساهم هو ومن يعمل في صناعة الإعلام في استهلاك المجلات مما ينقص من عدد الأشجار التي تساهم في تنقية أجواء الكرة الأرضية حتى وإن كانت لمجلات تنشر ما لا يُستحق أن يقرأ. وبهذا الفقدان لشجرة واحدة فقد ساهم هذا الساعي في تلويث الأرض، أي أنه سعى في إهلاك الحرث. ولعلك بعد كل هذا تقول: إن هذا النقد للنظام الرأسمالي نقد معروف فما الإضافة من آية سورة البقرة؟ أي من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ ؟

إن الإضافة المهمة هي اشتراط الآية بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ﴾، أي وكأن الآية تقول أن كل حركة لا تتبع شرع الله هي تول، أي أن كل حركة لا تتبع شرع الله هي مساهمة في إفساد الأرض. كيف؟ فكر أخي القارئ في أي عمل يقوم به أي إنسان تحت نظام مجتمعي ما، فهو أحد «ثلاثة أصناف»: إما تحرك يرفض قيم ومعتقدات ذلك المجتمع، أي يرفض منظومة المجتمع الاقتصادية السياسية ويحاول التخلص منها. أو ثانياً، تحرك إمعي، أي لا يرفض ولا يؤيد منظومة ذلك المجتمع إلا أنه بقبوله بالحركة داخل ذلك المجتمع فهو يوافق ضمنياً على معتقدات ذلك المجتمع حتى وإن لم يكن مقتنعاً بها. أو ثالثاً، تحرك يساند منظومة ذلك المجتمع. بالنسبة للصنف الثالث وهم السواد الأعظم في العالم الغربي، إن اقتنعنا أن النظام الرأسمالي الديمقراطي سيسحب الكرة الأرضية للفساد (كما سأثبت لك بإذن الله وكما أثبت ذلك الكثير من الباحثين)، فإن دعم مثل هذا النظام بالحركة داخل أنظمته إنما هو تول وسعي لإهلاك الحرث والنسل (الجماعة الثانية). وهذه الحركة بالطبع ستكون بالسعي بالبيع والشراء والعمل والترحال وما إلى ذلك من جميع أنواع التولي. أي أن أي حركة لهذا الصنف من الناس هي تول

سيساهم في تسريع الفساد بالضرورة. وبالنسبة للصنف الثاني، وهم السواد الأعظم في المجتمعات الإسلامية، فإن مجرد القبول دون مقاطعة أو رفض، يضع الناس من هذا الصنف الثاني في مصاف الصنف الثالث، أي أن أية حركة أيضاً إنما هي تول يؤدي للفساد. أما الصنف الأول، والذي يرفض النظام المجتمعي الرأسمالي الحالي، فهو لا حول له ولا قوة. ولأنه يعيش رغماً عنه تحت مظلة النظام الاقتصادي الرأسمالي الحالي (مثلي وربما مثلك الآن في العالم العربي)، فهو أيضاً ورغماً عنه عندما يتحرك فهو إنما يعجل بالفساد، أي أنه يتولى سعياً لنشر الفساد. فما أروع الآية، أي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾، والتي عممت بالتحديد الدقيق ما يحدث الآن. فهي آية وكأنها تصر على تبيان أن الفساد هو نتيجة لتظافر جميع التحركات من جميع الناس وبغض النظر عن قناعاتهم لأن المهم ليس القناعة ولكن تراكم التحركات أو التولي داخل نظام مجتمعي من وضع البشر. وهذه البلاغة تتجلى من خلال وصف حركة الفرد والذي يمثل كل الجماعة بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ﴾. فالخطاب هو للفرد بينما الفساد هو حصيلة تراكم مصالح أفراد كثيرين جداً، أي جماعات وجماعات، وهذه هي الإضافة المهمة في الآية، والله أعلم، وذلك للآتي:

هناك من التصرفات الاعتيادية ما لا يمكن اعتبارها تول يؤدي للفساد، وبالتالي لن تلوث الأرض، مثل مزاولة فرد مع صديق له الرياضة في صالة رياضية في مجتمع ديمقراطي، أو مشاهدة شخص ما لفلم ما مع صديق له في دار للسينما، أو غيرهما من الأنشطة التي تعتبر بريئة في أعين الناس ! هنا أقول: لاحظ أن أي فعل إنما هو داخل إطار رأسمالي ديمقراطي، فالرياضة داخل صالة رياضية هي في مكان شُيد في الغالب بأموال الضرائب التي لم تُفرض شرعاً ولكن جُبيت تحت نظام ضريبي وضعي. ومشاهدة الأفلام، وبغض النظر عن المناظر الإباحية، فهي إنما تُعرض داخل قاعات للعرض شُيدت باتباع أنظمة بلدية لا تحكم بشرع الله، كما أن هذه الدار قد تدفع الضرائب للدولة تحت نظام ضريبي وضعي أيضاً. ومجرد قبول الناس بالاستفادة أو بالتحرك ضمن مثل هذه الأماكن أو في أو مع مثل هذه المؤسسات فهو موافقة ضمنية على قيم ومعتقدات المجتمع التي ستسحب الأرض للفساد بغض النظر عن قناعات الناس. لذلك فإن أي حركة مهما فكرت فيها فهي تولٍ في الإطار الديمقراطي الرأسمالي أو إطار أي نظام آخر من وضع البشر، وكل تول هو سعي، وكل سعي هو إفساد إن لم يكن بالرجوع لشرع الله. فتأمل هذا الخطاب ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ﴾ الذي ينذر بالفساد برغم أنه موجه للفرد.

والآن لننظر للآية مع الآيتين التي قبلها والتي بعدها. قال تعالى في سورة البقرة: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ۝ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ۝ وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتْهُ ٱلْعِزَّةُ بِٱلْإِثْمِ فَحَسْبُهُۥ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ﴾. ألا تصف أخي القارئ هذه الآيات الثلاث حال السواد الأعظم من الناس الآن سواء كانوا مسلمين علمانيين أو كفرة؟ فما أكثر الناس الذين يبهرونك بأفكارهم المبنية على المشاهدات والاستقراءات والإحصاءات في أبحاثهم ليصلوا من خلال نتائجها إلى اتخاذ قرارات اقتصادية أو عمرانية أو ما شابه مما يناقض شرع الله. فقد تعجبك أقوالهم ويشهدون الله فيما يقولونه بأنهم مخلصون في بحثهم عن الأفضل للمجتمع إلا أنهم ألد الخصام لأنهم بضلالهم وبغير اتباع شرع الله في أفعالهم متولون ساعون للفساد بالضرورة. وهؤلاء إن ناقشتهم وحاولت إقناعهم بالاحتكام للشرع، أي أمرتهم بتقوى الله، تأخذهم العزة بالإثم. فتأمل هذا الوصف الدقيق وبالذات للحكام ومن

يعمل معهم من الخبراء والمتخصصين في شتى مجالات الحياة الذين يضعون الأنظمة والقوانين ويطبقونها دون الرجوع لشرع الله برغم أنهم مسلمون. فما أروع هذه الآيات الفاضحة.

أي باختصار، إن ما يجعل الآية ذات قوة بيانية في إخبارها هو أنها برغم أنها نزلت قبل أربعة عشر قرناً، وبرغم أن الخطاب الشرعي كما مر بنا هو لثلاث جماعات (وليس أفراداً) وذلك حتى تظهر حلبات الصراع لتمحيص الحق من الباطل، إلا أنها آية إخبارية تصف حال ما سيؤدي إليه الفرد الواحد لأنه سيتحرك في مظلة مجتمع لا يحكم بما شرع الله. أي وكأن الآية عندما نزلت كانت ترى ما سيحدث مستقبلاً من ظهور مجتمعات برغم أن أفراد بعضها مسلم إلا أنها جميعاً لن تحكم بشرع الله، وعندها فإن أي تول هو سعي لأن التولي حدث في إطار مجتمع لا يُحكّم شرع الله. ومما يزيد الآية قوة بيانية هو حصر الفساد بأنه بإهلاك الحرث وبإهلاك النسل. لنتدبر أولاً قوله تعالى: ﴿وَيُهۡلِكَ ٱلۡحَرۡثَ﴾، لماذا ركزت الآية على الحرث أولاً؟ إن الإجابة والله أعلم كالآتي: إن باستطاعة البشر التعامل مع التلوث والتغلب عليه وذلك بالعيش مثلاً داخل مبان مكيفة وبها آلات تنقي الهواء وتزوده بالأكسجين إن تطلب الأمر ذلك، وباستطاعة البشر التنقل باستخدام عربات مكيفة. وباستطاعة البشر أيضاً أن يقوموا بزراعة الخضروات داخل محميات زجاجية تمكنهم من التحكم في درجة حرارة الجو. وهكذا تستطيع التفكير في تقنيات ستؤدي لإيجاد بيئة تمكن البشر من العيش في عهد التلوث بنوع من الصعوبة والعياذ بالله. فهناك من العلماء مثلاً من يحاول إيجاد بيئات للعيش في كواكب أخرى لا تدعم الحياة قط كما هو معلوم. إلا أن الغذاء الأهم للبشر والذي يغذي السواد الأعظم من الناس هو الرز والقمح والشعير وما شابه من خيرات (حبوب) بحاجة لمساحات بمئات الآلاف أو الملايين من الأميال المربعة التي يستحيل وضعها داخل محميات زجاجية. فلابد وأن تسقى بماء السماء أو الأنهار، حتى وإن سقيت بمياه الآبار النقية فلابد وأن تبقى مكشوفة لكبر مساحتها. فإن تلوث الجو أو ارتفعت حرارته أو انخفضت فإن غذاء البشر من هذه الخيرات في خطر. أي إن تلوثت الكرة الأرضية سيهلك هذا الحرث. وإن هلك هذا الحرث سيهلك البشر لأن ما تنتجه المحميات لن يكفي الناس أبداً، وهذا ما لا تستطيع البشرية التغلب عليه. فعندها إما أن يثور الفقراء على الأغنياء لمشاركتهم في هذا القليل من الغذاء، وإما أن يقتل الأغنياء الفقراء بمنع الغذاء عنهم، وهكذا من تخيلات لصراعات (الله أعلم بها) قد تؤدي لإهلاك النسل بعد هلاك الحرث.

ومن جهة ثانية، فإن هلاك الحرث هو المحطة الأخيرة في محطات التلوث التي لن يتمكن البشر من مجابهتها. فقد ترتفع مناسيب البحار وتغرق بعض الجزر بسبب ذوبان الجليد، وقد تزداد الإشعاعات الضارة بالجو ويظهر السرطان على جلود بعض الناس فيتقوقع الآخرون داخل منازلهم، وقد تموت الأسماك في الأنهار بسبب تلوث مياهها فيلجأ البشر لمزارع الأسماك، وقد تتلوث مياه الشرب فيقتصد الناس في الاستهلاك ويشربون من المياه المعالجة، وهكذا. أما هلاك الحرث فهو بسبب تلوث التربة، وهي أكثر المواد انتشاراً في الأرض، وهذا التلوث يأتي بعد تراكم العديد من التلوثات (مثل هطول الأمطار المحملة بالأحماض) ليهلك معها الحرث، فلا حبوب تؤكل فتظهر المجاعات لأن المحصول في السنوات القادمة سيكون أقل. ومن الطبعي فإن هذه التبريرات هي من إطار معرفتنا الحالية، وبالطبع فهناك تبريرات أخرى خافية علي. وبالتأكيد، فعندما ينتشر الفساد والعياذ بالله، فعندها فلابد وأن يكون العلماء حينئذ في وضع أفضل للوقوف على سبب تركيز الآية على الحرث قبل النسل.

أما المقصود بقوله تعالى: ﴿وَٱلنَّسۡلَ﴾ فهو بالطبع الجنس البشري الذي يُهلك نفسه باستغلاله الناس في أعمال دنيئة بسبب الفقر الذي تفرزه الرأسمالية، إذ لا تليق هذه الأعمال بالإنسانية كالترويج للمخدرات أو الدعارة ونحوهما من أعمال. وللتأكيد لأضرب المثال الآتي: لنقل بأن هناك موظفاً في شركة للتأمين، ولا دخل له في المخدرات أو الدعارة، فما علاقته بالسعي في إهلاك النسل؟ إن مجرد قبول الإنسان في العمل في شركة للتأمين التي تعتمد جل تعاملاتها على الربوا، إنما هو تصويت بالقبول بالنظام المجتمعي الذي يعتمد على شركات التأمين في جميع التعاملات الاقتصادية، مثل التأمين على السيارات والتأمين على شحن البضائع ونحوهما. فهل قيادة الفرد للسيارة المؤمنة كقيادته للسيارة غير المؤمنة في الحذر من الوقوع في حادث ما؟ بالطبع لا، لأنه في قيادته للسيارة المؤمن عليها تأميناً شاملاً قد يكون أقل حرصاً ما قد يؤدي لحادث يعطب فيها بعض المنشآت العامة، هذا إن لم يقتل أحداً. أي أنه أهلك الحرث. أما إن قتل أحداً في طريق مخصص للمشاة فلا قصاص عليه إلا بدفع غرامات قد تتحملها عنه شركة التأمين. أي أنه أهلك النسل. ولكن إن طبقت الشريعة فهذا يقترب من القتل عمداً، والله أعلم، لأن السائق يدرك تماماً أنه يقود سيارة، والسيارة هي أداة قاتلة إن سارت بسرعة معينة وفي طريق للمشاة (وسنأتي على بيانه في فصل «المدينة» بإذن الله). إلا أن المهم هنا ليس القتل بصدم الناس، فهذا البلاء الظاهر، ولكن المهم هو أن هذا الذي سعى في طلب رزقه بالعمل في شركة التأمين إنما هو يعمل في مؤسسة هي جزء من منظومة اقتصادية اجتماعية تدميرية للكرة الأرضية والبشر وذلك لأن البطالة تعد عنصراً أساسياً في النظام الاقتصادي الرأسمالي حتى يتمكن المستثمرون من إنجاز استثماراتهم. أي لابد من الأيدي العاملة المستأجرة، أو لابد من الموظفين المستأجرين حتى يتمكن النظام الرأسمالي من الإنتاج الذي يعتمد على الشركات كمؤسسات إنتاجية. وهذه الأيدي العاملة أو هؤلاء الموظفون سيُستعبدون أيما استعباد كما سترى بإذن الله، وهذا سيؤدي لإهلاك النسل لا محالة، وهذا وضع يرفضه الإسلام، إذ أن جميع مؤسسات الإنتاج إن طبقت الشريعة هي مؤسسات ذات شراكة بين العاملين المنتجين فعلياً كما سترى في فصل «الشركة» بإذن الله، وهذا يحفظ للإنسان كرامته. أي أن هذا الذي قبل بالعمل في شركة التأمين قد تولى وسعى في الأرض ليهلك النسل، فكم من الأثرياء الذين اشتروا أجزاء من أعضاء الفقراء كالكلى وبأبخس الأثمان؟ وهذا الاتحاد بين إهلاك الحرث و إهلاك النسل هو الفساد بعينه.

إن نظرت للآية مرة أخرى ستلحظ أن الإفساد في قوله تعالى: ﴿لِيُفۡسِدَ﴾ قد قدم على إهلاك الحرث والنسل. قال تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُفۡسِدَ فِيهَا وَيُهۡلِكَ ٱلۡحَرۡثَ وَٱلنَّسۡلَ﴾. فلماذا هذا التقديم، علماً أنني كنت فيما سبق أردد أن الفساد إنما هو نتيجة حتمية لكل من التلوث البيئي، أي لإهلاك الحرث، والانحلال الخلقي، أي لإهلاك النسل؟ وكأن الآية تعكس المسألة. وللتوضيح أقول: هناك كما هو معلوم فرق بين معنى الكلمتين: ﴿ٱلۡفَسَادُ﴾ و ﴿لِيُفۡسِدَ﴾. فـ ﴿ٱلۡفَسَادُ﴾ هو وصف للحالة كما في قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلۡفَسَادُ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ بِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِي ٱلنَّاسِ﴾. أما قوله تعالى: ﴿لِيُفۡسِدَ﴾ فهو وصف للفعل الذي يقوم به الساعي. وفي هذا تأكيد على ما تحاول الآية إيضاحه من خلال قوله تعالى: ﴿وَإِذَا﴾ والتي تعني كاشتراط أن كل تول مستقبلي إنما هو سعي، وأن هذا السعي هو بالضرورة إفساد من خلال قوله تعالى: ﴿لِيُفۡسِدَ﴾. فدخول حرف اللام على «يفسد» تأكيد وجزم أن سعي الساعي سيفسد الأرض بقوله تعالى: ﴿لِيُفۡسِدَ﴾. أي أن كل تول مهما كان نوعه إنما هو إفساد في الأرض بالضرورة لأن السعي لم يكن في مجتمع يحكم بشرع الله.

وأخيراً فإن الآية تقول لنا أن هذا السعي المفسد هو ﴿فِى ٱلْأَرْضِ﴾، وليس «على» الأرض، فما الفرق بين الحالتين؟ إن الفساد الحاصل الآن أكثره فوق الأرض. فالهواء الملوث فوق الأرض مثلاً، وكذلك تغير درجات الحرارة، وبالطبع فإن المفسدين يعيشون على الأرض. فلماذا تصف الآية الإفساد بإنه ﴿فِى﴾ الأرض وليس «على» الأرض في هذه الآية وفي آيات أخرى كقوله تعالى في سورة العنكبوت: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱرْجُواْ ٱلْيَوْمَ ٱلْـَٔاخِرَ وَلَا تَعْثَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾. وكذلك قوله تعالى في سورة غافر: ﴿ذَٰلِكُم بِمَا كُنتُمْ تَفْرَحُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَمْرَحُونَ﴾. وفي هذه الآية نجد أنه سبحانه وتعالى يصف غير المسلمين بأنهم يفرحون في الأرض، والفرح عادة ما يكون فوق الأرض، أي على الأرض، أما فيها، أي داخلها كالعيش في الكهوف تحت الأرض فهو أقرب للكآبة منه للفرح، فكيف يفسد الإنسان داخل الأرض وكيف يفرح الإنسان داخلها؟ إن تأملت مصادر التلوث الحالية تجد أنها تأتي في الغالب من داخل الأرض. فالتلوث أصلاً من المصانع، والمصنوعات هي من مواد خام تؤخذ من الأرض، وفي الغالب من أعماق الأرض كالنفط والمعادن وحتى أنها من أعماق عميقة أحياناً. وهذا التأويل والله أعلم يتضح من تأكيد قوله تعالى: ﴿فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾. فقوله تعالى: ﴿بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾، أي أن مصدر مرح البشرية وإن كان على الأرض إلا أن أصله من داخل الأرض ومن غير اتباع شرع الله الحق. فما يمكّن الناس من الفرح والمرح هو التصنيع الذي يوفر المستهلكات بغزارة وفي الوقت ذاته يتيح للناس الكثير من الفراغ الوقتي للتمتع واللهو بمباهاة وتزين وتلذذ. ولأهمية هذه المسألة أفردت لها فصلاً كاملاً هو «ابن السبيل». ولكن لا تظنن أخي القارئ أنه إن تم تطبيق الشريعة فلن يستمتع الناس بالعيش الهني، ولن يظهر التصنيع، بل سيظهر ولكن دون تلويث كما سترى بإذن الله، لأنه باتباع مقصوصة الحقوق.

العزة والفساد: القيم والنُّظم والمعرفة

أي باختصار، إن أخذت المجتمعات بالديمقراطية، فإن كل جيل كما أسلفت سيُضيق على الجيل الذي يليه لأنه لم يترك له الكرة الأرضية كما استلمها من الجيل الذي قبله وهكذا يقترب كل جيل من الفساد المنتظر. ومن جهة أخرى، فإن أي حركة أو فعل سيساهم في الفساد إن لم يكن في نظام مجتمعي يتبع شرع الله. وهذا ما تحاول الآية إثباته، أي قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾. وهنا يظهر سؤال يربط العزة بالفساد: إن من الدول ممن لم تحكم بما أنزل الله ما أضحت دولاً قوية كالروم والفرس، فإن كانت المجتمعات التي تحكم بغير ما أنزل الله ستفسد في الأرض لا محالة، فماذا عن المجتمعات السابقة القوية، كالقياصرة الروس الذين حكموا مئات السنين، وكالروم الذين حكموا آلاف السنين، فلم نلمس من تلك الدول أي تلويث للأرض برغم أنها حكمت بغير ما أنزل الله إذ أنها كانت مجتمعات ذات سطوة ورفاه؟ للإجابة: تدبر قوله تعالى في سورة الروم تحديداً: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُواْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾. إن تدبرنا الآية نجد أن فيها إثبات لما سبق بأن كل حركة بتول عن شرع الله ستؤدي للإفساد. كيف؟ إن الآية تقول: ﴿ظَهَرَ﴾، أي أن الفساد موجود ولا يُرى ثم سيظهر. كيف؟ إن آية سورة الروم دقيقة في وصف ما سيحدث: فالفساد سيظهر في كل من البر والبحر، أي في كل مكان، بتراكم ما ستكسبه أيدي الناس. وهنا تلحظ أن قوله تعالى: ﴿كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ﴾ تعبير دقيق عن التراكم جيلاً بعد جيل

لكل حركات الناس. كيف؟ إن الكسب قد يأخذ ثلاث معان متقاربة: الأول هو التراكم، فما يكسبه الإنسان في العادة يأتي من تراكم ما يحوزه شيئاً فشيئاً، كالعامل الذي يكسب رزقه يوماً بيوم. والمعنى الثاني هو أن الكسب في العادة يتعاظم بتقادم الزمن، كالتاجر الذي يزداد ماله بالكسب مع مرور الوقت لزيادة رأسماله، وكالعامل الذي يزداد مهارة فيرتفع أجره. أما المعنى الثالث فهو أن الكسب يأتي في العادة بعد الكد والعناء للفرد طلباً لرزقه، أي التولي في إنهاء الأعمال الدنيوية من زراعة وحرث واستخراج لمعادن وتصنيع وبيع وما إلى ذلك من نشاطات تؤدي للكسب. أي أن قوله تعالى: ﴿كَسَبَتْ﴾ يجمع بطرق بديعة بين التراكم والتعاظم من خلال الكد، أي من خلال التولي. ولعل الملاحظ هو تحديد مصدر الفساد بأنه من الأيدي. فقوله تعالى: ﴿أَيْدِى﴾ يعني أن مصدر الفساد الأهم هو الأيدي من خلال الكسب، وبالطبع فإن هذا يعني المنتجات عموماً، فما من منتج إلا هو من الأيدي تحديداً، وهذه المنتجات تتغير آلية إنتاجها مع مرور الزمن لتصبح بعد الثورة الصناعية من إنتاج الآلات في المصانع، وما الآلات إلا من إنتاج أيدي الناس (حتى المنتجات الفكرية فإن منتجيها بحاجة لمنتجات بحاجة للأيدي).

كما أن الآية تخاطب الجماعة، بقوله تعالى: ﴿أَيْدِى ٱلنَّاسِ﴾، أي أن كسب الناس جميعاً هو من كد أيديهم جميعاً والذي يتعاظم مع مرور الوقت بسبب تراكم تبادل الناس للآلات التي تزيد من إنتاج المصانع فيزداد الاستهلاك. وهذا الكسب إن لم يكن في إطار ما أنزله الله الحق سبحانه وتعالى فإنه سيؤدي لظهور الفساد لأنه تراكم لأعمال مكتسبة ذات صفة تعاظمية تراكمية من أيدي الناس، وكل عمل فيها هو تول تحت نظام مجتمعي لا يحكم بما أنزل الله. ولأن كل تول يؤدي للفساد فإن مجموع هذه «التوليات» ستُظهر الفساد. كما أن كلمة ﴿ٱلنَّاسِ﴾ تعني الجميع مسلمهم وكافرهم، فمعنى الناس يتجلى من قوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾. فتدبر هذا الوصف بربط الآيات.

أي أن الآية تقول لنا أن آلية التدمير قد بدأت منذ آلاف السنين وأنها شيئاً فشيئاً ستظهر لا محالة، فالكرة الأرضية ضخمة ولا يمكن أن يظهر فيها الفساد من جيل واحد لأمة واحدة، ولا حتى من عدة أجيال لأمم متعددة، ولكن الفساد سيظهر من تراكم حكم الأمم بغير ما أنزل الله. لذلك فإن الدول القوية مثل الروم هم من أسس لهذا الفساد وتلاهم آخرون مثل الملوك الإنجليز والقياصرة وعائلة هبسبرغ التي حكمت أوروبا لمئات السنين وغيرهم كثير. وبرغم اقتتال مثل هذه الإمبراطوريات فيما بينها لاختلافها إلا أنها جميعاً أسست لظهور هذا الفساد لأنها لم تجمع إلا على مسألة واحدة وهي الحكم بغير ما أنزل الله. وبهذا تراكم الحكم بغير ما أنزل الله وأصبح عرفاً يصعب الخروج عليه وكأنه الحق، فتم التأسيس للفساد الذي سيظهر. ألم يقل الحق سبحانه وتعالى فيهم في سورة هود: ﴿فَلَا تَكُ فِى مِرْيَةٍ مِّمَّا يَعْبُدُ هَٰٓؤُلَآءِ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا كَمَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُهُم مِّن قَبْلُ وَإِنَّا لَمُوَفُّوهُمْ نَصِيبَهُمْ غَيْرَ مَنقُوصٍ﴾، والطبع، فإن العبادة هنا لا تعني الوقوف بين أيدي الأصنام فقط، ولكن الحكم بغير ما أنزل الله كما مر بنا في فصل «قصور العقل»، أي الحكم بالأهواء. قال تعالى في سورة الفرقان: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾. واتخاذ الهوى إله كما قلنا هو باتباع الأهواء، أي الحكم بغير ما أنزل الله.

ولعل ما يؤكد هذا التوجه للآية هو المعنى الدقيق لكلمة ﴿ظَهَرَ﴾ في الآية. فمعنى «ظهر» يشير إلى أن هناك شيئاً ما متكاملاً لا نراه الآن إلا أنه سيظهر، ولا يعني بالضرورة أن هناك شيئاً يتراكم ويزداد في حجمه

كتراكم الأفعال الخاطئة المؤدية للفساد ثم عندما يكبر سيظهر كما قد يُفهم من السياق السابق. غير أن الفساد كما هو معلوم نتيجة حتمية لتراكم الأفعال الخاطئة، وها هو يتراكم ليظهر، فكيف يمكن الجمع بين المعنيين المتناقضين: أي إما أنه مكتمل سيظهر أو أنه مجموع لتراكمات؟ إن الإجابة لا تكون إلا إن كان المقصود من الظهور هو أن الحكم بغير ما أنزل الله هو الفساد بعينه، حتى وإن لم يؤدي إلى تلوث ملموس في القرون الماضية، إلا أن الفساد موجود ومكتمل منذ زمن بعيد ولم نره لأن الفساد ما هو إلا أساساً الحكم بغير ما أنزل الله والذي من أعراضه إهلاك الحرث والنسل. فالخطب الجلل إذاً هو: الحكم بغير ما أنزل الله، وليس إهلاك الحرث والنسل، فهذان الأخيران هما النهاية المحتومة التي لا مفر منها لأن الأصل قد زرع منذ آلاف السنين (أي الحكم بغير ما أنزل الله)، وأن الثمرة بالتالي لابد وأن تظهر، أي إهلاك الحرث والنسل.

وماذا عن الدول الإسلامية؟ قد تقول أخي القارئ منزعجاً، وبالذات من نقدي للدول الإسلامية في الفصل السابق، كنقدي للأمويين والعباسيين والعثمانيين: فماذا عن الدولة الأموية، كيف تتهم بأنها لم تحكم بما شرع الله، وهي التي وصلت فيها الفتوحات إلى الصين شرقاً وحدود فرنسا غرباً؟ وماذا عن الدولة العثمانية التي كانت تحمي العالم الإسلامي من شر الصفويين في الشرق والصليبيين في الغرب؟ وماذا عن جميع الإبداعات التي ظهرت على أيدي العلماء الذين دعمتهم هذه الدول من مصنفات في الحديث والفقه مثلاً؟ وماذا عن التكافل الاجتماعي الباهر الذي وضعته هذه الدول أو الشعوب المسلمة، فهناك مثلاً وقف اسمه وقف الزبادي والذي يأخذ الخادم منه ثمن زبديته التي كسرها حتى لا يعاقبه سيده، أليس في هذا سمو إنساني للدفاع عن الخدم وهم من أضعف البشر؟ وهناك وقف قد خصص لتأكيل دابة إمام الجامع الأزهر في القاهرة، أليس في هذا دعم مجتمعي للعلم؟ وهكذا. فلماذا هذا النقد الشديد غير المبرر لهذه الدول وقد كانت دولاً قوية وعزيزة؟ ألم ينتصر المعتصم لامرأة لمجرد أنها صاحت قائلة: «وامعتصماه»؟ ألم يؤدب هارون الرشيد نقفور ملك الروم عندما طلب منه أن يرد إليه الخراج؟ فكان رد هارون الرشيد حازماً ومهيناً، فقد كتب إليه: «بسم الله الرحمن الرحيم، من هارون أمير المؤمنين إلى نقفور كلب الروم، قد قرأت كتابك يا ابن الكافرة، والجواب ما تراه دون ما تسمعه، والسلام».[٤] فأي عزة هذه التي تمتع بها المسلمون آنذاك، فقد سار هارون الرشيد إلى أعدائه الروم حتى اصطفى ابنة ملكهم. فلماذا كل هذا النقد؟

إن جوابي هو كالآتي: كما هو معلوم فإن أي مجتمع يتكون من عنصرين: العقائد والأخلاق والقيم التي تعتنقها الشعوب من جهة، والنظم أو الأنظمة التي تحكم هذه الشعوب من جهة أخرى، أي مقصوصة الحقوق في حالة المسلمين. ولقد مررنا سريعاً في الحديث عن مقصوصة الحقوق عن هذين العنصرين، وذكرنا أن الإسلام أتى بالاثنين من عند الله العليم الحكيم الخبير، فتجد أن الشريعة تبث الكثير من القيم السامية في أفراد المجتمع، مثل التحلي بالأمانة والصدق والمروءة والإيثار والتسامح والكرم والأخوة والنصرة والصبر والجهاد والاجتهاد والإتقان للعمل والترفع عن سفاسف الأمور وحفظ الفرج واللسان واحترام ممتلكات الآخرين وما إليها من قيم يعلمها كل عالم مسلم. ومن جهة أخرى، فإن مقصوصة الحقوق هي النظم التي على أفراد المجتمع التحاكم إليها. فمقدار التفاعل بين هذين العنصرين (أي القيم والنظم) هو الذي يرفع المجتمعات ويضعها. بالإضافة لهذين العنصرين فهناك عنصر ثالث مهم ألا وهو التقدم المعرفي، ويؤثر «نسبياً في تفاعل» هذين العنصرين. لاحظ أنني قلت: يؤثر

«نسبياً في تفاعل» هذين العنصرين وذلك لأن الأمم عادة ما تكون متقاربة في رقيها المعرفي في نفس الحقبة الزمنية، فجميع الحضارات كانت تستخدم السيوف والرماح في عصر الرسالة، وجميع الحضارات كانت تستخدم البنادق في القرن قبل الماضي، وجميع الحضارات تقريباً تستخدم الدبابات الآن برغم أن البعض لا يصنعها ولا يمتلك الصواريخ عابرة القارات إلا أن العلوم البحتة كالرياضيات مفتوحة للجميع. فهذا العنصر، أي المعرفة، ذو تأثير متزن على القيم والنظم في حقبة زمنية واحدة، إلا أنه ذو تأثير مختلف من جيل لآخر.[د] فمثلاً لأن القيم كانت سامية بين أفراد المجتمع في أوائل العصر الأموي لوجود الصحابة ثم التابعين، فقد كانت الأمة قوية جداً بسبب سمو قيم الأفراد حتى مع الخروج الجزئي للسلاطين عن مقصوصة الحقوق، كاستحداث الديوان وبعض المكوس وحتى مع ضحالة المعرفة الإنتاجية آنذاك في جميع الحضارات، ثم في الدولة العباسية التي لم تكن قيم الأفراد فيها في مستوى قيم عموم الناس في أوائل أيام الدولة الأموية إلا أن التراكم المعرفي كان لديهم أعلى مما زادهم قوة مقارنة بالأمويين، أما ما يجعلهم يتفوقون على أقرانهم من الحضارات في نفس الحقبة فهو ليس التقدم المعرفي لتقاربه النسبي بين الحضارات بقدر ما هو نظامهم الذي كان برغم خروجه عن الشرع في المسائل المالية، إلا أنه نظام مجتمعي يؤدي لقيم فاضلة تفوق الكفرة برغم أنه لا يرقى لقيم من سبقهم في عهد التابعين. فالمعرفة إذاً مسألة نسبية. أي إن اقتنعنا أن تفاعل القيم والنظم والمعرفة هو الذي يضع الأمم ويرفعها فإن هذا يعني أن الأمويين لم يكونوا أفذاذاً برغم تمكنهم من القيام بكل هذه الفتوح، بل حتى وإن حكم قوم آخرون غير الأمويين في تلك الفترة فإن المحصلة قد تكون هي نفسها أو لعلها قد تكون أفضل لانتشار القيم الإسلامية السامية بين العامة آنذاك. فقط تخيل ما كان يمكن أن يحدث في تلك الحقبة إن تم تعيين الصحابي عبد الله بن عمر رضي الله عنه خليفة للمسلمين وقبِل هو بذلك. أي أن سبب انتصار الأمة آنذاك لا يُعزى إلى قدرة الأمويين في الإدارة أو لأي تقدم معرفي ولكن لأن أفراد الأمة كانوا يتحلون بقيم سامية. فمعظم أفراد الجيوش التي أتت بالفتوحات الأولى هم صحابة أتقياء سعوا للشهادة في سبيل الله. فأنى لجيش كهذا أن يهزم؟ هكذا يمكن تحليل وضع الأمم من خلال النظر في التفاعل بين القيم والنظم والمعرفة. فقد تأتي دولة قوية ذات سطوة على العامة، أي ذات نظام حكم شديد المركزية ويجلد الناس لينتجوا المزيد من منتج محدد في ظل معرفة متقدمة كما حدث في الدول الشيوعية، إلا أن هذه الشدة سرعان ما تفقد مفعولها لأن القيم آخذة في الانهيار جيلاً بعد جيل بسبب تفشي المركزية المفرطة كنظام حاكم فينتشر قبول الرشاوي مثلاً فينهار المجتمع بانهيار القيم. أي أن أي أمة باستطاعتها النهوض في مجال محدد لفترة محددة إن كان النظام الحاكم ذو بأس على الناس وركز على ذلك المجال إلا أنه سرعان ما يبلى. فها هي كوريا الشمالية تقترب من تصنيع القنبلة النووية التي تحتاج لمعرفة متقدمة برغم فقرها المدقع كالباكستان. وها هو الاتحاد السوفيتي قد أرسل السفن الفضائية برغم انعدام أبسط أسس العدل في مجتمعه وحصد رياضيوه الميداليات الذهبية في الألعاب الأولمبية. وها هو هتلر قد أسس جيشاً قوياً ودفع عجلة التصنيع الحربي بشدة في ألمانيا دونما أية حريات سياسية للأفراد. وها هي الصين تتقدم صناعياً برغم إحكام قبضتها على الحكم الذي لا يتيح لأي حزب سياسي أن يظهر. وها هو جمال عبد الناصر تمكن من بناء السد العالي برغم قهره للإسلاميين. أي أن الإنجاز لا يعني قط أن النظام

د) إن قارنت بين عوامل التمكين، وهي الموارد والموافقات والمعرفة والتي ذكرناها سابقاً، وبين ما يدفع للعزة من نظم وقيم ومعرفة تلحظ أن المعرفة مشتركة بين الاثنين. وتلحظ أيضاً أن عوامل التمكين هي من النظم. وسيأتي تفصيل هذا بإذن الله.

الحاكم هو نظام سديد على الأمد البعيد. وهذه مسألة مهمة أرجو الالتفات لها: ألا وهي ديمومة القوة والعزة، فالإسلام يقدم لنا قيماً ومنظومة (مقصوصة الحقوق) إن تفاعلا كان المجتمع عزيزاً وقوياً وسعيداً على الدوام ما يرتقي بالإنتاج المعرفي التقني، كما سترى بإذن الله.

ولعل من المفارقات المؤسفة هو رؤية هذين العنصرين، أي القيم والنظم، يتجليان بطريقة مؤلمة إلا أن الكثيرين قد لا يرون مفارقة هذا الإيلام برغم شعورهم به. فتلك المباني والمنشآت كالقصور الفارهة والمساجد المزخرفة التي قام الحكام ببنائها كقصر الحمراء بالأندلس والتي يتباهى بها المسلمون المعاصرون ما هي إلا تجسيد لتغير مقصوصة الحقوق، أي تجسيد لنظم فاسدة. فالأموال التي صرفت من بيت المال من غير وجه حق للمقربين وللشعراء ولملذات السلاطين لا ترى الآن لأنها اندثرت، ولكن الذي يرى هو هذه المنشآت. فهناك طريق بين باب زويلة وباب الفتوح بالقاهرة يعج بالمساجد الواحد بجانب الآخر بحيث أن المسافة بين المسجدين تقل عن المائة متراً أحياناً، وكل مسجد أنفقت فيه الكثير من أموال المسلمين المأخوذة من خلال المكوس وبطريقة تبذيرية لتقف هذه المساجد وكأنها شاهد على تسلط ذاك السلطان الذي أنشأها وبالذات السلاطين الفاطميين والمماليك، وفي الوقت ذاته فإن كل مسجد يقف منبهاً الأمة وكأنه رمز تذكيري للخروج عن مقصوصة الحقوق، إلا أن هذه المساجد تعكس أيضاً الرقي المعرفي في إنتاج منشأة. فهناك جامع الأقمر وجامع الأزهر، وهناك جامع السلطان برقوق وجامع السلطان قلاوون، وهناك جامع الحاكم بأمر الله وجامع الآمر بأحكام الله، وغيرهم كثير، وكأنك إن مررت بهذه الجوامع ترى قوله تعالى متجسداً: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ مِن قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّا ٱلْحُسْنَىٰ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾. إن هذه الآية تجسد بوضوح حال هذه المساجد. فما الحاجة لعمارة مسجد جديد إن كان فيه تخريب لمسجد حاضر عامر، إذ أن عدد المصلين بعد إنشاء المسجد الجديد إما أن ينقسم على مساجد أكثر، أو إما أن يسحب أكثر المصلين للمسجد الجديد الذي سيصلي فيه السلطان الذي أنشأ المسجد؟ والمفارقة المؤلمة هي أن هذه المساجد التي صرفت عليها الأموال بغير وجه حق باتباع أنظمة لا تمت للشرع بصلة، يدخلها المصلون الذين يتحلون بالقيم الإسلامية السامية ليصلوا ويعتكفوا فيها. وكأن الوعاء الذي وُجد من نظام يخالف الشرع يحتضن هؤلاء الذين يحاولون جاهدين اتباع الشرع من ذوي القيم السامية. يا لها من مفارقة! فكل مسلم يصلي في هذه المساجد هو في حيرة مستمرة متسائلاً وهو ينظر للإبداع العمراني في هذه المساجد، أي أنه يرى التقدم المعرفي لإنتاج هذه المساجد فيسأل: لماذا هذا التخلف ونحن المفترض بنا أن نكون أعزاء وأقوياء لأننا نتبع شرع الله؟ ويستمر سائلاً: ألا يعكس إتقان بناء هذا المسجد وجماله عزة الإسلام؟ أي أن هذه المنشآت ما هي إلا أعراضُ مرض الخروج عن شرع الله برغم جمالها والتقدم المعرفي فيها.

مزيداً من العلاقة بين القيم والنظم والمعرفة في المجتمعات: قد تنحل العقائد والقيم بين الناس إلا أن النظام الحاكم قد يكون موضوعاً بطريقة تعطي الجميع حرية الحركة فيزداد الإنتاج بسبب التقدم المعرفي مع الفساد كما هو حال الرأسمالية. وقد يكون المجتمع محافظاً على قيمه قدر المستطاع إلا أن النظام الحاكم يزداد فساداً جيلاً بعد جيل حتى تنهار الأمة كما هو حال معظم الدويلات الإسلامية ومنها الدولة العثمانية. أي أن وضع هارون الرشيد في العصر العباسي «قد يكون» أكثر عزة وقوة وسطوة إن هو حكم بما شرع الله في المسائل المالية لأنه حينئذ

سيكون المسلمون أكثر انطلاقاً دونما تقييد، ودونما مكوس مفروضة عليهم، وفي الوقت ذاته ذوي قيم سامية ومعرفة راقية بسبب انطلاق الناس في الإنتاج (كما سترى بإذن الله). وهذا ما تريده الشريعة. وهذه الأمة بهذه المواصفات لم توجد إلا في عصر الخلفاء، أي قبل سوء استخدام الديوان. أي أن القوة في السابق كما هو حال الدولة العثمانية لا تعني أبداً أن تلك الدولة كانت تطبق الشريعة في العنصرين (القيم والنظم)، بل لأن الناس ذوو قيم سامية بفضل الله ومنّه ومن ثم بفضل جهود العلماء في حقن القيم الإسلامية في الناس في كل صلاة، وفي كل خطبة جمعة، وفي كل صوم لرمضان وفي كل حجٍ وعمرة، فإن الدولة العثمانية كانت تتمتع بوقود ينبعث من سكانها المسلمين مما مكنها من قهر أعدائها برغم أنها خرجت عن شرع الله في المسائل المالية، أي برغم خروجها عن مقصوصة الحقوق. أي ولأن الدولة العثمانية تساوت نسبياً في نظام حكمها مع غيرها من الدول التي لا تحكم بما أنزل الله، فقد تفوقت عليها لأن سكانها كانوا يتمتعون بقيم أعلى من شعوب تلك الأمم غير المسلمة بفضل مثابرة العلماء أثابهم الله على نشر الوعي الشرعي بين الناس لتسموَ قيمهم. ألا يحق لي إذاً أخي القارئ أن أنقد الأمويين والعباسيين والعثمانيين وغيرهم كثير والذين لم يحكموا بما شرع الله؟

هكذا ترى أن الآيات تحاول بطرق عدة تحذير الجنس البشري من خطورة الحكم بغير ما أنزل الله. ولقد حاولت في الفصول السابقة تبيان ضرورة الفصل بين السلطة والموارد كالأموال والأراضي والمعادن، وكنت أقول دائماً أنها إن وقعت في أيدي السلطات ستتغير مقصوصة الحقوق وسيساء استغلال هذه الأموال لا محالة (وسيأتي توضيحه بإذن الله)، وبهذا فحتى إن كانت قيم الناس عالية فإن الأمة ستنهار شيئاً فشيئاً لأن النظم الحاكمة التي لا تتبع مقصوصة الحقوق ستؤدي لانهيار القيم. وأرجو التنبه لهذه المسألة: فكثير من الباحثين يقولون بأن الشريعة قد لا تلائم أيامنا هذه لأن الناس الآن ذوو نفسيات أسوأ ممن كانوا في عهد السلف. أي وكأن الإسلام غير صالح لكل زمان ومكان. فأجيب: إن النفسيات والقيم الآن أحط لأن النظم أدت لهذا. فالإنسان الذي يولد على الفطرة فهو إنما يولد على الفطرة في كل شيء، وليس فطرة التوحيد فقط. فبعد أن يُسلمانه أو يُنصّرانه أو يُهوّدانه أبواه تتغير قيمه لتلائم النظام الذي هو فيه. فإن كان النظام رأسمالياً فسيكبر الطفل مادياً شرهاً محباً لذاته وشهواته، وإن كان النظام اشتراكياً فسيكبر الطفل مكسوراً ذليلاً لا هم له إلا الجري وراء الفتات وبأي طريقة ليشبع حتى وإن كان بالرشاوي، وهكذا. والسؤال هو: هل إن ذهب السلاطين الحاليون سيأتي من هم أفضل منهم؟ إن اقتنعت بما سبق عن القيم والنظم ستكون إجابتك بالطبع: «لا». ولعلك ستستنتج بأن الإشكالية ليست في الأفراد، بل في منظومة الحقوق التي تولد الفساد ليستشري. فكل سلطان قادم سيكون كسابقه إلا إن تغير النظام الحاكم كتغيير الدستور مثلاً. لذلك ستجدني في الفصل القادم بإذن الله أنقد بشدة المفكرين الإسلاميين الذين يحومون حول إيجاد دولة القانون للخروج من مأزق التخلف لأن العالم الغربي كما يعتقدون قد نجح في الخروج منه. فدولة القانون هي خروج عن شرع الله بالنسبة لي، وهذا فساد قادم لا محالة لأنه نظام لا يتبع مقصوصة الحقوق، وإلا فما الحاجة له؟

وهنا أذكرك أخي بالمثل القائل في العامية: «الأعور بين العمي مفتح». فما تراه في العالم الغربي من إنجاز هو بالفعل إنجاز لأن الأمم الأخرى وكأنها عمياء، أي أن الإنجاز الغربي الأعور (لأنه سيأتي بالفساد) هو بالفعل إنجاز مقارنة بإنجازات باقي الأمم وبالذات المسلمة التي لم تتبع شرع الله لأنها وكأنها عمياء. ولكن إن اتبعت الأمة المسلمة شرع الله في القيم والنظم فإن عور الغرب سيظهر لأن الأمة المسلمة ستكون أعز وأقوى وأغزر إنتاجاً كما

سترى بإذن الله ودون تلويث. وبالطبع إن كنت علمانياً فلن تقتنع بما سبق. لذلك أريدك أن تقرأ النقد الآتي على النظم الوضعية سواء كانت رأسمالية أو اشتراكية، وسيكون التركيز فقط على النظم وليس القيم حتى تكون الحجة عليك أقوى إن كنت علمانياً مع ترك القيم لفصل «البركة» بإذن الله. فما سيأتي هو تفصيلات لتوضيح قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَـٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾. فكيف يكون الإفساد؟ إنه باختصار بالقذف بالغيب.

القذف بالغيب

لأن المسلم يؤمن بالغيب تجده لا شعورياً أحياناً يتجه بنظره للسماء داعياً برغم أن دعوته قد تستجاب حتى وإن لم ينظر للسماء. أي أنه يشعر أن هناك رباً بيده زمام كل شيء فيتجه إليه وينصاع لأوامره. وفي المقابل، فإن انقطاع الإنسان الغربي عن الله سبحانه وتعالى وعن الأديان وتوجيه كل اهتمامه لما على الأرض وما فيها دون النظر للسماء هيأه نفسياً في حقه بالتلذذ والحرية والاستقلالية والفردية، سواء كان الفكر الذي أنتجه رأسمالياً، وهو الاستقلالية الفردية، أو اشتراكياً، وهو الاستقلالية الطبقية. فالحرية بمعنى التحرر من الأديان صاغت نظم الغرب الاقتصادية بعيداً عن أوامر الله جل جلاله. إلا أن الحرية تعني الصراع بالضرورة إن تمسك كل إنسان بحقه حراً، لأن حرية الفرد تعني إباحة جميع التصرفات إلا التي يحظرها وجود الآخرين الذين قد يقفون مجابهة في النقيض ضداً له. فحرية الفرد يجب أن تقف عند الإضرار بالآخرين. لذلك تظهر القوانين والأنظمة لكبح انفلات الحريات. أي بهذا تبلورت نظراتهم الإنسانية بالنقد للآخر، أو النقد الذاتي ضد الآخر. فالصراع في ذهن الفرد الغربي، والذي يمثله الصراع من أجل البقاء مع الأحياء الأخرى، أو الصراع الطبقي داخل المجتمع، أو تفسير الكون على أساس النظريات ونواقضها، أو ما شابه من تصادمات، تعبير عن الحداثة بأنها صراع. وهذه النظرة للصراع أنتجت لنا المجتمعين الرأسمالي، والذي تتصارع فيه المؤسسات الإنتاجية فيزداد الإنتاج وبالتالي الاستهلاك المفضي للتلوث، أو الاشتراكي، والذي تتصارع فيه الطبقات، لتستلم طبقة ثورية مقاليد الحكم لتنمية جميع الأمة لتفضي للفشل.

إن أكبر خدعة وقعت فيها البشرية هي الرأسمالية التي تدعي أنها تحرير للبشر لأنها ستأتي لهم بالرفاهية. والذي أعتقده كما ذكرت مراراً هو أن الرأسمالية ما هي إلا تقييد وتخلف وفساد وهموم كالاشتراكية، كما سترى بإذن الله. ولا يمكن للبشرية أن تأتي بنظام مالي سواء كان اشتراكياً أو رأسمالياً أسوأ على نفسها مما نسجته عقول العلمانيين لأنهم يقذفون بالغيب من مكان بعيد. كيف؟ لنضرب مثالاً سطحياً الآن فقط لتوضيح الفرق: كما سترى في فصل «ابن السبيل» فإن حرية الانتقال للأفراد في المجتمعات المسلمة كان أمراً مكفولاً للجميع وذلك لتسخير خيرات الأرض وللتمكين، وما فعلته الحداثة هو عكس ذلك. فمن خلال القذف بالغيب أوجد العقل البشري الدول القومية ذات الحدود البينية كما في دول أفريقيا وأمريكا اللاتينية وأوروبا سابقاً، وهذه الآفة انتقلت للمسلمين، وبهذا فإن أبواب التمكين فتحت لمن هم أقوى وأثرى وأغلقت على من هم أفقر وأضعف. والمقصود بـ «الأقوى»

هنا هو الفرد أو الجهة التي تمتلك القرار السياسي أو الاقتصادي أو تؤثر عليه، والمال عادة ما يأتي للثري بالقوة كما ذكرنا. ولعلك لاحظت أنه كلما تقادم الزمن، ومع العولمة، كلما سهل انتقال رؤوس الأموال مقارنة بحبس من لا مال لهم، وفي هذا استعباد للناس وذلك لأن البنية الاقتصادية في المجتمعات الحديثة مقارنة بما كان للإسلام أن يوجده، تخدم أصحاب رؤوس الأموال أكثر من غيرهم ليزدادوا تسخيراً لمن لا مال لهم كما هو معلوم. فلا مقدرة للترحال لمن أراد الهجرة للعمل وهو فقير، فهو بحاجة لجواز سفر وتأشيرة دخول، وإن تمكن من الارتحال فلا مضيف له، وإن وجد إقامة فلا مال له ليبدأ صراعه إلا بالعمل أجيراً. وقد يكون أجره بعد هجرته أفضل مما كان يتقاضاه في موطنه، إلا أنه مقارنة بمقره الجديد لازال أجيراً. حتى وإن كان له مال فلا حق له في إيجاد مؤسسة إنتاجية لأنه لا يتمتع بحقوق جنسية البلد الذي غادر إليه والذي عادة ما يمنع الأجانب من العمل خوفاً على الثروات، كدول النفط مثلاً. وكما سأثبت بإذن الله، فإن الشريعة تفعل العكس، أي توجد من الحركيات ما يسحب الأيدي العاملة لمثل هذه المناطق بدفع الزكاة لفقراء نفس المنطقة، فينجذب إليها الأفقر من كل مكان ليعملوا أحراراً وينتجوا، وفي هذا كما سترى زيادة خير للجميع حتى للسكان الأصليين في المنطقة ذات الثروات الكثيرة. وهناك أمثلة كثيرة على سوء الأنظمة من عقول البشر سنأتي عليها بإذن الله. لذلك، وحتى نعطي الموضوع حقه، لابد لنا من دحض أسس الاقتصاد الغربي أولاً وذلك لمقارنته بالإسلام.

ولكن تذكر أخي القارئ: إن الازدهار الإنتاجي الصناعي الذي يعيشه العالم ليس بالضرورة من نتاج الأنظمة الاقتصادية الوضعية، بل هو بسبب التراكم المعرفي للإنتاج ولإطلاق النظم لأيدي الناس كما مر بنا (في الحديث عن العقل والتمكين في فصل «قصور العقل»)، وهذا هو هدف هذا الفصل، وهو توضيح ضياع الأنظمة الاقتصادية المعاصرة الوضعية حتى تدرك أن الإنتاجية الهائلة الحادثة في عصرنا ليست بسبب الأنظمة الاقتصادية الوضعية. فلعل التخبط الذي عليه الاقتصاد المعاصر يقنعك بأن نظريات الاقتصاد شيء والتراكم المعرفي (وهو المسؤول الأول عن الغزارة الإنتاجية) والتمكين (وهو المسؤول الثاني) شيئان آخران. وهذه مسألة مهمة جداً لطرح هذا الكتاب ستتجلى أكثر وأكثر في ثنايا هذا الكتاب بإذن الله. فأرجو الالتفات لها. ولعلك تقول متعجباً: ولكن النظام الاقتصادي ما هو إلا تجسيد لحقوق تمكين الأفراد في أي نظام مجتمعي؟ فأجيب: إلى حد ما فإن هذا صحيح. ولكن ما أحاول إثباته هو أن حقوق التمكين في النظام الرأسمالي برغم إطلاقها لأيدي البعض، وليس الجميع، ستؤدي دائماً لتقلبات اقتصادية وتلوث بيئي وفساد اجتماعي وقلق وأرق برغم إنتاجيتها المرتفعة. أما مع الإسلام كما سترى بإذن الله، فإن الإنتاجية ستكون أغزر وبجودة أعلى ودون تلويث ودون تقلبات وبساعات عمل أقل للجميع مع طمأنة مستمرة.

هنا لي توضيح وهو أنني احترت في وضع هذا الفصل بين الفصول، فإن وضعته هنا سيظهر نقد الرأسمالية والاشتراكية ركيكاً لأنني لم أوضح حركيات تمكين الناس في الإسلام بعد، وإن أخرته فلن يظهر الفرق بينه وبين الإسلام جلياً. وبعد تردد قررت وضعه هنا لأنه فصل نقدت فيه النظم التي أنتجها العقل البشري القاصر ثم في الفصل الذي يليه بينت ما سعى له بعض علماء الأمة من تقبل لمثل هذه الأنظمة بطريقة تم تحوير الإسلام فيها ليظهر وكأنه يوجد دولاً بالمنظور الحديث وبالتالي مجتمعات بالمفهوم المعاصر. أي أني من الآن وصاعداً سأنقد في هذا الفصل كلاً من النظم التي هي من إنتاج البشر، ومن ثم في الفصل القادم بإذن الله سأنقد الأسس الفكرية لمن

تبع هذه النظم من الفقهاء والمفكرين في العالم الإسلامي. ومن جهة أخرى فإننا بحاجة لفصلين لنقد ما أنتجته عقول البشر من خلال مرحلتين: المرحلة الأولى، وهي موضوع هذا الفصل الذي يركز على الرأسمالية والاشتراكية من منظور قوة الدول القومية، وهو ما اعتدنا عليه؛ وفصل آخر عن المرحلة الثانية لإنتاج العقل القاصر وسميته «الفصل والوصل» ويركز على العولمة، إذ أن مفهوم الدولة القومية بدأ مع العولمة في الضعف، وهو ما لم نعتد عليه بعد برغم تغلغله في مجتمعات الغرب كما هو حادث في أوروبا الآن. وسنبدأ بنبذة سريعة عن بعض ملامح سير الرأسمالية. وأريدك أخي القارئ أثناء قراءة هذه النبذة أن تركز على التخبط الفكري الذي كان ولا يزال عليه حال البشر اقتصادياً. ولأنه تخبط في الأنظمة الحاكمة بغير ما أنزل الله العليم الحكيم سبحانه وتعالى، فإنه سيؤدي لتغير منظومات الحقوق بالضرورة وبالتالي للفساد. كيف؟

الرأسمالية

لقد كانت الدولة هي المسيطرة على معظم النشاطات الاقتصادية وبالذات في الدول الاشتراكية. فهي المسؤولة عن توفير جميع الخدمات والسلع لعموم السكان. إلا أن هذا النمط تغير. فقد بدأ الاشتراكيون بمعانقة الرأسمالية بعد انهيار الإتحاد السوفيتي، وكان ذلك ببيع المؤسسات الإنتاجية التي كانت تلك الدول قد أممتها، وكان ذلك أيضاً بمحاولة استمالة شركات عالمية للعودة مرة أخرى بعد أن طردتها. هكذا طارت أرقام وأوراق أسواق الأسهم والسندات. لقد سيطرت على تفكير العالم الجديد بعد سقوط الاشتراكية مفاهيم جديدة كالمنافسة والانفتاح الاقتصادي والخصخصة وإلغاء القيود والأنظمة. بهذا ظهرت أسئلة كثيرة محيرة عن دور الدولة. ما هو مجال ومسؤولية الدولة في الاقتصاد؟ ما هي مسؤوليات الفرد وحدوده؟ ما هي حدود القرار الخاص وحدود القرار العام؟ إن الخط الفاصل بين هذه الحدود باتت مبهمة بين حقوق الفرد والدولة. إنهم في ضياع، فكل خط فاصل سيؤدي لاستحداث أنظمة جديدة للحقوق. لقد ارتعد الاشتراكيون خوفاً بعد اصطدامهم بإنجازات الرأسمالية من غزارة في الإنتاجية مقارنة بما قدمه نظامهم الاشتراكي البائس الذي أثبت فشله بعد عقود من الممارسة على أرض الواقع. لقد اقتنعوا أن انتشار الفساد وسوء الإدارة أكثر من أن تحتمله أممهم، فلم يكن لهم خيار إلا معانقة الرأسمالية. فتحولت الكثير من الدول من نظام اقتصادي لآخر. أي أن منظومات الحقوق لديهم تغيرت. وسأمر سريعاً على بعض محطات التغييرات الاقتصادية المهمة لترى الضياع. ولكن تذكر أن كل تغيير اقتصادي سيؤدي لتغييرات في منظومات الحقوق، ولهذا عواقب كبيرة كما سترى بإذن الله، وليس كالإسلام الذي تميز بمقصوصة ثابتة للحقوق لا تتغير ويعرفها الجميع ما يؤدي لانتعاش إنتاجي كبير. فتأمل الضياع الآتي من جراء التقلبات الاقتصادية.

لقد كانت الدول الاشتراكية تخنق السوق حيثما وجدته بالقضاء على الملكيات الخاصة واستبدالها بالتخطيط المركزي وملكية الدولة. فكان على الدولة أن تعرف كل شيء عن كل شيء. أما في الدول الرأسمالية فقد كانت الدولة تحاول السيطرة على السوق بمحاولة التعرف على ما يجري فيه قدر المستطاع ولكن دون خنق السوق. أي أن الدول كانت تقود الاقتصاد وتوجهه. ففي السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية كانت الدول هي القادرة

على توجيه الاستثمار لإعادة الإعمار. وفي الستينات من القرن العشرين كانت الدول تدير اقتصادها بمحاولة تلبية احتياجات السكان التي كانت محدودة. هكذا بدأ الاقتصاد الرأسمالي في السبعينيات من القرن العشرين يظهر انتصاره على النظام الاشتراكي. ولكن مع التسعينيات من نفس القرن بدأت الدول الرأسمالية تشهد تراجعاً في مسؤولياتها بعد اختفاء الاشتراكية لأن الفكر الذي بدأ يسود هو ضرورة إخفاق الدولة في تأمين جميع الخدمات لأنها إنما كانت تلعب الدور الرئيس في الاقتصاد والذي أثبتت التجارب الاقتصادية أنه طريق مسدود لأنه يقيد أيدي الشركات التي هي أكثر كفاءة وبتكلفة أقل. فلم تتمكن الدول من منافسة الشركات اقتصادياً في توفير الخدمات الأفضل بسعر أقل. فكما هو معلوم فإن الخصخصة هي إرهاق للأفراد العاملين في القطاع الخاص، أما موظفوا القطاع الحكومي فهم مقارنة بالقطاع الخاص في راحة بإنتاجية أقل. أي بدأنا نرى منظومات حقوقية مالية أخرى في الظهور. فانتشرت الخصخصة كوسيلة اقتصادية للوصول لأفضل الخدمات بأقل الأسعار. ولعل المزاد الأكبر في العالم كان بيع الحكومات لمؤسساتها الإنتاجية والخدماتية للأفراد. أي أن الدول بدأت بالتخلي عن مسؤولياتها تجاه الأفراد في معظم القطاعات. فقد بيعت شركات الكهرباء والنقل والهاتف ومصانع الحديد والفنادق والملاهي ومعظم ما تملكه الدولة سواء كان ذلك في الدول الاشتراكية التي تبنت الرأسمالية أو الدول الرأسمالية التي انفتحت على بعضها بعضاً. هكذا تم تحويل معظم النشاطات الاقتصادية في جميع أرجاء العالم من مسؤولية الدولة إلى القطاع الخاص، أي تغيرت منظومات الحقوق. وبهذا بدأ الجهاز التنظيمي للدولة ينقلب رأساً على عقب لأن العقيدة الاقتصادية التي بدأت تسيطر هي نبذ التحكم الحكومي مقابل الحصول على المنافسة في السوق الذي ينتج خدمات أكثر كفاءة وبأسعار أقل. إلا أن هذا لم يعن أن تفقد الحكومات دورها، فلا زال الكثير من الإنفاق الاجتماعي بيد الدولة التي تفرض الضرائب لتغطية احتياجات الناس مثل التعليم والصحة. فلن يستطيع الفكر الإنساني أن يعيش من غير مفهوم يعطي الدولة نوعاً من السيطرة، إلا أن هذا مقارنة بما كانت عليه الدول سابقاً يعني أن الدولة أصبحت أقل انشغالاً بالتخطيط للمجتمع لأنها أصبحت أقل حيازة للملكية وأقل قدرة على السيطرة بسبب اتساع حدود السوق. وبانفتاح الأسواق أكثر وأكثر تمكنت رؤوس الأموال من الإنتقال بين الدول. فكانت نشاطات الشركات تنتقل من بيئة لأخرى بحثاً عن بيئة أقل تقييداً وأكثر ربحاً، أي بيئات ذات حقوق مجابهة أقل. وبهذا تشابكت الأسواق بسقوط الحدود الاقتصادية وتدفقت الأفكار بين الأسواق. وما ساعد على هذا التشابك سرعة وحرية انتقال المعلومات ورؤوس الأموال باستخدام التقنيات السريعة كالحاسبات الآلية والطائرات وحتى السفن التي تنقل أثقل المنتجات. هذه التغيرات وضعت الإنسانية فكرياً في مأزق يتمثل في حيرة لا مخرج لها بين ميزانين: الأول: ميزان محير بين كفتي الثقة وسرعة الانتقال. والثاني: ميزان محير بين الكفاءة والعدالة. لننظر للميزان الأول:

الميزان الأول: الثقة

لقد كان الفكر السائد هو أن النمو الاقتصادي واحتياجات الأفراد من خدمات بحاجة لإدارة مركزية كبيرة وتنسيق لا تستطيع أي جهة القيام به إلا الدولة. وكان هذا المفهوم مبنياً على أساس الثقة. الثقة من الناس في الحكومات، والثقة بين مؤسسات الحكومة ذاتها. الثقة من جماهير الشعوب بأن القيادة السياسية المنتخبة من

الشعوب باستطاعتها تجميع المعلومات وإيجاد المعرفة الكافية التي تمكن الدول من استثمار ثروات الأمة لما فيه خير الشعوب مستقبلاً. فالدولة هي التي تستطيع فقط كشف الضباب المعرفي عن المستقبل البعيد المجهول. وكان هذا تحت منظار علم الاقتصاد الذي كان يستخدم خليطاً من الأدوات لتسيير الاقتصاد مثل التخطيط والسياسات الصناعية والإدارة المالية والسياسة النقدية كتبني الكينزية مثلاً والإنفاق على الأبحاث التي تتطلب صبراً طويل الأجل لتؤتي ثمارها. هكذا كانت العقيدة عند أي عالم اقتصادي، أي اليقين بحتمية إخفاق السوق في تقديم بعض الخدمات والمنتجات نظراً لاستحالة التنسيق بين المتنافسين في السوق. لذلك كان لابد للدولة من التنسيق من خلال التخطيط والسيطرة والذي تطلب خزاناً كبيراً من المعرفة. لذلك كانت قنوات التدخل من قبل الدولة باستثمار هذه المعرفة عن طريق قرارات بيروقراطية مركزية. أي وكأن الدولة شركة تأمينية كبيرة، تفعل ما تشاء وتترك للسوق ما تشاء. هكذا رُسمت حدود الحقوق. فقد كانت مآسي إخفاق السوق في الثلاثينيات من القرن العشرين لاتزال في ذاكرة الجميع. وهكذا عاشت الدول الرأسمالية نمواً واضحاً لثلاثة عقود حتى السبعينيات عندما قطعت دول النفط العربية إمداداتها فارتفعت أسعار النفط مضيقة بذلك على الاقتصاد. عندها استيقظ العالم الرأسمالي على حقيقة أن الدولة لا تستطيع جمع المعرفة بشكل كاف لتسيير الاقتصاد. فقد قامت الأبحاث الاقتصادية بإظهار ما كان من فساد اقتصادي وتضخم لم يلحظه المجتمع بسبب التشبع الإنتاجي الذي جعل الناس في رفاهة مقارنة بالثلاثينيات (وكما ذكرت وأكرر فإن هذا التشبع الإنتاجي ليس بسبب النظام الاقتصادي، ولكن بسبب التراكم المعرفي والتمكين النسبي للناس). فقد كان التضخم في الستينيات برغم عِظَمِه لم يصل لمرحلة تؤرق الشعوب. ولكن بعد ارتفاع أسعار النفط لم تتمكن الدول من تخطي الأزمات التي كانت قد تراكمت لتفضحها أسعار النفط. فلم تفلح الأدوات القديمة في التعامل مع الأزمات الاقتصادية، فلم تفلح مثلاً زيادة الأجور في إطفاء نار التضخم. فبرغم الركود الذي أعقب أزمة النفط سنة ١٩٧٣م وما أدى إليه لارتفاع التكلفة إلا أن التضخم والبطالة بدءا بالعودة وبتسارع كبير. هكذا استيقظ العالم الغربي ليجد نفسه مع التزامات اجتماعية كبيرة فيما يسمى بدولة الرفاه. فقد ترسخ التضخم أكثر وأكثر من خلال العجز الحكومي وجمود سوق العمل وما شابه لدرجة أن الأدوات القديمة التي تسيطر على الاقتصاد مثل التحكم بالأجور والأسعار لم تعد تفلح. هكذا اهتزت ثقة الشعوب بالحكام المنتخبين لعدم تمكنهم من قيادة الأمم اقتصادياً.

أي أن الثقة بمعرفة الحكومة بدأت في الاهتزاز في أذهان الشعوب، فكانت الشعوب مهيأة لتقبل نظام اقتصادي آخر. وبهذا بدأت إعادة النظر في دور الدولة في السوق: هل على الدولة الانسحاب من التحكم في السوق؟ وما هو دور الدولة إذاً؟ لقد ظهرت الحاجة لثورة اقتصادية تسير الأمم. فكانت بذورها في أن قوى السوق من عرض وطلب هي الأقدر لحل جميع المشاكل والتي طبقتها مارجريت تاتشر (رئيسة وزراء بريطانيا) على أرض الواقع بعد فوزها في الانتخابات. وبهذا ظهر حوار فكري اقتصادي في أوساط المهتمين بسير الأمم عن دور السوق: منهم من يعتقد أن فلتان السوق دون لجام يعني تعرض الحضارات للخطر، ومنهم من يرى أنه الحل مثل فريدريك هايك وملتون فردمان (وسيأتي توضيحه بإذن الله في فصل «الفصل والوصل»). فالأسواق لا ترحم. فمع تزايد المنافسة حدة يرتفع المستوى المعيشي عند البعض وبخدمات أفضل وحرية أوسع، إلا أن البطالة ستزداد وستنضغط أماكن العمل وتسوء أحوال العمال وستتلوث البيئة وينعدم الأمان للموظفين المأجورين بفصلهم في أية لحظة أو بخفض أجورهم؛ وكل هذا فقط لترتفع أسهم الشركات في الأسواق المالية. وبالطبع، فإن مواقف الناس من

هـذه الأفكار عادة ما تعكس مصالحهم. فيندر أن ترى فقيراً يريـد للسوق المزيد من التحرر، ويندر أن ترى ثرياً لا يريد التحرر. أي أن المصالح أو الأهواء هي التي تدفع الحلول من خلال الديمقراطية، فالحل المعمول به هو حل الأقوى والأكثر حضوراً عند صناديق الاقتراع. وهكذا فإن جميع الأطراف لا تثق بحلول الأطراف الأخرى. وهذا هو النوع الأول من فقدان الثقة بالنظام الاقتصادي والذي تسبب في تقلبات في منظومات الحقوق. لنضرب بعض الأمثلة: عندما تغير الدولة سياستها التي لا تساند العمال وتقف مع أصحاب رؤوس الأموال خوفاً من هروبها، ومن ثم تتمكن الشركات من حل النقابات فإن حقوق العمال ستتغير. وعندما تخصخِص الدولة جزءاً من التعليم أو الصحة، فإن من كان له الحق في التعليم المجاني سيضطر للتكيف مع الوضع الجديد إما بالقبول بشهادات أقل من جامعات حكومية أو بالحصول على قرض مالي لتسديده بعد الانتهاء من الدراسة في الجامعات الخاصة، فيستمر في حياته المالية منهكاً لأمد بعيد. وهكذا.

أما النوع الآخر من فقدان الثقة فهو بسبب سرعة الانتقال لكل شيء؛ فالأموال تنتقل بحرية دون حدود، والموظفون ذوو المهارات العالية ينتقلون من بلد لآخر، حتى البضائع مهما كانت في ثقلها فإنها تُنقل من بلد لآخر. هذه السرعة في الانتقال (والتي هي نتيجة حتمية لا مفر لها للبشرية بسبب التقدم المعرفي) فرضت بيئة تبدد الثقة في الحكومات وبين الحكومات. فكل حكومة تخشى من فرار رؤوس الأموال لدول أخرى. ففي السابق، كان بإمكان الدول حبس رؤوس الأموال داخل حدودها، وكذلك الأفراد والمعرفة، فيندر أن تجد تاجراً يفكر في نقل عمله أو مصنعه لموقع بعيد، أما الآن، فإن الشيء الوحيد الذي تستطيع الدول حبسه هو المنتجات بفرض الجمارك على المستوردات والضرائب على المنتجات، أما كل شيء غير المنتج فبالإمكان فراره لمكان آخر، بهذا ضعفت مقدرة الحكومات في السيطرة، وكان عليها أن تتنافس مع الحكومات الأخرى بتقديم المزيد من التنازلات لجذب رؤوس الأموال والمهارات. هذا التنافس بين الدول أفقد الجميع، حتى الحكومات نفسها، الثقة بالحكومات. فلن تستطيع الحكومات من الاتفاق فيما بينها مجتمعة على نظام واحد يجسد مصالحها، لذلك ظهرت النزاعات والاختلافات التي تحاول منظمة التجارة العالمية إيجاد حل لها. أي أن التقدم المعرفي الإنساني الذي أوجد سرعة الانتقال قد زعزع الثقة في الحكومات، فأصبحت الكرة الأرضية وكأنها غابة يهرب فيها كل من ظلم آخراً لموقع آخر. القوي يأكل الضعيف اقتصادياً، وهذه هي شريعة الغاب لأنه لا دولة واحدة تحكم العالم. ولكن ما معنى تزعزع الثقة؟ إنها تعني باختصار القلق المستمر للجميع والذي يدفع الجميع للمزيد من السرعة في الإنجاز والمزيد من العمل ليطمئن على حاله أنه بخير خوفاً من الخروج من السوق أو فقدان السوق للأفراد والشركات والدول. وكل هذا سيؤدي لاستمرارية تخطيط كل فرد ضد الآخرين. فتصبح الحياة برغم إنتاجيتها الغزيرة مؤلمة مؤرقة كما سيأتي بيانه بإذن الله. وكما سترى فإن الإسلام سيؤدي لإنتاجية أعلى مع ثقة بين جميع الأطراف ليهنأ الجميع بطمأنينة تمكنهم من المزيد من الإبداع. وقبل تبيان الميزان المحير الآخر والأهم (الكفاءة والعدالة) لابد من بعض التوضيحات (تذكر أخي القارئ أننا لازلنا نحاول توضيح قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾):

الثورة الصناعية

إن من يقارن المجتمعات الفقيرة المتسمة بالفوضى في كل شيء مع تمكن المجتمعات الغربية العلمانية المدججة بالأنظمة والقوانين المدنية سيستنتج أن طريق التمكن الإنتاجي لا يمكن أن يتأتي إلا من خلال الديمقراطية والتي أفرزت من خلال العقل البشري الأنظمة والقوانين. فكل شيء منظم كما يقولون. لذلك تجد الدول الإسلامية تتسابق للشرب من نبع تلك الأنظمة المدنية الغربية. ولكنك قد تقول: إن الذي وصف في الفصول السابقة عما يجب أن يكون عليه الإسلام لن ينتج مجتمعاً متمكناً بدليل ضعف المسلمين الشديد المادي مقارنة بالغرب الذي أخذ بالقوانين المدنية. فالحياة في العالم الإسلامي تقليدية وذاتية الاستهلاك وليست تصديرية، فلم يظهر التراكم المعرفي والزخم الإنتاجي عند المسلمين، وكانت المجتمعات التقليدية، أي اللاحداثية، متشرنقة في مكانها دهوراً من حيث الإنتاج نوعاً وكماً، فلماذا لم تزدهر تلك المجتمعات وازدهر الغرب؟ لنتقصى المسألة:

إن الإنتاجية البشرية التصنيعية في تاريخها الطويل كانت تتقدم ببطء شديد نوعاً وكماً حتى بداية القرن السادس عشر الميلادي. ثم بتطور صناعة النسيج في إنجلترا لقرنين وتمركز رأس المال حول الصناعة وتقبل الناس لفكرة الكسب المادي والذي كانت لا تحث عليه بعض الأديان، بكل هذا قفزت الإنتاجية بالثورة الصناعية في إنجلترا. ومن هذا يستنتج الكثير بأن السبب في هذا القفز الإنتاجي هو التنافس الذي يدفع أصحاب رؤوس الأموال للمثابرة على الإنتاج ضمن إطار مجتمعي يدعم ذلك، وبهذا يكون الاستنتاج بأن الرأسمالية بالديمقراطية وبالحداثة هي النفق للتقدم. فقد ظهر سؤال خاض فيه الكثير عن سبب ظهور الرأسمالية والثورة الصناعية في الغرب وليس في مكان آخر كالصين مثلاً. فمنهم من قال أن السبب هو النمو السكاني الذي تطلب أسواقاً للسلع المصاحب لتوفر الأيدي العاملة في أوروبا، إلا أن هذا الظرف حدث في الصين في القرن الثامن عشر التي لم تكن قد وصلتها الثورة الصناعية بعد. ومنهم من قال بأن السبب هو تدفق المواد الخام من أمريكا الجنوبية إلى أوروبا في القرن السادس عشر الذي أدى لحركة تجارية. إلا أن الذي استفاد من هذا التدفق هم البرتغاليون والأسبان بالدرجة الأولى، ومن المعلوم أن الرأسمالية بدأت في الظهور والانتعاش في كل من إنجلترا وهولندا والمدن الإيطالية. ومنهم من يعزو ذلك إلى جغرافية المنطقة، فالبحر الأبيض المتوسط المحيط بإيطاليا وشبكة الأنهار التي بها ساعدت على انتشار السلع وتدفقها كما هو الحال في إنجلترا، وهذا لم يتوفر في الهند أو الصين مثلاً.

ومن الآراء القوية حول سبب ظهور الرأسمالية هو مقدرة الفرد على تكوين رأس مال واستثماره أكثر وأكثر. فمع قهر العمال بأجور متدنية مقابل ساعات عمل أطول وتوظيف الأطفال وسوء ظروف العمل الصحية وغيرها تراكمت الأرباح لدى البعض فوُظفت مرات ومرات في أعمال ذات أحجام أكبر. فتراكمت الخبرة في توظيف المال ما ساهم في زيادة الإنتاج لأن قاعدته قد توسعت كما يزعمون. وكما يقال فإن من يعمل لا يكسب، ومن يكسب عادة لا يعمل، بل يفكر كيف يستثمر. أما إن حدث العكس، أي لم يتراكم رأس المال (بسبب تحسن أجور العمال وظروف عملهم مثلاً) لما تجمع رأس المال ولما زاد الإنتاج لعدم اتساع القاعدة الاستثمارية.[٥] وهذا الرأي لسبب ظهور الرأسمالية سلبي كما ترى لأنه يصف موجدي الرأسمالية بالجشع، إلا أن فيبر Weber أتى وألبسها ثوباً آخر أكثر إيجابية، فهو يرى أن التفسير الأقرب لظهور الرأسمالية في إنجلترا هو العقيدة التي يتمتع بها الناس والتي تؤثر في منطقهم وقيمهم. فهو يرى أن البوذية والهندوسية، وإلى حد ما النصرانية الكاثوليكية، هي

معتقدات تدفع الناس للإعداد للآخرة وبهذا يهمل الناس دنياهم، وبهذا يتقبل الناس واقعهم بدل محاولة تغيير حالهم لما هو أفضل. أي أن الأديان، إن استثنينا البروتستنتية وهي عقيدة الإنجليز، تؤدي للتقاعس كما يستنتج فيبر. فالبروتستنتية (وبالذات الكالفينية Calvinism وهو المذهب اللاهوتي البروتستنتي)،[هـ] كانت ثورية وبالذات في ثلاث خصال: الأولى هي أنها غيرت العقيدة الكاثوليكية ذات النداء الباطني التأملي الروحي في الأديرة إلى التركيز على فكرة النداء الباطني العملي للعالم. وبهذا فقد حمّلت معتنقيها مسؤولية العمل على تغيير الطبيعة لتعظيم الرب، فهي بهذا أخرجت التهذيب الذاتي الذي كان داخل الأديرة إلى حياة عامة الناس فكبرت القاعدة الإنتاجية. والخصلة الثانية هي أن عقيدتها الزاهدة المتقشفة التي منعت التبذير والإسراف أدت إلى عدم تبذير الثروة التي جمعت بالعمل الجاد في التباهي في النفقات التفاخرية، بل يجب أن تدخر لدورة أخرى من الاستثمار. والخصلة الثالثة هي العقيدة الحتمية أو القدرية التي أبعدت محاولة فهم أو حتى التأثير على ما يقوم به الرب لإنقاذ النفس، وهذا ما اعتبره كالفين Calvin كفراً وجرأة على الرب. وهذا المفهوم، كما يرى فيبر، أوجد قلقاً بسبب عدم تأكد الناس أو الوثوق من مصيرهم. لهذا انطلق البروتستنتيون في البحث عن علامات قاموا هم باختيارها، وكانت العلامة الأوضح بالنسبة لهم هي التطور في هذا العالم. وبهذا فقد أوجدت هذه الخصال الثلاث عقيدة حضارية ذات انجذاب روحي إلى زيادة الثروة، فبُرئت الرأسمالية من خطيئة الجشع، ووضع الإخلاص في العمل والإتقان كالتعبد في الأديره. وهذه العقيدة لم توجد في الأديان الأخرى، كما يقول فيبر، لأنها اعتبرت منافية للعقل وسخيفة، فلماذا يعمل الإنسان إن هو جمع من المال ما يزيد عن كفايته؟ فالبروتستنتية إذاً جعلت من مفهوم زيادة الثروة مفهوماً ذا مغزى. وقد أمضى فيبر الكثير من عمره لمحاولة حل هذا اللغز: لماذا ظهرت الرأسمالية في أمم الغرب قبل غيرها من الأمم.[٦] إلا أن هذا الطرح، وبرغم أنه الأقوى بين أطروحات الباحثين، قد رفضه البعض. فمن الباحثين من أثبت أن رجال الأعمال الأوائل الذين نشروا الرأسمالية لم يكونوا ملتزمين بالبروتستنتية، ومنهم من قال أن الدافع لجمع المال وتكديسه دون التمتع به لهو منطق مرفوض، فما الحكمة من ذلك؟ وهكذا تضاربت الآراء.[٧]

والطرح الذي أراه هو غير ذلك. فالناس لم يتغيروا في مقدراتهم العقلية والجسدية قبل الثورة الصناعية وبعدها، فالناس لم يكونوا قروداً ثم تطوروا كما تقول نظرية التطور لداروين، فهم بذلك ليسوا أكثر ذكاءً بعد الثورة الصناعية من قبلها، ولكن الذي تغير هو التراكم المعرفي في شتى المجالات والذي أثر في فكرهم. كما أن ما يدعيه فيبر من أن الأديان الأخرى لا تدفع للعمل لأنها تحث الأفراد للإعداد للآخرة قد يكون صحيحاً مع الأديان الأخرى، إلا أنه بالطبع مرفوض من النظرة الإسلامية. فالإسلام دين يحث على العمل والعطاء الدنيوي أكثر من أي دين آخر حتى البروتستنتية، وذلك للآتي: إن الفروق بين الإسلام والبروتستنتية في هذه المسألة جذرياً مختلفة. فالبروتستنتية كما وضحنا تدعو الأفراد للتقشف والزهد في الدنيا من جهة، وتدفعهم لجمع المال من جهة أخرى. وهذه وصفة محكمة للكساد الاقتصادي كما هو معلوم، ولا أدري كيف أن المجتمع الغربي تقبل هذه المعادلة على أنها أساس للرأسمالية علماً أن جامع المال سيحاول زيادته وأنه سيستطيع ذلك إن كان أفراد المجتمع منفقين، أي مستهلكين، أما إن كان العكس، أي أن جامع المال لن يتمكن من زيادة رأسماله بيسر لأن ثقافة المجتمع هي

هـ) نسبة لكالفين اللاهوتي البروتستنتي الفرنسي (١٥٠٩-١٥٦٤) القائل بأن قدر الإنسان مرسوم قبل ولادته.

التقشف، فإن الاقتصاد لن ينتعش. فكما هو مقبول عند بعض علماء الاقتصاد فإن كثرة الإنفاق من الناس هي من أسس انتعاش الاقتصاد. فقد قال كينز: «إن اكتناز المال يؤدي إلى تخفيض العمالة لأن حجز جزء من مال الفرد معناه إلغاء جزء من الاستهلاك. ولما كانت العمالة هي النتيجة الطبيعية للاستهلاك، فيكون نقص الاستهلاك هو المؤثر على العمالة. أي أن نقص الاستهلاك يؤدي إلى كساد الإنتاج، ثم زيادة البطالة. كما أن استغلال المال يؤدي إلى فتح أبواب الرزق للناس وازدياد الدخل القومي ورفع مستوى المعيشة».[٨] أي أن إنفاق الناس (وليس الدولة لأن الدولة لا مال لها إن طُبقت الشريعة) مسألة ركيزية لأي اقتصاد حتى ينتعش. وكما سيأتي بإذن الله في فصل «الفصل والوصل» فإن الشريعة تحث الناس على الإنفاق قدر المستطاع. فقد وردت الكلمات المشتقة من «نفق» التي تحث على الإنفاق في القرآن الكريم أكثر من سبعين مرة كقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾، وقوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَأَنفَقُواْ مِمَّا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ وَكَانَ ٱللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا﴾، وقوله تعالى في سورة إبراهيم: ﴿قُل لِّعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خِلَـٰلٌ﴾، وقوله تعالى في سورة الطلاق: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾. وقوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَىْءٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾. فقط تدبر قوله تعالى: ﴿تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ والتي تدفع الناس للإنفاق. ومن الأحاديث ما جاء في صحيح مسلم أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ما من يوم يصبح العباد فيه إلا ملكان ينزلان فيقول أحدهما: اللهم أعط منفقاً خلفا، ويقول الآخر: اللهم أعط ممسكاً تلفا﴾. وأحاديث أخرى كثيرة سنأتي عليها في فصل «الفصل والوصل» بإذن الله. فمسألة الإنفاق هذه مسألة جد معروفة في الفقه الإسلامي.

ولعل لك سؤالاً مبرراً هو: لماذا لم يتقدم المسلمون إن كانت مقصوصة حقوقهم تدفعهم لزيادة الإنفاق المؤدي لزيادة الإنتاج؟ أي لماذا تفوقت الرأسمالية؟ الإجابة هي أن الظروف المهيئة للانطلاق والتي ذكرناها سابقاً (الموارد والموافقات والمعرفة) هي ما فقدها المسلمون بعد عهد الخلفاء، ولم تحصل عليه المجتمعات اللاحداثية فكان التخلف للجميع. فأنا أعتقد أن الثورة الصناعية أتت متأخرة على البشرية، وكان من المفترض بها أن تأتي قبل ذلك بقرون إن أتيحت الفرصة لأي مجتمع وأطلقت أيدي أفراده لاستغلال الموارد ومن ثم التراكم المعرفي. إلا أن هذا لم يحدث إلا على يد الغرب. أي أن الرأسمالية لم تؤد للمزيد من التصنيع لأن نظامها الاقتصادي الاجتماعي يدعم ذلك، بل لأن الأنظمة الأخرى مثل الحضارة الإسلامية بعد الخلافة كانت تقيد الشعوب، فالرأسمالية أكثر إنتاجية من الحضارات اللاحداثية ولكنها ليست أكثر إنتاجاً من الإسلام إن طُبق. ولتوضيح هذا أقول:

البيروقـراطـية والتشابك المقيت

لقد تحدثت عن البيروقراطية سابقاً، ولكن دون تعريف واضح: فما هي البيروقراطية؟ البيروقراطية كما هو معلوم bureaucracy كلمة مكونة من مقطعين: الأول هو «بيرو»، وتعني مكتب؛ والثاني «قراطي» وتعني حكومة، أي أنها تعني مكتب حكومي. إن معظم حياتنا الآن مرتبطة بيروقراطياً بالدولة، فهوياتنا منذ الولادة هي

بيروقراطية في طبيعتها، تبدأ من شهادة الميلاد وتنتهي بشهادة الوفاة مروراً بالشهادات الدراسية ورخص القيادة وتراخيص فتح المحلات والمصانع، فهذه محطات تتمكن فيه الحكومات من السيطرة على الأفراد. والبيروقراطية هي أيضاً كل ما يعني تنظيم السياسات العامة للمجتمع من خلال الدولة، فهي وسيلة تنفيذ القرارات السياسية. ومن أهم المنظرين للعالم الغربي مثلاً ماكس فيبر الذي اعتقد أن زيادة الإنتاجية تأتي من خلال استخدام الهياكل التنظيمية الكبيرة الحجم كجهاز الدولة أو الشركات الكبرى، وأن هذه الإنتاجية تكون من خلال التنظيم البيروقراطي الذي يتصف بالنموذجية والعقلانية والكفاءة بالاستناد للسلطة الشرعية. لذلك وحتى يقوم الجهاز بعمله فعليه تقسيم العمل في تسلسل هرمي بطريقة تمكن المسؤولين كل في موقعه الهرمي من التحكم في سلوك العاملين تحته والسيطرة على أدائهم. كما أن البيروقراطية تحاول تقديم الخدمات بالتساوي بين المواطنين، وما إلى ذلك من مسائل معروفة.

ونظراً لفشل البيروقراطية في الكثير من المجالات في العالم الغربي، وبرغم ظهور تنظيرات تنادي بالتخلي عنها مثل ما عرف بالتنظيم الحيوي أو adocracy (وهذا ما يطالب به البعض عندما يتطلب العمل سرعة الإنجاز)، إلا أن البيروقراطية لاتزال هي الأداة المهيمنة في العالم الحداثي. إذ يستحيل على المجتمع السيطرة على توزيع الموارد واتخاذ القرارات على مستوى أمة إلا من خلال الأجهزة البيروقراطية. فمن النقد الموجه للبيروقراطية مثلاً أنها تؤدي إلى ما يعرف بالتحوصل، وهي ولاء العاملين في أي قطاع حكومي للقسم الذي هم فيه حتى وإن لم يكن ذلك في صالح المجتمع. فموظف وزارة التعليم عادة ما يعتقد أن التعليم أهم من الصحة والعكس صحيح. حتى داخل الجهاز الإداري الواحد سواء كان ذلك في الحكومة أو في الشركة، فإن ولاء كل موظف عادة ما يكون لقسمه، وفي هذا هدر كبير للموارد لأنه سيؤدي للتجاهات بين الموظفين في جميع المستويات وفي جميع الدوائر لاختلاف قناعاتهم. ومن سلبيات البيروقراطية المعروفة هي أن الموظفين عادة ما يتمسكون بصلاحياتهم بشكل مجرد دون وعي منهم لأهداف تلك الصلاحيات ما يؤدي في الغالب إلى التشدد غير المبرر في الإجراءات، إذ أن الإجراءات الورقية في الغالب ما تصبح جزءاً من قيم الموظف ذاته التي لا يستطيع التغلب عليها. فإن كانت هناك مثلاً سلسلة من التواقيع المطلوبة لمعاملة ورقية ما، فإن قفز المواطن عند التوقيع موظفاً ما وذهب لمن قد يحل محله وحصل على التوقيع فإن ذاك الموظف الذي قُفز، وخوفاً على نفسه من أن يُستغنى عنه، سيزداد تشدداً بضرورة مرور الجميع عليه من خلال التذمر ورفع الشكاوى ضد من وقع عنه، ناهيك عن استخدام مثل هذه الصلاحيات في الأغراض الشخصية. ومثل هذه المسائل معروفة للجميع.

ولكن لماذا ذهبت المجتمعات لتبني البيروقراطية كنظام محوري في المجتمع؟ هناك قناعة لدى الكثير بضرورة فشل السوق في تقديم الخدمات العامة مثل إنشاء الطرق والتعليم، لذلك فإن المجتمعات بحاجة لأجهزة الحكومات التي عادة لا تعمل إلا من خلال البيروقراطية؛ وهناك قناعة بضرورة وجود جهاز يسيطر على الاقتصاد حتى يستقر، وهناك قناعة بضرورة العدالة في المجتمعات على جميع الأصعدة سواء في توزيع الثروات أو في السيطرة على الأمن. وهكذا تجمعت القناعات. وفي هذا الكتاب أخي القارئ سأحاول بإذن الله تبديد جميع هذه القناعات. وحتى نستمر، أريد وضع التعريف الآتي للبيروقراطية لأنني سأستخدم الكلمة كرمز للتعبير عن كل عمل أو فعل أو مجهود أو استثمار لا يفيد الأمة. ولكن هذا التعريف أيضاً بحاجة لتعريف آخر. فعبارة: «لا يفيد الأمة»، عبارة

مطاطة تؤدي للكثير من الجدل. فقد يقول قائل أن في تثقيف ابن السلطان فائدة للأمة مهما بلغت التكاليف لأنه قد يصبح سلطاناً يوماً ما، وقد يقول آخر إن في إنفاق مال لوضع نظام مروري جديد استثمار في الأجيال، وقد يقول ثالث إن في التثبت من مقدرات الناس على تسديد القروض من خلال إثباتات ورقية عن ماضي هؤلاء الناس المالي حماية لأموال المجتمع من الهدر برغم أن فيه بعض الاستنزاف لأوقات الموظفين. وهكذا فإن التعريف لازال جدلياً وذا أبعاد تختلف من فرد لآخر. وكما سترى في هذا الكتاب بإذن الله، فإنه سيؤدي للتعريف الآتي: إن ما يفيد الأمة ينحصر فقط في الآتي: إما إيجاد منتج عيني من مستهلكات ملموسة مثل الخبز والكرة، وهذه قد تُقسم أيضاً إلى منتجات ضرورية ومنتجات حاجية ومنتجات تكميلية. وإما منتجات خدمية مثل التطبيب والتعليم والتنظيف والتي قد تُقسم أيضاً إلى خدمات ضرورية وحاجية وتكميلية. وللتوضيح بأمثلة: بالنسبة للمنتجات العينية فهي كل مستهلك ضروري وملموس مثل الخبز والقميص والدواء وما شابه من ضروريات وما يؤدي لإنتاجها، فالخبز بحاجة للقمح، والقمح بحاجة للماء، واستخراج الماء بحاجة للمضخات، وهذه بحاجة للكهرباء، وتوليد ونقل الكهرباء أتى من تراكم المعرفة في تخصص الكهرباء، وهكذا. والقميص بحاجة للغزل، والغزل لا يتم إلا بالقطن، والقطن بحاجة للنقل من المزرعة للمصنع، وهذا لا يتم إلا بالشاحنات التي لا تتحرك إلا بالوقود، وهكذا مع الدواء الذي هو بحاجة لمواد تستخلص من النباتات والحيوانات والتي تحتاج للمعرفة وتحتاج للمعامل والتي تحتاج للمعادن والأخشاب في تصنيعها. بالإضافة لهذه الضروريات فهناك الحاجيات مثل الطائرة وغسالة الملابس مثلاً، فكلاهما بحاجة للمعادن في التصنيع، والمعادن في باطن الأرض وبحاجة للحفر للإنتاج، والحفر بحاجة للجرافة والتي يُستخدم الحديد في صناعتها والذي يستخرج من الأرض، وهذه الجرافة التي تخدم الأمة فيما هو ضروري تخدمه فيما هو حاجي أيضاً. وبالإضافة للضروريات والحاجيات فهناك الكماليات، مثل الكرة والحقيبة، وهما بحاجة للجلود والتي تنتج من الحيوانات التي لابد من تربيتها أو صيدها، وهذا لا يتم إلا باستخدام ضروريات أو حاجيات أخرى مثل الحظائر التي بها البوابات التي تنتج باستخدام الأخشاب والمعادن. وهكذا مهما فكرت تجد أنك تدور في دائرة من المنتجات التي تتغير في مواقعها من حيث أهميتها من ضروريات إلى حاجيات أو كماليات أو بالعكس، كل يحتاج للآخر في الإنتاج. ولعلك لا توافق معي على ما ضربته من أمثلة سابقة لأنني اعتبرت هذا المنتج من الضروريات وهو بالنسبة لك قد يكون من الكماليات. وهذا لا يهم كما سترى بإذن الله، ولكن المهم هو أن الفرد يكسب عيشه من إيجاد مثل هذه المنتجات.

أما بالنسبة للمنتجات الخدمية فهي جميع الخدمات غير العينية مثل تنظيف مرافق المدينة والتطبيب والعلاج والتعليم ونقل الناس بشتى أنواع المواصلات وما شابه. وجميع هذه الخدمات تستهلك أعياناً بالطبع. فلا تنظيف دون معدات، ولا تعليم دون صفوف وطاولات ومعامل. وهذه الخدمات أيضاً تُقسم إلى خدمات ضرورية مثل توليد ونقل الكهرباء، وخدمات حاجية مثل نقل الطرود بالطائرات، وخدمات تكميلية مثل نشاطات المتاحف. وبالطبع فإن جميع هذه الخدمات قد تتغير في أهميتها من حاجية إلى تكميلية من فرد لآخر، فما يراه الفرد حاجياً قد يراه الآخر تكميلياً كجراحة التجميل مثلاً. ولكن المهم هو أن أفراد المجتمع إن لم يكونوا منشغلين «مباشرة» بإنتاج مستهلكات ضرورية أو حاجية أو تكميلية فهم منشغلون «مباشرة» بإنتاج خدمات إما ضرورية أو حاجية أو تكميلية.

لاحظ أنني قلت: «مباشرة»، فما معنى هذا القول؟ هنا نأتي لتوضيح البيروقراطية. هناك من الأفراد من يقول أنه ينتج ما يفيد المجتمع إلا أن إنتاجه غير مباشر. مثل الكاتب في المحكمة الذي يكتب صكاك ملكيات الأراضي، فهو يقول بأنه إن لم يقم بعمله فسوف تختلط ملكيات الأراضي بين الناس ما يؤدي إلى مشاحات بين الملاك وقلاقل قد تؤدي إلى القتل أحياناً أو إلى تعطيل استثمار تلك الأراضي لعدم ثبوت ملكياتها في المحاكم. مثال آخر: إن من يعمل في شركة تأمين للعربات يدعي أن التأمين يؤدي للمزيد من الاطمئنان الذي يدفع الجميع للمزيد من الإنتاجية. مثال ثالث: إن من يعمل في المباحث يقول بأن في عمله ضرورة لتتبع من قد يزعزعون أركان الأمن في البلاد لذلك لابد من تتبعهم للقضاء عليهم. تلحظ أخي القارئ بأن جميع الأفراد في الأمثلة السابقة لا يقدمون منتجاً عينياً أو خدمياً مباشرة، بل هي أعمال ستؤدي إلى تيسير سهولة إيجاد منتجات عينية أو خدمية كما يدّعون. ولعلك لاحظت أنهم جميعاً بالتأكيد لا ينتجون مستهلكات عينية، بل خدمات يعتقدون أنها ضرورية، والسؤال هنا هو: هل يمكن إيجاد مجتمع يستغني عن جميع هذه الخدمات غير المباشرة؟ لأننا إن تمكنا من إيجاد مجتمع تركيبته الاقتصادية السياسية تؤدي لإيجاد مجتمع يستغني عن هذه الخدمات غير المباشرة فقد وفرنا الكثير من الأيدي العاملة والتي بالتالي ستعمل إما في إيجاد أعيان استهلاكية أو خدمات مباشرة، وعندها سيزداد الخير في المجتمع لازدياد نسبة المنتجات لأن من يعملون في خدمات غير مباشرة سينتجون أعياناً. فالبيروقراطية هي إذاً أعمال هؤلاء الأفراد الذي يشتغلون في قطاعات لا تنتج أعياناً استهلاكية أو خدمات مباشرة، بل خدماتهم غير مباشرة.

كما أن هؤلاء قد يحتاجون لمعدات وأدوات، فإن ألغيت أعمالهم فلن تحتاج المجتمعات لإنتاج الأعيان التي يستهلكونها. مثال ساطع لذلك رجال الاستخبارات: فهم في أعمالهم التجسسية يستخدمون الكثير من الأدوات المعقدة التي إن سُخّر مصنعوها في إنتاج ما هو أجدى لمجموع الأمة من أعيان لازداد رخاء الأمة. فقط تفكر أخي القارئ فيما يمكن أن يوفره المجتمع من إلغاء هذه الخدمات غير المباشرة من خلال إلغاء أماكن عمل هؤلاء الموظفين وما يستهلكونه من معدات وأدوات، والأهم هو التخلص مما يسببونه من عوائق لمن أراد العمل والإنتاج مثل وزارات الصناعة مثلاً التي تضع العراقيل تلو العراقيل لمن أراد إنشاء مصنع إلا إن تمكن من رشوتهم فرداً فرداً في جميع المستويات من الوزير لحارس الوزارة. وهكذا جميع الوزارات الأخرى كما في المثال الآتي:

وزارة الزير والأهرام

إن المجتمعات الحديثة المبنية على عقول البشر سواءً كانت رأسمالية أو اشتراكية تشترك في انتشار البطالة المقنعة بنسب متفاوتة، والمقصود بالبطالة المقنعة كما هو معلوم، هم الأفراد الذين برغم أدائهم لأعمالهم إلا أنهم لا ينتجون فعلياً، أي يقومون بخدمات غير مباشرة. ولتوضيح ذلك سأضرب مثالاً ساخراً، والذي برغم سذاجته إلا أنه واقع مر: يقال أن هناك ثرياً أراد أن يتكرم على حي بمدينته بوضع زير للماء ليشرب منه المارة. والزير كما هو معلوم وعاء فخاري يحفظ فيه الماء ليبرد. فاستشار مستشاريه عن أفضل وضعية للزير حتى تأتي الاستفادة القصوى منه لسكان الحي. فاستخدموا عقولهم وقالوا له: إن عليه أن يضع حارساً بجانب الزير ليراقب الماء ليُملأ الزير كلما نقص. ثم قالوا له إنه بحاجة لثلاثة حراس على الأقل، كل يعمل لثماني ساعات. وحتى يضمن عدم قيام أحد

الحاسدين بوضع السم في الزير (وهذا سيلوث سمعته)، فإن عليه أن يأخذ عينة كل عدة ساعات لفحص جودة الماء، لذلك فهو بحاجة لمعمل صغير وعربة تنقل العينة إلى المعمل، وبالطبع فلابد من متخصص في الكيمياء ليعمل في هذا المعمل بالإضافة للسائق الذي ينقل العينات. كما أن زيراً واحداً لن يكفي، فقد ينكسر الزير؛ لذلك فلابد من زيرين احتياطيين على الأقل. وحتى يبقى الماء نقياً لابد من تنظيف الزير يومياً بنقله إلى موقع ما لتنظيفه، أي أنهم بحاجة لمن يقوم بتنظيف الزير، وبهذا أصبح من يخدم الزير ستة أفراد. ولكن الأفراد هؤلاء قد يهملون، لذلك لابد من مراقب يقف على أدائهم، فقد يأتي أحد أعداء الثري ويقوم بخداع أو رشوة الحارس أو منظف الزير ويضع ما يغير طعم الماء وبذلك تسوء سمعة هذا الثري. ولكن أين سيسكن هؤلاء السبعة؟ إذاً لابد لهم من مسكن يأويهم وغذاء يطعمهم، هنا أتت الحاجة لمن ينظف لهم مسكنهم ويطبخ لهم أكلهم، وهكذا أصبحوا ثمانية. ولكن كيف تصرف الأموال على هؤلاء الثمانية، فقد يأكلون أكثر مما يجب، وعندها ظهرت الحاجة لمسؤول مالي لينظم لهم مصروفاتهم ومرتباتهم. وحتى لا يسرق هذا المسؤول التاسع أموال الثري كان لابد من إيجاد عدد من ذوي الخبرة في أسعار المشتريات ليقدروا ما يقرر صرفه من الأموال في شراء المواد الغذائية والمعملية ومواد تنظيف الزير. ولكن أين ستوضع هذه المواد والزير الاحتياطي، إنهم بحاجة لمستودع، والمستودع بحاجة لحارس، والحارس بحاجة لمسكن، والمسكن بحاجة لمن يستأجره، وهنا سيحتاجون لمن يقوم بذلك، وكل هؤلاء بحاجة لمن يدير لهم أمور عملهم، فماذا يحدث إن طلب أحد هؤلاء إجازة سنوية، فمن سيحل مكانه؟ إنهم بحاجة لمتخصص آخر في الكيمياء وسائق آخر وهكذا. أي أنهم بحاجة لموظف إداري ينظم المهام بينهم، فهل مستوى سُكنى من يعمل في المعمل كالسائق؟ كلا، بل هناك فروقات في المخصصات والإجازات، وهذا الإداري بحاجة لمكتب، ... وهكذا ازداد عمل الموظفين حتى ظهرت مؤسسة مدنية اسمها «وزارة الزير». ثم بعد أن تشكلت هذه الوزارة وقامت بأعمالها، قام الثري بزيارة الزير ليفاجأ به فارغاً مكسوراً لا ماء فيه، بل وجد حارساً يشكو له إهمال موظف التنظيف الذي لم يُحضر الزير الاحتياطي عندما كُسر الزير، فلما سئل موظف التنظيف عن تقصيره زعم أن مندوب المشتريات لم يؤمن عدداً كافياً من الأزيار لأنها تُكسر كل فترة وأخرى، وعندما سئل ذاك المندوب عن تقصيره ادعى أن المدير المالي أوقف عملية الشراء لأنه تشكك في تسعيرة الأزيار المشتراه مقارنة بجودتها وأن بالإمكان شراءها من مؤسسة أخرى ذات جودة أعلى وبسعر أقل. وهكذا بقي الثري في حيرة يحاول فهم ما يجري، فأشاروا له بإيجاد جهة قانونية تراقب كل ما يجري وتحقق مع كل مهمل وتعاقبه. فقيل له أن هذه الجهة القانونية قد تسيء التصرف ولا تكون حيادية لذلك لابد من ضبط صلاحياتها، فأشاروا له بإنشاء لجنة تدرس الوضع وتضع الأنظمة لتسيير الأمور ليعرف كل مسؤول حدود صلاحياته. وعندما وضعت الصلاحيات بدء النزاع بين رؤساء الأقسام المختلفة في تفسير هذه الصلاحيات، فكان لابد من مستشار قانوني ليفسر اللوائح. وهكذا هو أداء جميع المؤسسات الحكومية.

انظر للوزارات من حولك واسأل: هل من يعملون في وزارة الزراعة الضخمة مثلاً من وزيرها لحارسها يزرعون قمحة واحدة؟ كلا، بل يقوم المزارعون بذلك. وهل من يعملون في وزارة التعليم يقومون بتدريس تلميذ واحد؟ كلا، بل يقوم المدرسون بذلك. وهل من يعملون في وزارة الصناعة ينتجون مسماراً واحداً؟ كلا، إنهم أصحاب المصانع. وبالطبع لا ننسى وزارات الدفاع. فكلما ارتفعت مرتبة المسؤول العسكري كلما كان أكثر جبناً لأنه سيفقد الكثير بفقدانه لحياته أو منصبه، فلا يتوقع من هؤلاء الدفاع عن الأوطان ناهيك عن الدفاع عن الإسلام! وهكذا هي مجتمعاتنا المبنية على العقل البشري. ولكنك قد تقول إن في هذا ضرورة، فأقول: انتظر

وسأوضحه بإذن الله. فإن سألت مدير الجامعة: أوَ لا تكون الجامعات أفضل حالاً إن هي أخذت وظائف ومباني ومصروفات وزارة التعليم العالي وقسمته بينها؟ لقال لك: نعم، بل ستتحرر الجامعات من قيود الوزارة لتنطلق في العطاء. وإن سألت عميد كلية مثلاً: أوَ لا نكون أكثر إنتاجاً إن نحن استغنينا عن الجامعة هذه وقسمنا ما بها من وظائف ومكاتب ومصروفات لنستفيد منها في الأبحاث والتدريس؟ لقال لك: نعم، وسنكون أكثر إبداعاً لأننا نعلم ما نريد، ونعلم كيف نحقق ما نريد دون قيود الجامعة.

ولكنك قد تقول بأن للوزارات دوراً مهماً، فهي تخطط وتوجه. فوزارة التعليم مثلاً تضع الخطط والمناهج، فهي تطبع الكتب الدراسية مثلاً. فأقول: كما سنرى بإذن الله، فإن هذا سيفقد المعلم حريته في الانطلاق بتقييده، وسيفقده فرصة الاستفادة من تجاربه وصقلها لزيادة مهارته التدريسية، وبهذا لن يتفاوت المدرسون في طرق تدريسهم ولن تتاح بالتالي للمجتمع فرصة رؤية هذه التجارب المختلفة لاختيار الأفضل منها، وبهذا لن تزداد الخبرة في المجتمع، كما أن الطلاب سيُقيَّدون بكبح انطلاقهم المقيد بالمنهج وما إلى ذلك من مسائل سنوضحها لاحقاً بإذن الله. كما أن من يضعون المناهج هم غير المدرسين، لذلك فإن إدراكهم لما يجري في الصفوف الدراسية لن يكون شاملاً وواعياً للواقع. وكل هذا إن سلمنا بضرورة التعليم بالمناهج بتقبل الوضع الحالي، وكما سنرى بإذن الله، فإن التعليم سيأخذ صورة أخرى تماماً إن طبقت الشريعة لأنها ستؤدي لمجتمع أكثر معرفة وإدراكاً وإبداعاً بتكلفة أقل ودون مؤسسات حكومية. ناهيك عن أن الأنظمة الحالية للمجتمعات تدفع الناس في الغالب لعمل ما لا يطيقون ولا يهوون. فبعض المدرسين مثلاً وجدوا أنفسهم في سلك التدريس لأن الطرق الأخرى التي تؤدي لما يحبون كانت موصدة أمامهم، فسيرهم في الطرق المتاحة أمامهم أوصلهم لهذه المهنة المملة لهم، وقد تكون ممتعة لآخرين وجدوا أنفسهم في مهنة أخرى مملة لهم. وهكذا أصبح المجتمع مشكلاً من أفراد وضعوا في مواضع لا تلائم قدراتهم كما سنوضح بإذن الله. مثال آخر: أليس الهدف من وزارة الزراعة إلا زيادة الإنتاج الغذائي لتأمين المجتمع بأقل ضرر عليه، كتخفيف استهلاك المياه وتأمين تصدير الفائض ونحو ذلك من مهام؟ وهذه كما ستستنتج أخي القارئ بنفسك مهام إن طبقت الشريعة لأتى الحل من المزارعين من خلال ضبط ذاتي وضعته الشريعة على العاملين ومن خلال تفاعل من يعملون في قطاع الإنتاج الزراعي والحيواني مع المجتمع الواعي لحقوقه ومصالحه.

ولكن كيف تعاظم دور الحكومات بعد أن كان قديماً منصباً على توفير الأمن بالدرجة الأولى؟ إن أحد الإجابات وأقواها هو أنها من ابتكار العالم الغربي، أي القذف بالغيب من مكان بعيد. فلما كان المستثمرون من أصحاب رؤوس الأموال لا يستطيعون تأمين البيئة الملائمة للازدهار الاقتصادي لأنها أمور تتعدى طاقاتهم وسلطاتهم، مثل تأمين أسواق خارجية وإيجاد وسيلة تعامل نقدية موحدة وتشريع وتطبيق القوانين التي تحفظ الحقوق للتجار والصناع والعمال وبناء الطرق والجسور والموانئ لنقل السلع، ظهرت الحاجة للدولة للقيام بهذه المهام. ولما كانت هناك بعض المهام التي قد يستطيع الكل الحصول عليها مجاناً إن وجدت (مثل القيام بأبحاث علمية عن خطورة التدخين، فإن نتائجها قد يتناقلها العامة، ولن تستفيد المؤسسة الداعمة للبحث عن النتائج مالياً)، ظهرت القناعة بالحاجة للدولة للقيام بذلك. ولما انتشرت القناعة بين الناس أيضاً أن هناك مهام لن يتبرع للقيام بها أي جهة حتى المستفيدين منها مثل إنشاء فنار لتوجيه السفن (وهذه الخدمات عادة ما تسمى بالوفورات external-ities)، فقد أوكلت مثل هذه المهام للدول. وحتى تقوم الدولة بهذه المهام لابد لها من المال، وهكذا ظهرت الدولة

التي ملكت السلطة والمال، وعندها بدأت في الاتساع كأي مؤسسة وظهر التسلط. وهذه مسألة غريزية. فتوسعت مهامها لتقوم على الأمن الداخلي وتجهيز الجيوش والأساطيل ونشر التعليم والصحة وترتيب وتنظيف المدن ونحوها من مهام معلومة الآن. أي أن نسبة مرتفعة من سكان المجتمعات الحالية يعملون في إنتاج خدمات غير مباشرة. وهذه هي البيروقراطية التي تؤدي للتشابك المقيت بين أفراد المجتمع دونما إنتاج فعلي. وكما سنرى فإن جميع مهام الدولة باستطاعة الناس القيام بها وبطريقة أكفأ ولكن تحت تركيبة مجتمعية مختلفة نابعة من مقصوصة الحقوق.

ولكن ماذا عمن يعملون في خدمات غير مباشرة ولكنها ضرورية للإنتاج العيني، مثل الحارس في مصنع الأدوية؟ ومثل عامل النظافة الذي ينظف مواقع الإنتاج كالمصانع؟ ومثل العالم الذي يطور المعرفة الضرورية لتسهيل نقل الماء من موضع لآخر؟ أقول: إن ما يحاول هذا الكتاب إثباته هو أننا سنوجد مجتمعاً إن نحن طبقنا مقصوصة الحقوق قد لا نحتاج فيه إلى حارس لأن الأمن مستتب، وقد لا نحتاج لعامل النظافة لأن من يعملون لن يلقوا بالنفايات في مصانعهم لأن في هذا توفير لهم لأنهم هم أنفسهم الملاك، وستقل الحاجة للعالم المتفرغ تفرغاً تاماً كأساتذة الجامعات لأن بعضاً ممن يعملون في الموقع سيصبحون علماء، لأن أعمالهم المباشرة التي يملكونها تجعلهم أكثر اهتماماً واحتكاكاً بالواقع فترتقي المعرفة (كما سيأتي بإذن الله). وكذلك جميع العلوم الأخرى، فعلم الإدارة مثلاً لا ينتج علماؤه إنتاجاً مباشراً، ففي المنظومة العلمانية لابد من إيجاد علم يحاول استخراج أكبر قدر ممكن من الإنتاجية من العمال بتحفيزهم، وهذا لن يحدث إن طبقت الشريعة لأن الكل سيعمل بتناغم مع الآخرين بعطاء مرتفع وإنجاز متقن لأن كل واحد منهم هو أحد الملاك لما ينتجون، فالحافز أصلاً موجود، حتى وإن وجد علماء في الإدارة مثلاً، فإن دورهم سيكون بنكهة مختلفة تماماً. أدرك أخي القارئ أن لك تساؤلات كثيرة حول هذا. فأرجو الإمهال. أي أن الشريعة ستوجد مجتمعاً إنتاجياً دون تعقيدات في العلاقات وبأقل هدر بيروقراطي ممكن حتى تستغل جميع الطاقات في الإنتاج (وسيأتي بيانه بإذن الله). تذكر ما قلناه سابقاً عن التشابك المقيت الذي لا تستطيع المجتمعات المدنية الحديثة العيش من غيره. وكمثال سريع أذكر هنا ما أحب أن أسميه بـ «وجه الشيطان»، وهو البنك. فالبنك كمؤسسة ربوية هو من أهم الفوارق الاقتصادية بين المجتمع المسلم وغيره من المجتمعات العلمانية. فقد يستحيل إيجاد مجتمع معاصر من غيره (وسيأتي توضيحه في فصل «الفصل والوصل» بإذن الله).

ولعل من أهم مساوئ التركيبة الاجتماعية المبنية على المؤسسات الحكومية اللامنتجة هي من يعملون بها. فهناك من المسؤولين من يعتقد أنه مهم في عمله وأنه يساهم في عطاء المجتمع. لذلك تجده يحاول إظهار أهميته هذه من خلال إثبات وجوده، وكيف يثبت وجوده إن لم يوجه الآخرين بالتنظير لهم بعقله لأنه يرأسهم. وهناك من المسؤولين من هم مخلصون حقاً، وهم قلة، وهؤلاء لن يتمكنوا من فعل الكثير حتى وإن كانوا في مناصب مرتفعة لأن من حولهم إن لم يؤمنوا بأفكارهم فلن تتحقق. وهذه من آفات الدوائر الحكومية. فمعظم القرارات التي تتخذ لا تنفذ على أرض الواقع، وإن نفذت فستنفذ إما بإساءة فهمها أو بسوء استغلالها ليتم اكتشاف ذلك لاحقاً، وهكذا تبقى معظم الدراسات وتطبيقاتها حبراً على الأوراق. وهناك من الموظفين الذين لا هم لهم إلا أداء الواجب، وهم الأكثرية، وهؤلاء ينتهي اهتمامهم بعملهم بانتهاء وقت دوامهم الرسمي، وهذه مأساة لأنهم لا يتفاعلون مع مسؤولياتهم ليزدادوا إبداعاً وعطاءً، بل هم جامدون، فلا همّ لهم إلا أجرهم الشهري. وحتى لا تتصادم عقول هؤلاء الموظفين ظهرت عقول تحكم بين تلك العقول. وهكذا من بيروقراطيات ورقية لا تنتج إلا آمالاً مستقبلية

بإنجازات تافهة لا ترقى لما أنفق فيها من أموال. فالكل يعتقد أنه ينتج، وأن التخلف بسبب إهمال الآخرين وليس في النظام الهرمي. هكذا صار المجتمع المدني هرماً واحداً اسمه الدولة، وتحتها أهرام اسمها وزارات، وتحت هذه الأهرام أهرام أخرى اسمها دوائر، ومن ثم أهرام أخرى اسمها أقسام، وهكذا. وفي كل هرم صغيراً كان أو كبيراً مسؤول هو فرعون ذلك الهرم. أي أن نصيباً جيداً من سكان المجتمعات المدنية يعملون داخل هذه الأهرام كالفراعنة. وهنا تظهر سبع آفات للمجتمع:

الآفة الأولى هي أن جميع من يعملون داخل هذه الأهرام، إن استثنينا من في رأس الهرم، وهو رئيس الدولة، هم أفراد مرؤوسون، أي ليسوا أحراراً ولكنهم مأمورون مقيدون مكبلون خنوعون أذلاء مع رؤسائهم برغم ظهور كبار الموظفين منهم وكأنهم أسود محترمون أعزاء. ألا ترى المدير الذي ترتعد له قلوب موظفيه كالنمس أدباً أمام وزيره؟ وهذا يحد من إبداعيتهم لأنه يتحركون داخل أطر عقول رؤسائهم القاصرة. ليس هذا فحسب، ولكن كل رئيس منهم عندما يختار من يعينه على أداء المهام المناطة إليه فهو لا يختار في الغالب الأجدر، ولكنه يختار ويقرب إليه من يطيعه وينصاع إليه. وهؤلاء بالطبع لن يكونوا مبدعين ومنتجين لمصلحة العمل بقدر كونهم مطيعين تحقيقاً لرغبات رؤسائهم الذين يقربونهم، فالعلاقة متبادلة لمصلحة الطرفين على حساب العمل. ففي الجامعات مثلاً يتم في الغالب اختيار العمداء ووكلاء الكليات بناءً على الانصياع مع الكفاءة الأكاديمية، فإن كان مدير الجامعة من كلية الهندسة مثلاً فهو يعين على كلية الطب عميداً أكثر انصياعاً له من عميد يسعى بشدة لتحقيق مصالح كلية الطب، ذلك أنه إن لم يفعل، فإن في هذا تضييق على الموارد المشتركة التي قد تؤثر على كلية الهندسة، إذ أن كلية الهندسة في نظره أهم، وهكذا يكون الهدر في الموارد لأن المهم ليس مصلحة المجتمع بتجرد، ولكن تحقيق المصالح التي يعتقد المسؤول أنها هي الأهم في نظره، وقد لا تكون كذلك في الغالب. وبالطبع فهناك استثناءات إلا أنها نادرة.

والآفة الثانية هي أن المسؤولين من نفس المستوى في أدائهم لأعمالهم وبحكم احتكاكهم مع بعضهم البعض وبحكم كونهم مرؤوسين من فرد واحد قد يصطدمون فيما بينهم، وعندها قد تضيع المصلحة العامة بانقلاب الحال من البحث عن صالح العمل إلى عدم الانهزام أمام الند. ومعظم الدوائر تعج بالعداوات والتحالفات والتحزبات بين الموظفين لتضيع المصلحة التي أنشئ من أجلها ذلك الجهاز. فالتشابك الذي تحدثنا عنه سابقاً (في فصل «الأموال») بين الموظفين يورث بينهم العداوة والبغضاء فيقل العطاء نظراً لخوف بعضهم من بعض؛ فيكون هم كل مسؤول منهم هو حماية نفسه قانونياً حتى لا يخطئ ويقع في يد زميله. وهكذا تضيع المصلحة، ناهيك عن الأحلام: فكل موظف يحلم دائماً أن يكون الرئيس التالي لدائرته، ومتى ما وصل إلى كرسي الرئاسة بدء في تصفية حساباته مع زملائه السابقين. ثم تبدأ أحلامه الجديدة في الظهور، فهو الآن يطمع في أن يصبح الرئيس على رؤساء الدوائر التي في نفس مستوى دائرته، ويطمح أن يرتقي في مظهره ليلائم منصبه الجديد، فيحلم بسيارة أفخم، ومنزل أشرح، وهكذا تتراكم الأحلام حتى يصبح بالتدريج وكأنه سوسة تأكل كل رطب وجاف لقناعته أنه إنسان ذو كفاءة متميزة وعلى المجتمع أن يدرك هذه الكفاءة ويعطيها حقها.

والآفة الثالثة هي أن كل فرد منهم سيصبح موظفاً مهماً على غيره ممن هم خارج الهرم. فموظف الجوازات الذي يستكين لرئيسه سيكون أسداً مع العامة. ألا ترى الناس يصطفون في صفوف (طوابير) عند شبابيك الدوائر الحكومية أذلاء أمام موظف تافه في أدبه وعلمه يستجدونه المعروف وهو في انتفاخ دائم. إن مجرد ارتداء بدلة

رسمية حكومية، كبدلة الجندي أو موظف الجوازات أو شرطي المرور أو الأمن، تنفخ لابسها ليتعدى حدوده مع الآخرين أحياناً. ولأذكر لك قصة سريعة: كنت مرة في دائرة الأحوال المدنية لإنجاز معاملة خاصة، وكان الصف (الطابور) طويلاً، فأتى شرطي ذو نجمة واحدة وقفز جميع الوقوف بدعوى أنه على عجل، ولم يتمكن أي من الواقفين من الاعتراض عليه، فقمت بذلك، فما كان منه إلا الاستنكار الشديد من جرأتي لمخاطبته والاعتراض عليه، لأنه هو القانون وأنه أعلم مني بذلك بحجة أنه يلبس زياً رسمياً، وأن اعتراضي عليه هو اعتراض على الدولة. فكر في تجاربك أخي القارئ، ستجد أنك قد تعرضت لموقف مشابه. وقد تقول بأن هذا موقف شاذ ومرفوض من ذاك العسكري المريض، إلا أنه مؤشر واضح على المرض المنتشر بين المسؤولين، برغم عدم ظهوره بوضوح على العقلاء منهم. ولا أدل على هذا من أجهزة أمن الدولة في مصر التي يستبيح أفرادها المجتمع بأسره. ألا تراهم يموتون هماً بالتقوقع في بيوتهم بعد إحالتهم للتقاعد، وما ذلك إلا لأنهم قد فقدوا مصدر جاههم في المجتمع؟ فإن كان هذا مثلاً حال الأساتذة في الجامعات الذين أحيلوا للتقاعد بعد أن تقلدوا مناصب إدارية بقرارات حكومية كعميد كلية أو رئيس قسم ثم شعروا بنوع من الكبرياء على زملائهم الذين قد يكونون أكثر منهم خبرة وعلماً، ولكن بعد فقدان المنصب يجد ذلك الفرد صعوبة في العودة لصف زملائه، فإن كان هذا هو حال رجال المعرفة فما بالك بالآخرين من الموظفين الخاوي الأدمغة؟ أي أن الفرد عندما يتقلد منصباً كما يقال بالعامية: «يأكل في حاله مقلباً»، فهو يعتقد بأنه أكثر نباهة أو ذكاءً أو علماً من أقرانه فيبدأ في إصدار القرارات الهزيلة معتقداً أنه مصيب، وهكذا ينتفخ بمرور الأيام حتى يصبح فرداً يصعب ذوبانه في المجتمع بعد فقدانه للمنصب. وفي هذا هدر كبير للمجتمع وللفرد ذاته. ولكن هناك بالطبع بعض الاستثناءات، فمنهم من يتمكن من الذوبان في المجتمع مرة أخرى.

أما الآفة الرابعة فهي تحوير الأنظمة للمصالح الشخصية، فكم من الأراضي منحت للمقربين، وكم من المشروعات الزراعية تأخرت شهوراً لتردد المالك في رشوة المسؤول؛ وبالعكس من ذلك، فكم من الموافقات على مشروعات استثمارية صدرت لصالح قريب مسؤول ما برغم مخالفتها للقوانين لأنها تضر البيئة. قال لي مهندس زميل: أن أميراً قام ببناء منتجع كبير على شاطئ المدينة ودون الحصول على ترخيص. وبعد الانتهاء من جميع أعمال الإنشاء تم إيصال جميع الخدمات من ماء وكهرباء وهاتف ثم قام ببيع الوحدات السكنية بمبالغ طائلة، وكل هذا رغماً عن أنف أكبر مسؤول. أخي القارئ: أدرك أنك تعلم أن هذا المثال ليس شاذاً، بل هو العرف في كل مكان.

أما الآفة الخامسة فهي أن كبر حجم وزارات الزير ومؤسساتها يبعد المسؤولين الأهم في اتخاذ القرار عن الواقع. فكما هو معلوم فإن المسؤول كلما كبر منصبه كالوزير مثلاً، كلما كانت القرارات التي يتخذها ذات تأثير كبير، ولأن وقت هذا المسؤول محدود بيومه الذي هو أربع وعشرون ساعة كباقي الخلق، فلابد وأن يكون تركيزه في دراسة هذه القرارات واتخاذها مرتبط بآراء الآخرين والتي قد تدفعها مصالحهم لاتجاه ما، أي أنه مهما أوتي من نزاهة فإن قراره سيكون رجماً بالغيب نظراً لبعده عن الواقع الملموس.

والآفة السادسة هي أن جميع هذه المؤسسات لا تستطيع أداء عملها إلا من خلال النظام الذي يوضح صلاحيات ومسؤوليات كل موظف. والنظام لابد وأن يكون مخطئاً ولو بنسبة ضئيلة، لذلك قد لا نرى هذا الخطأ. والسبب المنطقي لهذا الخطأ هو أن النظام وُضع من قبل أناس سبقوا من يستخدمون النظام. فكما هو معلوم فإن النظام يوضع ثم يقر ثم يطبق. ولأن العلم يتقدم، ولأن التجربة تتراكم، فإن علم وتجربة من وضعوا النظام أقل من

حاجات من سيطبقوه، لذلك فلابد وأن يجابه الموظف بواقع يتطلب حلاً لا يقدمه النظام. فالنظام من هذا المنظور دائم التخلف، لذلك فهو قيدٌ على كل انطلاق إبداعي أو حل جديد. وكارثة معظم الموظفين هي التزامهم بالنظام. وإن لم يلتزموا فلا وسيلة هنالك لضبط الأمور. وهذا مأزق فكري لا مخرج منه لمن يؤمنون بضرورة وزارات الزير أو حتى القطاع الخاص كالشركات.

والآفة السابعة والأهم هي استهلاكية هؤلاء الموظفين لخيرات المجتمع دونما إنتاج فعلي. فنسبة الموظفين في الدول تختلف من دولة لأخرى لترتفع في بعض الدول النفطية الصغيرة كالكويت وقطر لتشمل معظم الشعب. فهناك عاصمة عربية يشكل موظفي الدولة بها أربعة أخماس القوة العاملة من مواطنيها، بالإضافة لعمال من جنسيات أخرى ما أتوا إلا لخدمة هؤلاء الحاملين لجنسية تلك البلدان. ناهيك عن الجيوش الإسلامية التي تأكل الرز صباح مساء دونما حراك. وإن سألت أي مواطن سواء كان موظفاً حكومياً أو لم يكن عن كفاءة الدولة لانهمر حاكياً لك المئات من القصص عن تضييع الوقت والمجهود والمال في مسائل لا هدف منها إلا التقيد بالنظام المبني على عدم الثقة. فالكل لا يثق بالكل. ولأضرب مثالاً ساخراً قرأته في كتاب: فعندما تعطل هاتف السكرتير وحضر مهندس الشركة لإصلاح العطب طلب مبلغاً من المال (مائة ريال سعودي) لإصلاحه. فسأل أحد العاملين مسؤولاً في الإدارة المالية في دائرته عن طريقة سداد هذا المبلغ للشركة، فكانت الإجابة كالآتي:

> «أولاً يكتب طلب إصلاح من قبلنا إلى إدارة الصيانة لدينا، التي تقوم بدورها بإرسال فني – غير متمكن غالباً – لفصح الهاتف، وإذا تعذر إصلاحه من قبل هذا الفني نطلب تقريراً من إدارة الصيانة يفيد بعدم تمكنهم من إصلاح الجهاز، وإذا حصلنا على هذا التقرير – وأشك أنهم يعترفون بعجزهم ! – فإننا نرفعه إلى الإدارة المالية بالإدارة العامة، حيث يقوم أحد موظفي الإدارة المالية بكتابة عرض إلى مدير الإدارة المالية، وهذا بدوره سيقوم بكتابة عرض إلى المساعد المالي، والذي سيقوم هو أيضاً بكتابة عرض إلى المدير العام، ثم يكتب خطاب من المدير العام إلى الإدارة المالية بالوزارة، والتي ستقوم من قبلها هي أيضاً بكتابة عرض إلى مدير عام الإدارة المالية، وبعد النظر في مدى الحاجة الفعلية إلى إصلاح هذا الهاتف من عدمه في ظل الظروف المالية الراهنة، فإن سعادته سيوجه بكتابة خطاب بالاعتذار عن تأمين المبلغ المطلوب؛ لأن البند لا يسمح بذلك في الوقت الراهن ! ثم يعود هذا الخطاب إلينا عبر خط السير نفسه في رحلة الذهاب».[٩]

وهكذا فإن قيمة الورق والحبر والأختام التي استخدمت خلال هذه الرحلة أكثر من قيمة الإصلاح. فإن نظرت لأي وزارة تجد أن موظفيها قد تشبعوا بالقيم الورقية بجميع ما تحمله الأوراق من لوائح وأنظمة وقرارات وتعاميم ومن ثم توضيح لهذه التعاميم من تعاميم إلحاقية ومن ثم تذييل على التعاميم الإلحاقية وبعد ذلك التهميش على تذييل التعاميم الإلحاقية وهكذا من هدر عجيب غريب فظيع لا يمكن حصر ضرره على المجتمع. وشتان بين هذا الوضع وما يوصل إليه الإسلام، فكما سنوضح بإذن الله، فإن مقصوصة الحقوق ستوجد مجتمعاً منتجاً بكامل أفراده دون الحاجة لهذه المؤسسات الحكومية والمدنية. هذه الآفات السبع هي الأهم التي لاحظتها، ولعلك أخي القارئ ستضيف عليها قائمة لا تنتهي من تجاربك. تأمل قول الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿ما ذئبان جائعان أرسلا في غنم أفسد لها من حرص المرء على المال والشرف لدينه﴾،[و] ففيه تلخيص وصفي معجز لحال الأمة. فهل هناك في أيامنا هذه من الناس من لا يحبون المال والسلطان إلا القليل؟[ز] فإن تمكن ووصل هؤلاء الذين يحبون المال والسلطان

لمواقع اتخاذ القرار فسيفتكون بالأمة، ذلك لأن حال كل منهم يصور تماماً حال ذئبين جائعين انفلتا على قطيع محبوس من الغنم. فذئب أول، وهو حب المال، سيفتك من جهة؛ وذئب آخر، وهو حب السلطة، سيفتك من الجهة الأخرى. وقد جاء في مجموع الفتاوى لابن تيمية عن الحديث قوله واصفاً: «فذم النبى [صلى الله عليه وسلم] الحرص على المال والشرف وهو الرياسة والسلطان وأخبر أن ذلك يفسد الدين مثل أو فوق إفساد الذئبين الجائعين لزريبة الغنم».[11] فإن كان هذا هو وصف من يحرص على المال والسلطان حتى وإن لم يكن متولياً لمنصب من مناصب المسلمين، فما بالك بمن هم على رأس العمل من متخذي القرار. أي والله، لقد أصبحت الأمة وكأنها حظائر من الأغنام يفتك بها السلاطين وأعوانهم في شتى المستويات وكأنهم ذئاب يفترسون من الغنم ما اشتهوا ويهبونه لمن أرادوا. أي أنهم أصبحوا كما وصفهم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله «نهابين وهابين». فقد جاء في مجموع الفتاوى وصف لحال هؤلاء السلاطين. يقول ابن تيمية رحمه الله وأسكنه فسيح جناته:

> «ولكن افترق الناس هنا ثلاث فرق: فريق غلب عليهم حب العلو في الأرض والفساد فلم ينظروا في عاقبة المعاد ورأوا أن السلطان لايقوم إلا بعطاء، وقد لايتأتى العطاء إلا باستخراج أموال من غير حلها، فصاروا نهابين وهابين. وهؤلاء يقولون لا يمكن أن يتولى على الناس إلا من يأكل ويطعم، فإنه إذا تولى العفيف الذى لا يأكل ولا يطعم سخط عليه الرؤساء وعزلوه إن لم يضروه في نفسه وماله، وهؤلاء نظروا في عاجل دنياهم وأهملوا الآجل من دنياهم وآخرتهم، فعاقبتهم عاقبة رديئة في الدنيا والآخرة ان لم يحصل لهم مايصلح عاقبتهم من توبة ونحوها ...».[12]

هذه هي حال معظم الموظفين في جميع المستويات، كل موظف إلا من رحم ربك نهاب وهاب. فكل موظف يحاول قدر المستطاع تسخير موارد مركزه لخدمة أهوائه وأهواء من يشتهي من الناس. فليس النهب هو للمال فقط، ولكن بتقديم شتى أنواع التسهيلات للبعض دون الآخرين، وهكذا يضمحل الإنتاج لأن من وهبوا المال لا ينتجون، بل فقط يرتعون ويستهلكون. ولكن ماذا عن الذين يعملون داخل أهرام أخرى تسمى الشركات، كموظفي القطاع الخاص مثل البنوك والمصانع وشركات النقل، أليسوا أكثر إنتاجاً؟

الشركات

بالطبع، إن من يعملون داخل أهرام القطاع الخاص أكثر إنتاجاً. ولكن هل هم بالفعل منتجون؟ لنأخذ البنك كمثال، أو «وجه الشيطان» كما أحب أن أسميه: بالنسبة لي فإن البنك سيؤدي بالضرورة إلى مزيد من الهدر في طاقات وإنتاج الأمة. فهو مؤسسة لا تنتج إلا ورقاً، أليس كذلك؟ وكمثال واحد، فإن للفوائد الربوية في العالم

و) وقد جاء الحديث أيضاً بلفظ مختلف في مسند أبي يعلى أنه صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ما ذئبان ضاريان جائعان في غنم افترقت أحدهما في أولها والآخر في آخرها بأسرع فساداً من امرئ في دينه يحب شرف الدنيا وما لها﴾ (١٠).

ز) وهم كثر في وقتنا المعاصر لأن التركيبة الاقتصادية السياسية الحالية تفرزهم بكثرة كما سيأتي بيانه بإذن الله. ولذكر مثال واحد على هذا الهدر: فقد قالت محطة هيئة الإذاعة البريطانية BBC يوم ١٩ شوال ١٤٢٨هـ الموافق ٣١ أكتوبر ٢٠٠٧م أن ملك السعودية عبد الله بن عبد العزيز عندما زار إنجلترا كان مصحوباً بوفد استقل ست طائرات جامبو. كما أن الوفد استقل عند وصوله مطار لندن ٨٥ سيارة، وأن ٧٥ موظفاً منهم سكنوا قصر باكنجهام، بينما سكن حوالي ٤٠٠ موظفاً في أفخر فنادق لندن. فتأمل هذا المثال الذي يجمع جميع أنواع الآفات السبع في موضع واحد. فماذا عسى أن يفعل هؤلاء في زيارة لمدة يومين أو ثلاثة؟ هل هم هنالك لعقد صفقات حكومية أم للتنزه بأموال الفيء؟ وهذا مثال لملك عُرف بأنه نزيه وحريص على مصلحة الوطن، فما بالك بالآخرين؟

الإسلامي عدة أسماء محاولة من الضالين لتلافي الاسم الذي حرّمه سبحانه وتعالى في كتابه العزيز، أي لتلافي اسم «الربوا». فهم يسمونه بأسماء مختلفة كالفوائد والعوائد الاستثمارية وكلفة القرض والقيمة الزمنية للقرض وضريبة التأخير وجدولة الديون وبيع المستندات وشهادات الاستثمار وشهادات الخزينة، فجميع هذه معاملات تنبع من الربوا الذي حرمه سبحانه وتعالى بقوله في سورة البقرة: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾. (تذكر أخي القارئ تسمية الأسماء الذي تحدثنا عنه في الفصل السابق). وجميع السابق من أسماء هي أعراف لمعاملات بنكية أو شيطانية تؤدي للمزيد من الهدر البيروقراطي، وأنت قد لا ترى هذا الهدر لتقدم الغرب التقني الذي رفع الإنتاجية، وهذا التقدم بسبب التراكم المعرفي مع فتح بعض أبواب التمكين، وليس بسبب الموثوقية التي توجدها البنوك بين أطراف الإنتاج والتي يدعي الغرب أنها ضرورة لعملية الإنتاج، مما جعل المجتمعات المسلمة مع بعض علمائها يهبّون لأسلمة البنوك. حتى وإن تمت أسلمة هذه البنوك بأن تعمل دون فوائد ربوية، فهي لا تزال مؤسسات تُجمع فيها الأموال ليستثمرها أناس لا علاقة لهم بأصحاب الأموال إلا من خلال البنوك. أي لا علاقة مباشرة بين صاحب العمل والمستثمر. وهذه العلاقة المباشرة بين صاحب رأس المال ومن يعمل بالمال ضرورة توجدها مقصوصة الحقوق وذلك لإيجاد بيئة منتجة تنتشر فيها أعراف الاستثمار الأفضل من خلال الحوار بين الطرفين كما سأوضح في فصل «الشركة» بإذن الله (هذا إن وجد طرفان، لأن فتح الأبواب للعمل إن طبقت الشريعة لن ينتج أفراداً أثرياء وآخرين معدمين). غير أن هذه البنوك المؤسلمة هي بالطبع أهون الشرين. فهي حل مؤقت لما يعانيه المجتمع المسلم اليوم. ولكنها ليست ما أرادته لنا الشريعة كما سترى في فصل «الفصل والوصل» بإذن الله. ولعل في قبولها، برغم أنها تأسلمت، تعميق لغربة الشريعة (تذكر أخي القارئ مثال مرض الإيدز الذي ذكر سابقاً).

ولكن ماذا عن الشركات التي تُنشئ المصانع، أليست هي التي تغذي البشر بالمستهلكات. لنتقصى المسألة: إن الكلمات المشتقة من «الشركة»[١٣] أو «الشراكة» تعني اشتراك عدة أفراد في ملكية أو إنشاء مبنى أو مصنع أو مؤسسة، هذا هو المفهوم المنتشر. إلا أن هناك تمييزاً مهماً يجب أن نلتفت إليه أتى من غزو الرأسمالية لمجتمعاتنا. فعندما تقول «شركة» في أيامنا هذه فإن المفهوم في الأغلب هو مؤسسة يملكها أفراد ويعمل بها أفراد آخرون غير المالكين. وهذا لم يكن الحال في الماضي إذ أن الملاك كانوا هم الذين يعملون في شركاتهم برغم استعانتهم بآخرين في بعض أعمالهم. أي أن معظم من عمل في تلك الشركات كانوا ملاكاً. وشتان بين الحالين. كيف؟

إن للرأسمالية من خلال الأسواق المالية وبنوكها وبورصاتها وأسهمها وسنداتها وأذونات الخزانة العامة وشهادات الإيداع ومعدلات الفائدة وما إليها من أدوات ومؤسسات هدف واحد: ألا وهو تجميع أكبر قدر ممكن من المدخرات لتحويلها كقروض لمن أرادوا العمل والإنتاج. وبهذا ينمو المجتمع اقتصادياً بزيادة الإنتاجية. وقد يقوم عدة أشخاص بالاشتراك والاقتراض والعمل. هنا نجد أن من ينتج لا يعمل بماله، بل يعمل بمال غيره الذي اقترضه، وهذه عادة ما تسمى بـ «شركات الأشخاص». إلا أن النمط الذي انتشر هو نظام «شركات الأموال»[١٤] والذي يمكن تلخيصه بجملة واحدة هي: إن من يملكون الشركة هم غير الذين يعملون بها. كيف؟

تبدأ الشركات المساهمة بمبادرة شخص أو عدد من الأشخاص ويسمون المؤسسين الذين يضعون الفكرة الأساسية لأعمال الشركة. وبعد دراسة الموضوع وتحديد رأس المال واتخاذ كافة الإجراءات القانونية يتم ترخيص

الشركة بموافقة الدولة. وتختلف القوانين من دولة لأخرى للحد الأدنى لرأس المال وما يجب أن يدفع.[ح] والمهم هنا هو أن رأس مال الشركة يقسم إلى أسهم ذات قيم متساوية على أن يقوم المؤسسون بدفع ما لا يقل عن عشرين في المائة مثلاً من رأس المال، وما لا يزيد عن خمسين في المائة إن كانت الشركة مالية كالبنوك وشركات التأمين، أو خمسة وسبعون في المائة من رأس المال في حالة الشركات الأخرى كشركات الخدمات كالنقل أو التصنيع كالأسمنت والأغذية (وبالطبع فإن هذه الأرقام تختلف من دولة لأخرى لاختلاف الأنظمة). ثم تطرح الأسهم للاكتتاب العام، أي يقوم الناس بشرائها لتحصل الشركة على السيولة اللازمة لبدء الإنتاج. وهذه الأسهم قابلة للتداول في الأسواق المالية. ثم تتم دعوة جميع المساهمين في الشركة،[ط] لتتخذ عدة قرارات من بينها انتخاب مجلس إدارة الشركة وتحديد الجهة التي ستقوم بتدقيق حسابات الشركة. وبرغم أن السلطة العليا هي لمجموع المساهمين، إلا أن السيادة الفعلية هي لمجلس الإدارة المنتخب وذلك لصعوبة اتفاق المساهمين على اتخاذ قرار ما وذلك لصعوبة حضورهم جميعاً نظراً لتفرقهم في البلاد. فهم في الغالب لا يعرفون بعضهم بعضاً، وبالذات عندما يتم تداول الأسهم بالبيع والشراء وعندما يزداد حجم الشركة ببيع مزيد من الأسهم للحصول على مزيد من المال لدعم التوسع في أعمال الشركة. ومن هنا «نشأ الانفصال شبه التام بين إدارة الشركة وبين مالكيها».[١٦] ومن مهام مجلس الإدارة تعيين مديراً عاماً للشركة يُفوض بالإدارة العامة تحت إشراف مجلس الإدارة. ولعل ما يشجع الناس على شراء أسهم الشركات هو أن المساهمين لا يسألون عن خسارة الشركة إلا بمقدار قيمة ما يملكون من أسهم في الشركة. فمسؤولية المساهمين محدودة بمقدرار مساهمتهم برأس المال فقط.[١٧] كما أن للشركة شخصية معنوية مستقلة تماماً عن مالكيها، فلا تتأثر الشركة بوفاة أحد مالكي الأسهم أو إفلاسه أو انفصاله. لهذا انتشرت الشركات في جميع المجتمعات المعاصرة.

ومما ساعد على انتشار الشركات هو طبيعة الإنتاجية المركزية التي تتطلب قيام مؤسسات ضخمة بالأعمال. فالكهرباء مثلاً عبارة عن شبكة من الخطوط السلكية التي تسيطر عليها شركة واحدة. وهذا ليس ضرورة، بل هو واقع فرضته مجتمعات الحداثة التي اتبعت أنماطاً من الملكية التي تعكس التفكير المركزي في الحلول. فبالإمكان إيجاد شبكة ذات ملكيات متعددة كما سنوضح في فصل «الأماكن» بإذن الله. ولكن على العموم، فإن هذه الشركات أيضاً أدت إلى إيجاد أفراد لا يملكون، أي أنها أهرام، ولكنها ليست حكومية. وهناك أهرام مشتركة بين الحكومات والأفراد، إذ أن بعض الحكومات تشترك في ملكيات أسهم بعض الشركات الكبرى كشركات النقل والكهرباء. أي أن معظم من يعملون في الشركات لا يملكونها، وهذا أدى إلى هدر كبير في المجتمع إلا أننا لا نراه لأن التراكم المعرفي والتقدم التقني زادا من الإنتاجية بدرجة تغطي مساوئ التخلف والضياع في نظريات الاقتصاد. لذلك اعتقد الناس أن الازدهار الإنتاجي هو بسبب الأنماط الاقتصادية التي يعيشها البشر. وبالطبع فإن هذا غير صحيح، كيف؟

الاستعباد والهدر

إن الحداثة كما قلنا هي العقلانية البشرية، والعقلانية أتت بالتمكين وذلك من خلال تحكيم العقل في كل الأمور مما أفرز التمكين لأصحاب رؤوس الأموال والمبدعين والجادين من المنتجين فتكتلوا وتآزروا، وهكذا تظافرت جهودهم. ولأن مصلحتهم هي ما يحركهم، فقد تبلورت الحقوق لخدمة هؤلاء المتكتلين لأنهم أكثر نشاطاً

من غيرهم؛ ولأنهم تمكنوا من الوصول للسلطة أو التأثير عليها من خلال الديمقراطية، فأتت منظومات الحقوق موجهة لخدمة مصالحهم. أما الإسلام فهو شريعة أدت إلى التمكين. أي أن لدينا في الحداثة تمكين وعقلانية، وفي الإسلام تمكين وشريعة. فأيهما أقدر على إنتاجٍ أعلى نوعاً وكماً؟ سأضع العبارة الآتية ثم أوضحها:

إن العقلانية ليست سبباً لتقدم الغرب علمياً وتصنيعياً، بل السبب هو تمكين الناس، وكان بالإمكان للغرب أن يكون أكثر إنتاجاً إن هو حكم بالإسلام تمكينياً ولم يأخذ بالعقلانية، فلاتزال موارد الغرب مثلاً متاحة للبعض ومحجوبة عن آخرين، وهذا يثبط الإنتاج. وفي النقيض، فإن عدم الأخذ بالعقلانية ليس سبب لتخلف المسلمين، بل تسلط السلطات على الناس هو سبب التخلف. كما أن الشريعة تطلق الأفراد للإنتاج وتطلق العقول للإبتكار ولا تؤدي في الوقت ذاته للفساد كما يفعل الغرب. فهم في الغرب يطلقون الحريات في الأفعال، وحتى لا تتصادم هذه الأفعال ظهرت المؤسسات التي جمدت العقول في الابتكارات مقارنة بالشريعة، وذلك بوضع عقول البشر في قوالب جامدة من خلال المدرسة والثكنة والمصنع، كما أن هذه المؤسسات التي أبطأت تقدم العالم الغربي ضرورة لهم لأنها إن لم توجد لضاعت مجتمعاتهم.

وللتوضيح أقول: لطالما كنت متعجباً عن سؤال محير: لماذا تحث الشريعة الناس على العبادة. علماً بأن في هذا هدر للوقت الذي قد يقلل من الإنتاجية التي تحتاجها الأمة لعزتها؟ لنأخذ الصلاة كمثال: فأنت عندما تذهب للصلاة في المسجد تستثمر (أو قد تفقد من وجهة نظرك إن كنت علمانياً) ما لا يقل عن ثلاث ساعات وثلث الساعة يومياً في الصلوات الخمس ما بين وضوء ثم سير للمسجد ثم انتظار للصلاة ثم الصلاة ثم الأذكار ثم العودة. هذا إن استثنينا النوافل وقيام الليل. وهناك آيات تؤكد للمسلمين بأن الذي لا يفرط في صلاته سيأتيه رزقه. تأمل مثلاً قوله تعالى في سورة طه: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ وَٱلْعَـٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ﴾. فالآية تقول بوضوح بأن من تمسك بالصلاة وأمر أهله بها فإن الله سيرزقه. فكيف يأتي الرزق؟ ومن أين إن لم يثابر أفراد المجتمع في العمل؟ فالكل يعلم أن السماء لا تمطر ذهباً فوق بيت زيد دون عبيد. مثل هذه النصوص التي تحث على العبادة كانت تحيرني لأنها تقلل من عدد ساعات العمل في مجموع الأمة.

ولكن في المقابل هناك نصوص أخرى تحث على التكاتف والتفاني في الكثير من المسائل غير الصلوات والصوم لدرجة أنها ترتفع بالعبد لمقام مساو أو حتى أعلى من ذلك المتعبد المتنفل (أي من يقوم الليل مثلاً). مثال ذلك مثلاً حسن الخلق. فقد «روي» أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إن الرجل ليدرك درجة الصائم القائم بالخلق الحسن وانه ليكتب جباراً وما يملك إلا أهل بيته﴾. ومثال ذلك أيضاً السعي في إنجاز أعمال الآخرين، فقد جاء في الترغيب والترهيب مثلاً: «عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان معتكفاً في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأتاه رجل فسلم عليه ثم جلس. فقال له ابن عباس: يا فلان، أراك مكتئباً حزينا. قال: نعم يا ابن عم رسول الله، لفلان علي حق ولاء وحرمة صاحب هذا القبر ما أقدر عليه. قال ابن عباس: أفلا أكلمه فيك؟ فقال: إن أحببت. قال: فانتعل ابن عباس ثم خرج من المسجد، فقال له الرجل: أنسيت ما كنت فيه؟ قال: لا ولكني سمعت

ح) فهي في الأردن مثلاً خمس مائة ألف دينار، وفي سوريا خمسون ألف ليرة (١٥).

ط) وهؤلاء عادة ما يسمون إما بالهيئة العامة للمساهمين أو بالجمعية العمومية للشركة بحسب أعراف المنطقة.

صاحب هذا القبر صلى الله عليه وسلم، والعهد به قريب، فدمعت عيناه وهو يقول: ﴿من مشى في حاجة أخيه وبلغ فيها كان خيراً له من اعتكاف عشر سنين، ومن اعتكف يوماً ابتغاء وجه الله تعالى جعل الله بينه وبين النار ثلاث خنادق أبعد مما بين الخافقين﴾».[١٨] فمثل هذه النصوص كثيرة (وسنأتي على بعضها في فصول قادمة بإذن الله) وتدفع الناس للانطلاق في الحياة في أعمال الخير ما يزيد في إنتاج المجتمع كما سيأتي بيانه بإذن الله. ولكن بالنسبة لموضوع التمكين الآن، فإن هذه النصوص التي تحث على العبادة والذكر كالصلاة والصوم كانت محيرة بالنسبة لي لأن السؤال لازال قائماً: كيف يزدهر المجتمع إنتاجياً وأفراده مأمورون بالصلاة في المساجد وبقيام الليل وبالصوم الذي قد يضعف أبدانهم ويستنهك أوقات العمل؟ ستأتي الإجابة في ثنايا الكتاب بإذن الله، ولكن جزءاً من الإجابة هو باختصار كالآتي:

بالنسبة للصلاة مثلاً، فعندما يجلس الفرد في مصلاه لساعات ويذكر الله قد يقول قائل: إن في هذا هدر لوقت المجتمع. إلا أن ذكره هذا سيؤدي لرفع تقواه، وعندها سينعدم ضرره على المجتمع. فكم من الأموال تصرف في العالم الغربي لحفظ الأمن من المجرمين بشتى أنواعهم؟ ولكن هذا الذي يتعبد سيخرج لا محالة للعمل عندما يضطر لذلك لحاجته للمال برغم زهده الشديد لأن الشريعة تحث على الكسب من عمل اليد كما سيأتي بإذن الله، وأن في هذا أجر يضاهي صلوات النوافل لأن العمل عبادة.

هذه الإجابة قد تكون مقنعة لفرد يؤمن بالغيبيات (أي أنه مسلم)، أما من لا يؤمن بها، أي ليس مسلماً فإن الإجابة هي: إن افترضنا جدلاً، وفي أخفض الحالات، أن جميع أفراد المجتمع من العاملين هم من المتعبدين الذين لا يخرجون للعمل إلا إن احتاجوا لذلك، فإن مجموع إنتاج هؤلاء المضطرين دون هدر (لأن الكل ينتج مباشرة) سيكون أكثر مما ينتجه أفراد يعملون ولكن في إطار علماني وضعي مفعم بالهدر، فلا بطالة مقنعة مثل موظفي شركات التأمين وأمثالهم ممن ينظمون المجتمع إن طبقت الشريعة. وسيكون إنتاج هؤلاء الذاكرين القليل في مجموعه أكثر من مجموع إنتاج العاملين بجد ولساعات طويلة في مجتمع به الكثير من البيروقراطية. لنوضح السابق:

لعدة سنوات وأنا أبحث عن إجابة لسؤال واحد: ما هي نسبة العمالة من موظفين وعمال ممن لا يقومون بالإنتاج مباشرة للأعيان أو لا يعملون في إنتاج الخدمات مباشرة في المجتمع عموماً في كلا القطاعين العام والخاص؟ فلم أجد الإجابة وتساءلت: لماذا؟ أعتقد أن الإجابة هي أولاً: لأن التفكير الغربي الذي لا يمكن له أن يرى مجتمعاً منتجاً في إطار غير رأسمالي لا يمكن له أن يحاول الوقوف على مثل هذه الإحصائيات لأن الجميع مقتنع بأنه لا ازدهار مادي إلا من خلال توظيف أو استئجار العمال، فالعمالة سلعة، وهذه العمالة بحاجة لإدارة، والإدارة إذاً ليست هدر بل هي ضرورة، فهي في نظرهم إنتاج فعلي، أي مباشر: مثل مديري الشركات ومساعديهم، ومديري الدوائر ومساعديهم من سكرتيرات وما شابه من أعمال غير إنتاجية مباشرة. وثانياً: لأنه ليس من مصلحة أي متخذ للقرار أن يكشف أن الوزارات أو المؤسسات الرأسمالية كالبنوك مثلاً لا تنتج إلا ورقاً مستهلكاً لأنه على قناعة أن عمله وظيفة مهمة لسير المجتمع مثل قناعات موظفي شركات التأمين. لذلك تقصيت المسألة من خلال الآتي:

إن العالم الغربي المادي ركز ولا يزال يركز كثيراً على العمالة وكأنها سلعة. فالعالم الرأسمالي سوق كبير للعمالة، والعالم الغربي يدرك ذلك ويدرك استحالة فهم السوق. فحتى يظهر المنتج لابد من توليفة أفضل بين العمالة

وأصحاب الأعمال كالشركات. فمن يقرر إذاً من يعمل وأين وبكم وعدد الساعات؟ فجميع هذه القرارات قرارات يستحيل على أي جهاز حكومي أن يقوم بها برغم أن بعض الدول الاشتراكية الغبية حاولت ذلك. لذلك نجد أن الباحث إيرنبرج يقول في قرارات التوظيف:

«وبالطبع، يمكن لهذه القرارات أن تتخذ بواسطة إداريين يعملون لدى الحكومة المركزية. إن كمية المعلومات التي يحتاجها هذا الجهاز حتى يتمكن من اتخاذ ملايين القرارات المطلوبة بحكمة وأن يولد الحوافز اللازمة لضمان التنسيق بين هذه القرارات هي في الحقيقة أكبر من أن يدركها العقل. والأمر الأكثر تعقيداً وإعجازاً بالفعل هو التفكير في البديل الرئيسي لاتخاذ القرار مركزياً – ألا وهو لامركزية السوق. الملايين من المنتجين الساعين إلى تحقيق الربح يراقبون الأسعار التي يرغب الملايين من المستهلكين في دفعها للمنتجات والأجور التي يكون الملايين من العمال مستعدون لقبولها للعمل. وبمزج مفردات هذه المعلومات سوياً مع البيانات الخاصة بالتقنيات المختلفة يمكن لهؤلاء المنتجين من تحديد أين ينتجون وأي السلع ينتجون ومن يستأجرون والقدر الذي ينتجونه. ليس هناك من مسؤول واحد عن هذه القرارات، وعلى الرغم من وجود نقص في المنافسة يعوق تحقيق التخصيص الأمثل للموارد، فإن الملايين من الناس يجدون الوظائف التي تمكنهم من شراء آلاف السلع التي يرغبونها في كل سنة، فجميع القرارات الخاصة بالإنتاج والتوظيف والاستهلاك يتم اتخاذها والتنسيق بينها بواسطة الإشارات السعرية من خلال السوق. وسوق العمل هو السوق المسؤول عن توزيع العمال على الوظائف والتنسيق بين قرارات التوظيف. ففي وجود نحو (١٠٠) مليون من العمال وحوالي خمسة ملايين من أرباب الأعمال بالولايات المتحدة، تكون هناك آلاف من القرارات حول اختيار المهن والتوظيف وترك العمل والتعويض والتقنية التي يجب استخدامها والتنسيق بينها في كل يوم».[١٩]

أي أن العالم الغربي يحاول التعامل مع هذا السوق بحذر وفقط من خلال الأنظمة والقوانين وليس بتحديد من يعمل وأين. فهناك مثلاً تشريعات للحد الأدنى للأجور وللساعات الإضافية ولضريبة الأجور ولتأمين البطالة ولزيادة سن التقاعد وللقوانين المعادية للتفرقة بين الموظفين وما شابه من تشريعات لا عد لها ولا حصر. وهناك تعريفات واضحة لكل الاحتمالات لهذه السوق. فمن أشهر هذه التعريفات مثلاً هو أن مصطلح «القوى العاملة» يطلق على جميع الأفراد العاملين بالإضافة للراغبين في العمل الذين لا يجدون ما يعملون وهم المتعطلون.[ي] وأن معدل البطالة هو النسبة بين عدد المتعطلين إلى عدد القوى العاملة الكلي. وأن هذه النسبة إن كانت بين حوالي ٣ و ٤ ٪ فإن سوق العمل يعتبر في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً بأنه سوق قريب من التشغيل الكامل وأن أصحاب الأعمال سيجدون صعوبة في إيجاد الأيدي العاملة. أما عندما ترتفع النسبة إلى ٧ ٪ أو أعلى فإن سوق العمل يوصف بأنه متراخياً، أي أن هناك وفرة من العمال وأن الوظائف تملأ بسهولة. ولعل الملحوظة الظاهرة لأول وهلة عند مقارنة سوق العمل هذه بما يمكن أن تقدمه الشريعة هو أن عقود العمل في العالم المعاصر تلزم في معظم الأحيان أصحاب الأعمال بدفع الأجور للعمال مقابل الوقت الذي يقضونه في العمل وليس عن الناتج العيني الذي ينتجونه. يقول مؤلف كتاب «اقتصاديات العمل»:

ي) المقصود من المتعطلين هم الذين بحاجة للعمل ويبحثون عنه ولا يجدونه، أما العاطلين فهم الذي لا يعملون ولا يبحثون عن العمل كابن رجل ثري أو فرد مريض.

> «فالعمال الذين يتقاضون أجوراً مرتبطة بالإنتاج أو عمولات يمثلون نسبة ضئيلة فقط من عمال الولايات المتحدة، حيث يقدر التعويض مباشرة على أساس الناتج. أما الغالبية العظمى من العمال فتتقاضى أجورها بالساعة أو الأسبوع أو الشهر. فهي تتقاضى أجوراً عن تواجدها بمكان العمل و (في حدود معينة) على تنفيذ الأوامر الصادرة لهم. ويتطلب هذا النوع من التعويض أن يعطي صاحب العمل عناية فائقة للحافز والقدرة على تحمل المسؤولية عند اختيار العامل في عملية توظيفه».[٢٠]

حتى مع انتشار ظاهرة العمل من المنازل مع تطور تقنية الحاسب الآلي، فإن قارنا ما سبق في الغرب بالإسلام إن طبق فإنه يندر أن تجد في العملية الإنتاجية في الإسلام من يستأجر الآخر، بل كل ينتج منتجه الذي يكمل منتج الآخرين، ليظهر المنتج الأكبر وذلك بنوع من التنسيق بين المنتجين (وسيأتي بيانه في فصل «الشركة» بإذن الله). أما إن كان هناك استئجار كعمالة ما فهو في الغالب تأجير لمهارة أو مشقة ما لإنجاز عمل محدد كبناء حائط أو ما شابه. أما تأجير الفرد بأجر شهري فإن هذه الممارسة ليست بالسائدة لوجود نظام آخر، ألا وهو نظام الرقيق، والذي حاربته الشريعة حتى يضمحل تدريجياً. وبالنسبة لتأجير الأفراد بعضهم لبعض بأجر لمدة معينة كأجر يومي أو شهري فبرغم أن الشريعة أباحته إلا أن هذه الممارسة نادرة الحدوث لأن فتح أبواب التمكين للجميع تدفع الناس للعمل لأنفسهم وليس للغير، كما سيأتي بإذن الله. أي أن التفكير الإنتاجي في الإسلام هو أن الكل يعمل لنفسه أو أنه شريك في جماعة تعمل لنفسها. أي أن الكل يركز على الإنتاج العيني وليس التواجد في مكان العمل (حتى وإن كان مكان العمل منزلاً) وليس أيضاً اتباع الأنظمة والأوامر من الرؤساء للقيام بالمسؤوليات كما في الغرب أو حالنا اليوم، فهذا استعباد بالنسبة لأي حر. وهنا أسأل: ألا يؤدي هذا النظام إلى الأمراض النفسية والنفاق؟ بالطبع سيؤدي (وسيأتي في هذا الفصل بإذن الله). فهذا استعباد محض، إلا أنه استعباد مقابل أجر شهري قابل للفسخ حتى يقع الفاسخ، أي الأجير، عبداً في براثن شركة أخرى لأنه لا خيار له. وشتان بين هذا الاستعباد في الأنظمة المعاصرة وبين ما يقدمه الإسلام في جميع المجالات حتى التعليم كما سترى بإذن الله من حيث الجودة والكفاءة دون أي هدر وقتي أو عيني في المواد المستهلكة.

ولتوضيح مسألة الهدر هذه، إن نظرنا لأي مجتمع علماني، نجد أنه مكون بالطبع من مؤسسات حكومية (أي وزارات الزير) ومؤسسات خاصة. ونلحظ أن نسبة هذه المؤسسات الحكومية للخاصة إن قلت قد تنزل إلى ١٦٪ من مجموع القوى العاملة كما في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد ترتفع إلى ٢٥٪ كما في إنجلترا أو حتى أكثر في الدول الأخرى التي تقترب من الاشتراكية مثل فرنسا والسويد، فهذه النسبة تزداد كلما كان الشعب أقل إنتاجاً أو كانت الدولة أقرب للاشتراكية، حتى أنها قد تزيد عن النصف كما في بعض الدول العربية النفطية التي لم أجد لها إحصائيات واضحة. ففي السعودية مثلاً كان عدد العاملين سنة ٢٠٠٠م ٥,٧١٣,٠٠٠ موظفاً وعاملاً، وكان عدد من يعملون فقط في قطاعات الجيش ١,١١٦,٢٠٠ فرداً، أي بنسبة ١٩,٥٤٪ من مجموع القوى العاملة. وهذا الرقم يفوق عدد العاملين في التعليم والذين كانوا ٧١٣ ألف موظف في دولة معظمها ممن هم في سن التعليم كما هو معلوم، ويفوق أيضاً ضعف من كانوا يعملون في جميع قطاعات الصناعة الذين بلغ عددهم ٤٤٠,٧٠٠ عاملاً، أي ما نسبته فقط ٧,٧٪ من مجموع القوى العاملة، ناهيك عن القطاعات الاستهلاكية الأخرى مثل البيع وما شابه والتي لا تشير إلا لاستهلاكية المجتمع. فقط انظر إلى العواصم العربية مثل القاهرة وعمان ودمشق، فهي مدن لا ينتج معظم سكانها إلا ورقاً لمعاملات بيروقراطية تقتل همم الأفراد.

نعود لمسألة الهدر: كما هو معلوم، فإن الولايات المتحدة الأمريكية بعد وصول الرئيس ريجان للحكم حاولت خصخصة معظم القطاعات بالاعتماد على القطاع الخاص قدر المستطاع في معظم الخدمات مثل توفير الماء والكهرباء والتعليم. حتى التصنيع الحربي كما هو معروف فإنه يعتمد على شركات تصنيعية خاصة. لذلك فإن التركيز على الولايات المتحدة الأمريكية أمر مقبول في أي بحث عن الكفاءة الإنتاجية لمجموع الأمة لأنه يمثل النمط الأكثر خصخصة، فهو بذلك الأقل هدراً إن كانت لديك قناعة أن القطاع الخاص أكفأ من القطاع العام. وإليك الآن بعضاً من هذه الإحصائيات عن عمالاتهم: لقد كان عدد العاملين سنة ١٩٩٦م في القطاع الحكومي ١٩,٥٣٩,٠٠٠ عاملاً وموظفاً من مجموع العاملين الذين بلغوا ١١٩,٦٢٧,٠٠٠، أي أن نسبة العاملين في القطاع العام للمجموع هو ١٦,٣٣٪، بينما بلغت نسبة المتعطلين في نفس السنة ٥,٤٪. وفي عام ١٩٩٨م نزلت نسبة القطاع العام من مجموع العمالة إلى ١٥,٨٢٪، أما البطالة فقد كانت ٤,٥٪؛ وفي عام ٢٠٠٤م ارتفعت نسبة القطاع العام إلى ١٦,٤٥٪ من مجموع الأيدي العاملة التي كانت ١٣١,٤١٢,٢٠٠ عاملاً وموظفاً، بينما كانت نسبة البطالة ٥,٤٪. وإن حسبنا نسبة موظفي الدولة للعاملين في القطاع الخاص نجد أن النسبة في هذه السنة هي ١٩,٧٪. وإن فصصنا هذه الإحصائيات أكثر نجد أن عدد العاملين في الحكومة المركزية كان ٢,٧٢٨,٠٠٠ موظفاً، والعاملين في الحكومات الإقليمية للولايات كان ١٣,٩٠٥,٠٠٠ موظفاً، بينما العاملين في الحكومات المحلية كان ٤,٩٨٥,٠٠٠ موظفاً، ناهيك عن العسكر. وإن نظرت إلى جدول يوضح هذه الأرقام لمدة عشرة سنوات (من ١٩٩٥ إلى ٢٠٠٥ مثلاً) تجد تقارباً كبيراً بين إحصئيات الولايات المتحدة الأمريكية في شتى السنوات لتستنتج أن نسبة القطاع العام هو في حدود ١٦٪. ثم إن نظرت لنفس الجداول في المملكة المتحدة (إنجلترا) تجد أن الوضع مختلف: ففي عام ١٩٩٨م كان عدد العاملين في الدولة ٥,١٦٣,٠٠٠ موظفاً وعاملاً من بين ٢٦,٧٩٢,٠٠٠ فرداً عاملاً. أي بنسبة ١٩,٢٧٪. وفي عام ٢٠٠٤ كانت النسبة ٢٠,٣٪.

وحتى اختصر عليك الطريق، لا أريد أن أمطرك بأرقام عن باقي الدول الأوربية إذ لا فائدة من ذلك لأنني إن أثبت لك أن النمط الأمريكي والذي يعد هو الأكفأ، لهو نظام سيء مقارنة بالإسلام لأنه سيؤدي للهدر، فإن النظم الأخرى ذات النسب الأعلى هي أيضاً بالتأكيد أكثر سوءاً لأنها ذات نسب أكبر في القطاع العام، أي في مؤسسات وزارات الزير. فكل ما عليك فعله هو زيارة موقع ilo.org في الشبكة العنكبوتية لترى إحصائيات معظم الدول.[٢١]

ولكن بالنسبة لوزارات الزير، فقد يسأل قائل بأنه قطاع لابد منه لأن هناك من الأعمال التي لا يمكن أن تتم إلا إن قامت بها الدولة، مثل التعليم والتطبيب وللفقراء بالذات، ومثل الأعمال الحربية وتعبيد الطرق وتوليد الكهرباء وما شابه؟ إن الإجابة على مثل هذه التساؤلات الآن أمر لن يكون مقنعاً لك أخي القارئ لأنك لم تر ما يمكن أن تقدمه الشريعة، ولكن الإجابة ستأتي بإذن الله. فلن يوجد فقراء حتى تهتم بهم الدولة تعليمياً أو طبياً إن طُبقت الشريعة. فلأنه لا فقراء إلا قلة نادرة فإن الكل لديه المال لعلاج وتعليم نفسه. أما القلة من الفقراء فإن نصيبهم من الزكاة والأوقاف سيزيد عن حاجتهم بإذن الله ومنّه وجوده وكرمه. وبالنسبة للأعمال الحربية فكما سترى بإذن الله فهي أعمال تعبدية في الإسلام وستؤدي إلى زلزلة الأعداء. فقط تذكر أن أقوى الأسلحة الفتاكة هي من إنتاج شركات خاصة في الدول الغربية وليست من إنتاج مؤسسات الدولة. فإن طبقت الشريعة فسيتنافس

الأثرياء في دعم مثل هذه الشركات بدل الأموال الطائلة لتجهيز الجيوش العربية النائمة والتي بلغت نفقاتها (في إحصائية يصعب تصديقها) حوالي ٨٥٪ من مجموع دخل الأمة سنة ١٩٨٥م. أما تعبيد الطرق وتوليد الكهرباء وما شابه من مرافق وخدمات فكما سترى في فصل «الأماكن» فإن تركيبة المستوطنات المسلمة ستكون بطريقة لا مركزية ولن تحتاج لتدخلات الدولة، حتى وإن كانت التقنية لا تساعد على ذلك مثل شبكات الكهرباء، فستظهر الشركات الخاصة للقيام بذلك بأموال السكان الذين هم أكثر ثراء دون استثناءات. فالكل مقتدر مع تطبيق مقصوصة الحقوق بإذن الله وحاصل على خدماته دون الحاجة لمركزية الدولة.

ولكنك قد تقول: بأن هناك من يعملون في القطاع العام وينتجون مباشرة مثل المدرسين في المدارس الحكومية؟ لذلك سيكون السؤال: ما هي إذاً نسبة من ينتجون مباشرة في القطاع العام مقارنة بمن لا ينتجون في العالم الغربي؟ فمثلاً، ما هي نسبة من يقومون بالتدريس مباشرة في المدارس بمن هم في الإدارة المركزية أو المحلية من إداريين؟ إن الإجابة على هذا السؤال بحاجة لمسح شامل لدولة ما، وهذا ما لا أستطيع القيام به. ولكن من الاحصاءات نستطيع أن نستشف بعض الإجابات. كيف؟

مصادرُ الهدر

إن الهدر يغتال المجتمع الرأسمالي من خمسة مصادر. والسبب في توضيح هذه المصادر هو محاولة إيجاد قاعدة للمقارنة بين ما يمكن أن يؤدي إليه الإسلام إن طبق وبين النظام الرأسمالي الحالي، وذلك لأن النظام الرأسمالي اشتهر على أنه شديد الإنتاجية: المصدر الأول هو الذي تحدثنا عنه من خلال وزارات الزير والذي قلنا أنه إن قل سيصل إلى ١٦٪ من نسبة القوى العاملة. والمصدر الثاني هو الهدر الإداري داخل كل مؤسسة خاصة كشركات التصنيع، فهناك إحصائيات دقيقة عن القوى العاملة في الولايات المتحدة الأمريكية إن تأملها الفرد سيتعجب من نسبة الإداريين من مدراء إلى صغار الموظفين في كل مهنة، ففي هذه الإحصائيات تفصيص لكل مهنة، وعدد من يعمل بها في إدارة تلك المهنة. فإن نظرنا لأحد تلك الجداول نجد أنه يبدأ بكبار المسؤولين وهم في العادة مدراء الشركات أو المؤسسات الحكومية، أو كبار الأقسام في هذه المؤسسات ومساعديهم من إداريين. فقد كان إجمالي العاملين عام ٢٠٠٠م الذين هم فوق سن ١٦ سنة ١٣١,٧٨٥,٠٠٠ فرداً[ك] من بينهم ٤,٨٧٧,٠٠٠ مسؤول إداري. فمن بين هؤلاء الإداريين مثلاً ١٢٣ ألف مدير مشتريات، و ٨٤٨ ألف مدير إداري في سلك التعليم، و ٥٥٢ ألف مدير لمؤسسات عقارية، و ١,٤٤٦,٠٠٠ مدير إداري لمؤسسات التغذية، وهكذا. ومقابل هؤلاء الإداريين الكبار هنالك الكثير الكثير من الإداريين الصغار، أو ما يعرفون بـ clerks وهم موظفي حفظ السجلات والبيانات في البنوك والمحاكم وما شابه من مؤسسات. أي موظفين لترتيب الأوراق البيروقراطية: فهنالك مثلاً ٢,٠٧١,٠٠٠ موظف في سجلات أقسام الاستعلامات عموماً، و ١,٠١٧,٠٠٠ موظف في سجلات الاستقبال، و ١٣٠ ألف موظف لحفظ سجلات الفنادق، و ٢٨٧ ألف موظف لحفظ ملفات نقاط بيع تذاكر المواصلات، و ١,١١٩,٠٠٠ موظف لترتيب السجلات المالية، و ٣٠٥ ألف موظف لاستلام الأوامر، و ٣٣٨ ألف موظف لحفظ الملفات عموماً، و ٢٢٧ ألف موظف لتدوين وحفظ السجلات عموماً، و ٢,٢٦٩,٠٠٠ موظف لحفظ الملفات المالية، و ١٧٤ ألف موظف لحفظ

مواعيد ساعات العمل، و ١٩٨ ألف موظف لكتابة الفواتير، و ١٣٤ ألف موظف لإظهار الفواتير، و ٦٦١ ألف موظف لملفات الشحن، و ٤٦٠ ألف موظف لملفات المخازن، و ١٠٤ ألف موظف لحفظ ملفات الإحصاء، و ٨٦٤ ألف موظف سجلات عمومية، وهكذا. وبين هاتين الطبقتين (أي كبار وصغار الموظفين)، هناك الكثير من الإداريين والذين يظهرون في الإحصائيات مع كل مهنة. فمثلاً، مقابل ٣,٣٩٩,٠٠٠ عامل في الزراعة والغابات وفي صيد الأسماك farming, forestry & fishing occupations هناك ١,١٢٥,٠٠٠ مسؤول إداري farm operators & managers في نفس هذه المهن، أي ما نسبته ٣٣,١٪. أي يمكننا القول أن هنالك حوالي ٣٠٪ على الأقل في كل حقل إنتاجي ممن يعملون في الإدارة وما إليها من أعمال بيروقراطية، فهم في إنشغال دائم فيما لا ينتج إنتاجاً مباشراً، وهذا رقم متحفظ جداً لأنه قد يرتفع إلى أكثر من ٥٠٪ كما هو حال شركة أرامكو السعودية التي تنتج النفط مثلاً. فهناك عدة مدن متقاربة مثل الظهران والخبر والدمام والقطيف بالسعودية وبها ما يزيد عن ثلاث ملايين نسمة ممن يدعمون شركة النفط بالموظفين الإداريين ولا ينتجون فعلياً. أما العمال الحقيقيون الذين يستخرجون النفط ويكررونه ويشحنونه فهم في مناطق بعيدة أو نائية حيث مواقع الآبار والتكرير والشحن.

ولكنك قد تسأل: هل سيستطيع من ينتجون مباشرة تنظيم أنفسهم؟ فهم أفراد ليسوا في مستوى علمي أو مهني يؤهلهم لإدراك ما يقع خارج مهامهم؟ وقد تبرر قولك بأن العملية الإنتاجية بالطبع لا تتم إلا من خلال مراحل متعددة، فهناك من يفكر في استحداث المنتج، وهناك من يطوره، وهناك من يسوّق له، وهناك من ينظم حركة سير المنتج في المصنع بطريقة ترفع من جودته وبخط إنتاجي أقصر وبسعر أقل، وهناك من ينظم حضور وذهاب العمال، وهكذا من أعمال ضرورية لابد منها في كل مصنع أو مدرسة أو مزرعة. فهؤلاء هم المسؤولون الذين لا ينتجون مباشرة. فأقول: إن هذه الحقائق هي من واقع إنتاجي مبني على الفكر الغربي. فالسيارة كما سترى في فصل «المعرفة» هي في العالم العلماني من إنتاج مؤسسة واحدة كبيرة يعمل لها عشرات الآلاف من العمال والموظفين المستعبدين. أما مع تطبيق الشريعة، فلن يحتاج العمال لكل هؤلاء المسؤولين، لأنهم ليسوا عمالاً، بل هم أفراد يملكون ما يصنعون، فهم إذاً ذوو مبادرات ومهارات و إدراك يمكن كل واحد منهم أو طائفة صغيرة منهم من التركيز على إنتاج عنصر واحد من أجزاء العنصر الكبير بجودة عالية وتكلفة أقل (كالماكينة أو الباب أو حتى جزء منه مثلاً). فتظهر الحاجة للتنسيق بين صناع هذه الأجزاء حتى يظهر المنتج الأكبر (السيارة مثلاً). ولأن هؤلاء المنتجين يستطيعون الحركة بحرية دون حدود الشركة المصنعة كما هو الحال الآن، ولأنهم هم الذين سيربحون من تحسين المنتج وطرق الإنتاج، ولأنهم هم الذين يقررون أي أنواع المواد من معادن وغيره سيستخدمون، ولأنهم باختصار ليسوا مستعبدين تجدهم أفضل تنظيماً فيما بينهم كما سيأتي بيانه بإذن الله. أي يمكننا القول أن ٣٠٪ من القوى العاملة في النظام المعاصر في كل تخصص هم أفراد مسؤولون عن التنظيم، أي أنهم بيروقراطيون.

وللمزيد من التوضيح لهذا المصدر الثاني للهدر أقول: لقد تحدثت لعدد من المختصين في علم الإدارة وبحثت فوجدت أن متوسط ما يستطيع الفرد «الهيمنة»[ل] عليه من أفراد أو تسييرهم أو الإشراف عليهم في معظم الأعمال يتراوح من خمسة إلى سبعة أفراد. فمثلاً، نجد أن كل ستة بنائيين يقومون ببناء حائط ما بحاجة لمعلم واحد

ك) وهناك إحصائية أخرى تفيد بأنهم كانوا ١٣٥,٢٠٨,٠٠٠ فرداً.

ل) أرجو ملاحظة أنني لم أستخدم كلمة «سيطرة»، بل «هيمنة» لأنني كنت قد خصصت كلمة «سيطرة» لتوضيح العلاقة بين الأعيان والأفراد، أما «هيمنة» فهي علاقة بين أفراد وأفراد.

(وهو شخص أعلى كفاءة من العمال) للوقوف عليهم حتى يتموا أعمالهم دونما إهمال أو خطأ. ونجد في الدوائر الحكومية أن موظف واحد قد يستطيع بكفاءة إدارة سبعة من الموظفين. وهكذا من إحصائيات عديدة تقع بين الخمسة والسبعة أفراد لكل رئيس. كما أن هناك عامل آخر مهم، وهو أنه كلما ارتفعت منزلة المسؤول كلما قل عدد من يرأسهم. فالوزير أو الرئيس التنفيذي للشركة يتعامل مع مساعدين أو ثلاثة بالإضافة لسكرتير مكتبه الخاص، وكل مساعد أو وكيل وزارة يتعامل مع عدة مساعدين والذين يتعاملون مع عدة مدراء عامين وهكذا من مستويات أو مراتب تكون الهرم البيروقراطي لكل مؤسسة.

وبالطبع فإن في كل مرتبة عدد من الموظفين الذين يتزايدون كلما نزلت المرتبة لتصل لعشرات أو حتى مئات الآلاف من الموظفين كوزارات التعليم مثلاً التي تضم عشرات الآلاف من المدرسين. كما أن المستويات أو الطبقات أو المرتَبات قد ترتفع لتزيد عن عشرين مستوى أو مرتبة كما في المؤسسات الكبرى كمؤسسات النفط الحكومية، أو قد تزيد عن عشرة مراتب كما في الدوائر الحكومية كالوزارات الصغيرة. وكلما كانت الدائرة أو المؤسسة ذات ملكية خاصة كلما نقصت المراتب، حتى أنها قد تنعدم في الأعمال الخاصة التي يقوم فيها الفرد مع عدد من أبنائه أو زملائه بإدارة مصنع صغير شراكة مثلاً.

والآن لنفترض أن هناك مؤسسة خاصة وبها سبعين عاملاً تقوم بتبليط المباني، فهولاء بحاجة لعشرة عمال مهرة للوقوف عليهم، وهؤلاء العشرة بحاجة لإثنين أو المالك للهيمنة على العمال. أي أن سبعين عاملاً بحاجة إلى ١١ موظفاً إدارياً، أي أن النسبة في هذه الحالة هي ١٣,٥٪ تقريباً. أما إن تعددت المراتب لتصل إلى عشرة مراتب، فإن عشرة آلاف موظف في شركة لنظافة المدينة بحاجة إلى ١٦٦٦ موظفاً أكثر مهارة إن هيمن كل موظف على ٦ موظفين لأن العمل يتوزع في مناطق متباعدة. وهؤلاء بحاجة إلى ٢٧٧ موظفاً من مرتبة أعلى، وهؤلاء بحاجة إلى ٤٦ موظفاً من مرتبة أعلى، وهؤلاء بحاجة لسبعة موظفين من مرتبة أعلى ثم يأتي الرئيس. أي أن عشرة آلاف عامل يقومون بالعمل المباشر بحاجة لـ ١٩٩٧ موظفاً أو إدارياً، أي الخمس تقريباً (٢٠٪). وفي هذه الحالة فإن الوظيفة التي أنشئت من أجلها الشركة ذات وظيفة واضحة ومحددة، وهي التنظيف. لاحظ أن النسبة تزداد مع زيادة العدد. فهي قد قفزت من ١٣٪ إلى ٢٠٪، فإن تمكن المجتمع من تفصيص أعماله الإنتاجية لمنتجات أصغر ومحددة «ودون فقدان النوعية» فإن نسبة الهدر ستقل. أي كلما تعقدت أعمال المؤسسة «وليس بالضرورة منتجها»، كلما ازداد عدد المراتب وكلما زادت نسبة الإداريين لتصل إلى ٣٠٪ كما رأينا في الإحصائيات السابقة. وهذه مسألة جذرية مهمة سيأتي توضيحها بإذن الله في فصلي «الشركة» و «المعرفة». وبالإمكان تلخيصها في أن المنتجات الأكبر كالسيارة مثلاً عادة ما تتكون من منتجات أصغر (كالأبواب وزجاج النوافذ والبطارية وما شابه) وتشرف شركة واحدة على إدارة إنتاجها من خلال شركات أخرى قد تكون مستقلة عنها أو تابعة لها وذلك بوضع المواصفات بناءً على التصميم ومستوى الجودة المطلوب. أما مع تمكين الناس إن طبقت مقصوصة الحقوق فإن التنسيق بين الجماعات المنتجة لهذه الأجزاء كما ذكرت هي من مسؤولية الملاك المنتجين فيما بينهم دون المرور على جماعة مركزية تملي لهم ما ينتجون. وبهذا يقل، أو حتى ينعدم الهدر بإذن الله.

والمصدر الثالث من الهدر والذي يغتال المجتمع الغربي هو الأعمال التي وقع المجتمع الغربي فيها بسبب فشل المجتمع في تحقيق هدف ما. مثال ذلك الهدر في علاج الأمراض المستعصية والتي لم تظهر إلا بسبب الانحراف

السلوكي كمرض الإيدز الذي انتشر بسبب الشذوذ الجنسي والمخدرات. فهذا الانحراف يدفع المجتمع للاستثمار في أعمال طبية معينة مما يستنهك قوى المجتمع ودونما إنتاج مجدٍ. فكم من الوظائف أهدرت في محاربة هذه الأمراض، وبالذات النفسية منها بسبب ضغوط العمل التي يسببها استعباد الشركات للأفراد، فهناك في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً ٢٦٥ ألف فرد متخصص في علم النفس (وسيأتي بيانه بإذن الله). ومثل هذه الوظائف سيستغني عنها المسلمون إن هم حكموا بما أنزل الله. ولعل من أبرز ما فشل فيه المجتمع الغربي تحقيق الأمن الداخلي، فكثرت السجون وبالتالي ازدادت الحاجة إلى السجانين وما شابه من أعمال كازدياد عدد رجال المرور أو الشرطة أو المباحث الجنائية بسبب سوء السلوك. فقد زادت نفقات السجون على نفقات التعليم في ولاية كليفورنيا مثلاً في العقود الأخيرة من القرن العشرين. وإليك بعض الأرقام: بلغ عدد العاملين في الأمن عموماً في نفس السنة (أي ٢٠٠٠م) في الولايات المتحدة الأمريكية ٢,٣٩٩,٠٠٠ فرداً. منهم ١١٦ ألف مخبر سري، و ٥٣ ألف رئيس إداري في الشرطة، و ٥٦٠ ألف شرطي في المناطق العامة، و ١,٠٦٠,٠٠٠ رجل شرطة وتحري، و ٣٤٤ ألف موظف لتأهيل المنحرفين، ... وهكذا. هذا بالإضافة لنفقات هؤلاء في المجتمع بما يستهلكونه من خدمات ومعدات وأماكن سواء للعمل أو للسكنى. وإليك بعض الإحصائيات من دراسة أجريت سنة ٢٠٠٨م عن تكلفة نزلاء السجون في الولايات المتحدة الأمريكية: لقد بلغ عدد المساجين ٢,٣ مليون سجين وسجينة. أي أن هناك ٧٦٢ سجين وسجينة مقابل كل ١٠٠,٠٠٠ فرد في الولايات المتحدة الأمريكية، أي أن النسبة تقترب من ١٪. وفي ولاية ميتشيجان مثلاً، فإن ما أُنفق على المساجين فاق ما أُنفق على الجامعات. كما أن نفقات المساجين كلفت خمس الضرائب في نفس الولاية، فمن كل دولار أُخذ من الضرائب، أنفق عشرون سنتاً على السجون. ومن بين كل ثلاثة موظفين يعملون في حكومة الولاية، عمل موظف واحد في السجون والإصلاحيات.

وكما سترى بإذن الله فإن هذا القطاع سيضمحل في المجتمع المسلم مع تطبيق الشريعة. فهذا المصدر الثالث مغلق تماماً. فلن يظهر مرض الإيدز، ولن تنتشر الجريمة بإذن الله لأنه لا بطالة ولا تداخل بين الناس يؤدي لتضارب مصالحهم، فلا ضغائن إلا في حالات نادرة كالعائلية (وحتى هذه فلها جذرور متعلقة بأوضاع الناس النفسية المنبثقة من تعاستهم في أعمالهم وضائقاتهم المالية). وبالطبع، هناك أمثلة كثيرة أخرى سنأتي عليها من أهمها العمل العسكري والذي ظهر بسبب فشل المجتمع المسلم (الذي استحدث الديوان كغيره من المجتمعات الأخرى) في الجمع بين العسكرية كمهنة وسائر الأعمال الإنتاجية الأخرى. وهذا ما تتلافاه الشريعة إن طبقت. لذلك فعادة ما ترتفع نسبة العاملين في قطاع العسكرية إلى أكثر من ١٠٪ وبالذات إن وضعنا في الحسبان من يعملون في التصنيع الحربي. فإن أضفنا هذا القطاع العسكري للقطاعات الأمنية الأخرى كالسجون والمصحات النفسية، فإن نسبة هؤلاء العاملين جميعاً ستزيد حتماً عن ١٨٪ على أقل تقدير وبكل تحفظ.

والمصدر الرابع والأهم والأكثر شيوعاً هو الوظائف التي كان بالإمكان الاستغناء عنها تماماً لأنها نتاجٌ لتشابكات المجتمع أساساً. فعندما يفشل العقل البشري القاصر في الفصل بين الناس ستظهر القضايا الخلافية والتي ستحتاج لحل بين الأطراف المتنازعة، لذلك فقد كان هنالك في نفس السنة (أي ٢٠٠٠م) حوالي ٨٨١ ألف محام و ٤٥ ألف قاض في الولايات المتحدة الأمريكية، ناهيك عن المشرعين الذين يضعون الأنظمة والقوانين، ومن يعملون في مركز الدولة مثل رجال الكونجرس ومن حولهم ممن يساندونهم من مئات آلاف الموظفين الصغار. وهذا لن يحدث

في المجتمع المسلم لأن الخلافات ستكون أقل كثيراً لأن مقصوصة الحقوق ستفصل بين الناس فتضمحل النزاعات (كما سيأتي في فصلي «الفصل والوصل» و «الموافقات» بإذن الله). فكم من الآثار التي دلت على أن القاضي كان لا يعمل في عهد الخلفاء إلا فيما ندر لأنه لا منازعات بين الناس. ومن الأمثلة على هذا المصدر من الهدر تخصص التخطيط: ففي المدينة الإسلامية كما سترى (في فصل «الأماكن» بإذن الله)، ستظهر المدن المخططة تلقائياً إن سار الناس على مقصوصة الحقوق دون تدخل خارجي، أما في الغرب، فهناك في الولايات المتحدة الأمريكية ٤٥٠ ألف متخصص في مجالات التخطيط والاجتماعيات، منهم ١٩ ألف مخطط و ٢٥ ألف عالم اجتماع. هذا بالإضافة إلى ١,٤٩٢,٠٠٠ عامل اجتماعي أو ما يعرف بـ social workers (وليس العلاج النفسي) بشتى مجالاته. ولأن السكان في المدينة الإسلامية يملكون شوارعهم كما سترى بإذن الله، فلن يلقوا بالقاذورات فيها، فهي ذاتية التنظيف لظهور سلوكيات لا تؤدي للقذارة، كل ينظف وراء نفسه (وسيأتي بيانه بإذن الله). أما في الولايات المتحدة الأمريكية، فهناك ٣,١٢٧,٠٠٠ عاملاً فقط تم استئجارهم لتنظيف مباني الشركات والمؤسسات الحكومية، ناهيك عن تنظيف الشوارع والطرق والساحات. ولعل في اقتصاد مجتمع رأسمالي (وهو عصب حياة المجتمع المادي) مادة خصبة للبحث العلمي والتطبيق الميداني، فلابد إذاً أن تكون هناك وفرة في المتخصصين في هذا المجال، فهناك مثلاً ١٣٩ ألف اقتصادي متخصص، وبالطبع فحول هؤلاء الكثير من المعاونين والموظفين. ومن هذه الأعمال التي لن يحتاجها المجتمع المسلم كما سترى بإذن الله التأمين، فهناك مثلاً ٥٧٧ ألف بائع لبوليصات التأمين في الولايات المتحدة الأمريكية، و ١,٨١٨,٠٠٠ موظف للنظر في إعادة تقويم التأمين. ومن هذه الأعمال أيضاً البنوك بطريقتها الحالية الربوية، فهناك ٤٣١ ألف موظف في شبابيك البنوك لإنهاء عمليات الزبائن السريعة، وبالطبع فإن من وراء هؤلاء مئات الآلاف من الموظفين الذين لا يحتكون بالجمهور. وهكذا من هدر. فكم نسبة هؤلاء في المجتمع؟ ألا تعتقد أنهم يصلون إلى ١٥٪ في المجتمع أو أكثر؟

سأحاول في هذا الكتاب أن أثبت لك بإذن الله بأنه بالإمكان لأي مجتمع أن يستغني عن الهدر في هذه المصادر الأربعة السابقة وأنه سيسير بسلاسة إنتاجية أفضل إن هو حكم بمقصوصة الحقوق حتى وإن لم يكن مسلماً لأن مقصوصة الحقوق هي في الأغلب حركيات وليست قيماً بالدرجة الأولى. وهنا نأتي للمصدر الخامس وهو الهدر في الترف بشتى أنواعه: فهو مصدر خلافي بالتأكيد بين العقائد في ضرورته، ولعلك لا توافقني عليه إن كنت علمانياً. فهناك مهن مثل الرقص والعزف والغناء، وهذه بالنسبة للملتزمين من المسلمين لا حاجة لها، بينما يصر كثير من العلمانيين على ضرورتها كمادة ترفيهية وعلاجية أحياناً. والأمثلة على هذا المصدر كثيرة. وإليك بعض الأرقام: ففي الولايات المتحدة الأمريكية في نفس السنة (٢٠٠٠م) كان هنالك ٢,٤٣٩,٠٠٠ مؤلف وفنان ورياضي: منهم ١٦١ ألف موسيقي، و ١٣٩ ألف ممثل ومخرج، و ٢٣٨ ألف رسام ونحات وما شابه، و ١٤٨ ألف مصور، و ٣٢ ألف راقص وراقصة، و ٩٠ ألف رياضي محترف. بالإضافة لهؤلاء، فهناك ٩٧ ألف متخصص ممن يعملون في تخفيف الوزن dietitians، و ٥٥ ألف طبيب بيطري معظمهم لمعالجة القطط والكلاب دون الحيوانات الأخرى. وبالطبع، فإن جميع المهن التي تبحث عن الربح تسعى للإعلان عن نفسها، فهناك ١٦٥ ألف بائع إعلانات فقط. وبالطبع أيضاً فإن من وراء جميع هؤلاء ومن شابههم من عمال عدد كبير من الإداريين في الأندية والمسارح والمنتديات والملاعب. فكم نسبة هؤلاء في المجتمع؟ والكثير من هذه الوظائف بالإمكان الاستغناء عنها في المجتمع المسلم لتذليل الأفراد للأعمال الإنتاجية المباشرة.

ولعلك تقول: ولكن الدعاية مهمة، والرياضة مهمة، والترفيه مهم، والإبداع كالرسم مهم. فأجيب: كما سترى بإذن الله، فإن جميع هذه ستظهر في المجتمع المسلم، ولكن ليس في أفراد متخصصين. لنأخذ الرياضة كمثال: إن كل مسلم تقريباً سيصبح رياضياً. فالرياضة للجميع وبالذات ما يتعلق منها بالعمل الحربي لأن الشريعة أرادت لكل مسلم قادر أن يكون مجاهداً متى ما دعت الحاجة إليه، ولابد للمجاهد من التأهب من خلال الرياضة. لذلك فإن الرياضة ستأخذ خطاً آخر عما هو عليه الآن من حبس فتيات وشباب مخصصين لمزاولة التمارين في لعبة محددة يملون منها وذلك للفوز بميدالية ذهبية أو الفوز على أفراد من مدينة أو دولة أخرى ليتسلى المتفرجون على التلفاز. وهؤلاء المتفرجون ليسوا رياضيين، بل على العكس، فهم سمان بسبب ما يتلذذون بأكله من منتجات مصنعة بمواد حافظة ضارة أثناء مشاهدة هؤلاء المحترفين. فما فائدة الرياضة إذاً إن كانت لا تثير إلا الطائفيه والحمية الجاهلية بين سكان الدول الإسلامية؟ (وكمثال متطرف للتوضيح تذكر ما حدث بين مصر والجزائر على كرة القدم). إن للترفيه معنى آخر في المجتمع المسلم وسيأتي بيانه بإذن الله. وكذلك الحال بالنسبة للرسم وما شابه من مهارات. فكم هي نسبة هؤلاء المتخصصين في هذا المصدر الخامس ومن يساندونهم في المجتمع. ألا تعتقد أنهم يزيدون عن ١٠٪؟

ولنقل بأنك لن توافق على ما وضحته في المصدر الخامس لأنك تعتقد أن في مهنة الغناء مثلاً حاجة للمجتمع لأنه نوع من الترفيه أو حتى العلاج الضروري للنفس. ولنقل أنك (برغم أنه قد بلغت مبيعات الأغاني عام ٢٠٠٥م أكثر من ٢١ مليار دولار، وبرغم انتشار الفقر المدقع الذي يقتل يومياً أكثر من ١٨,٠٠٠ طفل) لست مقتنعاً بأن الغناء ترف، ولنقل بأنك مقتنع بأن سعر لوحة بيكاسو (المعروفة باسم دورامار القطة) والتي بيعت في مزاد علني بـ ٩٥ مليون دولار لهو سعر ما ظهر إلا لأن البعض لديه الفائض للتمتع بهذا الترف المبرر. أي لأنك إن كنت علمانياً ومقتنع بكل ما سبق، فلن أجادلك، ولكن إن أثبت لك بإذن الله أنه بالإمكان الحصول على مستوى معيشي أفضل وأكثر استهلاكاً بما فيها أدوات الرقص (المحرمة شرعاً) وما شابه من ترفيه إن نحن اتبعنا مقصوصة الحقوق «ودون تلويث»، وهذا هو المهم (أي دون تلويث)، فعندها لابد لك وأن توافقني. وهذا ما سأحاوله. كيف؟

كما مر بنا فقد بلغت نسبة القطاع العام (مثل وزارات الزير والذي يمكن للمجتمع الاستغناء عنها إن نحن طبقنا مقصوصة الحقوق) ١٦٪. ولكن بين هؤلاء من هم منتجون فعلاً، مثل المدرسين والأطباء الذين يعملون في القطاع العام. ولنفترض أن نسبة هؤلاء قد ترتفع إلى الثلث. وهذه نسبة جد مرتفعة إذ أن معظم أعمال من هم في القطاع العام هي في تنظيم المجتمع والذي سيظهر (أي تنظيم المجتمع) إن طبقت مقصوصة الحقوق دون أي تخصيص للوظائف. فمثلاً، سيقوم القطاع الخاص بالتعليم وبطريقة أكفأ ولكن ليس كالقطاع الخاص في الغرب كما سيأتي بإذن الله. ولكن لنقل افتراضاً أنهم الثلث. أي ثلث الـ ١٦٪، أي ٥,٣٪، فهؤلاء يجب إضافتهم إلى المنتجين فعلياً. أي أن الهدر في المصدر الأول أو القطاع العام هو ١٠,٧٪ (أي ١٦ – ٥,٣). فإن أضفنا للسابق الهدر في المصدرين الثالث والرابع (لاحظ أنني لم أحسب المصدر الخامس)، أي ١٠,٧ + ١٨ + ١٥ فإن مجموع الهدر هو ٤٣,٧٪ من مجموع القوى العاملة. أي أن من قد ينتجون هم حتى الآن ٥٦,٣٪ (وذلك لأن ١٠٠ – ٤٣,٧ = ٥٦,٣).

والآن لننظر للبطالة: فقد بلغت نسبة المتعطلين سنة ٢٠٠٠م ٥,٦٥٥,٠٠٠ فرداً، أي ما نسبته ٤,٢٪. وبهذا قد تكون نسبة المنتجين الفعليين ٥٢,١٪ (أي ٥٦,٣٪ – ٤,٢٪). ولكن كما ذكرت في الحديث عن المصدر الثاني، فإن ٣٠٪ من مجموع العاملين في جميع المهن هم من البيروقراطيين. وبهذا تكون نسبة من قد ينتجون ٣٦,٤٧٪

(وذلك لأننا طرحنا ٣٠٪، أي ١٥,٦٣٪ من ٥٢,١٪) على أعلى تقدير. قلت: «على أعلى تقدير»، لأنني عندما نظرت إلى جدول القوى العاملة لعام ٢٠٠٠م في الولايات المتحدة الأمريكية وجدت أن نسبة المنتجين مباشرة أقل بكثير. فإن جمعنا كل المهن المنتجة مباشرة نجد أنهم أقل من ٣٦,٤٧٪. فعلى سبيل المثال هنالك ٢,٣٢٦,٠٠٠ مهندس ومساح شاملاً جميع التخصصات الهندسية من هندسة فضائية لهندسة مدنية وهندسة جينات وهندسة تعدين ونفط وهندسة نووية وزراعية وكهربائية وميكانيكية وكيميائية وبحرية وحاسب آلي وما شابه، ويساند هؤلاء ٦٩٩ ألف مبرمج للحاسب الآلي و ٤٦٨ ألف فني كهرباء و ١,٠٠٢ ألف فني من ذوي العلاقة بالهندسة، و ١٠٨ ألف فني في البيولوجيا، و ٢٧٠ ألف فني في العلوم عموماً، و ٢٧٠ ألف فني كيميائي، وهكذا باقي التخصصات. ولكن لاحظ أن هذه الأرقام هي لمن هم في مهنة معينة بغض النظر عما يقومون به في واقع الأمر، فإحصائيات المهندسين مثلاً تشتمل أيضاً على من يعمل منهم في إدارة تلك المهن. فالإحصائيات تشتمل إذاً على البيروقراطيين في هذه المهن، وهؤلاء يجب حذفهم لأنهم لا ينتجون إنتاجاً مباشراً، وهكذا باقي المهن الأخرى.[٢]

لقد قمت في السابق بمحاولة إقناعك بأن هناك هدر كبير في النظام الرأسمالي. فقد كان بإمكاني الرجوع إلى بعض الإحصائيات مباشرة إلا أنها قد لا تقنعك، فلدي قناعة أن حوالي ٢٠٪ من السكان هم فقط الذين ينتجون في أفضل الأحوال مع التقدم التقني والعولمة شاملاً الإداريين، كما ذهب لذلك كل من هانس بيترمارتين و هارالد شومان في كتابهما المشهور «فخ العولمة» والذي تُرجم لعدة لغات ولم تظهر أية كتابات تشكك في أرقامهما عن القوى العاملة المنتجة، فهما يقولان أن العولمة بسبب التطور المعرفي في الإنتاج ستؤدي إلى ظهور ٨٠٪ من السكان الذين لا يحتاجهم العالم في العملية الإنتاجية، وأن الإشكالية لمن يؤمنون بالعولمة كوسيلة حياة الآن هو في كيفية امتصاص هؤلاء وجعلهم منشغلين من خلال الترفيه برغم أنهم لا ينتجون. ولضرب مثال واحد فقط، فإن الزراعة كما هو معلوم مهمة لتغذية البشر، وقد كانت هي القطاع الذي يشغل معظم الناس في كل من الإنتاج الزراعي والحيواني، إلا أنها مع التقدم المعرفي تناقصت كثيراً. فقد نزلت نسبة العاملين في المزارع في الولايات المتحدة الأمريكية من ٥١٪ سنة ١٨٨٠م إلى ١٧٪ سنة ١٩٤٠م، ثم أخيراً أنخفضت إلى ٢٪ في آخر القرن الميلادي المنصرم، وذلك لأن إنتاج مساحة ملعب واحد لكرة القدم الأمريكية يكفي لإطعام ألف شخص طوال العام باستخدام وسائل الإنتاج المعاصرة. وهكذا فإن المجتمعات مع التقدم المعرفي ستستغني عن الكثير من الأيدي العاملة.[٢٢]

م) وبالنسبة للطب فهناك ٧١٩ ألف طبيب بشري، يساندهم ٣٧٤ ألف ممرضة و ١,٧٢٤ ألف موظف في المعامل الطبية المتخصصة، و ١١٢ ألف منظف للأسنان، و ٣٤٢ ألف من الفنيين في المعامل والمختبرات عموماً، بالإضافة لهؤلاء فهناك ١,٣٨٩ ألف فني في تخصصات أخرى غير الهندسة والصحة عموماً. وهناك ٩٦١ ألف مدرس لمن هم ما بعد الثانوية في جميع التخصصات، و ٦٢٦ ألف مدرس للحضانة وما بعدها، و ١٣١٩ ألف مدرس في مراحل الثانوية، و ٢١٧٧ ألف مدرس للمرحلة الابتدائية، و٢٣٢ ألف موظف في المكتبات. وفي الصيانة فهناك ٤,٦٥٢ فني لصيانة المعدات، منهم ١٢٦ ألف فني لصيانة الطائرات و ١٨٦ ألف فني لصيانه السيارات الصغيرة و ٣٤٥ ألف فني لصيانة السيارات الكبيرة والشاحنات و ٥٢٤ ألف فني لمعدات المصانع و ٩٩٩ ألف فني للمعدات الإلكترونية و ٥٣ ألف فني لخطوط الهاتف و ٢٩٥ ألف فني لتثبيت الهواتف وصيانتها. وفي التشغيل فهناك ٦٩ ألف مهني لتشغيل محطات المياه والصرف الصحي، و ٣٥ ألف فني لتشغيل محطات توليد الكهرباء، و ٨٤ ألف فني لتشغيل صب وصياغة المكائن، و ١٣٧ ألف فني لتشغيل أجهزة النجارة، و ٧٨ ألف فني لتشغيل مكائن الخياطة، و ٢٩٢ فني لتشغيل المطابع، و ٤٢٥ ألف فني لتغشيل آلات النسج والخياطة. وبالنسبة للنقل فهناك ٣,٠٨٨ ألف سائق شاحنة، و ٥٣٩ ألف سائق حافلة، و ٢٨٠ ألف سائق تاكسي، وهكذا. وبالطبع فإن الإحصائيات السابقة تغطي في بعضها عمال المصانع لأنهم أدرجوا كفنيين لتشغيل الأجهزة، إلا أن مجموع من يعملون في المصانع كان سنة ٢٠٠٠م ١٩,٩٤٠,٠٠٠ إنسان. فإن جمعت هذه الأرقام وما شابهها ممن ينتجون، فلن يرتقي الرقم إلى ٤٩,٣١٠,٣٥٧ وهم الـ ٣٦,٤٧٪ من مجموع القوى العاملة لعام ٢٠٠٠م (أي من ١٣٥,٢٠٨,٠٠٠).

بقيت لنا مسألتان لنتمكن من المقارنة بين الإسلام والنظام الرأسمالي، هما دور الإناث والسن التقاعدي. بالنسبة لدور الإناث: فإن قارنت المجتمع العلماني بالمجتمع المسلم من حيث القوى العاملة، ستقول ناقداً إن كنت علمانياً بأن نصف المجتمع في العالم الإسلامي إن طبقت الشريعة سيكون معطلاً لأنه لا يحق للمرأة الخروج للعمل. هنا أجيب: إن الشريعة لها نص واضح وجلي في هذه المسألة وهي عدم خروج المرأة من بيتها وبصفة مستمرة (كالعمل مثلاً) إلا لضرورة. قال تعالى في سورة الأحزاب مخاطباً أمهات المؤمنين، وهن القدوة لكل المسلمات: ﴿وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾. فهذا نص واضح جلي لا مناص منه مهما حاول هؤلاء الذين يحاولون إظهار الإسلام على أنه دين متحضر (وهو كذلك) وأن مثل هذه النصوص لا تعني عدم عمل المرأة في نظرهم. فما هي الأعمال الضرورية المستمرة للمرأة إذاً خارج منزلها والتي تتطلب التواجد بصفة مستمرة خارج المنزل إن استثنينا قضاء الحوائج مثل توصيل الأبناء للمدارس والاجتماعيات كالزيارات؟ إنهما بالطبع: التعليم والتطبيب. فالعزة لن تأتي إلا بأجيال متعلمة. فلابد إذاً من تعليم جميع أمهات المستقبل لإيجاد أجيال متعلمة. أي لابد من تعليم جميع الفتيات تعليماً وافياً لأننا لا ندري من منهن سيصبحن أمهات. أما الذكور فإن التعليم في حقهم ليس بالضرورة بمستوى فوق المتوسط كالفتيات لأن هناك من المهن للرجال ما يتطلب من التعليم حداً يفوق القراءة والكتابة بقليل مثل البناء والزراعة ومعظم أعمال التصنيع التي هي بحاجة لتدريب مهني أكثر من التعليم، وليس كالإناث الذين يتطلبن تعليماً أرقى ليصقلوا به البنات والبنين. ولكن عدم الرقي بجميع الذكور في التعليم لدرجات تقترب من الجامعية لا يعني قط أن المجتمع سيكون جاهلاً. بل على العكس، سيكون الناس في حال أفضل من حيث القيم لأن الوسط الذي يعيش فيه الرجل إن طبقت الشريعة سيكون بسبب تمكن معظم الناس وسطاً تسوده القيم المثلى، هذا بالإضافة للمعرفة المتقدمة المتخصصة لأن منابع التعليم لن تكون من المدرسة أو المعهد فقط، ولكن من المجتمع من حول الفرد كما سترى في فصل «البركة» بإذن الله. كمثال على هذا، الوضوء، فلن تحتاج لمدرسين لتعليم الأبناء الوضوء، ولكن وضوء الكبار السليم سيصبح عرفاً يسير عليه الأبناء، فمن أفضل الطرق للتعليم في مثل هذه المسائل القدوة بالتفاعل بالمشاهدة والممارسة والإحساس والسماع والإبصار وليس القراءة من الكتب. وكذلك الالتزام بالنظافة واحترام النظام وعدم الكذب والشجاعة وما شابه من قيم، ومثل هذه القيم كثيرة وهي من أهم أسس الحياة، بل هي أهم من العلم المعرفي. أما في العلم المعرفي المتخصص، فكما سيأتي في فصل «المعرفة»، فإن التراكم المعرفي التقني سيكون عن طريق التجربة في المهن التي قد ينخرط فيها الأفراد من سن البلوغ، فلا يصلون سن الرشد إلا وهم واعون معرفياً بكل دقائق تخصصهم مثل تصنيع السيارات لدرجة تمكنهم من دفع عجلة التقنية قدماً لأنهم راغبون في ذلك لأنهم يملكون ما ينتجون وليسوا أجراء مستعبدين لأنهم وقعوا على تخصص يهوونه. هذا بالنسبة للتعليم (وسيأتي بيانه بإذن الله).

أما بالنسبة للتطبيب، فلابد وأن يجاهد المجتمع المسلم نفسه لإيجاد العدد الكافي من الطبيبات والممرضات لتطبيب الإناث حتى لا تقع أنظار الرجال على عورات النساء وبالذات المغلظة منها. فلن يقبل أي مؤمن بأن يكشف طبيب عورة أمه أو زوجته أو ابنته أو أخته أو حتى أية مسلمة إن كان مؤمنا. وبالإضافة للتعليم والتطبيب فإن للمرأة بالطبع أيضاً الخروج لقضاء حوائجها أو حوائج بيتها كما ذكرت. فقد جاء في صحيح البخاري مثلاً أن

«أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت: تزوجني الزبير وما له في الأرض من مال ولا مملوك ولا شيء غير ناضح وغير فرسه، فكنت أعلف فرسه وأستقي الماء وأخرز غربة وأعجن، ولم أكن أحسن أخبز، وكان يخبز جارات لي من الأنصار وكن نسوة صدق، وكنت أنقل النوى من أرض الزبير التي أقطعه رسول الله صلى الله عليه وسلم على رأسي وهي مني على ثلثي فرسخ، فجئت يوماً والنوى على رأسي فلقيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه نفر من الأنصار فدعاني ثم قال: ﴿أخ أخ﴾ ليحملني خلفه. فاستحييت أن أسير مع الرجال وذكرت الزبير وغيرته. وكان أغير الناس. فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم أني قد استحييت فمضى، فجئت الزبير فقلت: لقيني رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى رأسي النوى ومعه نفر من أصحابه فأناخ لأركب فاستحييت منه، وعرفت غيرتك. فقال والله لحملك النوى كان أشد علي من ركوبك معه. قالت: حتى أرسل إلي أبو بكر بعد ذلك بخادم يكفيني سياسة الفرس، فكأنما أعتقني».[٢٣]

وجاء في صحيح البخاري أيضاً في «باب خروج النساء لحوائجهن» عن عائشة رضي الله عنها قالت: «خرجت سودة بنت زمعة ليلاً فرآها عمر، فعرفها فقال: إنك والله يا سودة ما تخفين علينا. فرجعت إلى النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له وهو في حجرتي يتعشى وإن في يده لعرقا، فأنزل عليه فرفع عنه وهو يقول: ﴿قد أذن الله لكن أن تخرجن لحوائجكن﴾.[٢٤] هذه الثلاث، أي التعليم والتطبيب وقضاء الحوائج (ومنها الزيارات)، هي الأهم لخروج المرأة والله أعلم. والآن لنقل أننا نريد تبني المستوى الأمريكي في الخدمات الطبية والتعليمية ليطبق على المجتمع المسلم. فإن نظرنا إلى من يعملون في التطبيب سنة ٢٠٠٠م في الولايات المتحدة الأمريكية نجد أنهم كانوا ١٣,٩٠٤,٣٠٠ فرداً في القطاعين العام والخاص، أي ما نسبته ١٠,٥٥٪ من مجموع القوى العاملة. ونجد أن منهم ٢,٨٤١,٣٠٠ رجلاً و ١١,٠٦٣,٠٠٠ امرأة، أي أن الإناث أكثر، فهن يشكلن ٧٩,٥٧٪ من مجموع من يعملون في الصحة، (وهذا مبرر لأن معظم من يعملون في المستشفيات والمستوصفات هن من الإناث من فنيات مختبر وممرضات وما شابه). وبالطبع فإن هذا وضع سيرفضه بعض المسلمين. عندها فنحن بحاجة لإحصائية أخرى، ونظراً لأن نسبة تعداد الرجال مساو عموماً لتعداد النساء في المجتمعات، فإننا بحاجة لنصف نسبة من يعلم في قطاع التطبيب، أي أننا بحاجة إلى ٥,٢٧٪ من النساء للعمل في حقل التطبيب للنساء.

أما في التعليم فقد كانوا سنة ٢٠٠٠م حوالي ٢١,٠٣٩,٤٠٠ موظفاً وموظفة في القطاعين العام والخاص في الولايات المتحدة الأمريكية، أي ما نسبته ١٥,٩٦٪ من مجموع القوى العاملة (أي من ١٣١,٧٨٥,٠٠٠)، منهم ٦,٩٧٤,٩٠٠ رجلاً و ١٤,٠٤٦,٥٠٠ إمرأة. أي أن الإناث أكثر، فهن يشكلن ٦٦,٧٦٪. وبنفس المنطق، ففي المجتمع المسلم قد يرفض البعض تدريس الذكور للإناث أو العكس، إلا في الفصول الثلاثة أو الأربعة الأولى بعد الحضانة (إذ أن تدريس النساء للبنين الصغار ذو مردود أعلى كما يقول البعض)، لذلك فإن نسبة ما يحتاجه المجتمع المسلم في التعليم قد يرتفع إلى أكثر من النصف بقليل، أي إلى ٨,٥٪ تقريباً من مجموع القوى العاملة. وبهذا فإن مجموع ما يحتاجه المجتمع المسلم في حقلي التعليم والتطبيب من النساء هو ١٣,٧٧٪ من مجموع القوى العاملة (أي ٥,٢٧ + ٨,٥). وهذه النسبة هي ليست فقط لمن يعملون في التدريس والتطبيب مباشرة، ولكن شاملة لجميع متطلبات هذين التخصصين من باحثين وفنيين وما شابه بالإضافة للبيروقراطيين. ثم إن طرحنا من هذه النسبة الثلث من البيروقراطيين، فإن النسبة ستكون عندها ٩,١٨٪ من القوى العاملة. أي ما يقارب ١٠٪ من القوى العاملة هم من الإناث في هذه المهنة الضرورية.

أخيراً السن التقاعدي: ففي العالم الغربي المتسم بالاستعباد، نجد أن الموظف أو العامل لن يفوت في الغالب أول فرصة سانحة له للتقاعد المبكر إن اكتفى مالياً وذلك للتحرر من الاستعباد الذي هو فيه، وهذا يظهر من الإحصائيات: فهناك ملحوظة واضحة على نسب الموظفين والعمال ممن هم فوق سن ٦٥ سنة، وهو السن التقاعدي في معظم الدول. والملحوظة هي التناقص الواضح في نسبة من يستمرون في العمل في العالم الغربي بعد سن التقاعد. ففي سنة ١٨٥٠م كان في الولايات المتحدة الأمريكية ٧٦,٦٪ ممن هم ٦٥ سنة فما فوق لازالوا يعملون. وبدأت هذه النسبة في التناقص بنسب واضحة، فقد كانت سنة ١٩٠٠م ٦٥,٤٪، ثم نزلت إلى ٤٧٪ سنة ١٩٥٠، ثم إلى ٢٤,٧٪ سنة ١٩٨٠م ثم أخيراً إلى ١٧,٥٪ سنة ٢٠٠٠م. فما هو سر هذا التناقص؟ إن من أهم ميزات الديمقراطية كما هو معلوم هو أن للناس الحق في التصويت بغض النظر عن وضعهم المالي. فبظهور نقابات العمال وبتعاظم نشاطها من خلال تنظيم أفرادها المنتمين إليها فقد حصل العمال على الكثير من المزايا رغماً عن الشركات من خلال إيصال من يحقق لهم مصالحهم إلى سدة الحكم. إلا أن هذا بدأ يتغير مع العولمة وسيأتي بيانه بإذن الله. ولكن المهم لموضوعنا الآن هو أن سبب تناقص من يعملون هو أنهم في معظمهم موظفين لا يملكون ما يعملون فيه سواء كان مكان عملهم متجراً أو مصنعاً أو مزرعة، لذلك فهم لا يستمتعون بالعمل لأن الأرباح لغيرهم، فلا حافز يدفعهم للبقاء على رأس العمل، هذا أولاً. وأما ثانياً، فهو لأنهم مثقلون بالأنظمة والقوانين والأوامر ممن يستعبدونهم من الملاك أو ممن يعملون لدى الملاك مثل رؤساء الشركات، لذلك تجد هؤلاء العمال يفرون من العمل في أول فرصة سانحة لهم، أي متى ما توفر لهم من المال ما يدعمهم في ما بقي لهم من عمر. لذلك ظهرت من خلال نضال حركات النقابات العمالية المضنية مع الملاك العديد من الأنظمة التقاعدية من مؤسسات الضمان الاجتماعي وما شابه والتي ضمنت للموظف أو العامل ما يكفيه وبالكاد أحياناً بعد وصوله لسن التقاعد. فبرغم أن ما يأخذه العمال جد قليل مقارنة بما لدى الملاك كما هو معلوم، إلا أنهم في مرحلة معينة مع الكبر والملل من العمل يقررون الخروج من العمل للتمتع بالحياة فراراً من الأوامر والالتزامات والمسؤوليات، حتى وإن كان ما يأخذونه من مرتب تقاعدي قليل جداً، لذلك نجد أن نسبة من يستمرون في العمل في سن ٦٥ سنة أو أكثر أخذت في النقصان بتقادم الزمن لتنخفض من ٧٦,٦٪ سنة ١٨٥٠م إلى ١٧,٥٪ سنة ٢٠٠٠م،[٢٥] فهؤلاء القلة ممن يعملون فوق سن ٦٥ هم إما ممن يملكون ما يعلمون به، فهم مستمتعون بالعمل في إطار أملاكهم، وهؤلاء قلة من قلة في النظام الرأسمالي، وهذه هي الظاهرة الأولى؛ وإما عمال لم يتمكنوا من جمع ما يكفيهم من مال يدعمهم للبقاء دون عمل، لذلك فهم مضطرون للعمل رغماً عنهم كأجراء مستعبدين برغم كبر سنهم وهم الأكثر، وهذه هي الظاهرة الثانية. وهاتان الظاهرتان من صلب التمكين. والذي يؤكد أن المسألة هي مسألة تمكين هو النسب المتباينة بين البيض والسود في المجتمع الأمريكي. فتجد أن الفرق واضح بين السود والبيض في هذه الإحصائيات. فقد بلغ عدد من هم على رأس العمل وهم فوق سن ٦٥ سنة من السود سنة ١٩٠٠م ٨٤,١٪ مقابل ٦٤,١٪ من البيض، وهذا الفارق في النسبة الذي يصل إلى ٢٠٪ لهو فارق كبير. ومع الديمقراطية بدأ هذا الفارق بالنقصان.

وعلى العموم، فإن هذا الإرغام على العمل بالاستعباد لمن لا يملكون من الأجراء نادر الحدوث إن طبقت الشريعة لأن الكل تقريباً يعمل فيما يملك. فالأجير ولأنه ذو أجر مرتفع لندرة مهارته التي توفرها له سوق العمل لأنه لا بطالة مع تطبيق مقصوصة الحقوق، فقد جمع هذا الأجير ما يكفيه ليتوقف عن العمل متى ما أحس أنه منهك. هذا بالإضافة إلى أنه يدرك تماماً أن المجتمع لن يتركه ملقى في الشارع دون مأوى إذ أن حقه في أموال

الصدقات والفيء والغنائم سيسد حاجته إن هو احتاج لذلك (وسيأتي بيانه بإذن الله). ولهذا نجد نسبة من ينتجون لأنهم يعملون فيما يملكون إن طبقت الشريعة ستقترب من التشغيل الكامل لطاقات البشر، أي أنها ستقترب من ١٠٠٪ فوق سن ٦٥ سنة إذ لا هدر في المجتمع إلا العجزة تماماً كالمقعدين بسبب الهرم (إن استثنينا النساء الذين لا يعملون في حقول التطبيب والتعليم والأطفال). وهؤلاء الكبار في السن مخزن مهم للخبرات لينير للأجيال الطريق الأمثل للإنتاج الأفضل كما سترى في فصل «المعرفة» بإذن الله. فلا بطالة إذاً لمن هم فوق ٦٥ سنة إلا ما ندر.

ولكنك هنا قد تقول بأن الوضع في الديمقراطية أفضل لأننا مع تقادم الزمن لاحظنا أن نسبة من يتقاعدون في ازدياد. ففي عام ٢٠٠٠م، ولأن من يعملون فوق سن ٦٥ كانوا ١٧,٥٪ في الولايات المتحدة الأمريكية، فإن من لا يعملون بالتالي هم في الواقع ٨٢,٥٪. لذلك فقد تقول بأن هذه نسبة فذة لأنها تعبر عن تمكن المجتمع من تكريم كبار السن بإحالتهم للتقاعد مبكراً للتمتع بالحياة بعد ٦٥ سنة دون إنهاكهم ! فأجيب: إن كان العمل مقرفاً للفرد لأنه أجير وفي ظروف عمل لا إنسانية حتى تزداد نسبة أرباح الملاك، فبالطبع إن ما تقدمه الديمقراطية من خلال تساوي التصويت بين من يملكون ومن لا يملكون لهو حل مناسب في إطار النظام الرأسمالي والذي يتيح لهؤلاء الفرار من مثل هذه الأعمال. ولكن السؤال هو: هل هذا هو الحل الأمثل للجميع؟ فهل هؤلاء المتقاعدون سعداء؟ أجيب: إنهم يعتقدون بأنهم سعداء لأنهم لم يروا البديل. فهم قد تقاعدوا، أي فروا من سياط الملاك لينفلتوا في الحياة دونما هدف واضح في الغالب. فإن سألتك: ولكن إلى أين؟ فقد تقول إن كنت ضد نظام التقاعد (وهذا نادر جداً): إنهم يقضون الأوقات أمام التلفاز وفي الملاجئ وفي المتنزهات بانتظار الموت. أما إن كنت من أنصار نظام التقاعد فقد تقول إنهم يقضون أوقاتهم مع آخرين من كبار السن في اليخوت وفي الحفلات والسهرات في متعة حرموا منها خلال عمرهم الذي أفنوه وهم يعملون لادخار المال للتقاعد، لذلك حان وقت المتعة والعمل ربما في هواياتهم. لذلك أخي القارئ لن نصل إلى نتيجة إن نحن تجادلنا عن حال هؤلاء العجزة أهم سعداء أم تعساء. هنا أقول الآتي لعلي أقنعك: إن طبق الإسلام، فإن فكرة التقاعد هذه لن تظهر في المجتمع مطلقاً. فهذه ظاهرة غربية رأسمالية محضة تدل على أن الفرد قد استهلك وغير صالح للعمل مقارنة بمن هو أقل منه، تماماً كالليمونة المعصورة التي يجب أن تلقى في سلة المهملات بعد عصرها، لذلك حان الأوان لاستبدالها بغيرها. فكان الرقم ٦٥ هو الرقم الذي يفصل بين الاستفادة من الفرد كأجير، وبين التخلي عنه ليستبدل بأجير آخر، فكانت فكرة التقاعد. ولكنك ستقول: بأن قرار التقاعد هو قرار شخصي؟ فأجيب: ليس في جميع الأحوال، فالدول والشركات هي التي تفصل الفرد من عمله لتستبدله بآخر أكثر نشاطاً وحيوية، وهذا الذي تم فصله فإن من حقه العمل في موقع آخر، ولكن بأجر أقل في معظم الأحوال لأنه سيكون أقل إنتاجاً في مجال عمل الشركة الأخرى، لذلك سيقبل بالتقاعد، إلا إن كان ذا مهارة عالية فعندها بتطبيق قانون العرض والطلب قد يحصل على عرض أفضل، وهؤلاء ندرة نادرة.

أما مع تطبيق الشريعة، فلأن الكل سيملك كما سترى بإذن الله، فإنه ما من أحد يفكر في أن يقاعد نفسه إلا فيما ندر، بل يستمر متمتعاً بعمله الذي يملكه ولو عن بعد كتوكيل ابنه مثلاً، فلن تنتشر ظاهرة التقاعد هذه في المجتمع. والعجيب أن كلمة «متقاعد» هي مجموع كلمتي: «مت» «قاعد». يا له من تعبير دقيق لحال هؤلاء المتقاعدين، ناهيك عن حالتهم النفسية. فهناك الكثير من الأفراد، وبالذات العسكريين منهم، الذين بعد تقاعدهم يصابون بالأمراض النفسية ومن ثم البدنية. وهكذا تجد أن جزءاً كبيراً من أفراد المجتمع بدل الاستمرار في الإنتاج

والعطاء، سيكون عاطلاً. فقد بلغ عدد الذين تزيد أعمارهم عن ٦٥ سنة في الولايات المتحدة الأمريكية سنة ٢٠٠٠م ٣٤,٩٩١,٧٣٤ فرداً، أي ما نسبته ١٢,٤٪ من مجموع سكان الولايات المتحدة الأمريكية الذي كان في تلك السنة ٢٨١,٤٢١,٩٠٦ نسمة. فإن طرحنا من هذه النسبة نسبة من يعملون فوق ٦٥ سنة، أي طرحنا ١٧,٥٪ من ١٢,٤٪ من مجموع السكان، فإن من لا يعملون بسبب التقاعد وكان باستطاعتهم العمل سيكون ١٠,٢٣٪، أي ١٢,٤٪ - (١٢,٤٪ × ١٧,٥٪).

ليت المسألة تقف عند فقدان المجتمع لعطاء هؤلاء الـ ١٠,٢٣٪ من السكان، ولكن هؤلاء بدل كونهم منتجين سيصبحون بعد تقاعدهم مستهلكين استهلاكاً مضاعفاً لأنهم بفراغم وإصابتهم بالأمراض النفسية ستتفاقم عليهم الأمراض البدنية، ولأنهم كانوا أجراء قد استنهكوا خلال عشرات السنوات التي عادة ما تربو عن أربعين سنة من العذاب، ولأنهم يملكون قدراً جيداً من الأموال المدخرة المودعة في البنوك في المجتمع الرأسمالي ولهم الحق في الإسراف فيه، ولأنهم لا يتخلفون عن التصويت في مجتمع ديمقراطي، فهم في موقف يجعلهم يفرض نفسه على المجتمع فيزداد استهلاكهم برغم عدم عطائهم. وفي هذا هدر إضافي للمجتمع لأن الظاهرة دائرية: وذلك لأنهم بعد تقاعدهم في كآبة مستمرة، وهذا يتطلب العلاج النفسي والذي يتفاقم مع الزمن لتظهر الأمراض البدنية ومن ثم الحاجة للمصحات المتخصصة. وهذه المصحات مكلفة وتتطلب المزيد من المال جيلاً بعد جيل لأن كل جيل أسوأ من الذي قبله نفسياً، فترتفع نفقات العلاج. أي أن على الجيل اللاحق المزيد من الإدخار، وهذا يتطلب المزيد من العمل في الحياة حتى يتم جمع الادخار اللازم لنفقات هذه المصحات. والمزيد من الادخار يعني المزيد من العمل والذي ينهك الفرد أكثر وأكثر فيحتاج بعد تقاعده للمزيد من العناية والذي يتطلب المزيد من المال وبالتالي المزيد من الادخار في الجيل الذي يليه. وهكذا من دورات تعيد نفسها بطريقة أعنف في كل دائرة مما يزيد من الهدر في المجتمع جيلاً بعد جيل بسبب هؤلاء المتقاعدين. ولعلك تقول: ولكنهم سعداء بعد تقاعدهم. فأجيب: هم سعداء مقارنة بغيرهم من الفقراء أو المصابين ونحوهم لأنهم لم يروا البديل، أما في حقيقة الأمر، فبعد مرور عدة سنوات من التلذذ بالترحال بعد التقاعد مباشرة تظهر المعاناة التي لن يراها أحد لأنهم لم يتلسموا البديل إن طبق النظام الإسلامي. فمع تطبيق الإسلام فلن تظهر دور العجزة التي تنفق الأموال الطائلة، ولن تظهر السياحة للترفيه عن هؤلاء العجزة لمحاولة كسب مدخراتهم، ولن تظهر النشاطات التي تحاول امتصاص أموالهم مثل حفلات الرقص والغناء الجماعية، ولن تظهر الأمراض التي هي بحاجة للتخصصات المتقدمة في الطب النفسي. والأهم، فلن تظهر الكآبة التي تجعل كل شاب وشابة في قلق مستمر طيلة حياتهم الإنتاجية كلما رأوا عجوزاً مقعداً فيجتهدوا في الادخار. فجميع هذه النفقات السابقة للعجزة، لا أقول عنها أنها محرمة كالرقص والغناء، لأنك إن كنت علمانياً لن توافقني، ولكنني أقول عنها أن فيها استهلاك لموارد المجتمع والذي يمكن التخلص منه إن طبقت الشريعة لأن المسنين بين أحبابهم ولهم دور فاعل في التربية وفي السيطرة على القرارات المهمة في الأسر لما لهم من حكمة تبلورت بسبب تراكم خبراتهم وبسبب الثروات البسيطة التي جمعوها والتي تمتعهم ببعض السلطة ومن ثم الطاعة من أبنائهم وأحفادهم إن طبقت الشريعة. إلا أن هؤلاء الكبار في السن يرمون في الغرب في الملاجئ لأنه لا أبناء لهم يرعونهم. فهناك دراسة تقول بأن الأطفال في الولايات المتحدة الأمريكية لم يصبحوا مصدراً آمناً لآبائهم وأمهاتهم في الكبر، لذلك فضل الكثير من الناس ادخار الأموال في العقارات والبنوك وما شابه حتى لا يضطروا للعمل فوق سن ٦٥ بدل الإنجاب، هكذا انتشرت ظاهرة استبدال الأطفال بالمدخرات في البنوك والتي عرفت بنظرية الأطفال

للبنوك babies-to-bank theory، أي بدل الإنفاق على تربية الأطفال، فمن الآمن توفير تلك المصروفات المخصصة للأطفال لحين الكبر بادخارها.[٢٦] ولعلك هنا تقول: ولكن ما دخل النظام الاقتصادي السياسي في هذا؟ فعندما يرمي الابن أباه في ملجأ فهو يفعل ذلك لأنه ابن عاق. فتكون إجابتي بالسؤال: ولماذا كثر العاقون إذاً في النظام الرأسمالي؟ والإجابة هي: لأن النفوس تغيرت بسبب النظام الرأسمالي كما سأثبت لك بإذن الله.

بالطبع إن كنت علمانياً ستقول: ما هذا الاستغفال من هذا الذي يدعي أنه يتقصى الحق بجمع كل سلبيات النظام الغربي ودونما حتى لفت النظر لأي سلبية عن النظام الإسلامي؟ فأجيب: إنك على صواب في هذا النقد. فقد جمعت بالفعل سلبيات النظام الغربي في توزيع القوى العاملة وذلك لأنه إن استمر سكان الأرض في اتباع هذه السلبيات ستفسد الأرض. أليس في هذا سبب كاف لجمع سلبيات النظام الديمقراطي الرأسمالي؟ ولكن لماذا ستفسد الأرض إن حكمنا بالديمقراطية؟ لنمر سريعاً على أهم أسس الأنظمة المختلفة للمقارنة، ولنبدأ بالاشتراكية: إن النظام الاشتراكي هو أساساً بنوع من التبسيط يهدف لإشراك الجميع في جميع الموارد المتاحة في الأمة على أن يعمل كل إنسان بقدر طاقته (القصوى كما هو مفترض) ويأخذ قدر حاجته. ولكن الذي حدث هو العكس، فالكل كان يعمل أقل من قدرته ويحاول الأخذ أكثر من حاجته (الدنيا كما هو مفترض) إن أتيحت له الفرصة، فسقط النظام لفشله، فلا حاجة لنقده.

أما النظام الرأسمالي فهو يعني أن يعمل كل فرد قدر رغبته ليأخذ من الموارد بقدر استطاعته. إلا أن الموارد ليست متاحة للجميع بالتساوي، فالنظام السياسي يفتح المجال لزيد دون عبيد، وكذلك النظام الاقتصادي، فإنه يمكن بكراً الذي لديه الموارد أكثر من عمرو. ولأن الغرائز البشرية تدفع الناس للمزيد من الربح، فإن المجتمع ازداد إنتاجية بسبب التقدم المعرفي الذي تم استغلاله لاستثمار الموارد المتاحة وبغض النظر عن النتائج المدمرة، كل يحاول جاهداً استغلال الوضع لصالحه. ولأن القوى العاملة أصبحت سلعة ذات أسواق، ولأن أصحاب رؤوس الأموال عادة هم من ذوي المطامع والمطامح والأهواء، فقد تم توجيه الفائض الإنتاجي بسبب الغزارة الإنتاجية إلى المزيد من الترف جيلاً بعد جيل. وهكذا تم استثمار الفائض من الإنتاجية بسبب التراكم المعرفي في أعيان استهلاكية تعين على الترف والفساد. فكيف يمكن لطائفة من الناس أن تخترع وتصنع وتسوّق وتبيع آلة تمكن المرأة من مضاجعة نفسها؟ وكيف يمكن للمجتمع الرأسمالي أن يخترع ويصنع ويسوق لدمية تمكن الرجل من مضاجعة الدمية؟ فأي مجون هذا؟ وكيف يمكن لهذه المجتمعات أن تسكت على طباعة وتسويق ملايين الأطنان من مجلات الدعارة في وقت لا يجد فيه مئات الملايين من البشر الدواء لحماية أنفسهم من أبسط الأوبئة الفتاكة كالملاريا أو أبسط وسائل الصرف الصحي التي تقيهم الأمراض؟ بالطبع فإن الإجابة هي أن هؤلاء الذين تقتلهم الملاريا لا مال لهم، أما من يشترون تلك المجلات فلديهم من المال ما يمكنهم من التلذذ بتلك القاذورات من المجلات. ولكن هل الفتيات اللاتي رضين بالتعري أمام الكاميرات يقمن بذلك رضاً منهن، أم بسبب الحاجة؟ أي هل هن خلقن هكذا والعياذ بالله محبات للتعري لإمتاع الآخرين، أم أن المجتمعات وضعتهن في هذه المواضع المضطرة؟ لقد رأيت في الثمانينات من القرن العشرين الميلادي تقريراً مؤلماً عن منازل الدعارة التي تقع في الطرق السريعة في الولايات المتحدة الأمريكية التي يتوقف عندها سائقي الشاحنات لقضاء شهواتهم. وكان المشرف على إحدى تلك المنازل رجل بدأ الدار مع زوجته العاهر التي كانت أول موظفة في الدار. ثم تزايد العدد من الفتيات المحتاجات. فقام

المقدم للبرنامج بسؤال زوجة المدير والتي بالطبع لن ترفض مضاجعة أي رجل يطلبها بأمر من زوجها الذي يأخذ المال ممن سيضاجع زوجته إذ لا فرق لديه بين زوجته أو أي فتاة أخرى عاملة (فهذا بالنسبة لهم أداء لعمل). قال مقدم البرنامج سائلاً: هل أنت راضية عن هذه الحياة التي يقوم فيها زوجك بقبض ثمن مضاجعتك؟ فما كان من المرأة إلا أن بكت قائلة: «وهل ترضى أي امرأة بهذا الحال؟ إننا مجبرون على هذا». أي أن هذه الطائفة من الناس مسخرة لخدمة طائفة أخرى لديها من المال الفائض الذي يغطي نزوات وأهواء الطائفة الدافعة للمال. وكذلك الطائفة التي تصور وتطبع وتسوق مجلات الدعارة تخدم الطائفة التي تملك المال. أي أن طائفة قد تم «تسخيرها» لطائفة أخرى. وقس على هذا سائر مظاهر الانحلال والتي أنتجتها الرأسمالية. فكيف حدث هذا التسخير؟

إنه بسبب الفائض الإنتاجي في المجتمعات التي تمكنت من تغطية المتطلبات الأساسية كالمأكل والمشرب والتعليم والصحة لمن يملكون المال على حساب من لا يملكون وبتدرج متقن. فالتعليم مستويات، من ملك مالاً أكثر حصل ابنه على تعليم أفضل ورعاية صحية أعلى وملابس أفخر. ومن ملك مالاً أقل حصل على خدمات أقل. وهكذا تجد أن المجتمع الرأسمالي يتدرج في توفير السلع والخدمات بتفاوت بين الناس يتوافق مع مقدراتهم المالية لأن كل شيء سلعة. فهذا أمر معروف. إلا أن الملفت للنظر هو أن هذه التركيبة هي التي تؤدي للفساد، لأن هذا التفاوت الشديد في القوة الشرائية بين الناس والذي بدأ يزداد شدة مع العولمة (كما سيأتي في فصول قادمة بإذن الله) مصحوباً بنزوات وأهواء مالكي المال الأكثر، كل هذا مصحوباً بالغزارة الإنتاجية بسبب التقدم المعرفي أدى لظهور مجتمع تم حبك المؤسسات الإنتاجية فيه والوظائف والأعمال بطريقة متقنة تخدم النزوات والأهواء والتلذذ والمجون بتدرج مترف بحسب القوة الشرائية، ولا تخدم الحاجات الضرورية للجميع كدواء الفقراء مثلاً. فالمستشفيات مثلاً في مستويات متباينة حتى يحصل كل فرد على ما يتمكن من شرائه من تطبيب حسب مقدرته الشرائية، وليس حسب ما يحتاجه من علاج. حتى في الدول الغنية، ألم يفشل الرئيس الأمريكي أوباما في تحقيق وعوده بتوفير العلاج للفقراء؟ ألم يحاربه الأثرياء المتكتلون في الحزب الجمهوري بضراوة؟ بينما لأثرياء يبددون: فهناك مستشفيات لتخفيف الوزن في المنتجعات الفارهة وباستخدام أدوية تُستخلص من أنفس العناصر كالكافيار مثلاً. وهناك من لا يجد حتى خافض الحرارة لابنه، وهكذا جميع السلع والخدمات. وهذه المؤسسات الإنتاجية التي توجه منتجاتها لمن يدفع أكثر هي التي تفسد في الأرض. فمصانع الأسلحة تزداد إتقاناً لما يقتل الناس بمسدسات كاتمة للصوت وتبيع منتجاتها لكل من يدفع المال سواء كان لصاً أو مجرماً. وكذلك مصانع العطور التي تضع العطور في زجاجات وعلب ذات تصميم بديع برغم أن الرائحة لا تتغير بشكل العلبة الخارجية، وهذه تؤدي لتراكم بسيط للفساد بسبب استهلاك الطاقات البشرية التي تعكف أياماً وليالي في تصميم مثل هذه الزجاجات والعلب ثم إتقان إنتاجها بدل إنتاج ما هو ضروري. فما أجمل قوارير وعلب العطور! إنها بالفعل جذابة. وهذا الجمال يجذب الناس لحب المال للحصول على مثل هذه العطور. ومن أحب المال، حاول الحصول عليه بأية طريقة أحياناً حتى بالطرق غير المشروعة للتلذذ بالمال. والشركات المصنعة للبرادات التي تلوث الجو بغاز CFCs الذي يضعف طبقة الأوزون تبيعه لكل من رغب حتى وإن وضع في قصره عشرة برادات، فالرأسمالية تمكنه من امتلاك قصر بينما الآخرون لا مأوى لهم. وهنا قد تقول: ولكن هذا يحدث في كل مكان إن لم يتق الناس الله في مشترياتهم سواء كان المنتج ضرورياً كالخبز أو حاجياً كالساعة أو تكميلياً كالعطر أو شهوانياً كمجلة دعارة؟ فالمسألة هي مسألة سلوك وقيم وليست نظاماً اقتصادياً سياسياً يؤدي لهذا الفساد؟ فتكون إجابتي كالآتي:

الضروريات والحاجيات والكماليات

إن الإشكالية ليست في الناس في أي نظام اجتماعي، فمعظم الناس ذوي أهواء، بمقدرات متفاوتة في التحكم بها، ولكن الإشكالية في الأنظمة الاقتصادية الاجتماعية التي تشكل الناس. فكل إنسان (إلا من رحم ربك، وهم قلة) يحب التلذذ وبشهوة لأقصى قدر ممكن إن لم يتق الله عز وجل. ألم يقل سبحانه وتعالى في سورة المائدة: ﴿... وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ﴾. كما أن كثيراً من المتقين يحاولون بالطرق المشروعة في مجتمعهم الاستفادة قدر المستطاع مما هو مباح لهم. فهل رأيت مسلماً يقتصد في الماء لدرجة أنه يستهلك أقل من لتر في كل وضوء تأسياً بالرسول صلى الله عليه وسلم إلا فيما ندر برغم ندرة الماء في المناطق الصحراوية؟ انظر إلى مساكننا، فنحن نحاول السكنى في مبان واسعة قد تستنهك أكثر دخلنا المالي. أي أن معظم الناس حتى وإن لم يكونو فاسقين، يحاولون تذليل قدراتهم وصلاحياتهم وأموالهم للاستئثار بأكثر تمكين ممكن لأنفسهم للوصول لأعلى راحة ممكنة لهم. فمن الناس من يدخر للمستقبل لبناء منزل فاره، ومنهم من ينفق ماله أولاً بأول في الحفلات والألبسة، ومنهم من يجد في العمل ويجيد اقتناص الفرص الربحية، ومنهم من يتقن الوصول للرشاوى، ومنهم ومنهم ومنهم ... وكأن كل فرد في المجتمع فريد من نوعه في طريقتة للوصول لما يتمكن من اغتنامه أو استغلاله في نظامه المجتمعي. هذه الغرائز والنزوات التي تحاول الأديان تهذيبها، أتت النظم البشرية لتزيدها سعيراً. كيف؟

لقد أتى النظام الرأسمالي لتمكين البعض من الناس دون البعض الآخر للوصول لهذه الأهداف لأنه فتح الباب للبعض. هذا له أن يحفر الأرض لاستخراج الأحجار لبيعها لتكسية واجهات المباني، وذاك ليس له ذلك. وهذا له إنشاء مشروع على شاطئ البحر وذاك ليس له ذلك. فالأزمة اليونانية المالية في أول هذا القرن مثلاً بينت أن ٣٧٪ من الضرائب على الموارد والتي كان من المفترض بها أن تدخل خزينة الدولة لم تدخل لأنها ذهبت لمتنفذين (وهذه هي أوروبا الديمقراطية ذات الشفافية، فما بالك بالدول الأخرى؟). هكذا يتباين الناس. وما حدث هذا التباين إلا لأن الدولة ذات سلطان لها أن تمنع وأن تعطي، وما كان لها هذا السلطان إلا لأنها ملكت المال الذي يسخر لها الرجال (وما أتى المال إلا بالضرائب في الغرب وبالمكوس كالديوان في الدويلات الإسلامية). وهكذا بتفاوت السلطة والدخل بين الناس كان الفساد لأن المقدرة الشرائية تفاوتت فأصبحت الكماليات من كل من المستهلكات والخدمات من أهم الضروريات لمن ملك المال؛ وفي النقيض، لم تتوفر حتى أهم أهم الضروريات لمن لم يملك المال. أي أن الموازين انقلبت بين البشر من حيث الضروريات والحاجيات والكماليات. فما هو كمالي لفرد (كالعطر للفقير) أصبح ضرورياً لآخر (الثري)، وما هو حاجي لفرد (كالحاسب الآلي مثلاً) أصبح ترفاً لآخر يصعب الوصول إليه لأنه فقير. وبهذا التدرج الاحتكاري الابتزازي الذي أتاحته الأنظمة البشرية ظهر الفساد من جانبين:

الجانب الأول هو تمكن النظامين الديمقراطي والرأسمالي من ترسيخ جذورهما في المجتمعات. فمن خلال الفائض الإنتاجي ومن ثم الضرائب تم تسخير الناس للعمل لدى الدولة والمؤسسات التي تؤطر للنظام الديمقراطي والرأسمالي وتقنن له وتجعله وكأنه النظام الذي لا بديل له لإيجاد حياة أفضل، فتنتشر القناعة لدى الجميع إلا المفكرين من الناس، بأنه لا مفر من القبول بهذه المؤسسات، ومنها مؤسسات الدولة. أما المفكرين من المنظرين الماركسيين المفلسين فلا قدرة لهم على التغلب على النظام الديمقراطي وكذلك الرأسمالي لفقرهم الفكري وضعفهم السلطوي أمام التيار الإنتاجي الجارف للرأسمالية.

والجانب الثاني لظهور الفساد هو الهدر من خلال إطلاق العنان للأهواء. فللناس أهواء، وهذه الأهواء لا تتحقق إلا بتسخير الآخرين. فمن أراد أن يبني قصراً فارهاً لن يتمكن إلا بتسخير الآخرين لإنجاز ذلك. وهذا الذي ملك القصر سيحاول التمتع بقصره، فيقيم الحفلات المرفهة لأصدقائه الذين سينافسونه في استحداث قصور أكثر تألقاً، وبهذا يُسخر أناس آخرون لبناء القصر الآخر، وهكذا يتباهى الناس ويتفاخرون ويتنافسون فتأتي الحاجة للمزيد من التسخير للناس والذي هو بحاجة للمزيد من المال والذي لن يأتي إلا بالمزيد من التحايل لاغتنام الفرص في النظام الرأسمالي. ألم يقل الحق سبحانه وتعالى في سورة الحديد واصفاً حال الناس: ﴿ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞ وَزِينَةٞ وَتَفَاخُرُۢ بَيۡنَكُمۡ وَتَكَاثُرٞ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِۖ كَمَثَلِ غَيۡثٍ أَعۡجَبَ ٱلۡكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصۡفَرّٗا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمٗاۖ وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٞ شَدِيدٞ وَمَغۡفِرَةٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٞۚ وَمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلۡغُرُورِ﴾. ولعلك تتساءل: ولكن ليس جميع الناس ملاك للقصور، فالفقراء يقتصدون في كل شيء، فلا هدر لديهم؟ أجيب: لا هدر لديهم لأنهم مسخرون لغيرهم، أي تم تسخيرهم لخدمة غيرهم. لاحظ أنني استخدمت التعبير: «تسخير» ولم أستخدم «تذليل» وذلك لأنني خصصت استخدام «تذليل» لتعني أن طرفاً يعمل لطرف آخر لمهمة محددة ولفترة محددة، مثل السباك الذي قد يمرض ويذهب للطبيب، فيكون السباك بحاجة لخدمات الطبيب في نظام غير رأسمالي. ثم بعد مدة قد تنقلب المسألة، فقد يستدعي الطبيب السباك لإصلاح عطب في منزله. هذا هو التذليل: أي أفراد أو جماعات كل منها يخدم الآخر لعمل محدد في وقت مؤقت، فيكون كيان المجتمع واقفاً على التبادل في المنافع والسلع، وهذا يقلل من الهدر (كما سترى بإذن الله)، لأن كل طرف يعمل لنفسه ويحاول بالتالي تعظيم أرباحه بتلافي النفقات على الأعمال التي يتمكن هو من القيام بها، فقد لا يطالب الطبيب مثلاً بوضع سكرتير له ليحدد له مواعيد عمله حتى لا يتحمل هو نفقات ذلك السكرتير. ولن يطالب السباك بأدوات جديدة كل فترة وأخرى، بل يهتم بأدواته لأنه هو الذي سيدفع ثمنها إن تلفت، فيزداد حرصاً في أداء عمله.

أما «التسخير» فهو عمل طرف عند الآخر باستمرار كأجير، وفي هذا هدر كبير لأن المستأجر بالشهر مثلاً لن يحاول التوفير من ذات نفسه، كأن يكتفي المهندس بالحاسب الآلي الذي أمّنته له الشركة منذ سنوات، بل قد يطالب كل فترة وأخرى بحاسب آخر أكثر سرعة، وهكذا. فهؤلاء الفقراء الأجراء عندما يعملون لدى الآخرين كمسخرين تجدهم أقل اكتراثاً لأنهم لا يملكون ما يعملون فيه، وبالتالي لن يجنوا أرباح ما يقومون به من عمل. إلا أنك إن نظرت إلى حال منازلهم تجدهم قليلي الهدر لأنهم يحاولون تعظيم الاستفادة من القليل الذي يملكونه. لذلك فإن الفرق بين معنيي التذليل والتسخير مهم لموضوع التمكين وبالتالي مقدار الهدر كما سيأتي بيانه في فصل «الشركة» بإذن الله. أي أن الديمقراطية والرأسمالية أوجدتنا مناخاً ملائماً لتُسخر الطبقات بعضها بعضاً، كل طبقة تحاول تسخير الأخرى لأكبر قدر ممكن من التمتع في دفع الغرائز لإشباع الشهوات البهيمية التي لا حد لها لأن الأهواء لا حد لها. وفي هذا هدر كبير لأن الكل يعمل فيما لا يملك (وسيأتي توضيحه بإذن الله). فكيف حارب الإسلام هذا الوضع التسخيري المؤدي للهدر الذي لا مفر منه لأن الأنفس البشرية أمارة بالسوء؟

ولعل الذي يزيد من تأثير تسريع الأهواء للفساد هي الفكرة القائلة أن سعر بيع أية سلعة هو في العادة أكبر من قيمة العمل المبذول فيها، وأن الفرق بين ما بذل فيها من مجهود إنتاجي، أي ما وضعه العمال فيها من عمل، وبين سعر البيع، هو ربح يذهب لملاك أدوات الإنتاج، وبالطبع فإن هؤلاء الملاك سيحاولون التلذذ بما ربحوه من

أموال، فتظهر المصنوعات الكمالية الفارهة لإشباع نهم هؤلاء الرابحين فيزدادون حرصاً على الربح أكثر وأكثر للمزيد من التلذذ أكثر وأكثر. وهكذا تنتشر المعرفة أو الخطط والأدوات للمزيد من السيطرة على العمال للمزيد من الربح فيظهر المزيد من الفساد بتسخير الطبقات المنتجة بعضها لبعض. وهنا قد يأتي أخرق ما ويقول (وقد حدث هذا معي) بأن الناس ليسوا بهذا الشره الذي وصفته؟ فأجيب: بالطبع ليس الجميع بهذا الشره، ولكن الشره يتفاوت بتفاوت الناس، ولتدرك هذا فقط انزل إلى السوق وانظر للمنتجات الفارهة التي لا يستطيع الكثير من الناس اقتناءها من سيارات المرسيدس إلى مقاعد الدرجة الأولى في الطائرات إلى فنادق الخمس والست نجوم وإلى الثريات التي تصل قيمة إحداها لأضعاف أضعاف احتياجات العشرات من الأسر الفقيرة لسنوات.

أرجو ألا تعتقد أخي القارئ بأنني ضد التمتع بالمستهلكات. قال تعالى في سورة الأعراف: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾. فأنا لا أقصد ألا توضع العطور في قوارير ذات تصميم بديع، ولا أقصد أن يمنع الناس من السكنى في مساكن فارهه، ولا أقصد منع النساء من التلذذ بعشرات الآلاف من التصاميم الرائعة المريحة للأحذية والحقائب، ولكن الذي أقصده هو الآتي: عندما يموت الناس فقراً وهناك من قوارير وعلب العطور ما تكلفة الواحدة منها ما يكفي فقيراً لمدة سنة ليأكل ويشرب، فهنا إشكالية إنسانية، وهكذا جميع الأمثلة. وبالطبع فإن حل هذه الإشكالية لن ينجح بفرض أنظمة ليست واقعية في التطبيق مثل الاشتراكية، وكذلك محاولة ترقيع الديمقراطية والرأسمالية بفرض الضرائب المرتفعة لتغطية نفقات متطلبات الفقراء الأساسية ستفشل أيضاً كما هو واضح. فما هو الحل إذاً؟

عندما تزداد الإنتاجية في المجتمعات بسبب التقدم المعرفي فإن القليل من العمل من القليل من الناس سيكفي الجميع من الضروريات إن أرادت المجتمعات ذلك. للتوضيح أقول: إن نظرنا للمجتمعات فباستطاعتنا وضعها في نقيضين إنتاجياً: مجتمع بدائي لا معرفة إنتاجية فيه، ومجتمع متقدم جداً معرفياً. ففي المجتمع البدائي نجد أن على جميع الأفراد العمل دائماً حتى يتمكنوا من تأمين الضروريات للاستمرار أحياء. فعلى كل فرد أن يصطاد ما يأكله من أنعام وطيور، وعمليه الصيد هذه تأخذ منه وقتاً طويلاً لأنه لا معرفة له بطرق الصيد ولا أدوات لديه، وعليه أن يجمع ما يأكله من خضروات لأنه لا يعرف الزراعة، وعليه أن يبحث عن كهف دافئ لأنه لا يعرف كيف يصنع غطاء يقيه البرد. حتى زينته ستكون بدائية، ناهيك عن الصابون وما شابه. فهو فرد منهك ومنشغل بالعمل ليل نهار وإلا مات جوعاً، أي أن التشغيل في المجتمع البدائي هو أعلى ما يكون لانعدام المعرفة الإنتاجية. وفي النقيض يمكنك تصور مجتمع لا يعمل فيه إلا القليل الذي قد يصل إلى ١٠٪ من السكان وذلك لأن المجتمع متقدم جداً في المعرفة الإنتاجية، فهناك مصانع تصنع أجزاء المصانع التي تصنع المستهلكات. فقد يقف فرد واحد في غرفة للمراقبة بالحاسب الآلي ويشغل مصنعاً للمكيفات المركزية التي يعمل بها عمال آليون. والمكيفات «المركزية» من الحاجيات إن لم تكن من الكماليات. أي أن فرداً واحداً تمكن من إنتاج مئات المكيفات التي تكفي مئات المنازل يومياً. وهكذا جميع المنتجات. وبهذا فإن من يعملون قد يقلون إلى ١٠٪ من السكان. أي أن هناك فائضاً كبيراً في الأيدي العاملة. فما الذي سيحدث عند ظهور هذا الفائض؟ إن جميع المجتمعات في جميع العصور بالطبع ستقع في وضع بين هذين النقيضين. ولكن على العموم فمع التقدم المعرفي الإنتاجي عادة ما تظهر ثلاثة

احتمالات: الأول هو ظهور وانتشار البطالة لأن الكثير من أساسيات الحياة التي ينتجها القليل من الناس سيكفي المعظم، وفي هذا انتشار للفساد كما هو معلوم لأنه سيؤدي للاحتمال الثاني ألا وهو أن يتمكن البعض الأثرى من تسخير الآخرين الأفقر (لتشغيلهم) لخدمتهم للمزيد من الترف، وهذا ما يحدث مع الرأسمالية كما ذكرت. والثالث هو تشغيلٌ كاملٌ لجميع الأيدي العاملة بحيث أن تنتقل جميع الأعيان المنتجة والخدمات مع الزمن من الكماليات إلى الحاجيات ثم إلى الضروريات لتسع جميع الأفراد وبجودة عالية، وهو ما يدفع إليه الإسلام. كيف؟

عندما تكون المعرفة الإنتاجية ضحلة في مجتمع ما فإن الجميع بالطبع منهمك في إنتاج ما هو ضروري كما في المجتمعات البدائية. ومع التقدم المعرفي، فإن ما ينتجه الفرد من غذاء نباتي مثلاً سيمكنه من تغذية أسرتين بدل أسرته هو فقط. أي أن لديه فائضاً طفيفاً يمكنه من المقايضة للحصول على سلع أخرى هو بحاجة لها، وهكذا إن تمكن المجتمع من توفير ضرورياته من مأكل ومشرب مع فائض بسيط، ومن خلال المقايضة، سيظهر فائض من الناس للتفرغ للعمل في إنتاج سلع أخرى. هذه السلع ستكون في ذلك الوقت بالنسبة لأولئك السكان من الكماليات، ولنقل أنها الأواني المنزلية كصناعة جرة للماء مثلاً. ولأن أبواب التمكين مفتوحة للجميع، فسيجد مبتكر وصانع الجرة صعوبة في توظيف آخرين للعمل لديه بأجر منخفض لأنه لا بطالة في المجتمع علماً بأن جراره هي من الكماليات والطلب عليها لازال منخفضاً. ثم مع الزمن ومع تعود الناس على الجرار وزيادة عدد السكان سيقوم باستئجار من يعينه على زيادة الإنتاج، ولأن من سيعمل لديه له المقدرة على الوصول لنفس المصادر الأولية لصناعة الجرة، فإنه سيعمل لفترة وجيزة حتى يمتلك المعرفة والمهارة ليقوم هو أيضاً بصناعة الجرار لبيعها لأن مقصوصة الحقوق تكفل له ذلك.

وهنا لابد من وقفة تذكيرية عن مقصوصة الحقوق والتمكين: إن الإسلام كما مر بنا قد فتح أبواب التمكين للجميع وليس مفاضلة كما يفعل النظام البشري. تذكر أخي أن الشريعة فتحت الأبواب لكل من أحيا أرضاً، وأنها مكنت كل من استخرج معدناً من تملكه دون إذن السلطات، وأنها لم تمنع فرداً من إقامة مصنع حتى دون ترخيص كما مر بنا في الحديث عن الضرر والضرار. وأن الدولة لم تمتلك الأموال التي تمكنها من فرض ما يعتقده السلطان أو معاونوه أنه الحق، بل الحق هو ما قصه الله سبحانه وتعالى. وسنأتي بإذن الله على الكثير من فرص التمكين التي تضعها الشريعة بين يدي كل من أراد الإنتاج، فهذا هو لب موضوع هذا الكتاب. فإن فُتحت الأبواب للجميع، فهل يستطيع أي فرد تسخير الآخرين للعمل لديه. أخي القارئ: هذه مسألة جد مهمة وسنأتي لأهميتها بتفصيل في فصلين، هما «ابن السبيل» و «الشركة» بإذن الله، فأرجو الإمهال والإقتناع حالياً بأنه مع تطبيق الشريعة فإن معظم الناس إن لم يكن الكل سيعمل لنفسه. وللاختصار ولغرض الاستمرار أقول: إن فتحت الموارد للجميع (تذكر ما مر بنا عن الموارد والموافقات والمعرفة)، «فبدل أن تعمل أخي لدى رجل ثري» إن كنت معدماً وتتلقى الأوامر منه صباح مساء، ولأنك إنسان عزيز كما خلقك الله جلت قدرته فإنك ستعمل لنفسك لأنك لن تكون معدماً، بل حباك الله بمقدرات تؤهلك للإنتاج، فهذا من عدله وفضله ومنّه وجوده وكرمه وعطائه وإحسانه سبحانه وتعالى أن خلق كل البشر أعزاء قادرين على التحرك والإنتاج (فتركيبة المجتمع التي نتجت دون الحكم بما شرع الله عز وجل هي التي وضعت الناس ورفعتهم). لقد قلت في العبارة السابقة: «فبدل أن تعمل أخي لدى رجل ثري»، ووضعتها بين معقوفتين لأهميتها، لأنه مع تطبيق الشريعة بعد أجيال يندر أن تجد رجلاً ثرياً وآخر فقيراً لأن أبواب

التمكين فتحت للجميع. فتفاوت الناس في الثراء لا يعكس إلا كفاءاتهم ومقدراتهم الذهنية والبدنية، أو الذاتية الحقة، وهذه لا تؤدي للتفاضل الكبير بين الناس لأن الفرق بينهم ليس شاسعاً. فقد يملك فرد عشرة أضعاف ما يملكه الآخر لأنه قد يكون (جدلاً) عشرة أضعاف الآخر في ذكائه وقوته الجسدية، وهذا الفارق لا يمكن الغني من تسخير الآخر الأقل مالاً للعمل له إلا بأجر مرتفع لانعدام البطالة مما يقلل الفارق بين الطرفين مرة أخرى (وسيأتي بيانه في فصل «الشركة» بإذن الله)، وهذا ليس كوضعنا المعاصر الذي لا يحكم بما شرع الله والذي يعكس مقدرات الأفراد المكتسبة من خلال التزلف والنفاق في المجتمعات الفاسدة، فتجد أن الفرد يملك آلاف ملايين ما يملكه الآخر ليستغله كيفما شاء لانتشار البطالة بسبب قفل أبواب التمكين.

ولكنك قد تقول: وماذا عن ثراء عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه؟ فأجيب: لقد ظهر رضي الله عنه في عهد الرسالة، فلم تأخذ الشريعة وقتها لأجيال من التطبيق، لذلك كان هناك بعض المحتاجين الذين تمكن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه من استئجارهم رضي الله عنهم أجمعين للعمل لديه في قوافله التجارية. فهؤلاء من المهاجرين الذين ضاعت بعض أموالهم بالهجرة أو ممن كانوا عبيداً فاعتقوا ولا مال لهم. ففي السابق، وبرغم أن الموارد متاحة لمن حازها من أرضٍ أو من معدنٍ لأنها منتشرة جداً مقارنة بالسكان القلة، إلا أن موارد التمكين كانت مختلفة. فالإبل مثلاً كانت مورداً للتمكين، وكذلك المال كالذهب والورق للمتاجرة بالبضائع من الشام مثلاً. فقد تمكن التجار من الثراء على حساب الآخرين قبل الإسلام لأن نظام الرق مكنهم من تسخير الآخرين، والله أعلم. فهذه مسألة بحاجة للمزيد من البحث. لكن على العموم، إن طبقت الشريعة لأجيال ومن خلال شركات المضاربة والوجوه (وسيأتي بيانها في فصل «الشركة» بإذن الله) فلن يجد من هو في مثل موقف عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه من الناس من يستأجره للعمل لديه بأجر زهيد، بل يعملون معه شركاء أو بأجر مرتفع جداً، فتتقسم الثروة بين الناس ويتقارب الناس في الدخل، فلا يظهر التسخير (تذكر بأن لثراء عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه حكمة كما مر بنا في فصل «الديوان» بأن الشريعة لم تفرض عليه الضرائب برغم ثرائه).

بعد هذا التذكير نعود للجرة: لأن أبواب التمكين مفتوحة، فإن صانعي الجرار سيزدادون من خلال العرض والطلب إلى الحد الذي يلبي رغبات السوق. ولأن الناس متقاربون في الدخل فلن يفكر صانع من إيجاد جرة ذهبية لأنه لن يتمكن من بيعها. فلا يوجد في المجتمع ثري بذاك الثراء الفاحش لشرائها، وفي الوقت ذاته لن يحاول الصانع صنع جرة بجودة رديئة لأنه لن يتمكن من بيعها لأن الفقراء قلة. وبهذا ومع الزمن تصبح الجرات ذات جودات متقاربة وتصبح أيضاً من الحاجيات بعد أن كانت من الكماليات، وهكذا باقي الأواني المنزلية. ومع التقدم المعرفي بعد زمن سيظهر منتج آخر لظهور المزيد من الأيدي العاملة التي ستتمكن من التفكير في إيجاد منتج جديد، لأن ما هو ضروري من مأكل ومشرب وأواني قد تم توفيره للجميع إذ لا سعة للمجتمع لإيجاد الكثير من المنتجات الفارهة لأن المشترين الأثرياء قلة لتقارب الناس في الدخل.

ولنقل الآن بأن الفائض من الأيدي العاملة ازداد لأن أرباب الأسر تمكنوا من إيجاد طريقة لتغذية العديد من الأسر، وبهذا فإن بعض هؤلاء ممن فاضوا من العمالة قد يبتكرون سجادة للجلوس عليها مصنوعة من أصواف الأنعام، أو قد يبتكرون أي منتج آخر كمالي في تلك المرحلة من عمر المجتمع. ومرة أخرى بمرور الزمن وبالتقدم المعرفي ستنتقل هذه السجادة من كونها كمالية وذات جودة منخفضة إلى كونها حاجية وذات سماكات وأشكال

ورسومات مختلفة لتلبي رغبات الناس ذوي القدرات الشرائية المتقاربة، بينما الجرة لأنها أكثر ضرورة من السجادة أصبحت من الضروريات بعد أن كانت من الحاجيات، وكانت من قبل من الكماليات. وهكذا تنتقل السلع المنتجة من الكماليات لتصبح من الحاجيات ثم من الضروريات لتسع الجميع في المجتمع. ومع كل انتقال فإن الجودة ترتقي مع تنوع في التشكيلات ولكن في حدود أسعار متقاربة لأن القوة الشرائية للناس متقاربة، فتظهر السجاجيد بألوان ونقشات مختلفة بديعة إلا أن الجودة متقاربة فيما بينها لأن الصناع كُثر. وبالنسبة للارتقاء للإتقان في الجودة في الإنتاج، فنفس الفكرة، فحتى يبيع صاحب الجرة جرته لينافس المنتجين الآخرين سيزيد على جرته بعض الابتكارات من تحسينات أو كما يقال بالإنجليزية: added value. ثم سيقلده الآخرون إن لاحظوا أن المنتج المحسن بدأ في الانتشار بين الناس دلالة على تقبل الناس له. بالطبع فإن هذا من حقهم لأن الشريعة تمنع احتكار المعرفة (وسيأتي بيانه في فصل «المعرفة» بإذن الله). وبهذا ينتقل كل منتج من مرحلة إلى أخرى أجود بدرجة طفيفة. وبالطبع، حتى وإن حاول صانع السجاجيد القفز بمنتجه لإيجاد سجادة فارهة ذات تصميم صعب التصنيع باستخدام مواد صعبة المنال كالحرير مثلاً لعل أحد من العملاء يقتنع بشرائها، فلن يفلح لأن العملاء ذوي مقدرات شرائية متقاربة. لذلك فإن العرف السائد في الإنتاج هو دفع جودة المنتجات رويداً رويداً حتى يتمكن أكبر عدد ممكن من العملاء من الشراء لتقارب الناس من الدخل، ولعل هذا يفسر لنا وجود سجاجيد بنقشات مميزة وكأنها أعراف أو أنماط تميز كل حضارة من الحضارات القديمة. ولكنك قد تقول مستنكراً: لكن هناك من السجاجيد الإيرانية والتركية الحريرية الفارهة جداً، فماذا عنها؟ فأجيب: أجل هناك سجاجيد فارهة خارج العرف ولكنها نادرة، وما صنعت إلا لتباع أو تهدى للسلاطين أو من حولهم ممن هم من الأثرياء جداً، فلا يقاس عليها، ولكن المهم هو أن هذه السجاجيد العرفية إن طبقت الشريعة لا تقارن بما هو منتشر في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة التي تعج بالآلاف من أنواع الساعات ذات الفصوص الألماسية، بينما أكثر من نصف سكان الأرض لا يستطيعون شراء إحدى تلك الساعات حتى بالادخار طول العمر. أي إن طبقت الشريعة ستظهر الساعات التي تعمل بإتقان وتقاوم شتى الظروف، فهي ساعات وظيفية لدرجة عالية. ومع التقدم المعرفي الإنتاجي وظهور المزيد من التوفير في الأيدي العاملة يأتي المزيد من الترف الذي سيسع الجميع، مثل ظهور ساعات جذابة بديعة لتكون من الضروريات عند معظم الناس. ومتى ما نجحت هذه الساعة ستصبح عرفاً يقلدها الآخرون ويضيفون إليها من ابتكاراتهم كتلك السجاجيد، وهكذا يرتقي المجتمع بانتقال المنتجات من كماليات إلى حاجيات ثم إلى ضروريات وبإنتاج متقن يسع الجميع. وهنا أؤكد لك أن المسألة ليست فقط في صناعة الجرار والسجاجيد، أي في المصنوعات البدائية، ولكن حتى الطائرات والآلات الحاسبة كما سيأتي بيانه بإذن الله في فصلي «الشركة» و «المعرفة» (أرجو أن تلحظ أنني استخدم فكرة الضروريات والحاجيات والكماليات كمنتجات وخدمات بطريقة تختلف تماماً عما ذهب إليه الفقهاء في مناقشة المقاصد كما في كتاب الشاطبي، والذي سيأتي توضيحه في فصل «الموافقات» بإذن الله).

قلت أن التقدم المعرفي إنتاجياً سيؤدي إلى ظهور ثلاثة احتمالات في المجتمعات، وعادة ما تقع المجتمعات في مزيج من هذه الثلاثة بناء على تركيبتها الاقتصادية. ولتوضيح المزيد من الفرق بين ما يؤدي إليه الإسلام والأنظمة الوضعية البشرية بطريقة أخرى أقول: أريدك أخي القارئ أن تحاول تذكر بعض ما مر بنا. فما سأحاوله الآن هو تربيط بعض الاستنتاجات السابقة وبالذات التي مرت بنا في هذا الفصل. وهنا خطابين، أحدهما للمؤمنين، والآخر للعلمانيين. بالنسبة للمؤمنين أقول: فكما قلت في الفصول السابقة، فإن الله سبحانه وتعالى يعلم الغيب،

لذلك فهو يعلم أن البشرية ستتقدم معرفياً فيزداد الإنتاج بالقليل من العمل. لهذا قص الحق سبحانه وتعالى الحقوق بطريقة تلائم جميع العصور، ومنها عصرنا الحالي ذو التقدم المعرفي الإنتاجي، حتى لا يظهر الفساد. فلن تؤدي مقصوصة الحقوق إلى ظهور الطبقات التي تستغل الطبقات الأخرى المعدمة بطريقة تفضي للفساد كالدعارة كما وضحت. فالكل سيعمل وينتج وسيكون راضياً بما لديه لأن ما لديه لن يكون قليلاً مقارنة بما لدى الآخرين، لأن الناس متقاربون في القوة الشرائية، وهذا سيؤدي إلى تقارب نوعيات المنتجات لتستمتع بها جميع أطياف المجتمع لانتشار «القناعة» التي تأتي من تقارب الدخل. فلن تظهر فكرة التباهي لأن منتجي سلعها لن يوجدوا أصلاً. وفكرة القناعة هذه جد مهمة لإيجاد مجتمع نظيف خال من استغلال الناس بعضهم لبعض وذلك لأن الحاجة للمزيد من المال لن تظهر لأنه لا مجال لإنفاقها لأنه لا وجود للكماليات في المجتمع (إلا الندرة التي سرعان ما تصبح من الضروريات). فالقناعة أو الجشع ليستا غريزتين تولدان مع الطفل فقط، ولكنهما أيضاً صفتان تستشريان أو تذبلان من خلال طبيعة المنتجات بسبب الأنظمة الاقتصادية. فما الفائدة إن ملك إنسان أطناناً من الذهب وهو لا يجد من المستهلكات ما ينفقه على شراء ما يميزه عن غيره ممن لا يملكون حتى ولو جزءاً يسيراً من ذهبه؟ هكذا تنتشر القناعة في المجتمع أو يستشري الشره للمزيد من التملك من خلال المنتجات، أي هل هي كمالية أو حاجية أو ضرورية لأفراد المجتمع.

لنضرب مثالاً آخر غير الجرة للتوضيح: لقد أتى عصر لم يستطع فيه المجتمع البشري من أن يوفّر أي قارورة عطر لأي فرد، ثم استطاع إيجاد عطر رائحته ليست بجذابة، ثم تحسنت رائحة العطر وارتقت مع الزمن حتى وصلت إلى مرحلة شبه الكمال (مقارنة بما لدى البشر من مواد أولية)، ثم بدأ المجتمع في وضعها في قوارير وعلب بدأت تزداد بمرور الزمن جمالاً وإتقاناً. وبالطبع فإن هذا التطور الإنتاجي في مراحله المتعددة هو ما يحدث لجميع المنتجات، إلا أن الفرق بين ما إن طبقنا الإسلام أو أي نظام وضعي آخر هو أن الانتقال من مرحلة إنتاجية لأخرى يحدث إن نحن طبقنا الشريعة باستمتاع معظم أفراد المجتمع بالمنتج الجديد الأرقى، وليس فقط باستمتاع بعض الأثرياء كما هو الحال في الرأسمالية حيث أن المنتج الأعلى رقياً يذهب للأثرياء، بينما يعطى السابق الأقل رقياً لمن هو أقل مقدرة مالية، وبهذا تضمحل القناعة لتسابق الناس للحصول على المزيد من المال للمزيد من المتعة.

لنعود لمثال العطر للتوضيح: فمع تطبيق الشريعة: ١) إما أن تكون جميع العطور ذات قوارير وعلب متقنة لأن الفائض الإنتاجي في المجتمع وصل لمرحلة تمكن فيها معظم أفراد المجتمع من التمتع بمثل هذه القوارير، وهذا لا يكون إلا بالتشغيل الكامل لمن هم مؤهلون للعمل، ٢) وإما أن المجتمع إنتاجياً ومعرفياً لم يرتق لهذه المرحلة بعد، بل جميع العطور ذات رائحة جذابة إلا أن القوارير لم ترتق بعد في تصميمها لما هو ترفي بالنسبة للعطر لذلك المجتمع في ذلك الوقت برغم أن الجميع يعمل، ٣) أو أن الوضع هو أقل رقياً، فالمجتمع لم يرتق بعد لأن يتخلى عن بعض الأيدي العاملة لإيجاد العطور أصلاً، فلا توجد العطور ولا حتى للأثرياء لأنهم قلة أو حتى لا وجود لهم لتقارب الناس في الدخل. وبين هذه الاحتمالات البارزة بالطبع احتمالات تجمع بين وضعين بنسب متفاوتة.

أما في النظام الذي لا يحكم بشرع الله، فالعطور المركبة من مواد مختلفة (وليس كدهن العود) والتي تتطلب مجهوداً في الابتكار ومجهوداً أكبر في جني المواد الأولية من الطبيعة لصناعتها، فهي دائمة الوجود لمن تمكن من دفع المال لأن الثري في وضع يتمكن فيه من خلال فائضه المالي شراء هذه المنتجات والتي ستدفع ثرياً آخر لتسخير

الآخرين لخدمته باستخراج الرحيق من مصادر صعبة المنال ومن أماكن بعيدة. لذلك فقد وجدت العطور الفاخرة والأواني الذهبية المرصعة بالمجوهرات والسجاجيد الحريرية منذ فجر التاريخ لأن البشر كانوا يستعبدون بعضهم البعض (كالسجاجيد الحريرية الفارهة). لاحظ القصة الآتية: كنت مرة في قصر توب كابي في إسطنبول والذي يحوي مقتنيات السلاطين العثمانيين. فقال أحد العاملين في المتحف موضحاً ومشيراً إلى مجموعة من الأواني الذهبية المرصعة بالمجوهرات والتي أهديت لأحد السلاطين من إمبراطور في الصين: «إن هذه المجموعة كادت أن تسبب حرباً بين الإمبراطوريتين، فقد صنعت ببذخ وإتقان لتهدى للسلطان العثماني، إلا أن الإمبراطور الصيني أكل فيها مرة ثم أهداها للسلطان العثماني، أي وكأن السلطان العثماني من الدرجة الثانية لأنه أكل بعد الإمبراطور الصيني. فلما علم بذلك السلطان العثماني غضب غضباً شديداً حتى أنه قرر أن يغزو إمبراطور الصين في أرضه، فنصحه القادة العسكريون أن هذا محال لبعد الصين لأن الجيش سيصل منهكا، فيجب أن ينتبه ولا تنطلي عليه مثل هذه الحيل التي قد تدمر دولته». فكم من الطاقات صرفت في مثل هذه الصناعات الترفية في تلك المجتمعات؟ وفوق هذا يريد هذا السلطان تسخير جيش دولته فقط ليرد الاعتبار لنفسه!

وبالنسبة للعلمانيين، أقول: إن لم تؤمن أن الله سبحانه وتعالى عالم الغيب والشهادة يعلم الغيب، فلابد وأنك توافق على أن البشرية وصلت بنا (وليس بسبب الديمقراطية أو الرأسمالية كما وضحت سابقاً) إلى مرحلة من التقدم المعرفي أدت إلى ظهور الفائض لدى البعض الذي يمكنهم من تسخير الآخرين كما وضحت. ولعلك توافق بأن في هذا ظلم لمن هم معدمون لأنهم ليسوا فقراء لأنهم لا يملكون المقدرة على الحصول على المال، ولكنهم وضعوا في مجتمع وضعهم في هذه المكانة رغماً عنهم. فكم من أبناء الفقراء ممن لم تتح لهم فرصة التعليم أصبحوا سائقين عند غبي ورث المال من أبيه. فالرأسمالية نظام لا يفتح الفرص للجميع كما ذكرت مراراً. فهو نظام غير عادل. وأبسط مثال على ذلك هو أنك (معاذ الله) إن كنت موظفاً في دائرة حكومية وكنت في منصب يتيح لك إصدار ترخيص لبناء معمل بالقرب من طريق سريع، فإنك قد تمنحه لقريب أو صديق لك أو لبكر من الناس مقابل رشوة وبسرعة دون عمرو من الناس الذي قد تعرقل له استثماره. وبهذه الرشوة تمكن صديقك أو بكر من مسك السوق قبل عمرو. وعندها قد تبتعث ابنك بهذه الرشوة لإكمال دراسته ليعود حاملاً لدرجة الدكتوراه من جامعة ضعيفة في الغرب ثم تتمكن من توظيفه في مركز مرموق بواسطة معارفك ومركزك إن كنت مرتشياً. ألم تلحظ أخي القارئ أن معظم المسؤولين ذوي قرابة؟ فهل هذا لأنهم أكفأ الخلق، أم لأنهم أخبث الخلق؟ بالتأكيد إن كانت قيمك إنسانية ستوافق بأن هذا الذي يحدث في الأنظمة غير الإسلامية التي تحكمنا في العالم الإسلامي أو حتى في العالم الغربي بشتى أنواعها لهو نظام غير عادل إذاً. وبالتالي فإن مستخرجات هذا النظام غير عادلة أيضاً. والآن أيها القارئ إن كنت علمانياً فأرجو أن تتأمل الآتي:

المقارنة

لتوضيح السابق لنقارن بين الوضعين الإسلامي والديمقراطي الرأسمالي من حيث الإنتاجية كماً: لنفترض أن هناك مستوطنة بها (١٠,٠٠٠) عشرة آلاف ساكن. ولنقل بأننا سنأخذ النسب التي استنبطناها من الولايات المتحدة

الأمريكية لسنة ٢٠٠٠م كنسب مسلّم بها لأنها من الأغزر إنتاجاً، وأن هذه المستوطنة تحكم بالديمقراطية ولا تطبق الشريعة الإسلامية لأن السكان ليسوا بمسلمين. نجد أن نسبة القوى العاملة هي ٤٦,٨٣٪ وذلك لأن عدد سكان الولايات المتحدة الأمريكية عام ٢٠٠٠م كان ٢٨١,٤٢١,٩٠٦ نسمة، وكان من بينهم ١٣١,٧٨٥,٠٠٠ ممن يعملون، أما الباقون فهم إما أطفال أو عجزة أو ربات منازل وما شابه ممن هم ليسوا في سوق العمل. لذلك فإن عدد من يعملون هم ٤,٦٨٣ فرداً من العشرة آلاف (أي ١٠,٠٠٠ × ٤٦,٨٣٪). وكما رأينا سابقاً فإن من ينتجون إنتاجاً فعلياً للأعيان والخدمات المباشرة دون هدر في المصادر الأربعة الأولى هم ٣٦,٤٧ ٪ من القوى العاملة، أي ١٧٠٨ فرداً فقط (أي ٤,٦٨٣ × ٣٥,٢٪)، ولنقل بأنهم قد دخلوا عالم الثورة الصناعية والمعلوماتية وأنهم شديدوا الإنتاج وأن كل فرد منهم ينتج ٤ وحدات إنتاجية (سواء كانت الوحدة قميصاً واحداً أو سيارة واحدة)، وبهذا فإن مجموع ما ينتجوه سيكون ٦٨٣٢ وحدة إنتاجية (أي ٤ × ١٧٠٨).

والآن لنقل بأن هناك مستوطنة أخرى بنفس عدد السكان إلا أنها تطبق الشريعة الإسلامية، فإن أخذنا نفس نسبة الذكور لمجموع السكان في الولايات المتحدة الأمريكية سنة ٢٠٠٠م نجد أن نسبة الذكور كانت ٤٩,٠٦٪ (وذلك لأن عدد الذكور كان ١٣٨,٠٥٣,٥٦٣ من ٢٨١,٤٢١,٩٠٦ نسمة)، وبهذا فإن نسبة الإناث هي ٥٠,٩٤٪. فإن علمنا أن عدد السكان تحت سن ١٥ سنة هو ٦٠,٢٥٣,٣٧٥ نسمة من مجموع السكان، وهم الذين لا يعملون، أي ما نسبته ٢١,٤١٪ من مجموع السكان (وبالطبع فإن هذه النسبة تشمل الذكور والإناث). فإن تقبلنا هذه النسبة علماً بأن نسبة الإناث هي الأعلى بشيء طفيف عند كبار السن، فإن نسبة الإناث ممن هم دون سن ١٥ هو ١٠,٩٪ من مجموع السكان (أي ٢١,٤١٪ × ٥٠,٩٤٪)، أما نسبة الذكور ممن هم دون سن ١٥ فهو ١٠,٥٪ من مجموع السكان (أي ٢١,٤١ × ٤٩,٠٦٪). وبهذا تكون نسبة الذكور القادرين على العمل هي ٣٨,٥٦٪ من مجموع السكان (أي ٤٩,٠٦٪ – ١٠,٥٪).

وبالنسبة للنساء فقد رأينا أن نسبة العاملات في حقلي الصحة والتعليم سيكون ٩,١٨٪ من مجموع القوى العاملة والذي كان ٤٦,٨٣٪ من مجموع السكان (وللتذكير، فهذه النسبة إن افترضنا أننا نريد نفس المستوى الصحي والتعليمي للنساء في الولايات المتحدة الأمريكية). أي أن نسبة العاملات لمجموع السكان هو ٤,٢٩٪ (أي ٩,١٨٪ × ٤٦,٨٣٪ وهذه نسبة متدنية جداً). وبهذا فإن نسبة من سيعملون في هذه المستوطنة في ما هو إنتاج مباشر من أعيان أو خدمات هو ٤٢,٨٥٪ من مجموع السكان (٣٨,٥٦٪ من الذكور + ٤,٢٩٪ من الإناث). أي أن العاملين في هذه المستوطنة سيكونون ٤,٢٨٥ فرداً من العشرة آلاف إن هم أخذوا بمقصوصة الحقوق (أي ١٠,٠٠٠ × ٤٢,٨٥٪). فإن قام كل فرد منهم بالتعبد كالصلوات في المساجد والصوم وحضور الدروس الدينية وصلة الأرحام بالزيارات وما شابه من نشاطات تحث عليها الشريعة وكان الإنتاج لكل فرد وحدتين إنتاجيتين فقط لأنه لا يريد أن يحرق نفسه في العمل وينهكها (أي نصف ما ينتجه العامل في المستوطنة الأخرى التي لا تحكم بالشريعة)، فإن مجموع ما تنتجه المستوطنة إن اتبعت مقصوصة الحقوق هو ٨٥٧٠ وحدة برغم بطء وتيرة الحياة (أي ٤,٢٨٥ × ٢)، أي أكثر مما تنتجه المستوطنة إن لم تحكم بما أنزل الله الحق سبحانه وتعالى برغم أن كل فرد كان يعمل نصف ما يعمله قرينه في المستوطنة التي لا تحكم بما شرع الله سبحانه وتعالى وذلك لأنه لا هدر ولكن إنتاج مباشر للسلع والخدمات. وكما سترى في الفصول القادمة بإذن الله فإن التنسيق الذاتي في المجتمع إن طبقت الشريعة والتراكم

المعرفي سيزيد الإنتاجية دون إجهاد كبير لأفراد المجتمع إلى «ربما» ست وحدات للفرد ليكون المجموع ٢٥,٧١٠ وحدة لهذه المستوطنة. أي ما يقرب أربعة أضعاف ما ينتجه أي مجتمع رأسمالي. عندها فلن يتضرر الإنتاج إن قام البعض بالقيام كامل الليل، أو تفرغ بعضهم للجهاد تماماً، أو لمساعدة الآخرين أو للسفر لطلب العلم لأن ما سيقدمه لهم المجتمع من زكاة سيدعم كل هذا. لاحظ أن هذا الرقم ظهر برغم أنني اعتبرت أن معظم النساء لا ينتجن، أي فقط ٤٢,٢٩٪ منهم ينتجن، وهذا غير صحيح كما سترى بإذن الله.

بالطبع أيها القارئ إن كنت علمانياً فلن تصدق هذه الأرقام لأنها بالنسبة لك افتراضات، وستحاول إيجاد الكثير من الثغرات فيها وستنجح. لنضرب بعض الأمثلة، الثغرة الأولى: لعلك تقول: وماذا عن العجزة الكبار جداً الذين لا يعملون تماماً، فلم يقم هذا الذي يدعي أنه يتقصى الحق بحسابهم في المجتمع المسلم؟ وماذا عن العلماء الذين تفرغوا للعلم رحمهم الله، فهو لم يحسبهم ممن لا ينتجون إنتاجاً مباشراً؟ والثغرة الثانية: قد تنتقد مستنتجاً: وكيف لهذا الذي يزعم أنه يتقصى الحق أن يتصور مجتمعاً لا تقوم فيه الدولة بمهام أساسية كتلك التي لن يتمكن الأفراد من القيام بها مثل تعبيد الطرق؟ الثغرة الثالثة: قد تقول أنني افترضت أن من أسس الفساد تسخير الطبقات الأغنى مالياً بعضها لبعض، وأن هذا ليس بالضرورة صحيحاً، فقد يأتي الفساد من مصادر أخرى، فقد يجتمع عدد من الأفراد لإنشاء مصنع في منطقة بعيدة ويلقون بالملوثات في نهر قريب لهم، ولا كيان لسلطة لتوقفهم؟ وهكذا.

إن هذه الثغرات التي يثيرها أي العلماني وغيرها كثير، قد لا تتمكن أخي القارئ من الإجابة عليها الآن لأنك لم تقف بعد على سمات مقصوصة الحقوق. أي أنك لم تمتلك بعد المقدرة فكرياً على الرد على كل ثغرة إن أثارها علماني ضدك لأنك لم تنته من قراءة الكتاب، إلا أنها جميعاً ظواهر وتطبيقات لمبادئ ذات جذور. فإن علمت الجذور أمسكت بالمبادئ التي ستُمكنك بإذن الله من الرد على الظواهر والتطبيقات. فالجذور هي ما يحاول هذا الكتاب تبيانه،لكن بالإمكان توضيح بعض هذه المبادئ الآن لعلك تأخذ فكرة عن طريقة التعامل معها فكرياً.

بالنسبة للثغرة الأولى، أي بالنسبة للعلماء الذين سيتفرغون للعلم وأنني لم أقم بحسابهم كمستهلكين، بل منتجين برغم أنهم لا ينتجون إنتاجاً مباشراً للأعيان أو الخدمات (فلم أقم بحسابهم لأنه مع تطبيق الشريعة فالكل سيعمل حتى العالم)، فكما سترى في فصل «المعرفة» بإذن الله، فإن طبقت الشريعة فلا حاجة لتفرغ العلماء التام، إذ أن العلوم التي يعترف بها الإسلام هي علم الشريعة فقط، وهذه ليست بحاجة للتطوير لأنها نزلت مكتملة من خالق عليم جلت قدرته. فكل ما على المجتمع هو التطبيق. وبالنسبة للعلوم الأخرى فلن يحتاج المجتمع المسلم لأي علم من العلوم الإنسانية المعاصرة كالاقتصاد والتخطيط والسياسة وجميع العلوم الأخرى المشابهة لأن لهذه العلوم أهداف، وهي الرقي بالمجتمع للوصول لمجتمع أكثر تنظيماً وعدلاً وبالتالي أكثر إنتاجاً وصحة وعلماً ورفاهية، وهذا سيأتي مع تطبيق مقصوصة الحقوق دون الحاجة للخوض في هذه العلوم كما سترى بإذن الله، وفي هذا مزيد من تقليص الهدر. وبالنسبة للعلوم التقنية والتي تؤدي لزيادة الإنتاجية، فهذه ليست بالضرورة بحاجة للمتخصصين من المتفرغين، بل ستتطور بطريقة أفضل مع تطبيق مقصوصة الحقوق لأن من سيقومون بالتطوير المعرفي الإنتاجي هم القائمون على تلك المجالات من الإنتاج، وليسوا أساتذة الجامعات والباحثين المتفرغين، بل كل منتج سيصبح مطوراً ومبتكراً كما سأثبت بإذن الله لأنه على رأس عمله، وإن احتاج فسيأتي هو ومن مثله من نفس المهنة بمن يبحث لهم عن ابتكارات لحل ما يواجهه من معطلات في الإنتاج أو ثغرات بحاجة للتطوير التقني، وهؤلاء نسبتهم

تكاد لا تحصى من قلتهم. أي أن أهم العلوم هو علم الشريعة والذي هو ضرورة لنشر المعرفة بالله وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم وبالمسؤوليات والقيم التي يجب أن يتمتع بها كل مسلم ومسلمة، وهذا العلم سينتشر ويعم بين الناس من خلال المتطوعين الراغبين في الأجر لأن الكل يرغب في نشر هذا العلم (وسيأتي بيانه بإذن الله). وهؤلاء المتطوعون منتجون في مجالات أخرى بالإضافة لتطوعهم، وهكذا يضمحل الهدر بسبب عدم التفرغ التام. هذا بالإضافة إلى أن اللهو في مجتمع يحكم بشرع الله سيكون من نوع آخر، فسيتجه كما سيأتي بيانه في فصل «البركة» بإذن الله إلى توجيه الطاقات لخدمة المجتمع، وفي هذا تلذذ نفسي يُشعر المؤمن بالرضائية والطمأنينة، فهو ليس لهواً هدفه استنزاف الوقت من خلال الاستهلاك للتلذذ الجسدي للفرد.

الثغرة الثانية كمثال: بالنسبة لمهام الدولة الأساسية الحالية مثل وضع البنية التحتية وتعبيد الطرق فثق أنها ستنفذ بطريقة أفضل وكفاءة أعلى كما سيأتي بيانه في فصل «الأماكن» بإذن الله. فعلى سبيل المثال: من قال بأن الفضلات يجب أن تُجمع من خلال شبكات الصرف الصحي (أي بطريقة مركزية)؟ ومن قال أنها يجب أن ترسل لمكان آخر حتى تتم معالجتها؟ ألا يمكن معالجتها في موقعها في كل منزل؟ بلى وبطريقة أفضل وسعر أقل وتلويث أقل إن اتجهت التقنية لهذا الاتجاه اللامركزي. وهكذا يتم توفير الهدر في هذا القطاع وكذلك القطاعات الأخرى كما سيأتي بإذن الله.

الثغرة الثالثة كمثال: أما بالنسبة للتلويث من قبل بعض المستثمرين إن لم تكن هناك سلطة تمنعهم، فهؤلاء لن يتجرؤا ويفكروا أصلاً في إنشاء مصنع يلوث نهراً لأن رأس المال جبان دائماً، فالمستثمرون سيدركون بأنه لأي إنسان (مسلماً أو غير مسلم) الحق في الاعتراض وإيقاف مشروعهم إن ثبت الضرر ولو بشيء يسير على البيئة، وأنه إن لم يستطع المعترض ذلك سيجد من يسانده في المجتمع من المتطوعين، لأن علماء الشريعة سيحثون الناس على فعل الخير بمنع كل مستثمر من التلويث، لاسيما أن أفواه العلماء ليست مكمكمة كما هو حال مجتمعاتنا المنافقة اليوم. وهذا سيحدث لأن الشريعة تضع حقوق الاعتراض على أي منشأة ملوثة في أيدي المتضررين من المحيطين بتلك المنشأة، وهولاء سيستشعرون التلويث ويلتفتون له ويتحركون لإيقافه قبل أي جهة أخرى كالحكومات لأنهم هم المتضررون ولا يمكن رشوتهم. أما في مجتمعاتنا المعاصرة فإن لأي جماعة التلويث إن هي تمكنت من رشوة المسؤولين. حتى في المجتمعات الرأسمالية ذات الشفافية العالية ديمقراطياً فإن دهاليز وأروقة القوانين التي يجد فيها محاموا مصانع التلويث الثغرات للانفلات من ملاحقة القانون تخدم الأذكى من المحامين والمسؤولين المرتشين. لذلك ترى انتشار التلوث دون إيقاف.

ولعلك تسأل: ومن سيقوم بإيقاف التلويث إن ثبت في مجتمع يحكم بشرع الله ولا سلطات بمفهومها المعاصر؟ وماذا إن تمت إقامة مصنع يلوث البيئة في مكان بعيد لن يصل إليه الناس؟ فأجيب: إن هذا لن يحدث لأنك تفكر في إطار نظام رأسمالي تمكن فيه أصحاب رؤوس الأموال من تسخير الفقراء للعمل في بيئة تلوث وهي في ذاتها ملوثة. أما مع تطبيق الشريعة فلأن الكل مالك لما ينتج، أي أنه يعمل بجانب منتجه فسيحاول هو وشركاه تلافي العمل في مكان ملوث إذ أنه لا عمال بأجر، بل شراكة في الغالب. وهل يعقل أن يفرض إنسان على نفسه العمل في مكان ملوث إلا إن اضطر لذلك؟ وهنا أقول: لن تجد إنساناً مضطراً لذلك، لذلك ستظهر تقنيات إيجاد مصانع ومناجم نقية من التلويث لأن العمال فيها هم من الملاك الشركاء ولا يريدون لأنفسهم التلويث لأن إدراكهم الثقافي

لمساوئ التلويث عال جداً لأن الأمة المسلمة مكونة من مجتمعات ذات إدراك عال كما سترى بإذن الله. بالطبع لن تقتنع بما مضى، لأنه بالنسب لك افتراضات. فتكون إجابتي كالآتي: إن التحدي الآن هو في الإثبات. فإن أثبت لك بأن المجتمعات حتى وإن لم تكن مسلمة وأخذت بمقصوصة الحقوق ستكون في حال أفضل في هذه الدنيا إنتاجياً، فلابد لك وأن توافقني. ألم يقل الحق سبحانه وتعالى في سورة الإسراء: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾. فأي مجتمع يأخذ بمقصوصة الحقوق حتى وإن كان فاسقاً في سلوكه سيكون في حال أفضل من حيث الكفاءة في الإنتاج والعدالة في التوزيع للثروات ودون تلويث كما سترى بإذن الله. لذلك كنت أحاول دائماً لفت نظرك للتفريق بين القيم والحركيات. وهذه الإثباتات ستأتي بإذن الله.

ومن جهة أخرى أقول: لعلك لاحظت في المقارنة أن افتراضاتي أتت من التركيز على الولايات المتحدة الأمريكية لإحصائيات سنة ٢٠٠٠م، وأنها ركزت على أن الهدر هو من المصادر الأربعة الأولى، ولم أحاول استخدام المصدر الخامس في الحسابات لاختلافنا في القيم، ولإن فعلت لازدادت نسبة الهدر ولظهر الفارق كبيراً بين ما يمكن أن يقدمه الإسلام وبين الوضع الحالي في الولايات المتحدة الأمريكية. ومع هذا، فالتحدي الآن الملقى على عاتقي هو في إثبات إمكانية إيجاد مجتمع عالي الإنتاج مع التخلص من المصادر الأربعة الأولى للهدر، وأن المهام أو المنتجات (مثل تعبيد الطرق) التي تأتي من خلال هذه المصادر بالإمكان الاستغناء عنها أو الحصول عليها من غير هذه المصادر بطريقة أكثر كفاءة، أي أقل هدراً. إضافة لهذا (وهذا قد يزعجك إن كنت علمانياً) فما سأحاول إثباته هو أن المجتمع سيكون أكثر سعادة إن هو تخلص من الهدر الناتج من المصدر الخامس، أي الترف بشتى أنواعه. فإن تمكنت من إثبات السابق باستثناء الهدر من المصدر الخامس لأنك لن توافقني عليه إن كنت علمانياً، فلابد لك من الموافقة على أن مقصوصة الحقوق هي الأفضل في جميع الأحوال.

وبالنسبة للثغرات في الإحصائيات، أود تذكيرك بأنني تقبلت عدة إحصائيات لا أتفق معها، منها إحصائيات سنة ٢٠٠٠م التي اشتملت على كل من عمل لنفسه في الولايات المتحدة الأمريكية، وهؤلاء في العالم الغربي معظمهم ممن يستأجرون الآخرين ليعملوا لديهم. فهم أفراد قد ترعرعوا في الترف. لأضرب مثالاً: قد يرث فرد الكثير من الأملاك ثم يوظف الآخرين للعمل لديه، إلا أنه هو نفسه في الحقيقة لا ينتج إلا إدارة هؤلاء وعن بعد، أما هو فيرتع في الأرض مرحاً فرحاً مستهلكاً كحال معظم الأثرياء وأبنائهم الذين أنتجتهم الرأسمالية. فقد قامت المؤسسة التي تحصر إحصاءات سوق العمل الدولية (والتي استندت على إحصائياتها في هذا الفصل والمعروفة باسم بـ ilo) بتبني ما تم الاتفاق عليه في جنيف عام ١٩٨٢م في المؤتمر الدولي الثالث عشر لإحصاء العمالة والذي ينص على أن إحصائيات التشغيل للعمالة لابد وأن تشمل أيضاً أفراد العائلة غير المستأجرين إلا أنهم يعملون في أملاكهم. كما أنها تشمل أيضاً كل مرتبط بعمل إلا أنه لا يعمل مؤقتاً مثل المجاز أو المبتعث أو المريض أو ما شابه لطالما أنه موعود بالعودة لعمل ما. وجميع هذه أرقام مضللة تخفي الهدر الحقيقي المستشري في المجتمع. أي أن النسبة العاملة فعلياً ليست ٣٥,٢٪ كما استنتجت، بل هي أقل في الولايات المتحدة الأمريكية، أي أن الوضع أكثر سوءاً من الواقع الذي تظهره الأرقام، وهي أسوأ في جميع الدول الغربية الأخرى لأن الولايات المتحدة الأمريكية هي الأكثر كفاءة كما ذكرت لأنها لا تمتلك الكثير من البرامج التي تدعم الضمانات الاجتماعية كالدول الإسكندنافية مثلاً. كما أن الوضع أسوأ وأسوأ في الدول العربية التي لا يكاد أن يرتقي فيها المنتجون فعلياً إنتاجاً مباشراً ولا حتى إلى ١٠٪

ودون مبالغة. فالدول العربية تعيش عالة على العالم باستهلاك ما تستورده مقابل المواد الخام التي تصدرها. ولأن السكان في تزايد مع ثبات نسبي لتلك الصادرات مقارنة بالنمو السكاني فإن الفقر والبطالة في ازدياد عاماً بعد عام، ناهيك عن الأعمال التي يقوم بها البعض مما لا حاجة للمجتمع بها مثل تلميع الأحذية وما شابه من بطالة مقنعة.

وبالنسبة للإحصائيات أود تذكيرك أيضاً أنني افترضت أن جميع النساء لا يعملن في المجتمع المسلم إلا في التعليم والصحة، تذكر أنني حذفت ٣٦,٣٦٪ من المجتمع (أي نصف المجتمع وهم ٥٠٪ من الإناث مطروحاً منها ١٣,٦٤٪) لأنني افترضت أن النساء لن يخرجن للعمل إلا في قطاعي التعليم والتطبيب. وبهذا لم أقم بحساب وحدات إنتاجهن، وإن فعلت لارتفع مجموع إنتاج المجتمع الذي يطبق شرع الله، علماً بأنهن في الواقع يعملن وبإنتاج مرتفع إن طبقت الشريعة، فهن يعملن في بيوتهن أو أحيائهن في تربية وتدريس أبنائهن، فلن تنتشر الحضانات كما في الغرب التي تستنهك المجتمع إذ أن الاستنهاك من جانبين: أحدهما في العمالة التي تنفق في التدريس، والآخر والأهم هو الجانب العاطفي المفقود للأبناء إذ أن من يقوم بتربية أبناء وبنات العاملات في الشركات والمصانع هن غير الأمهات، وفي هذا هدر كبير للأمم، لأن النمو للأطفال غير طبيعي وهذا يزيد من الهدر عند كبر هؤلاء الأطفال الذي لم ينشأوا أسوياء كغيرهم ممن تربوا على أيدي أمهاتهم، فيكون الهدر من قلة إنتاجهم من جهة، ومن أمراض بعضهم الذي يتطلب رعايات متعددة من جهة أخرى. وهذا ينطبق على التغذية، فلم أقم بحساب ما تقدمه الأمهات من أكل في المنازل مع تطبيق الشريعة، برغم أن إحصائيات الولايات المتحدة الأمريكية تعج بالعاملين في المطاعم وصناعة المعدات التي تقوم بالطهي للأعداد الكبيرة من الزبائن في المطاعم أو في أماكن العمل الجماعي أو تلك التي تباع جاهزة في الأسواق. وشتان في الطعم واللذة والجودة والنضارة والمردود الصحي بين الحالين.

ولعلك لن توافق إن قلت أن هذا ينطبق على الملابس أيضاً، لأن الملابس في ذهنك عادة ما توجد بمجهود أقل إن هي أنتجت في المصانع. فأجيب: إن طبقت الشريعة لأجيال فإن التقنية لمصانع الملابس ستتغير، فهي الآن مسخرة لخدمة أصحاب رؤوس الأموال الكبار. فالمصانع مصممة بطريقة يتم فيها جمع آلاف الأيدي العاملة تحت سقف واحد لإنتاج زي موحد بتصميم محدد، وفي هذا ملل قاتل للإبداعية لكل عامل وعاملة. أما مع تطبيق الشريعة فإن الوضع سيتغير، إذن أن المعرفة المتقدمة لصنع الملابس ستقع في أيدي النساء في المنازل من خلال انتشار المعرفة التي ستوجه آلات ومعدات الخياطة لخدمة هذا الهدف، وستستمتع كل أم وكل أخت بصناعة ما يكسو ابنها أو أخاها أو أباها. هذه المتعة انقلبت فأصبحت مع الرأسمالية هماً على العمال والعاملات. فإن طبقت الشريعة ومع التقدم المعرفي الموجه لإنتاج أدوات تلائم المنازل سترى الإبداع في الملابس الذي يأتي من عموم الناس وليس من مصممي الأزياء فقط، فستصبح كل أم مصممة مبدعة أو مقلدة متقنة، وهكذا ولأن الناس متقاربون في الدخل فإن الملابس ستتقارب في نوعياتها من خلال ابتكارات الملايين وتقليد الملايين الآخرين لهؤلاء الملايين من المبدعين، فتنتشر «القناعة» بين الناس لأنه لن توجد الملابس الفارهة ليقتنيها الأثرياء والتي يسيل لها لعاب السيدات. فلن يظهر التاجر الذي يحاول ترويج ملابس باذخة لأنه لن يوجد العدد الكافي من الزبائن الأثرياء لشرائها لتقارب الناس في الدخل. إلا أن هذا لا يعني قتل الإبداعية وانتشار التشابه بين المنتجات، بل ستكون المنتجات برغم تقارب جودتها ذات خيارات كثيرة ومثيرة لأن الإبداع أتى من ملايين الناس وليس من بضعة مصممين للأزياء بطريقة تقشفيه كما هو حال بناطيل «الجينز» لتعظيم أرباح شركات العولمة، أو بطريقة باذخة

فاجرة لتعظيم أرباح دور الأزياء من خلال الوصول لأموال الأثرياء الذين لم يحصلوا على تلك الأموال إلا بطرق خبيثة مهدتها لهم الرأسمالية. وما حدث هذا إلا لأن المعرفة المتطورة في الخياطة هي ملك لأصحاب رؤوس الأموال. أي أن المسألة دائرية كل يؤثر في الآخر. فكما قلت سابقاً وسيأتي بيانه في فصل «البركة» بإذن الله، فإن هناك منحدر للقيم إما بالسمو أو بالانحطاط وذو اتجاه واحد في الغالب. فإن تغلبت حركيات الحكم بما أنزل الله فإنها تشد بعضها بعضاً وعندها فإن المجتمع سيستمر سامياً يوماً بعد يوم حتى يضمحل الهدر في جميع أوجه الحياة وينحسر تماماً. وفي النقيض، إن تغلبت آليات الحكم بالعقل فإنها تجر بعضها بعضاً ليستمر المجتمع في الهدر يوماً بعد يوم حتى يعم الفساد من خلال الجماعات التي تسخر الجماعات الأخرى لرفاهيتها وفجورها.

ولعلك تقول مستنكراً: وهل يريد هذا الذي يحاول تقصي الحق أن يرجعنا للوراء؟ هل يريدنا أن نضع في كل منزل مكينة للخياطة، وإن تكون كل ربة منزل «خياطة»؟ فأجيب: إن قلت هذا فإنك لا تريد أن ترى أمك أو أختك أو زوجتك تحيك لك زياً. وهنا يصعب علي لومك لأنني مثلك أحب من هم حولي من الإناث ولا أريد لهم المشقة، ولكن تذكر الآتي: إن خلف كل قميص يحاك فتاة مقهورة في مصنع ما في مكان ما. فالسماء لا تمطر قمصاناً. فهذا عبء على المجتمع لابد لنا من القيام به. فالذي حدث مع الرأسمالية هو ترحيل هذا العبء من المنازل إلى المصانع ليضطر بعض الذين قهرتهم مجتمعاتهم من الفتيات للذهاب لتلك المصانع ليعملن فيها دون أن يراهن أفراد المجتمع، فالمنظر مؤلم لكل من كانت له أدنى إنسانية. هل رأيت مصنعاً للملابس في أندونيسيا وكيف أن الفتيات المسلمات بالمئات مطأطئات الرؤوس فوق المكائن بالساعات حتى لتكاد تنحني ظهورهن وتُكسر رقابهن من الاستمرار في العمل؟ حتى وإن لم يكن مسلمات، فهل ترض بوضع كهذا كإنسان؟ أرجو ألا تسيء الفهم، فأنا لا أقصد أن تقوم كل أم بحياكة ملابس أبنائها العشرة، لا سيما أن الإسلام يحث على الإنجاب، فهذا ثقل كبير على الأم. ولكن الذي أقصده هو الآتي: كما ستستنتج في فصلي «الشركة» و «المعرفة»، فإن الحياكة للملابس في البدء ستكون بالطبع في المنازل لعدم وجود المصانع، ثم مع التقدم التقني للحياكة أو غيرها من النشاطات الإنتاجية ستظهر المصانع لتنتقل مشقة إنتاج ما يستر الناس من المنازل إلى المصانع ولكنها مصانع يعمل بها مالكوها الشركاء، فتكون بأحجام تؤدي لتفاعل أغزر إنتاجاً بأماكن عمل أكثر إنسانية، وبحوافز دافعة للمزيد من الابتكار والإنتاج لأن العاملين هم الملاك الذين سيحاولون دائماً التطوير للمزيد من الراحة مقابل المزيد من الإنتاج. فلا يعني تطبيق الشريعة أبداً أن تكون المستهلكات من إنتاج المنازل، لا بل كما سترى بإذن الله، فإن أماكن الإنتاج تتغير بالتقدم المعرفي التقني باستمرار، فقد تكون في المنزل ثم تخرج منه ثم تعود إليه. وكمثال على ذلك الطاقة، فقد كان مصدر الطاقة في المنزل، مثل الطبخ على الحطب، ثم ظهرت مؤسسات أو شركات توليد الكهرباء خارج المدينة فتمكن الناس من أخذ الطاقة اللازمة للطهي بالكهرباء من تلك الشركات. وها هي الآن الابتكارات تحاول توليد الطاقة في المنزل من خلال الخلايا الشمسية مثلاً. أي أن توليد الطاقة خرج من المنزل ثم عاد إليه.

ولكنك قد تقول: إن هذا الوصف لتوليد الطاقة هو ما أنتجته تجارب وابتكارات المجتمعات الرأسمالية الغربية، فأين الإسلام وما علاقته بكل هذا؟ فأجيب: نعم إن إنتاج الكهرباء بكميات تجارية هائلة هو من ابتكار الغرب. ولكن تذكر ما حاولت سابقاً توضيحه من التركيز على التفريق بين التمكين والعقلانية، وأن التقدم الغربي الحاصل هو ليس بسبب العقلانية التي تؤدي للحكم بغير ما أنزل الله، ولكن بسبب التمكين النسبي لبعض الأفراد

في الشعوب الرأسمالية والذي ضمنته الشريعة لكل فرد. أي إن طبقت الشريعة ستكون مراحل تغير مصادر الطاقة في رُقيها من جيل لآخر أسرع مما مرت به على يد الرأسمالية، وبطريقة تجعلها تتلافى أو حتى تقفز مرحلة التوليد المركزي للطاقة على أيدي شركات كبرى تستأجر الناس كعمال. فمثلاً، لدي قناعة أن تقنية توليد الطاقة في الموقع وبطريقة اقتصادية كانت ستظهر قبل مئات السنين إن نحن طبقنا مقصوصة الحقوق. إلا أن هذا لم يحدث وبدأت بوادره في العصور المتأخرة لأن العالم الغربي بدأ يدرك مقدار الهدر في الطاقة بسبب نقلها من موقع لآخر بعد توليدها، وبدأ يدرك مخاطر التلويث بسبب التوليد المركزي للطاقة. أخي القارئ، مثل هذه القضايا ستكون أكثر وضوحاً في ثنايا الفصول القادمة بإذن الله.

حتميّة مصدر الفساد

ولعلك تسأل: وما علاقة الهدر بالفساد؟ فلماذا كل هذا النقد على النظام الرأسمالي برغم أنه يزداد إنتاجاً يوماً بعد يوم، فها هي الصين تغرق العالم بمنتجات زهيدة في الثمن تغطي متطلبات الفقراء؟ فأجيب: (إن الآتي هو ملخص سريع لبعض ما سبق) لقد جُبل بعض الناس على إطاعة من بيده السلطة، فهؤلاء يشعرون بالأمان لدى عملهم عند من بيده السلطة. فهم مذللون للسلاطين. ومتى ما ملك السلاطين المال تسلطوا على هؤلاء، ومعاً كلاهما يتسلطون على باقي الناس فيظهر النظام البشري السلطوي التعسفي في الحكم. وهذا هو الحال منذ فجر التاريخ، فمن الأمثلة على ذلك الإمبراطوريات السابقة مثل الروم والفرس والقياصرة. وبعض مثل هذه الأنظمة البشرية التي قهرت الشعوب ثارت عليها الشعوب وتمكنت من دحرها، مثل الثورة الفرنسية، وظهور الشيوعية في روسيا وما شابه، إلا أن هذه الثورات عندما قامت كانت أدمغة قادتها وسكان شعوبها قد غُسلت بطريقة يستحيل معها على هذه الشعوب الخروج مما هي فيه من ضلال. كيف؟ لقد اقتنعت هذه الشعوب خلال حكم الطغاة لها بأنه لا يمكن للبشر العيش من دون دولة، وهذه القناعة تغلغلت عميقاً داخل المجتمعات وغُرست في كيان جميع الأفراد بحيث أنه يندر حتى بين المفكرين من يتقبل أو حتى يتصور مجتمع دون دولة. وبالطبع فإنه لا دولة دون سلطات، فكانت القناعة أن هؤلاء الطغاة أساؤا استخدام تلك السلطات، لذلك فلابد من إيجاد دولة لا تسيء استخدام السلطات، فكانت الديمقراطية، ألا وهي حكم الشعب لنفسه. وهذا أهم مصدر للفساد في الأرض، وهو كما قلت مراراً لأنه حكم بغير ما أنزل الله والذي لابد وأن يكون بالحكم بالأهواء كما وصف القران الكريم لأنه سيؤدي للفساد كما في قوله تعالى في سورة المؤمنون: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَـٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾. ولكن كيف سيؤدي اتباع الحق للأهواء للفساد؟ وما علاقة هذا بالهدر؟ للإجابة لابد من تذكر ما مر بنا في أول هذا الفصل. فقد بدأت الفصل بالآية السابقة، وقلت بأنه لابد وأن يكون المقصود بالحق شيئاً آخر «أيضاً» غير العبادات كالصلاة والصوم. ثم نقدت الديمقراطية وقلت بأن البيئة بتطبيق الديمقراطية ستكون في كل جيل أسوء من الجيل الذي قبله ولو بشيء طفيف لأن كل جيل يمتص الخيرات قدر استطاعته وبهذا يتراكم التلوث. ثم قمت بتوضيح قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾، وقلت أن المعجز في الآية هو أنها تركز في خطابها على الفرد، بينما الفساد هو تراكم لأفعال جماعات كثيرة خلال أجيال، أي أن المهم هو النظام المجتمعي الذي يتحرك تحته الفرد. ثم

بينت الخطابات المختلفة التي أتت بها الشريعة والأفعال التي ستؤدي للفساد من خلال هذه الخطابات. والآن لنحاول جمع السابق مع الهدر.

لدينا عاملان حتميان لا مناص منهما وبالذات لكل علماني: الأول هو أن الديمقراطية فكرة لا يمكن لها أن تطبق وتستقر في المجتمعات إلا من خلال الدولة. والدولة بحاجة للرجال، والرجال بحاجة للمال، والمال يأتي من الضرائب. هذه هي القناعة الأساس التي لا يمكن للغرب أن ينكرها. والعامل الحتمي الثاني هو أن الله الخالق الخلاق البارئ المصور البديع سبحانه وتعالى خلق البشر بمقدرات عقلية تجريبية تؤدي لتراكم المعرفة. أي أن التراكم المعرفي أمر محتوم على البشر. وهذا أدى لزيادة الإنتاجية بعمل أقل. أي أن فائضاً من العمالة سيظهر لا محالة جيلاً بعد جيل مع التراكم المعرفي. «فإن» تم تسخير هذا الفائض من العمالة للعمل لدى الدولة لأن هناك من الناس من جُبل على حب المال وعلى الشعور بالاطمئنان إن عمل للدولة، فإن المجتمع سيكون حتماً ذو طبقات أو جماعات تسخر بعضها بعضاً، وبهذا يتراكم الفساد. أي أن تفاعل هذين العاملين الحتميين سيؤدي حتماً للفساد. وما تحاول الشريعة فعله هو جذ هذا التفاعل «الحتمي» بين التراكم المعرفي واستغلال هذا الفائض من العمالة من خلال رفض الديمقراطية أو أي نظام بشري آخر. وهذا الجذ لا يكون «إلا بشيء واحد فقط»، وهو «عدم تمكين» الدولة أو أية مؤسسة أخرى من تسخير هذا الفائض العمالي للعمل لديها، أي تحجيم الدولة أو المؤسسات الحاكمة لأنها ستحكم بالأهواء لا محالة في أي عصر وفي أي مكان. «وعدم التمكين» هذا لا يكون إلا بسحب الناس لما هو أفضل بالنسبة لهم، وهذا «لن يكون» إلا إن فتحت جميع أبواب التمكين من الخيرات لجميع الناس (أي الموارد والموافقات والمعرفة)، وفي الوقت ذاته سحبت الشريعة الأموال من الدولة (كما مر بنا). فإن حدث هذا بتطبيق مقصوصة الحقوق فإنه سيتم توظيف التراكم المعرفي في إنتاج سلع وخدمات تنتقل في رقيها سريعاً من كونها كمالية إلى حاجية ثم إلى ضرورية لتسع الجميع، أو بالأحرى، فإن معظم مقتنيات المجتمع من سلع وخدمات هي من الضروريات دائماً وبيد معظم الناس لأن مقدراتهم الشرائية متقاربة جداً. وبهذا لن تتمكن الدولة من سحب الناس للعمل لديها، فإن لم يكن لها أناس يعملون لها فإن دورها سيتغير رغماً عنها من جهاز يُشرع وينظم إلى جهاز يفصل بين الناس بالقضاء، وهو ما يقوم به الإسلام كما ذكرت (وسيأتي تفصيله أيضاً بإذن الله). لأنه متى ما شرّع البشر ونظموا، ظهرت الثغرات التي ينبعث منها الفساد. فسيستطيع مثلاً مستثمر الحصول على ترخيص لبناء مصنع حتى وإن لوث، لأن قرار منع المصنع هو بيد الدولة وليس بيد المتضررين الذي ليس لهم إلا التشكي في ظل دولة سيكون بعض أفرادها بالضرورة من المرتشين لغريزة حب المال. وهذا مثال واحد فقط من عشرات آلاف الأمثلة والتي سنأتي على وصف بعضها لاحقاً بإذن الله. وفي ظل دولة علمانية ستظهر أيضاً البطالة لأن الدولة لها أن تبيح وتمنع الناس من العمل، وظهور البطالة سيؤدي لظهور جماعات مسخرة لجماعات أخرى فتظهر السلع الكمالية التي ستصبح ضرورية للأثرياء، بينما الضروريات لن يطالها معظم الفقراء، وهكذا يظهر الفساد. أي أنه كلما زادت نسبة السلع الكمالية في المجتمع كلما دل ذلك على أن المجتمع بعيد عن الحكم بما شرع الله سبحانه وتعالى وأنه في طريقه للمزيد من الفساد. والعكس صحيح: أي كلما حكم المجتمع بشرع الله كلما كانت معظم السلع والخدمات المعروضة للبيع هي من الضروريات والتي هي في الوقت ذاته في متناول الجميع. وبالطبع فإن هذا لا يعني أن المجتمع ليس مرفهاً.

والآن لنضرب مثالاً واحداً من خلال الدراسات للتذكير، فمثل هذه المسائل باتت معروفة الآن للكل، ولكن للتذكير فقط، فقد قامت منظمة الشفافية الدولية والمعروفة بإسم transparency international بإجراء دراسة عن الفساد الإداري في ٦٩ دولة وكان ذلك سنة ٢٠٠٥م، ولم تشمل هذه الدراسة أي دولة عربية إذ أن الدول العربية لاستشراء الفساء فيها رفضت السماح لهذه المنظمة من إجراء الدراسة. فوجدت هذه المؤسسة بعد استطلاع ٥٥ ألف شخص خلال ستة أشهر أن نسبة الفساد في كل من دول أفريقيا وشرق آسيا وأمريكا اللاتينية ازدادت في السنوات الثلاث الأخيرة برغم زيادة الأنظمة والقوانين لمحاربة الفساد وبرغم انتشار الديمقراطية وحرية التعبير في الإعلام. والملفت للنظر هو أن الفساد زاد بين أفراد الأحزاب السياسية والبرلمانات والشرطة والهيئات القضائية والجمارك بالترتيب. فكان السؤال: لماذا الفساد وبين هؤلاء بالذات؟[27] فتعددت الإجابات، إلا أن الإجماع من معظم الباحثين اتفق على أنه بسبب انفلات السياسيين ومتخذي القرارات واتحادهم مع المنتفعين من تجار أو صناع لاستغلال الوضع باختراق القوانين من خلال الاستثناءات. أي أن هؤلاء الذين يشرّعون ويطبقون الأنظمة لتُطبق على الكل، يجيزون الاستثناءات لمن هم حولهم أو لمن يُرشونهم، وكأن الأنظمة ما وضعت إلا لاستحداث المنافذ لهم ليظهر التفاضل بين الناس. فالنخب ومن معهم من سياسيين وبرلمانيين ورجال شرطة ورجال جمارك ومن مثلهم من المسيطرين أصبحوا أفسد الناس. فدور السلطة التنفيذية التي يفترض بها أن تطبق القانون الذي أصدره البرلمان إنقلب ليحمي الفاسدين، ودور الشرطي مثلاً المفترض به إلقاء القبض على من سرق المال العام أصبح تكميم أفواه كل من عادى السلطان أو رجل البرلمان وفضحه. ودور السلطة القضائية التي يفترض بها أن تقاضي المخالفين أصبحت تغض الطرف عنهم وتبرئ ساحاتهم. وفي الدول التي يحكمها الحزب الواحد أو الأسرة الواحدة كما هو حال الدول العربية فإن الوضع أسوأ وذلك لأن مساحة التلاعب أكبر، أو كما يقال بالعامية: «حاميها حراميها». فالحزب مثلاً يضع الضرائب ليفلت أعضاؤه منها، والأمير أو الملك يضع القوانين ليستثني منها أفراد أسرته ومن يعملون لهم ومن هم حول من يعملون للسلاطين. ناهيك عن التلاعب بأموال الأمة. لقد أصبحت الدول العربية كمزارع للسلاطين وذويهم، لهم أن يفعلوا ما شاؤا، والأمثلة على هذا كثيرة من زوجة زين العابدين بن علي الهارب من تونس إلى صهر الرئيس المصري المخلوع حسني مبارك الذي حصل على حقوق استخراج الغاز من محافظة الشرقية لمدة خمس وعشرين سنة وسرقته لأموال الفقراء بأخذ تواقيعهم لموافقتهم على مد التوصيلات اللازمة للغاز ولكن دون إنشاء التوصيلات، والذي اتضح للناس فيما بعد أن التواقيع كانت موافقة منهم على الحصول على قرض من بنك لتأخذه شركة الغاز. فهم لا يقرؤون. ثم تحمل الناس الديون التي حاولوا الخروج منها بعد الثورة. فتأمل هذا الفساد الذي تعدى حتى إلى سلب أموال الفقراء القليلة، ناهيك عن سرقة مادة حيوية لا غنى عنها وبكميات هائلة لبيعها للمؤسسات وللشركات. وقد وضعت في الحاشية مثالاً آخر لصفقة أسلحة مؤثرة.[28]

والآن لأضرب مثالاً آخر من غير العالم العربي: فقد ظهر تقرير أيضاً سنة ٢٠٠٦م عن الأثرياء والتجارة بالفقراء في الهند ملخصه أنه برغم أن الهند هي أكبر ديمقراطية في العالم من حيث تعداد السكان إلا أن الأسر التي في الحكم هي التي تمسك بزمام التجارة والمصارف وجميع صمامات المجتمع الأخرى المهمة. وهذه الأسر تعرف بعضها بعضاً ويتقابل أفرادها في المناسبات (كحفلات الزواج مثلاً) ويتعارفون فيما بينهم حيث تتم معظم الصفقات والاتفاقات بين متخذي القرارات والتجار. فعلى سبيل المثال فإن الحكومة الهندية لاتزال تشتري مادة الدي دي تي DDT المبيدة للبعوض وترشه برغم وجود بدائل مثل وضع سمكات لأكل يرقات البعوض في الماء. فالحكومة

الهندية لاتزال مستمرة في الشراء لأن إيقاف ذلك سيضر بأكبر مصنع للمبيد الحشري. وبرغم أن البعوض قد أوجد مقاومة لمادة الـ DDT وبرغم أن الحكومة تعلم ذلك وتعلم أنه بالتالي علاج غير فعال إلا أنها مستمرة في الشراء. وقد ثبت علمياً أن الطرق البديلة أفضل إلا أن الحكومة الهندية تستمر في رش المبيد الذي يؤثر سلباً على السكان والأطفال علماً بأن ضحايا مرض الملاريا الذين يزيدون عن ٣ ملايين في ازدياد كل عام. ونفس هذا التقرير يعزو باستمرار إلى أن كل هذا الفساد الإداري هو بسبب التعارف والتداخل وتبادل المصالح بين عِلية القوم. فأبناء وأقارب السياسيين مثلاً يحصلون على التصاريح والامتيازات بقطع الأشجار للحصول على الأخشاب للتصدير لآجال تصل إلى عشر سنوات. ومقابل ذلك فهؤلاء الحاصلون على مثل هذه الامتيازات يَعِدون الفقراء التي بها الغابات ببناء المدارس والمستشفيات مقابل هذا الاستنزاف للأشجار إلا أنهم لا يوفون بوعودهم، بل يُهدون لزعماء الفقراء المسكرات لإغوائهم وإفسادهم. وفوق كل هذا فإن هؤلاء الاستغلاليين يودعون أموالهم في بنوك خارج الهند فلا يستفيد منها الاقتصاد الهندي.[٢٩]

لذلك تجد أن الشريعة تحارب بشتى الطرق تمركز القرارات في أيدي السلاطين وأعوانهم وذلك بقص الحقوق للناس. فلا تستطيع الدولة منع الناس من حيازة المعادن التي خلقها خالق الناس لأنه لا رجال لها للقيام بذلك المنع. أي وكأن الشريعة تقول: إن الحكم المطلق ما هو إلا فساد مطلق. لذلك فإن السلطان أو رئيس الوزراء مقيد رغماً عنه ومن كل جانب بمن لهم الحق في التصرف بإحياء أرض أو حيازة معدن أو قطع أشجار[ن] وما شابه من قرارات. فتطمحل قوة السلطات. ومن جهة أخرى فإن الشريعة تحارب أيضاً تجمع المال لدى الدولة كما وضحت في الفصول السابقة حتى لا يظهر التسلط من خلال استغلال السلاطين لغريزة حب المال لدى البعض. وتحاول الشريعة أيضاً (كما سترى بإذن الله) بشتى الطرق منع تكدس المال لدى أفراد إن كان ذلك على حساب آخرين حتى لا يتمكنوا من تسخير الآخرين حتى لا يظهر الذل، وهذا عن طريقين هما: الأول: فتح أبواب التمكين للآخرين (الموارد والموافقات والمعرفة). الثاني: وضع حركيات لتوزيع المال متى ما تراكم عند أحد من الناس كفرض الزكاة والحث على الصدقة، ولعل أهم هذه الحركيات نسب توزيع المواريث التي أتت في سورة النساء، فلا يأخذ الأخ الأكبر مثلاً كل شيء كما هو في بعض الحضارات الأخرى، ولا يحق للفرد أن يوصي بكل أمواله لأحد أبنائه مثلاً. وبهذا كما سترى بإذن الله لن تتراكم الأموال عند فرد على حساب آخرين، ولن يتمكن بالتالي فرد أبداً حتى وإن كان سلطاناً من تسخير الآخرين بالعمل له بأجر شهري لأن في التسخير مهانة. وفكرة «المهانة» هذه فكرة يرفضها معظم المعاصرين، فهم لا يعتقدون أن عمل الفرد كموظف (أجير) لدى شركة ما يضع الإنسان في مذلة، وما هذا إلا لأنهم لم يستطعموا بعد وجود مجتمع أفراده أعزاء لأن معظم الناس من الأجراء الأذلاء. فالله العزيز الكريم من عدله سبحانه وتعالى فطر كل إنسان على العزة والكرامة، فأتت المجتمعات فوضعته في مذلة ومهانة. وإن طبقت مقصوصة الحقوق فإن كل إنسان سيكون عزيزاً كريماً، حتى وإن كان أجيراً لفترة وجيزة (وسيأتي بيانه بإذن الله) كالخباز الذي يستأجر كهربائياً لإصلاح عطب في منزله، فهذا الكهربائي ليس مستعبداً للخباز برغم أنه يقدم خدمة للخباز مقابل أجر محدد، بل هو يبيع للخباز خدمة محددة، لذلك وفي تلك اللحظة برغم عمل الكهربائي لدى الخباز إلا أن الخباز لأنه بحاجة للكهربائي تجد أنه يلاطفه ويكرمه لأنه بحاجة له. فكلا الطرفين (الخباز من جهة، والكهربائي من جهة أخرى) عزيزان برغم احتمال وجود الفارق المالي بينهما. وهذا الفارق يتضاءل مع تطبيق الشريعة لأجيال متعددة وذلك لأنه، كما سيأتي في فصل «الفصل والوصل»، مع تطبيق الشريعة ستكون العلاقات

الاقتصادية مبنية فقط على البيع والشراء، أي بيع إما الخدمات أو السلع بعد الانتهاء من إنتاجها. فمثلاً زيد يبيع لعبيد طاقة كهربائية، وعبيد يبيع لبكر زياً، وبكر يُطبب ابنه لدى عمرو، وعمرو يشتري من زيد الطاقة، وهكذا من دوائر إنتاجية واضحة الكل فيها ينتج بنفسه (فرادىً أو شراكة) ما يتمكن من بيعه لغيره، وليس كمجتمعاتنا التي ينتج فيها المعظم من الناس الأجراء ما ليس لهم الحق في بيعه، بل يقوم مندوبوا الملاك بذلك. تأمل قوله تعالى في سورة النساء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا﴾، فالآية تقول لي ولك أخي القارئ، أن أية علاقة اقتصادية بين الناس لن تكون مشروعة إلا إن كانت تجارة، أي بيع وشراء، وأن هذا البيع والشراء سيكون بالضرورة عن تراض بين الأطراف المتبايعة إن طبقت الشريعة كما سترى بإذن الله، وأن أي صفقة غير ذلك هي باطلة. هذا ينتج وذاك يشترى ويستهلك أو يشتري كتاجر ويبيع لغيره. فهذه الآية من أعظم الآيات للفصل بين الناس ولزيادة الكفاءة الإنتاجية دون هدر، لذلك فقد خصصت لها ولغيرها من الآيات والأحاديث التي تفصل بين الناس فصلين كاملين هما «الفصل والوصل» و «الموافقات». فالناس مفصولون حتى يتفرغوا وينطلقوا للمزيد من العمل والإنتاج دون احتكاكات منهكة تقيدهم كما تفعل الأنظمة المعاصرة، إلا أنهم سيتصلون إن تطلب المنتج ذلك.

ولعل النقطة الأهم والتي تؤدي إليها حركيات الشريعة هي أنه لا مجال لأي إنسان كائن من كان أن يحصل على أي فائدة في المجتمع إلا من خلال إنتاجه المباشر سواء كان المنتج سلعة أو خدمة، إلا المضطرون كالعجزة والمرضى الذين لهم الزكاة والفيء. فالناس يحصلون على المنافع كالمال فقط من خلال إنتاجاتهم، وليس بسبب منصب أو جاه أو سلطان أو تزلف أو تقرب لسلطان أو ما شابه من الطرق الملتوية التي أنتجتها الأنظمة الحاكمة بعقول البشر القاصرة. وبهذا فإن جل اهتمامات الناس تنصب دائماً على تطوير ما ينتجونه من سلع أو خدمات حتى يحصلوا من خلال المقايضة على ما يحتاجونه أو يتمنوه من متطلبات الحياة. وبهذا يتطور الإنتاج كما سيأتي بيانه بإذن الله لأن الكل يعمل ويدرك تماماً أنه لا مجال للصعود في المجتمع إلا بالإنتاج الحق (أي بيع سلعة أو خدمة مباشرة)، وليس بالتقرب لذوي القرارات من المسؤولين لأنه لا وجود لهم كما سترى بإذن الله لأن الشريعة ستستأصلهم، وإن وجدوا فلا مال لهم. أي أن الحصول على المال في الإسلام بالعمل فقط، أما إن كانت هناك دولة وموازنة مالية، فإن الحصول على المال غالباً ما يكون بالنفاق والتزلف، وهذه آفة عظمى. ولكنك قد تقول: إن العمل كأجير جائز شرعاً؟ فأجيب: الشريعة أتت لتلائم جميع العصور، فمع تطبيق مقصوصة الحقوق جيلاً بعد جيل، سيأتي زمن يبحث فيه الناس عمن يعمل لهم بأجر فلا يجدوه إلا بشق الأنفس لانعدام البطالة (وسيأتي بيانه في فصل «الشركة» بإذن الله). عندها سيكون الأجير عزيزاً. كالعبودية التي أباحتها الشريعة، فالشريعة حاولت سد منافذ ظهور العبودية وتكثير أبواب اندثارها بإعتاق العبيد، ليأتي زمان وتندثر فيه العبودية كما يضمحل الأجراء.

حتى في الدول التي تعتمد على القطاع الخاص في جل أعمالها، فإن مجرد وجود الشركات التي تسيطر على كل قطاعات الإنتاج يعني أن هناك الكثير من الأجراء المسخرين، أو بالأصح المستعبدين، ومقابل هؤلاء فهناك القلة من الأثرياء الذين بترفهم يؤدون لظهور الفساد كما ذكرت. أما إن تقارب الناس في الدخل كما يحدث مع تطبيق مقصوصة الحقوق، عندها، فحتى إن حاول البعض الإفساد بالتلذذ فلن يتمكنوا لأنهم لن يجدوا من يعينهم على ذلك، إذا لا استعباد ولا تسخير للآخرين. فإن وجد فساد فهو في حيز ضيق ربما داخل منزل رجل اغتصب قريبة له، أو

أسرف في مسكر أو قتل زميلاً، وهذا بالطبع ليس كالفساد الذي يستشري في المجتمع كنظام يعيشه الجميع.

لنمر سريعاً على قوله تعالى في سورة الزخرف: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾، فالآية تتحدث عن التسخير وليس التذليل.[س] لاحظ أن الآية تخاطب غير المسلمين، فهي تتوعدهم بأنه سبحانه وتعالى لرفضهم رسالته صلى الله عليه وسلم (وسيأتي تأويل الآية في فصل «الشركة» بإذن الله، فهي آية وقع لبس في فهمها)، فقد كتب الحق سبحانه وتعالى على غير المسلمين العذاب في الدنيا بجعلهم طبقات تتخذ بعضها بعضاً سخرياً، أي طبقات مسخرة للعمل لطبقات أخرى. أليست الرأسمالية هي التي تفعل ذلك؟ أي أنها هي التي تنتج من خلال البطالة أفراداً يمكن الاستغناء عنهم لأنهم لا يملكون مقومات الإنتاج لأن أبواب التمكين مغلقة في وجوههم، لذلك فهناك من يُستغنى عنهم لتلتقطهم مؤسسات أخرى بأجر أقل، وهؤلاء هم المستعبدون في الشركات والدول من أجراء، لذلك استخدمت كلمة «تسخير» لتعني أن المأجور مسير ومسخر وخاضع وخانع. أي أن لدينا «مؤشر واضح» هو أنه كلما زادت في المجتمع نسبة الموظفين والعمال الذين لا يملكون المؤسسات الإنتاجية التي يعملون بها كلما ازداد الاستعباد في المجتمع وظهرت الأمراض كما سترى بإذن الله. أي أنه كلما اتضحت الخطوط الفاصلة بين الطبقات الإنتاجية كلما دل ذلك على الاستعباد كما تشير الآية. فهذه طبقة عمالية ماهرة، وتلك طبقة أقل مهارة وتعمل في النظافة، وأولئك يعملون لدى السلطان، وهؤلاء ملاك عقارات، وأولئك ملاك أسهم بنكية، وهكذا. ولأهمية هذه الآية والآية الآتية فقد وضعتهما بمزيد من التفصيل في فصول قادمة.

قال تعالى في سورة البقرة: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾. فهذه الآية كما سأثبت لك بإذن الله تريك أن أي علاقة اقتصادية إن لم تكن بيعاً لسلعة منتهية الإنتاج أو خدمة واضحة المعالم للطرفين فإنها علاقة سيدخل فيها الغرر والغبن لأحد الطرفين لا محالة، وأن أعلى مراتب الغبن هو الربوا، وهذا سيؤدي للمزيد من الهدر. ومعظم العلاقات الإنتاجية المعاصرة مبنية على الربوا الذي يزيد من طبقة المنتجين الذين لا يملكون فتزداد البيئة الفاسدة خصوبة للمزيد من الفساد. ولمحق هذا الفساد كان الخطاب القرآني موجهاً لثلاث جماعات كما ذكرت: جماعة مسلمة، وأخرى كافرة، وثالثة منافقة تعيش بين المسلمين، وذلك حتى تظهر تركيبة اقتصادية سياسية اجتماعية للمجتمعات تُبيح إيجاد حلبات للصراع بين الحق والباطل، فينتشر الحق بعد مقارنته بالباطل فسيهزمه. وهكذا من خلال القناعة بعد المقارنة ينتشر الحق الذي إن طبق لعدة أجيال سيؤدي بالضرورة لاضمحلال الفائض العمالي الذي كان من الممكن أن تستغله الدولة في تسخير الأفراد للحكم بالأهواء، فلا تظهر الطبقات العمالية والطبقات الحاكمة وما شابه من طبقات. وعلى العكس من هذا، فبعدم التسخير مع تطبيق الشرع

ن) ولعلك تقول: إن قطع الجميع الأشجار فإن البيئة ستتلوث؟ أجيب: هذا لن يحدث كما ستستنتج بإذن الله.

س) فالآية تتحدث عن التسخير وليس السخرية أيضاً كما في قوله تعالى في سورة المؤمنون: ﴿فَٱتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا حَتَّىٰٓ أَنسَوْكُمْ ذِكْرِى وَكُنتُم مِّنْهُمْ تَضْحَكُونَ﴾، لاحظ الفرق في تشكيل حرف السين في كلمة «سخرياً» في الآيتين، فهي في آية سورة الزخرف بالضم، وفي آية سورة المؤمنون بالكسرة. وسيأتي تأويل الآية في فصل «الشركة» بإذن الله.

ستكون جميع السلع والخدمات من الضروريات في متناول الجميع لأنهم متقاربون في القوة الشرائية فتنتشر القناعة. أي باختصار إن المسألة دائرية تبدأ بعدم الحكم بما شرع الله فتقفل أبواب التمكين فتظهر البطالة التي تسخر لخدمة الطبقات فتنتشر المنتجات الكمالية وتزداد النفوس لهفة للمزيد من التمتع بالمزيد من الاستهلاك للكماليات وتحاول بالتالي الحصول على المزيد من المال بمزيد من التسخير للناس وعندها ستوجد الأنظمة والقوانين للمزيد من التسخير وفتح المزيد من أبواب التمكين لمن هم أقوى وأثرى وظهور المزيد من الكماليات المؤدية «للتلويث بسبب التصنيع لما لا حاجة له» وللمزيد من الاستهلاك المترف مع وجود مئات ملايين الجوعى، وهكذا من جيل مفسد لآخر أكثر فساداً في الأرض.

سوء المنقلب

المقصود بسوء المنقلب: هو المآل المحتوم للإنسان نظراً لغروره وإعراضه عن شرع الله. قال تعالى في سورة الشعراء: ﴿وَسَيَعۡلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٖ يَنقَلِبُونَ﴾. وقال في سورة الأنفال: ﴿وَيَمۡكُرُونَ وَيَمۡكُرُ ٱللَّهُۖ وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلۡمَٰكِرِينَ﴾، وقال تعالى في سورة فاطر: ﴿ٱسۡتِكۡبَارٗا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَكۡرَ ٱلسَّيِّيِٕۚ وَلَا يَحِيقُ ٱلۡمَكۡرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهۡلِهِۦۚ فَهَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلۡأَوَّلِينَۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا﴾. ألم يستكبر غير المسلمين في الأرض؟ ألم يعتقدوا أن ديمقراطيتهم هي الطريق الأوحد للحياة الأمثل؟ ما أروع الآيات وبالذات الأخيرة التي تصف وضع الكفرة بأنه مكر منهم وأن هذا المكر لن يسحق أحداً إلا أنفسهم. فسُنة الله الحق سبحانه وتعالى واضحة في من سلف، ولن تتبدل. إن رجعت أخي لما كتب في أول هذا الفصل وقرأته سترى الترابط بين الآيات القرآنية وما تم وصفه وسيأتي المزيد بإذن الله في هذا الفصل من آليات حتمية لظهور الفساد. والعجيب هو أن هذا الفساد الحتمي لا يريد الكفرة وأتباعهم من العلمانيين رؤيته لأنهم لا يطيقون الحكم بما أنزل الله. فهاهم يتجهون في نفس الخط المجتمعي، ويتقبلون نفس التنظيرات برغم ظهور الفساد. بل وحتى أنهم يبحثون عن الوسائل التي ستؤدي للمزيد من الازدهار للرأسمالية برغم أنه سيؤدي للمزيد من الفساد كما هو حال العولمة الآن. ولعل السؤال هو: لماذا التشبث بالنظام الرأسمالي؟ بالطبع فإن لكل علماني إجابته الخاصة به. ولقد وضحت في فصل «قصور العقل» ضرورة التمييز بين العقل والتمكين وأن التقدم التقني الحاصل هو ليس بسبب العقلانية على مستوى الأمة (بل على مستوى الأفراد)، ولكنه بسبب التمكين النسبي الذي قدمته الحداثة لأفراد المجتمعات، وأن الإسلام سيفوق الأنظمة الديمقراطية المعاصرة في التمكين للشعوب إن أتيحت له الفرصة. أي أن ما أحاول قوله هو: لماذا يتشبث العلمانيون بالنظام الرأسمالي والديمقراطي وهم يرون القيود التي تفرزها الأنظمة والقوانين؟ إن ما استشفيته من خلال السماع للكثير من العلمانيين عندما يرفضون الإسلام كدين ينظم شؤون الحياة هو قناعتهم بأن المنجزات التقنية التي نراها اليوم من طائرة وقطار وحاسب آلي هي من إنجازات الرأسمالية في ظل الديمقراطية، وأنه إن طبق الإسلام لما ظهرت كل هذه المنجزات التقنية. وهذا كما سترى بإذن الله ليس بصحيح. صحيح أن الحداثة أدت إلى تسريع التقدم المعرفي وذلك بإبراز أهمية العلم والاحتكام للعقل مقارنة بما كان قبل الثورتين الفرنسية والصناعية. وصحيح أن الحداثة ضمنت الحقوق لكل من أبدع وأنجز وصنع وتاجر، إلا أنها كما قلت سابقاً قيدت أفراد المجتمع من خلال الأنظمة والقوانين بسبب التشابك المقيت والذي لم تستطع التخلص منه، هذا

بالإضافة إلى أنها ستؤدي للفساد. للمزيد من التوضيح لنسأل السؤال الآتي: إن كان كل منتج تقني هو من ابتكار أو تطوير فرد أو جماعة كشركة أو مؤسسة، وليس من الدولة أو مؤسساتها في الغالب، فلماذا تتم نسبة التقدم التقني للرأسمالية والديمقراطية؟ بالطبع ستكون إجابتك إن كنت علمانياً: أن الأفراد هم نتاج النظام المجتمعي الذي يشجع على المزيد من الابتكار والتطوير والإنتاج. وكأنك تقول هنا أن المسلم الذي يصلي في المسجد ويريد تحكيم شرع الله في كل شؤون حياته لن يكون منتجاً مبدعاً، وأن الدولة المسلمة إن حكمت بشرع الله ستؤدي بالمجتمع بالتخلف. أي أن لدينا شقين: شق يخص الفرد ومبادرته وهمته وعزيمته وصفاء ذهنه ومستوى تعليمه وسلوكه البحثي، وشق يخص النظام المجتمعي من دولة ومؤسساتها ومن أنظمة وقوانين. بالنسبة للشق الأول، فكما سأثبت لك بإذن الله في فصل «المعرفة» فإن الشريعة تؤدي إلى المزيد من الدفع للناس للابتكار وإلى المزيد من إشاعة المعرفة والعلم أكثر من أي نظام مجتمعي آخر لأنها باختصار تحرر الأفراد من كل القيود. وبالنسبة للنظام المجتمعي، فكما وضحت فإن الدافع للمزيد من الإنتاج هو تمكين الناس من الموارد والموافقات والمعرفة، وهذه كما مر بنا وسيأتي المزيد بإذن الله، تكفلت بها الشريعة لكل من أراد العمل والإنتاج.

أي أن تشبث العلمانيين بفصل الدين عن الحياة غير مبرر قط إن هم حاولوا نسبة الإنجازات التقنية للرأسمالية أو الديمقراطية (وهذا هو المنقلب الأول)، لأنهم لم يقارنوه بما يمكن أن يقدمه الإسلام، بل قارنوه بإنتاج شعوب لم تطبق الإسلام. أي أن العلمانيين وقعوا في فخ المقارنة بين ما أنتجه المجتمع الرأسمالي من غزارة إنتاجية مقارنة بالمجتمعات الأخرى كالاشتراكية فظنوا أن التقدم التقني هو بسبب الرأسمالية والديمقراطية، وليس بسبب التراكم المعرفي والذي كان من الممكن أن يكون أكثر ازدهاراً مع تطبيق مقصوصة الحقوق. وفي الوقت ذاته نسوا أن الاشتراكية كما في الاتحاد السوفيتي تمكنت من التقدم التقني، فهي قد خرجت بصواريخها للفضاء برغم أنها دولة ليست رأسمالية وليست ديمقراطية، وكذلك الصين الشيوعية التي أمطرت المجتمعات الرأسمالية الغربية بمنتجاتها برغم تعاسة سكان الدول الاشتراكية.

ومن جهة أخرى، فإن العلمانيين لا يريدون أن يروا المفاسد التي تفرزها مجتمعات الحداثة بسبب التقدم التقني والذي ذُلل أيضاً لكل ما هو شرير وفاسد. وحتى تزداد قناعة سأقوم الآن بالمرور سريعاً على بعض مآسي النظام الغربي والتي ما ظهرت إلا لأن المجتمعات تقدمت معرفياً في الإنتاج فظهر الفائض في العمالة، فكانت الحيرة بين المنظرين في كيفية الاستفادة من هذا الفائض (وهذا هو المنقلب الثاني، أي حتمية الفساد من خلال التسخير للمأجورين)، فإن أعطي الفائض للناس لنقص الإنتاج لأن الكفاءة ستضمحل (كما في الاشتراكية)، وإن لم يعط للناس فإنه لا عدل في توزيع الثروات لأن البعض يملكون آلاف ما يملكه الآخرون. أي أنهم احتاروا في ميزان العدالة والكفاءة. وبعد ظهور الحدود القومية للدول ازداد الوضع سوءاً لظهور نظريات اقتصادية تشد المجتمع من شرقه إلى غربه فكرياً، فكانت النظرة الكينزية ونظرية الاقتصاد الكلاسيكي الجديد ودولة الرفاهية وما شابه من أطر اقتصادية للمجتمعات. وجميع هذه النظريات اتحدت تحت مظلة واحدة وهي إصدار المزيد من الاستعباد للأفراد من خلال الشركات. وهؤلاء المستعبدون أنهكتهم التعاسة والأمراض. وهو ما سيأتي بيانه بإذن الله في الصفحات الآتية:

خصائص الرأسمالية

لعل أهم ما يميز الرأسمالية لتزداد إنتاجاً ثلاث خصائص. ولأنها معروفة لمعظم الباحثين سألخصها مع مقارنة سريعة بالإسلام مؤملاً منك أخي القارئ أن تتذكر هذه الخصائص على الدوام خلال الفصول القادمة لتقارنها بالإسلام فتدرك الفرق. الخاصية الأولى هي أحقية الأفراد لامتلاك الأعيان والعقارات بجميع أنواعها بما فيها المواد الخام. والفرق الجذري بين الإسلام والرأسمالية في هذه الخاصية هو أن الإسلام فتح أساس الطريق للإمتلاك للناس دون تفاوت. فهو قد أعطى ملكية الأرض الموات لمن تمكن من أحيائها، وأعطى المعادن لمن تمكن من استخراجها. فلم يعط الإسلام الأراضي الموات أو المعادن للدولة أو لمن فيها من موظفين ليمنحوها كامتيازات تنقيب لمن يروا فيه الصلاح أو بالأصح لمن يهووا. كما أن الدولة في الإسلام لا أملاك لها إلا القليل كما وضحنا في الفصول السابقة. أما في الرأسمالية فإن الدولة تمتلك الكثير إن لم تملك جميع الأراضي ذات المعادن في دول المسلمين المعاصرة، وللدولة أن تضع الضرائب المرتفعة على من يملكون الأراضي التي بها تلك المعادن في الدول الغربية، فلا مواد خام هناك مشاعة إذاً لمن أراد العمل، ولا أرض موات لمن أراد وضع سقف على رأسه أو إنشاء مزرعة أو مصنع. وهكذا مع باقي ما يُمكن أن يملك. وهذه مفترقات مهمة عن الإسلام، وذلك لأن فيها إغلاق لأبواب التمكين على الناس فتظهر البطالة التي ستؤدي لاستعباد الناس.

أما الفرق بين الرأسمالية والاشتراكية في الملكية، فكما هو معروف، هو أن معظم العقارات والخدمات في النظم الاشتراكية تملكها الدولة، بينما تتفاوت ملكيات الدول في الأنظمة الرأسمالية، لذلك اختلفت الدول الرأسمالية في نظمها من دولة لأخرى مقارنة بالدول الاشتراكية بحسب تدخل الدول في امتلاك المعادن والعقارات والخدمات. فقد تمتلك دولة ما السكك الحديدية، وتوفر دولة أخرى التعليم مجاناً، وهكذا لدرجة أن بعضها تقترب من النظم الاشتراكية. وتمتد هذه الملكية الخاصة في النظم الرأسمالية لتشمل الإنسان نفسه. فكل إنسان يملك مهاراته ومقدراته الجسدية والعقلية. ففي النظام الاستعبادي يملك السيد العبد كاملاً، وفي النظام الإقطاعي يرتبط الإنسان مع ما يسمى بـ «النبيل» الإقطاعي طيلة حياته عملياً مقابل عناية يتلقاها من النبيل، وفي النظام الاشتراكي يتم اتخاذ قرار عمل إنسان في موقع ما من جهات عليا، فلا خيار لمن يعمل في تحديد أجره أو طريقة عمله، أما في النظام الرأسمالي فإن الإنسان الذي يملك نفسه له رفض أي عمل إلا بعد صفقة يعقدها طواعية بنفسه مع الآخرين، وهذا مقارب للإسلام ولكن بالطبع باختلاف الظروف التمكينية المحيطة التي ستغير كل النتائج.

الخاصية الثانية للرأسمالية هي أن النشاط الاقتصادي يتمحور حول «الربحية» التي يسعى لها الملاك، فكما لاحظ آدم سميث Adam Smith فإن الرأسمالية هي نظام يحرك مصالح الأفراد الذاتية لإيجاد الثروة. والثروة تأتي من الإدخار الذي سيُستثمر، فالادخار بذلك هو المولد لرأس المال. وكما هو معروف تاريخياً فإن الجميع يحاولون الاستزادة من الثراء بتسخير ما حولهم لمصالحهم (حتى الأفراد المؤتمنون في النظم الاشتراكية على الأملاك العامة تمكنوا من تسخير تلك المناصب لمصالحهم الخاصة). وما يميز النظام الرأسمالي هو أن النشاط الاقتصادي يتجدد يومياً في هيكله حول مبدأ زيادة الربح. فالأفراد عادة ما يقومون بإنتاج السلع والخدمات توقعاً للأرباح وليس انصياعاً لقرار تخطيطي كما في الاشتراكية. أي أن الإنتاج هو وسيلة للنهاية وليست النهاية في حد ذاتها، أي أن الإنتاج لا يكون إلا إن كان الربح متوقعاً. لذلك نجد أن المجتمعات التي لا تفرض قيمها على المنتجين، كتحريم

الربح على بعض النشاطات التجارية في النظم الرأسمالية، ستنتج سلعاً لا نتفق معها تماماً كإنتاج الخمور مثلاً، وفي الوقت ذاته لن تنتج مساكن أو مدارس للفقراء لأنهم قوم لا مال لهم، فلا يرجى الربح منهم، وهؤلاء المعدمون هم مصدر همٍّ للمجتمع الرأسمالي الذي حار في التعامل معهم أيما حيرة. فهل يجمع المجتمع الضرائب من الأثرياء لدعم تعليم وتطبيب الفقراء، وهذا قد يؤدي للتواكل وعدم الكفاءة؟ أم هل يهملهم ليكونوا مادة خام للاستعباد كأجراء لخدمة الرأسمالية، وفي هذا المزيد من الآفات كظهور الإجرام مثلاً؟ أما في الإسلام، فإن القيم تقف كمصفاة لمنع بعض النشاطات الاقتصادية، كمنع بناء مصنع للنبيذ مثلاً أو منع إنشاء دار للدعارة وما شابه من محرمات الكل يعلمها. وفي منع هذه المنتجات خير للأمة، فمفاسد الخمور والزنى واضحة مما تسببه من أمراض، وكذلك الممنوعات الأخرى. أي أن الإسلام لا يقف أمام الدافع الربحي كمحرك للأفراد إلا فيما فيه ضرر، إذ أن هذا الدافع هو غريزة فطرية جُبل الناس عليها. بل إضافة لتوجيه هذه الغرائز للإنتاج كما سترى في فصول «الفصل والوصل» و «الموافقات» و «البركة» بإذن الله، فإن الإسلام يحث الناس على كل نشاط يسخر موجودات الأرض إلى مستهلكات تنفع البشر. وبالإمكان تلخيص الوضع بالقول بأن الرأسمالية الغربية هي حرية مطلقة في القيم مع عدد أقل نسبياً من الملاك في المجتمع، وفي ذات الخندق نجد أن الاشتراكية تتفق مع الرأسمالية في إطلاق القيم ولكن مع عدد قليل جداً من الملاك، وفي النقيض فإن الإسلام هو مجتمع تكون فيه نسبة الملاك أعلى ما يكون مع بعض التقييدات في القيم.

ولأن الربحية هي الهدف الأهم، فإن أدوات المجتمعات الرأسمالية اتجهت لخدمة هذا الهدف. فعادة ما يقوم الخبراء بدراسات وتحاليل دقيقة ومستفيضة قبل إنزال سلعة جديدة للسوق خوفاً من الخسران، وعادة ما يقوم المنتجون بدراسات تحليلية لأذواق المستهكلين وتغير أنماطها لإنتاج ما يلائم تلك الأذواق. وبالطبع فقد ظهرت الوسائل المختلفة لزيادة إنتاجية العامل مقابل أقل أجر ممكن وبأعلى كفاءة إدارية ممكنة. فالربحية إذا هي الدافع لكل شيء حتى وإن كان على حساب قهر العمال. أما في الإسلام، فالربحية هي أيضاً دافع للأفراد، فلا مانع من استحداث دراسات تحليلية لأذواق المستهكلين مثلاً، إلا أن الوضع جد مختلف لأن البنية الاقتصادية الاجتماعية السياسية للمجتمع الإسلامي مختلفة تماماً، فهي تؤدي لزيادة عدد الملاك وبذلك يقل العمال الذين قد يُقهرون فيرتفع دخل القلة لندرتهم. وهكذا ستكون المجتمعات في أعلى عطاء ممكن وعلى الدوام دون بطالة متذبذبة كما في الرأسمالية كما سنوضح بإذن الله.

والخاصية الثالثة للرأسمالية هي أن أسعار السوق هي التي تحكم عملية تبادل السلع والخدمات عن طريق العرض والطلب، وهذا ينطبق أيضاً على النقد: فالسيولة النقدية تحددها الأرباح الربوية. ولأن الأسواق بالنسبة للمستثمرين محفوفة بالمخاطر (فقد قيل أن ثمانين في المائة من المنتجات الجديدة تفشل في توطيد نفسها في السوق الأمريكية)، فقد ظهرت محاولات كثيرة لتلافي هذه المخاطر منها ما هو قانوني كشراء المواد الخام لآماد مستقبلية بسعر معلوم، ومنها ما هو مناف للقوانين والأخلاق مثل رشوة المسؤولين لإيجاد مناخ استهلاكي يلائم سلعة ما. كما أن إشارات الأسواق قد تكون مضللة أحياناً إن لم يتمتع السوق بشفافية عالية، فقد تتكدس السلع في المخازن وقد تنفذ من الأسواق. إلا أن الأسواق كما يقول هايك Hayek هي بالدرجة الأولى مصدر للمعلومات عما يجب أن ينتج، لذلك فشلت الاشتراكية التي لم تتمكن فيها الدول من التعامل مع ملايين المنتجات التي كانت الحاجة لها

تتغير في كل يوم، فإن ظهرت تقنية جديدة في الدول الرأسمالية، أو ظهر نقص في قطاع استهلاكي معين، أو تغيرت أذواق المستهلكين، فإن هذا ينعكس في الأسعار ليتداركه المنتجون فوراً، وهذا مفقود في الدول الإشتراكية.[٣٠] أما في الإسلام فإن الفارق في هذه الخاصية هو أن الأسواق أكثر شفافية وصحة من الأسواق الرأسمالية إذ أن الدولة لا سلطان لها في التدخل في الأسواق كوضع الجمارك والرسوم أو تحديد الأسعار، والأهم هو أنه لا أنظمة أو قوانين مستحدثة قد تغير مسار السوق، بل هي الشريعة المعروفة للكل وهي ثابتة لا تتغير أبداً ما يؤدي للمزيد من الاستقرار، والمزيد من الاستقرار يؤدي للمزيد من إدراك الجميع لأحكام السوق ما يزيد من الثقة بين التجار والمستهلكين لتبني قرارات تجارية مستقبلية ذات جرأة تؤدي للمزيد من الإنتاج، فالسوق مثلاً كما سترى في فصلي «الفصل والوصل» و «البركة» بإذن الله، هو الذي يحدد أسعار التبادل للسلع والخدمات وليس أي سياسي أو حزب أو عقيدة. لكن هناك محرمات كالربوا والاحتكار وحركيات أخرى تجعل السوق أكثر شفافية في نقل المعلومات وبمخاطر أقل مثل «منع بيع الحاضر للباد» وأكثر استقراراً مما يؤثر في الإنتاجية إيجاباً وسنوضحها في حينها بإذن الله. كما أن حركيات السوق من عرض وطلب توفر ما هو مطلوب في العادة. لذلك فإن السوق قد يعمل ضد مصالح المجتمع كما في الرأسمالية إن لم يكن الثراء موزعاً توزيعاً عادلاً. فعندما يبحث كل إنسان عن ضرورياته أولاً ثم حاجياته فإن السوق الرأسمالية ستلبي الجميع لكن ما يشتريه الأثرياء أكثر، أما إن كانت نسبة الملاك عالية في المجتمع مع تقارب في الدخل إن طبقت الشريعة فعندها تتشابه الأولويات عند الناس فيصبح المطلوب هو نفسه المحتاج إليه من الضروريات، أي أن الضروريات هي التي تعم الأسواق.

هذه الخصائص الثلاث للرأسمالية تؤدي للمنافسة بين المنتجين. وبالإمكان القول أنها منافسة مؤامراتية أحياناً، وهي سمة للرأسمالية، فالكل متربص بالكل ويحاول المكر به لكي لا يخرج هو من السوق إلا إن كان في التعاون مع المنتجين الآخرين احتكاراً للسوق. فالمنافسة تعني أن المنتجين في بحث دائم عن أسواق جديدة لمنتجاتهم، وأنهم في تطوير دائم لتلك المنتجات وإيجاد منتجات حديثة، وأنهم في تسخير دائم للتقنية متى ما كانت مربحة، وما هذا إلا لأن من يتخلف عن تطوير المنتج نوعاً وسعراً سيخرج من السوق بسبب المنافسة، وكأن المنافسة سيف مسلط على رؤوس المنتجين. أي أن هذه المنافسة هي ما تعطي، كما يقولون، النظام الرأسمالي تفوقه على الأنظمة الأخرى. ولكن الإسلام لم يقف أمام تمليك الأفراد وأمام البحث عن الربح وأمام إيجاد الأسواق. أي أن الرأسمالية لم تتفوق على الإسلام في هذه الخصائص الثلاث إلا لأن الشريعة لم تطبق في الدول الإسلامية والمعاصرة بالذات التي قيدت الأفراد. أما في العالم الرأسمالي، فإن المنافسة بين المنتجين التي زادت الإنتاجية أدت إلى البحث عن أسواق جديدة، فخرجت الدول عن حدودها لاستعمار الآخرين، وتطورت وسائل النقل لأماكن أبعد كالسفن الناقلة والاتصالات كالهاتف والإنترنت.

وهكذا ازدادت المنافسة لتزداد الإنتاجية للفرد، فقد ارتفعت الإنتاجية منذ السبعينات من القرن الثامن عشر حتى آخر القرن العشرين تسعة أضعاف في الولايات المتحدة الأمريكية، وإحدى عشر ضعفاً في ألمانيا، وخمسة وعشرين ضعفاً في اليابان. وبالطبع فإن هذا رفع من المستوى المعيشي لشعوب هذه الدول، فبعد أن كان مستوى خط الفقر بين سكان مدينة يورك بإنجلترا يعتبر عدم المقدرة على توفير الغذاء اليومي والطاقة للتبريد، أصبح بعد سنة ١٩٧٩م عدم مقدرة السكان على السفر للسياحة أو عدم اقتنائهم لمرحاض خاص بهم. أي أن خط

الفقر قد ارتفع. أو كما زعم هايك Hayek، وكأن المجتمع الرأسمالي طابور من الناس يقف الغني في مقدمته والفقير في مؤخرته ويسيرون قدماً بمحاذاة نقاط ثابتة يصل من في أول الصف (الثري) قبل غيره، إلا أن الأخير، أي الأفقر في الطابور سيصل إلى تلك النقطة إن عاجلاً أو آجلاً. وهذه النقاط هي مستويات المعيشة كامتلاك سيارة أو منزل.[ع] هذا ما يزعمونه؛ وبالطبع فإن هذا كما هو معلوم اليوم غير صحيح، فالرأسمالية قد أثبتت أنها غير عادلة في توزيع الثروات بين الأفراد برغم غزارة إنتاجيتها. فما يزعمه هايك غير صحيح لأن من هم في آخر الطابور سيموتون قبل أن يتحرك بهم الطابور. ولكن لنقل بأن ما زعمه هايك صحيح، أي أن من هم في آخر الطابور يرون الكماليات التي تبهر العقول. ألا يسيل لها لعابهم وهم معدمون، فيكونون عندها مادة خام سهلة الانقياد للإجرام أو السرقة أو الرشوة. هكذا تفسد النفوس في مجتمع يمطر الناس بالدعايات للكماليات التي تشعر الفقير بأنه ناقص لأنه لم يستمتع بتلك الكماليات كالسفر للمتعة في إجازة. ومتى ما فسدت بعض نفوس الفقراء فسد المجتمع. فمجرد وجود فرد فاسد كاف لإفساد الكثير. وهذا أمر معلوم وأكيد، ألا يقال «إن الصاحب ساحب»؟ ألا يقال أيضاً: «قل لي من تصاحب أقل لك من أنت». فهل سرق السارق إلا لأنه تتلمذ على يد سارق آخر؟ هذه نبذة سريعة عن أهم خصائص الرأسمالية، وبالطبع فهناك غيرها الكثير كما سيأتي في فصل «الفصل والوصل» بإذن الله.[ف] أريدك أخي أن تتذكر هذه الخصائص لتقارنها بالإسلام دوماً دون الحاجة لتذكيرك بها.

الميزان الثاني: الكفاءة والعدالة

قلت سابقاً أن هناك ميزانين محيرين، وأن الأول هو الميزان المحير بين كفتي الثقة وسرعة الانتقال، وقد تحدثنا عنه، وأن الميزان المحير الثاني هو بين الكفاءة والعدالة وهو ما نحن بصدده الآن وهو الأهم. لقد ادعت الأنظمة النابعة من العقل البشري القاصر أنها قادرة على ضمان خير الإنسان بتوفير الشروط المادية للحياة مثل القضاء على الفقر والتوزيع العادل للثروة وإتاحة الفرصة للجميع لكسب عيشهم على نحو شريف. إلا أنه ما من دولة تمكنت من ذلك، فالدول ذات التخطيط المركزي (الاشتراكية) قد سقطت. أما الدول الرأسمالية، أو دول اقتصاد السوق فقد أخفقت أيضاً من خلال عدم استقرار اقتصادها التي تجلت في التقلبات الاقتصادية المتكررة وارتفاع معدلات التضخم والاحتكار والبطالة وحالات العجز الشديدة في الميزانيات العامة وتقلب أسواق النقد الأجنبي والسلع والأسهم.

يقول الاقتصاديون أن أهم تحدٍ اقتصادي هو تحقيق الأهداف المادية لإسعاد البشر مع التقليل من حالات عدم الإستقرار الاقتصادي إلى الحد الأدنى إذا ما استخدمت الموارد على نحو «كفؤ» و «عادل». وقد كان همّ الاقتصاديين والدافع لهم لاستحداث نظريات اقتصادية هو تحقيق الكفاءة والعدالة في المجتمعات. فما هو تعريف

ع) كما أن الرأسمالية مقارنة بالأنظمة الأخرى (ما عدا الإسلام) تقدر الأفذاذ لأنها بحاجة لمهاراتهم لتستغلها في إنتاجية أعلى، لذلك تميزت المجتمعات الرأسمالية بالسفر الدائم لأفرادها لينتقلوا إلى حيث يجدون ما يلائم طاقاتهم ومهاراتهم (٣١).

ف) الخصائص كثيرة ويمكن بالطبع تفصيصها بناءً على اهتمام الباحث. فقد وصلت في أحد كتب الاقتصاد مثلاً إلى عشرة خصائص أو مقومات. منها مثلاً تراكم رأس المال لدى المصارف والمؤسسات المالية وأرباب العمل للقيام بالمشروعات المنتجة. ومنها تمتع العمال بحرية التعاقد وفي التكتل في نقابات تسعى لحمايتهم من سيطرة أصحاب رؤوس الأموال، وهكذا (٣٢).

الكفاءة والعدالة؟ إن من تعاريف الكفاءة مثلاً ما أورده شابراً قائلاً: «فيمكن القول أن اقتصاداً ما قد حقق الحد الأمثل من الكفاءة إذا تمكن من استخدام كامل إمكانيات الموارد البشرية والمادية المتاحة بحيث يمكن إنتاج الحد الأقصى الممكن من السلع والخدمات التي تلبي الحاجات مع وجود درجة معقولة من الإستقرار الاقتصادي ومعدل نمو قابل للاستمرار ... ودون الاستنزاف الذي لا مبرر له للموارد غير المتجددة أو إلحاق الأذى بالبيئة إلى الحد الذي يعرض الحياة على الأرض للخطر». وبالنسبة للعدالة يقول: «ويمكن القول أن اقتصاداً ما قد حقق الحد الأمثل من العدالة إذا ما تم إنتاج وتوزيع السلع والخدمات بطريقة تشبع إشباعاً كافياً حاجات جميع الأفراد وتوفر توزيعاً منصفاً للدخل والثروة دون أن تؤثر تأثيراً سلبياً على حوافز العمل والادخار والاستثمار وروح المبادرة في مجال الأعمال ...».[٣٣] ولكن تذكر أخي القارئ: إن وضع الأهداف شيء وتحقيقها شيء آخر. فكيف تتحقق أهداف الكفاءة والعدالة؟

إن معظم الاقتصاديين يرون أن هذا لا يكون إلا بتخطيط اقتصادي أو تبني نهج اقتصادي، وهذا لا يكون إلا باستخدام عقل بشري. ولكن من سينفذ ذلك التخطيط؟ بالطبع إنها الدولة. هذه هي مشكلة كل من فكر في الاقتصاد: إنها الدولة. فلا يمكن لأحد تصور مجتمع معاصر يعيش من غير دور فاعل للدولة في الاقتصاد. ولعل كتاب شابرا المعنون «الإسلام والتحدي الاقتصادي» الفائز بجائزة الملك فيصل الإسلامية العالمية هو من أهم ما كتب عن محاولة إيجاد البديل الإسلامي لمواجهة النظم الاقتصادية المعاصرة. وقد وفق الكتاب في توضيح التناقضات الكامنة في هياكل النظم الاقتصادية المعاصرة. إلا أن مأخذي عليه هو أن مؤلفه كرجل اقتصاد لم يتمكن من الخروج عن الفكر الغربي بالدرجة الكافية. فبعد تعريف الكفاءة والعدالة يوضح قائلاً: «وبما أن النظم الاقتصادية هي التي تقوم بالدرجة الأولى بالتصدي لمسألة تحقيق الكفاءة والعدالة، فإن النهج الأرشد هو اعتماد نظام اقتصادي من شأنه أن يعمل على تحقيق كل من الكفاءة والعدالة».[٣٤] ولعلك لاحظت أن كلمة «اعتماد» تؤمن بأن هذين الهدفين هما من مهام النظم الاقتصادية[ص] والتي لا تتحقق إلا بدور مرئي للدولة «للمحافظة على التوازن بين الموارد، والطلبات على الموارد» كما يقول.[ق] وما نقدي هنا لعمل شابرا الكبير إلا لأنه مقنع لدرجة أنني خفت أن يسحب الكثيرين وراءه، فكان لابد من نقده لأنه يحاول وضع النظام الاقتصادي الذي أوجده عقل البشر في إطار الإسلام، أي أنني أرى غير ما يراه شابرا كما ستلحظ. فهو يقول مثلاً: «لا يمكن لأي مجتمع بشري واسع أن يحقق أهدافه الإنسانية دون أن تقوم الدولة بدور هام في مجال الاقتصاد».[٣٧] وهذا فرق جذري بين ما يراه شابرا كغيره من الاقتصاديين وما يحاول هذا الكتاب طرحه، وهو اليقين بأن الدولة لن تتمكن من تحقيق العدالة والكفاءة إلا إن حكمت بما أنزل الله. وإن حكمت بما أنزل الحق سبحانه وتعالى سينتهي دورها لأن دورها لا وجود له في التدخل في تنظيم الاقتصاد إلا في تطبيق أحكام الشرع كمنع الربوا مثلاً. فلا حاجة لعلماء الاقتصاد لأنهم مهما فعلوا فلن يأتوا بما قد يفيد المجتمع اقتصادياً بعقولهم القاصرة. ولكن الحاجة لهم قد تأتي فقط في القيام بدراسات عن الجدوى الاقتصادية لمشروع غريب لم يطرقه أحد من قبل، أما الدراسات والاستشارات بقصد التدخل في تغيير أو استحداث أنظمة في السوق فهذا سيؤدي للخروج عن مقصوصة الحقوق وبالتالي إلى وضع يفتقد للعدالة وللكفاءة. وللتوضيح أبدأ بالسؤال: لماذا لا تستطيع الدول القيام بتحقيق العدالة والكفاءة؟

لقد تأثر علم الاقتصاد كغيره من مضامير الحياة بالحداثة. فالحداثة التي أبعدت الدين عن كافة المجالات

أبعدت معها الدين عن علم الاقتصاد. فكيف يمكن الحكم على فعل أو قرار اقتصادي ما، أهو خير أم شر، إلا من خلال العقل البشري؟ وكيف يحكم العقل البشري إن تم إبعاد الدين؟ بالطبع باللجوء للماديات، فلم يكن هناك من معيار لمعرفة ما هو صواب وخطأ من أفعال، أو ما هو مستحسن وغير مستحسن، أو ما هو ظلم وشر إلا من خلال الغرائز الإنسانية. فما يسبب اللذة فهو خير، وما يسبب الألم فهو شر، وهذه النظرة المادية تبناها علماء الاقتصاد لأنهم اعتقدوا أن الخير والشر عنصران يمكن قياسهما مادياً، لأن الألم واللذة يمكن قياسهما. وما هذا إلا لأن قوانين علم الاقتصاد كانت قد تأثرت بعلم الفيزياء على يد آدم سميث. فقد أخذ هذا الاقتصادي المشهور «عن الفيزياء النيوتونية النظرة التي مفادها أن الحياة الاجتماعية والاقتصادية، شأنها في ذلك شأن الكون المادي ... مثل آلة ضخمة تنتج حركاتها المنتظمة والمنسجمة ألوفاً من الآثار المحببة للنفس. ومنذ ذلك الحين [كما يقول شابرا] وعلماء الاقتصاد واقعون تحت التأثير القوي لصورة مهيبة لقوانين الفيزياء، كما أنهم يساقون أحياناً وراء الأمل في وجود مجموعة من قوانين الحركة الاقتصادية تماثل في قوتها قوانين نيوتن».[٣٨] ولأن الألم واللذة أصبحا المعيارين الأهم في الحكم على القرارات، فالإنسان الصالح بناء على هذه النظرية هو الذي «يسعى لتحقيق الحد الأقصى لمنفعته، والمجتمع الصالح هو المجتمع الذي يسعى لتحقيق الحد الأقصى لإجمالي المنفعة كلها». وبهذا فإن سعى كل فرد لتحقيق لذته فإن هذا سيؤدي إلى «أكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من البشر لأنه يفترض وجود انسجام تام بين المصالح العامة والمصالح الخاصة». وقد نادى آدم سميث بأنه إذا ما سعى كل فرد لتحقيق مصلحته الخاصة فإن «اليد الخفية»، أي قوى السوق، من خلال المنافسة ستؤدي إلى تعزيز مصلحة المجتمع مما يؤدى إلى الانسجام بين المصالح الخاصة والخير العام. وقد ساند هذا التبني لآليات السوق قانون ساي Say's law والذي يعتبر تتويجاً لتطبيق قوانين الفيزياء على علم الاقتصاد. فانتشرت الفكرة أن الاقتصاد متى ما ترك في شأنه مثل الكون فسيبلغ حد الكمال. «فمن شأن الاقتصاد أن يوجد الطلب الخاص عليه، ولن يكون هناك إفراط في الإنتاج أو البطالة. وأي ميل من جانب الاقتصاد للإفراط في الإنتاج أو البطالة سوف يصحح تلقائياً. « فالقوانين الاقتصادية» قوانين قوية ولا تطيق التدخل. ولا تستطيع الحكومة أن تفعل معها أي شيء ولذلك يتعين عليها أن تمتنع عن التدخل. فمن شأن قوى السوق نفسها أن توجد «النظام» و «الانسجام» و «الكفاءة» و «العدالة» ...».[٣٩] وقد سمي هذا المذهب الاقتصادي بـ «مذهب المنفعة».

ص) يقول شابرا: «إن تخصيص الموارد بكفاءة وتوزيعها على نحو عادل تقتضي، من كل نظام اقتصادي، الإجابة عن الأسئلة الاقتصادية الأساسية الثلاثة المعروفة وهي، ماذا ننتج؟ وكيف؟ ولمن؟ أي: كم من السلع والخدمات البديلة ننتج؟ ومن ينتجها؟ وبأية مجموعة من الموارد وبأية طريقة تقانية (تكنولوجية)؟ ومن هم الذين سيتمتعون بالسلع والخدمات التي يتم إنتاجها وإلى أي مدى؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة لا تحدد تخصيص الموارد في اقتصاد ما فحسب بل تحدد أيضاً توزيعها بين الأفراد، وبين الحاضر (الاستهلاك) والمستقبل (الادخار والاستثمار). ويغطي التخصيص والتوزيع جزءاً أساسياً من الاقتصاد ويحدد في خاتمة المطاف ما إذا تمت تلبية حاجات جميع الأفراد، وما إذا كانت جميع الأهداف الاجتماعية-الاقتصادية الأخرى قد تحققت، وما إذا كان يوجد ما يكفي من الحوافز ليقوم الناس ببذل أفضل جهدهم لتحقيق تلك الأهداف. إن الاختبار الحاسم لأي نظام اقتصادي لا يكمن في أهدافه المعلنة بل في تحقيق تلك الأهداف» (٣٥).

ق) وتكملة ما جاء في النص: «ولتحقيق الحد الأمثل من الكفاءة والعدالة. ولابد لها أيضاً من ألية تحفز الأفراد على بذل أقصى جهدهم لما فيه مصلحتهم الخاصة ومصلحة المجتمع. كما لابد أن يكون لديها (أي لدى الدولة) طريقة فعالة لتجديد الهيكل الاجتماعي-الاقتصادي للتمكن من نقل الموارد بسرعة من استعمال لآخر حتى يتم أكفأ وأعدل تخصيص وتوزيع لتلك الموارد»، وجميع هذه المهام للدولة كما ترى أخي القارئ لا تتم إن لم تكن للدولة سلطة وهو ما حاولت الشريعة إلغاءه (٣٦).

ر) بل إن أدجورث Edgeworth أعلن مفاخراً: «إن المبدأ الأول لعلم الاقتصاد وهو أن كل عالم لا تحركه إلا المصلحة الذاتية» (٤١).

وبهذا فإن هذا المذهب المنفعي مدعوماً بالنظرة المادية كانا المبررين للمجتمعات الرأسمالية للتهافت على الثروة واللذة الجسدية. كل يستفيد من الآخر. فيقول آدم سميث في توضيح هذا مثلاً: «إننا لا ننتظر طعامنا من كرم بائع اللحم أو بائع النبيذ أو الخباز، ولكن من الاعتبارات التي يملكونها بأن مصلحتهم الخاصة تقضي بذلك. فنحن لا نتوجه بطلبنا إلى إنسانيتهم، وإنما إلى أنانيتهم، ولا نكلمهم عن حاجاتنا، وإنما عن مصلحتهم».[٤٠] فكان الاستهلاك هو طريق لسعادة المجتمع لأنه يعكس مصالح الأفراد. فظهر مفهوم الإنسان الاقتصادي الذي أصبح هو محور علم الاقتصاد، لذلك كانت المصلحة الذاتية تعتبر هي المبرر للأفعال. وهذا ما دعاه جيفونز Jevons «آلية المنعفة والمصلحة الذاتية». أي أن المسؤولية الاجتماعية الوحيدة للإنسان، كما قال فريدمان Friedman، هي زيادة ربحه، «وقد قامت جميع النماذج الاقتصادية الحديثة تقريباً على هذا المبدأ».[٤١] ولكن هناك استثناءات بقيت في إطار نظري ولم تتحقق على أرض الواقع. فقد آمن جون ستيوارت ميل Mill مثلاً بقبول مستوى معين من التنمية قد يصل إلى حالة السكون للسيطرة على الإنسان ليتحكم في شهيته للسلع المادية وليستقر التعداد السكاني، وعندها يتم تخفيض ساعات عمل الأفراد مع التقدم التقني لصالح نشاطات أخرى كالفنية أو الدينية، وقد أطلق سنة ١٩٦٨ م للتعبير عن هذا الفكر شعار: «لا تخسر حياتك من أجل أن تربحها».[٤٢]

إلا أن الواقع الرأسمالي غير ذلك. فقد استمر الاقتصاد دون قيم دينية مما أثار الكثير من تحفظات الباحثين الذين لاحظوا فشل الرأسمالية وظهور الفارق الشاسع بين الفقراء والأغنياء. لذلك ظهرت موجة من المفكرين الذين برروا ذلك على أن الرأسمالية نظام لا دين له، أي أنه خال من القيم. فقد استنتج كل من توينبي Toynbee وديورانت Durant «بعد الدراسة الواسعة للتاريخ، أنه لا يمكن تحقيق السمو الأخلاقي والتضامن الاجتماعي بدون التأييد الأخلاقي الذي يوفره الدين». كما لاحظ المؤلفان ويل Will وآريل Ariel أنه «لا يوجد مثال هام في التاريخ، قبل زماننا، لمجتمع نجح في المحافظة على الحياة الأخلاقية دون عون الدين».[٤٣] ولكن لماذا هذا الخلل؟

إن معظم البشر كما يسلم بذلك برتراند راسل Russell يهتمون برفاهيتهم الخاصة ويفضلونها على رفاهية باقي البشر. وهذا أمر فطري وغريزة لا مفر منها عند الكثير وبالذات إن انعدم الوازع الديني. أي أن الناس يسعون لتحقيق مصالحهم الخاصة دون إدراكٍ للأثر الذي يحدثه على الآخرين. لذلك وضع رولز Rawls مبدأه والمسمى بـ «حجاب الجهل» والذي «يعبر بموجبه كل مشارك [في الاقتصاد] عن تفضيله دون أن يعرف أي شيء عن مركزه الخاص الاجتماعي والاقتصادي، [ودون أن يعرف] القيمة السوقية لموهبته الخاصة، [ودون أن يعرف] عن العناصر الأساسية الأخرى التي تلعب دوراً هاماً في عملية اتخاذ القرار». فكيف إذاً يمكن لمجتمع يقوم فيه معظم أفراده بتفضيل مصالحهم الخاصة على مصالح الآخرين بالوصول لمجتمع عادل اجتماعياً؟ إن هذا أمر محال من خلال آليات السوق الحرة التي لا تعكس «حجاب الجهل». كما أن المنافسة الحرة أدت لتلاشي مشاعر البر والخير والإحسان بين الناس ليطغى عليهم الجشع والأنانية واستعباد الآخرين. وبهذا الانفصال بين علم الاقتصاد والأخلاق ظهر توجه بين الاقتصاديين نحو ما يسمى بـ «دولة الرفاهية Welfare State» والذي تتدخل فيه الدولة في إعادة توزيع الثروات من خلال التعليم والعلاج المجانيين ونحوهما من خدمات. وللوصول لهذا الهدف فقد تبنت الدول ما يعرف في علم الاقتصاد بـ «مثالية باريتو Pareto optimality» والتي تقول أن النهج الاقتصادي المقبول هو الذي يؤدي لتحسين حال بعض الناس دون جعل أي فرد في وضع أسوأ.[٤٤]

ولكن أنى لهذا الوضع من منال، فمن الملاحظ على سلوكيات المستهلكين في الدول الرأسمالية عدة ظواهر تدفع المجتمع لإنتاج ما قد لا يفيد الأفراد ويستنهك طاقات المجتمع لصالح الأثرياء على حساب الفقراء كما ذكرت. فمن هذه الظواهر هو أن الثري عندما يقرر شراء سلعة ما فهو قد لا يشعر باللوم تجاه طلباته المسرفة عندما يتذكر بؤس الفقراء، بل يعزو ذلك لكسل الفقراء وعدم كفاءتهم، وليس لقفل أبواب التمكين أمامهم. كما أن المستهلك قد لا يستطيع التمييز بين ما هو ضروري لحاجته وما هو كمالي له متى ما توفر له المال وبالذات في وضع شن فيه المنتجون سيلاً من الدعايات بكل الوسائل التي لم تترك مسلكاً حتى وإن كان جنسياً إلا وطرقته. وكما قال جالبريث Galbraith فإن «جميع أشكال إقناع المستهلكين تؤكد أن استهلاك السلع هو أكبر مصدر للسرور وأعلى مقياس للإنجاز البشري».[٤٥] أي أن التباهي الاستهلاكي، وأقصد به شراء الحاجيات للزهو والتفاخر وإشباع الذات دونما حاجة، والإعلانات عن البضائع التي تزيد الاستهلاكية مع مقدرة الناس على الاقتراض ببطاقات الإئتمان، أدت لمجتمع مستهلك.

إن ما تم شرحه سابقاً هو وجهة نظر كثير ممن ينقدون الرأسمالية على خوائها من القيم. وهذا أمر مقبول عاطفياً، أما منطقياً، فماذا يتوقع ممن لديهم المال، ألا يحق لهم أن يسرفوا ليستمتعوا بما جنوه؟ فلماذا جمعوا المال إذاً؟ وماذا يتوقع من رجال الأعمال؟ ألا يتوقع منهم أن ينتجوا مستهلكات فارهة حتى يربحوا؟ فصانع الساعات الذي يرصع ساعاته بالمجوهرات التي لا تزيد في دقة الوقت شيئاً، ألا يحق له أن يصنع ساعة فارهة ليلبسها ابن ثري لا يدرك قيمة الوقت؟ أي أن اللوم أخذ يتجه بين المفكرين على القيم. وهذا في رأيي خطأ. لأن القيم لا ضابط لها، فمهما كانت التوعية بين الناس بعدم الإسراف، أو بالتصدق على الفقراء فلن تفلح المجتمعات. ولعل الأسوأ هو أن حب التلذذ بالحياة والذي لا يتحقق إلا بالمزيد من المال في المجتمعات المادية سيؤدي بالأقوياء والأثرياء لإيجاد المزيد من الطرق ليزدادوا سطوة، وهذا لن يكون إلا على حساب الفقراء. أما تقييد الأثرياء أو سلب أموالهم كما فعلت الاشتراكية فهو خطأ آخر، فما هو الحل إذاً؟ إن الحل هو في فتح أبواب التمكين كما فعل الإسلام، وعندها يكثر عدد الملاك ويتقاربون في الدخل. فالعالم الرأسمالي الذي أقفل الأبواب على من أراد الإنتاج لفقره وفتحه للغني المتمكن زاد الهوة بين الفقراء والأغنياء، وذلك لأن موارد المجتمع وطاقات إنتاجه لا تتمكن من تلبية هذا الاستهلاك الزائد للأغنياء إلا إن كان على حساب ترحيل جزء من متوسطي الدخل إلى طائفة الفقراء وزيادة وضع الفقراء فقراً كما هو حاصل. فالطاقة المبذولة في إنتاج ثريات كريستالية ضخمة لتعلق في أسقف منازل الأثرياء كان بالإمكان أن تتجه نحو منتج آخر لسد حاجات شريحة أكبر إن كان هؤلاء الأثرياء أقل ثراءً أو نقص عددهم لأن إنشاء مصنع الثريات هذا لن يكون مجدياً اقتصادياً إلا إن زاد عدد الأثرياء في المجتمع كما ذكرت.

وبهذا الاتساع بين الفقراء والأغنياء، ومع توفر السلع الكمالية الفارهة رغماً عن المجتمع الذي يدعم هذا التوجه في هيكله، أتى مع مرور الزمن الاستعباد بسبب انتشار البطالة، وهذه أهم وصفة للفساد في المجتمعات لتمكن الأثرياء من تسخير الفقراء لأهوائهم واستعبادهم في الجريمة والدعارة ونحوها من موبقات، أو حتى تسخيرهم فيما فيه إسراف مثل بناء منزل فاخر أو إنتاج حقيبة فارهة (كما ذكرت مراراً). لأضرب مثلاً واحداً للتذكير، هناك فتاة حسناء من أب فقير، وترى في المدرسة زميلاتها أكثر أناقة، فلا تريد أن تظهر أقل منهن، ولكي تظهر ثراءها قد تتحدث كاذبة عن خال لها يملك سيارة فارهة (مرسيدس مثلاً)، وأنها ركبت معه مرة، فإن

سئلت عن شكل السيارة من الداخل لما استطاعت الإجابة. لذلك، فعندما يغازلها شاب بسيارة فارهة قد لا تصده لتقترب من السيارة لتنظر إلى داخلها، وعندها قد يعبر لها عن إعجابه بها، ويتكرر ذلك حتى يدعوها لنزهة صغيرة معه، وعندها قد ترى فيه شهامة واحتراماً ينسيها نوايا الشاب الأنيق الذي تحلم به، وقد تركب معه لدورة قصيرة، وفي المرة القادمة يطلب منها الذهاب معه لفنجان من القهوة، فهو أثبت لها أنه ليس شريراً، فهي لا تزال بخير، وهكذا بالتدريج حتى تفقد عذريتها، وعندها سترفض الزواج خوفاً من الفضيحة، وبعدها قد تسلك طريق الدعارة. وهناك آلاف الأمثلة والتي تقرأها يومياً. أي أن قفل أبواب التمكين للفقراء زاد ثراء الأغنياء ليعم الفقر والفساد. هذا هو الفساد الأخلاقي، والذي بالطبع لن يوافق عليه غير المسلمين لأنهم لا يرونه فساداً بل هو تمتع بالحرية. لذلك فما يجب علينا أن نحاجهم به هو الفساد الناتج من التلوث البيئي وليس الأخلاقي، وهذا بسبب الزيادة الاستهلاكية غير المبررة. والأمثلة على هذا كثيرة، منها مثلاً إمطار الناس بالدعايات التي تقنعهم بشراء المزيد من الأزياء ذات التصاميم الصارخة التي تستهلك المزيد من الموارد دون استهلاك ما لديهم من ملابس. وما حدث هذا إلا لوجود الأثرياء الذين يملكون المال الذي يمكنهم من شراء هذه الصرعات. أي أن الكماليات الفارهة التي أصبحت ضروريات للأثرياء والتي تؤدي للمزيد من الاستهلاك وبالتالي للمزيد من حب المال للتلذذ بالحياة وبالتالي للمزيد من تسخير الناس للحصول على المال ومن ثم الاستعباد لهي السبب الأهم لفساد مجتمعات يتلوى فيها مليار فرد من الجوع. وما كان الاستعباد والجوع إلا بسبب ظهور البطالة بسبب قفل أبواب التمكين على الناس. ولكن كيف أقفلت الرأسمالية أبواب التمكين أمام الناس؟

الاحتكار

حتى تقوم الرأسمالية بزيادة الإنتاجية مع توزيع عادل لابد لها من فتح الأبواب للتنافس بين البائعين والمشترين والمستثمرين، هذا نظرياً، إلا أن الواقع غير ذلك نظراً لطبيعة الإنسان الغريزية المنفعية التي أوجدت ثغرات في المجتمعات الرأسمالية لتستثمرها لصالحها. وهذه الثغرات مسألة لا مفر منها لأن قوانينهم من وضع عقل بشري قاصر لا يعلم الغيب (كما ذكرت مراراً). فالاحتكارات التي تنشأ من طبيعة القوانين التي أوجدتها الرأسمالية تؤدى إلى ظهور طبقة مالكة تزداد ثراءً بمرور الزمن. فالشركات المنتجة مثلاً عادة ما تقوم بتوزيع منتجاتها من خلال وكلاء حصريين ليصبحوا من عداد الأثرياء فقط لكونهم وكلاء. فالحرية التي تتطلبها الرأسمالية لزيادة الإنتاجية بالسماح للمنتجين بحصر التوزيع لدى وكلاء معتمدين كان لها أثر عكسي في هذه الحالة. وفي الإسلام يمنع تلقي الركبان (وسنوضحه في فصل «الفصل والوصل» بإذن الله)، وما الوكالات الحصرية إلا تلقٍ للركبان، أي منع التجار من شراء البضائع ممن هم في الخارج إلا من خلال تاجر واحد، هو الوكيل المعتمد. وفي هذا هضم لحق عموم التجار لصالح تاجر واحد، أي أنه احتكار يزيد من ثروة هذا التاجر دون مجهود كبير منه. ولعل قصور العقل هنا واضح، فالمجتمعات البشرية بحاجة لمنع بيع الحاضر للباد كما شرع الإسلام حتى تزداد المنافسة المؤدية لتوزيع أكثر عدلاً دون فرض قيد على أحد. وهذه من الإعجازات التشريعية لمقصوصة الحقوق، وغيرها كثير كما سيأتي بإذن الله، إلا أن العقل القاصر في الرأسمالية لا يرى هذا الجانب فيدخل الاحتكار في السوق. ومن الأمثلة على هذا القصور الاحتكارات الآتية:

لقد اتجهت المجتمعات المعاصرة تقنياً نحو توليد الطاقة الكهربائية بنظام مركزي، لأن التقنية التي أوجدتها الأبحاث الممولة من قبل الشركات تطورت لخدمة هذا الهدف الاحتكاري الجشع. أي أن هناك شركة واحدة لتوزيع الطاقة بسبب وجود شبكة واحدة لتغذية المستهلكين، ومن ثم تصبح هي المحتكرة، ويصعب على شركات أخرى مزاحمتها إذ لا شبكات لها، فينتفي التنافس المطلوب لمصلحة المجتمع. وكما سنوضح في فصل «الأماكن»، فإن الطاقة الكهربائية قد لا تكون ذات نمط مركزي في التوليد والتوزيع، ولكنها أصبحت كذلك لأن الفكر الغربي المتسم بالتخطيط المركزي أفرز هذا النمط من التوليد نتيجة لقبوله لابتكارات تسعى لتركيز الربح من خلال تركيز توليد الطاقة مركزياً. ومن الأمثلة على هذا النوع من الاحتكار كل ما هو شبكي مثل توزيع المياه وشبكات سكك الحديد. وقد تقول: ولكن كيف ستكون سكك الحديد لا مركزية، فهي تنقل الناس من مكان لآخر، فلابد من مؤسسة تسيطر على جميع الخطوط؟ فأقول: سأجيب عن هذا في فصل «الأماكن» بإذن الله، ولكن باختصار، هناك فرق بين الأعيان وتوزيعها (كمواسير المياه وقضبان الحديد) من جهة، وبين ملكيتها وإدارتها من جهة أخرى.

ومن أنواع الاحتكار أيضاً حقوق الامتياز الذي تزاوله الدول. فعادة ما تعطى حقوق امتياز تنقيب وتصنيع وتصدير مادة خام لإحدى الشركات في منطقة ما على أن يذهب الجزء الأكبر من الدخل للحكومات، وعندها يظهر استعباد من في الحكومات لعامة الناس لأن قرار التوزيع بيدهم. وهنا كما هو معلوم ومشاهد يغتني المقربون من السلطان أو من هم في الحزب الحاكم على حساب العامة الذين أقفلت الأبواب أمام طموحاتهم ومهاراتهم. فقد ظهر تقرير مؤلم عن مدينة في نيبال مفاده أن أرض المدينة تحوي الكثير من الياقوت، وأن الحكومة العسكرية عادة ما تفضل بعض المستثمرين فتعطيهم حقوق استخراج هذه الأحجار الكريمة على أن يدفعوا لها أكثر من نصف الإيرادات، بينما يحصل أهل القرية الذين يستأجرهم المستثمرون على أقل من نصف دولار يومياً مقابل العمل الشاق جداً لأكثر من عشرة ساعات. وجميع المواد الخام المهمة دون استثناء في جميع الدول الإسلامية بالذات اصبحت من ممتلكات الحكومات (وسيأتي بيانه بإذن الله).

ومن أنواع الاحتكار أيضاً نجاح شركة في إنتاج منتج ما بحيث لا يسمح للآخرين بتصنيع مثله حفاظاً لحقوق الملكية الفكرية. فشركة مايكروسوفت التي تمتلك حقوق أنظمة التشغيل للحاسب الآلي اكتسحت الأسواق دون منافس فعلي لآخر عقدين من القرن العشرين. ومن الاحتكارات أيضاً اتحاد الشركات لمنتج ما، وهو ما يعرف بالـ «كارتل»، للسيطرة على كمية المعروض من المنتج في السوق حفاظاً على الأسعار. وبرغم وجود أنظمة لمحاربة الاحتكار إلا أن الأنظمة أقدم من مهارة محامي الشركات الذين يبدعون في إيجاد الثغرات في أي نظام مهما أحكِم إغلاقه باستحداثات قانونية مستمرة. ومن أهم عوامل الاحتكار الكذب الذي تطلقه الدعايات تحت شعار الحرية. ففي مجتمع يدعي الحرية تقوم فيه الشركات القوية، كشركات الدخان مثلاً، برجم المجتمع بآلاف الدعايات التي تقنع الشاب أن رجولته لن تكتمل إلا إن أقدم على التدخين. وبهذا يبقى أسيراً لنوع معين من التبغ الذي تنتجه الشركة. ومن أفضل الأمثلة على ذلك شركات الأدوية، فيتم استغلال خوف الناس على حياتهم بدفعهم لشراء أنواع معينة من أدوية تنتجها شركات محددة وبأسعار قد تفوق التكلفة كثيراً بدعوى الحاجة للمزيد من المال للأبحاث. وبمثل هذه الاحتكارات بدأ رأس المال يتمركز في أيدي الشركات المتخصصة وذلك لأن التصنيع بدأ يعتمد على الاختراعات وتطبيقاتها. فتعاون العلم مع التكنولوجيا، كما هو معروف، في بيئة رأسمالية تحث على

انغلاق الشركات على نفسها حفاظاً على أسرار صنعتها أدى إلى شركات تحاول جاهدة أن تمركز وسائل الإنتاج داخلها وذلك بتسخير الآلات المتخصصة في أعمالها وبجذب العلماء والخبراء والعمال المهرة للعمل لديها.[٤٦] وهكذا سيطرت الشركات الكبرى على معظم السلع في الأسواق. انظر للمنتجات من حولك، فلعلها جميعاً من شركات عملاقة سواءً كانت أدوات كهربائية أو منتجات قرطاسية، حتى المأكولات والمشروبات فقد أصبحت معلبة أو مقرطسة لشركات ذات أسماء براقة تحتكر الأسواق. ونظراً لأن العالم الإسلامي مفتت إلى دويلات صغيرة متقوقعة داخل حدودها فإن إمكانيات من بها من منتجين لا تسمح لهم بالتآزر لصعوبة عبور الحدود لإنشاء شركات تنافس في إنتاجها تلك الشركات الكبرى، ما أدى لتأكيد الاحتكار لتلك الشركات التي أتقنت ما تنتجة لدرجة يصعب على المنتجين داخل إطار حدود دولة قطرية صغيرة المنافسة.

وقد تسأل متعجباً بأنه لولا الملكية الفكرية لما تسابق المخترعون، ولولا حبس الخبرة داخل الشركات العملاقة المصنعة لما أتقنت المنتجات؟ فأجيب: إن هذا ليس بالضرورة صحيح، وسنوضحه في فصل «المعرفة» بإذن الله. وهكذا من خلال مثل هذه الاحتكارات فإن الرأسمالية تغذي نفسها للدمار. فبعد قفل الأبواب أمام من لا يملكون مقومات الإنتاج، وبتراكم الأموال بأيدي من فتحت لهم أبواب التمكين، ظهرت المنتجات الكمالية الترفية ليزداد الترف للقلة الذين يزدادون من خلال مكرهم سيطرة على أبواب التمكين لحبهم للتلذذ والإسراف، وبهذه السيطرة على أبواب التمكين يزدادون ترفاً على ترف. وهكذا تدور الدائرة مرات ومرات من ترف ثم تلذذ بالترف ثم مزيداً من السيطرة ومزيداً من التمكين للمزيد من الترف ليقترب العالم من التلوث. وبالإضافة للاحتكار فهناك أزمة البطالة التي واجهت المجتمعات الرأسمالية (وسنوضح تأثيرها بإذن الله في الحديث عن النظرة الكينزية للاقتصاد)، وهكذا ظهرت الحيرة للمنظرين للاقتصاد تجاه ازدياد اللاعدالة واللاكفاءة.

الحيرة

إن من أشد ما حار فيه العالم الغربي هو نظريات الاقتصاد وبالذات إشكالية العدالة والكفاءة. فيقول شابرا مستنتجاً وناقداً مثلاً: «إن الفكرة القائلة أن النظام العلماني للسوق سيتمكن بنفسه من تحقيق توزيع « كفؤ » للموارد، وأنه يمكن القضاء على حالات عدم المساواة التي يولدها السوق من خلال ما تقوم به الحكومة من دور نشط، ... تبين أن هذه الفكرة إن هي إلا أضغاث أحلام».[٤٧] وهذا واقع ملموس، فكل ما عليك فعله هو ملاحظة أي عاصمة في العالم الثالث لترى الأثرياء في عمارات مرتفعة أو قصور ريفية فارهة بينما الفقراء على الأرصفة. ولعل من أكثر المناظر إيلاماً ما هو في الهند مثلاً، فترى يافطة دعائية تزيد عن عشرة أمتار في ارتفاعها لمنتج رأسمالي، ومن تحتها خيام لفقراء مصنوعة من قطع من الأقمشة البالية، وبالطبع لا ماء ولا كهرباء ولا دورات مياه لهم، فيقوم الفقراء بقضاء حوائجهم في الشوارع دون حياء لتعودهم على ذلك. أما في العالم الغربي فكل ما عليك فعله هو زيارة وسط أي مدينة أمريكية لترى الفقراء وبؤسهم من قلة تعليمهم وانتشار المخدرات بينهم وشراستهم بميلهم العدواني تجاه الآخرين وكثرتهم في السجون، وما إلى هنالك من مآسي معروفة لكل من عاش في الغرب لدرجة أن مناطق عيش الفقراء أصبحت ظاهرة عمرانية ذات تخصص يدرس في الجامعات لإيجاد بدائل لكيفية

التعامل مع تلك المناطق وسكانها من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والعمرانية. ولذكر إحصائية واحدة: فقد زادت نسبة من هم تحت خط الفقر في الولايات المتحدة الأمريكية من ١١,١ ٪ سنة ١٩٧٣م إلى ١٥,٢ ٪ سنة ١٩٨٣م،[٤٨] وهذه نسبة جد مرتفعة إن استمرت في الزيادة بنسبة ٤ في المائة كل عشرة سنوات. ومع هذه الحيرة أتت الحاجة إلى تدخل الدولة للسيطرة على إعادة التوزيع للموارد، فظهر مفهوم دولة الرفاهية، فأثر هذا المفهوم في سياسات الدول اقتصادياً بحثاً عن العدالة والكفاءة.[٤٩] وحتى هنا ضاع الفقراء. فنظراً لثراء الأغنياء ومقدرتهم على التأثير على القرار السياسي فقد زاد الوضع سوءاً. فمنازل الفقراء مثلاً ليست مخدومة بشبكات الري مقارنة بمنازل الأثرياء التي تصل إليها المياه عبر شبكات ري أنشئت بأموال الدولة، والتي هي أموال الفقراء الذين يدفعون الضرائب أيضاً عند شرائهم للسلع الضرورية.

ومن مثل هذه الانتقادات لخلو الفكر الغربي من القيم رأى بعض الباحثين ضرورة إدراج القيم في الاقتصاد. وقد وضعت الكثير من الأفكار لذلك. إلا أنها لا تتحقق إلا بسلطة الدولة. وهنا خلافي الأول مع الاقتصاديين، لأنني أعتقد أن مجرد القبول بدور للدولة يعني تغيير الحقوق، فلا يمكن أن نضمن أن من في الدولة سيحكمون بغير أهوائهم ناهيك عن قصور عقولهم. أما خلافي الثاني فهو عن فكرة القيم كمصفاة للقرارات الاقتصادية. فبعض الاقتصاديين يرون ضرورة وجود مصفاة أخلاقية تجعل الأفراد يتصرفون بشكل رشيد لتأتي العدالة في التوزيع. ومن تمام عبوديته سبحانه وتعالى أنه هو الحنان المنان. فإن دخلت المنة بين البشر من خلال مصفاة كهذه لامتن بعضهم على بعض، أي لظهرت المحسوبيات، وهذه آفة تحرق المجتمع لأنها ستضع غير المؤهلين في مواضع ليسوا بأهل لها، فضلاً عن استحالة تحقيق هذا الهدف لأنه تقييد للحريات في مجتمعات علمانية. أي أن هذا تناقض ذاتي. والذي أراه هو أن نسخر مقصوصة الحقوق التي أتت بها الشريعة في معاملاتنا المالية، وعندها ستأتي العدالة في التوزيع رغماً عن الجميع، وليس منّة من طائفة على أخرى، ولهذا آثار نفسية تؤثر في الإنتاج كما سترى بإذنه تعالى.

ولأن المجتمع الرأسمالي شديد الإنتاج كما يقولون (وهذا لن يضاهي الإسلام إن طبق) فلم يكن هناك من منفذ أمام عقولهم القاصرة حيال الحيرة في عدم المساواة في توزيع الثروات إلا فكرة رأسمالية أخرى وهي زيادة الثروة في المجتمع، مؤملين بذلك القضاء على الفقر لأن زيادة الثروة تعني زيادة ما ستجنيه الدولة من أموال لتنفق على الفقراء. وزيادة الثروة لا تكون إلا بتكثيف الإنتاج بتشغيل رؤوس الأموال، وهذه ستؤدي للبطالة كما هو معلوم لأن أصحاب رؤوس الأموال عادة ما يلجؤون لتقنيات أعلى لزيادة أرباحهم، والتقنية الأعلى تتطلب أيد عاملة أقل، وهكذا ظهرت البطالة وانتشرت لدرجة أن مسألة البطالة أصبحت وكأنها نتاج طبيعي يجب أن يقبل به المجتمع وأنه لا مفر منه لأي اقتصاد متقدم. فقد أعلن عالم الاجتماع الأمريكي سومنر Sumner أن «أصحاب الملايين هم نتيجة الاصطفاء الطبيعي ... إنهم الأدوات المختارة طبعياً للقيام بعمل ما. فهم يحصلون على أجور عالية ويعيشون مترفين، ولكن الصفقة رابحة بالنسبة للمجتمع»،[٥٠] وما قال هذا إلا لأنه لا يرى طريقاً للنمو الاقتصادي إلا بالرأسمالية. وهكذا تعمق النمو الاقتصادي كبديل رئيس لمكافحة البطالة والفقر. وهكذا أصبح المجتمع الرأسمالي يطمح إلى زيادة إجمالي الدخل بحيث يفوق النمو السكاني مؤملاً بذلك أن يحارب الفقر. فزيادة الدخل تعني استثمار أموال أكثر مما قد تزيد من فرص العمل، إلا أن هذا لم يحدث برغم النمو الاقتصادي، فقد اتسعت الهوة بين الفقراء والأغنياء وظهر التلوث.

وحتى الدول التي استعانت على محاربة اللاعدالة في توزيع الثروات بالضرائب التصاعدية والإعانات الحكومية، فإن الوضع لم يتغير فيها كثيراً وذلك لأن الضرائب تستقطع من الرواتب مباشرة فيخضع لها الجميع، أما الضرائب على الأرباح من الأثرياء فمجال التلاعب فيها كبير. ففي عام ٢٠٠٢م اكتشف مؤسسة الضرائب الأمريكية IRS أن معظم الأثرياء تمكنوا من إيداع أرباحهم خارج الولايات المتحدة الأمريكية وأنهم ينفقونها من خلال بطاقات الائتمان أينما كانوا. وهكذا يهرب الأثرياء من الضرائب بمعاونة المحامين الأذكياء الذين تفوق خبراتهم أنظمة الدول البالية.

إن أول تجربة فعلية لي مع الاقتصاد والتمكين كانت سنة ١٩٩٢م عندما ذهبت لمدينة أحمد أباد في الهند لتقويم معهد عن التمكين Entrepreneurship Institute.[٥١] فكلمة Entrepreneurship باللغة الإنجليزية تعني محاولة الإنسان القيام بنشاط اقتصادي ما، لينهض من خلاله مادياً. وقد ترجمت إلى كلمة «مقاولة»، فكانت Entrepreneur تعني مقاول، لأن المقاول يعمل ويجني الأرباح. لكن كلمة مقاول بالإنجليزية هي contractor، أي أن الترجمة غير دقيقة، ولا غرابة في ذلك لأن الكلمة لا مقابل لها في اللغة العربية. فهي ضرورة في المجتمعات الحداثية التي قفلت فيها أبواب التمكين، فأصبح للتمكين أدوات على الإنسان أن يتسلح بها ليقتحم الأبواب الموصدة في مجتمعه. فظهرت المؤسسات التي تدرس المهارات التي تحوم حول كلمة Entrepreneurship ليتعلم الأفراد كيفية الإتيان بفكرة تجارية أو صناعية رابحة، وليتعلموا كيفية الحصول على القروض من البنوك والضمانات التي تحتاجها البنوك من الأفراد، وما إلى ذلك من تفاصيل لا تعكس إلا محاولة الأفراد تخطي الحواجز التي وضعتها مجتمعات الحداثة وذلك لأن الفرص التمكينية غير متكافئة في النظام الرأسمالي. فالاحتكار في السوق، وتمكن الأثرياء من الوصول إلى الموارد المالية بالاقتراض، والتلاعب بالأنظمة التي تفرض منع الدخول إلى صناعة ما أو مهنة ما إلا من خلال النقابات، وغيرها كثير، كل هذه أدت إلى انعدام العدالة في الفرص تجاه الفقراء والضعفاء للقيام بعمل ربحي. ولذكر مثال واحد فقط، فالنظام المالي للمصارف الذي لا يتيح فرص الاقتراض للأفراد كما يتيحها للشركات أدى إلى مجتمع تعزز فيه انتشار الشركات، وفي هذا هدر كبير للمجتمع كما سنوضح بإذن الله. لذلك كانت كلمة Entrepreneurship مهمة في الفكر الغربي لأن عموم الأفراد لا يمتلكون المهارات التي يتمكنون بها بدء حياتهم العملية. أما الإسلام، فكما رأينا وسنرى بإذن الله، يحترم اختلاف الأفراد وظروفهم فيمكنهم جميعاً بإزالة جميع العقبات أمام الإنتاج. فمن الناس من لا يستطيع متابعة معاملة بنكية قط، إلا أنه قادر على عمل الكثير كالنجارة مثلاً إن هو وضع في الإنتاج مباشرة دون بيروقراطيات. ومن الناس من لا يستطيع إقناع الآخرين بحاجته لقرض لبدء مشروع بعمل دراسة للجدوى الاقتصادية، إلا أنه يدرك ذلك بحدسه ويخوض التجربة بنفسه. وما هذا إلا لأن النظام الرأسمالي مبني على الاقتراض من البنوك، ولن تقدم البنوك القروض إلا بالضمانات الربحية، وهؤلاء المقتدرون على العمل والإنتاج ليسوا بالضرورة من القادرين على إعداد مثل تلك التقارير أو الإتيان بالضمانات اللازمة، وهكذا تم سحب البساط من تحت المعدمين الذين قد يكونون أكثر كفاءة وبالتأكيد هم أكثر همة، فكانت الحاجة لتخصص يُدرّس الناس التحايل على أنظمة المجتمعات للوصول للتمكين.[٥٢] لذلك كانت هناك حاجة لكلمة Entrepreneurship في عالم الحداثة ولم يكن لها حاجة في الإسلام. ولكن كيف وصلت مجتمعات الحداثة لهذا الإغلاق للأبواب أمام من أراد العمل؟ للإجابة على هذا يجب أن نمر أولاً وسريعاً على بعض نظريات الاقتصاد لترى الفرق بينها وبين الإسلام.

الاشتراكية

إن فكرة إيجاد توزيع عادل لثروات الأمة لهي فكرة تتطلب وجود معايير عن ماهية العدل. فهل العدل بأن يأخذ الناس بالتساوي، أم بقدر حاجاتهم، أم بقدر قدراتهم؟ وهل المساواة هي العدل؟ وبغض النظر عن الإجابة على هذه الأسئلة باستخدام العقل القاصر، ففي جميع الأحوال، وحتى تتمكن الدولة من تبني أي نوع من التوزيع العادل فلابد لها من امتلاك الأصول المنتجة في المجتمع، وإلا لن تتمكن من توزيع الدخل، وهذه مأساة في الكفاءة لأنها ستضمحل بامتلاك الدولة للأصول المنتجة. أخي القارئ: لا أريد إضاعة عدة صفحات لنقد الاشتراكية من هذا المنظور، فسقوطها خير دليل على ضياعها الفكري، ولكن هناك عبرة من تاريخها، فالماركسية لا تبحث عن توضيح آلية عمل السوق بقدر ما تبحث عن قوانين تطور آلية عمل السوق الاقتصادي التاريخي لاكتشاف قوانين التطور لتأسيس ما يدعى بـ «الاشتراكية العلمية» بالاعتماد على نضال الطبقة العاملة للوصول للسلطة. أي أن ماركس رجل ثوري. ولعل أهم فكرة لماركس (برغم أن ريكاردو سبقه إليها ولكن بنظرة مختلفة) هي أن سعر بيع أية سلعة هو في العادة أكبر من قيمة العمل المبذول فيها، وأن الفرق بين ما بذل فيها من مجهود إنتاجي، أي ما وضعه العمال فيها من عمل، وبين سعر البيع، هو ربح يذهب لملاك أدوات الإنتاج، والفرق بين السعرين، أي سعر البيع وسعر العمل هو ما يعرف بـ «فضل القيمة» أو «القيمة الفائضة»، وهذا الفائض هو تراكم لرأس المال الذي سيستثمر مرة أخرى، وبهذا تستمر الرأسمالية في النمو.[٥٣] وهنا ملحوظة من حيث الحقوق: وهي أن النظرية التي وضعها ماركس والتي ترتكز على القيمة الفائضة قد أوجدت إحساساً لدى المعدمين بالظلم الواقع عليهم، وهذا أدى بمطالبتهم بحقوقهم. أي أن ماركس من خلال نظريته أوجد حقوقاً لمن لا يملكون، وأقنعهم بأن حقوقهم مسلوبة، وهكذا توجه حقد العمال على أصحاب رؤوس الأموال وليس على المجتمع الذي أقفل أبواب التمكين أمامهم !

ومن هذه الفكرة الأساسية، أي فكرة فائض القيمة، وضع ماركس نظرياته الاقتصادية ومذاهبه الاشتراكية. فمن الدعائم الفكرية للاشتراكية نظرتها للمجتمع البشري على أنه نتاج صراع طبقي مادي، أي صراع اقتصادي بالدرجة الأولى، وأن الطبقة العاملة الفقيرة ستنتصر في النهاية، وعندها ستأخذ العلاقات الاجتماعية بين الأفراد عدة سمات منها إزالة التفاوت الاجتماعي بين الريف والحضر وبين العمل اليدوي والذهني وبين الآمر والمأمور، ومنها تطور المجتمع بحيث يعطي العاملين الفرص على تنمية قوى الإنتاج ونظم الحياة، ومنها أن الممارسة السياسية الديمقراطية ستتغلب على الديمقراطية البرجوازية بسبب المادية. ومن جهة أخرى فهناك صراع آخر بين الإنسان والطبيعة، وهذا أيضاً صراع مادي، فمن التناقضات الناتجة عن المواجهة بين الإنسان والطبيعة بواسطة العمل ينبثق التاريخ كما يرى ماركس.[٥٤] أي أن تفسير كل ظاهرة تاريخية ترجع للماديات في تحليل ماركس. وبرغم أهمية الاقتصاد في تشكيل الحضارات إلا أن هناك عوامل أخرى أغفلها ماركس ومن أهمها الأديان والحريات والقوميات. فالإنسان روح ودين ومادة، فقد توقع ماركس اضمحلال ثم اختفاء الأديان من المجتمعات لأن المادة هي المفسر الأهم لحركة التاريخ، وكل ما لا يعتمد على وجود محسوس فهو بالنسبة له باطل وكاذب. لذلك كان الدين منبوذاً عند ماركس، فهو قد رفض فكرة الخلق وفكرة الدور الذي تلعبه الروح بين البشر. وقد ذكر مراراً أن فكرة الخلق قد أصيبت بضربة قاضية مع انتشار نظرية التطور، وأن الدين ما هو إلا «زفرة الكائن المثقل بالألم»،[ش] إلا أن الأديان والقوميات عادت بقوة في الدول الاشتراكية في أواخر القرن العشرين كما هو معلوم.

وعلى المستوى الفردي فإن الناس صنوف شتى في تفضيلاتهم، فليست المادة هي المرجع الوحيد لتصرفاتهم، فقد يفضل البعض العمل لنفسه، على أن يعمل أجيراً مسيراً بدخل أعلى، وهكذا. أي أن إغفال جميع العوامل على حساب الماديات خطأ جسيم وقع فيه ماركس.

ومن دعائم الاشتراكية أيضاً رفضها للطبقة البرجوازية وملكياتهم الخاصة، أي أن الاشتراكية لا تثق بمن يملكون، إلا أنها في الوقت ذاته تثق بمن يخططون مركزياً، إن في هذا لتناقض عجيب. فما اعتقده ماركس هو أن طبيعة البشر ستتغير بمجرد تطبيق الاشتراكية، فهو اعتقد أن الإنسان لن يكون أنانياً ولن يستحوذ على المنافع لنفسه إن كان مسؤولاً، إلا أن هذا لم يحدث. فقد نادت الاشتراكية بإيجاد طبقة تستلم القيادة بشكل مطلق ودكتاتوري لتصفية حسابات الرأسمالية نهائياً ولإيجاد إنسان اشتراكي جديد بريء من أمراض المجتمعات الطبقية وميولها الاستغلالية، وأن هذه الطبقة لا تقدر على أداء واجبها، كما زعم لينين، إلا إذا كانت منظمة بنمط مركزي وحديدي يوازي النظام العسكري بحيث يتمتع أفراده بصلاحيات واسعة وبثقة أعضاء الحزب المتسلط.[٥٦] ولقد ثبت بالتجربة أن هذا أمر محال، فقد انقلبت هذه الطبقة الحاكمة إلى فئة ذات قيم أشد جشعاً وشراسة من الرأسماليين والإقطاعيين. فكما أقر غورباتشوف بنفسه فإن حالات الفساد ظهرت حتى في جهاز حفظ القانون نفسه. ألم يستحوذ الرئيس السوفيتي برجنيف، الذي كان مولعاً بالسيارات الفخمة، على أفضل أنواع السيارات لنفسه،[ت] وكذلك الرئيس اليوغسلافي الذي استحوذ على ما يربو عن العشرة من القصور لنفسه؟ أما الرئيس الروماني شاوسيسكو فقد عين زوجته وأقاربه في مناصب رفيعة وأغدق عليهم، بينما عامل شعبه بقسوة شديدة جعلهم في النهاية يقتلونه وزوجته لارتكابه جريمة الإبادة الجماعية.[٥٨] ونظراً لهذا التمادي في استغلال المناصب، فقد ثار بعض المخلصين لأفكار الحزب الاشتراكي الحاكم، فكان النهج السلطوي رهيباً في رده، وهو جذ كل معارض، لذلك اتسمت سياسات الأحزاب الاشتراكية بالدموية، فكل معارض يصفى. فقد شملت عمليات التطهير تسعة وزراء من أعضاء الوزارة الإحدى عشر في الاتحاد السوفيتي سنة ١٩٣٦م، وشملت خمسة رؤساء من السبعة المكونين للجنة السوفييت التنفيذية المركزية التي وضعت دستور سنة ١٩٣٦م، وشملت ثلاثة وأربعين أميناً من ثلاثة وخمسين من أمناء سر منظمة الحزب المركزي، وحوالي ستين في المائة من مجموع الجنرالات في الجيش السوفيتي، وهكذا من مجازر.[٥٩]

ش) لقد عادى ماركس الأديان بشدة، فيقول: «إن البؤس الديني لهو التعبير عن البؤس الواقعي والاحتجاج على هذا البؤس الواقعي في وقت معاً. الدين زفرة الكائن المثقل بالألم، وروح عالم لم تبق فيه روح، وفكر عالم لم يبق فيه فكر، إنه أفيون الشعب، إذن فنقد الدين هو الخطوة الأولى لنقد هذا الوادي الغارق في الدموع» (٥٥).

ت) جاء هذا في كتاب جورباتشيف، زعيم حركة إعادة البناء والإصلاح (البيريستورويكا) في الاتحاد السوفيتي إذ يقول: «بيد أن فترة الركود مرتبطة أيضاً بأنه قد ضعف الانضباط في تنفيذ القوانين، وظهرت من جديد عناصر الجور واللاشرعية ومن ضمنها في صفوف القادة أيضاً. فالقضاء والنيابة العامة والهيئات الأخرى الملزمة بالحفاظ على النظام في المجتمع ومكافحة سوء الإدارة قد وقعوا في حالات غير قليلة، تحت سلطة الظروف وأصبحوا في حالة التبعية وتنازلوا عن المواقف المبدئية في المعركة ضد انتهاكات القانون. وتكررت حالات الفساد في جهاز حفظ القانون نفسه» (٥٧).

ث) إن من أهم مبادئ الماركسية التمييز بين قيمة السلعة من حيث ما استثمر فيها من عمل بشري وبين سعرها في السوق. وهنا تثار أسئلة منها: ما هو وضع رأس المال مثل الأرض وأدوات الإنتاج في هذه المسألة؟ ولا نريد الدخول في توضيح هذه التفاصيل، ويمكن الاكتفاء بالقول بأن ماركس يدفع في نظرياته إلى إعطاء العمل البشري تقديراً أكبر (٦٢).

وقد تقول أن هذه التعديات تحدث من الرؤساء في معظم الدول، فهي طبيعة النفس البشرية الأمارة بالسوء، إلا من رحم ربك، فأقول: إن كارثة ماركس التي وقع فيها ببلاهة هي أنه افترض أن الاشتراكيين الذين سيطبقون المبادئ الاشتراكية هم من العلماء الذين يدركون مصلحة الناس أكثر من الناس أنفسهم، لذلك سيخططون مركزياً لنمو الدولة. فهو اعتقد أن المسؤولين في الدولة سيعلمون ما سيحتاجه الناس ليتم إنتاجه، لذلك سيحددون لأفراد المجتمع أسعار حاجاتهم وأجورهم وتعليمهم، وما يجب أن يصرف للخدمات العامة والمرافق العامة وما إليها من أدوات التخطيط لكل قطاعات الحياة. فأقل ما يمكن أن يقال عن ماركس في هذه المسألة أنه أحمق، فهو يرفض مبدءاً ليقبله من جهة أخرى. أليس من يخططون بشر ولهم مصالح وأهواء ونزوات؟ فإن لم يثق ماركس بالبشر الذين يملكون شيئاً من ثروات الأمة، أي إن لم يثق بالرأسماليين، فكيف له أن يثق بحفنة من البشر ليستلموا زمام جميع الثروات؟ لذلك كان الوضع سيئاً جداً في العالم الاشتراكي، فبدل أن يأخذ كل مسؤول قدر حاجته ويعطي المجتمع قدر استطاعته (وهذه من أسس الاشتراكية)، فقد كان يأخذ أكثر من حاجته ويعطي أقل من استطاعته، وهذه سمة متأصلة في البشر إن لم يكونوا مؤمنين بالحساب في الآخرة أو إن لم تُتبع مقصوصة الحقوق. والاشتراكية كما هو معلوم نشأت في علمانية ترفض، بل وتحارب الأديان. والعجيب أن هذا التناقض الواضح، أو الأضحوكة البينة، انطلت على من في الغرب، وما حدث هذا إلا لخوائهم الفكري. أي أن العبرة الأكبر لنا من سقوط الاشتراكية هي أن من يخططون لغيرهم ليسوا ملائكة، لذلك فقد يدفعون ما يخططونه نحو أهوائهم، بل إن الوضع أسوأ، ففي الرأسمالية تبقى بعض قرارات المجتمع خارج أيدي الملاك، أما في الاشتراكية فإن جميع القرارات بيد قلة من الثوريين، فماذا يتوقع منهم إلا الكوارث والضياع كما حدث لمجتمعات تلك الدول؟

ومما زاد الوضع سوءاً هو التكتم على جميع التجاوزات التي تبدر من موظفي الحزب الحاكم، فلا إعلام حر هنالك ليفضح أفعالهم كما في العالم الرأسمالي. فالمجتمع الاشتراكي أصبح مجتمعاً مدجناً بعناصر الاستخبارات التي تكمكم أفواه الناس وتمنع عنهم المعلومات من الخارج، وفي هذا قال وزير خارجية أستونيا بعد استقلالها من الاتحاد السوفيتي:

> «عندما تُغلق أفواه الناس ويصبحون غير قادرين على التكلم، وعندما نغلق عيونهم بمنعهم عن السفر، وعندما تسد آذانهم بالتشويش على أمواج الأثير، يصبح الناس سلبيين أو مستسلمين جداً. وفي هذه الحالة، عندما لا يهتم الناس، تبدو الطبيعة نفسها وكأنها تفعل نفس الشيء. فتنتج الحقول قمحاً أقل، وتموت الأحراش من التلوث، وينحط المجتمع بأسره، ... حتى مقدرة الطلاب على التعلم تراجعت ... في مجتمعنا، اختفى الشخص الجديد، وذهب إلى السجن (أي الذي تعلّم أن له حقوقاً وعليه واجبات)، أولئك الناس الذين يتمتعون بقدرات وذكاء، بل عملياً كل الطبقة المثقفة (ذهبت للسجن) ... لقد تطور بقية العالم. أما نحن فقد عدنا إلى الوراء. هذا هو الفارق المأساوي بين الاتحاد السوفيتي وبقية العالم».[٦٠]

حتى وإن كان أولئك المخططون الاشتراكيون مخلصين وذوي أمانة، فالأزمة في الاشتراكية ليست في استحالة دقة التخطيط ونجاح تنفيذه، فإن تصورنا جدلاً أن هناك جماعة من المخططين الذين لا يستغلون معرفتهم ومركزهم الحساس لخدمة مصالحهم، وأن هناك جماعة أخرى من الفنيين الذين يديرون وحدات الإنتاج وأنهم دقيقوا التنفيذ للخطط، يكون السؤال، كما يضعه سمير أمين:

«أين دور العامل العادي في كل ذلك؟ أهو دور يقتصر على «انتخاب» من يتخذ القرارات محله؟ وما هي الوسائل المستخدمة في هذا النظام لفرض «واجب العمل» على أفراد القاعدة الشعبية؟ أليست هذه الوسيلة في نهاية الأمر هي أيضاً هنا عدم وجود وسيلة أخرى للعامل لضمان معيشته سوى العمل، شأنها إذاً شأن دور العنف الطبقي في الرأسمالية؟ إذا كان الأمر كذلك، أليس الفرق بين الرأسمالية وتلك «الاشتراكية» فرقاً نسبياً محدوداً؟».

وإن كانت الإجابة بضرورة إشراك القاعدة الشعبية في اتخاذ القرارات في الممارسات الاقتصادية اليومية فكيف يكون ذلك؟ فإن كانت الإجابة أن كل مجموعة من العمال ستمتلك الوحدة الإنتاجية، أي تقوم هي مباشرة بدور المنظم الذي يقرر ويخطط وينفذ، أي أنها إدارة ذاتية، فالسؤال عندها هو: كيف ستنتج هذه الجماعات العديدة ناتجاً متناسقاً؟ أي كيف يكون التعادل بين العرض والطلب؟ وحتى تحل هذه الإشكالية لابد من سوق يكون لها الحكم في النهاية في صحة أو خطأ قرارات الوحدات المنتجة، وإن تم هذا فما الفرق بين الاشتراكية والرأسمالية؟[٦١] فإن تم القبول بضرورة السوق فإن العلاقات الاجتماعية ليست ذات شفافية كما ظن ماركس، فالسلعة ستأخذ سعر السوق وليس ما بذل فيها من عمل بشري !!![ث] وبهذا تسقط نظريته.

أما إن تم رفض السوق فإن الكارثة أكبر، فكما هو معلوم، فلابد لأي تخطيط مركزي من توافر الكثير من المعلومات، إن نحن سلمنا بإمكانية علم الغيب للبشر، فمن أين لهؤلاء القلة من متخذي القرارات المعلومات من جميع أرجاء الدولة، حتى وإن توفرت المعلومات عن آلاف السلع والخدمات، فإن مجرد صدور القرار التخطيطي سيأخذ وقتاً تكون نتيجته التباطؤ في الاستجابة للظروف المتغيرة. ولضرب مثال واحد: فقد كان على اللجنة التي عُينت لتحديد الأسعار في الاتحاد السوفيتي أن تقوم بتحديد أسعار ما يزيد عن عشرين مليون سلعة من الإبرة إلى الشاحنة، وكيف لأفراد هذه اللجنة القيام بذلك دون معرفة أذواق المستهلكين والتكاليف المتوقعة لكل منتج، لذلك بقيت الأسعار دهوراً دون تغيير، وبهذا لم يكن هناك إنصاف في توزيع الموارد بين المصنعين، ولم تكن هناك كفاءة في القدرة الإنتاجية التي تفتقر للتنافس ومراقبة الملاك.[٦٣] لذلك كنت ترى الصفوف من الناس (الطوابير) أمام بيع بعض المنتجات، لأن الأسعار وكميات الإنتاج أتت من جهات عليا، فهي لا تتغير لتلبي ظروف تغير العرض والطلب. ولأن بعض المستخدمين قد يسرفون في استخدامها في وقت لا محفزات هناك للمنتجين، يقل المنتج مقارنة بالطلب المتزايد بسبب النمو السكاني، وعندها ستظهر أسواق سوداء ليقوم من لهم سطوة على بيع هذه المنتجات بتسريبها لتلك الأسواق. ولأن قرار الإنتاج أتى من جهات عليا، فإن هناك فائضاً في منتجات أخرى إلى حين تدارك الأمر بتخطيط آخر. وبالطبع، ولأنه لا تجار هنالك ليكسبوا أو ليخسروا، فقد يستمر الإنتاج دون تصحيح. أي أن المجتمع برغم أنه قد حقق بعضاً من العدالة، كما يصر الماركسيون، إلا أنه من حيث الكفاءة كان مقبرة لكل فرد من ذوي الهمم. وهذا ما أتقنه فردريك هايك عندما نقد الاشتراكية.

هل رأيت ضلال ماركس قاتله الله الذي ضيع مئات الملايين من البشر. وما ذلك إلا لأنه كان يرمي بالغيب من مكان بعيد. فهو اعتقد أن البشر بعد تعديهم لمرحلة الاشتراكية سينشئون مجتمعات شيوعية تتم فيها إلغاء القيمة للسلعة وإلغاء الدولة. فقد ظن أن إلغاء الملكية الرأسمالية لوسائل الإنتاج ووضعها تحت تصرف المنتجين أنفسهم سيؤدي لإلغاء القيمة في مجتمع لا طبقي، كما أنه أعتقد أن الجماعة الحاكمة ستزول عندما تشيع المنفعة بين الناس، ولكن الذي حدث هو أن الطبقة الحاكمة نفسها افتقدت للديمقراطية داخل الحزب نفسه، وأنها كانت تعيد

تكوين نفسها بإنتقاء أعضائها بالاعتماد على معيار الولاء بصفة أساسية وليس الكفاءة أو التعليم. فإن فقد الحزب احترام آراء أفراده داخله فكيف له أن يسمح لأفراد المجتمع بالإدلاء بآرائهم، لذلك رفضت الأحزاب الحاكمة في الدول الاشتراكية تعدد التيارات ورفضت السماح لنشر أي رأي مخالف لها بأي وسيلة وكان الرد بالقمع.[٦٤]

ومن الذي سبق قد تستنتج أخي القارئ بأن كل دولة اشتراكية وكأنها شركة رأسمالية، يقوم فيها المخططون بإدارتها، والشعب عمالها. وهذا تصور حقيقي وصل إليه بعض الباحثين الذين ذهبوا إلى أن الاشتراكية في واقعها ليست إلا رأسمالية، ولكنها رأسمالية دولة،[٦٥] فهي بهذا أسوأ من الرأسمالية على العمال. وهناك مسائل أخرى كثيرة لفشل الاشتراكية لن نخوض فيها لأن المرحلة الأولى من مجتمعات ماركس، أي مجتمعات الاشتراكية، قد فشلت. وكل حكم بغير ما أنزل الله هو حكم أحمق إلا أننا لم نقف بعد على أخطائه لأننا لم نكتشف ذلك بعد. وما هذا الذي ذكر إلا أمثلة من أخطاء الاشتراكية التي لا تعد ولا تحصى، فلماذا إذاً تحول الاتحاد السوفيتي من أكبر منتج للقمح في العالم لأكبر مستورد له خلال عقود؟

ولعل من الدروس المهمة من تاريخ الاشتراكية للبشرية هو أن أي مجتمع إنساني لا يمكن له أن يكون منتجاً إلا إن ابتعد عن التخطيط (للغير) قدر الإمكان، لأن التخطيط تسلط على الآخرين بالضرورة وفي هذا تثبيط للهمم. كما أن السوق كعنصر تنبثق منه الإشارات للمنتجين، ضرورة لابد منها لأي مجتمع، وأنه كلما ازداد السوق شفافية في التنافس والوضوح كلما كانت الإشارات أكثر دقة وصحة لمنتجات مطلوبة. وبالطبع فإن الدرس الأهم هو أن التاريخ البشري فوق مقدرات البشر لتتمكن عقولهم من الإلمام به ووضع التصورات له، فقد تبع ماركس آلاف المفكرين (أو بالأصح الضالين) ووضعوا الكثير من المجهود والبحث والتنظير لتسقط الاشتراكية أمام أعينهم وبين ذهولهم لما يحدث. إنهم يرمون بالغيب من مكان بعيد، قاتلهم الله. هذا الذي سبق عن أسس الاشتراكية، ولكن ماذا عن أهم النظريات الرأسمالية؟

النظرة الكينزية

إن من تصريحات اللورد جون مايناردكينز Kenes (١٨٨٣-١٩٤٦) المتعددة قبل وفاته أنه لم يشرب ما يكفي من الشمبانيا، وهو يعد من أشهر اقتصاديي القرن العشرين، وقد كان مضارباً بارعاً في البورصة.[٦٦] فتأمل هذا الوضع أخي القارئ: رجل ماجن ومضارب بارع في البورصة وضع نظرية اقتصادية سار عليها العالم الغربي لعقود. فهل فاقد الشيء يعطيه؟ أي هل يمكن لإنسان ماجن مضارب أن يأتي بفكر اقتصادي ينقذ البشرية؟ فإن كان، فلابد وأن تعكس النظرية قيمه وقيم المجتمع الذي يزنُ الخير من خلال اللذة والمتعة، ويزن الازدهار الاقتصادي من خلال الأسواق المالية. وهذا نقد بالطبع سيرفضه كل علماني لأن ليس علمياً، لهذا أقول له:

لقد وضع كينز بعد الكارثة الاقتصادية التي حدثت بين الحربين العالميتين منهجاً سارت عليه الدول الغربية الصناعية، وهو تدخل الدولة من خلال موازنتها المالية في النشاطات الاقتصادية لتصحيح تموجات البطالة والركود التي تفرزها الأسواق. فالنظرة التي وضعها آدم سميث القائلة أن اقتصاد السوق الحر سيعود للانتعاش بعد الكساد بعد مدة من الوقت أمر غير مقبول بالنسبة لكينز لأن المدة قد تطول. فهو قد لاحظ أن المدخرات للأفراد لم

تستغل مباشرة كرأس مال، بل بعد مدة طويلة أحياناً خوفاً من الاستثمار، ولاحظ أيضاً أن من فقدوا وظائفهم لم يعودوا مباشرة للعمل بأجر أقل للتأقلم مع الوضع الجديد للكساد، كما أن أرباب الأعمال لم يقدموا لهم الأجر الأمثل مباشرة خوفاً من تفاقم الكساد. وهذا مأزق كبير للرأسمالية، فظاهرة «نموذج قطيع الغنم» أساسية في تحليل كينز، وهي تعني أن مخالفة مجموعة صغيرة من الأفراد للقاعدة العامة تخوفاً من كساد قادم أو توقعاً لربح كبير مثلاً والتي تتبعها الأغلبية قد تؤدي إلى نتيجة عكسية لتلك التي توقعتها تلك الجماعة. فإن قرر مثلاً عدد من الأفراد زيادة ادخاراتهم بنسبة أكبر وبهذا قد يتبعهم معظم أفراد المجتمع، فإن هذا قد يؤدي إلى انخفاض الطلب الإجمالي في الاقتصاد، وبالتالي ينخفض الدخل الموزع، وهكذا قد ينخفض الادخار الإجمالي نفسه. وإن تم تعميم هذه النظرة على المستوى الوطني، وهذا وضع لا مفر منه لأن كل دولة تعتبر حيزاً اقتصادياً ذات عملة محددة بوحدة متكاملة في النظرة الكينزية، فإن الرخاء الرأسمالي لا يأتي إلا من تجاوز الإنتاج الحالي للاستهلاك الحالي بمقدار يحقق الوفرة الضرورية لتوسيع قاعدة الإنتاج وذلك بزيادة المشروعات الإنتاجية. ولكن في الوقت ذاته، فإن الهدف من الاستثمار الحالي هو زيادة الاستهلاك المستقبلي، وإلا كان من الأجدى المحافظة على مستوى الاستهلاك الحالي بصورة مستمرة دون إضافة استثمار جديد، أي أن الإنتاج سيعادل الاستهلاك. أي لكي تتجاوز كمية ما يُنتج عن كمية ما يستهلك لابد للمجتمعات من أن تزيد من الاستهلاك المستقبلي بزيادة عدد السكان مثلاً. ونظراً لأن الزيادة الاستهلاكية مسألة مستقبلية وغير أكيدة لأسباب عدة، فإن استثمار الحاضر قد يكون زائداً في المستقبل، وعندها قد تتوقف بعض أدوات الإنتاج أو تخفف من أدائها، وفي هذا خسارة للمجتمع لأن ما لديها من أدوات لم يستخدم بكفاءة، ومنها الأيدي العاملة، فتظهر البطالة.

أي أن الازدهار الحالي سيولد تباطؤاً اقتصادياً في المستقبل، لذلك تظهر الدورات الاقتصادية، وهي عبارة عن دورات من الازدهار الاقتصادي تعقبها فترات من الركود لينتعش الاقتصاد مرة أخرى. أي أن القاعدة الاقتصادية الإنتاجية تتوسع بغرض زيادة استثمار رأس المال في دورة ثم يقل الإنتاج في دورة أخرى. علماً أن النظرة الكلاسيكية لآدم سميث تفترض حدوث تغييرات في أسعار السلع وأجور العمال ليعود التوازن الاقتصادي لامتصاص الدورات، ولكن ما يحصل في الواقع هو غير ذلك في تعليل النظرة الكينزية، فتبدأ الشركات بتقليص النفقات بتسريح العمال وإغلاق بعض مواقع الإنتاج. وما يسبب هذه الدورات أيضاً ظهور الاختراعات الجديدة التي قد تؤدي لزيادة الطلب على منتج بديل لمنتج متوفر في الأسواق ما يؤدي لتوقف مصانع تلك المنتجات. ولعل من الأمثلة الجيدة على هذا الحواسيب التي قضت على صناعة الآلات الكاتبة. كما أن وقوع المستثمرين في أخطاء التقدير للاستهلاك المستقبلي ونوعيته قد تساعد هذه الدورات للظهور أو حتى تسببها. فقد يبالغ المستثمرون في توقع الطلب على سلعة معينة ويرفعوا الإنتاج ليفاجؤا بانخفاضه مما قد يؤدي لإفلاس الشركة المنتجة.[٦٧]

ولهذا فإن كينز ومن يؤمن بمدرسته يرون أنه لا توجد وسيلة رأسمالية تضمن التشغيل التام لوسائل الإنتاج، لذلك اقترح كينز ضرورة قيام الدولة بإزالة النقص في الطلب بتمويل العجز لإصلاح الكساد. فمن الفروق الأساسية بين نظرة كينز وآدم سميث هي أن المحرك الأساس للاقتصاد بالنسبة لكينز هو علاقات القوى بين الهياكل والبنى المشكّلة للاقتصاد من مؤسسات استثمارية كبيرة وبنوك ونحوها، خلافاً لما ذهب إليه آدم سميث الذي ركز على القرارات الفردية الاقتصادية العقلانية. لذلك فإن أي تغيير في الأسعار لا يعني بالضرورة تحقيق

توازن جديد بين العرض والطلب، ولكنها بالنسبة لكينز هي نتيجة الصراع القائم بين القوى المكونة للاقتصاد لتقاسم الدخل القومي. أي أن الاختلال في التوازن ليس إلا اختلال في توازن التدفقات النقدية. لذلك لابد من تدخل الدولة. لهذا أصبح دور الدولة بعد الحربين العالميتين كدور المستثمر المالي ولكن للمحافظة على الاقتصاد الوطني، فمتى ما ظهر ركود اقتصادي تدخلت الدولة برفع الطلب الكلي بزيادة الإنفاق الاستثماري، وهكذا ينتعش الاقتصاد. وعلى النقيض من ذلك، ففي حالات زيادة النشاط الاقتصادي تقوم الحكومات بتفادي التضخم بزيادة الضريبة لتسديد ما كان عليها من ديون كانت قد مولت بها الاستثمارات لإنعاش الاقتصاد. لذلك فإن الأسعار تتغير بتغير التوازن بين القوى الاقتصادية، فموقف المستثمرين يزداد قوة ويفرضون أسعارهم عندما يكون الاقتصاد في حالة تشغيل كامل. وهنا قد يتحول بعض مضاربي الاستثمار إلى مضاربي أسعار، لهذا فإن تصحيح الاختلال بين التدفقات المختلفة لا يمكن أن يتم عن طريق تغيير حجم الإنتاج وإنما عن طريق الأسعار. ولأن مضارب الأسعار لا يملك الثبات الذي يملكه المستثمر، ستظهر مستويات مختلفة للأسعار في نفس التوازن بين التدفقات الكلية المختلفة. لذلك يرى كينز ضرورة تدخل الدولة من خلال التلاعب في معدلات الفائدة وتغيير نفقاتها للتأثير على العرض والطلب والذي يؤثر في المستثمرين.[٦٨] لعلك ترى كيف أن كينز ولأنه رجل أسواقٍ مالية لا يمكن له أن يرى الاقتصاد دون سوق مالي. وهذا موقف خاطئ كما سترى بإذن الله في فصل «الفصل والوصل».

أي أن كينز قد رفض ما رسخه آدم سميث أن بإمكان السوق الحرة المحافظة على الإنتاج الأكفا والازدهار في جميع الأوقات، فهو يرى أن النظام الرأسمالي غير مستقر، وفي هذا تعبير واضح عن قصور العقل: فكلاهما، سميث وكينز، في ضياع، أحدهما لا يريد تدخل الدولة والآخر يرى ضرورة ذلك. ولعل آفة النظرة الكينزية هي أنها ترى ضرورة الدولة، والدولة كما أسلفنا أفراد بأهواء. والأسوأ هو أن هؤلاء الأفراد لا ينتجون سلعاً، ولكنهم ينتجون قوانين وأنظمة وبيروقراطيات تثقل تقدم المجتمع إنتاجياً بسبب الهدر الذي ذكرناه. كما أن الكينزية لا تُطبق إلا إن كانت المجتمعات مفككة على شكل دول. فحتى تنجح النظرة الكينزية إن طبقت في العالم الإسلامي لابد من تكسيره إلى دول متعددة حتى تتم السيطرة على اقتصاديات كل دولة على حدة. علماً أن تطبيق النظرة الكينزية في العالم الغربي كان له الكثير من السلبيات، من أهمها التضخم الناتج عن التوسع النقدي، وكما هو معلوم في علم الاقتصاد فإن التضخم يؤدي للبطالة التي تنقص من الإنتاجية مع ارتفاع للأسعار، مما يعني اللاعدالة في التوزيع. ومن السلبيات أيضاً تقلب أسواق الأسهم والنقد الأجنبي وذلك بسبب السيولة. ولعل من أهم السلبيات على العالم الثالث هو قيام الدول بالاقتراض لدعم عجز ميزانياتها بدعوى التدخل لدعم المشروعات ودعم الإنتاج القومي والذي كانت تذهب فيه الأموال لمتخذي القرارات. وما حدث في الفلبين أيام حكم ماركوس خير مثال.[خ]

خ) يقول شابرا مستنتجاً: «ثمة خياران فقط لضمان استقرار الأسعار ضمن إطار التحليل الرأسمالي. فإما أن يتم تقليص التكاليف أو تخفيض إجمالي الطلب. وتقتضي الوصفة الأولى اللجوء إلى نوع من تحديد الأجور والأسعار، في حين تحتاج الوصفة الثانية إلى عودة لمبدأ «الميزانية المتوازنة». بيد أنه لا يمكن اعتماد الأولى إلا كتدبير مؤقت لسد الثغرات. فاستمرار استعمالها غير ممكن، ولا سيما في مناخ التضخم لأنها غير منصفة بالنسبة للعمال الذين تهبط أجورهم الفعلية، وتؤدي إلى الأسواق السوداء، وحالات طويلة الأمد من نقص الحاجيات، وتشويه في تخصيص الموارد. وعندما ينفك التحديد، فإن الأسعار والأجور تميل إلى الارتفاع المفرط. أما وصفة الميزانية المتوازنة فإنها تفيد بالفعل على صعيد التضخم، لكنها تؤدي إلى انخفاض معدلات النمو، وزيادة البطالة وإلى تخفيض كبير في الإنفاق المتعلق بالرفاهية، ... وهذا أوقع الرأسمالية في أزمة. فثمة تناقض لا يمكن حله بين أهداف الرأسمالية المعلنة وبين اقتصاد سليم غير تضخمي» (٦٩).

الإسلام ورفض الكينزية

بالطبع فإن ما يقوله كل من كينز وآدم سميث قد يكون صحيحاً في حقبة معينة من الزمن، وقد يكون وصفة علاجية موفقة لموقف اقتصادي محدد في إطار النظام الرأسمالي الذي يفتح (من خلال تسلط المسؤولين ومن خلال أنماط الملكية لتلك المجتمعات) أبواب التمكين للبعض ويغلقه على البعض الآخر. وكما ذكرت، فمن خلال هذا التلاعب بالتمكين مفاضلة بين الناس تظهر السلع والخدمات الكمالية والحاجية بسبب تفاوت الناس في الدخل. ولأن هذه المنتجات الكمالية والحاجية هي «أول ما يتأثر استهلاكاً» مع أي تغير اقتصادي (وهذا أمر مفصلي ومهم جداً)، فإن الركود الاقتصادي أمر محتوم بسبب إعراض الناس عن شراء الكماليات ومن ثم الحاجيات، وعندها ستكون المجتمعات بحاجة لوصفة كينزية أو ما شابه لحل الإشكالية. وكل هذا بسبب الوفرة الإنتاجية بسبب التقدم المعرفي في الإنتاج الذي لم تدرك المجتمعات كيفية التعامل معه. ولكن مع تطبيق مقصوصة الحقوق وفتح أبواب التمكين للجميع وتقارب الناس في الدخل فإن معظم إن لم تكن جميع المنتجات ستكون من الضروريات كما ذكرت سابقاً، وهذه الضروريات التي يصعب الاستغناء عنها ستدفع المجتمع دوماً للمزيد من الاستهلاك إما بزيادة كمية الإنتاج بسبب النمو السكاني وإما بتحسين نوعية المنتج، وبهذا فإن كل استثمار حالي هو «بالتأكيد زيادة في الاستهلاك المستقبلي». أي أن الدورات الاقتصادية التي لاحظها كينز لن توجد مع تطبيق مقصوصة الحقوق. ولن تتذبذب أسعار السلع وأجور العمال ليعود التوازن الاقتصادي كما قال آدم سميث، ولن تبدأ الشركات في تقليص النفقات بتسريح العمال وإغلاق بعض مواقع الإنتاج لأنه لا عامل هنالك ولا شركات رأسمالية، بل كل يعمل لنفسه إما فرداً أو شراكة، ولن يسرح المالك نفسه ولكن يحاول إتقان منتجه «الضروري» للجميع. أي أن هناك بالفعل وسيلة تضمن التشغيل التام لوسائل الإنتاج وهي تمكين الناس جميعاً كما تفعل مقصوصة الحقوق، وبهذا تصبح جميع المنتجات من الضروريات التي لابد لها وأن تزداد إما كماً أو جودة. فلا عاقل هنالك يحاول المخاطرة بصناعة منتج قد يكون من الكماليات للأثرياء لأنه لا أثرياء إلا الندرة، ولكن المعظم متقاربون في الدخل، بل سيفكر معظم الصناع في مزاحمة الضروريات بإيجاد ضروريات أخرى أو زيادة إتقان الضروريات المطلوبة. وبالطبع فهناك قلة ممن يحاولون إيجاد الكماليات لأنها بحاجة للمخاطرة لأن الأثرياء قلة. ولأنهم قلة فإن تأثيرهم على الاقتصاد سيكون ضعيفاً. أي أن الاستثمار في ازدياد والاقتصاد في انتعاش. وهذا الازدياد لن يضمحل لأنه مُستثمر في الضروريات. ولن تتوقف أدوات الإنتاج. وبهذا فإن الاقتصاد في تقدم مضطرد. هذا بالإضافة إلى أنه كلما تفتت الاقتصاد بين عدد أكثر من الناس، كما تفعل الشريعة إن طبقت (وسيأتي بيانه بإذن الله)، كلما كان الاقتصاد أكثر ثباتاً وذلك لأنه لن توجد دورات اقتصادية. فالدورات بسبب الصفقات الكبيرة التي لن توجد أصلاً لتقارب الدخل، والدورات بسبب الكوارث البيئية ستكون ذا تأثير ضئيل نظراً لسعة العالم الإسلامي، وبهذا تضمحل آثار الدورات الاقتصادية المتوقعة كلما تفتت الاقتصاد بين أيادٍ أكثر عدداً وأيادٍ أكثر استتباباً اقتصادياً. حتى الحروب لن يكون لها تأثير على الاقتصاد كما سترى في الحديث عن الأمن في فصل «المدينة» بإذن الله، لأن الذي يسيطر على الحروب ويفرضها هي الأمم القوية، ومع تطبيق مقصوصة الحقوق ستكون الأمة أقوى ما تكون باقتصاد يفرز باستمرار الراغبين في الجهاد الذين باندفاعهم لغزو غير المسلمين يجعل قلب العالم الإسلامي في أمان باستمرار.

ونظراً لأن المنتجات الكبيرة كالطائرة مثلاً هي أيضاً من إنتاج شركات صغيرة تنتج قطعاً أصغر ولكنها متكاتفة بالتنسيق فيما بينها كما سترى بإذن الله إن طبقت الشريعة، فإن الاقتصاد لن يقع في براثن المؤسسات الاستثمارية الكبرى لأنها لن توجد أصلاً، وبهذا فلن توجد الهياكل الكبرى المكوِّنة للاقتصاد والتي ستؤثر عليه سلباً أو إيجاباً كما لاحظ كينز، وبهذا فلن تظهر الدورات الاقتصادية والتي تتطلب تعديلاً بتدخل الدولة بتنشيط الاقتصاد وقت الركود أو بفرض الضرائب وقت النمو. أي أنه لن تظهر الاختلالات في التدفقات النقدية. ومما يساعد على عدم ظهور هذه الدورات الاقتصادية إن تم الحكم بالشريعة هو أن العالم الإسلامي أمة واحدة كما سترى في فصل «ابن السبيل» بإذن الله، فلكل فرد التنقل من شرق الأمة لغربها، وله نقل منتجاته دون حدود جمركية أو المرور على أي نقاط ضريبية. هذه الحرية في التنقل للأفراد والمنتجات تمتص احتمالية ظهور أي كساد لأي منتج لسعة الرقعة التي يقطنها المستهلكون للضروريات وكثرتهم. حتى وإن خاطر وأوجد فرد مبتكر ما منتجاً جديداً ولم يتقلبه المجتمع وتم وضعه في خانة الكماليات حتى يثبت للمجتمع ضرورته ولم ينجح هذا المنتج، فإن نسبة هؤلاء قلة في الأمة المسلمة لعدم وجود الحدود الفاصلة بين القوميات المسلمة إذا لا قوميات عندها إلا ملة الإسلام. لذلك، مقارنة بالإسلام، فلعل أهم سلبية على البشر من النظرة الكينزية هي أنها حولت التركيبة الجغرافية السياسية للعالم إلى دول، وكأن كل دولة مؤسسة لا تهتم إلا بسكانها حتى وإن كان ذلك على حساب الشعوب الأخرى لأن الدولة هي التي تقود المجتمع اقتصادياً، فتصبح الدولة وحدة كشركة لها إيرادات وصادرات ولها عملتها الخاصة بها وتبحث عن مصالحها، وبهذا تحول العالم إلى ميدان تسيره الصراعات الاقتصادية بين الدول، فظهر الاستعمار المباشر أو غير المباشر. وبهذا تعزز تدخل الحكومات في اقتصاد شعوبها منطقياً أكثر فأكثر. وبمثل هذه التدخلات التي حاولت المحافظة على إجمالي الطلب (كأن تقوم الدولة بزيادة الإنفاق على البنية التحتية أو التعليم) نشأت في الغرب دولة الرفاهية التي تبنت النظرة الكينزية لعدة عقود.

دولة الرّفاهية

لعل الرأسمالية أكثر انتعاشاً في ظل حكم ديمقراطي، لكنها كنظام اقتصادي تستطيع الازدهار حتى في ظل حكومة دكتاتورية، ومن الأمثلة على ذلك ما حصل في تشيلي سنة ١٩٧٣م عندما أطاح الجنرال أرنستو بينوشيه بالحكومة الاشتراكية بدعم من الرأسماليين في الداخل والخارج. وفي فترة حكمه الدكتاتوري انتعش الاقتصاد لقيامه بحماية أسس الرأسمالية. أي أن الرأسمالية تنتج حيث توضع إن وجدت شروط ازدهارها (وسأوضح هذه الشروط في فصل «الفصل والوصل» بإذن الله). وبعد الإنتاج يأتي التوزيع الذي تقوم به الدولة والذي قد يكون اشتراكياً في وصفته. فقد جذبت الاشتراكية البعض في الغرب الديمقراطي لما فيها من شعارات تنادي بتوزيع عادل للثروات، فظهرت توجهات تحاول الاستفادة من غزارة الإنتاج الرأسمالي مع تحقيق توزيع أفضل للثروات، فظهرت اشتراكية السوق التي تبنتها دول أوروبا الشرقية والصين، وظهرت الاشتراكية الديمقراطية، وهي نموذج مشابه لدولة الرفاهية التي تبنتها بعض دول أوروبا الغربية عندما وصلت الأحزاب المتبنية لمبادئ الاشتراكية الديمقراطية للحكم. فبالنسبة لاشتراكية السوق فإن مأزقها كان في التضخم وارتفاع مديونيتها عندما حاولت تلك الدول تحرير الاقتصاد بالإضافة لأمراض أخرى كثيرة، ولا حاجة للخوض في متاهات ضياع الدول التي طبقت ذلك النظام

لواقعها المؤلم الذي أثبت فشله. وقد يقول قائل: ولكن الصين عملاقة في الصناعة والتجارة؟ فأقول: إنها عملاقة لأن مواردها هائلة وتعداد سكانها مهول مقارنة بشعوب أخرى. فلابد وأن يكون إنتاجها الإجمالي كبيراً كدولة مقارنة بالدول الأخرى. أما إن قيس على مستوى الأفراد، فالفرد الصيني لازال من أقل الناس دخلاً مقارنة بحال من أخذوا بالاشتراكية الديمقراطية ودولة الرفاهية في الغرب. وقد تتقدم الصين اقتصادياً أكثر وأكثر في العقود القادمة، إلا أن هذا لا يعني صلاحية نظامها الاقتصادي السياسي ولكنه يعكس ثراء أرضها وكثرة أفراد شعوبها والتراكم المعرفي للبشرية. وإن قلت بأن المسألة نسبية، فالنمو الاقتصادي في الصين زاد عن ٥٪ لعدة سنوات متتالية آخر القرن العشرين، أقول: إن هذا حدث لأن الصين استفادت من التقدم المعرفي في الغرب على أيدٍ عاملة زهيدة الأجر، ومع ارتفاع مستوى عيش هذه الأيدي سيقل مستوى النمو الاقتصادي، فهي مسألة وقت. لذلك، فسأستفيد من الصفحات الآتية في التركيز على دولة الرفاهية والاشتراكية الديمقراطية أكثر.

لقد أكدت الاشتراكية الديمقراطية على تبني الديمقراطية السياسية والاقتصادية مع تنظيم وتأميم بعض قطاعات الإنتاج الرئيسية والخدمات التي تؤدي لنوع من الرفاهية كإعانات الناس عند بطالتهم والتعليم المجاني ودعم الغذاء، ومحاولة إيجاد اقتصاد مستقر. وحتى تصل الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية للسلطة (كما حدث في فرنسا مثلاً) فقد قدمت الكثير من التنازلات عن الأفكار الاشتراكية سياسياً لمجتمع لازال الكثير منه يؤمنون بالرأسمالية كنظام إنتاجي. وبعد الوصول للحكم فشلت أيضاً لتراكم المصروفات على الدول وانتشار البطالة، فبرغم غنى تلك الدول إلا أن الفقر لازال مستمراً مع اختلال الموازنة وعدم الإستقرار في الأسواق. وكأن الاشتراكية الديمقراطية جمعت سيئات الديمقراطية وسيئات الاشتراكية معاً، لذلك بدأ التوجه في تلك الدول نحو اليمين الجديد الذي سحب أصوات الناخبين. فبسقوط حزب العمال البريطاني عادت الرأسمالية بقوة مرة أخرى ولكن بأطروحات أعجبت الكثير من فئات الشعب على أنها دولة الرفاهية. فمن فلسفتها أن رفاهية الفرد أهم من أن تترك لعمليات قوى السوق، وما هذا إلا لقناعة متبنيها أن الفقر ليس بالضرورة مؤشر على العجز في الإنسان بقدر ما هو هضم لحقوقه. لذلك أتت حماية المجتمع له بتوفير الخدمات الاجتماعية كالتعليم والصحة برغم عدم توفرها للجميع وبالذات لأصحاب الموارد المحدودة. ومن فلسفتها أن الآلة الإنتاجية تكون أكثر فاعلية وأن الثروات أعدل توزيعاً إن وضعت من ضمن الأهداف السياسية للدولة. ونظراً لأن هذه الأهداف عائمة ويصعب الوقوف على كنهها بدقة، ظهرت آراء مختلفة حولها بالإضافة إلى الاختلافات التي طبقت بها هذه الفلسفة بين كل من السويد والولايات المتحدة الأمريكية مثلاً. وهناك قناعة اليوم بين الكثير من الباحثين والسياسيين على أن هذا التوجه، أي تبني الاشتراكية الديمقراطية، هو الطريق الأمثل لنجاة المجتمعات.[٧٠]

إن من أهم سمات دولة الرفاهية «تدخل» الدولة في آلية السوق لتعديل حالات فشل السوق حتى ترتفع الكفاءة، وكذلك تدخل الدولة في توزيع المعونات، إلا أن هذه بحاجة لإجماع المجتمع على طريقة التدخل. فكيف يمكن تنظيم السوق إن لم توجد معايير وقيم متفق عليها بين أفراد المجتمع؟ فقد جردت العلمانية الناس من هذه القيم، لذلك أصبح تدخل الدولة لعبة في أيدي من يصلون للحكم، فازداد الصراع السياسي لأنه لا يعكس إلا مصالح من وصل لسدة الحكم. ومع سقوط الاشتراكية تراجع أصحاب رؤوس الأموال عن مواقفهم التي كانت تدعم دولة الرفاهية، فهم كانوا يدعمونها خوفاً من الاشتراكية كبديل، ولما سقطت الاشتراكية تراجعوا عن هذا

الدعم وتآزروا للوصول للسلطة، وعندها رفعوا النداءات بإلغاء قيود التنظيم. أما بالنسبة لتأميم الصناعات والخدمات فهي أيضاً بدأت تفقد مصداقيتها نظراً للدعم المستمر من الدولة لقلة كفاءتها. فظهرت المناداة بالخصخصة. وبالنسبة للعمال فقد تزعزع موقف النقابات التي لم تتمكن من الوقوف بجانب العمال الذين سحقتهم العولمة كما سترى بإذن الله. وبالنسبة للإنفاق العام للدولة على الدفاع والأمن الداخلي والإعانات، كإعانة الطفولة والشيخوخة وتعويض البطالة ودعم المزارعين ونحوها من مصاريف، والتي بدأت في التزايد مما أدى لرفع الضرائب لدرجة أنها وصلت في السويد إلى أكثر من ٥٥٪، فظهرت موجة مقاوِمة للضرائب، فما كان على الدول إلا اللجوء إلى الاقتراض لتمويل العجز، وبهذا قلت المدخرات التي كان من الممكن أن تستثمر. وهكذا تتأرجح تلك الدول دون البلوغ لهدف المساواة في توزيع الثروات بين الأفراد. فقد أثبتت الإحصاءات أن الأغنياء هم الأكثر مهارة في الاستفادة من الدعم. ففي إنجلترا مثلاً أثبت بحث أن فئات الدخل الأعلى تعرف كيف تستفيد من الخدمات الطبية على نحو أفضل، فهي تتمكن من استقطاب اهتمام الأطباء المختصين وتشغل عدداً أكبر من الأسرة في مستشفيات ذات تجهيزات أعلى وتستهلك المزيد من العمليات الجراحية ونحوها من خدمات مقارنة بالفقراء الذين يُحالون لخدمات أدنى ويقفون في آخر الصف. يقول شابرا مستنتجاً: «وهكذا فإن التوسع في الخدمات العامة المجانية أو التي تنال إعانات حكومية في دولة الرفاهية قد أفاد الأغنياء أكثر بكثير من الفقراء. ولذا فقد ازدادت حدة عدم المساواة».[٧١] ولعلك إن كنت من سكان ما يسمى بالعالم الثالث تدرك هذا تماماً. فالفقير إن دخل المستشفى فهو آخر من يُلتفت إليه، وليس كالغني أو المتنفذ.

وحتى نظام الضرائب التصاعدية، وهي زيادة الضرائب على من هم أغنى لدعم من هم أفقر لم تثمر إذ تمرس الأثرياء على كيفية الهروب من الضرائب. وبمرور الوقت ازداد الفقراء فقراً والأغنياء غنىً. وهذه ظاهرة معروفة في مجتمع رأسمالي كما قلت، أي زيادة الفقير فقراً، ذلك أن مصروفات الفقير تفوق دخله دائماً، فهو لا يجد ما يدخره ليستثمره، بل قد يقوم بالاستدانة مؤملاً في وضع مستقبلي أفضل، فتتراكم عليه الديون بأرباحها، أما الغني فإن فائضه المالي في استثمار دائم، لذلك كان الخمس الأدنى من مجموع الأسر في الولايات المتحدة الأمريكية في عام ١٩٨٠م يحصلون على ٥,٣٪ من إجمالي الدخل، في حين كان الخمس الأعلى يحصدون ٣٨,٢٪ من إجمالي الدخل، وبعد ست سنوات، أي في عام ١٩٨٦م كان نصيب الخمس الأفقر قد تقلص إلى ٤,٦٪ وارتفع نصيب الخمس الأثرى إلى ٤٣,٦٪، وبتقادم الزمن وانتشار العولمة ازداد الوضع سوءاً أكثر وأكثر كما سيأتي في فصل «الفصل والوصل» بإذن الله.

لقد تفاءل الاقتصاديون نظراً للنمو الاقتصادي الكبير الذي حدث قبل نهاية القرن الماضي بأن معدلات النمو المرتفعة التي ستزيد من دخل الدولة ستساهم في إعانة الفقراء، إلا أن البيئيين قاموا على الاقتصاد بدعوى أن النمو السريع غير الرشيد يؤثر على موارد الكرة الأرضية ويلوث البيئة، فقويت التوجهات التي تنادي بالتنمية المستدامة.

أي أن المأزق لدولة الرفاهية هو أنه لا يمكن لها أن تدعم الرفاهية إلا من خلال معدلات مرتفعة من النمو الاقتصادي، وعندما ينخفض معدل النمو تضطر الدولة للإقتراض أو فرض الضرائب أو يتم تسريع التضخم لأنها لا تستطيع التراجع عن التزاماتها. وكل واحدة أسوأ من أختها. فالاقتراض هو إنهاك لاقتصاد المستقبل، والضرائب

تثبيط لهمم الأفراد في العمل والمبادرة والادخار ما يؤدي لرفع أسعار الفائدة فيتدنى الاستثمار فيقل الإنتاج والنمو الاقتصادي. أما التضخم فيؤدي إلى إضعاف الدولة في المنافسة وبالتالي خفض حصتها في السوق ويزداد عجز حسابها الجاري. فأين المفر إلا بتخفيض نفقات الدولة فتنخفض الرفاهية. أما الدول ذات الفائض المالي الكبير مثل اليابان وألمانيا فقد وقعت تحت ضغوط الدول الأخرى لتخفض نسبة فوائدها لأنها إن لم تفعل لهربت الأموال من تلك الدول إلى اليابان وألمانيا، وعندما فعلت ونزلت لأدنى حد لها ليصل إلى ٢,٥ ٪ سنة ١٩٨٧م زادت المضاربة على العقارات والأسهم لدرجة غير مقبولة مما أثر في اقتصادها دون أن يساعد ذلك الدول ذات العجز. وباختصار، فإن دولة الرفاهية كما يوافق كثير من الاقتصاديين الغربيين ما هي إلا تراكم غير محدد الأهداف للمجتمعات التي تحاول الهروب من الفقر والجوع والبطالة والخطر والدكتاتوريات التي أوجدتها الحرب العالمية الثانية، فهي كيان لا فلسفة له، بل تراكمٌ لحلول قصيرة الأمد أوجدت في مجموعها كياناً مدججاً بالتناقضات الداخلية.[٧٢] لذلك بدأت عدة محاولات لإيجاد مدارس ذات فلسفات محددة مثل مدرسة علم الاقتصاد الاجتماعي والتي تحاول إعادة صياغة الاقتصاد في قوالب أخلاقية، إلا أن ما يواجه هذه المدارس هو أن القيم شيء يصعب تحديده علمياً. فيقول برشتس Brechts: «إن من يدعي السند العلمي لنظام من القيم هو مخطئ علمياً».[٧٣] لذلك لابد للجوء للعقل في الحكم على القيم، ولكن تظهر المشكلة ثانية: عقل من هو الحاكم، لذلك لابد لهم من الإجماع على القيم، وهذا أمر محال. فتحويل الفرد من شخص اقتصادي إلى إنسان يدرك القيم ويتنازل عن مكتسباته لمجرد الأخوة والعدالة أمر لا يمكن للغرب تحقيقه إلا بالعودة للدين. فهذه المدارس التي تنادي بالإصلاح في الهيكل الاقتصادي لتلافي الخلل في التوزان في توزيع الثروات من خلال القيم لهي مدارس حالمة لأن الغرب علماني في معظم أفراده ويرفض الأديان.

أما من النواحي الاجتماعية والنفسية، فإن دولة الرفاهية قد ساعدت على ازدياد نسبة الإجرام. فيقول ساندرز Saunders مثلاً:

> «إن تقديم الدعم التكافلي لأكثر من خمسين سنة قد كسر العلاقة الطبيعية بين المجهود الشخصي، أي بين العمل والادخار، وبين التحصيل الفردي، أي الدخل والاستهلاك، وقد حل مكانها الحق في الحصول على دخل بغض النظر عن السلوكيات أو المجهودات الشخصية، وبهذه الطريقة،فإن النظام التكافلي الحديث قد ساهم دون قصد في تدمير المسؤوليات الشخصية التي بدت واضحة في السلوكيات غير المسؤولة اجتماعياً منذ نهاية الخمسينات».[٧٤]

وهذا مثال واحد. وسننقد الرأسمالية من المنظور الاجتماعي لاحقاً بإذن الله تعالى. أما مع تطبيق مقصوصة الحقوق، فإن الكل مرفه لأنه يملك من الضروريات ما يملكه الآخر، في مجتمع تندر فيه الكماليات. وهذه مسألة مهمة، فالفقر مسألة نفسية أيضاً بقدر ما هي نقصان في الضروريات. فهارون الرشيد مثلاً لم يتمتع بركوب سيارة في السفر بين مدن العالم الإسلامي برغم سلطانه وثرائه، بينما تمتع بذلك أكثر الفقراء في عصرنا الحالي. فهل هو أفقر منهم؟ بالطبع لا، فقد تغير الزمن وتغيرت المقتنيات. فهؤلاء الفقراء اليوم قد تمتعوا بما لم يتمع به الكثير من ملوك الأمس، إلا أنهم فقراء لأنهم يشعرون بالحرمان عندما يقارنون حالهم بحال الأثرياء الذين يتمتعون بكماليات لا يستطيعون هم الحصول عليها (ففقير في دولة عربية قد يمتلك مكيفاً هوائياً قديماً في منزله أو حتى مروحة هوائية وينام في حر الصيف براحة لم يستلذ بها هارون الرشيد مثلاً). ومع تطبيق مقصوصة الحقوق ستندر الكماليات، وبهذا يضمحل الإحساس بالفقر. ولأن الكل متمتع بالضروريات الكثيرة المتقنة بسبب التقدم المعرفي فلا حاجة

لدولة الرفاه أبداً، لأن الكل مرفه بحمد الله ومنّه وجوده وكرمه وعطائه في مظلة مقصوصة الحقوق التي فرضتها الشريعة. ولكن لا تعتقد أبداً أن الضروريات حينئذ ستكون كضروريات فقراء اليوم قليلة وجافة وصلبة وخشنة وبهذا تصبح الحياة قاسية وكئيبة دونما تمتع وازدهار لقلة السلع ورداءتها، بل على العكس كما سيأتي بإذن الله.

الاقتصاد الكلاسيكي الجديد

وبرغم أن آدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠) أتى قبل كينز (١٨٨٣-١٩٤٦) بأكثر من مئة وخمسين عاماً، إلا أن مبادئ آدم سميث أخذت في العودة بعد تراجع تدخلات الدولة التي بدأت مع عهد كل من تاتشر في إنجلترا سنة ١٩٧٩م وريجن في الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٨٠م ومستشاريهما. فبعد انتشار أفكار كينز بقي متبنوا أفكار آدم سميث في تقوقع حتى السبعينات من القرن العشرين، عندها بدؤا بالعودة بقوة على يد مدرسة شيكاغو التي ترأسها ميلتون فريدمان Friedman. فقد عاد الاقتصاد الكلاسيكي مرة أخرى لينادي أتباعه بتقليص دور الحكومة في الاقتصاد والسماح للسوق بأن تقوم بدورها وبتحرير التجارة الخارجية، مؤملين بذلك أن يتحقق كل من الاستقرار الاقتصادي والكفاءة الأعلى في التشغيل. والسبب الذي تمكن به أتباع المدرسة الكلاسيكية، أو الكلاسيكيون الجدد، من العودة هو نقدهم الشديد للمدرسة الكينزية بأنها أخطأت في فهم وتعليل الأزمة الاقتصادية لعام ١٩٢٩م. فعند استمرار البطالة اعتقد كينز بأن العودة للتشغيل الكامل لن تكون إلا بتدخل الدولة، بينما يرى ورثة سميث بأن تلك الأزمة حادثة طارئة في التاريخ ولم تُعالج كما يجب. فعندما قامت الحكومة الأمريكية بإنقاص الكتلة النقدية بحوالي ٣٠٪ وظهرت البطالة، رفض العمال الموافقة على تخفيض مماثل لأجورهم حتى تنخفض الأسعار وبالتالي إعادة التوازن العام. ومن هذه المعطيات غير الصحيحة، كما يقول ورثة سميث، تم تقبل النظرة الكينزية، فتم حقن كميات جديدة من النقود لدعم القوة الشرائية، فارتفعت الأسعار مما جعل من عدم مرونة الأجور في الانخفاض أمراً مقبولاً، فحُلت أزمة البطالة. وهذه بالطبع تشوهات في سلوكيات القطاعات الإنتاجية. لذلك يصر ورثة سميث على أن تقليص دور الدولة في الاقتصاد سيساعد القطاع الخاص من القيام بدور أكثر فاعلية في الاقتصاد وبذلك تتحقق الكفاءة. كما أن تخفيف التوسع الإئتماني سيساعد القطاع الخاص على امتصاص الموارد، وبهذا الاعتماد على السوق سيتم تصحيح الأسعار. إلا أن هذا أدى إلى مآسي كثيرة من أهمها هدر الكثير من المجهود الإنساني دونما إنتاج فعلي، لذلك خصصت لها فصلاً كاملاً كما في الحديث عن العولمة في فصل «الفصل والوصل» بإذنه تعالى.[ذ]

أما في الدول النامية، وبسبب المركزية في اتخاذ القرارات، بدأت سياسات الاقتصاد الكلاسيكي الجديد في نخر كيان هذه الدول. لقد كان الهم الأكبر للبنك الدولي هو تحقيق أكبر قدر ممكن من التوازن في ميزانيات الدول برغم زيادة الفارق بين الأغنياء والفقراء. فما يحاول الاقتصاد الكلاسيكي اقتراحه من خلال البنك الدولي

ذ) إن الفرق الأساس بين أتباع كل من كينز وسميث هو أن أتباع كينز «يعتمدون على التدفقات الحاصلة في الاقتصاد وعلى العرض والطلب الإجماليين»، أما أتباع سميث فيستندون «في تحليلهم على السوق وعلى التوازن بين العرض والطلب في كل سوق على حدة» (٧٥).

وصندوق النقد الدولي قد أدى (كما اعترف كونابل Conable رئيس مجلس إدارة البنك الدولي) إلى البطالة المؤقتة وإلى تخفيضات بالغة الصعوبة قصيرة الأجل في مستويات المعيشة، وهذا كان تأثيره أكثر ما يكون على الشريحة الأفقر من السكان. ولكن هذه التأثيرات لم تكن مؤقتة ولكنها استمرت وكانت تراكمية كما يقول شابرا.[٧٦] ولذكر مثال واحد فقد توجهت الدول نحو الصناعات الثقيلة على حساب الزراعة مثلاً، فظهرت آفات اقتصادية عدة لخصها كمدسوس Camdessus المدير التنفيذي لصندوق النقد الدولي إذ قال: «إن الاقتصاديات التي يتفشى فيها التضخم وحالات عجز الميزانية وانتشار القيود التجارية وأسعار صرف منحازة انحيازاً سيئاً وأسعار فائدة غير واقعية ودين خارجي كبير وتكرار هروب رأس المال، لا يمكن أن تنمو، ولا تنمو نمواً سريعاً لأي فترة طويلة من الزمن».[٧٧] ناهيك عن تسلط السلاطين على ثروات الأمم المتخلفة الفقيرة. ونظراً لأهمية التنمية في دول ما يسمى بالعالم الثالث فسأقوم بتوضيح أفضل لها في فصل قادم بإذن الله.

ولكن لنقل أخي القارئ بأن ما ذكرته في هذا الفصل غير مقنع لك، فأنت ترى إنجازات الرأسمالية المادية انتصاراً للبشرية جميعا، وأن سلبياتها الاقتصادية هي جزء من النمو البشري الذي لا يتقدم إلا بالمحاولات المختلفة النتائج. هنا أقول لك بأن للرأسمالية مآزق جذرية لا مفر منها. فالرأسمالية أكثر ازدهاراً في المجتمعات الديمقراطية، والديمقراطية تصويت، والتصويت لا يميز بين قوي وضعيف وفقير وغني، فصوت أثرى رجل في الدولة كصوت أفقر رجل عند صناديق الاقتراع. لذلك ستتأرجح المجتمعات الديمقراطية في أنظمتها السياسية الاجتماعية من منظومة لأخرى. فكما رأينا فإن الحزب الحاكم يتغير من محافظين إلى يساريين أقرب للاشتراكية، ومن جمهوريين إلى ديمقراطيين، ومع كل تغيير تتغير منظومة الحقوق. فعندما تزداد سلطة الأغنياء لوصول حزبهم للحكم ويتضرر الفقراء، ينشط الفقراء ولا يتخلفون عن التصويت ليصل حزبهم اليساري للحكم ليزيد من الضرائب على الأغنياء. وهكذا يتأرجح المجتمع. وحتى لا تظهر الفوضى من جراء هذا التأرجح، كان لابد للمجتمع من مؤسستين تعملان في إطار هذا التمرجح، ولعلك توافقني أخي القارئ بأن المجتمع المدني لن يتمكن من الاستمرار دون هاتين المؤسستين، أحدهما ضرورة وجود دولة تمتص هذا التأرجح حتى لا ينهار المجتمع سياسياً، والأخرى مؤسسات التعامل الربوي والذي أدى لظهور البنوك والشركات حتى يستمر المجتمع اقتصادياً. وفي هاتين المؤسستين (أي الدولة والمؤسسات الربوية) هدر وتعاسة يزدادان بمرور الوقت. ولقد تحدثت عن الهدر سابقاً من خلال إحصائيات الأفراد غير المنتجين فعلياً. ولم أتطرق لمصدر آخر مهم للهدر، وهو التسيب الحادث من داخل المؤسسات الإنتاجية، وهو موضوعنا الآتي والذي إن تأملته لأدركت أن الرأسمالية والعياذ بالله ما هي إلا دمار قادم على الأرض ومن عليها لا محالة.

الهدر

كنت قد ذكرت سابقاً بأن نسبة الفساد قد إزدادت في دول العالم الثالث ودول الحزب الواحد الحاكم وبالذات بين المسؤولين الحكوميين المفترض بهم درء الفساد مثل رجال الشرطة والبرلمانات. ولعلك عندها كنت تسأل: ولكن هذا الفساد لم يظهر في الدول المتقدمة صناعياً كأمريكا الشمالية وأوروبا واليابان وأستراليا؟ ولعلك

استنتجت أن النظام الرأسمالي الديمقراطي هو نظام صالح إن تم تطبيقه بحرص. وإجابتي هي كالآتي: حتى وإن لم يظهر الفساد بين المسؤولين الحكوميين، فإن الكارثة ليست في بعض ما يأخذه هؤلاء المرتشون، ولكنه في الهدر الحاصل في أعمال الشركات، وهذه من أسوأ آفات الحداثة، إلا أن معظم الباحثين لا يثيرونها لأنهم مقتنعون بأنها مسألة لا مفر منها، فهم لا يرون بديلاً للنظام الرأسمالي المبني على جمع أموال التوفير ليعاد استثمارها في الشركات. والشركات تدار ممن لا يملكونها في الغالب، لهذا فهم لا يرون الهدر الحاصل في الشركات لأنهم يعتقدون أن طبيعة النفس البشرية هي التي أدت لذلك. وهذا صحيح، إلا أن النفس البشرية تزداد انطلاقاً في السوء إن وجدت الظروف المشجعة لها. كيف؟

لقد كان لي زميل مهموم جداً لأنه فوجئ عند عمله كمستشار في إحدى شركات إنتاج الزيت النباتي أن مدير الشركة يتلاعب في أموالها بسفره المستمر وسوء إدارته برغم ارتفاع ما يتقاضاه شهرياً. فقام الزميل باستشارتي برفع شكوى لأعضاء مجلس الإدارة عن هذا المدير، وعندما فعل تعجب لعدم تفاعل أعضاء المجلس مع الشكوى. ثم ثابر ليعرف حقيقة ما يجري ليكتشف أن أعضاء المجلس هم الذين لا يمانعون هذا التسيب من المدير. وسبب ذلك هو أن الشركة عند الاكتتاب جمعت الأموال من المساهمين واشترت جميع ما تحتاجه من تجهيزات أساسية لبناء المصنع. وفي السنين الأولى، ومن خلال سوء الإدارة لم تجن الشركة أرباحاً، فانتشر الخبر بين المساهمين الذين بدؤا في بيع أسهمهم وبدأ سعر السهم في السقوط ليقوم أعضاء مجلس الإدارة بشرائها بأسعار أقل من قيمة السهم الفعلية. وعندما جمعت الأسهم لهم ولأقاربهم بدأ التشديد على الإنتاج مرة أخرى بإقالة هذا المدير المسرف وإحلال من هو أكفأ منه وبدأت الأرباح في الظهور. فالذي حدث هنا هو سرقة أموال الناس الغافلين نظراً للقطيعة بين مالكي الأسهم المتفرقين والقائمين على الشركة. ولعل المهم لموضوعنا هو الهدر. فخلال السنوات التي لم يكن المصنع فيه يُنتج بكفاءة كان هناك هدر لأموال المجتمع. وهذا مثال واحد. والأمثلة كثيرة ولا نراها لأن الهدر لا يقاس إلا إن ظهرت فضيحة إفلاسية كتلك التي ظهرت بين سلسلة من الشركات الأمريكية مثل شركة إنرون .Enron Corp وشركة وورلد كوم .World Com سنة ٢٠٠٢م، وهذه شركات ضمن الشركات التي تُتداول أسهمها في بورصة نيويورك والتي من المفترض أن تكون جميع حساباتها عن أصولها وأرباحها معلنة وصحيحة للمستثمرين. إلا أن مؤسسات التدقيق القانوني هي أيضاً شركات بموظفين ذوي أهواء ومن يعملون بها من غير الملاك، مثل شركة أندرسون Anderson للحسابات القانونية والتي تعتبر من أشهر وأقوى الشركات. لذلك قام من يعمل في هذه الشركات المسؤولة عن التدقيق الحسابي بالتواطؤ مع من يعملون في الشركات الكبرى بالإعلان عن حسابات غير صحيحة ليفاجأ المساهمون بعجز شركاتهم مالياً، وهنا لا يستطيع أحد معاقبة الملاك لأنهم أفراد غير الذين يعملون في الشركات، ولأن نظام الشركات يخلي مسؤولية الملاك إلا عن خسارتهم لقيم أسهمهم. وقد ظهرت الفضائح هنا لأن المسؤولين عن تلك الشركات من مدراء ومساعدين لهم، أو مسؤولين ماليين، كانوا على علم بوضع الشركة المالي المتدهور، فباعوا أسهمهم دون علم المساهمين الآخرين، فكان الاختلاس كبيراً وأحمقاً وملفتاً للنظر لدرجة ظهور سلسلة من الفضائح، فقد قامت مجلة فورتشن Fortune بتحقيق بعنوان «أنت اشتريت وهم باعوا». وكان التحقيق عما جناه المديرون لأعلى خمسة وعشرين اختلاساً للشركات خلال الفترة من يناير ١٩٩٩م إلى مايو ٢٠٠٢م، فكانت النتيجة هي أن اختلاس مدراء ثمانية شركات زاد عن بليون دولار لأنهم باعوا أسهمهم، وكان على رأس القائمة شركة كويست كوميونيكيشن Qwest Communication، إذ جنى مسؤوليها الحالي والسابق أكثر من بليونين وربع

بليون دولار. وثماني شركات تم تقدير إختلاس مسؤوليها ما بين ستمائة مليون وبليون دولار وبنفس السبب، أي أن مسؤوليها قاموا ببيع أسهمهم؛ وتسعة شركات قدرت سرقة مدرائها ما بين أربع مئة مليون وست مئة مليون دولار.[٧٨] أما شركة وورلد كوم فإن ما خسرته قدر بتسع بلايين دولار. ولأن السرقات هنا كانت كبيرة فقد علمها المجتمع ونشرت، أما ما لا يظهر من هدر فهو كثير وفي كل لحظة. كيف؟

شركة إنرُون

وللتوضيح أكثر سأحكي لك أخي القارئ قصة شركة إنرون ببعض التفصيل أولاً (ولعلك لست بحاجة لقراءة هذا المثال والقفز مباشرة للعنوان القادم): ظهر تقرير يلخص ما حدث، وملخص التقرير هو الآتي:[٧٩] إن كينيث ليي Kenneth L. Lay هو الرئيس التنفيذي لشركة إنرون Enron وهي شركة تعمل في مجال الطاقة، ومقرها مدينة هيوستون بولاية تكساس، وهي تكاد تكون عاصمة الطاقة بالولايات المتحدة الأمريكية. ولأن كينيث ليي لا يملك الشركة، بل هي ملك للمساهمين، أوجد طرقاً للتلاعب بأموالها فنهبها وخرج هو حراً طليقاً بما لا يقل عن ١٨٠ مليون دولار على أقل التقديرات، وهي قيمة الأسهم التي باعها قبل إفلاس الشركة، ناهيك عن الإختلاسات الأخرى. والقصة طويلة وبالإمكان اختصارها بأنها ما هي إلا حصيلة التلاعب بين كبار موظفي كبار الشركات المختلفة، مثل شركات المحاسبات كشركة آرثر أندرسون وشركات المحاماة. فالقصة تبدأ من ولاية كاليفورنيا حيث أن شركة إنرون اكتشفت أنها تستطيع شحن الطاقة التي تولدها في ولاية كاليفورنيا إلى ولايات أخرى لتبيعها من هناك على ولاية كاليفورنيا مرة أخرى أو ولايات أخرى وبسعر أعلى. هكذا رفعت الشركة سعر الطاقة من ما بين ٣٠ أو ٥٠ دولار إلى ١٥٠٠ دولار، وهذا ما يسمونه بـ «ارتداد الطاقة». وهذا لم يحدث إلا لأن مسؤولي إنرون الكبار استطاعوا التأثير في التشريعات التي تنظم بيع وتسيير الطاقة، فهناك صداقة حميمة بين كينيث ليي والرئيس الأمريكي جورج بش الأب، إذ أنه دعمه في الانتخابات الرئاسية بملايين الدولارات من أموال الشركة، ثم دعم أيضاً جورج بش الابن ليصبح حاكماً لولاية تكساس، وكلاهما يعمل في مجال الطاقة، ثم دعم الابن جورج بش في حملته الرئاسية ليصبح رئيساً للولايات المتحدة الأمريكية. وبهذا أصدر جورج بش الابن من القوانين ما أراده كينيث ليي. أي أن المسألة هي تبادل منافع. والآلية لذلك كانت واضحة، ففريق العمل للطاقة بالولايات المتحدة الأمريكية برئاسة ديك شيني، وهو نائب الرئيس بش الابن، كان يستمع لاقتراحات شركة إنرون ويأخذ بها لتحرير تجارة الطاقة بالولايات المتحدة الأمريكية من بعض القيود. والذي يثبت أن هناك علاقة وطيدة بين الرئيس الأمريكي الابن وكينث ليي هو التحقيق الذي قام به إليكس نوت الذي يعمل في «مركز الاستقامة السياسي»، وهو مركز يحاول التحقق من نزاهة رجال السياسة، فوجد أكثر من ٣٠ علاقة مالية بين الاثنين. لقد لاحظت نائبة الرئيس في شركة إنرون (واسمها شيرون واتكنز) أن هناك تلاعباً ما يجري في حسابات الشركات الكبرى، فتحدثت بعد إفلاس الشركة، وقالت مقارنة: أن شركة أخرى، وهي شركة وورلد كوم مثلاً، قد خسرت لأن ٦ من أفراد من مجلس الإدارة «حولوا مبالغ طائلة من التصريح عن الإيرادات إلى بيان ميزاني». إلا أن هذه الخسارة لا تقارن بخسارة إنرون التي بلغت ٧٠ ملياراً من الدولارات. وقال المحلل المالي جورج أولسون فاضحاً سياسة كينيث ليي ومن معه في شركة إنرون:

> «أرادوا رفع سعر السهم بقدر الإمكان ثم ممارسة كافة خيارات الأسهم لديهم وتحويل المال في ذلك الاتجاه. كانت مسألة إفراط، كانت معقدة للغاية، استخدموا فيها عمليات مالية بالغة التعقيد في المقايضات وشراء وبيع الأسهم وتعزيز المواقع، وكل ذلك بطريقة خفية مستخدمين مجموعة من الشركات خارج بيانات الميزانية، وكيانات ذات غاية خاصة (كما تعرف في الولايات المتحدة) مع المتفرعات والحسابات بين سوق وسوق. كل هذا كان يجري من خلال شركات تابعة (لشركة إنرون) في جزر التايميل أو جزر قناة جرسي أو بجوار الساحل الفرنسي».

لقد كان عدد الشركات التابعة لإنرون ٢٨٠٠ شركة، بينما الناس يعتقدون أنها تمتلك بضعة شركات. هكذا لم يدرك المستثمرون ما يجري، فتمكن المسؤولون في الشركة من تنفيذ عملياتهم الاحتيالية. فمن هذه العمليات مثلاً عقد صفقة مع الهند لإنشاء أكبر محطة لتوليد الطاقة في العالم بالقرب من مدينة بومبي. وبعد حصولهم على ٤ مليارات من الدولارات من حكومتي الهند والولايات المتحدة الأمريكية، بالإضافة للأراضي في الهند لإنشاء المحطة، قاموا ببناء عدة مباني هنا وهناك لكسب الوقت ولكن دون إنهاء المنشآت لإنتاج الطاقة. هكذا تضرر الكثير من السكان المحليين الذين انتزعت أملاكهم برشوة المسؤولين الهنود. يقول أحد الناقدين الهنود: لقد اشترت شركة إنرون أفراد حكومة الهند بالكامل من رجال الشرطة للوزراء. لقد كان كبار المسؤولين يخفون السرقات. وتقول شيرون واتكنز: كان مسؤولوا إنرون يخفون ديون الشركة التي بلغت عشرات المليارات عن المساهمين وعن سوق الأسهم والمحللين الماليين، وحتى عن موظفي إنرون. لقد كانت إنرون تدفع لموظفي تدقيق الحسابات، وهم من شركة آرثر أندرسون، مليون دولار في الأسبوع للتأكد فقط أن الحسابات تظهر كما تريد لها إنرون أن تظهر بها لينخدع الناس ويبقى سهم إنرون مرتفعاً. هكذا تم إخفاء عشرات المليارات من الديون عن المساهمين وعن موظفي الشركة وعن المحللين الماليين في سوق الأسهم (سوق البورصة في Wall Street).

ولكن من أين الديون؟ إنها بالطبع من البنوك التي تم شراء ذمم موظفيها بالمال أيضاً. لقد انطلى الكذب حتى على هيئة تبادل السندات في سوق البورصة في وول ستريت. وما حدث هذا إلا للثقة المفرطة التي تكونت لدى كبار موظفي إنرون لأن لهم علاقات مع كبار رجالات الدولة من السياسيين، هكذا كونت إدارة شركة إنرون العليا كبرياءً عالياً مكنها من الضغط حتى على المسؤولين الحكوميين في عاصمة الطاقة هيوستون، وعاصمة الدولة في واشنطن، لتمرير ما تريد من تشريعات وقوانين لدرجة أن الشركة أفلتت من مراقبة «مفوضية تبادل السندات بالولايات المتحدة الأمريكية U.S. Securities and Exchange Commission»، وهي الهيئة المكلفة بمراقبة تبادل السندات في الولايات المتحدة. يقول آرثر ليويت رئيس المفوضية: إن المفوضية لم تستطع فعل أي شيء لأن ثمة تضارب بين مصالح إنرون ومن يفترض بهم أن يراقبوا الشركة، فهناك فساد كبير بين كبار مسؤولي الشركات عموماً. فقد أساءت شركة إنرون لمن يفترض بهم أن يحموها من خلال المراقبة، أي لرجال المفوضية، لدرجة أنهم هددوا آرثر ليوويت بمحاربته في الكونجريس الأمريكي. وبهذا تمكنوا من إسكاته فكان لهم تقديم الحسابات كما تقرر شركة آرثر أندرسون دون تدقيق من المفوضية، أي أنهم أفلتوا من رقابة الدولة. ولكن أين ذهبت الأموال؟ لقد ذهب جزءاً منها لأعضاء مجلس الإدارة، فقد تكونت مع الزمن صداقة حميمة بين أعضاء مجلس الإدارة وكينيث ليي، فكانوا يوقعون له حيث ما يريد مقابل تقديمه لهم لأسهم تقدر بملايين الدولارات في كل عام. يقول المحلل المالي جورج أولسون (وقد سبق ذكره) إن الإدارة العليا في شركة إنرون لا تحبه وأنها حاربته، فهو

كان من خلال إرشاداته كموظف مستشار في شركة ميريل لينش الاستثمارية يؤثّر في قرارات شراء الأسهم، وكما هو معلوم فإن شركة ميريل لينش تعد من أكبر الشركات التي تستثمر الأموال، ولأنه كان واعياً، وكان يحلل التقارير التي تأتيه عن مستقبل شركة إنرون ولا يتوقع لها النمو الكبير، فقد طُرد من شركة ميريل لينش، أي أن مسؤولي شركة إنرون تمكنوا من شراء بعض الموظفين الكبار في شركة ميريل لينش. هكذا يُشترى الناس. وكل هذا كان يجري لأن هؤلاء الذين تم شراؤهم من شركة ميريل لينش أو آرثر أندرسون لم يكونوا ليتوقعوا هذا السقوط العنيف لشركة إنرون. فهم توقعوا أن تستمر الشركة دون خسائر، ولكن أيضاً دون أرباح كبيرة وبهذا تضيع بعض أموال المساهمين لتذهب في جيوب هؤلاء اللصوص. يقول المحلل المالي فيليب: قبل شهر من إفلاس إنرون كان هناك توجيه من شركة ميريل لينش وشركات أخرى استثمارية مثل شركة جي بي مورجون للزبائن بشراء أسهم شركة إنرون إذ أنها شركة ذات مستقبل واعد، فقام موظفوا شركة إنرون بشراء الأسهم ظناً منهم أن الشركة التي يعملون بها شركة فذة. هكذا ارتفعت أسهم الشركة لدرجة أن عمليات يوم واحد بلغت ٤ ملايين دولار، وكان سعر السهم قد زاد عن ٨٠ دولاراً، بينما شركة جي بي مورجون تنبأت بأن الأسهم سترتفع إلى ١٢٠ دولاراً.

وبعد إفلاس الشركة انتشر محققوا المفوضية للبحث في حسابات شركات أخرى فظهرت الفضائح في حساب شركات كبرى مثل وورلد كوم وشركة جلوبال كروسنج وشركة دلفيا كوميونيكيشن. وبهذا الكشف ظهرت القناعة لدى الشعب الأمريكي بضرورة زيادة أعمال مفوضية تبادل السندات، فزادت ميزانيتها من ٤٠٠ إلى ٧٠٠ مليون دولار في السنة ليزداد عدد المدققين في الحسابات. وهنا يظهر سؤال مركزي: أليس في هذا هدر للموارد البشرية؟ ألا توسع هذه الزيادة من عدد الأفراد الذين ستتمكن الشركات من شراء ذممهم؟ بالطبع، فكل ما سيحدث هو أن معركة شراء الذمم ارتفعت لمستوى آخر بمساحة أكبر لتقل فرص السيطرة على الفساد الذي سيظهر مستقبلاً. وبالطبع فهناك تفسيرات كثيرة لحدوث هذا الفساد في العالم الغربي، فقد قالت شيرين واتكنز في كتابها عن السلطة أن السبب هو الفارق الكبير بين متوسط دخل رئيس الشركة وباقي الموظفين التي بلغت حوالي ٥٠٠ ضعف في الولايات المتحدة الأمريكية. وبعد كل هذه الفضائح والفظائع إلا أن القانون يبقى عاجزاً عن إدانة كينيث ليي لأنه لم يقم بعمل غير قانوني. كل ما فعله هو أنه قام بأعمال يصعب إثباتها مثل رشوة المدققين وأعضاء مجلس الإدارة، فهم يتحملون عواقب هذه الخسائر، وقام بإقناع موظفيه بشراء أسهم الشركة بينما باعها هو ليبقى طليقاً في منزله الفخم بعد أن باع أسهمه بـ ١٨٠ مليون دولار. هكذا بلغ مجموع خسائر المستثمرين بعد إفلاس شركة إنرون، كما يقول الناقد بيل ليراش ٤٠ مليار دولار، وهذا هو سعر تعاضد بضعة أفراد من شركات المحاماة وشركات المحاسبة مع الموظفين الكبار في شركة إنرون. أي بدل حماية المستثمرين، وهو ما يجب أن يكون، قام هؤلاء المدققون بالتآمر مع كبار موظفي إنرون لتنفيذ مجزرة مالية. وهكذا من تحقيقات أدت خلال أسابيع إلى سجن أكثر من ٣٠ مديراً تنفيذياً لكبرى الشركات والذين لم يكونوا بحدة ذكاء كينيث ليي، فتم القبض عليهم وسيخرجون أيضاً أبرياء لأن لديهم من المال المختلس ما يستطيعون به شراء ذمم المحامين الذين يفعلون أي شيء لإنقاذ هؤلاء اللصوص مقابل المال. وهكذا دفعت ثلاثة من أكبر المصارف في العالم مليارات الدولارات كغرامات لأخطاء ارتكبتها لأنها هي التي يسرت القروض لهؤلاء الموظفين الذين أهدروا أموال الشركات وأغرقوها في الديون، ولن تنتهي السلسلة وستستمر الألاعيب لأن النظام الرأسمالي للشركات لن يتمكن من مدافعة بعض الغرائز في الإنسان التي تؤدي للفساد، وهو موضوعنا الآتي:

القواعد الغريزية

لننظر الآن لبعض الغرائز التي جبل عليها ابن آدم وكيف أن النظم البشرية لم تستطع ولن تستطيع التعامل معها، ناهيك عن إمكانية توجيهها بطريقة إيجابية كما يفعل الإسلام إن طبق. هناك قاعدة غريزية هامة وهي أنه لا يعقل أن يسرق الإنسان نفسه، ولكنه قد يسرق غيره إن تمكن. ولكنك قد تقول أخي القارئ بأن هذا ليس صحيحاً، فالياباني الثري لن يسرق لأن ثقافته تمنعه. فأقول: إن اعتبرنا أن السرقة ليس المقصود منها أخذ المال فقط، ولكن حتى القليل من الإهمال هو خيانة للأمانة، عندها نقول أن هذه سرقة تؤدي للهدر. فهل تعالج الطبيبة ابنها كما تعالج أبناء الآخرين؟ قد تفعل إلا أن هذا نادر جداً. فلابد وأن يحظى ابنها باهتمام ورعاية أكبر. وقد يكون هذا المثال متطرفاً لأنه لأم، إلا أنه يوضح الفكرة. فإن تأملنا المجتمعات من هذا المنظار يمكننا القول أن السرقات تحدث عندما يكون الإنسان مسؤولاً عما لا يملك. فالموظف المسؤول عن شراء مواد بناء مشروع ما، إن لم يسرق فقد لا يكون حريصاً في الحصول على أدنى سعر بأعلى جودة (كما لو كان يقوم بالشراء لبناء منزل له) لأن ذلك سيتطلب منه المرور على الكثير من المحلات لفحص الأسعار، فبدل المرور على عشرة محلات سيمر على خمسة مثلاً. والعامل في المطعم قد لا يكون حريصاً على نظافة الأكل حفاظاً على سمعة المطعم كما إن كان الأكل له. وهكذا من أمثلة لا تنتهي. فأينما نظرت وجدت مجالاً للإهمال يؤدي للهدر في الموارد والطاقات. وهذه سرقات إلا أنها ليست للأموال ولكنها للوقت والمجهود والسمعة والنظافة والترتيب والإتقان والإبداع وما شابه من معايير الجودة، وهذه تترجم في النهاية إلى أموال. فعندما يقوم عامل السنترال على الإجابة على أربع مئة مكالمة، وكان بإمكانه الإجابة على خمس مئة، فهو بإهماله هذا يكلف الشركة مالاً لأن عليها أن تزيد من عدد الموظفين، لهذا ظهرت النظريات في علم الإدارة التي توجد البدائل للاستفادة القصوى من الموظف، كأن يكافأ بطريقة حسابية معينة إن قام بالرد على مكالمات أكثر وإلا لما ظهرت هذه المحفزات. فهي دليل على ما أحاول قوله. والمكالمات مسألة يمكن قياسها، إلا أن هناك من المسؤوليات ما يصعب قياسه. فعامل المطعم الذي يهمل ويسيء لسمعة المطعم فهو إن تسبب في إقفال المطعم فقد خسر المجتمع ذلك المكان المجهز للعمل كمطعم ليصبح شيئاً آخر. ولذلك فإن الهم الأول لنظريات الإدارة الآن هو محاولة تحويل الأجير لأن يتصرف كالمالك من حيث الاهتمام بأداء العمل وذلك من خلال إشراكه في معظم مراحل نمو الشركة وقراراتها، وفي دفع المحفزات له حتى لا يترك العمل، وفي الوقت ذاته استخراج أكبر قدر ممكن من عطائه كما هو معلوم في علم الإدارة. فقط تأمل الشركات اليابانية التي تضع الحوافز للعمال والموظفين، فالمسألة بالإضافة إلى أنها غريزية فهي ثقافية أيضاً. إلا أن الثقافة تتأثر بالغرائز كما سيأتي توضيحه بإذن الله.

وهناك قاعدة غريزية ثانية هي أن بعض من لا يعمل لنفسه لص في موقعه وأمين في المظهر مع الآخرين. وهذه قاعدة فكر فيها ولاحظها أخي القارئ. أي أن الموظف أو العامل في شركة لا يملكها سيظهر للآخرين أمانته وبالذات للملاك، وهذا الإظهار قد يكون حقيقياً من خلال الحرص على ممتلكات الشركة ومصالحها، أما هو في ذاته فمتى ما وجد فرصة للسرقة فلن يتردد إن لم يلحظه الآخرون إلا من رحم ربك (فهناك محفزات وروادع قيمية سنأتي عليها بإذن الله) وفي هذه السرقة هدر كبير للمجتمع. وهنا أيضاً قد لا تكون السرقة باختلاس المال، ولكن بالإغداق على النفس مثلاً. فتجد أن معظم مدراء الشركات الناجحة يحرصون أشد الحرص على نفقات الشركة إلا

أنهم ينفقون الأموال على مكاتبهم الفخمة، وعلى سفرياتهم، وعلى اجتماعاتهم، بينما يبخلون على الموظفين الآخرين إن أدركوا أنه لا زيادة إنتاجية من جراء الإغداق عليهم. وهكذا يفعل كل رئيس في موقعه. ولأن الشركات هرمية في تركيبها، ففوق كل رئيس رئيس. ومع كل رئيس هدر لا يراه إلا هو نفسه. فهو قد يتغيب عن العمل بدعوى أنه في مهمة تخص الشركة دون علم رؤسائه، وهكذا يتراكم الهدر نظراً لبعد الملاك وعدم علمهم بما يحدث برغم ازدياد أرباح الشركات. وفي هذا هدر لمجموع الأمة. ولكنك قد تقول أن بعض الشركات قامت بخفض التكاليف لزيادة الربح (كما سنوضح في العولمة بإذن الله)، فقد بدأت بعض الشركات بالتخلي عن بعض المهام للقطاعات الخاصة الأخرى. فبدل أن تقوم شركة متخصصة في إنتاج الحاسب الآلي بنقل منتجاتها بنفسها فإنها قد تقرر إلقاء هذه المهمة على شركات متخصصة في النقل، وبهذا تزداد الكفاءة وتقل التكلفة. فأقول: هذا صحيح، ولكن الهدر موجود أيضاً داخل تلك الشركات المتخصصة وبدرجة أقل. وهنا قد تقول: أي كلما زاد التخصص كلما زادت الكفاءة. فأقول: نعم ولكن على حساب زيادة الفارق بين الأغنياء والفقراء. فلأن نقل الحاسبات الآلية في هذا المثال عمل يكثر مستطيعوه مقارنة بإنتاج الحاسبات المحتكرة على القليل من الشركات، فإن المنافسة ستزداد بين الناقلين لينخفض أجرهم مقارنة بمن يحتكرون المعرفة وأدوات الإنتاج الأخرى كرأس المال أو حقوق التنقيب ونحوهما. وفي هذا مفاسد جمة لأن زيادة الفقر والبطالة ستؤديان للمزيد من التسخير المفضي للفساد الذي تحدثنا عنه. وكما سنرى في الفصول القادمة بإذن الله، فإن مقصوصة الحقوق تؤدي لوضع إنتاجي يكون الجميع فيه مالكاً لينعدم الهدر وينعدم التسخير، وينعدم الاحتكار المعرفي.

وهناك قاعدة غريزية ثالثة لا مفر منها في المجتمعات الرأسمالية وتؤدي للهدر أيضاً: وهي أنه كلما أغلقت أبواب التمكين أمام الفقراء كلما فتحت للأغنياء. فالدخول إلى السوق أمر يصعب على العامة لصعوبة المنافسة (إلا إن كان المنتِج فذاً كما حدث مع بيل جيت صاحب شركة مايكروسوفت)، إذ تحتاج الشركة المبتدئة لموارد ضخمة يصعب جمعها مقارنة بالمخاطر الأولية التي قد تتعرض لها في بدء حياتها الإنتاجية. لذلك تركت هذه المسائل عادة للأثرياء الذين يتحملون مثل هذه المخاطر ويتمتعون بجاه يعينهم على الحصول على الموارد المالية من الجهات المقرضة وعلى الموافقات من الحكومات. كما أن البنوك عادة ما تفضل دعم عدة شركات كبيرة مقابل دعم آلاف الشركات الصغيرة، فالبنوك أداة لتركيز الثروة لا محالة.[٨٠] وقد تقول: ماذا عن البنوك المخصصة لدعم الفقراء (مثل بنك جرامين الذي حصد الجوائز)؟ أقول: ستأتي الإجابة في فصل قادم بإذن الله.

ومن أهم مساوئ الشركات أيضاً هو قفلها للأبواب أمام الآخرين بمحاولة الاستئثار بالأسواق. فالبحث عن ربح أعلى يدفع الشركات لإزالة منافسيها، وإن لم يتمكنوا فسيتعاونوا فيما بينهم، أو بالأحرى يتواطؤوا فيما بينهم ليحتكروا أسعار المنتجات. وكما لوحظ في الغرب فإن بعض الأفراد يقعدون في مجالس إدارات أكثر من شركة في نفس الإنتاج مما يثير الريبة بالتنسيق بين الشركات للمزيد من الاحتكار. وبالطبع فإن الشركات لا تلام على هذا التصرف لأنه أمر متوقع منهم ومباح لهم، إلا أن هذا لم يحدث إلا لأن أبواب التمكين أغلقت على الضعفاء والفقراء.

وما زاد الهدر أيضاً توسع الشركات وهيمنتها بتخصيص جزء من الأرباح للتوسع في أعمال الشركة وتوزيع الباقي للمساهمين، فبدل أن يتوجه مسؤولوا الشركات لطرح أسهم جديدة في السوق، ما يعني الحاجة لإقناع

المساهمين خارج مجلس الإدارة، يُتخذ القرار بالتوسع بالسحب من الأرباح، وهذا بدوره يركز الثروة في أيدي طائفة أقل بدل اتساع الشركة بين أفراد أكثر، أي أن الثروات التي توجد الإنتاج أخذت في الانحصار في أيد أقل، وبهذا تزداد نسبة المأجورين من ذوي الدخل المحدود. أي أن التوسع الذي كان على أساس قاعدة ضيقة من الأسهم زاد من صلاحيات مديري الشركات ليزداد الهدر، ولتقل المشاركة من عموم الناس، فلا يكون لعموم المجتمع وزن في قرار توزيع الثروات. وهذا التوسع للشركات أدى للبطالة لأن من عادة الشركات الكبرى، وبالذات إن كانت متمكنة مالياً، تكثيف الاستثمار في التقنية التي تخفف من الاعتماد على الأيدي العاملة قدر المستطاع. كما لوحظ أن معظم مديري الشركات هم أفراد من الأثرياء أو المقربين إليهم، أي أن طبقة صغيرة هي التي بيدها زمام أمور المجتمع.[٨١] فقد يفرض أحد كبار المساهمين قريباً له على المدير التنفيذي للشركة ليعمل ذلك القريب في الشركة، لأن المدير إن لم يستجب فقد يُفصل، أو قد يقوم المدير نفسه بذلك. أما مع تطبيق الشريعة وفتح أبواب التمكين وكثرة الملاك، فإن كان المالك واحداً أو بضعة من الأفراد الذين يقفون على ملكيتهم (أو ملكياتهم) لما ينتجون فلن يضعوا فرداً في العمل إلا إن كان كفؤاً لذلك المنصب وبالذات إن كان المنصب قيادياً ويؤثر على الإنتاج.

أي أن الشركات في النظم الرأسمالية تشبه إلى حد كبير الدول الاشتراكية، وكأن كل شركة عبارة عن دولة اشتراكية مصغرة، وذلك لأن من بيدهم القرار في الشركات لا يملكون. وفي المقابل، فإن كل دولة اشتراكية كأنها شركة رأسمالية كبيرة، وذلك لأن ملكيات الأفراد انتقلت إلى المسؤولين في الدولة، كالمسؤولين في الشركة الذين لا يملكون. أي أن المجتمع الاشتراكي انتقل من رأسمالية شركات إلى رأسمالية دولة. وبهذا تكون جميع مجتمعات الحداثة سواءً كانت رأسمالية أو اشتراكية متشابهة «من زاوية» أن معظم من يعملون أو يقررون لا يملكون. ونظراً لأن النزعة البشرية التي تقدم مصالحها على مصالح الآخرين هي التي تسير الأفراد عند غياب الدين، فإن من بيدهم السلطة في الدول الاشتراكية سيسحقون العامة تماماً كما يسحق الرجل الرأسمالي عماله. ومن جهة أخرى، فإن من بيدهم السلطة في الدول الاشتراكية سيوجهون بعض القرارات لمصالحهم، كما يفعل مديروا الشركات. ولكنك قد تقول: إن الفرق شاسع بين الرأسمالية بشركاتها والمجتمعات الاشتراكية من حيث الإنتاج. فأقول: لا ليس شاسعاً، هو يظهر كذلك لأنه لا خيار ثالث هنالك للمقارنة. فإن قدمت الرأسمالية وحدتين إنتاجيتين مقابل كل وحدة إنتاجية للاشتراكية، فإن وجد خيار ثالث، كالإسلام إن طبق، فقد يقدم أربع أو خمس وحدات. ولعدم تطبيق الإسلام ترى الفرق شاسعاً.

ولكن لماذا تقدمت الرأسمالية على الاشتراكية؟ إن الإجابة معروفة للكل، وهي أن الملاك في النظام الرأسمالي أقرب لأعمالهم من مسؤولي الدولة الأبعد في الدول الاشتراكية، لذلك هم حريصون على اختيار أفضل المدراء والموظفين لجني المزيد من الأرباح التي تتحول إلى مدخرات ولتستثمر لتزداد القاعدة الإنتاجية، فالعلاقة بين بُعد الملاك وقربهم لما يملكون له تأثير كبير على كمية الإنتاج وجودته.[٨٢] كما أن حرية الإعلام في الدول الرأسمالية تحاول فضح كل مسؤول متلاعب بأموال الدولة، وكل رئيس قد تفلس شركته، أما في النظم الاشتراكية فلا إعلام هناك لتعقب المسؤولين ولا شركات لتتنافس على الإنتاج، ولكن جميع المؤسسات الإنتاجية هي تحت سيطرة الدولة. ولكنك قد تقول بأن الشركات في الدول الرأسمالية شديدة الإنتاج. فأقول نعم، ولكن على حساب زيادة البطالة في المجتمع وهذا ظلم للمجتمع كما سترى في فصل «الفصل والوصل» بإذن الله، ناهيك عن جلد

العاملين في الشركة واستنزافهم، وفي هذا بؤس لهم (كما سنوضح في باقي هذا الفصل بإذن الله)، وهدر للمجتمع كما مر بنا، وسترى أن الوضع إن طبقت الشريعة لكان أفضل.

ومن مساوئ الشركات أيضاً هو أنها مؤسسات في توسع دائم يتلائم مع اتساع السوق وبذلك تنحبس فيها الخبرات فتنحصر المعرفة الإنتاجية في جماعة معينة ليزداد تمكنهم وليزداد ضعف من لا مقدرة لهم لافتقارهم للموارد بالإضافة للمعرفة كما سنوضح في فصل «المعرفة» بإذن الله. وبهذا الانحباس المعرفي داخل الشركات تخلفت البشرية، وهنا قد تقول: ولكن البشر تقدموا، ألا ترى الصواريخ والحاسبات الآلية. فأقول كما قلت سابقاً: إن طبق الإسلام فلعل هذا قد يكون ظهر في القرن الرابع أو السادس الهجري، أي قبل ألف سنة، إلا أنه لم يطبق. تذكر ما ذكرته سابقاً عن العقل والتمكين والمعرفة وأن هذا التقدم بسبب التراكم المعرفي والتمكين الجزئي.

مصالح الأهرام

إن للشركات الكبيرة بحكم حجمها نفوذاً سياسياً كبيراً على الحكومات، لذلك كان لنشاطاتها عواقب اجتماعية وبيئية كبيرة. ففي الولايات المتحدة الأمريكية كانت الشركات العملاقة تشكل حوالي ٨٠٪ من النشاط الاقتصادي سنة ١٩٨٠م، حتى النشاط الاقتصادي الباقي (أي ٢٠٪) فهو متأثر بإملاءات هذه الشركات التي قد تسير السياسيين لاتخاذ قرارات لا تتفق مع مصلحة العامة كما تفعل شركات النفط في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً.[٨٣] لنضرب مثالاً على التأثير: هناك أخوان من أسرة جالو Gallo ويملكان أكبر مزارع ومصانع النبيذ في العالم بولاية كاليفورنيا والتي تدر عليهما أكثر من بليون دولار سنوياً. لقد قام الأخوان بدعم الرئيس الأميركي كلنتون مالياً أثناء حملته الانتخابية الثانية وعدد كبير من رجال السياسة مقابل وعده بتغيير نظام الإرث بعد الوفاة ليوافق وضع عائلتيهما (أي تغيير منظومة الحقوق). كما أنهما تمكنا من إقناع الرئيس بتخصيص أموال للدعاية للإنتاج الأمريكي من النبيذ في الدول الأوروبية بدعوى تشجيع الصناعة المحلية وبتكلفة تفوق ما قدماه من دعم مالي. فما جنياه يقدر بالملايين، وما قدماه فهو في حدود مئات الآلاف من الدولارات. والملفت للنظر أنهما كجميع رجال الأعمال يدعمون الحزبين الجمهوري والديمقراطي تحسباً لجني الفائدة من أي منهما إن فاز. وعندما زار وزير التجارة الأمريكي براون الصين وأخذ معه أكثر من ٢٥ مديراً تنفيذياً لمؤسسات صناعية أمريكية، وتم التعاقد على صفقات تزيد على خمسين ملياراً من الدولارات، فإن أكثر من ثلثي من ذهب معه من رجال الأعمال هم من الذين ساهموا في دعم انتخابات كلينتون. أي أن الأبواب فتحت سياسياً لمن أعان من وصلوا للسلطة، وبهذا ازداد الأثرياء ثراءً. وعندما حاول آل غور نائب الرئيس الأمريكي استحداث شبكة المعلومات في أميركا وقف له رجال الأعمال في وادي السيليكون، وهي منطقة تطوير تقنيات الحاسب الآلي، وأخذوا المبادرة منه وقاموا بدراسة اقترحوا فيها ضرورة قيامهم هم بذلك، وفرضوا اقتراحهم على البيت الأبيض.[٨٤] ولم يتمكنوا من ذلك إلا لأنهم كانوا قد دعموا من وصل للسلطة مالياً، وهذا أمر معلوم ومسلم به لأي أمريكي.

أي أن العلاقة بين أهرام السياسة والتجارة مبنية على التبادل المنفعي بينهما. وهنا مأزق آخر للرأسمالية. فكما هو ثابت ومعروف الآن فإن من عادة الدول التواطؤ مع الشركات الكبرى التي تعرف كيف تخترق نظام

الدول من خلال المسؤولين. وإن لم تستطع هذه الشركات تغيير القوانين لصالحها فإن أقل ما تتمكن من فعله هو تسيير مبالغ الدولة العامة لما هو في صالحها كتعبيد طريق يؤدي لمصنع لها أو صرف أموال لأبحاث في الجامعات لما يعين منتجاتها. وفي هذا هدر آخر. فالأموال التي تسحب من العامة (الذين لا يملكون الكثير) من خلال الضرائب تستثمر لصالح من هم أثرى وأقوى ليزدادوا ثراءً وقوة. وكأن الديمقراطية مؤامرة كبرى بين المتمكنين في المجتمع وبين من يودون الوصول إلى السلطة، أي مؤامرة على الشعب. إلا أن هذه المؤامرة يقبلها المؤمنون بالديمقراطية برغم علمهم بها لأنهم رؤوا مجتمعاتهم أكثر إنتاجاً من غيرها، فظنوا أن ديمقراطيتهم هي الأفضل. وهذا كما سترى غير صحيح لأن الإسلام لم يُطبق، كما أن رخاءهم الاقتصادي هو بسبب التراكم المعرفي الإنتاجي وليس بالضرورة بسبب الديمقراطية. أنظر إلى الصين الشيوعية التي لا تعرف ريح الديمقراطية وكيف أنها تمطر العالم بمنتجاتها.

أي أن المجتمعات المعاصرة لا تستطيع الاستمرار دون مؤسستين: هما الحكومات والشركات. وبهذا يكون معظم أفراد المجتمعات المعاصرة من العاملين إما لدى الدولة أو لدى الشركات، أي أنهم لا يملكون ما يقومون بعمله. والفرق بين موظفي الحكومات والشركات هو أن موظفي الدولة أقل إنتاجاً لأن الفصل من العمل في الدولة أكثر صعوبة منه في الشركات. لذلك، ولأسباب أخرى، فإن موظفي الشركات أكثر إنتاجاً كما هو معروف. ولكن أرجو ألا تنسى أخي القارئ أن الإنتاجية المرتفعة التي شهدها القرن العشرين ليست بالضرورة بسبب الرأسمالية وشركاتها أو بسبب الديمقراطية ومؤسساتها، ولكنها بسبب التراكم المعرفي كما ستستنتج من باقي الكتاب بإذن الله. وإن أردت تلخيص الديمقراطية والرأسمالية في جملة واحدة لقلت: لقد أصبحت مجتمعات الحداثة سلسلة متداخلة من الفراعنة اللصوص. أي أن التركيبة الاجتماعية استعبادية: الكل فرعون ولص في موقعه لأن من يعمل لا يملك، ومن يملك لا يعمل. والإسلام لا يؤدي لهذا كما سنرى بإذن الله، بل ويزيد من الإنتاجية. ولكن قبل إنهاء هذا الفصل لنمر سريعاً على تأثير هذه التركيبة الفرعونية اللصوصية على سعادة المجتمع.

الرق والسعادة

سأدحض في الفصل بعد القادم بإذن الله فكرة المدن المزدحمة التي أوجدتها الحداثة على أنها مستوطنات لا تعكس الاتزان بين مواضع الخيرات على الأرض وتوزيع البشر، بل تعكس التركيبة الاقتصادية السياسية للمجتمعات المبنية على منظومات الحقوق التي أنتجتها عقول البشر، وسأوضح بإذن الله بأننا إن استخدمنا مقصوصة الحقوق فإن الناس سيستوطنون بالقرب من الخيرات، وعندها قد لا تظهر المدن المكتظة بالسكان، بل يتوزع الناس في أرجاء الأرض في أشباه مدن أو قرى. وهنا يظهر سؤال مركزي: هل يحاول هذا الكتاب هدم مفهوم المدينة الحديثة كنمط للعيش، فقد نشأنا ونحن لا نعرف غيرها؟ ستقتنع بالإجابة على هذا السؤال بنفسك أخي القارئ في فصل «ابن السبيل» بإذن الله؛ إلا أن السؤال الأجدى الآن هو: هل العيش في المدن، وبالذات المزدحمة منها، هو النمط الأفضل للبشرية؟ وإن كان، فلماذا؟

إن أهم سببين يدفعان المدينة للاستمرار كنمط عمراني هما سعي البشرية للتطور من جهة، والرخاء والسعادة من جهة أخرى. فقد ارتبط التطور الإنساني بمفهوم المدينة حتى يتكتل الناس بعضهم حول بعض لتبادل

المهارات والسلع والمنافع وانتشار العلوم والفنون، وبهذا تطورت البشرية في جميع المضامير، أي أن البشرية ارتقت علمياً وتقنياً وفنياً من خلال المدينة، هذا أولاً؛ كما أن توفر السلع والخدمات تجلب الراحة والسعادة للناس عموماً، بالإضافة للمتعة باللهو والمرح، وهذا ثانياً. أي أن البشرية، كما يعتقد الكثير، قد تمتعت بإنسانيتها من خلال المدينة. لذلك، فإذا دحضنا فكرتي الرقي والسعادة من خلال المدينة، فإن ضرورة المدينة كنمط للحياة قد تنتفي. وسنركز في هذا الفصل على مسألة السعادة، أما الرقي فسنتركه لفصل «المعرفة».

وهنا ملحوظة: وهي أنني سأتعامل مع السعادة هنا من منظور لا ديني. فقد يكون الإنسان أسعد الخلق برغم فقره ومرضه ومصائبه لأنه يحتسب الأجر عند الله إن كان مؤمناً. إلا أن هذا المنطق يرفضه العلمانيون. لذلك وحتى يكون طرح هذا الكتاب مقنعاً لهم، يجب ألا أدرج في الكتاب قضية الإيمان بالله كمحرك للمجتمعات أو مصدر أمان واطمئنان، ولم أفعل هذا بعد، بل ركزت على الحركيات المنبثقة من مقصوصة الحقوق التي تسيّر المجتمعات سواء كان المجتمع مؤمناً أو لم يكن، وهذا من عِظم مقصوصة الحقوق، فهي مقصوصة حتى وإن أخذ بها غير المسلمين برغم فسقهم، كما قلت، سيكونون أكثر إنتاجاً وسعادة. ثم إن أحببت أخي القارئ، إن كنت ممن يؤمنون بالله كمسلم، أن تدرج الإيمان في منظارك للأمور فستلحظ أن الطرح سيزداد قوة وإقناعاً. لذلك أقول: إن السعادة لعوم الناس هي حصيلة عنصرين: أحدهما مادي والآخر معنوي. فبالنسبة للمادي، فهو توفر المال والسلع والخدمات للإنسان، فشتان بين رجل لديه المال الذي يستطيع به الحصول على تعليم راق لأبنائه، وبين من حُرم مثل هذه النعم لفقره. وهناك مقالة تفيد أن ٧٠٪ من القلق الذي يعانيه الناس في الغرب مرجعه الضائقة المالية.[٨٥] أما العنصر المعنوي فهو الراحة النفسية من جميع جوانبها من أمنية إلى عاطفية، فشتان بين إنسان آمن وآخر غير آمن، وبين إنسان يعيش بين من يحبهم ويحبونه وإنسان شُل عاطفياً.

وقد يلتقي العنصران المادي والمعنوي. فقد يأتي التمكن المادي للإنسان بالراحة النفسية كما يقول الرأسماليون: فوفرة المال قد تأتي للفرد بمسكن مريح توفر له حياة هادئة، ومستشفيات تخفف عنه مرضه بإذن الله، وهكذا. وقد يكون العكس، فقد تأتي الراحة النفسية للإنسان بالتمكن المادي. فمن هو أكثر سعادة بالطبع أكثر إنتاجاً وأوفر مالاً.[ض] والعنصر المادي ما هو إلا توفر المال بالدرجة الأولى. فإن كثر من بيدهم المال في المجتمع كثرت الخدمات لإسعادهم، سواء كان ذلك في المدن أم لم يكن. وأوضح شاهد على هذا هو القرى الأوروبية: فالخدمات المتوفرة في قرية ما في سويسرا مثلاً تفوق الخدمات المتوفرة في عاصمة بدولة عربية وذلك بسبب الفرق بين ثراء سكان المستوطنتين. أي كلما زاد عدد المتمكنين مالياً كلما زادت الخدمات لإسعادهم. ونظراً لكثرة المتمكنين مالياً في المدن في أيامنا هذه، فقد كثرت بها السلع والمرافق لخدمة سكانها ومحاولة إسعادهم مقارنة بالقرى الأفقر، لذلك اقترنت السعادة من جانبها المادي بالمدن في أذهان معظم الناس. أي أن السعادة قد تأتي لسكان غير المدن إن تمكن الناس مالياً. أي أن المدينة ليست شرطاً للسعادة البشرية، وهذه سنوضحها أكثر في فصول قادمة بإذن الله.[ظ]

أما بالنسبة للعنصر المعنوي، فإن أهم مؤثر هو حرية الإنسان وراحته. والحرية نقيضها التقييد، والراحة نقيضها الهم والحزن والانكسار. وكلاهما نتيجة ما يجنيه الإنسان من علاقات مع من حوله إن استثنينا العنصر المادي (لأنه ذكر سابقاً) واستثنينا الجانب الإيماني (لأننا اتفقنا ألا نخوض فيه لاختلافنا فيه). فقد يأتي التقييد والهم

ممن هُم حول الإنسان كرئيسه في عمله أو أستاذه في معهده أو مسؤول في المدينة؛ أو قد يأتي من الأنظمة المحيطة بالإنسان كمهام تُفرض عليه كضرورة اجتياز امتحان للحصول على شهادة أو كتصرفات تحظر عليه بعض الأفعال كمنعه من تعلية بنائه. أي أن مقدار ما يحظى به الإنسان من حرية أو من راحة مرتبط بنمط المجتمع من علاقات وأنظمة، أي أن المسألة ليست شخصية بقدر ما هي مجتمعية. وهناك نوع آخر من العلاقات تعتمد على ظروف الإنسان مع من حوله، أي أنها شخصية: كعلاقة الإنسان مع زوجته وابنه وربما جاره[غ] وتؤثر على راحته النفسية. ومن الملاحظ أن العلاقات المجتمعية عادة ما تفرض على الإنسان، فلا خيار له في تغييرها إلا بالقدر اليسير. أما العلاقات الشخصية، فبرغم أنها تتأثر بأعراف وقيم وقوانين المجتمع إلا أنها تعتمد في تشكيلها على الإنسان نفسه بقدر أكبر. لذلك لن نخوض فيها، بل سنركز على العلاقات والأنظمة التي يفرضها المجتمع على الناس لنرى أي نوع من العلاقات تنتجه مقصوصة الحقوق مقارنة مع منظومات الحقوق البشرية وأهمها الرأسمالية. وفي باقي هذا الفصل سنركز بإذن الله على الرأسمالية من الناحية الاجتماعيه والنفسية وباختصار.

التعاسة والقناعة

لقد كتب الكثير من الغربيين عن التعاسة التي تسببها الرأسمالية بسحق الناس من بشر إلى مجرد آلات تبيع عضلاتها ومهارتها في الأسواق. فقد لخص ريتشارد إيسترلين Easterline بعد إجراء مسح لثلاثين حالة دراسية في تسع عشرة دولة من البلدان المتقدمة والنامية «أن البلدان الغنية ليست في العادة أكثر سعادة من البلدان الفقيرة». ويسأل دهارندورف Dharendorf: «لماذا لا يشعر هذا العدد الكبير من المواطنين في المجتمعات الغنية بالسعادة بعد أربعة عقود من السلم والازدهار، ولماذا يكثر الضيق والضنك، لا لمجرد عدم توافر المال، بل الانحلال والاغتراب، مع وجود كل هذه الوفرة؟».[٨٦] لذلك ظهر الكثير ممن نقدوا الرأسمالية، وظهر أيضاً الكثير من المدافعين عنها، وهكذا تبلور السؤال الآتي عن مسؤوليات المجتمع تجاه الفرد: ما الذي على المجتمع توفيره للإنسان لكي لا يشقى؟ لقد وضع عالم الاجتماع ماسلو Maslow في الأربعينات من القرن الماضي عدة متطلبات إنسانية بدأها بالحاجة للسكنى والأكل، فإن لم تتوفرا للإنسان فإنه سيسعى إلى توفيرهما، وإن توفرتا نظر إلى حاجات أبعد، ومن أهمها الأمان، ثم الحاجة للمودة والانتماء، ثم الحاجة للاحترام والتقدير من الآخرين، ثم أخيراً الحاجة إلى تحقيق الذات وذلك من خلال ما يتمتع به من طاقات ومهارات لتأتي له المتعة. وهذا الذي وضعه ماسلو حدد معالم النهج للبحث في العلاقة بين التعاسة والرأسمالية والمجتمع. ففي عام ١٩٨٨م، واستناداً لما وضعه ماسلو، أتى

ض) لذلك كما سيأتي بإذن الله في فصل «ابن السبيل»، حثت الشريعة المزكين على دفع زكاتهم لمن هم أقرب حتى يصبح دافع الزكاة أكثر استقراراً وبالتالي أكثر إنتاجاً.

ظ) لعلك تسأل: إن قرية صغيرة لن تستطيع دعم محل لبيع السيارات أو معهداً للرياضة ونحوهما من مرافق، فهذه بحاجة لتعداد سكاني كبير؟ فأقول: هذا صحيح، إلا أن النمط الاجتماعي سيكون مختلفاً كما سنوضح بإذنه تعالى.

غ) إن علاقة الإنسان بجاره إن كان الوضع مشدوداً بينهما قد تُفرض عليه من خلال أنظمة وقوانين المجتمع، أو قد تتشكل بطريقة ودية متى ما كانت بالتراضي بينهما، لذلك فعلاقة الإنسان بجاره قد تكون مجتمعية أو أسرية في طبيعتها، وكذلك الحال بالنسبة لعلاقة الرجل بزوجته، فقد تتدخل السلطة أو المحكمة في تنظيمها متى ما شُدت، إلا أن هذه العلاقات المفروضة تقع خارج دائرة هذا الكتاب، وسنركز هنا على العلاقات التي تشكل المجتمع بالنظر لما يُفرض عليه من أنظمة وقوانين وليس تراضياً.

موراي Murray بعدة شروط تؤدي لتعاسة الأفراد إن لم يحققها المجتمع لهم، وهي تتدرج في أولوياتها أيضاً كالآتي: إذا لم يحصل الناس على ما يأكلوه أو ما يسكنون فيه، وإذا لم يأمنوا أنفسهم من تهديد الآخرين، وإذا سُلبوا المودة، وإذا لم يحصلوا على الاحترام الذي يليق بتصرفاتهم، وأخيراً إذا أعاقهم المجتمع من تحقيق ما يصبون إليه من أعمال تتناسب مع قدراتهم، عندها فقط يمكن القول أن النظام الاجتماعي هو نظام لا يحقق السعادة للبشرية. أما إن فعل، أي أن النظام الاجتماعي لم يقف أمام هذه الشروط، فإن تعاسة الإنسان إذاً هي من صنع يده بسبب إهماله وتقاعسه. وبهذه المساهمة من موراي تحددت معالم البحث العلمي لتحوم حول السؤال: كيف يمكن قياس نجاح الرأسمالية حيال هذه الشروط؟[٨٧]

ولكن كما قال ماركس من قبل، فإن الرأسمالية تسقط عند الشرط الأول وهو توفير المسكن والمأكل لجميع العاطلين الذين تفرزهم الرأسمالية. فكما رأينا فإن من ضرورات الرأسمالية البطالة. كما أن الرأسمالية تسقط في شرط آخر وهو توفير المودة والألفة، وذلك لأن العلاقة بين الأفراد انقلبت من علاقة مبنية على الصداقة والتقارب والتآخي إلى علاقة جافة مبنية على التعامل المالي. فالأجير لا يعامل كإنسان ولكنه يصنف كعضلة مؤجرة لإيجاد منتج ما، حتى الأستاذ في الجامعة أو الباحث، فعضلته المستأجرة هي عقله. ومن جهة أخرى فإن الرأسمالية تدمر متعة افتخار الإنسان بما يصنعه وذلك بسحب ما ينتجه حال انتهائه من صناعته ليذهب المنتج إلى السوق وكأن الإنسان جهاز يقف عن العمل حال انتهاء الإنتاج.[٨٨]

ولأن علماء الاجتماع والاقتصاد في الغرب لا يعيشون أوضاع العالم الثالث الفقير، ولأن الرأسمالية في الغرب تمكنت من وفرة الإنتاج وتوفر السكن والغذاء لمعظم طبقات المجتمع، فقد تباطأ علماء الاجتماع في الغرب عن نقد الرأسمالية من هذا الباب كما يجب، وركزوا نقدهم على الجوانب الأخرى التي ذكرها موراي. فمن هؤلاء النقاد مثلاً ماركوز Marcuse الذي رأى أن الرأسمالية تثير في الناس الرغبة إلى امتلاك ما هو زائف false needs. فالشركات المنتجة عادة ما تغوي الناس بالإيحاء لهم بأنهم بحاجة لما ينتجونه من خلال الدعايات المستمرة المتكررة المتجددة، وهكذا يقع الناس فريسة الاستهلاك بحبس أنفسهم داخل المزيد من الطلبات من الرأسمالية، وهذا ما تتقن الرأسمالية صنعه، ألا وهو المزيد من المنتجات. أما الحاجات الفعلية كالإحساس بالأمان بين الوالدين مثلاً فيتم هجرانها تدريجياً، فطريقة عرض وبيع وتأجير الوحدات السكنية مثلاً لوحدات صغيرة تسع شخصاً أو اثنين يعلن عنها بطريقة مخادعة تدفع الشباب لهجر منازل الوالدين للعيش فرادى. وهكذا ينساق البشر إلى عالم ذي طريق واحد استهلاكي في طبعه. حتى الغرائز والمشاعر، كالجنس مثلاً، فبدل أن توجه إلى التوعية بالزواج مثلاً، فيتم وضعها في إطار استهلاكي بإنتاج أفلام إباحية ليزداد الطلب على المزيد منها كلما استهلكت. فأصبح هم الإعلام مثلاً منصباً على إنتاج الأفلام المبهرجة التي تعرض الوضع الأمثل للحياة من خلال عرض القصص بجميع أنواعها بطريقة تشد المشاهد سواء كانت غرامية أو درامية أو جنائية ضمن إطار من المستهلكات وبترويج الدعايات الجاذبة لمقتنيات تعِد الإنسان بالسعادة، فيتأثر بها الناس حتى وإن لم يصدقوها لينساقوا نحو المزيد من الاستهلاك الذي لا يلبي احتياجاتهم الفعلية، وعندها يعتقدون أن ما لديهم من مستهلكات لم يصل إلى الحد الذي يرفع من سعادتهم فيزدادون استهلاكاً للوصول للهدف المكذوب. وهكذا تتجمع طاقات الناس ومشاعرهم بطريقة لا تهدد النظام الرأسمالي، وذلك لأنه كلما أنتج النظام الرأسمالي مزيداً من المنتجات الاستهلاكية كلما سيطر على

المجتمع. والسبب في ذلك يعود إلى طبيعة النفس البشرية عندما يزداد استهلاكها، فهي تفقد معنى القناعة، أي كلما استهلكت أكثر كلما قلت قناعتها ليزداد نهمها في الاستهلاك. وكأنها وضعت نفسها في شكل حلزوني يزداد سعة كلما بعد عن المركز. وكأن الإنسان أصبح مدمناً على الاستهلاك الذي لا ترتوي نشوته إلا بالمزيد في كل مرة. ولعل أفضل شاهد على هذا حكومة الشعب الأمريكي التي لا تريد الالتزام بأي معاهدة دولية قد تحد من نموها الاقتصادي سواء كان ذلك لتخفيض بث الغازات أو منع حفر آبار النفط في مناطق طبيعية فذة كالتي في ألاسكا ونحوها من قيود. فهم لا يفكرون إلا في جيلهم دون الاكتراث حتى لأبنائهم. وقد رأى دوركهايم Durkheim (من رواد علم الاجتماع) ن رغبات الإنسان كمبدأ ليس لها نهاية، وهو يعتقد أن الإنسان الذي تستعبده متطلباته اللانهائية لن يقتنع مهما استهلك وبذلك فلن يكون سعيداً أبداً. وهذا كما يرى دوركهايم هو «الوصفة المثلى لأفراد تعساء ومجتمع مريض كئيب»، وما هذا إلا لأن القناعة المرجوة من الاستهلاك لا تؤدى إلا إلى الإثارة بدل تلبية الاحتياجات.[٨٩] وبالطبع فإن هذه الاحتياجات أو بالأحرى الاستهلاكات التفاخرية برغم توليدها إشباعاً مؤقتاً إلا أنها لا تأتي إلا بالمنافسة الشديدة بين الناس لكسب المزيد من المال، وهذا يولد الضغوط النفسية، كما سنوضح بإذن الله.

أما في الإسلام ومع تطبيق مقصوصة الحقوق وحصول معظم الناس على معظم ما يرونه من ضروريات، إذ لا كماليات إلا القليل كما أسلفت، فإن كل مسلم قانع بما لديه لأن ما لديه هو ما هو متوفر في الأسواق من الضروريات. تأمل قول الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿من أصبح منكم آمناً في سربه، معافى في جسده، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها﴾.[٩٠] وفي هذا الإطار، فإن لتأويل الحديث احتمالين: الأول هو حث الناس على القناعة واليقين بالتوكل على الله حتى إن لم يدخر الإنسان الكثير من المال كضمان مستقبلي، وهذا هو المعروف. والمعنى الآخر هو أنه عندما تطبق مقصوصة الحقوق فإن الجميع سيعمل فيما يملك لأن أبواب التمكين مفتوحة للكل، وعندها فإن أقل إنسان إنتاجاً سينتج كل يوم على الأقل ما يكفيه ليومه، ولأنه يعيش في مجتمع معظم منتجاته أصبحت من الضروريات وهي في متناول الجميع، فإنه لن يأسى على شيء قد يفوته لأن جميع الضروريات قد حيزت له. فما دليلي على هذا التأويل؟

إن قوله صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿عنده قوت يومه﴾ في الحديث السابق قد لا يعني بالضرورة أن القوت هو كل ما يؤكل ويشرب فقط، وذلك لأنه إن اقتنع كل مسلم بما لديه من قوت يومه، فمن سيوجِد ويمتلك المعدات لصناعة الطائرات؟ فهذه الصناعة ضرورة لنا كمسلمين وإلا لضربنا غير المسلمين من فوق رؤوسنا كما يفعلون الآن. أي أن القوت يجب أن يختلف من فرد لآخر بناء على موقعه في خدمة الأمة. كما أن هذا القوت يزداد مع تقدم المجتمع معرفياً ومع زيادة انتشار الضروريات بتقادم الزمن. أي أن القوت هو الضروريات التي تزداد جيلاً بعد جيل مع تمكن المسلمين. والله أعلم. وجاء في مسند الإمام أحمد عن زيد بن أرقم قال: لقد كنا نقرأ على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لو كان لابن آدم واديان من ذهب وفضة لابتغي إليهما آخر، ولا يملأ بطن ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب﴾.[٩١] وبالفعل، فإن القناعة كنز لا يفنى. وهنا نرى أن الحديث يوضح غريزة لا مفر منها إلا للقلة من الأتقياء، وهي غريزة حب المال، وهذه ضد القناعة. والسؤال هو: متى ستكون القناعة مستطاعة؟ والإجابة هي والله أعلم، أنه كلما زادت منتجات المجتمع من غير الضروريات كلما ازداد المال

حلاوة في أعين الناس، وبهذا يضمحل عدد القنوعين في المجتمع. لذلك، فعندما تكون معظم الأعيان والخدمات في المجتمع من الضروريات لتقارَب الناس في الدخل، عندها ستضمحل أهمية الزيادة في المال لأنه لا تفاضل، فتزداد نسبة القانعين في المجتمع، وسرعان ما تتحول الكماليات وتصبح من الضروريات، فيرتقي المجتمع كما سأثبت لك بإذن الله تعالى.

أما في العالم الرأسمالي، وبالنسبة للفقراء، فإن أحلامهم قد تكون أكبر من الأغنياء، ذلك لأنهم يلاحظون الأغنياء الذين يملكون ولا يشبعون في تلذذ دائم، وهم في عوز دائم، برغم أن بعضهم قد يكون أفضل حالاً من الكثير من أغنياء الأجيال السابقة كما ذكرت لأن المقتنيات قد تغيرت، إلا أن المقارنة التي يقع فيها الفقراء ليل نهار تذكرهم بفقرهم، فيتولد لديهم الشعور بالنقمة بالإضافة لقهرهم من الفقر، فالنقمة وعدم الرضى في ازدياد مضطرد مع زيادة الفارق في الدخل بين أفراد المجتمع الواحد، لهذا تظهر حركات الاحتجاج التي تطالب بالإصلاح بإعادة التفكير في توزيع الثروات، وهذه المطالبات قد تتعدى في تعبيرها عن مطالبها عن مجرد المظاهرات إلى التعدي على أملاك الأثرياء بالسرقة والقتل.

ولتوضيح ظاهرة القناعة يقول ساندرز Saunders إن المشكلة هي في أن الناس عندما يقتنون منتجاً صناعياً فإنهم يحاولون الحصول على متعة أو راحة ليفقدوها عندما يقوم الآخرون بشراء الشيء ذاته. فعند شراء سيارة (مركبة) فإن المشتري يتأمل الراحة في الانتقال بسرعة، ولكن عند اقتناء الكثير من الأفراد للسيارات فإن الطرق تزدحم وتنتفي الراحة التي من أجلها تم شراء السيارة. وعندما يثابر الإنسان في الدراسة للحصول على شهادة متخصصة عليا للوصول لدخل مالي أعلى، ويثابر الآخرون مثله ويكثر عددهم في السوق سيقل دخلهم المالي جميعاً لأن الشهادة المضنية لم تصبح ذات ندرة. أي وكأن البشرية، كما وصف ساندرز، تحاول الصعود على مصعد كهربائي ينزل بسرعة فائقة، فعليها إذاً أن تزيد من جهدها للصعود. وبهذا يزداد الناس كآبة لأنهم جاهدوا للوصول لشيء يتوقعون منه أن يبعث لهم السعادة عند اقتنائه إلا أنه لم يفعل. لذلك قال هيرش Hirsch موضحاً: «لقد عادت معضلة التوزيع، فهي زادت بدل أن تضمحل بسبب زيادة الإنتاجية. وهذا هو عكس ما توقعه الاقتصاديون ورجال السياسة الحاليون من النمو».[٩٢] إلا أن من يقدسون الرأسمالية يرون غير ذلك، ولهم أمثلتهم: فذهاب الإنسان إلى قضاء إجازة قد تزداد متعة بوجود الآخرين، وبمثل هذه الأمثلة هم يفندون الآراء التي تنقد الرأسمالية. وبالطبع، فبالإمكان الرد على هذه المزاعم التي تنسب كل نجاح إنساني للرأسمالية، فذهاب الإنسان لقضاء إجازة ليست إنجازاً للرأسمالية، بل هو ناتج عن التمكين المالي والذي قد تأتي به نظم أخرى.

ولكن ماذا عن شروط موراي Murray الأخرى التي تؤدي للتعاسة بين أفراد المجتمع مثل عدم حصول الأفراد على الاحترام الذي يليق بتصرفاتهم، وإعاقة المجتمع لهم من تحقيق ما يصبون إليه من أعمال تتناسب مع قدراتهم؟ إن ماركس هو أول من نقد الرأسمالية من هذا الجانب بأنها نظام يسلب الناس الاحترام إلا بمقدار ما يملكون من مال، وأنه نظام يعيق الأفراد من تحقيق ذاتهم وذلك لأن الرأسمالية تعامل مهارات الناس كسلعة، فلا فرق بين الإنسان والآلة. ولكن من يدافعون عن الرأسمالية يرفضون هذا النقد من جانبين: الأول هو أن الرأسمالية أدت لتقدم المجتمعات تقنياً، فالأعمال الروتينية البليدة التي تتطلب تكرار الفعل مراراً وتكراراً قد اندثرت في معظم الصناعات. وقد أبرز روبرت بلونر Blauner هذه المسألة بالتوضيح بأن شعور الإنسان بعدم التمكين

والانعزال والغربة في العمل لهو وضع لا مفر منه بسبب التصنيع الذي يقوم فيه العامل بتكرار نفس العمل دون تفكير، كالعمل في خط إنتاجي مثلاً. أما إن أتيحت للعامل الفرصة في استخدام عقله لاتخاذ بعض القرارات مع تحمل بعض المسؤوليات فسيشعر عندها بتحقيق ذاته. ومن جهة أخرى فإن التوجه التصنيعي الذي أتى بعد فورد Ford والمسمى «ما بعد الفوردية post-Fordism» قد أحدث مرونة أكبر في استخدام العمالة في المصانع، وهذا وسع من آفاق العمال مما أوجد لهم قدراً أعلى من الاستقلالية وبالتالي مبادرة أعلى.

والجانب الثاني لمن يدافعون عن الرأسمالية هو أن الأعمال الإنتاجية التي تعتمد على المصانع في انخفاض مستمر في الدول الرأسمالية وذلك لقيام الآلات بذلك، وهذا أدى لتغير النمط الوظيفي في القرن العشرين من العمل في المصانع إلى العمل خارجها كالعمل في الخدمات مثل السياحة والتعليم. وبهذا يرى ساندرز أن ما ادعاه ماركس لا ينطبق إلا على شريحة صغيرة من العمال تقدر مثلاً بخمس القوة العاملة في إنجلترا في أواخر القرن العشرين. إلا أنه يرجع ويقول أن من الأعمال الخدمية الحالية ما هو ممل. فأي عامل في سلسلة مطاعم مكدونالد المعروفة للوجبات السريعة يقوم بعمل ممل كالعامل في مصنع النسيج. وبرغم هذا فهو يرى أن معظم الأعمال الحالية التي ظهرت بسبب الرأسمالية تتطلب مهارة إدارية ومهنية ومعرفة تقنية لا تتأتى إلا بالدراسات المتقدمة والدورات التدريبية، وهذه بالطبع تُعِدُّ إنساناً يتمتع بالسيطرة على آليات عمله وعلى تسخير ذكائه في بيئة مستقلة مفعمة بالتحدي المثير للإنسان.[٩٣] ولي هنا تساؤل هام: وهو أن الباحثين الغربيين ينسبون كل تقدم بشري للرأسمالية. وهذا موقف عجيب: فإن لم توجد الرأسمالية، فهل يعني هذا أن الأعمال التي تتطلب مهارة مهنية وإدارية لن توجد؟

طاقة الذّات واحترام الذّات

ثم يثير ساندرز سؤالاً آخر عن أولئك الذين لم تتح لهم الرأسمالية فرصة تحقيق الذات من العمال، فهل هو العمل الذي يسبب لهم هذه التعاسة أم أن هناك أسباباً أخرى؟ يجيب بأن الإعجاب من الآخرين، أو موافقة الآخرين على ما يقوم به الفرد سيشعره بالغبطة وتحقيق الذات. ولكي يرضى الفرد عن نفسه لابد وأن يحظى على تقدير الآخرين، وهذا التقدير ليس حقاً مكتسباً للفرد بغض النظر عما يقوم به. لذلك قام موراي Murray بالتمييز بين كل من طاقة الإنسان الذاتية self-esteem وبين احترام الذات self-respect. وهنا ملحوظة: وهي أن كلمة self-esteem عادة ما تترجم في القواميس إلى «احترام الذات» أو إلى «الغرور». كما أن كلمة self-respect تترجم أيضاً إلى «احترام الذات». وكأن كلمة self-esteem الإنجليزية لا مقابل لها في اللغة العربية بطريقة واضحة ومحددة. وهذا أمر متوقع لأن المجتمع المسلم لم يحتج لهذه الكلمة أصلاً وذلك لأن معظم الأفراد كانوا يملكون ما يعملون، أي أنهم ليسوا أجراء. أما العاملون الأجراء إن طبقت الشريعة سيكونون ندرة جداً وبذلك يزداد الطلب عليهم فتزداد مكانتهم. وفي مجتمع مسلم يطبق الشريعة سيتمتع كل فرد فيه بـ self-esteem أو طاقة ذاتية مرتفعة تدفعه للعمل بجد لأنه يملك ما يعمله كما سترى في فصل «الشركة» بإذن الله، لذلك سنترجمها إلى «طاقة الذات» برغم وجود كلمات تحوم حول المعنى مثل «الهمة» و «العزيمة» ولكنها لا تعني طاقة الذات. أما في العالم الرأسمالي فهناك حاجة لكلمة self-esteem أو طاقة الذات لأن الأفراد عادة ما يفتقدون

الدافع للعمل لأنهم لا يملكون ما يعملون فيه في الغالب، هذا إن لم يكونوا محبطين. أما الطموح أو ambition فهو قريب من معنى طاقة الذات إلا أنه يختلف في أنه يعني الآمال أكثر من الأفعال.

وهنا بالطبع لعلك تثير سؤالاً مبرراً بالقول: يا لهذا التناقض، فهذا الذي يدعي أنه يتقصى الحق قال في الفصول السابقة بأن الدول الإسلامية السابقة لم تطبق الشريعة لأن السلاطين لجؤوا للديوان، والآن يقول في الفقرة السابقة بأن كلمة «self-esteem» ليس لها مقابل واضح في الترجمة لأن معظم أفراد المجتمع المسلم كانوا سابقاً يملكون ما يعملون فيه، فأيهما الأصح؟ فأجيب: لأن الديوان استحدث وذهبت الأموال بالمكوس لبيت المال الذي أصبح معموراً مقابل فقر الأفراد، ولأن مثل هذا الخروج عن الشرع أثر في المنظومة الاقتصادية للمجتمع، قلت أن الشريعة لم تطبق في تلك الدول. ولكن في الوقت ذاته، ولأن السلاطين لم تصل أياديهم لمعظم المناطق النائية حيث يقطن معظم السكان (إن استثنينا المدن الكبرى)، فقد طُبقت الشريعة إلى حد كبير. فالأراضي الموات كانت مثلاً أكبر في مساحتها مما احتاجه السكان، فكان الإحياء مما لم يعترض عليه أحد في تلك المناطق قبل الدولة العثمانية بالذات، وكذلك حيازة المعادن الظاهرة مثلاً. لهذا ظهر مجتمع يملك معظم أفراده ما يعملون فيه ولكن بنوع من التخلف.

أي يمكننا القول بأن هناك عدة مستويات لتطبيق مقصوصة الحقوق: المستوى الأعلى أو الأعم هو منظومة الحكم التي تحدد العلاقة بين الدولة والناس وهي ما خرجت فيه الدول عن الشريعة، والمستوى الأدنى والأدق هو التفاعلات اليومية بين الناس الذين كانوا يلجؤون فيه للقضاة لحل خلافاتهم، فيتم الحكم بما أنزل الله في الفصل بينهم، كقسمة التركة وحالات الطلاق وما شابه. أي يمكننا القول بأن هناك مستويين واضحين وبينهما مستويات أخرى مثل اختلاف مؤسسة مع أخرى في المصالح فيتم اللجوء للشريعة. وفي الفصول السابقة كان التركيز على المستوى الأعم، أما المستويات الأدق فسيأتي بيانها بإذن الله في الفصول القادمة كفصول «الشركة» و «الفصل والوصل» و «الموافقات». على هذا يكون السؤال: أيهما أهم؟ فأجيب: برغم أن الأعم هو الأهم ويُشكل أسس مقصوصة الحقوق، إلا أنه لا غنىً للأعم عن الأدق، فكلاهما يكمل الآخر. فقد نجد مستوطنة متخلفة إلا أن جميع من يعملون فيها ملاك لما يعملون. تذكر مثلاً قرية نائية وسط آسيا أو أفريقيا، فبرغم سمو قيم السكان وبرغم ترابطهم الأسري وتكافلهم وبرغم أنهم ملاك لما يعملون فيه إلا أنهم في تخلف مزر. وسبب هذا التخلف ليس منظومتهم الحقوقية، بل تخلفهم المعرفي وانغلاقهم عن العالم. فالتطور المعرفي بالطبع مهم جداً لأي جماعة سكانية. ولأن أي جماعة سكانية لا تستطيع أن تطور المعرفة بمعزل عن العالم، فلابد لها من الاحتكاك الدائم مع العالم من حولها لتجلب لنفسها المعرفة والمنتجات الجديدة. وهذا شرط مهم في مقصوصة الحقوق، وهي حق الأفراد والمنتجات في الانتقال لتنتقل المعرفة. فالمعرفة تفوق في حجمها مقدرة قرية أو دولة لتطويرها. فمما ساعد أوروبا على الازدهار مثلاً ظهور القاطرة البخارية التي مكنت الأفراد والمنتجات من الانتقال، فنقل الأفراد معرفتهم معهم لمناطق أخرى لتنمو هنالك أكثر، ونقل التجار بضائعهم لتكمل منتجات تلك الجهات التي تفتقر للمنتجات التي لا تستطيع إيجادها، فأصبحت المستوطنات تكمل بعضها بعضاً فتسارع التقدم المادي. ولأهمية هذه المسألة خصصت لها فصلاً كاملاً هو فصل «ابن السبيل». أي قد توجد مستوطنة وأفرادها يتمتعون بطاقات ذاتية عالية، إلا أنها في قمة التخلف.

نعود للموضوع: لقد ميز موراي بين طاقة الذات واحترام الذات بأن عرف طاقة الذات على أنها ما يشعر به الفرد بغض النظر عن سلوكياته، أما احترام الذات فهي التي لا تأتي إلا بتحمل الفرد لمسؤوليات يتمكن من خلالها نيل احترام الآخرين لأنهم يثمنون ما يقوم به. أي للحصول على احترام الآخرين لابد للإنسان من أن يجد في طلب ذلك. وبالنسبة لموراي فإن احترام الذات أمر بإمكان الجميع الحصول عليه حتى وإن كانوا يشتغلون بأعمال مملة، مثلهم مثل رؤساء الشركات، كما يقول، فهم متقاربون في احترام الذات لأنها لا تعتمد على المال والشهادة والمنصب، بل تعتمد على سلوك الإنسان. وأتى هذا الاستنتاج من دراسات قام بها موراي لبعض المناطق الإنجليزية التي يعمل فيها الرجل بجد لتأمين لقمة العيش لأسرته، وتعمل فيها المرأة بجد لرعاية الأسرة، وقد كان هذا مصدر فخر لهم بغض النظر عن المستوى المالي أو المكانة الوظيفية. ومصدر الافتخار هو بسبب اعتماد الرجل على نفسه في كل ما يقوم به وتمكنه من الوقوف أمام الشدائد ومعاونة زملائه ونحوها من قيم وهمم. وهذه المسببات قد لا تكون لها علاقة وطيدة مع طبيعة عمل الرجل. والشيء نفسه ينطبق على المرأة. فلطالما كان منزل الأسرة نظيفاً، وكان الأطفال مهذبون في سلوكهم، وما شابه من عطاءات فإن الأسرة عندها ستشعر باحترام الذات واحترام الآخرين لها. وهذا الاحترام ينعدم في مناطق أخرى من المدينة التي لا يتمكن فيها السكان من مجابهة الحياة، فتجد الرجل مخموراً، والأطفال مهملين والمنازل قذرة، وهكذا من مؤشرات تفقد الأسرة وأفرادها احترام الآخرين. ومن هذا يستنتج بعض الباحثين الذين يدافعون عن الرأسمالية أن انقسام المجتمع إلى طبقات اجتماعية لن يدمر احترام الذات لمن هم أقل دخلاً، وأن ما يقوم به الإنسان من عمل لن يؤثر على احترام الذات.[٩٤] وبالطبع فإن هذا استنتاج غبي، فمن يدافعون عن الرأسمالية يقرون أن المقدرة الاستهلاكية هي من أهم مباهج الحياة الرأسمالية، وفي الوقت ذاته يقبلون بالتقسيم الطبقي لأنه ضرورة للرأسمالية، وبهذا تظهر طبقات أقل دخلاً. أي أنهم يجمعون بين نقيضين في عقل واحد. فكيف يأتي احترام الذات لإنسان فقير في مجتمع يقدس المال؟ فلابد للفقير من أن يشعر بالبؤس تجاه نفسه قبل أن يُشعره الآخرون بذلك. إنهم، أي المدافعون عن الرأسمالية، يتلاعبون بالأفكار ليقنعوا الآخرين، قاتلهم الله. أما في الإسلام فإن هذه الظاهرة تنتفي أصلاً لأن المجتمع لن يكون مقسماً إلى شرائح متعالية تدهس أعلاها أسفلها.

ومن جهة أخرى فإن طبيعة العمل ورفعته، وبالذات في مجتمعات رأسمالية، تعبر عن مكانة الإنسان في المجتمع. فهل الدهان كالمهندس مثلاً؟ فمن يشغلون مناصب أعلى في الدولة، أو من يجنون مبالغ أعلى من أعمالهم هُم الأكثر جاهاً. فمن جاهد وارتقى من خلال عمله سيشعر بالفخر كرئيس الشركة. كما أن أفراد المجتمع يقدرون الإنسان من مهنته لأنهم يدركون مقدار ما بذله من جهد للوصول لما هو فيه من رفعة كالطبيب مثلاً. وهنا يظهر سؤال محرج للرأسمالية: إن كانت الرأسمالية تؤدي للتقسيم الطبقي، فهل بإمكان الفرد الارتقاء في حياته العملية ليكتسب الاحترام إن هو ولد في طبقة اجتماعية متدنية؟ إن الرأسمالية كنظام حياة تفتح الطريق أمام كل من ثابر ونافس، هذا كمبدأ. ولكن الواقع شيء آخر، فالفرص المتاحة لمن هو في الطبقات الاجتماعية العليا بالطبع أكثر. فابن الثري تتاح له الفرصة للدراسة في جامعة أفضل ومن ثم الحصول على وظيفة أفخر، بينما نجد أن معظم أبناء الفقراء يضطرون لترك الدراسة من سن مبكرة لكسب العيش من أعمال أدنى. وهذه هي إحدى آفات الرأسمالية. فهي أوجدت مجتمعات ذات مهن متدرجة في مقدارها من الرفيع إلى الوضيع. فهناك من يضطر للعمل ككناس، وهو الرجل الذي يجمع فضلات السكان من الشوارع، وهؤلاء منهم الكثير، وهناك من يعمل كرئيس

بلدية، وهذا شخص لا يوجد مثله في المدينة إلا واحدا، لذلك فهو رفيع جداً. وكما سنرى بإذن الله، فإن الإسلام إن طبق سيوجد مجتمعاً يتلافى هذه المآزق من جذورها، فلن يوجد رئيساً للبلدية، ولن تحتاج المدينة لعمال نظافة لأن الكل سيقوم مضطراً، لا بل ولعله محباً، للتنظيف من وراء نفسه.

تحقيق الذّات

إن الكثير من علماء الاجتماع مقتنعون الآن أن النظام الرأسمالي، برغم أنه مبني على التنافس الحر كمبدأ وأنه بذلك يتيح الفرص لمن هم أكفأ من الناس بالتعلي في المناصب وتحقيق الذات، إلا أنه كنظام حياة يحبس الناس داخل الطبقات التي يفرزها، فلن يتمكن شخص من الطبقة الوسطى التألق والصعود إلى الطبقة الأعلى إلا نادراً. فهناك بحث قام به جون جولدثروب Goldthrope يشير إلى أن ٥٧ ٪ من أبناء الطبقة الدنيا في إنجلترا استمروا في نفس الطبقة، بينما ارتقى ٢٧ ٪ منهم إلى الطبقة الوسطى، وقفز ١٦ ٪ منهم إلى الطبقة العليا. وبالنسبة لأبناء الطبقة العليا فإن ٥٩ ٪ منهم استمروا في نفس الطبقة، وانخفض ٢٦ ٪ منهم للطبقة الوسطى، وانحدر ١٥ ٪ منهم للطبقة الدنيا من الأعمال. ومن مثل هذه الإحصاءات يستنتج جولدثروب أن فرصة الابن في الطبقة السفلى هي ثلث أو حتى ربع فرصة الابن في الطبقة العليا في الارتقاء. لذلك فإن جولدثروب يرى أن النظام الرأسمالي نظام غير عادل في تمكين الناس لأنه يفاضل بينهم. ففي مجتمع مفتوح للجميع لابد وأن تكون فرص الجميع متساوية بغض النظر عن طبقة ذويهم. أي أن الفرص يجب أن تكون واحداً لواحد. أي لا ربط هنالك بين طبقة الإنسان وبين طبقة أمه وأبيه. ولكن هناك من العلماء من يدافع عن الرأسمالية ويحاول إثبات غير ذلك. فعالم الاجتماع ساندرز مثلاً يستخدم نفس الإحصائيات ليستنتج أن الرأسمالية ليست بالضرورة نظام يديم القهر على الفقراء، بل هو نظام مفتوح يتيح الفرص للجميع للتحرك بين هذه الطبقات الاجتماعية. فهو ينتقد جولدثروب بأنه ساوى بين كفاءات الناس، وأن هذا وضع غير صحيح لأن الإنسان الأكثر علماً سينجب طفلاً نبيهاً مقارنة بمن يقوم بأعمال دنيا.[٩٥] فتأمل هذا المنطق العجيب الذي يدافع عن الطبقية التي تفرزها الرأسمالية أخي القارئ. فحتى إن ولد لشخص فقير طفل ذكي فإن فرصة تسلقه السلم الطبقي ضئيلة لانغلاق أبواب التعليم أمامه. فقط انظر إلى الجامعات الأمريكية: فأشهرها وأقواها هي الجامعات الخاصة التي لا يلتحق بها إلا من كان له دعم مالي ميسور، باستثناء القلة من الطلاب ممن حصلوا على بعثات. فهناك دراسة أجريت على عدد طلاب الجامعات الأمريكية من أبناء الأثرياء، فوجد أن ١٠٪ على الأقل من طلاب جامعة هارفادر يُقبلون كل سنة في الجامعة لأن آباءهم يدعمون الجامعة مالياً برغم ضعف مستواهم الأكاديمي مقارنة بالآخرين. وفي هذا الوضع هدر كبير للمجتمع، لأن أبناء هذه الطبقة ليسوا بالضرورة جميعاً أكفاء، إلا أنهم يتمتعون بأحقية اتخاذ الكثير من القرارات المؤثرة في المجتمع من خلال الوظائف الكبرى التي لم يصلوا إليها بكفاءتهم، ولكن بسبب موقعهم الطبقي. أي أن الكثير من الأفراد يشغلون من المناصب ما هم ليسوا أهلاً لها. وفي هذا هدر لا يمكن قياسه.

تذكر أخي القارئ ما جاء في صحيح البخاري: فعن «أبي هريرة قال: بينما النبي صلى الله عليه وسلم في مجلس يحدث القوم، جاءه أعرابي فقال: متى الساعة؟ فمضى رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدث. فقال بعض

القوم: سمع ما قال فكره ما قال. وقال بعضهم: بل لم يسمع. حتى إذا قضى حديثه قال: ﴿أين أراه السائل عن الساعة؟﴾. قال: ها أنا يا رسول الله. قال: ﴿فإذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة﴾. قال: كيف إضاعتها؟ قال: ﴿إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة﴾.[٩٦] وهذا التضييع هو ما تؤدي إليه المجتمعات المعاصرة بالضرورة من طريقين: الأول هو أن استحداث الديوان وضع الأموال في أيدي الحكومات الذين إما ورثوا الحكم أو نصبوا في الوظائف من هم ليسوا أهلاً لها. والثاني هو الرأسمالية التي أوجدت الطبقية التي أدت لوضع الأقل كفاءة في المنصب الأعلى أحياناً. أما في الإسلام إن طُبق، ولأنه لا وجود للديوان، ولأن أبواب التمكين فتحت للكل، ولأن التقسيم الطبقي معدم، فإن الغالب هو انجذاب الناس لشغل ما يتناسب مع مقدراتهم وكفاءتهم من أعمال كما سنرى بإذن الله. حتى الأعمال التي تتطلب القليل من الذكاء فإن أصحابها سيكونون معززين مكرمين وذلك لارتفاع أجورهم مقارنة بما تفرزه الرأسمالية من بطالة تسحق كل من حاول تأجير مهاراته أو عضلاته. وهؤلاء الذين تفرزهم الرأسمالية لأنهم مغلوبون على أمرهم فسينهكون المجتمع من خلال سوء تصرفاتهم أو سوء تربية أبنائهم، وهذا لن يحدث مع تقارب الناس في الدخل وبغض النظر عما يقومون به لأن الندرة في الأيدي العاملة مع تطبيق الشريعة تجعل الناس مذللين لبعضهم البعض، فكل فرد في المجتمع عزيز وكريم ومُحتاج إليه، وفي هذا حفظ للموارد وحشد للطاقات كما سأثبت بإذن الله، لأنه لا طبقات تقسم المجتمع إلى مستويات اجتماعية، ولا حاجة حينئذ للفرد للقفز من مستوى لآخر، بل أفراد بمهارات مختلفة كل مذلل تذليلاً لحظياً لخدمة الآخر.

وماذا عن تحقيق الذات؟ لقد وضع موراي Murray طرحاً مفاده أن تحقيق الذات يأتي من العلاقة المتزنة بين طبيعة العمل من حيث التعقيد والصعوبة وبين مقدرة الإنسان وعلمه ونضجه. فالإنسان يحقق ذاته إن هو تمكن من استغلال طاقاته قدر المستطاع مقارنة بما يتطلبه العمل من مهارات. فإن كان العمل يفوق طاقات الإنسان أصبح الإنسان قلقاً ومنهكاً. أما إن كان العمل يقل عن مهاراته وكفاءته فإنه سيشعر عندها بالملل والتضجر. فلا متعة للإنسان إن هو كُلف بما لا يطيق، ولا متعة له إن هو قام بما هو دون مقدرته.[٩٧] فكيف يأتي الاتزان بين الاثنين؟ إن الرأسمالية لن تستطيع تقديم هذا الاتزان المطلوب وذلك لأن معظم الناس يعملون في أحضان الآخرين، أي مأجورين عند غيرهم لأنهم لا يملكون أعمالهم. وكما هو معلوم فإن كل وظيفة أو عمل له مواصفات ومسؤوليات ومهارات يتطلبها، وعلى المسؤولين عن التوظيف إشغالها بالموظف الملائم، وهذا الشخص الملائم مطلب صعب المنال، بل على من تم اختياره للعمل أن يتكيف مع طبيعة الوظيفة ومتطلباتها. أي أن الناس يتبعون الأعمال، أي أنهم يعملون في وسط إما هو أعلى أو أدنى من كفاءاتهم بالضرورة، أي أن عليهم أن يتكيفوا مع الوظيفة. أما إن عملوا فيما يملكون كما تدفع الشريعة لذلك (كما سترى في فصل «الشركة» بإذن الله)، فإن الكل سيعطي أقصى ما يستطيعه لأن طبيعة العمل ستتبع مقدرة المالك لأن المالك دائم الإنتاج إما لسلعة أو لخدمة، وهذا سيساهم في زيادة السعادة، لأن العمل لابد له من أن يتكيف مع مقدرة الفرد وليس العكس كما تفعل الرأسمالية.

لقد قام روبرت لين Lane في التعمق في مسألة تحقيق الذات. فالرأسمالية كما يتفق الباحثون نظام إنتاجي يؤدي للكثير من الأعمال السهلة المملة حتى على أبسط الناس ذكاء وهمة. فالرأسمالية التي تؤدي لمجتمع تكثر فيه السرقات لكثرة الفقراء مثلاً تتطلب فيه المؤسسات المزيد من الحراسة، والحراسة عمل ممل. حتى مع تطور نظم الحراسة بإيجاد أجهزة تصوير مثلاً، فهذه بحاجة للمتابعة في غرف للمراقبة، وهذا عمل ممل أيضاً. كما أن

الرأسمالية التي تسعى لمزيد من الربح تنظم العمل بطريقة لا تترك فيه مجالاً للأجير أن يتصرف أو يبدع حتى تضمن المؤسسات المنتجة نوعية الإنتاج. فالعامل في مطعم مكدونالدز مثلاً لا خيار له حتى في زيادة قطعة من الطماطم أو الخيار في الشطيرة (ساندويش)، وذلك لأن كل شطيرة لها مواصفات لا يستطيع العامل الخروج عليها أبداً. لهذا يرى روبرت لين أن الرأسمالية قد أثبتت مهارتها في تحقيق طلبات الناس كمستهلكين، إلا أنها فشلت في ساحات العمل، وهو يرى أن الرضائية في العمل هي التي ستجلب السعادة للناس أكثر من التمتع الاستهلاكي، وهذا مأزق للرأسمالية لأنها تقدم طلبات المستهلكين على حاجات المأجورين. فهو يستنتج بأن «المستهلكين بهذا هم الملوك، ... ومن يعملون هم عبيدهم».[٩٨] أي أن معظم الناس عبيد لأن معظمهم من المستأجَرين. فياله من مأزق سرمدي. أما مع تطبيق الإسلام فالعكس، وذلك لأن الفرد المالك والمنتج في ذات الوقت يبحث عن سعادته أولاً وما زاد من طاقته الإنتاجية ذهب للإنتاج لغيره. وفي خضم التمتع بالعمل فيما يملك، فإنه سيكون أكثر إبداعاً في إنتاجه سعياً للمزيد من الربح، وبذلك ترتقي مستويات المنتجات. ولأن كل مالك سعيد، ولأن الكل يملك ما ينتج، فإن الجميع في المجتمع سعيد أيضاً.

ومن جهة أخرى، فبرغم أن الرأسمالية التي تؤدي لإحلال الآلة مكان الإنسان في الأعمال ذات الطابع التكراري وبهذا تريحه، إلا أنها تقوم بالعكس أيضاً: فهي تسلب الإنسان الكثير من الأعمال التي تتطلب إعمال الذوق والإبداع والتركيز. فالكثير مما يصنع بالأيدي تقليدياً من سلع كالسجاجيد والتحف وما عليها من رسوم ونقش ونحوها من منتجات قد تم تصنيعها، وبهذا تحولت تلك المهن إلى مهن مملة لا إبداعية. وما يزيد الوضع سوءاً هو أن أي محاولة لتحسين أجواء العمل كاستحداث تقنية جديدة، أو إعادة توزيع المسؤوليات، فهي إنما تهدف لزيادة الكفاءة في العمل وتخفيض تكلفة الإنتاج، وهذا سيؤدي للملل. فعندما تصطدم الرغبة في رفع كفاءة الإنتاج، كما وضح لين، مع استحداث البدائل لتحسين حال الأجير ليزداد سعادة، نجد أن الرغبة في رفع الكفاءة هي التي عادة ما تنتصر وذلك حتى تقل تكلفة إنتاج الوحدة ليزداد الربح.[٩٩] وهذا مأزق سرمدي آخر.

وبرغم هذا النقد الجذري الذي وضعه روبرت لين إلا أن من يدافعون عن الرأسمالية ذهبوا إلى أنه برغم أن التعاسة في العمل أمر لا مفر منه، إلا أن الرأسمالية التي تؤدي للمزيد من الإنتاج الآلي ستقلل من عدد ساعات عمل الفرد وبهذا سيتمكن الإنسان من استحداث السعادة خارج ساحات العمل بانطلاقه في استثمار وقته فيما يشتهي. فالرأسمالية بزخمها الإنتاجي قد أدت لزيادة مدة العطل الأسبوعية، وأخرت دخول الفرد لساحات العمل لسن متقدمة لانشغاله بالتحصيل العلمي، وأتاحت له الفرصة للحصول على تقاعد مبكر. وهذه حجج كما ترى أخي القارئ واهية. فالزخم الإنتاجي ليس بسبب الرأسمالية ولكن بسبب التقدم المعرفي. ومن جهة أخرى فإنك نادراً ما تجد إنساناً متقاعداً سعيدا. فمعظم من يحالون للتقاعد تتغير ملامحهم الجسدية في فترة وجيزة لأنهم بتقاعدهم شعروا بانعدام أهميتهم للمجتمع وفقدوا بذلك الشعور بالعزة والتكريم من الآخرين كما ذكرت سابقاً. وبالنسبة للشباب فإن من تأخر منهم الدخول إلى ساحات العمل لانشغاله بالدراسة فهو في هم أكبر أثناء تحصيله العلمي الذي يدفعه إلى المزيد من الكرب النفسي، فإن نسب الانتحار الأعلى هي بين طلاب الجامعات الأقوى في الولايات المتحدة الأمريكية. فالتعليم عموماً والتعليم الجامعي بالذات غالباً ما ينتهي بتقويم الطالب من خلال الامتحانات. وفي أي امتحان كرب وغم على الطالب كما هو معلوم. وكما سترى بإذن الله فمع تطبيق الشريعة فإن التعليم سيكون

بوضع مختلف تماماً لا يؤدي للكرب والهم والغم وبالذات أيام وليالي الامتحانات، بل سيؤدي للاستمتاع والإبداع.

كما أن الرأسمالية، كما يقول المدافعون عنها، تقلل من انهماك الإنسان في الكثير من الأعمال الضرورية في الحياة وذلك بسبب توفر الآلات مثل البرادات والغسالات والمكانس والحاسبات الآلية ومكائن الخياطة ونحوها، وبهذا يجتمع للناس الكثير من الوقت لاستثماره فيما يسعدهم وفي منازلهم. ليس هذا فحسب، بل من يدافعون عن الرأسمالية يرون أن هذه المنتجات تتيح للإنسان المزيد من التمكين لأنه لا يستخدمها فقط في إنجاز متطلبات حياته المنزلية، بل سيستخدمها أيضاً لإنتاج المزيد من السلع والخدمات لنفسه وللآخرين. فقد يقوم الفرد بخياطة بعض الملابس أو صناعة بعض الفخاريات لبيعها، أو قد يقوم بأعمال الطباعة للآخرين باستخدام الحاسب الآلي في منزله. وهنا أيضاً حجة واهية أخرى، فهذه المنتجات التي أعانت الناس على إنتاج السلع والخدمات ليست بالضرورة بسبب تطبيق النظام الرأسمالي في الحياة، بل هي بسبب التقدم المعرفي ومن ثم التقني.[١٠٠] فجميع هؤلاء الباحثين توصلوا للاستنتاج أن هذه التقنيات هي من إنتاج الرأسمالية لأنهم قارنوا الدول الرأسمالية بالدول الاشتراكية في الإنتاج كما ذكرت سابقاً. أما إن تمت المقارنة مع الإسلام إن طبق، فإن الوضع سيكون مختلفاً. ولكن المهم هنا هو أن هؤلاء الذين ينتجون في منازلهم كانوا أكثر سعادة من غيرهم. فقد استنتج الباحث راي باهل Pahl أن السلع التي أنتجها الناس في منازلهم كانت مصدر سعادة لهم لأنهم عملوا في إنتاجها وطبعوا عليها لمساتهم الجمالية ومهارتهم الذاتية.[١٠١] والمهم أيضاً هنا هو أن هذه المنتجات لأفراد يملكون ما يقومون به من أعمال، وبهذا فهم يملكون زمام أمورهم ويتفاعلون مع ما ينتجونه، أي أنهم ملاك لأدوات الإنتاج ولما يصنعون رغم قلتهم في المجتمعات الرأسمالية. وهذه مسألة مهمة لهذا الكتاب، لأن الإسلام يدفع في مقصوصة حقوقه إلى تمكين الناس، وبهذا تزداد سعادتهم ويرتفع إنتاجهم لأن التركيبة الإنتاجية المنتشرة في المجتمع هي تمليك الأفراد لأدوات الإنتاج في جميع المستويات كما سترى في فصول «ابن السبيل» و «الشركة» و «الفصل والوصل» بإذن الله. وفي هذا خير للمجتمع أيضاً لأن الإنتاج إن كان من الكثير من الناس سيتسم بالتنوع اللانهائي مع الجودة العالية للضروريات ما يؤدي لسعادة الجميع. أما الرأسمالية التي أدت لمجتمع يعمل فيه معظم الناس فيما لا يملكون، أي في الأهرام الحكومية أو الشركات، فقد اتسمت بالهموم والأحزان والأمراض النفسية والبدنية. كيف؟

الهموم

إن العلاقة بين الهموم وأنماط الملكية والتحرر والتمكين علاقة مباشرة ووطيدة. فهل من ملك عقاراً أو مصنعاً أو مؤسسة كمن لا يملك؟ بالطبع لا. فالمالك لقراره يفعل ما يعتقده في صالحه. أما من لا يملك فهو إما أن يكون كارياً لدار أو أجيراً في مصنع أو معمل. وإن كان كارياً فهو تحت مطرقة المالك الذي له أن يخرجه من الدار متى ما انتهى العقد، وليس له إجراء أي تعديل في السكن إلا بموافقة المالك، وهكذا من قيود. وإن كان الإنسان أجيراً في معمل أو موظفاً داخل هرم مؤسسة حكومية أو خاصة، فهو أيضاً تحت مطرقة رئيسه، لذلك تجده يفكر في هذا الرئيس ليل نهار كي يرضيه، وفوق هذا الرئيس رئيس آخر، وهكذا. هذا بالإضافة لما يتلقاه هذا المسكين من تعليمات عليه تنفيذها سواءً اتفق معها أم لم يتفق، فهو كالآلة، فقد إنسانيته بفقدانه لفرض أفكاره

وبالتالي عزيمته وكرامته. وهذا المرؤوس قد يكون رئيساً على غيره، ولأنه ذاق المر من رئيسه الذي عليه الإذعان له، فإنه يتوقع المعاملة نفسها ممن هم تحته من موظفين. أي أن كل رئيس برغم أنه فرعون صغير على من تحته، فهو حمل وديع مع من هم فوقه من فراعنة. فهل هذه حياة؟

ولعلك تقول أخي القارئ بأنني أبالغ، فمن المسؤولين من هم لطفاء، ومن الأجراء من هم أعزاء. فأقول: هذا صحيح، إلا أن المسألة نسبية، فهذا الرئيس اللطيف في عمله سيكون أكثر لطفاً إن تغير موقعه من مسؤول هرم إلى مالك، وهذا العزيز المأجور سيكون أكثر عزة إن أصبح مالكاً. ولعلك لا ترى الفرق لأنك مالكاً، ولكن استشعر تقييد مسؤولي الدولة عليك من حولك، فما من خطوة تخطوها إلا بموافقتهم، وربما برشوتهم، أليس في هذا فقدان للعزة ومصدر للكرب؟ أو أنك لا ترى الفرق لأنك مأجور في شركة ولم تذق طعم حرية اتخاذ القرار. فقد ترعرعنا في هذا النظام الغربي الهرمي الاستعبادي وتشبعنا به لدرجة أننا لن نرى الطرف الآخر من السعادة. أو أنك لا ترى الفرق لأنك موظف في الدولة بوظيفة مستقرة تحميك فيها الأنظمة برغم إهمالك وقلة إنتاجك. فبعض المدراء مثلاً لا يستطيع أحد مساءلتهم برغم إهمالهم الكبير لأن نظام الدولة ما وُضع إلا لحمايتهم. ولقد تناقشت مع اشتراكي حول هذا وقال لي إنه سعيد في حياته لأن نفقته مضمونة (راتبه) وتأتيه كل شهر. فقلت له: إن مجتمعكم في انحدار مستمر لأن الكل أجير ولا حافز لديه للإنتاج، بهذا تراكم التخلف عندكم بدليل انهيار نظامكم أمام النظام الرأسمالي. وإن طبق نظامكم الاشتراكي على كل سكان الأرض واستمر لقرن آخر فسيسحق البشرية فقراً ومجاعة لأن إنتاجية البشر ستكون في تناقص مستمر مع ازدياد في عدد السكان. لذلك نحمد الله على انهيار النظام الاشتراكي، فهو ليس نظاماً مجتمعياً ولكنه آفة.

أما بالنسبة للرأسمالية، فلأن جوهرها يعتمد على تقسيم الإنتاج إلى رأسمال وعمالة كما رأينا في الحديث عن الشركات، فنادراً ما نجد نظرية تخرج عن هذا الإطار. ولعل نظرة سريعة لكتابات كل من ماركس ودوركهايم وفيبر، وهم آباء علم الاجتماع في الغرب، تفضح هذا.[١٠٢] وانظر لأي منتج من حولك، فبرغم أن بعضه صنع في ديار المسلمين إلا أنه تلطخ بالرأسمالية، فهو مصنوع في مصنع عماله يعملون لدى مالك ما.[ب٢] لذلك تبلورت أنظمة حقوقهم لخدمة هذا التقسيم: فقد وضعت الأنظمة التي تحفظ حق الأجير، فظهرت التحزبات والنقابات. وما هذه النقابات والأنظمة والقوانين إلا تعبير عن الشد الدائم بين الطرفين (المالك والأجير). ومتى ما طورت منظومات حقوقهم أو تغيرت من منظومة لأخرى فهي تأخذ من طرف لتعطي الطرف الآخر. فيسعد طرف ليتعس الطرف الآخر. ففي آخر يوم من رئاسته للولايات المتحدة الأمريكية قام الرئيس كلنتون مثلاً بتوقيع قرار يسمح فيه للممرضات والممرضين بالقيام بتخدير المرضى في العمليات الصغرى دون الضرورة للجوء لطبيب مختص في التخدير. وفي هذا القرار بالطبع إقلال للحاجة لأطباء التخدير مما سيقلل من الطلب عليهم وبذلك ينخفض أجرهم. وفي اليوم التالي عندما استلم الرئيس جورج بش الابن الحكم ألغى القرار نزولاً لضغط نقابة التخدير ووفاءً لهم بوعده في الانتخابات. والأمثلة في هذا كثيرة ومعروفة، فالمجتمع الغربي ومن دار في فلكه يعيش صراعاً يومياً بين أفراده للاستحواذ على حقوق أكثر من خلال القوانين. أي أن أفراده يعيشون في هم صباح مساء. ولأنهم متفوقون على غيرهم من الأمم مادياً فهم متيقنون أنه لا مفر من هذا الهم لأنهم ترعرعوا في مجتمعات تقنعهم أن الاستهلاكية المادية هي من أسس السعادة وأن الديمقراطية من أسس السعادة، وبهذا فلا مفر إذاً من هذا الهم.

أي أن تلك المجتمعات تعيش همين: أولهما: همٌ سيحاول فيه كل طرف عدم فقدان ما لديه من حقوق ويحاول الإستحواذ على حقوق أكثر من خلال القوانين، فالمالك يحاول التحايل على قوانين مجتمعه لاستحواذ الأكثر كالفرار من الضرائب مثلاً. فهذا الثري يشعر بالقهر لأنه يخطط ويجتهد ليزداد رأسماله فتأتي السلطات بوضع الضرائب عليه لتنفقها على الفقراء الذين يعتقد هو بأنهم متسولين على ماله. فحتى هذا الثري لم ينج من الكرب. وقد قامت الدولة بزيادة الضرائب عليه لأن الحزب الذي وصل للحكم وصل إليه بفضل أصوات الفقراء الذين وعدهم المرشحون بفرض مزيد من الضرائب على الأغنياء: ألم يحاول الرئيس الفرنسي الاشتراكي أولاند فرض ٥٧٪ كضرائب على أموال الأكثر ثراءً؟ أي أنه حاول تغيير منظومة الحقوق لأخرى لصالح الفقراء. ولقد وضحت الدكتورة عبير اللحام في بحثها للدكتوراه أن الشريعة الإسلامية وضعت الحقوق بشكل ثابت لا يمكن تغييره، ما يؤدي إلى استقرار المجتمع. أما إن كانت الحقوق قابلة للتغيير فإن السباق في المجتمع سيكون سمة يدفع ثمنها أبناء المجتمع من خلال الديمقراطية. فالديمقراطية تعني أن من وصل للحكم يستطيع أن يغير الأنظمة والقوانين، أي يغير الحقوق. وعندما تصبح أحقية تغيير الحقوق للفائز عرفاً نجد أن الصراع يزداد بين أفراد المجتمع لمحاولة الوصول للحكم. أما إن كانت الحقوق ثابتة ومعلومة وعادلة فلا حاجة للتسابق للوصول للحكم لأن كل فرد يتمتع بحقه الذي قصه له الحق سبحانه وتعالى، إذ لا حق للسلطان في تغيير منظومة الحقوق. وفي هذا رحمة للمجتمع من هذا السباق المولد للضغوط النفسية.

وقد تقول أخي القارئ: إن الغرب في سعادة مقارنة بوضع المسلمين اليوم، فلا تعاسة في الانتخابات، بل حماسة ولذة وتمكن من الحقوق. أقول: هذا للمتفرجين والناخبين، أما المرشحين وأعضاء الحزب فهم في ضغط وكرب. فعندما يفقد حزبٌ ما الحكم يأتي المنتصر ليزيل معظم رؤساء الدوائر من الحزب السابق. كما أنك تقارن الغرب بحال المسلمين اليوم، وليس بما كان يمكن أن يكون عليه حال المسلمين إن حكموا بالشريعة، فالصراع بين الأسر المختلفة أو حتى أفراد الأسرة الواحدة على الحكم في دويلات العالم الإسلامي ما كان إلا لأن السلطان تمتع قهراً بأحقية تغيير مقصوصة الحقوق، فصارت الأحكام بيده، ينتزع من الأملاك ما شاء، يأخذ مال عمرو ويغدق العطاء على بكر بلا رقيب، أي «نهابون وهابون» كما وصفهم ابن تيمية رحمه الله. فامتلأت البيوت بالأموال، وحشرت القصور بالجواري الحسان، وهكذا اقترن الحكم بالثراء والقوة واللذة، فأصبح الحكم مطمعاً يقتل الأخ من أجله أخيه كما فعل حكام سعود في دويلاتهم الأولى والثانية ... وغيرهم كثير.

أما الهم الثاني الذي يعيشه معظم أفراد المجتمع، فهو تعاسة الأجير مع المالك في القطاع الخاص (الشركات) أو الموظف مع رئيس دائرته في القطاع العام (وزارة الزير)، وهذه منتشرة ومعروفة بسبب الرأسمالية التي وضعت نفسها في مأزق. فحتى تزداد الإنتاجية يجب على الإنسان أن يثابر في عمله، ولأن العمل ليس ملكاً له، أي أن الموظف أو العامل ليس مالكاً، فلن يثابر إلا بالقدر الذي يجبر فيه على ذلك من خلال وسائل التحفيز والعقاب. فظهرت البدائل المختلفة في علم الإدارة لزيادة الإنتاجية من خلال التنظير لهذه الأهرام الحكومية والخاصة، فمثلاً: كيف يمكن أن تهيكل المؤسسات الإنتاجية نفسها من حيث صلاحيات ومسؤوليات العاملين بها حتى تكون أكثر

ب٢) هذا في الدول الرأسمالية، أما في الدول الاشتراكية فإن المالك قد يكون الدولة في معظم المؤسسات المهمة.

إنتاجية. لذلك كثرت الأبحاث والكتب التي تنصح المدراء لكيفية امتصاص أكبر قدر ممكن من العمل من المأجورين، وتنصح الموظفين لكيفية تسلق هرم المؤسسات. ولتتأكد من هذا فكل ما عليك فعله هو الذهاب لمكتبة للنظر في قسم الاقتصاد والتسويق والإدارة لتصعق ما فيها من كتب لا هم لها إلا امتصاص الطرف الآخر. ولأضرب مثلاً واحداً، فقد ظهر كتاب يقول بأن في كل مؤسسة أو مصنع أو دائرة أو قسم مهما صغر أو كبر، أي في كل هرم شخص أو أكثر من طينة «قابيل»، وهو ابن سيدنا آدم عليه السلام الذي قتل هابيل. وفي هذا الاستخدام للاسم «قابيل» استعارة رمزية مجازية لصفة شخص قابيل الذي «لا يريد الارتقاء على حساب الآخرين فحسب، بل يريد أيضاً أن يبرهن لنفسه بأنه يتمتع بمركز وسلطة لا يتمتع بها من حوله». كما أن الكتاب يثبت أن قابيل هذا لا يبالي بالقيم، بل بالأنانية والمصلحة الذاتية من خلال الكذب وسوء الأخلاق. ويوضح الكتاب أن السلوك السيء لقابيل هذا يُعدي الآخرين ويطغى في المؤسسة على السلوك الحسن، ولأن قابيل حثيث لبلوغ مراكز السلطة، فهو تواق للسيطرة والنفوذ. ومن صفاته أنه لا يفكر بالمشكلات التي تواجه مؤسسته بقدر تفكيره بالمشكلات التي تواجهه هو، ويتظاهر بغيرته على المؤسسة، كما أنه يقطف ثمار جهود غيره لإعلاء شأنه، وهو يريد من مرؤوسيه الولاء لشخصه، لذلك فهو دائم التجميل لصورته، لذلك يحب الذليل الذي يتزلف له. وهو يلهث وراء الاحترام والإعجاب الذي يعقب المنجزات، وليس المنجزات بحد ذاتها.[١٠٣] كما يتهم الكتاب رؤوس الأهرام، أي رجال السياسة ورجال الأعمال بأنهم أشباه قابيل فيقول: «إن العديد من الشخصيات البارزة في المجتمع، ولا سيما رجال السياسة منهم، يتصفون بهذه الصفات إلى حد ما. ولكي تكون سياسياً ناجحاً لابد وأن تكون واعياً للصورة التي تظهر بها أمام الجمهور، وأن تكون معتداً بنفسك إلى حد يفوق الحد الطبيعي. وهذا من العوامل التي تجعل السياسي قادراً على تجاوز الفضائح. إلا أن العديد من كبار رجال الأعمال يتمتعون بهذه الصفات، وهذا ينسحب على أي شخص يتمتع بسلطة وصلاحيات واسعة أيا كانت مهنته. وهؤلاء الأفراد يحالفهم النجاح لأنهم دهاة وماهرون بالإضافة إلى أنهم يتسمون بالكثير من صفات قابيل، لكن هذه الصفات تبقى تحت سيطرتهم ولا ترقى إلى مصاف الحالة المرضية». وبالطبع فإن مقابل كل قابيل الكثير من هابيل الذين يعانون من الكرب بسبب طموح ووصول ونفوذ قابيل لما يطمع فيه.

ولكن لماذا ظهرت ظاهرة قابيل هذه وبدأت في الانتشار في المجتمع الرأسمالي؟ يقول مؤلف الكتاب: «هناك من يقول بأن أشباه قابيل ليسوا سوى نتاجاً طبيعياً لثقافتنا المعاصرة التي تقوم على الربح المادي وتكديس الثروات والممتلكات، وبالتالي تشجع هذا السلوك».[١٠٤] وهناك تفسير منطقي آخر واضح ألا وهو: إن كل جماعة من الموظفين لهم رئيس، وهذا الرئيس سيحل مكانه أحد المرؤوسين يوماً ما، فماذا يُتوقع من الموظفين عندما يوضعون في وضع تسابقي مع آخرين لتسلق هرم سلطوي إن ترقوا فيه حصلوا على جاه أكبر ومال أكثر. ألا يتنافسون ويتشاحنون ويتباغضون وبذلك يزدادون هماً وكرباً وبالتالي كرهاً فيما بينهم؟ فكر أخي القارئ بالمؤسسة التي تعمل بها، ستجد أن هناك بعضاً من الموظفين ممن يحاولون تسلق السلم الوظيفي الهرمي من خلال التزلف لمن هم أعلى منهم، وتجد أنهم يحاولون باستمرار إظهار إنجازاتهم وكأنها هي الأفضل، وتجد أنهم يحاولون تحطيم أو تحقير إنجازات الآخرين، وعندها ستلحظ أن همّ هؤلاء ليس جودة المنتج النهائي للمؤسسة، سواء كان المنتج بضاعة كالحليب من المصنع أو خريجاً كالمهندس من الجامعة أو خدمة كتوصيل الكهرباء، ولكن همهم الأهم هو ارتقاؤهم الوظيفي داخل مؤسستهم حتى وإن كان هذا على أكتاف زملائهم. وفي شخصيات قابيل هذه تدمير

للكثير من الموظفين وبالتالي هدر للكثير من طاقات المؤسسات. وهذا وضع لا مفر منه لأن النظام الرأسمالي قائم على هذه الشركات الخاصة أو المؤسسات الحكومية التي يعمل بها من لا يملكونها. لهذا كثرت النظريات التي تحاول علاج هذه الإشكاليات وانساق وراءها كثير من الباحثين المسلمين بنقل هذه النظريات وأسلمتها. فمن الأمثلة على ذلك أشرطة د. طارق السويدان أثابه الله التي يتحدث فيها ببراعة عن رفع الإنتاجية، إلا أن المنظور غربي في نخاعه (والحق أنني أقدره لما يقوم به من مجهود، ولكن لابد من النقد للتوضيح). وكذلك الدورات التي لا حصر لها ولا عد عن وسائل التخطيط والهيكلة للشركات والتعامل مع الموظفين وتحفيزهم وما شابه من أدوات. حتى أن هناك شركات ظهرت للتفكير الإداري. فقد ظهر سنة ١٩٩٧م كتاب بعنوان: «صحبة خطرة Dangerous Company»، ثم أعيد طبعه مرات لأهميته كان آخرها سنة ٢٠٠٢م، ويشرح كيف أن مدراء الشركات الكبيرة يستأجرون شركات أخرى للحصول على أفكار لا تقدر بثمن لرفع الإنتاجية. فقد دفعت شركة AT&T مثلاً نصف بليون دولار لمدة خمسة سنوات لمستشارها الإداري. والغرابة ليست في كِبر المبلغ، ولكن في أن الاستشارة لم تغير شيء في أرباح الشركة. فقد قلبت الشركة أكثر من مرة استراتيجيتها التسويقية والإنتاجية، وانتقلت من بيت خبرة إدارية لأخرى وذاقت في صحبتهم الويل من بحث عن جودة شاملة لهندرة الأعمال وتخفيض حجم العمالة. لقد حصل المستشارون على مبالغ هائلة من بيع أفكارهم ولكن دون جدوى كما يثبت الكتاب من خلال صحبة لم تُسمن. أما مع تطبيق الشريعة، فإنه لا مجال لأي فرد في الارتقاء إلا من خلال منتجه سواء كان المنتج سلعة أو خدمة، وذلك لأنه لا رئيس لأي فرد إلا نفسه، فلا تزلف ولا نفاق، بل فقط التركيز على المنتج النهائي الذي يفضح هؤلاء من خلال منتجهم الزائف. أي أمثال قابيل هؤلاء لن يفلحوا في المجتمعات الإسلامية، أو بالأصح لن يوجدوا أصلاً لأنه لا تربة هنالك لينبتوا فيها. فحتى إن كان هذا معدنهم فلن يتمكنوا من استثمار هذه الخبائث لأن المجتمع الاقتصادي لا يدعم ذلك. أي أن عليهم الارتقاء فقط من خلال أدائهم الجاد بإبداع فيما ينتجون بأنفسهم.

أي أن الناجين من القلق في العالم الرأسمالي قلة نادرة، وهم الوارثون للثروات الهائلة من ذويهم، والذين مهما أنفقوا فلن ينفذ ما لديهم، ولا همّ لهؤلاء إلا اللهو والتلذذ. وهؤلاء هم رؤوس الفساد لأنهم ينفقون أموالهم بحثاً عن اللذة التي لا تنقطع، بل تزداد في التعمق شهوة بالبحث عن كل ما هو غريب وشاذ. وهنا أيضاً تساعدهم الرأسمالية بإباحيتها، إذ ينجذب لهؤلاء الأثرياء من يبحثون عن المال بتحقيق شهوات الأثرياء. قال لي معماري أمريكي مشهور[١٠٥] أن ثرياً طلب منه أن يصمم له منزلاً في ولاية كاليفورنيا تحقق له أحلامه، وأن على المعماري أن يحضر إحدى حفلات هذا الثري ليرى نمط حياته ليتمكن من وضع التصاميم المناسبة. فذهب المعماري لإحدى هذه الحفلات ورأى مجوناً لم يسمع عنه في مجتمعه الفاسق ولم يشاهده حتى في أكثر الأفلام إباحية. أي أن ذلك الثري وأمثاله يبتكرون للمجتمعات ألواناً من اللهو والمجون ليُحتذى بها. تأمل قوله تعالى في سورة محمد: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَتَمَتَّعُونَ وَيَأۡكُلُونَ كَمَا تَأۡكُلُ ٱلۡأَنۡعَٰمُ وَٱلنَّارُ مَثۡوًى لَّهُمۡ﴾.[١٠٦] ومتى ما انتهى اللهو المؤقت عاد أولئك الأثرياء للهم والبؤس لخوائهم الإيماني. ألا تراهم ينتحرون، فهذا المغني الراقص ألفس برسلي الذي ملك المال والشهرة، وتلك مارلين مونرو التي أوتيت الجمال وملكت المال وغيرهما كثير ممن ينتحرون غماً وكآبة بالمخدرات. ولعل أغربهم مثالاً هو ديل كارنجي مؤلف كتاب «دع القلق وابدأ الحياة» الذي انتحر هماً كما يقال، فيا لها من مفارقة وعبرة.

الأمراض

هكذا وضعت المجتمعات المعاصرة نفسها في مأزق، فهي تريد رفع الإنتاجية، إلا أن جوهرها يناقض ذلك لأن العاملين في هذه المؤسسات لا حافز لديهم لأنهم لا يملكون. فأصبحت المجتمعات نظاماً أعرجاً، نظام يستعين على عرجه ببدائل تحاول رفع الإنتاج مما زاد من ضغوط الناس النفسية. ولكثرة هموم من في الغرب ظهرت الأبحاث والتخصصات التي تحاول التخفيف من هذه الهموم. فقد ثبت علمياً أن الاضطرابات النفسية الجسدية، أي المرتبطة بالنفس والجسد معاً، هي بسبب الانفعالات غير المناسبة التي تجعل الجسم في حالة استنفار دائم بسبب الكرب. وأن الكرب إما أن يؤدي للأمراض أو أنه يزيد من خطرها. ومن هذه الأمراض مثلاً قرحة الجهاز الهضمي والتهاب القولون المتقرح وفرط نشاط الغدة الدرقية والتهاب المفاصل الناتج عن الروماتيزم وارتفاع ضغط الدم وسرطان الثدي. والضغط النفسي هو بسبب وصول الإنسان لقناعة بأن طريقه مسدود في محنته، كتوقعه الرسوب في الامتحان، أو فقدانه لوظيفته مع تراكم للأعباء المالية، وهكذا. وقد ثبت أن مما يرفع الضغوط النفسية عامل الوقت: فتحديد وقت ضيق للقيام بعمل كبير سيؤدي إلى ضغط نفسي. ومعظم إن لم يكن جميع رجال الأعمال يحاولون إنجاز أكبر قدر ممكن من الأعمال في أقل وقت زيادة في الربح لإرضاء الملاك. فنظامهم الرأسمالي المبني على الطبقية يجبرهم عليه. فإن لم يسبقوا الآخرين لأن العمال لم يتفانوا في أداء العمل، سيسبقهم الآخرون وقد يخرجون من السوق وعندها قد يفتقرون، وخوف المالك من الفقر يجعله يجلد من عنده من الأجراء. لذلك تجد أن معظم موظفي القطاع الخاص في ضغط وقتي دائم. هذه هي طبيعة الرأسمالية، وقد ازداد الوضع سوءاً مع العولمة (وسيأتي بيانه في فصل «الفصل والوصل» بإذن الله). فقد لاحظ ملاك الشركات أنهم إن عينوا مدراء أفذاذاً في شركاتهم فإن هؤلاء الأفذاذ سيتفانون في جلد المأجورين بالعمل لساعات أطول مع نفقات أقل ليزداد الربح. وما يزيد الهم هماً هو قلق الموظفين من إحداث خطأ أثناء العمل يفقدون به وظيفتهم أو جزءاً من مخصصاتهم. ولكنك قد تقول: إن هذا سيزيد الإنتاجية ! فأقول: نعم ولكن هناك طريق أكثر راحة لزيادة الإنتاجية كما سترى بإذن الله (تذكر مثلاً ما قلناه عن الهدر سابقاً). أي أن التسابق والهم والكرب والنكد هي سمات المجتمعات المعاصرة التي انبثقت من الحداثة.

لقد ظهر على غلاف مجلة تايم TIME الأمريكية عنواناً مثيراً هو: «فهم القلق: الآن، وأكثر من أي وقت مضى، إننا نخنق أنفسنا مرضاً».[١٠٧] والعنوان بالطبع لمقالة عن تأثير القلق والهم على الصحة، وهذه من أمراض الرأسمالية. ويقول سابولسكي في مقدمة كتابه عن الهموم وتأثيرها على الأجسام بسبب الأوضاع المعاصرة من تدافع الأفراد: «إن بعض ما يخبرك عنه هذا الكتاب مروع، فالكرب المتواصل والمتكرر ينهش أجسامنا بطرق شتى، لا تحصى ...». وبالفعل، إن قرأت الكتاب لارتعت، فقد تغيرت مسببات الموت، فبعد أن كان المسبب الرئيس للوفاة في الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٠٠م هو التهاب الرئة والسل والإنفلونزا، أصبح الفرد الأمريكي في أواخر القرن العشرين يُبتلى بأمراض ناشئة عن تراكم الأضرار، مثل أمراض القلب والسرطان واضطراب الأوعية الدماغية. فأمور روتينية أفرزتها المجتمعات المعاصرة مثل رهن عقار أو الخوف من فقدان الترقية في موقع العمل تؤدي لكرب متواصل ما يؤدي لخلل في التوازن الاستتبابي ما يؤدي إلى تنشيط إفراز بعض الهرمونات وتثبيط إفرازات أخرى، وتنشيط أجزاء معينة من الجهاز العصبي، وهكذا من تغيرات فيسيولوجية. وهذه التغيرات لا تأتي

فقط بسبب حدوث أذى للإنسان كالخوف من فقدان العمل، بل وحتى الخوف من احتمال وقوعها مستقبلاً. فإن مجرد التفكير في حدوث الكوارث سيؤدي لهذه التغييرات. وحتى الجهاز المناعي المفترض فيه أن يعمل بشكل مثالي كتحري خلايا الورم التي يمكن أن تقتل الإنسان، تتأثر في أدائها بسبب الكرب، فبدل أن تصنع المضادات الكافية التي تحمي الإنسان لبضعة أسابيع، ينقلب الإنسان إلى كائن ضعيف أمام مختلف الأمراض بسبب الهم. كما تم التأكيد العلمي على أن إفراز بعض الهرمونات أثناء الكرب يسرع هرم المخ عند الإنسان والحيوان على حد سواء. وحتى لا نطيل في هذه المسألة أقتبس لك الآتي من وصف ما يفعله الكرب من تفاعلات تحدث للإنسان وذلك فقط لتستشعر ما يسببه الهم. يقول المؤلف واصفاً:

> «ومع الارتفاع المزمن لضغط الدم الذي يصاحب الكرب المتكرر يبدأ الأذى بالظهور في نقاط التفرع في شرايين الجسم، فتبدأ الطبقة الملساء المبطنة للأوعية بالتمزق والتخدش والتآكل. وعندما تتعطل هذه الطبقة تشرع الحموض الدسمة والغلوكوز، التي تسري في مجرى الدم في مستهل الاستجابة الاستقلابية للكرب، بشق طريقها تحت هذ الطبقة والالتصاق بها؛ متسببة بزيادة سماكتها. إضافة إلى ذلك، يزيد الجهاز العصبي الودي، أثناء الكرب، من لزوجة الدم، .... وقبل أن يدرك المرء حقيقة ما يجري، تنسد الأوعية الدموية ويقل جريان الدم فيها ...».

ويقول المؤلف في موضع آخر: «... لكن أطباء القلب يجمعون على أن موت القلب المفاجئ، هو درجة مفرطة من كرب حاد مسبب للرجفان البطيني .... يبدوا أن الرجفان هو الأمر الحاسم في الموت القلبي المفاجئ، كما استنتج من دراسات أجريت على الحيوانات؛ (فمثلاً، عشر ساعات من الكرب تجعل الفأر أكثر حساسية وقابلية للإصابة بالرجفان طوال أيام بعد ذلك) ..».[١٠٨]

أي أن المجتمعات التي تعيش غزارة الإنتاج بسبب التراكم المعرفي، وبرغم أن أناسها يعيشون عمراً أطول بتقدم الطب، إلا أنهم بسبب نظامهم الاقتصادي الاجتماعي المتخبط الذي نسجه عقلهم القاصر يعيشون هذا العمر في قلق يؤدي بهم لتعاسة تزيد من أمراضهم. وبرغم كل هذا البلاء الذي أنتجه النظام الرأسمالي والديمقراطي إلا أن العالم الإسلامي المعاصر بدأ في تقبل هذه الأنظمة لأنه انبهر بإنتاجهم المادي، فلم يعارض بعض العلماء هذا التوجه، بل وبعضهم باركوه وحاول آخرون لي أعناق النصوص حتى يظهر الإسلام وكأنه دين لا يعارض مثل هذه التوجهات. لذلك لابد من المرور ببعض الحرص على أقوالهم، وهو موضوع الفصل القادم بإذن الله، أي فصل «المكوس».

وأخيراً أرجو المعذرة إن كانت إحصائيات هذا الفصل قديمة ذلك أنني قد جمعتها قبل أكثر من تسع سنين، وهذا بالطبع لن يؤثر في طرح الكتاب لأن الأرقام ازدادت سوءاً كما سترى في فصل «الفصل والوصل» بإذن الله. حينها ستقتنع أن الشريعة ليست صالحة لكل زمان ومكان فحسب، بل إن الزمان والمكان لن يصلحا دون الحكم بما شرع الله عز وجل.

الفصل التاسع



﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾

اجتهاد أم قذف بالغيب؟

قلت في فصل «الديوان» أن هناك وسيلتين لظهور الدولة في العالم الإسلامي، فهناك البذرة، وهذه تحدثنا عنها في فصل «دولة الناس»، ثم نمو البذرة، أي آليات النمو المالي للدولة، وهي ما تحدثنا عنها في فصل «الديوان» وسأوضحها في باقي هذا الفصل بإذن الله. كما أنني سبق وأن قلت (ولم أثبته بعد) أن هناك طريقاً تصاعدياً للسمو لأن حركيات الشريعة تشد بعضها بعضاً، أو أن هناك طريقاً منحدراً آخر للفساد لأن آليات الحكم بالعقل تشد بعضها بعضاً فتسحب المجتمع للفساد. وفي هذا الفصل سأنقد بعض العلماء المعاصرين في العالم الإسلامي لأنهم حاولوا ويحاولون أثابهم الله من خلال اجتهاداتهم إخراج الأمة المسلمة من التخلف، فما كان أمامهم إلا التأثر، أو الاقتداء في أسوأ الأحوال، بمن ملك التقنية والتنظيم في المجتمعات المعاصرة غير المسلمة، فكان الأخذ منهم من خلال أسلمة أنظمتهم كما سيأتي بإذن الله. ولنبدأ بالمثال الآتي: لنقل بأن هناك لصاً سرق مالاً ثم ورثه ابنه الذي استثمره، ثم انتقل المال إلى الحفيد والذي أصلحه الله وهداه، فأراد دفع الزكاة، فهل نقبل منه الزكاة أم نطالبه بإعادة المال لأهله؟ لأننا إن لم نحاول إرجاع الحق لمن سُرق منهم، فإننا بأخذ الزكاة وكأننا رضينا بالأمر الواقع برغم قناعتنا بحرمة السرقة. وهذا مثالٌ متطرف للتوضيح. لنقل الآن بأن برلماناً أو مجلس شورى أو مجلس أمة وضع قانوناً بملكية معدن ما للدولة وأن للدولة منح حق امتياز استخراج ذلك المعدن لمن ترى فيه الصلاح. ثم عند تطبيق القانون حُددت الجهة الملائمة للتمتع بحق الامتياز فقامت باللازم. عندها فإن ملاك تلك الجهة سيصبحون أكثر ثراء من غيرهم لأن أبواب التمكين فتحت لهم وليس لغيرهم. وقد يستثمر هؤلاء المال الذي ربحوه من المنجم في إنشاء مصانع تفيد الأمة. وبالطبع فسينفقون جزءاً من المال في تعليم أبنائهم. وهؤلاء الأبناء بما لديهم من تعليم (كالطب مثلاً) فإنهم أكثر تمكيناً من غيرهم، وبذلك فسيحصلون على دخل مالي أكبر. وعندها قد يستثمرون مدخراتهم في أسهم الشركات وغيرها من الاستثمارات المعروفة، وهكذا يزدادون ثراء مقارنة بأبناء من يعملون في المنجم من العمال والذين لم يحظوا بالحصول على حق الامتياز لاستخراج المعدن. إن هذا الوضع قد يبدو طبيعياً ونظامياً في عصرنا برغم أنه مشابه لسرقة اللص للمال الذي تحدثت عنه لأن من كان له حق استخراج المعدن استفرد به لأن الآخرين منعوا منه فظهر فائض في العمالة في السوق مكن من حصل على حق الامتياز من تشغيل الآخرين بسعر منخفض.

لاحظ أنني هنا وضعت مثالاً نموذجياً لم أشر فيه إلى أي احتمال للتلاعب من قبل المسؤولين، فهناك ألف طريقة وطريقة لمنح حق الامتياز للمقربين من السلاطين والمسؤولين، وليس بالضرورة لمن هم أكفأ، ولاحظ أيضاً أن من حصلوا على حق الامتياز قد أحسنوا الاستثمار ولم أقل بأنهم استخدموا ما جمعوه من مال في تمكين أكبر برشوة المسؤولين والحصول على حقوق امتياز تنقيب في مناطق أخرى هم ليسوا لها بأكفاء، ولاحظ أنني قلت بأنهم استثمروا الأرباح في تعليم أبنائهم، وفي إنشاء مصانع تفيد الأمة ولم أقل بأنهم استثمروها في نشاطات تدمر الاقتصاد المحلي كاستيرادات تُعفى من الجمارك برشوة المسؤولين. فقد يقوم مستثمر بوضع قانون قد يعرقل إنشاء مشروع مائي ليخفف من زراعة الحبوب لأنه هو الذي يستوردها من الخارج. وهكذا. أي كما وصل المال لحفيد اللص بغير حق فهو قد وصل لمعظم الناس في الوضع المعاصر بغير حق لأنه أخذ بطريقة غير عادلة بالضرورة باتباع منظومات حقوقية بشرية قاصرة تفاضل بين الناس. هذا ما يحاول هذا الفصل تبيانه، بالإضافة إلى الآتي:

إن الخروج عن شرع الله في مقصوصة الحقوق يكون في الغالب من طريقين: الأول هو استحواذ الحكومات على الأموال التي تمكنها من تسخير الأفراد للحكم بغير ما أنزل الحق سبحانه وتعالى، وهذا ما ركزت عليه سابقاً وسيأتي بعض تفصيله بإذن الله. والطريق الثاني هو استحواذ الحكومات على القرارات التي كانت من حق الناس شرعاً لتصبح عرفاً وقانوناً من حق الدولة. وكما ترى فإن هذين الطريقين يوضحان فقط آليات التغيير التي حدثت، لذلك فإن ما بقي في هذا الفصل لن يضيف لك كثيراً أخي القارئ في موضوع التمكين إلا إن كنت من علماء الشريعة أو التخصصات ذات العلاقة بتاريخ الأمة الإسلامية اقتصادياً أو سياسياً، فهناك تفاصيل دقيقة مهمة لن تهم القارئ غير المتخصص. لذلك يمكنك قفز الأتي من هذا الفصل والتوجه إلى عنوان: «السياسة الشرعية» ثم إلى فصل «ابن السبيل» إن لم تكن من المهتمين بتفاصيل الكتاب.

أيهما أهم، التركيبة السياسية أم الاقتصادية؟ لعلك لاحظت أن أهم ما يشكل الحياة هو العقيدة التي يتبناها المجتمع، وهذه كما رأينا في الفصول الثلاثة السابقة تشكل ملامح الهيكل الاقتصادي للأمة، والذي يُشكل بالتالي الهيكل السياسي. فإن تغيرت المنظومة الاقتصادية عما أتت به الشريعة وتمكنت الدولة من امتلاك الأصول المنتجة كالأموال زادت سلطاتها وتمكنت من تسيير معظم شؤون الحياة. وتزداد سيطرة الدولة بزيادة ما تحصل عليه من أصول منتجة كالأراضي التي بها المعادن. ونظراً لأن الأمة الإسلامية تخلفت بسبب الخروج عن مقصوصة الحقوق، ونظراً لأن الغرب تقدم بسبب نظامه الاقتصادي السياسي، فإن العلماء المسلمين ظنوا أن هناك ما يمكن أن يستفاد منه من الغرب الرأسمالي الديمقراطي بالإضافة للتقنية، مثل فرض الضرائب أو إباحة الجمارك، وهذا ما أرفضه لأنه لا نص شرعي يدعمه. وألخص لك في الآتي مقتطفات من حوار دار مع زميل «ملتزم» لأكثر من ساعتين عن أهمية التمسك بالنص. قلت له: «لا وسيلة لنا لمعرفة الحق من الباطل إلا بالرجوع للنص. فلا علاقة لنا بالله جلت قدرته وما أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم إلا من خلال النص، فالنص هو الحبل الذي يربطنا بما أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم، فيجب التمسك به. وهذا من إعجاز الإسلام كدين أنه ركز على النص لتنتقل التعاليم من جيل لآخر دونما أدنى تغيير. أما ما عدا النص فلا نأخذ به في مقصوصة الحقوق». بالطبع هنا قال مستنكراً: «ولكن هناك إضافات فقهية مهمة مثل ما أتى به الشاطبي رحمه الله في كتابه «الموافقات»، وغيرها كثير من إنتاج الفقهاء الذين أثروا الأمة. فمن خلال كتابات الشاطبي وغيره وبالرجوع للمقاصد الكلية للشرع ولمصالح العباد أو المصالح

المرسلة وما شابه من أدوات نستطيع أن نتبين ما قد يفيد الأمة المسلمة ومن ثم قد نقتبس من تلك الشعوب؛ فما الضرر من الأخذ من مجتمعات أخرى متقدمة، أو تقبل ما أتى به مثل هؤلاء العلماء الكبار الأفاضل؟». هنا قلت موضحاً ومؤكداً: «أرجو أن تلتفت بأن حديثي هو عن مقصوصة الحقوق وليس أمور الحياة الأخرى مثل الفتاوى بشأن زرع كلية مثلاً». ثم سألت: «هل أتى الدين مكتملاً أم لا؟ ألم يقل الحق سبحانه وتعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا﴾؟». ثم أتممت مستطرداً: «فإن وافقت أن الإسلام أتى مكتملاً فلا حاجة للأخذ من أمم أخرى في قضايا الحقوق». لاحظ أنني أركز على قضايا الحقوق فقط، فلا علم لي بشيء آخر خارج دائرة الحقوق كما ذكرت. لأن الطرح الذي أطرحه هو أن أي أخذ من أي أمة أخرى في قضايا الحقوق مهما كان طفيفاً سيغير موازين المسؤوليات بين الأفراد فتتراكم السلطات لدى جهة على حساب جهات أخرى وبالتالي تتسع الصلاحيات لجماعات فتنقلب الأمور. هذه نقطة مهمة ويجب الالتفات لها وهي أن ما أحاول طرحه هو التأكيد على عدم أحقيتنا كأمة مسلمة في الاقتباس من أي أمة أخرى أو حتى الأخذ برأي أي فقيه إلا إن كان تقنياً فقط وبحذر شديد. فأي اقتباس أو تأثر لا تقني سيؤدي لتغيير مقصوصة الحقوق بالضرورة. أي يجب أن تتطور عند المسلمين ثقافة أن كل ما لم يأت به الشرع فلابد وأن يكون مدمراً للمجتمعات وللكرة الأرضية، لا أن نقول أن الزمن قد تغير وأن الظروف قد تغيرت وأن الإسلام دين قابل للتأقلم مع كافة العصور فنضيف له ما ليس منه، حتى وإن كانت الإضافة من عالم مجتهد فذ لأن هذا ينافي كمال الإسلام في الحقوق. أي يجب أن تكون قناعاتنا دوماً بالعبارة الآتية التي سأثبت لك صحتها بإذن الله: حيث وجد الشرع فثم المصلحة، وليس العكس: حيث المصلحة فثم شرع الله. وهذا مبدأ مهم. فكل ما لم يأت به الشرع لابد وأن يكون شاذاً على الأمة. فالإسلام مثلاً لم يأت بأسهم الشركات وبالتالي لم يحللها ولم يحرمها؛ عندها يكون السؤال الملح هو: ما زكاتها؟ هنا أقول أنه يجب أن تكون ثقافة المسلمين ألا نبحث عن جواز الأسهم وبالتالي مقدار الزكاة لأن فيه مضرة بالتأكيد لأنه لو كان خيراً للأمة لأتى به الإسلام. فالإسلام سكت عنه لحكمة كما سترى بإذن الله. ولكنك قد تقول: «إلا أن الشركات ذات الأسهم قد انتشرت، وأن هذا بلاء قد عم وأنه يجب على العلماء إفتاء الناس. فلا يعقل أن يمتلك فرد عشرات ملايين الجنيهات في الأسهم ثم لا تؤخذ منه الزكاة وهناك في الوقت ذاته ملايين الفقراء». فأقول: لقد عم بلاء الأسهم لأننا لم نطبق الشرع، فإن طبقناه لما ظهرت الشركات ذات الأسهم، ولكان المجتمع إنتاجياً ذو تركيبة مختلفة تماماً كما سترى بإذن الله، فإن أوجد الفقهاء من خلال أدوات الاجتهاد طريقاً لإخراج زكاة الأسهم فإن الوضع سيزداد سوءاً (تذكر مثال الإيدز) لدرجة أنه لن يكون هناك فرق بين مجتمع مسلم وغير مسلم إلا من خلال المساجد والصوم في رمضان والطواف للملايين حول الكعبة. وهل هذا هو الفارق بين الإسلام والكفر؟ أي أن ثقافة «أن الإسلام دين كامل وأن كل ما ظُن أنه جديد هو مضرة في مقصوصة الحقوق» لابد وأن تنتشر وتعم بين جميع المسلمين لأن أي إضافة لابد وأن تكون باستخدام العقل القاصر. بالطبع سترفض مرة أخرى هذا المنطق وتقول: ولكن ما الضرر من الاستفادة من تجارب الأمم الأخرى؟ فأجيب: إن أثبت لك أننا لسنا بحاجة لأن نأخذ أي شيء من الأمم الأخرى في كل ما هو متعلق بالحقوق، أي في كل ما هو تنظيمي اقتصادياً أو سياسياً أو اجتماعياً، وأننا إن أخذنا أياً من تلك التنظيمات فإن في هذا ضياع أكيد للأمة، فلابد لك وأن توافقني، وهذا ما سأحاوله بإذن الله. وهذه النقطة كنت قد وضحتها في الفصول السابقة مراراً وكررتها هنا لأهميتها، فقد وضحتها بنوع من التفصيل في «قصور العقل» عند الحديث عن القواعد والمبادئ المستنبطة من حديث الضرر.

الأصول المنتجة

إن «الأصول المنتجة» عبارة شاع استخدامها بين المتخصصين في الاقتصاد وهي تعني كل ما من شأنه تمكين من ملك هذه الأصول، مثل المعادن في باطن الأرض وظاهرها، ومثل الأراضي الموات، والأراضي التي ليس لها مالك، ومثل المصانع التي تم استثمار الأمة فيها، ومثل شواطئ الأنهار والبحار التي يمكن استثمارها، بل وحتى حق منح الامتياز لفعل ما، فقد أعطت مثلاً دولة موريتانيا لبعض الدول الأوروبية حق الصيد في المياه الإقليمية الموريتانية، وبهذا تضرر الكثير من الصياديين المحليين، بينما تقول الدولة بأنها بحاجة للسيولة النقدية، لذلك منحت تلك الشركات الأوروبية حق الصيد، وبهذا فإن الدولة التي حصلت على المزيد من المال لتزداد سطوة على الناس الذين قل دخلهم بسبب تمكن الشركات ذات المعدات المتقدمة من تحديد مواضع الأسماك وصيدها بكميات كبيرة حتى وإن أدى ذلك إلى انقراض بعض أنواع الأسماك التي لا تحرص الشركات على تلافي الصيد وقت تكاثرها، بينما الصيادون في حيرة من هذا الاستنزاف للطبيعة التي من حولهم والتي هي مصدر رزق لهم. أي أن الأصول المنتجة ليست بالضرورة أعيان كالمعادن، ولكنها قد تكون حقوق ممنوحة بأنظمة وقوانين مثل قوانين حق التعلي في البنيان أو حق فتح طريق ما. والأصول المنتجة كما هو معلوم مصدر مهم من مصادر التمكين، فمن تحكم فيها فقد تحكم في خير كثير. وقد تحدثنا عن أهمها في الفصول السابقة كملكيات المعادن وحديث الضرر، وسنأتي على أصول منتجة أخرى في فصول قادمة بإذن الله. ولكن المهم لنا الآن هو أن هذه الأصول المنتجة كما هو معلوم في جميع الحضارات (إن استثنينا الإسلام) هي ملك للأمة، والتي تمثلها مؤسسات الدولة ولها التصرف بها، والاختلافات بين الحضارات هو في عقيدة أو طريقة تحويل هذه الأصول المنتجة إلى الأفراد حتى تتم الاستفادة منها. هنا وقع قليل من الفقهاء وكثير من الباحثين في حيرة لأن الإسلام كما رأينا يقف حاجزاً بين الدولة وبين الناس ممن أرادوا الحصول على أي من هذه الأصول من خلال المبادرة والعمل. فلا يعطي الإسلام الدولة الحق في منع من وصل لهذه الأصول من امتلاكها وحتى إن كان دون إذن من السلطان وذلك حتى يزداد عدد الأفراد المتمكنين في الأمة. لهذا حار بعض الفقهاء وبالذات الذين ابتعدوا عن النصوص وأخذوا بالعقل أو بالرأي كالإمامية، فقد حاروا لأن في فتح أبواب التمكين للناس إضعاف لكيان الدولة، إذ أن مواردها المتوقعة من الأصول المنتجة ستنضب، لذلك سنبدأ بنقد موقف الإمامية بإذن الله لأنه الأكثر وضوحاً في الضياع، ثم ننقد العلمانيين المعاصرين من المسلمين لأنهم يلونهم في الضياع، ثم أخيراً نذهب للأخف وضوحاً وهم القلة من علماء أهل السنة والجماعة (والحمد لله أنهم قلة):

الإمامية

إن كتاب «اقتصادنا» للسيد محمد باقر الصدر يعتبر من الكتب التي نجحت في نقد الاشتراكية. إلا أن أفكاره بكل هذا الوعي ضد الاشتراكية تدفع المجتمع المسلم ليكون قريباً من الاشتراكية في اقتصادياته، ولكن بقيم أخلاقية إسلامية، هذا ما تستنتجه من كتابه إن تدبرته. فكما ذكرت في فصل سابق فقد دعى الصدر إلى تمليك الدولة للأراضي التي فتحت عنوة إذ أنه رجح تخيير الإمام بين قسمة الأرض أو عدمها أو تأجيرها أو نحوها من قرارات تعكس المصلحة العامة. والآتي هو بعض المقتطفات من كتابه:

«وقد ذكر بعض المفكرين الإسلاميين: أن حادثة معاملة خيبر هذه دليل قطعي على أن من حق الدولة أن تمتلك أموال الأفراد، الأمر الذي يقرر جواز التأميم في الإسلام. لأن القاعدة العامة في الفيء تقسيمه على المقاتلين، فالاحتفاظ به للدولة دون تقسيم على مستحقيه تخويل للدولة في أن تضع يدها على حقوق رعاياها متى رأت في ذلك مصلحة تقتضيها سعادة المجموع، فصح إذن: أن للدولة حق تأميم الملكيات الخاصة. ولكن الحقيقة أن احتفاظ الدولة بالأراضي المفتوحة، وعدم تقسيمها بين المقاتلين كما تقسم سائر الغنائم، ليس تطبيقاً لمبدأ التأميم، وإنما هو تطبيق لمبدأ الملكية العامة. فإن الأرض المفتوحة لم تشرع فيها الملكية الخاصة. وتقسيم الفيء: (الغنيمة) مبدأ وضعه الشارع في الغنائم المنقولة فقط. فالملكية العامة للأرض المفتوحة إذن طابع أصيل لها في التشريع الإسلامي، وليست تأميماً وتشريعاً ثانوياً، بعد تقرير مبدأ الملكية الخاصة. وعلى أي حال، فإن أكثر النصوص التي قدمناها تقرر: أن رقبة الأرض – أي نفس الأرض – ملك لمجموع الأمة، ويتولى الإمام رعايتها بوصفه ولي الأمر، ويتقاضى من المنتفعين بها خراجاً خاصاً، يقدمه المزارعون أجرة على انتفاعهم بالأرض. والأمة هي التي تملك الخراج، لأنها ما دامت تملك رقبة الأرض، فمن الطبيعي أن تمتلك منافعها وخراجها أيضاً».[١]

هنا كما ترى فإن محمد باقر الصدر لا يقبل بمبدأ تقسيم الأرض التي فتحت عنوة بين الغانمين، بل هي لمجموع الأمة. ولإثبات قوله هذا يأتي ببعض الأدلة منها مثلاً التشكيك في تقسيم الرسول صلى الله عليه وسلم لخيبر. فيقول في ذلك:

«ولكنا نشك في صواب هذا الاعتقاد كل الشك، حتى لو افترضنا صحة الروايات التاريخية التي تحدثت عن تقسيم النبي (صلى الله عليه وسلم) خيبراً على المقاتلين. لأن التاريخ العام الذي ينقل هذا، يحدثنا عن ظواهر أخرى في سيرته الرائدة، تساهم في فهم القواعد التي طبقها النبي (صلى الله عليه وسلم) على غنائم خيبر. فهناك ظاهرة احتفاظ النبي (صلى الله عليه وسلم) بجزء كبير من خيبر لمصالح الدولة والأمة ...».[٢]

ولكن ماذا عن آية الغنائم التي تحدثنا عنها؟ أي قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا يَوۡمَ ٱلۡفُرۡقَانِ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾، فهذا نص جلي واضح؟ ثم يقول في موضع آخر ملخصاً:

«ويمكننا أن نستخلص من هذا العرض: أن كل أرض تضم إلى دار الإسلام بالجهاد، وهي عامرة بجهود بشرية سابقة على الفتح .. تطبق عليها الأحكام الشرعية الآتية: أولاً: يكون ملكاً عاماً للأمة، ولا يباح لأي فرد تملكها والاختصاص بها. ثانياً: يعتبر لكل مسلم حق في الأرض، بوصفه جزءاً من الأمة، ولا يتلقى نصيب أقربائه بالوراثة. ثالثاً: لا يجوز للأفراد إجراء عقد على نفس الأرض، من بيع وهبة ونحوها. رابعاً: يعتبر ولي الأمر هو المسؤول عن رعاية الأرض واستثمارها، وفرض الخراج عليها عند تسليمها للمزارعين. خامساً: الخراج الذي يدفعه المزارع إلى ولي الأمر، يتبع الأرض في نوع الملكية فهو ملك للأمة كالأرض نفسها. سادساً: تنقطع صلة المستأجر بالأرض عند انتهاء مدة الإجارة، ولا يجوز له احتكار الأرض بعد ذلك. سابعاً: أن الأرض الخراجية إذا زال عنها العمران وأصبحت مواتاً لا تخرج عن وصفها ملكاً عاماً، ولا يجوز للفرد تملكها عن طريق إحيائها وإعادة عمرانها من جديد. ...».[٣]

إن تأملت السابق أخي القارئ ستحتار في السؤال الآتي: ما الفرق الجذري بين الإسلام والاشتراكية إذاً؟ فولي الأمر أو من يقوم مقامه هو المسؤول عن هذه الأراضي ولا حق لمن يعمل فيها لا في توريثها ولا في بيعها ولا في هبتها. كما أن المسؤول عن استثمارها وتحديد قدر الخراج هو الدولة. وهل من في الدولة إلا رجالٌ ذوو أهواء في الغالب؟ أي أن هذه النظرية في الملكية ما هي إلا نظرية تقتل جميع الهمم لدى الأفراد وكأنها اشتراكية. ولاستحالة تطبيق نظريته هذه (لأن الأراضي المفتوحة والتي كانت عامرة يستحيل أن تُعرف الآن)، فهو يريد أن يعيدنا تاريخياً لمعرفة مواقع هذه الأراضي فيقول:

«وعلى هذا الأساس، نصبح اليوم في مجال التطبيق، بحاجة إلى معلومات تاريخية واسعة عن الأراضي الإسلامية، ومدى عمرانها، لنستطيع أن نميز في ضوئها المواضع التي كانت عامرة وقت الفتح، عن غيرها من المواضع المغمورة، ونظراً لصعوبة توفر المعلومات الحاسمة بهذا الصدد اكتفى كثير من الفقهاء بالظن، فكل أرض يغلب على الظن أنها كانت معمورة حال الفتح الإسلامي تعتبر ملكاً للمسلمين، ...».[٤]

ولكن إن قلت أن هذه الأراضي هي القلة، فماذا عن الأهم، أي ماذا عن الأراضي الموات، وهي أهم مصدر للأصول المنتجة من الأراضي؟ أقول: لقد حشد مؤلف كتاب «اقتصادنا» الدليل تلو الآخر ليثبت أن ملكيتها للإمام. فيقول في مقدمة حديثه عن الأرض الميتة:

«و إذا لم تكن الأرض عامرة حين دخولها في الإسلام لا بشرياً ولا طبيعياً .. فهي ملك للإمام، – وهذا ما نصطلح عليه اسم: ملكية الدولة – وليست داخلة ضمن نطاق الملكية الخاصة، وبذلك كانت تتفق مع الأرض الخراجية في عدم الخضوع لمبدأ الملكية الخاصة. ولكنها تختلف عنها مع ذلك في شكل الملكية. فالأرض العامرة حال الفتح تعتبر حين ضمها إلى حوزة الإسلام ملكاً عاماً، للأمة، والأرض الميتة تعتبر حين دخولها في دار الإسلام ملكاً للدولة».[٥]

ولأن الأدلة التي أوردها ركيكة فلم استثمر أي وقت في الرد عليها بالتخصيص، إذ أنني كنت قد رددت عليها في الرد على المذهب الحنفي الذي يشابه ما ذهب إليه الإمامية في التمكين ولكن بحدة أقل بكثير. من هذه الأدلة مثلاً ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿من أعمر أرضاً فهو أحق بها﴾. فيعلق محمد باقر الصدر على الحديث قائلاً: «لأن هذا الإذن صدر من النبي [صلى الله عليه وسلم] بوصفه حاكماً ورئيساً للدولة الإسلامية، لا باعتباره نبياً، فلا يمتد مفعوله مع الزمن، بل ينتهي بانتهاء حكمه».[٦] فمن أين أتت هذه المقولة من أن أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم منها ما يؤخذ به لأنه نبي ومنها ما يترك لأنه حاكم؟ وكيف تتقابل هذه المقولة مع قوله تعالى في سورة النجم: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾؟ وبالطبع فإن محمد الصدر يدعم مذهبه هذا بأقوال بعض فقهاء الإمامية، مثل قول محمد بن الحسن الطوسي الذي يقول في «المبسوط»: «فأما الموات فإنها لا تغنم، وهي للإمام خاصة، فإن أحياها أحد من المسلمين كان أولى بالتصرف فيها، ويكون للإمام طسقها».[٧] ثم يقول ملخصاً في عدة نقاط أحكام الموات كالآتي:

«أولاً: أنها تعتبر ملكاً للدولة. وثانياً: أن إحياءها من قبل الأفراد جائز مبدئياً، ما لم يمنع عنه ولي الأمر. ثالثاً: أن الفرد إذا أحيا أرضاً للدولة وعمرها، كان له فيها الحق الذي يخوله الانتفاع بها، ويمنع الآخرين من مزاحمته فيها، دون أن تصبح الأرض ملكاً خاصاً له. رابعاً: للإمام أن يتقاضى من الفرد

المحيي للأرض خراجاً لأن رقبة الأرض ملكه. ويفرض هذا الخراج وفقاً للمصلحة العامة، والتوازن الاجتماعي. وللإمام أيضاً أن يعفو عن الخراج في ظروف معينة، ...».[٨]

ولعلك هنا أخي القارئ تسأل: إن كانت حتى الأراضي الموات ملك للسلطان، ناهيك عن أراضي الغنائم، فماذا بقي للناس ليمتلكوه إلا بعض الأراضي التي ورثوها لأنها الأراضي التي أسلم عليها أهلها أيام الرسول صلى الله عليه وسلم، إذ أن كل ما دخل في دولة الإسلام إما أرض موات أو فيء أو مغنم؟ فما الفرق المهم بين الإسلام والاشتراكية إذاً إن علمنا أن النمو العمراني لابد وأن يكون على أرض تملكها الدولة لأنها ملكت جميع أنواع الأراضي وبالذات الموات؟ وبالطبع فإن الإجابة هي إن طُبق ما يدعو إليه محمد باقر الصدر فسيضمحل الفارق الأساسي بين دولة الإسلام وأي دولة اشتراكية أخرى. وإن قرأت كتابه فإنك ستُعجب بآرائه لأنها تظهر الإسلام وكأنه مختلف عن النظم البشرية الأخرى، لكن الواقع هو الآتي: لطالما كانت الأصول المنتجة في يد الدولة، والدولة هي أفراد ذوو أهواء، فإنها قريبة من الاشتراكية لاسيما إن علمنا أنه يعتقد بدور قوي للدولة لتوجيه التنمية. فهو يقول في كتاب «اقتصادنا» تحت عنوان: «السياسة الاقتصادية لتنمية الإنتاج»:

«هذه هي الخدمات التي قدمها الإسلام بوصفه المذهبي لتنمية الإنتاج وزيادة الثروة. وترك بعد ذلك للدولة أن تدرس الشروط الموضوعية للحياة الاقتصادية، وتحصي ما في البلاد من ثروات طبيعية، وتستوعب ما يختزنه المجتمع من طاقات، وما يعيشه من مشاكل، وتضع على ضوء ذلك كله، في الحدود المذهبية، السياسة الاقتصادية التي تؤدي إلى زيادة الإنتاج ونمو الثروة، وتضمن يسر الحياة ورخاء المعيشة. وعلى هذا الأساس نعرف علاقة المذهب بالسياسة الاقتصادية، التي ترسمها الدولة وتحددها إلى مدى خمس سنوات أو سبع أو أكثر أو أقل للوصول إلى أهداف معينة في نهاية تلك المدة. فإن هذه السياسة ليست جزءاً من المذهب، ولا من وظيفة المذهب وضعها وتحديدها، لأنها تختلف باختلاف الظروف الموضوعية، ونوع الإمكانات التي يملكها المجتمع وطبيعة المشاكل والصعاب التي لابد من التغلب عليها. فالبلاد الكثيفة السكان بدرجة كبيرة مثلاً تختلف عن البلاد القليلة السكان الواسعة الأرجاء في إمكاناتها ومشاكلها وأساليب التغلب على هذه المشاكل وتعبئة تلك الإمكانات. وهكذا يكون لكل ظرف موضوعي أثره في تحديد السياسة التي يجب انتهاجها. ولهذا كان لزاماً على المذهب أن يترك رسم تفاصيل هذه السياسة إلى الدولة، لتصنع التصميم الذي يتفق مع الظروف التي تكتنفها، ويقتصر المذهب على وضع الأهداف الرئيسية للسياسة الاقتصادية، وحدودها العامة و إطارها المذهبي الشامل، الذي يجب على الدولة التقيد به ووضع سياستها ضمنه».[٩]

لعلك لاحظت مدى السيطرة القوية للدولة، فهي تضع الخطط الخمسية أو ما شابه والتي لن تتحقق إلا من خلال السيطرة على الأصول المنتجة ثم توزيعها، أي القذف بالغيب من مكان بعيد، وذلك من خلال وضع الأهداف للدولة ثم وضع الخطط لتحقيق تلك الأهداف. وهذا ما يحاول كتاب «قص الحق» إثبات استحالته بكفاءة لأن في مركزية القرارات هدر كبير وظلم أكبر لبعض الناس. ناهيك عن أن هذه القرارات المركزية هي عينها القذف بالغيب من مكان بعيد مكاناً وزماناً. أريدك أن تتأمل النص الآتي مما قاله في كتابه «اقتصادنا». فحتى المعادن، وهي من أهم الأصول المنتجة، تعتبر ملكاً للدولة في نظره. ولعلك إن كنت اقتصادياً ستسأل نفسك مرة أخرى: ما الفرق الجذري بين الإسلام والاشتراكية أو أي نظام بشري آخر؟ فهذا المُنظر يقذف بالغيب من مكان بعيد جداً، إنه يريد الدولة أن تسيطر على جميع الموارد لأنه لا يثق بمقدرة الناس على تنفيذ المشروعات وبالذات

الكبرى منها. فهو يعلل بأنه إن لم يستطع فرد واحد استخراج الثروات كالنفط مثلاً فليس له الحق في ذلك، بل للدولة، فهو قد استبعد تماماً أن يقوم جماعة من الأفراد مجتمعين باستخراج المعادن، ولهذه العلة أعطى هذا الحق للدولة. ولعلك هنا تسأل: ألم ير أو يسمع بما تقوم به الشركات الخاصة والتي لا تمتلكها الدول في استخراج النفط من بحر الشمال مثلاً؟

«إن التشريع الإسلامي بشأن توزيع الثروات الطبيعية الخام يفسح المجال بطبيعته للدولة لكي تتدخل، وتهيمن على الحياة الاقتصادية كلها، لأن تشريع الإسلام بهذا الشأن يجعل من المباشرة في العمل شرطاً أساسياً في تملك الثروة الطبيعية الخام، واكتساب الحق الخاص فيها - على قول فقهي سبق في بعض الأبنية العلوية - وهذا يعني بطبيعته عدم إمكان قيام الفرد مهما كانت إمكاناته بالمشاريع الكبرى في استثمار الطبيعة وثرواتها العامة، ما دام لا يكتسب حقه فيها إلا بالمباشرة. فيتعين على إنتاج الثروات الطبيعية الخام والصناعات الإستراتيجية أن تتم بتنظيم من السلطة الشرعية، ليتاح عن طريقها إقامة مشاريع كبرى لاستثمار تلك الثروات ووضعها في خدمة المجتمع الإسلامي. وإذا تمت للدولة الهيمنة على الصناعات الاستخراجية وإنتاج المواد الأولية الخام، كان لها بالتالي السيطرة وبصورة غير مباشرة .. على مختلف فروع الإنتاج في الحياة الاقتصادية، لأنها تتوقف غالباً على الصناعات الاستخراجية، وإنتاج المواد الأولية، فيمكن لولي الأمر أن يتدخل في مختلف تلك الفروع بصورة غير مباشرة، عن طريق هيمنته على المراحل الأولى والأساسية من الإنتاج، أي إنتاج المواد الطبيعية».[١٠]

والسؤال هو: لماذا ذهب محمد باقر الصدر لكل هذا التجميع للثروات للدولة؟ والإجابة هي بالطبع لأنه لم يقتنع أن الإسلام أتى مكتملاً، لذلك لابد من إكماله حتى يلائم جميع العصور، وكيف يكتمل إن لم يكن بالقذف من مكان بعيد؟ فهو يقول مثلاً بأن هناك فراغاً في التشريع وعلى الدولة أن تملأه، تأمل قوله:

«ولا يقتصر تدخل الدولة على مجرد تطبيق الأحكام الثابتة في الشريعة، بل يمتد إلى ملء منطقة الفراغ من التشريع، فهي تحرص من ناحية على تطبيق العناصر الثابتة من التشريع وتضع من ناحية أخرى العناصر المتحركة وفقاً للظروف. .... وفي المجال التشريعي تملأ الدولة منطقة الفراغ التي تركها التشريع الإسلامي للدولة، لكي تملأها في ضوء الظروف المتطورة، بالشكل الذي يضمن الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي، ويحقق الصورة الإسلامية للعدالة الاجتماعية».[١١]

إن قرأت كتاب «اقتصادنا» ستلحظ وكأن المؤلف يوجه النصوص لتستنتج أن جميع الموارد يجب أن توضع في يد إمام عادل، وأن هذا الإمام العادل سيأتي بالعدل المطلق في التوزيع إن هو ملك جميع الأموال. ولكن السؤال هو: متى سيظهر هذا الإمام؟ وهل حتى يظهر تتمزق الأمة من جراء وقوع هذه الأموال في أيدي سلاطين نهابين وهابين ليس لهم هم إلا التمتع والاستكبار والإفساد في الأرض؟ وهذه القناعة بأن العدل سيأتي يوماً ما على يد سلطان عادل إن هو ملك جميع الأصول المنتجة هو ما يرفضه كتاب «قص الحق» لأن القناعة الدفينة فيه هو أن الله سبحانه وتعالى عادل، وأن من عدله أنه أنزل للمسلمين مقصوصة من الحقوق تضع الأصول المنتجة في أيدي الناس لأن المال مصدر للتسلط، لذلك لن توضع الأصول المنتجة في يد سلطان ما. فها قد انتظرنا ألف وأربع مائة سنة، ووضعنا الآن من أسوأ الأوضاع. فكم سننتظر أيضاً؟ والظاهر (فأنا لم أقرأ إلا القليل من كتب الإمامية) هو أن هذا التوجه بالثقة المفرطة في السلطان المنتظر أو في الدولة المنتظرة لدرجة لي أعناق النصوص حتى تمتلك الدولة جميع

الأصول المنتجة ثم تتحكم في إنفاقها هو المنتشر عند الإمامية، وهذا والله أعلم بسبب تمجيد العقل الذي بدأ في توجيه النصوص تأويلاً يلائم النظريات المعاصرة التي تنادي بسيادة الدولة على الموارد، وهو ما أشار إليه الصدر بملء الفراغ. فهو لا يقول «ما قصرت فيه الشريعة»، بل يستخدم تعابير مثل: «ملء منطقة الفراغ». لنمر سريعاً الآن على باحث آخر. لقد لخص محمود المظفر مذهب الإمامية في الموات قائلاً تحت عنوان: «القول بملكية الدولة للموات»:

«ذكروا بأن الإمامية من الفقهاء أجمعوا - كما حكاه في الغنية والخلاف وجامع المقاصد والمسالك والتذكرة والتنقيح والكفاية والمبسوط وغيرها على القول بملكية الإمام باعتبار منصبه للأراضي الموات. وملكية الإمام بهذا الاعتبار تعني - إذا ما ترجمناها إلى مصطلحاتنا القانونية الحديثة - : «الملكية الخاصة للدولة» ... واستدل هؤلاء: ببعض روايات الكافي من أن الموات كلها للإمام، وبصحيحه الكابلي المتقدمة التي يقول فيها: «والأرض كلها لنا، فمن أحيا أرضاً من المسلمين فليعمرها وليؤد خراجها إلى الإمام». وبصحيحه عمر بن زيد: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: من أحيا أرضاً من المؤمنين فهي له وعليه طسقها يؤديه إلى الإمام». ولزوم أداء الطسق (الخراج) في هاتين الروايتين - مضافاً إلى تصريح بعضها - دليل فيما يظهر على أن الأرض الموات هي ملك للدولة أو الإمام باعتبار منصبه. ويُستدل لهؤلاء أيضاً بالجمع بين بعض الأخبار وبين آية الأنفال، وهي قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ .. حيث تكفلت هذه الآية بيان ملكية الرسول [صلى الله عليه وسلم] أو من في منصبه للأنفال، ثم جاءت بعدها الأخبار فتكفلت هي بدورها ماهية تلكم الأنفال. ...».[١٢]

أما هو نفسه، أي محمود المظفر، كباحث فيستنتج قائلاً تحت عنوان: «الرأي الراجح»: «أما نحن فنرى أن أسلم الآراء وأقربها إلى الصحة ومدلول الأخبار: هو الرأي الأول القائل بملكية الدولة للأرض الموات». أي أنه أخذ بنفس ما أجمع عليه فقهاء الإمامية مرة أخرى. فإذا كان هذا هو رأي الإمامية، فما الفرق الجوهري بين الإسلام والأنظمة البشرية الأخرى سواء كانت اشتراكية أم رأسمالية؟ ثم يدعم رأيه ببعض الأقوال ثم يستنتج بانسجام هذا الرأي مع ما تقتضيه مصالح الدول المعاصرة قائلاً:

«وأخيراً - وإن لم يكن ذلك أصيلاً في حساب الموضوعات التي تعتمد النصوص - فإن القول بالإباحة لا ينسجم أساساً في رأينا مع ما تطمح إليه كل دولة عادة من السيطرة على أراضيها وسائر ثرواتها الطبيعية، والمحافظة عليها من تصرفات الطامعين والعابثين. فالدولة التي تقدر مسؤولياتها لابد أن تضع يدها أساساً على الأراضي التي تدخل تحت لوائها، لأن الأرض هي عماد ثروة البلاد وهي عنوان سيادة الدولة واستقلالها. ولذلك جاء النص في غير قانون من قوانين الدولة الحديثة على ملكية الدولة في الأصل للأراضي الموات ونحوها من الثروات الطبيعية».

ولكن هل يكون الإحياء دون إذن الإمام؟ يجيب الباحث محمود المظفر ملخصاً ما توصل إليه باجتهاده والذي يمثل التوجه العام لمذهب الإمامية:

«ومن أدلتهم هذه وأدلتهم السابقة في شرطية الإذن، نستطيع أن نخرج إلى نتيجة سبق أن قررناها وهي: إن القول بشرطية الإذن في الإحياء يدور مع القول بالملكية للموات وجوداً وعدماً، وهذا هو الذي تقتضيه القواعد المرعية في هذا الباب كما تقتضيه تعليلاتهم السابقة، فإن الشيء المملوك أو المحاز لا يجوز التصرف فيه والاستيلاء عليه دون حصول الإذن من صاحبه، وبعكسه المباح فإن لكل

أحد أن يجوزه وأن يضمه إلى ملكه دون أن يتوقف ذلك على حصول إذن خاص فيه من أحد. لذا فنحن بعد أن انتهينا فيها [فيما] سبق من حديث إلى القول بملكية الدولة للأرض الموات، نستطيع أن نقول مطمئنين هنا بتوقف التصرف أو حيازة الأراضي الموات على إذن المالك، وهو الدولة أو الإمام كما قلنا. إذن فحصول الإذن شرط لازم للقيام بعملية الإحياء ...».[١٣]

ثم يدعم استنتاجه باللجوء للقوانين الحديثة التي تظهر وكأنها في صف من يقول بشرط الإذن من الإمام لإحياء الأرض. يقول تحت عنوان: «رأي القانون»:

«لذا نجد أن جملة من القوانين الحديثة التي أخذت بفكرة الإحياء نصت على شرطية الإذن، ومن تلك القوانين: القانون المدني العراقي في المادة ١١٨٦ ف ١، والقانون المدني المصري في المادة ٨٧٤ ف ٢ ومثلها نص المقانون المدني الفرنسي في المادة ٧١٣ . كما نصت على ذلك المادة ١٢٧ من مجلة الأحكام العدلية، والمادة ١٠٣ من قانون الأراضي العثماني الملغي الذي كان أساساً تشريعياً للأراضي في كثير من الدول العربية والإسلامية الخاضعة لسلطان الدولة العثمانية».[١٤]

أي باختصار، لا فرق «جذري» بين ما يذهب إليه الإمامية وأي مجتمع معاصر وبالذات الاشتراكية منها من حيث الحقوق التمكينية.

العلمانيون

إن العلمانيين كما هو مشاهد وملموس من أشد الأعداء على الإسلام، وبالذات ممن هم من أبناء المسلمين، هداهم الله. وظني أنهم ما فعلوا هذا إلا حرصاً منهم على الأمة لما رأوه من تخلف. لذلك، بدلاً من شرح مستفيض لأفكارهم ومدارسهم نظراً لكثرتهم، رأيت أن آخذ مثالاً لباحث واحد ببعض التفصيل ممن تخصصوا في التمكين، فهم متشابهون في منابع التفكير. والسبب في الاكتفاء بواحد هو أن (أولاً) فكرهم جميعاً يدور حول نقطتين: الأولى فلسفية عقدية، والأخرى أدلة علمية عملية. والسبب الآخر للاكتفاء بنقد علماني واحد فقط: هو أن خطر العلمانيين واضح وجلي ويمكن لأي فقيه مسلم رؤية الخلل الذي يقعون فيه عادة مثلهم مثل الإمامية، ولكن ليس كبعض علماء السنة الذين يحاولون أسلمة أنظمة الغرب الديمقراطي، فهم الأصعب نقداً لأن بعضهم يستخدمون أدلة الشريعة بوضعها في أطر نصوص كاجتهادات شرعية كما سترى بإذن الله، لذلك وجب النظر في أكبر عدد منهم. كما أن نقدهم سيكون أكثر صعوبة ولعله أكثر مللاً لك أخي القارئ إن لم تكن متخصصاً، وليس كالعلمانيين أو الإمامية، فإن نقاط ضعفهم واضحة المعالم ويسهل دحضها.

لقد اخترت أن أنقد عمل د. محمد عبد العزيز ربيع الذي لخص أفكار كثير من العلمانيين في كتابه: «صنع المستقبل العربي: المسيرة التاريخية من القبلية إلى العولمة». وسأبدأ أولاً بنقد الفلسفة العقدية والتي يقول عنها مدافعاً عن العلمانية:

«إن العلمانية ليست فلسفة مناوئة للدين أو أنها لا تقوم إلا على أنقاضه أو أنها ترفض فكرة الخلق والوجود الإلهي، بل قد يكون العكس هو الصحيح. إن اكتشاف قوانين الطبيعة في عصري النهضة والتنوير الأوروبيين دفع غالبية العلماء والفلاسفة في حينه إلى الاعتقاد بوجود إله خالق للكون، إلا

> أنه إله عزوف لا يتدخل في مسيرة الكواكب التي صنعها ولا في عمل القوانين التي وضعها ولا في حياة المخلوقات التي خلقها. وهذا يعني باختصار أن استمرار الحياة الإنسانية واستمرار علاقة الأرض بغيرها من كواكب كالشمس والقمر يحتم استمرار وجود وفعل قوانين الطبيعة القائمة، ويحتم بالتالي عدم قيام الخالق بالتدخل مجدداً لتعديل أو تغيير مجرى القوانين التي أحكم صنعها. إن هذا الفهم للطبيعة وقوانينها الإلهية يجعل العلمانية موقفاً فلسفياً يلتقي مع الفلسفة الدينية تماماً فيما يتعلق بوجود الله وقدرته الخارقة على الخلق وحسن التدبير والتنظيم ويختلف معها كلياً فيما يتعلق باستعداد ذلك الإله للتدخل المستمر في شؤون الكون وحياة مخلوقاته لجانب البعض على حساب البعض الآخر. بناءً على ذلك قامت العلمانية برفض المنطق الذي يقول بأن بإمكان الإنسان التأثير في موقف الخالق ودفعه إلى التعاطف مع بعض الأقوام ونصرتهم والتآمر معهم ضد أقوام أخرى وهزيمتهم، وإرسال المطر إلى بعض الأمصار وحجبها عن أمصار مجاورة لأسباب وأهواء إلهية، وإنزال الكوارث بأقوام دون غيرهم لأنهم خالفوا أوامره، خاصة وأنهم في ذلك كانوا يسيرون نحو قدر من تصميمه وفعله. وانسجاماً مع هذا الموقف الفلسفي للخلق والفهم العلمي للطبيعة قامت العلمانية برفض قبول العديد من القصص التي جاءت في الإنجيل والتوراة ورفض المنطق الذي قامت عليه. ...».[١٥]

لعلك إن تفحصت الاقتباس السابق ستلحظ أن الباحث يناقض نفسه منطقياً. فهو يقول بأنه سبحانه وتعالى أتقن صنع هذا الكون ووضع له القوانين، ثم يقول أنه سبحانه وتعالى لا يريد أن يتدخل في هذه القوانين، فهو خالق «عزوف» (والعياذ بالله مما يقول). فالباحث يقبل بوجود قوانين الطبيعة من الله سبحانه وتعالى، ولا يريد أن يتقبل وجود قوانين لحكم البشر كالتي أتى بها الإسلام، بل هذه يجب أن تترك للإنسان ليفعل بها ما أراد. أليس هذا تناقضاً جلياً؟ ألا تدل الآثار للأمم السابقة، التي تشير بوضوح من خلال إثباتات علمية ومن خلال أطلالهم، أنه سبحانه وتعالى عذب أقواماً من قبل؟ ألم يقل الحق سبحانه وتعالى في سورة القصص: ﴿وَكَمۡ أَهۡلَكۡنَا مِن قَرۡيَةِۭ بَطِرَتۡ مَعِيشَتَهَا فَتِلۡكَ مَسَٰكِنُهُمۡ لَمۡ تُسۡكَن مِّنۢ بَعۡدِهِمۡ إِلَّا قَلِيلٗاۖ وَكُنَّا نَحۡنُ ٱلۡوَٰرِثِينَ﴾؟ ألم يبين الحق سبحانه وتعالى في سورة العنكبوت بعض ألوان العذاب بقوله: ﴿فَكُلًّا أَخَذۡنَا بِذَنۢبِهِۦۖ فَمِنۡهُم مَّنۡ أَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِ حَاصِبٗا وَمِنۡهُم مَّنۡ أَخَذَتۡهُ ٱلصَّيۡحَةُ وَمِنۡهُم مَّنۡ خَسَفۡنَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ وَمِنۡهُم مَّنۡ أَغۡرَقۡنَاۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظۡلِمَهُمۡ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾؟ ألم ينبه الحق جل جلاله الناس في سورة النمل بمصير الأمم السابقة بقوله: ﴿قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُجۡرِمِينَ﴾، وهناك الكثير من مثل هذه التنبيهات في سور أخرى. وهناك أيضاً العديد من الآيات حول هذا المحور الذي يدور حول تعذيب الأمم التي كذبت الرسل صلوات ربي وسلامه عليهم ولم تحكم بشرع الله. فكل ما عليك هو قراءة سورة هود أو الشعراء لترى ذلك. وإن لم تؤمن بالقرآن الكريم فعليك التفكر في المستوطنات التي دمرت وأثبت العلم إتيان العذاب عليها فجأة مثل مدينة بومبيي الإيطالية التي اشتهر سكانها باللواط. أي أنه سبحانه وتعالى القدير القادر المقتدر الفعال لما يريد ليس عزوفاً، بل يمهل ولا يهمل، فلكل أجل كتاب.

وماذا عن إعصار كاترينا الذي ضرب مدينة نيوأورليانز أو السونامي الذي ضرب شواطئ أندونيسيا وسيريلانكا والهند (أوائل القرن الواحد والعشرين)؟ ألم يكن باستطاعته سبحانه وتعالى إيقافه؟ فهل هذا عذاب يشير إلى أنه سبحانه وتعالى ليس عزوفاً والعياذ بالله؟ أم أنها الظواهر الجغرافية التي لم يدرك البشر بعد بعلمهم القاصر موعد وقوعها؟ (وسيأتي بإذن الله في الحديث عن المنظومات الكونية في فصل «ابن السبيل» تحت عنوان: المجاعة كمثال)، لذا إن كنت علمانياً لابد من توضيح بعض النقاط دون تفصيل مع ثقتي بأنها لن تكون مقنعة لك

بأن الله سبحانه وتعالى ليس عزوفاً، بل فعال لما يريد وفي كل لحظة، وهي: إن تيقنت أنه سبحانه وتعالى أتقن كل تفاصيل هذا الكون، فلماذا يتدخل إن كانت جميع الأجزاء تسير امتثالاً لما وضعه الحق سبحانه وتعالى؟ ولعلك تجيب سائلاً إن كنت علمانياً: لماذا لا يتدخل سبحانه وتعالى في شؤون الحياة؟ فهذا الظلم في كل مكان، وهذا مؤلم لكل إنسان! فهؤلاء الأطفال الأبرياء يموتون جوعاً ومرضاً وضرباً وترويعاً ويُستخدمون حتى في الدعارة! هنا ومع مثل هذه الأمثلة لعلك تسأل متعجباً ومستنكراً: كيف يحدث كل هذا؟ ولماذا لا يتدخل الحق سبحانه وتعالى ويوقف مآسي البشر؟ ألا يدل هذا على أنه عزوف والعياذ بالله؟ هنا أجيب: إن كل هذه الآلام التي يقع فيها جميع البشر حتى وإن اجتمعت على رأس فرد واحد فهي لا شيء مع ألم غمسة للحظة لجزء من الثانية في نار جهنم. فقد جاء في سنن ابن ماجه عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿يؤتى يوم القيامة بأنعم أهل الدنيا من الكفار فيقال: اغمسوه في النار غمسة. فيغمس فيها ثم يقال له: أي فلان، هل أصابك نعيم قط؟ فيقول: لا ما أصابني نعيم قط. ويؤتى بأشد المؤمنين ضراً وبلاء، فيقال اغمسوه غمسة في الجنة، فيغمس فيها غمسة، فيقال له: أي فلان، هل أصابك ضر قط أو بلاء؟ فيقول: ما أصابني قط ضر ولا بلاء﴾».[١٦] وفي المقابل، فقد جاء في «المستدرك» عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال: مر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذي الحليفة فرأى شاة شائلة برجلها فقال: ﴿أترون هذه الشاة هينة على صاحبها؟﴾. قالوا: نعم. قال: ﴿والذي نفسي بيده، للدنيا أهون على الله من هذه على صاحبها، ولو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى كافراً منها شربة ماء﴾. إن تدبرت هذين الوجهين لأدركت أننا لم نقدر الله حق قدره، فإن قدرناه لأدركنا أن كل ما يحدث لكل البشر من آلام فهي لا شيء مقابل الشرك ولو للحظة واحدة من حيث عظم الجرم في حق الله العلي العظيم الذي أوجدنا من عدم. فالإيجاد من عدم نعمة لا توزن معها الآلام مهما كثرت لأن الآلام إلى زوال، أما الإيجاد فهو دائم إن لم يشرك الناس بسبب الخلود في الجنة. وفي المقابل، فمهما تنعم الكفرة وفجروا في الأرض، فإنهم بكل هذا الفجور لا شيء في ميزان الله الذي خلق الكون بإبداع متقن، فلن يفقد سبحانه وتعالى شيئاً من ملكه بسبب فجورهم لأنه يعلم بأنه سيحاسبهم. ولأننا في امتحان حتى يميز الله الخبيث من الطيب، يجب أن نؤمن بالغيب، وهذا من أسس العقيدة الإسلامية. أي أن عدم تدخله سبحانه وتعالى هو من أسس العقيدة حتى توجد حياة يتصارع فيها الحق مع الباطل (علماً أن المؤمنين يؤمنون بوجوده ومقدرته وتدخله حتى إن لم يروا آثار هذه التدخلات مباشرة، فهو سبحانه وتعالى السميع المجيب يسمع دعواتهم ويستجيب لكل مضطر متضرع إن أراد. والأمثلة على هذا لا تعد ولا تحصى).

وبالنسبة لغير المسلمين الباحثين عن الحقيقة أقول: فحتى وإن تدخل الحق سبحانه وتعالى في حياة الناس في كل لحظة لدرجة أنهم يروا آثار تدخله من خلال علامات إعجازية خارقة للعادة، فحتى عندها فلن يؤمن معظم الكفرة (والله أعلم) لأنهم سيؤولون هذه التدخلات بتأويلات برغم إعجازها. ألم يقل الحق سبحانه وتعالى في سورة الأنعام: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ﴾؟ حتى أنه سبحانه وتعالى يعزي رسوله المصطفى صلوات ربي وسلامه عليه مخبراً أنه لا فائدة من إنزال المعجزات لإثبات رسالته لأن الكفرة لن يؤمنوا به حتى وإن تدخل سبحانه وتعالى من خلال علامات كإنزال الملائكة، لذلك يجب ألا يضيق صدره وألا يترك سب آلهتهم فهو رسول يوحى إليه. يقول الحق جلت قدرته في سورة هود: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌۢ بَعْضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ وَضَآئِقٌۢ بِهِۦ صَدْرُكَ أَن يَقُولُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنزٌ أَوْ

جَآءَ مَعَهُۥ مَلَكٌۚ إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٌ﴾،[ب] ومع كل هذا، فما الفائدة من وضع الناس في هذا الامتحان إن تجلى لهم ربهم وسمعوه أو رأوه؟ بل كما وصف سبحانه وتعالى فإن لكل أجل كتاب، أي أننا موعودون ليوم لا مفر منه، قال تعالى في سورة الأحقاف: ﴿مَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَأَجَلٖ مُّسَمّٗىۚ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ عَمَّآ أُنذِرُواْ مُعۡرِضُونَ﴾. أي أنه سبحانه وتعالى ليس عزوفاً معاذ الله، بل هي إرادته التي أرادها حتى يؤمن به الناس بالغيب، ولتمحيص هذا لابد وأن تظهر حلبات الصراع بين الحق والباطل، فيجتهد أصحاب الحق لنصرته وذلك من خلال تطبيق شرع الله. أي أنه سبحانه وتعالى ليس عزوفاً ولكنه يتيح لنا الفرصة تلو الفرصة وفي كل لحظة حتى نتآزر كمسلمين من خلال السير على أوامره لدحض الباطل. وهذا سيكون أكثر وضوحاً إن لم يتدخل سبحانه وتعالى بكسر سننه التي وضعها. إلا أن هذا لا يعني أنه العلي القدير لا يتدخل مطلقاً، بل يجيب دعوة المضطرين المتضرعين إليه بالدعاء. ألم ينصر المسلمين في غزوة بدر وهم قلة؟

وبالطبع إن كنت علمانياً فلن تقتنع بما سبق، ولن أجادل في هذا لأنه لا طائل منه في كتاب عن التمكين، فالقناعات الفلسفية يصعب تغييرها في صفحات، فهذه الإشكالية الفلسفية قد ناقشها الفلاسفة بتخبط واضح، لذلك سأترك هذه الجزئية إن كنت علمانياً وذلك لأنه إن لم يتمكن العلماء المسلمين المتخصصين من خلال الإعجاز العلمي والعددي مثلاً في القرآن الكريم من إقناع العلمانيين فهل سأتمكن أنا في عدة صفحات؟ ولكن باختصار، فهناك من الفلاسفة من ادعى أن الله سبحانه وتعالى برغم أنه رحيم إلا أنه غير قادر على التدخل في الحياة، ومنهم من قال أنه سبحانه وتعالى عزوف برغم قدرته. ومثل هذه المواقف تدفع الفلاسفة، أو بالأحرى الضالين، إلى الجدل في أفكار يصعب إثباتها وبالتالي هي لغو لا فائدة منه. فمثلاً هناك قول بأنه إن كان الله رحيماً فلابد وأن يستشعر الألم ليتدخل. فظهر السؤال: هل يتألم الحق سبحانه وتعالى؟ وهل إن تألم هو إله عظيم؟ بالله عليك: كن منصفاً، هل من وسيلة للإجابة على هذا السؤال بطريقة علمية مقنعة إلا الإيمان بالغيب؟ معاذ الله مما يقولون. وعلى العموم، فالمهم ليس اقتناعك إن كنت علمانياً بهذه الغيبيات لأنها لن تؤثر في التمكين، ولكن المهم هي الحركيات وستأتي بإذن الله. ثم يؤكد د. ربيع إلحاده قائلاً:

> «يمكن القول أن العلمانية هي موقف فلسفي وأخلاقي في آن واحد تنطلق من إيمان بوجود خالق لهذا الكون ومصمم لقوانينه، وتجعل الإنسان نتاجاً طبيعياً لتلك القوانين وجزءاً أساسياً من مخلوقات الكون، وتضع مسؤولية الحياة على كاهل الإنسان دون غيره من مخلوقات أو قوى إلهية. وهذا يعني أن بإمكان الإنسان التحكم في مجريات حياته إلى حد كبير، وأن الحياة الدنيا وليست الحياة الآخرة هي الفرصة الأهم للإنسان، من واجبه عدم التفريط بها ومن حقه استغلالها والتمتع بها. أما مسؤولية الله تجاه ما يصيب الإنسان من خير وشر، أو من نجاح وفشل، فليس لها وجود، وإن التذرع بها ليس إلا محاولة للهروب من المسؤولية الذاتية، وبالتالي موقفاً غير أخلاقي وغير علمي».[١٨]

ب) جاء في تفسير الواحدي مثلاً: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكُۢ﴾، الآية، قال المشركون لرسول الله صلى الله عليه وسلم: ائتنا بكتاب ليس فيه سب آلهتنا حتى نتبعك، وقال بعضهم: هلّا أنزل عليك ملك يشهد لك بالنبوة والصدق أو تعطى كنزاً تستغني به أنت وأتباعك، فهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يدع سب آلهتهم فأنزل الله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكُۢ بَعۡضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيۡكَ﴾، أي لعظيم ما يرد على قلبك من تخليطهم تتوهم أنهم يزيلونك عن بعض ما أنت عليه من أمر ربك، ﴿وَضَآئِقُۢ بِهِۦ صَدۡرُكَ أَن يَقُولُواْ﴾، أي ضائق صدرك بأن يقولوا: ﴿لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ كَنزٌ أَوۡ جَآءَ مَعَهُۥ مَلَكٌۚ إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌ﴾، عليك أن تنذرهم وليس عليك أن تأتيهم بما يقترحون، ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٌ﴾، حافظ لكل شيء» (١٧).

ولعلك لاحظت أيضاً من الاقتباس السابق أن الباحث يرى أن للإنسان أن يحكم بما يعتقده صحيحاً ليتمتع قدر المستطاع بهذه الحياة ويستغلها، وأن هذا هو الموقف الأخلاقي العلمي، وهذا ما نسميه نحن المسلمون بالأهواء التي ستؤدي للفساد حتماً كما سترى بإذن الله لأن عقل الإنسان قاصر. ولكن ما الذي أوقع مثل هؤلاء الباحثين في هذا النمط من التفكير؟ إن الإجابات لا حصر لها ولا عد. فكل ضال له عقله الذي يحلل له ويُضله. ولكن في حالة هذا الباحث وجدت مصدر ضلاله من كتابه الذي يحاول فيه إثبات استحالة تمكن المسلمين العلمي والعملي إن لم يتخلوا عن أسس قيمهم الإسلامية وفي مقدمتها الإيمان بالغيب. يقول رابطاً بين طبيعة الحياة الزراعية وتقلبات الطقس ومستنتجاً بأن الدين وهم، ورافضاً ضمنياً لفكرة الحياة بعد الموت:

> «فرضت متطلبات حياة الزراعة على الإنسان الممارس لتلك المهنة وعلى المجتمعات الزراعية عموماً الاعتماد على الطبيعة ذات المزاج المتقلب، والتكيف لقوى وظروف مناخية لم يكن بالإمكان التحكم بها أو التعرف على هويتها. وفي ضوء ذلك وبسببه اتجه الإنسان إلى الاعتقاد بوجود قوى غيبية ذات قدرة غير عادية تقوم بالسيطرة على الكون والتحكم في معطيات البيئة الطبيعية ومصير الإنسان ونوعية حياته. وهذا بدوره قاد إلى اكتشاف الأديان السماوية منها وغير السماوية والإيمان بوجود آلهة تتصف بالقوة والدراية والحكمة والعدل وتستوجب الطاعة. وحيث أن تصرفات الآلهة الحكيمة العادلة تجاه الإنسان ليست عبثاً فإن إمكانية بعث الإنسان من جديد بعد الموت أصبحت من المعتقدات الواسعة الانتشار. ويبدو أن معايشة الإنسان لحياة النباتات عبر فصول السنة من ناحية، وتشابه مراحل تلك الحياة مع مراحل حياة الإنسان من ناحية ثانية، وتمتع بعض النباتات بخاصية السبات خلال فصل الشتاء والعودة إلى الحياة والنمو خلال فصلي الربيع والصيف من ناحية أخرى كانت قد ساهمت في إقناع أتباع الديانات عموماً بوجود حياة بعد الموت، ...».[19]

هنا أريدك أخي القارئ أن تتأمل الآيات الآتية في سورة الجاثية التي ترد على جميع ما سبق من مزاعم:

> ﴿هَـٰذَا بَصَـٰٓئِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾ وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٢﴾ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَـٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾ وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُنَا بَيِّنَـٰتٍ مَّا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ ٱئْتُوا۟ بِـَٔابَآئِنَآ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿٢٥﴾ قُلِ ٱللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٦﴾ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَخْسَرُ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٢٧﴾ وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً ۚ كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰٓ إِلَىٰ كِتَـٰبِهَا ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.[20]

الفخ العملي المحبوك

إن الجدل السابق ليس هو المهم كما قلت، لأنه في الاختلاف العقدي، وهذا خلاف يصعب حسمه. ولكن المهم لطرح هذا الكتاب هو أدلة د. ربيع العلمية العملية التي قد تقنع المثقفين لأنها تخاطب عقولهم. فهو يصف لك

تطور المجتمعات من رعوية إلى زراعية ثم صناعية ثم ما بعد صناعية، وهكذا حتى يثبت لك أنه يستحيل على مجتمع زراعي بدائي أن يصبح مجتمعاً صناعياً منتجاً منافساً إلا إن انتقل ليصبح مجتمعاً متقمصاً لقيم المجتمعات الصناعية، وهذا لن يحدث إلا بالتخلي عن الدين كمؤسسة ذات تأثير على الحياة. لذلك يجب أن أصف لك بعض ما قاله للوصول لاستنتاجه ولكن باختصار: يقول في ما معناه أنه بعد اكتشاف الإنسان للزراعة وممارستها بدأت القبيلة في التفسخ لأن استقرار الإنسان بالقرب من مصادر المياه والأراضي الخصبة أدى إلى ظهور العائلة المركبة أو الممتدة extended family حيث يقوم الآباء والأبناء والأحفاد بالعمل معاً في الفلاحة. ولأن المزروعات بحاجة لعناية مستمرة ولوقت طويل فإن الزراعة فرضت على الإنسان الاستقرار. هكذا ظهرت القرية الصغيرة والتي عاشت في عزلة معتمدة على نفسها في توفير احتياجاتها، لذلك تميزت الحياة في عصر الزراعة بأنها بطيئة وروتينية ودون تعقيد. ولكن في الوقت ذاته، كان هناك نوع من الاتصال التجاري بين بعض القرى الواقعة على امتداد نهر مثلاً. فكان الماء وتوزيعه كمصدر مهم بحاجة لنوع من التنظيم بين المستهلكين للمياه فظهرت الدول التي تسيطر على مناطق واسعة من خلال فرض الضرائب وحل الخلافات. ومتى ما قويت هذه الدولة توسعت وفرضت سيطرتها على مساحات مجاورة، وهكذا. وبرغم ظهور الإقطاعيين في العصور اللاحقة لعصر الزراعة واستعبادهم للكثير من الفلاحين إلا أن مستويات المعيشة كانت متقاربة لأن الاعتماد الاقتصادي كان على نتاج الأرض إذ أن عصر الصناعة لم يكن قد ظهر بعد. وبهذا لم تكن هناك طبقة متوسطة، بل طبقتين: غنية وفقيرة بفجوة ملحوظة بينهما.[٢١] ومع مرور الزمن وتراكم الخبرات الزراعية ظهر فائض إنتاجي زراعي مما أدى لتنشيط التجارة وإنتاج الأدوات الزراعية. وهناك إشارات تاريخية كما يقول د. ربيع إلى «فشل المجتمعات القبلية قاطبة في دخول عصر الزراعة دون التنازل عن أعرافها وتقاليدها المتوارثة، ودون تطوير قيمها ونظمها ومواقفها من العملية الإنتاجية».[٢٢]

ثم يستمر واصفاً بأن من أهم التغيرات الاجتماعية التي أحدثها عصر الصناعة هو القضاء على العائلة المركبة وإحلال الأسرة محلها، بالإضافة لظهور قيم جديدة مبنية على الجد والمثابرة ذلك لأنه لأول مرة في التاريخ انتشرت ظاهرة أن العامل لا يملك ما ينتجه من عمل ولا يملك مكان العمل. فكان عليه الجد والمثابرة ليتمكن من زيادة دخله. فأصبح العامل مجرد فرد ضمن مجموعة أفراد تربطهم روابط مهنية. فظهر الإحساس بين العمال بوجود مصالح مشتركة مثل الأجور وساعات العمل، وهكذا ظهرت النقابات العمالية. ونظراً لحاجة المصانع لأعداد كبيرة من العمال وتجمع المصانع في المدن الكبرى فقد ظهرت أحياء فقيرة للعمال. وبهذا الإحساس بالظلم نجح العمال في تنظيم أنفسهم وحصلوا على حقوق مجتمعية وشرعية، هكذا كانت بداية ظهور الأحزاب السياسية.

أي أن حضارة الصناعة سلبت حضارة الزراعة التركيبة العائلية الممتدة لتحل محلها الأسرة الصغيرة التي تركز جل همها على الإنجاب والعمل لتلبية حاجات الأسرة الصغيرة. وبتفتت العوائل الممتدة وتغير نظام حياتها القروي الزراعي تغيرت القيم والعلاقات والهياكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. فتم إيجاد نظم مجتمعية جديدة تربط عمليات الإنتاج والتسويق والخدمات المالية والتعليمية والصحية. وبهذا فإن النموذج الصناعي للمجتمع أصبح مختلف جذرياً. وفي هذا يقول د. ربيع معللاً استحالة قيام مجتمع صناعي في العالم العربي إن لم يتغير:

> «ولذلك لم يعد بالإمكان الاستفادة من دروس وتجارب تاريخ حضارة الزراعة أو استخدامها كإطار مرجعي لتحليل واقع حياة الصناعة أو التفكير في صنع مستقبلها، كما لم يعد بالإمكان أيضاً الانتقال

من حضارة الزراعة لحضارة الصناعة دون تطوير القيم السائدة، وتغيير المواقف القيمية المتعلقة بالعمل والإنتاج، وخلق نظم مجتمعية جديدة أكثر تعقيداً وتشعباً من النظم القديمة».[٢٣]

لذلك، فكما يصف، فإن هناك تشابهاً كبيراً بين الحضارات ذات النمط الواحد برغم تباعد مواقعها جغرافياً، فحياة فلاح في مصر تشبه حياة فلاح في الهند أو أمريكا اللاتينية، وحياة القبائل في الجزيرة العربية التي تبنت النمط الرعوي القبلي تشبه تلك التي في الصحراء الأفريقية، وهكذا.[٢٤] كما أن الدين كما يصف د. ربيع يعطي كل ثقافة طابعاً أساسياً لأنه يجسد نظرة الدين الفلسفية تجاه الذات والغير والطبيعة. وفي هذا يقول ناقداً الوضع في العالم العربي واستحالة تغيره ليصبح صناعياً:

«وهذا جعل الثقافة تصبح امتداداً لعادات وتقاليد ومعتقدات تراثية ثابتة تتمتع باحترام وقدسية على درجة كبيرة من الأهمية. ولذلك أصبح من غير الممكن حدوث تحول اجتماعي حقيقي في حياة أي مجتمع زراعي دون تفكيك الأطر الثقافية السائدة وتبديل بعض عناصرها واختصار دور بعضها الآخر، بما في ذلك الدين».[٢٥]

ثم يقول أيضاً:

«ولما كانت حضارة الصناعة أكثر تقدماً من حضارة الزراعة وأقدر منها على تلبية احتياجات الإنسان الحياتية فإن ثقافتها العامة أصبحت أكثر ديناميكية وقدرة على العطاء والتطور. أما ثقافات عصر الزراعة التي نمت وترعرعت ضمن أطر التقليد والفلسفات الدينية الشمولية فقد أصبحت متخلفة وغير قادرة على الإسهام في الإنجازات الثقافية للعصر الجديد».[٢٦]

ثم مع ظهور العولمة المتميزة بانتشار المعرفة وتركيزها على الفرد ضعفت الروابط الاجتماعية وذلك لأن الأفراد نظراً لسهولة الاتصالات يتفاعلون مع غيرهم من نفس الحقل المعرفي من خلال المؤتمرات والندوات والمواقع الحاسوبية في الشبكة العنكبوتية (الإنترنت) في جميع أنحاء العالم. ونظراً لأنهم يحاولون الارتقاء بأنفسهم معرفياً فهم الأكثر قدرة على تجديد قيمهم ومعتقداتهم لذلك فهم الأقل ميلاً للتمسك بمواقفهم الفلسفية والمعتقدات القديمة كما يقول؛[٢٧] أي أن الروابط المهنية تزداد حتى على حساب روابط الأسرة الصغيرة. ولأن الإنتاج الحديث أصبح بحاجة لتخصص دقيق فإن العملية الإنتاجية أصبحت تتطلب عملاً جماعياً من مجموعة من الأفراد المتخصصين كل في مجاله المختلف. لذلك ظهرت في المجتمعات الغربية المتميزة باعتمادها على المعرفة نظم مجتمعية قادرة على ربط هؤلاء الأفراد المتخصصين من خلال شتى الأنظمة. أي أن مجتمع العولمة بحاجة لنظم إدارية ومعلوماتية ومجتمعية قائمة على الاتصال الفوري. وبهذا يكون الاستنتاج أنه إن كانت العوامل البيئية هي التي أعاقت بعض المجتمعات من التحول من مجتمعات قبلية رعوية إلى مجتمعات زراعية، فإن العوامل الاجتماعية الثقافية هي أكبر معوق لتحول المجتمعات الزراعية لمجتعات صناعية.[٢٨] وبالطبع، فكما وضح د. ربيع فإن الدين هو الأساس وراء العوامل الاجتماعية الثقافية، أي أنها العائق الأكبر في نظره. ونظراً لأن كل حضارة أكثر تقدماً من الحضارة التي تسبقها، فمن شبه المستحيل أن ينتصر مجتمع يتبنى حضارة أقدم على مجتمع أكثر حداثة، فلا يعقل أن ينتصر مجتمع يتبنى حضارة رعوية أو زراعية على مجتمع صناعي، بل بالإضافة لذلك فهناك تبعية ثقافية حضارية بين الأمم. فالمجتمعات الزراعية أكثر اعتماداً على المجتمعات الصناعية وبحاجة له. وليس العكس. هكذا أخي القارئ فإن د. ربيع أو أي علماني آخر إن هو ناقشك كمسلم سيضعك في هذه الزاوية، أي في مأزق فكري يصعب الخروج منه.

إنه فخ علمي عملي محبوك. ثم تأمل النص الآتي الذي يحاول حبس الدين في قفص يعزله عن جميع مضامير الحياة. يقول د. ربيع:

«تعتبر دعائم الإسلام الخمس الجزء الأهم من مجموعة الأوامر والنواهي الدينية التي لا يقوم الإيمان بدونها ولا يكتمل في غياب أي منها، وهي الشهادتان، أي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، والصلاة، والصيام، والزكاة، وحج البيت الحرام لمن استطاع إليه سبيلاً. ورغم الأهمية القصوى لهذه الدعائم بالنسبة للمؤمن، إلا أنها جميعاً، وفيما عدا الزكاة، تتعامل أساساً مع قضايا شخصية، وتكاد تكون عديمة الصلة بالقضايا المجتمعية. وبناء على النص القرآني الكريم الذي يقول ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] والحديث النبوي الشريف الذي يقول: ﴿أنتم أعلم بأمور دنياكم﴾ أصبحت أمور الدنيا ومعضلات الحياة اليومية المعقدة من اختصاص الناس وحدهم وخارجة بالتالي نصاً وشرعاً عن سلطة المؤسسة الدينية. ولما كانت أمور الدنيا ومعضلات الحياة عامة، بما في ذلك الظروف البيئية بكافة عناصرها الطبيعية والاجتماعية والتكنولوجية والإعلامية تعيش حالة من التطور والتغير المستمر، فإن تلك الأمور والقضايا أصبحت خارجة، ليس فقط عن سلطة المؤسسة الدينية، بل أيضاً عن سلطة العادة والتقليد والموروث من القيم والمواقف والفلسفات والترتيبات المجتمعية. إن من غير المشكوك فيه أن الشعوب العربية والإسلامية عامة تواجه اليوم مشكلة عويصة في التعامل مع العصر، خاصة مع نتاجه العلمي والفكري وقيمه الثقافية وتوجهاته المصلحية. ويعود السبب الرئيس في ذلك إلى اتجاه تلك الشعوب للتعامل مع العصر والنظر إلى إنجازاته ومجتمعاته الصناعية والمعرفية من خلال ثقافة دينية محافظة وانطلاقاً من إرث قبلي – عشائري – زراعي ذي قيم ومواقف وفلسفات قديمة تجاوزها الزمن منذ زمن. إن اتجاه التركة الثقافية العربية – الإسلامية الموروثة إلى عدم الإعتراف بانتهاء زمنها ومنطقها وصلاحيتها للتعايش مع عصر المعرفة يجعلها عقبة تحول دون حدوث التغير والتقدم. وفي الواقع أصبحت «الثقافة العربية – الإسلامية» كما هلامياً يصعب تعريفه ويصعب تحديد مكوناته وحصول إجماع عليه، ويصعب تنقيحه وفرز خيره من شره، وبالتالي أصبح ذلك الكم أهم العقبات التي تعترض سبيل التحول الاجتماعي والتقدم الاقتصادي في الوطن العربي. إن التمسك الواهم بصلاحية الموروث من عناصر ثقافية قديمة يجعل من الصعب الحسم في اتجاه ثقافة العصر وعلومه وفنونه وأفكاره ومعارفه النظرية والتكنولوجية وعلاقات إنتاجه الاقتصادية وتنظيماته الاجتماعية – السياسية. وهذا من شأنه، في حالة استمراره، أن يجعل التخلف العربي الإسلامي في ميادين العلم والفكر والتكنولوجيا والاقتصاد والسياسة هو الحقيقة الأهم في الحياة المجتمعية. ...».[٢٩]

إن الرد على موقف العلمانيين لابد وأن يكون من جبهات مختلفة، وعلى أيدي علماء أكفاء. ومع ذلك سأمر الآن سريعاً على جبهتين وباختصار، إذ أن الصورة لن تتضح إلا بعد الانتهاء من قراءة كامل هذا الكتاب. الجبهة الأولى: من الواضح أن هذا المؤلف العلماني لا يدرك (لذلك فهو قد يكون معذوراً)، أو أنه يتجاهل تماماً (وعندها فهو ضال والعياذ بالله) أن الشريعة ليست فقط أركان الإسلام الخمسة التي ذكرها، فهذه الأركان هي مسؤوليات الفرد من علاقة مباشرة بينه وبين خالقه الحي القيوم؛ أما علاقة الإنسان مع الآخرين، أي التشريعات التي تبيح وتمنع تصرفات الأفراد، أي مقصوصة الحقوق، فهو لم يدرك منها إلا الزكاة وقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، وقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿أنتم أعلم بأمور دنياكم﴾. فهو إن نظر لأي كتاب من أمهات الكتب مثل «المغني» مثلاً، ونظر لأي باب من أبواب المعاملات مثل البيوع أو الوكالة أو الإجارة أو السلم لصُعق من جهله بالإسلام.

حتى هذا الحديث الذي رجع إليه، أي قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿أنتم أعلم بأمور دنياكم﴾، فهو حديث كما هو معلوم جرى في واقعة تأبير النخل، وهو يعني أن للناس الحق في التصرف في شتى شؤون الحياة، ويعني أن لهم الحق حتى في الاقتباس من الأمم الأخرى ولكن فقط في المسائل التي لم يأت الإسلام بتنظيمها. فلا يجوز تحت هذا الحديث مثلاً أن يأتي فرد ويحلل الربوا لأن هناك من النصوص الواضحة ما تحرمه. فإن نظرت أخي القارئ للمسائل الحقوقية بين الأفراد، وبين الأفراد والسلطة من هذا المنظور، فلن تجد مسألة إلا وللشريعة فيها حكم بحيث أنه يستحيل على أي باحث أن يتمكن من الابتداع أو من الاقتباس من أمم أخرى في مقصوصة الحقوق كما سترى بإذن الله. فقد أتى الإسلام مكتملاً والحمد لله في هذه المسألة التي تنظم جميع شؤون المجتمعات الاقتصادية والسياسية.

أما الجبهة الثانية فهي الفخ الذي وقع فيه هذا العلماني وغيره ممن لا يؤمنون أن الحياة لن تصلح في أي مكان أو زمان دون شرع الله عز وجل، لأنهم لم يتمكنوا من رؤية العالم الإنتاجي التنموي إلا من المنظور الغربي. وهنا فهم قد لا يلامون على هذا لأن تاريخ البشرية يقف بجانبهم لأن الإسلام لم يطبق إلا لعدة عقود. وهذا هو موضوع هذا الكتاب. ففكرة أن التقدم البشري من خلال نفق محطاته حضارات متتالية من الرعي للزراعة للصناعة للعولمة وربطها بالتركيبة الاجتماعية الثقافية، وبرغم أنها فكرة قوية وتصف ما حدث تاريخياً مع يقين بأن جميع الشعوب لابد لها من المرور بهذا النفق لتصل لمجتمع ما بعد الحداثة، إلا أن هذه الفكرة خاطئة لأن الزخم الإنتاجي في الدول الغربية كما وضحت مراراً ما هو إلا بسبب التقدم المعرفي للبشر من جهة، والتمكين الجزئي من جهة أخرى. والتقدم المعرفي ماض قدماً في تراكم مستمر بغض النظر عن تخلف بعض الشعوب هل هي لحقت به أم لم تلحق، ولن يتأتى اللحاق بالدول المتقدمة تقنياً إلا بالمزيد من التمكين الذي وفرته الدول الرأسمالية الديمقراطية، إلا أن هذا التمكين هو ما ستتفوق فيه الشريعة الإسلامية على الرأسمالية والديمقراطية إن هي طُبقت ولكن دون الانفلات الأخلاقي والتفكك الأسري كما يحدث في الغرب كما سترى بإذن الله. فالتمكين سيصهر المجتمعات المسلمة للمزيد من الإنتاجية ولكن مع قيم إسلامية سامية كما سأثبت لك بإذن الله العليم الحكيم. فلن تحتاج الأمة المسلمة لأن تكشف فيها المرأة عورتها حتى تنتج الطائرة، ولن تحتاج الأمة المسلمة لأن تبيح البارات، أو بالأصح الخمارات، وتبيح البنوك الربوية لتنتج القاطرة، وهكذا.

ولعل المؤلم في موقف د. ربيع هو وغيره من العلمانيين هو وصفهم للإسلام بأن ثقافته أصبحت «كماً هلامياً يصعب تعريفه ويصعب تحديد مكوناته وحصول إجماع عليه»، وبالتالي كما يقول أصبح من «أهم العقبات التي تعترض سبيل التحول الاجتماعي والتقدم الاقتصادي في الوطن العربي». وهنا أقول: هذه مأساة الكثير من الباحثين، فهم لم يحاولوا فهم الشريعة بتفاصيلها لأن الذي يصدهم عنها كبوابة أولى هو تحريم الشريعة الإسلامية لبعض الملذات المباحة في الغرب. فمعظم العلمانيين غير راضين عن وضع المرأة إن طبقت الشريعة من حيث خروجها وبالتالي الوصول لها والتمتع بها، أو عدم قناعتهم بحرمة المسكرات لفقدانهم فرصة التلذذ بها. هذا المنع في الشريعة لمثل هذه المستلذات وضع غشاوة على أعين الباحثين برفضهم لكل ما هو إسلامي. لذلك والله أعلم بقيت مقصوصة الحقوق في الشريعة وما تؤدي إليه من حركيات تمكينية دون تمحيص لفهم مآلاتها وما قد تؤدي إليه من عزة، وكذا علماء الشريعة المعاصرين، فبرغم حبهم للشريعة الإسلامية واعتزازهم بها إلا أنهم لأنهم لم يدركوا عظم هذه الحركيات التمكينية لم يهبوا للدفاع عنها، بل بدؤا في التنازل عن بعضها وهو موضوعنا الآتي بإذن الله.

الزلات

مع كثرة الطروحات المخالفة لمنهج السلف رضوان الله عليهم وكثرة الأفكار وإعجاب كل ذي رأي برأيه والتساهلات والتنازلات من العلماء والانفلات من الضوابط الشرعية لابد لنا من التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم المشهور: ﴿... فإنه من يعش منكم فسيرى اختلافا كثيرا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة﴾.[ج] ومسألة التحذير هذه من محدثات الأمور مشهورة عند الفقهاء. فقد كان صلى الله عليه وسلم يركز عليها في افتتاحياته لخطب يوم الجمعة. فقد جاء في السنن الكبرى: «عن جابر قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته، يحمد الله ويثني عليه بما هو له أهل ثم يقول: ﴿من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، إن أصدق الحديث كتاب الله، وأحسن الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار﴾.[د] فلماذا كان يحذر صلوات ربي وسلامه عليه من المحدثات في أهم منبر وأهم جمع دوري؟ بالطبع فإن المقصود بالمحدثات ليس التقنيات، لأن الأمة إن لم تأخذ بها ستهلك مقارنة بالأمم الأخرى التي ستستخدم التقنية لضرب المسلمين كما هو حادث الآن، بل المقصود بالمحدثات التنظيمات الوافدة من خارج الإسلام ومن أهمها ما هو متعلق بالحقوق.

وهنا لعلك تتساءل: ولماذا أوّلت المقصود بالمحدثات على أنه المستجدات أو التنظيمات المتعلقة بالحقوق؟ فأجيب: كما حاولت التوضيح مراراً في السابق وبالذات في فصل «قصور العقل» فإن المقصود من «الحق» إن ذكر في النصوص الشرعية فإن هذا الذكر لا يقتصر على الأسس العقدية كالإيمان بالغيب، ولا يقتصر أيضاً على العبادات كالصلاة والصوم، بل يشمل أيضاً كل ما هو متعلق بمقصوصة الحقوق. ولذلك يكون السؤال: هل إن أتى من فرد استحداث في الحق يعتبر من المحدثات سواء ابتكره من رأسه أو استورده من حضارة أخرى؟ ولماذا التحذير الشديد من هذه المحدثات؟ والإجابة هي لأنه صلوات ربي وسلامه عليه لا يريد للأمة أن تأخذ أي صغيرة مهما صغرت حتى وإن كانت من عالم ورع فاضل لأنها مهما صغرت ستتراكم وستؤدي للضعف والوهن والذلة كما هو حادث الآن. وما يدل على أنه كان يحذر من الزلات حتى الصغيرة منها هو قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿وكل محدثة بدعة﴾، فهو لم يستثني ولكنه عمم بقوله: ﴿وكل﴾ سواء كانت المحدثة صغيرة أو كبيرة. ووصفها بأنها بدعة ستؤدي إلى النار. والسؤال: متى تذهب الأمة للنار؟ والإجابة بالطبع: عندما تفسد وتُفسد غيرها، وأن طريق هذا الفساد هو هذه المحدثات التي ستؤدي للخروج عن الشرع كما سترى بإذن الله. وتلحظ أنه صلوات ربي وسلامه عليه كان واضحاً، فهو لم يفرق بين المحدثات ولم يوضح لنا أن منها ما هو مفيد ومنها ما هو ضار، بل وصفها جميعاً بتعميم واضح بأنها بدع مضللة لأن العقل البشري القاصر لن يستطيع التمييز بين المحدثات النافعة

ج) الحديث بالكامل هو: «عن العرباض بن سارية قال: صلى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة وجلت منها القلوب وذرفت منها العيون. فقلنا: يا رسول الله، كأنها موعظة مودع فأوصنا. قال: ﴿أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن أمر عليكم عبد حبشي فإنه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيرا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة﴾ (٣٠).

د) وتكملة الحديث: «ثم يقول: ﴿بعثت أنا والساعة كهاتين﴾. وكان إذا ذكر الساعة احمرت وجنتاه وعلا صوته واشتد غضبه كأنه نذير جيش صبحتكم مساتكم ثم قال: ﴿من ترك مالاً فلأهله ومن ترك ديناً أو ضياعاً فإلي أو علي وأنا ولي﴾ (٣١).

من الضارة. فهناك من المحدثات التي تظهر وكأنها نافعة إلا أن تراكم مآلاتها مع الزمن ذات ضرر شديد مثل أموال الديوان. أي أنه لا محدثة نافعة في الحقوق، فكل ما هو نافع فقد أتى به الشرع وانتهى، فلم يبق إلا الضار الذي تتخبط فيه الأمم غير المسلمة. هكذا يجب أن نفهم الحديث.

ولعل السؤال الجذري هو: كيف تأتي المحدثات وتتجذر في الإسلام وكأنها جزء منه؟ والإجابة بالطبع من مصادر مختلفة إلا أن من أهمها الزلات. فما يقدمه باقي هذا الفصل هو أمثلة متفرقة (وقد تكون مملة للقارئ غير المتخصص) لبعض الزلات التي وقع فيها العلماء. والسبب في سردها هو كي نتعلم كيف نصطاد هذه الزلات التي وقع فيها بعض المعاصرين من العلماء، وذلك حتى نتمكن من رد الزلات التي قد تأتي من بعض العلماء مستقبلاً. وكما هو معلوم فإن اصطياد الزلات فعل مذموم وشنيع؛ لذلك أرجو ألا تعتقد أخي القارئ بأنني بمحاولة تصيد هذه الزلات أحاول خدش مكانة هؤلاء العلماء الأفاضل. كلا، معاذ الله، بل لأن ما على المحك كما ذكرت سابقاً ليس سمعة عالم أو فقيه أو باحث فحسب، بل هو مصير أمة الإسلام. لذلك ولعظم هذا المصير، فإن كل نقد لكل عالم أو فقيه أو مؤلف لابد وأن يتضاءل أمام هذا الهدف الأهم وهو وضع الأمة على نهج الشريعة. ولعلك تسأل: ولكن لماذا التركيز على زلاتهم، فلهؤلاء الفقهاء إنجازات كبيرة؟ فأجيب: لأن الذي حدث هو أن الفقهاء المعاصرين، ناهيك عن العلمانيين ومن ساندوهم، بدؤا بالتأثر بهذه الزلات الصغيرة بالرجوع إليها، فهذا العالم مثلاً يأخذ زلة ذلك ويبني عليها زلة أخرى ولعلها أكبر، وهكذا تراكمت الزلات لدرجة أن الإسلام أصبح في مقصوصة الحقوق غريباً تماماً برغم صلاة الناس وصيامهم وقيامهم. فمجموع تراكم هذه الزلات أوجد ما يسمى مثلاً بالاقتصاد الإسلامي والتشريعات المعاصرة ومجالس الشورى ومجالس الأمة أو البرلمانات، أو القبول بالانتخابات الديمقراطية، والقبول بالضرائب والبنوك التي سُميت بالإسلامية، وما إليها من مسميات ما أنزل الله بها من سلطان. أي محاولة عصرنة الشريعة الإسلامية بإلباسها زياً معاصراً حتى تلائم تغير ظروف الزمان والمكان كما يقولون. فما نراه اليوم من إسلام في الحقوق ليس هو الإسلام الذي أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم كما سترى بإذن الله.

إن هناك من الأحاديث النبوية ما يجعل الفرد رغماً عنه يتأمل صياغة مفرداتها ودقة معانيها كما هو معلوم، أي أنها نصوص معجزة. من هذه الأحاديث مثلاً قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿إني أخاف على أمتي من ثلاث: من زلة عالم ومن هوى متبع ومن حكم جائر﴾.[هـ] لعل أكثر ما يلفت النظر في هذا الحديث لموضوع هذا الكتاب، أي التمكين، هو الترتيب الذي يبدأ بزلة العالم برغم عدم ظهور «ثم» التي تفيد الترتيب إذ أن هناك لفظ آخر للحديث يبدأ أيضاً بزلة العالم. فعمرو بن عوف قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿إني أخاف على أمتي من بعدي من أعمال ثلاثة﴾، قالوا ما هن يا رسول الله؟ قال: ﴿زلة العالم وحكم جائر وهوى متبع﴾.[و] وجاء أيضاً: «... عن الشعبي عن زياد بن حدير قال: قال لي عمر: هل تعرف ما يهدم الإسلام؟ قال: قلت: لا. قال: يهدمه زلة العالم وجدال المنافق بالكتاب وحكم الأئمة المضلين».[٣٤] وتلحظ هنا أن ما ذكره عمر رضي الله عنه مشابه لما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم. فجدال المنافق هو من الأهواء. فإن حاولنا فهم الحديثين معاً والأثر عن عمر رضي الله عنه وآثار أخرى مشابهة،[ز] نلحظ أن الأصل، أو نقطة انطلاق قلق الرسول صلى الله عليه وسلم على أمته هي زلة العالم. لماذا؟ أعتقد والله أعلم لأن العالم في العادة شخص ذو مكانة رفيعة ورجل بالتالي مطاع من قبل العامة بالذات. فهو إنسان يثق به الناس لاسيما أن العلماء الآخرين الذين هم أكثر منه علماً والذين قد ينقدون

قوله أو اجتهاده ليسوا بأحياء، لذلك سيؤخذ بقول هذا العالم إذ لا سبيل إلى دحض اجتهاده إلا بعالم آخر أكثر منه علماً، وهؤلاء في العادة أموات. هنا تكمن الخطورة، فكلما تقادم الزمن كلما قل مستوى العلماء، فالصحابة رضوان الله عليهم أعلم من التابعين، وهؤلاء أعلم من تابعيهم، وهكذا حتى نقف مع الأئمة الأربعة ومن كان في عصرهم مثل الليث، ثم القلة الذين يعدون على رؤوس الأصابع مثل ابن تيمية وابن حجر وآخرون قلة جداً لدرجة أن الواحد منهم يظهر كل عدة قرون كما ظهر الألباني في وقتنا المعاصر رحمه الله. لذلك فإن كل عالم في عصره هو في الحقيقة شخص سيصعب الرد عليه إن لم يقم بذلك علماء آخرون أعلم منه، وهؤلاء في الغالب أموات (إلا أنهم أحياء من خلال آثارهم والحمد لله). هذه هي الخطورة. لذلك فإن قال عالم بقول مستحدث لم يقله أحد من قبله من العلماء فهو قد استحدث في الدين إما أمراً قد يكون مفيداً للأمة أو أنه قد استحدث زلة. وكل استحداث في الحقوق مهما صغر إنما هو في الواقع زلة لأن الإسلام أتى والحمد لله بمقصوصة الحقوق مكتملة. ثم إن وُضع العلماء الآخرون من معاصريه في موضعه وقالوا بقوله، أو حتى إن سكتوا على قوله ولم يردوا عليه خوفاً من الوقوع في خطأ الرد على زميل اجتهد (وقال باجتهاد تحتاجه الأمة كما يُعتقد إن كان في الحقوق)، عندها فإن كان ما استحدثه زلة فإنه مصدر للضياع لأن العلماء الآخرين إما وافقوه أو سكتوا، والسكوت يعني ضمناً الموافقة إن لم يتم تبيين وإعلان خطأ الزلة. وعادة ما تقوم قنوات الإعلام الحكومية بنشر ما قاله هذا العالم إن كان ما قاله يوافق أهواءهم، وفي الوقت ذاته تقوم الحكومات بإسكات أو التعتيم على كل من عارض هذه الزلات. فعندها فإن هذه الزلة تكون المصدر الحقيقي لقلق الرسول صلى الله عليه وسلم لأنها هي التي ستنتشر وبالتالي يُعمل بها، وهكذا يتغير الدين.

وبالطبع فإن الزلات تختلف، منها ما يؤثر في مقصوصة الحقوق مباشرة، وهو الذي يهمنا هنا، ومنها ما يؤثر في القيم. فمن الأمثلة التي شاعت مؤخراً من الزلات التي «تؤثر في القيم» القول بجواز تصوير النساء لوضعها في البطاقات الشخصية كالجوازات للضرورة الأمنية،[ح] والقول بأن تمثيل المرأة في المسلسلات التلفازية الدينية جائز، وأن الإنشاد الديني جائز لها أيضاً، كما أن الموسيقى الهادئة لا بأس بها. وبالنسبة لمصافحة المرأة الأجنبية فهناك من

هـ) وقد ورد التعليق الآتي عن صحة الحديث في «الترغيب والترهيب»: «رواه البزار والطبراني من طريق كثير بن عبد الله وهو واه، وقد حسنها الترمذي في مواضع وصححها في موضع، فأنكر عليه واحتج بها ابن خزيمة في صحيحه (٣٢).

و) رواه الطبراني وفيه كثير بن عبد الله المزني وهو ضعيف، وبقية رجاله ثقات. وعن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إن شر الولاة الحطمة﴾ (٣٣).

ز) من هذه الآثار مثلاً: جاء في مسند الإمام أحمد: «عن ثوبان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إنما أخاف على أمتي الأئمة المضلين﴾، وبه قال: قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إن الله عز وجل زوى لي الأرض﴾، أو قال: ﴿إن ربي زوى لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها، وإن ملك أمتي سيبلغ ما زوى لي منها، وأني أعطيت الكنزين الأحمر والأبيض، وإني سألت ربي لأمتي أن لا يهلكوا بسنة بعامة ولا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم يستبيح بيضتهم، وان ربي عز وجل قال: يا محمد إني إذا قضيت قضاء فإنه لا يرد، وقال يونس: لا يرد: وإني أعطيتك لأمتك أن لا أهلكهم بسنة بعامة، ولا أسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم يستبيح بيضتهم، ولو اجتمع عليهم من بين أقطارها﴾، أو قال: ﴿من بأقطارها حتى يكون بعضهم يسبى بعضا، وإنما أخاف على أمتي الأئمة المضلين، وإذا وضع في أمتي السيف لم يرفع عنهم إلى يوم القيامة، ولا تقوم الساعة حتى يلحق قبائل من أمتي بالمشركين حتى تعبد قبائل من أمتي الأوثان، وأنه سيكون في أمتي كذابون ثلاثون كلهم يزعم أنه نبي، وأنا خاتم النبيين لا نبي بعدي، ولا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله عز وجل» (٣٥).

ح) إن معظم هذه الإجراءات الأمنية هي لحفظ أمن الدولة بالدرجة الأولى وليس لحفظ حقوق الناس. وكما سترى بإذن الله في الفصول القادمة فمع تطبيق مقصوصة الحقوق لن تكون هناك حاجة لجميع هذه الهواجس الأمنية إذ أن معظم إن لم يكن جميع أفراد المجتمع سيكونون كأحرص مسؤول عن أمن الأمة بإذن الله.

قال بأنه إن كان القلب نظيفاً فلا بأس به. ومن الأمثلة على الزلات التي «تؤثر في مقصوصة الحقوق» الفوائد الربوية، فقد قيل عنها أنها من الضرورات الاقتصادية. وهذه الزلات قد ظهرت من بعض المشاهير الذين يعتقدون أنهم علماء وهم بالتأكيد ليسوا كذلك لأن زلاتهم ساطعة وقد رد عليها بعض العلماء الأجلاء الراسخين في العلم والحمد لله. ومثل هذه الزلات ستموت بعد فترة بإذن الله لجلاء ضعفها وضحالة أدلتها وخفة وزن قائلها. إلا أن المهم لنا هو الأخطر، وهي الزلات التي تؤثر في مقصوصة الحقوق. فهذه يصعب صيدها وتصعب رؤية مآلاتها إلا بعد أجيال من تراكم طفيف وجذري يؤدي للضياع. ومثل هذه الزلات إن أتت من عالم كبير فإنها الطامة. تأمل ما قاله ابن تيمية مقارناً لما يحدث بين زلة الجاهل وزلة العالم، إذ بزلة العالم يزل العَالَم. يقول رحمه الله:

> « ... فإن الله سبحانه كما غفر للمجتهد إذا أخطأ، غفر للجاهل إذا أخطأ ولم يمكنه التعلم. بل المفسدة التى تحصل بفعل واحد من العامة محرماً لم يعلم تحريمه ولم يمكنه معرفة تحريمه أقل بكثير من المفسدة التى تنشأ من إحلال بعض الائمة لما قد حرمه الشارع وهو لم يعلم تحريمه ولم يمكنه معرفة تحريمه. ولهذا قيل: احذروا زلة العالم، فانه إذا زل زل بزلته عالم. قال ابن عباس رضي الله عنهما: ويل للعالم من الاتباع. فإن كان هذا معفواً عنه مع عظم المفسدة الناشئة من فعله، فلأن يعفى عن الآخر مع خفة مفسدة فعله أولى. نعم يفترقان من وجه آخر: وهو أن هذا اجتهد فقال باجتهاد، وله من نشر العلم وإحياء السنة ما تنغمر فيه هذه المفسدة، وقد فرق الله بينهما من هذا الوجه، فأثاب المجتهد على اجتهاده وأثاب العالم على علمه ثواباً لم يشركه فيه ذلك الجاهل. فهما مشتركان فى العفو مفترقان فى الثواب. ...».[٣٦]

تلحظ من السابق بأن العالم حتى وإن زل فإنه مأجور لأنه اجتهد فأخطأ، وهذه حركية ضرورية لحث العلماء للقيام بدورهم في الرد على المستجدات (ولكن ليس في مقصوصة الحقوق كما قلنا). ثم قارنه بالآتي مما قاله ابن القيم عن تقليد الفقهاء بعضهم لبعض، وكنت قد وضحت هذا في الفصل السابق عند الحديث عن الإيجابيات الإشكالية، يقول رحمه الله مشيراً إلى حتمية زلة بعض الفقهاء لأنهم ليسوا بمعصومين:

> «قلت: والمصنفون في السنة جمعوا بين فساد التقليد وإبطاله وبيان زلة العالم ليبينوا بذلك فساد التقليد، وأن العالم قد يزل ولابد، إذ ليس بمعصوم، فلا يجوز قبول كل ما يقوله وينزل قوله منزلة قول المعصوم، فهذا الذي ذمه كل عالم على وجه الأرض وحرموه وذموا أهله وهو أصل بلاء المقلدين وفتنتهم، فإنهم يقلدون العالم فيما زل فيه وفيما لم يزل فيه، وليس لهم تمييز بين ذلك فيأخذون الدين بالخطأ، ولابد، فيحلون ما حرم الله ويحرمون ما أحل الله ويشرعون ما لم يشرع، ولابد لهم من ذلك إذ كانت العصمة منتفية عمن قلدوه، فالخطأ واقع منه ولابد. وقد ذكر البيهقي وغيره من حديث كثير هذا عن أبيه عن جده مرفوعاً: ﴿اتقوا زلة العالم وانتظروا فيئته﴾».[٣٧]

أي أن ابن القيم يلقي باللوم على التقليد وذلك لأنه كما يوضح فإن الزلة حاصلة من العالم ولابد، لأنه إنسان غير معصوم. أي أنه رحمه الله يضع آلية واضحة هي التي عادة ما تؤدي إلى الخروج عن الشرع، وهي ظهور الزلات ثم قبولها ثم تقليدها. والتقليد إن كثر يؤدي إلى انتشار الزلة لتصبح جزءاً أو مذهباً أو قولاً من الدين. لأضرب مثالاً توضيحياً، فكما مر بنا فإن الأرض لمن أحياها، وأنها لا تملك إلا بعد العمل فيها. حتى وإن أقطع الإمام أرضاً من الموات لزيد من الناس فإن زيداً لا يملك تلك الأرض، لذلك فليس له بيعها إن لم يحيها كما مر بنا في فصل «الخيرات». ولكن المنتشر الآن هو أن السلاطين وبالذات في دول الخليج يقطعون المقربين منهم أراض بمساحات

كبيرة تصل إلى عشرات الكيلومترات، ثم إن هذه الأراضي يتم تخطيطها وتقسيمها إلى قطع أصغر من الأراضي لتباع على العامة. وقد تُباع الأرض ممن أخذها من السلطان لآخر وآخر وهكذا حتى تصل إلى من يخططها. أو أن الذي أخذها هو أو وكيله يقوم بتخطيطها وبيعها. أي أن الأرض تباع دون أن تُحيا، وهذا هو المعمول به الآن وانتشر وأصبح عرفاً إذ لا إحياء أبداً. وفي هذا تعطيل للشريعة، بل نقض صريح لها. فهؤلاء الحاصلون على المال من البيع قد حصلوا عليه دون أدنى مجهود، بل فقط لأنهم من المقربين من السلطان، وفي هذا تعزيز لسلطات السلطان لأن الأراضي الموات أصبحت مصدر قوة وتسلط بإذلال الآخرين للسمع والطاعة. لقد انتشرت هذه الظاهرة وتفشت وأصبحت وكأنها جزء من الدين لدرجة أن الشيخ ابن عثيمين (وقد اخترته هنا بالذات لأنه عالم فذ وورع وهو بإذن الله من التقاة) لم يعترض على هذا الفعل لأنه انتشر برغم إحساسك إن سمعته بعدم رضاه عن هذه الإقطاعات. تأمل الحوار الآتي بين الشيخ ابن عثيمين مع أحد طلابه. سأل طالب نبيه الشيخ ابن عثيمين في شريط تسجيلي سؤالاً محرجاً وكان الحوار باللهجة العامية: الطالب: «أحسن الله إليكم. هل للسلطان أن يقطع بعض الناس أراضي؟» الشيخ: «إيه نعم». الطالب سائلاً للتأكد: «له أن يقطعهم؟». الشيخ: «نعم». الطالب متعجباً: «بلا سبب؟». الشيخ: «بلا سبب، للتملك، ولهذا قالوا للإمام إقطاع موات لمن يحييه». الطالب موضحاً: «لا، لا، و إنما بعض الأراضي التي تكون على الشوارع العامة الرئيسية والمرتفعة الثمن يهبها لبعض قرابته أو المقربين؟». الشيخ موضحاً بسؤال: «لكن هو اشتراها من بيت المال؟». لاحظ أن الشيخ يقصد بـ «هو» إما السلطان أو الموهوب له الأرض. الطالب: «ما اشتراها». الشيخ: «هاه». الطالب: «السلطان وهبها، هكذا قال: يا فلان لك هذه الأرض». الشيخ يسأل للاستبيان: «لكن من قبل لمن هي؟». الطالب: «هي لبيت المال». الشيخ متعجباً: «هاه». الطالب مؤكداً: «هي لبيت المال». الشيخ سائلاً أو مستنتجاً: «موات؟ أرض موات؟». أي وكأن الشيخ يقول بأن الأرض الموهوبة لابد وأن تكون أرضاً مواتاً. فسأل الطالب وكأنه مستنكراً: «لكن هذا لم يحييها». الشيخ: «نعم (بصيغة استفهام)؟». الطالب: «أقول هذا الموهوب له لم يحييها وإنما ..». الشيخ مقاطعاً: «يحييها»، أي عليه أن يحييها. الطالب: «سيتربح بها، سيبيعها ويتكسب، يقسمها ويخططها ويُحرّج عليها».[ط] هنا أُحرج الشيخ وقال بصوت منخفض وبسرعة: «العلماء [للعلماء] قول: له ذلك». ثم أكمل مبيناً بصوت أكثر وضوحاً: «لكن عليه أن يتقي الله في نفسه وأن لا يلعب بالأراضي»، وهو هنا يقصد السلطان، أي ليس له الحق في التلاعب بهذه الأراضي.[٣٨] هنا تلحظ أن الطالب غير مقتنع بما يراه من تلاعب في الأراضي لأن هذا أمر منتشر نشاهده ليل نهار، فجميع الأراضي في جميع المدن العربية الآن هي أملاك للدولة تهبها لمن تشاء، فلا مجال لأي إنسان أن يحيي أي أرض. أي أن الشريعة معطلة إلا فيما ندر من حالات كما في بعض القرى. وفي دول الخليج، فإن الأراضي داخل المدن في معظمها أصلاً للأمراء الذين قاموا بدورهم ببيعها، وبرغم أن هذا الأمر أصبح شائعاً برغم عدم شرعيته، إلا أن رد الشيخ ابن عثيمين كان بأن للسلطان أن يُقطع ولكن دون أن يتلاعب بهذه الصلاحية. فإن عاصرت المدن الخليجية تسأل: أين الشيخ من كل هذا الذي يحدث؟ لماذا لم يقم على المسؤولين أو حتى لماذا لم يستنكر هذا الوضع المستمر لأربعة عشر قرناً؟ بالطبع ستكون الإجابة والله أعلم أنه رجل حكيم ولا يريد إثارة الفتنة، برغم إجابته بأن هناك قولاً بأن للحاكم الإقطاع مع يقين الجميع أنه سيبيعها. فمن أين أتى هذا القول؟ إنها من زلات تراكمت من علماء سبقوه ثم

ط) معنى التحريج هو البيع بالمزاد العلني.

قلدت فأصبحت قولاً أو مذهباً. وهذا ما حاولت في كتاب «عمارة الأرض في الإسلام» توضيحه خطوة بخطوة بأنها بدأت مع ما ذهب إليه الإمام الأعظم أبو حنيفة رحمه الله، والتي كانت والله أعلم في نظري زلة. وهنا لا أريدك أخي القارئ أن تعتقد أن الشيخ ابن عثيمين رحمه الله وأسكنه فسيح جناته رجل باستطاعة أي فرد خدش مكانته العلمية، ناهيك عن الإمام الأعظم أبي حنيفة، بل هو، أي الشيخ ابن عثيمين رحمه الله، عالم يشيد الجميع بعلمه وخلقه وتفانيه في خدمة الإسلام، ناهيك عن زهده وورعه ومواقفه التي سنأتي على بعض منها بإذن الله. فما حصل هنا هو أن الطالب احتار كما يحتار الجميع في قبول قول شيخه الذي أخذ بقول بدأ من زلة ثم أصبح عرفاً في عصر الفتن.

إن قلق العلماء من زلة العالم أمر معروف لدى الفقهاء رحمهم الله، وإليك بعض الأمثلة، فقد جاء في الموافقات: «وشبه العلماء زلة العالم بكسر السفينة، لأنها إذا غرقت غرق معها خلق كثير، وعن ابن عباس: ويل للأتباع من عثرات العالم. قيل: كيف ذلك؟ قال: يقول العالم شيئاً برأيه ثم يجد من هو أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم منه فيترك قوله ذلك ثم يمضي الأتباع».[39] وجاء أيضاً: «وقد قال الغزالي إن زلة العالم بالذنب قد تصير كبيرة، وهي في نفسها صغيرة. وذكر منها أمثلة ثم قال: فهذه ذنوب يتبع العالم عليها فيموت العالم ويبقى شره مستطيراً في العالم أياماً متطاولة، فطوبى لمن إذا مات ماتت معه ذنوبه». وجاء في الفتاوى الكبرى:

> «وقال الحسن: قال أبا الدرداء: إن مما أخشى عليكم زلة العالم وجدال المنافق بالقرآن والقرآن حق، وعلى القرآن منار كأعلام الطريق. وكان معاذ بن جبل يقول في خطبته كل يوم، قل ما يخطئه أن يقول ذلك - الله حكم قسط هلك المرتابون، إن وراءكم فتناً يكثر فيها المال ويفتح فيها القرآن حتى يقرأه المؤمن والمنافق والمرأة والصبي الأسود والأحمر، فيوشك أحدهم أن يقول: قد قرأت القرآن فما أظن أن يتبعوني حتى أبتدع لهم غيره. قال: فإياكم وما ابتدع، فإن كل بدعة ضلالة، وإياكم وزيغة الحكيم، فإن الشيطان قد يتكلم على لسان الحكيم بكلمة الضلالة، وإن المنافق قد يقول كلمة الحق. فتلقوا الحق عمن قد جاء به، فإن على الحق نورا، قالوا: وكيف زيغة الحكيم؟ قال: هي كلمة تروعكم وتنكرونها، وتقولون ما هذه، فاحذروا زيغته ولا يصدنكم عنه، فإنه يوشك أن يفيء وأن يراجع الحق، وأن العلم والإيمان مكانهما إلى يوم القيامة، فمن ابتغاهما وجدهما. وقال سلمان الفارسي: كيف أنتم عند ثلاثة: زلة العالم وجدال المنافق بالقرآن ودنيا تقطع أعناقكم. فأما زلة العالم فإن اهتدى فلا تقلدوه دينكم، تقول نصنع مثل ما يصنع فلان وننهى عما ينهى عنه فلان وإن أخطأ، فلا تقطعوا أياسكم منه فتعينوا عليه».[40]

كما ذكرت، فإن الزلات أنواع، منها ما يؤثر في القيم، ومنها ما يؤثر في مقصوصة الحقوق. فما هي العلاقة بينهما؟ من الملاحظ في عصرنا الحالي هو أن الزلات التي تؤثر في القيم تنتشر وتطير بين الناس لأن الناس يريدونها، مثل الزلة التي قالت بتحليل مشاهدة المسلسلات التلفزيونية إن لم تُله عن الصلاة. ولعلك إن شاهدت مسلسلاً ما ترى فيه الفتيات الجميلات المتبرجات حتى وإن كان المسلسل دينياً. فإن قارن الرجل ما يراه في التلفاز بزوجته، وسيفعل لا شعورياً، وإن لم يفعل فإن الشيطان والعياذ بالله منه قد يسوس له ليفعل، فعندها فهذه المقارنة بذرة قد تؤدي للانحراف. وبهذا يصبح المسلسل عنصراً قابلاً لسحب المجتمع للفساد. فيالها من زلة. حتى وإن تراجع العالم عن زلته فإن العامة سيتمسكون بها وتنتشر بينهم من واحد لآخر لأن فيها مصلحة أو ملذة. وما أحاول توضيحه في هذا الكتاب هو الآتي: لأننا لم نطبق مقصوصة الحقوق، فإن معظم أفراد المجتمع من الغافلين. وهؤلاء الغافلون

ينتظرون أية زلة ليطبقوها حتى وإن أتت ممن يدعي العلم، وبالذات الزلات التي تؤدي للمزيد من التلذذ بالشهوات. أما إن طبقت مقصوصة الحقوق فإن المسلمين يرتقون في إيمانهم، وبذلك فإن مثل هذه الزلات لن يلتفت لها أحد ولن يُعمل بها وستموت في أرضها. فلا خطورة منها لجلاء ركاكتها، بل مع انتشار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع تطبيق مقصوصة الحقوق (وسيأتي بيانه بإذن الله في فصل «البركة») فلن تظهر مثل هذه المسلسلات التلفزيونية أصلاً كما سترى بإذن الله، ولن يتمكن مثل هؤلاء أنصاف العلماء من الاشتهار ولن يكترث أحد لزلاتهم، فالكل سيدرك أنهم من الجهلة لأن من على الساحة من العلماء المشهورين سيكونون من الراسخين في العلم. لذلك فإن الخطورة كل الخطورة والقلق كل القلق هو من الزلات التي تمس مقصوصة الحقوق، وكما ذكرت فإن مقصوصة الحقوق أتت مكتملة من الله العزيز الحكيم العليم الخبير، لذلك لن تحتمل أية إضافة.

وهناك آلية أخرى تزيد الوضع سوءاً: وهي أن هذا القلق الذي أبداه الرسول صلى الله عليه وسلم أكثر ما يحدث إن تَحقق وصفه صلوات ربي وسلامه عليه الذي قال فيه: ﴿إن أخوف ما أخاف على أمتي كل منافق عليم اللسان﴾. وقد ورد الحديث بألفاظ مختلفة منها قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿إن أخوف ما أخاف عليكم بعدي كل منافق عليم اللسان﴾. ومنها أيضاً قوله: ﴿أخوف ما أخاف عليكم جدال المنافق عليم اللسان﴾.[٤١] فهؤلاء المنافقون عليموا اللسان عادة ما يكونون حول السلاطين أو من المقربين منهم. فقد سمعت يوماً وزيراً سابقاً للأوقاف يتحدث عن القضاء (ويعد من علماء الشريعة في بلده وذو مكانة رفيعة بين «المشهورين في الفضائيات»)، وأعجبت بكلامه بادئ الأمر، فلم أسمع بطلاقة لسان مثل هذا العالم، ولا أغزر في الأدلة منه، ولا أكثر فصاحة منه، ولا أسرع بديهة منه، ولا حجة مقنعة مثل طرحه، ولا تعابير بطريقة حماسية بريئة تقنع كل سامع أنه على الحق مثل تعابير وجهه وحركات يديه. وكان هذا الوزير يحاول إقناع الحاضرين بأنه حان الوقت للأمة المسلمة أن تغير منظورها للقضاء، فقد قال فيما معناه أن القاضي كان في السابق فرداً لأنه حكم بين أفراد متنازعين؛ أما الآن، فنحن بحاجة لمؤسسات لتحكم بين المؤسسات الكبيرة التي تتصارع فيما بينها في عصر العولمة. أي أنه يتقبل العولمة المعاصرة ويحاول تغيير الدين لتلائم متطلبات العصر ليتغير نظام القضاء من قاض يحكم بين المتنازعين لمؤسسات قضائية تحكم بين المؤسسات. ثم يكون السؤال: كيف ستعمل هذه المؤسسات؟ هنا بالطبع لا مفر من اللجوء للغرب المتحضر (أو بالأصح الضال) الذي لديه مؤسسات قضائية مكونة من عدة قضاة متخصصين ويحكمون بعد التوصيت فيما بينهم، وهذه بيئة خصبة للعقل ليعلوا على النص. وبالطبع كما سترى بإذن الله فإن في هذا القبول خروج عن الشرع لأن المؤسسات الإنتاجية الكبيرة التي ظهرت في الأمم الرأسمالية ما ظهرت إلا لأن النظام الاقتصادي الذي أقفل أبواب التمكين على الأفراد أدى لمجتمع إنتاجي يعتمد على الشركات الكبرى (تذكر مثال الإيدز)، وهذا لن يحدث إن طبقت مقصوصة الحقوق. بل ستكون معظم وأهم المنتجات من أيدي أفراد أو مؤسسات ذات أحجام أصغر ودون التضحية أو على حساب الجودة. بعد سماع هذا المتحدث الطلق اللبق الأنيق القوي الحجة والبيان تذكرت قوله صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿يكون في آخر الزمان رجال يختلون الدنيا بالدين، يلبسون للناس جلود الضأن، ألسنتهم أحلى من العسل، وقلوبهم قلوب الذئاب، يقول الله تعالى: أبي تغترون أم علي تجترؤون، فبي حلفت لأبعثن على أولئك منهم فتنة تذر الحليم فيهم حيران﴾.[٤٢]

النقطة الأهم: الطائفةُ الحق

ولعلك هنا تسأل: وكيف حكمت أن هذا الوزير على الضلال وهو عالم شريعة وأنك أنت يا جميل على الحق؟ فأجيب: لعلك هذه المرة على حق ! لقد كان هذا السؤال يؤرقني ليل نهار كباحث يحاول التجرد من قيمه لتقصي الحق، وازداد قلقي بعد أن قرأت قوله صلى الله عليه وسلم في صحيح البخاري: ﴿لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون﴾.[٤٣] وهناك لفظ آخر للحديث في صحيح مسلم يحوي كلمة «الحق». فعن ثوبان قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك﴾».[ي] فهذه الأحاديث كما ترى وبالذات من قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿لاتزال﴾ تفيد بأن هناك طائفة مستمرة على الحق دون انقطاع منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، ولنسميها «الطائفة الحق» لتسهيل الرجوع إليها. وفي كتاب «قص الحق» طرح يفيد أن هناك زلة قد وقعت واستمرت حتى هذا اليوم. أي وكأن هناك انقطاع في الحق، وفي هذا تضاد بين الحديث وبين طرح كتاب «قص الحق». أي أن طرح كتاب «قص الحق» ليس بالضرورة صحيحاً. ثم بحثت عن الحديث أكثر فوجدته بألفاظ أخرى تدور حول القتال، أي أن الطائفة الحق ستقاتل من أجل الحق، كما جاء في صحيح مسلم مثلاً: قال صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة﴾.[٤٥] وفي سنن أبي داود: قال صلى الله عليه وسلم: ﴿لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوأهم حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال﴾.[٤٦] وفي مسند الإمام أحمد قال صلى الله عليه وسلم: ﴿لا يزال ناس من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله عز وجل﴾.[ك] فمن هم هؤلاء الطائفة الحق ياترى؟ لقد تم تأويل هذه الطائفة على أنهم أهل الحديث كما جاء في سنن الترمذي.[ل] ولكن إن نظرنا إلى التاريخ الإسلامي نجد أن جميع الطوائف كانت تقاتل لقناعتها أنها هي الطائفة التي على الحق.

ي) وجاء في مسند الإمام أحمد: ﴿لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله عز وجل﴾ (٤٤).

ك) ومن هذه الأحاديث مثلاً ما جاء في مسند الإمام أحمد أيضاً أنه صلى الله عليه وسلم قال: ﴿لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين على من ناوأهم حتى يأتي أمر الله تبارك وتعالى وينزل عيسى بن مريم عليه السلام﴾. وعن أبي العلاء بن الشخير عن مطرف قال: «قال لي عمران إني لأحدثك بالحديث اليوم لينفعك الله عز وجل به بعد اليوم. اعلم أن خير عباد الله تبارك وتعالى يوم القيامة الحمادون، واعلم أنه لن تزال طائفة من أهل الإسلام يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوأهم حتى يقاتلوا الدجال. واعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أعمر من أهله في العشر فلم تنزل آية تنسخ ذلك ولم ينه عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مضى لوجهه، ارتأى كل امرئ بعد ما شاء الله أن يرتئي» (٤٧).

ل) جاء في سنن الترمذي: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «﴿إنما أخاف على أمتي الأئمة المضلين﴾: قال: وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من يخذلهم حتى يأتي أمر الله﴾. قال أبو عيسى وهذا حديث حسن صحيح سمعت محمد بن إسماعيل يقول: سمعت علي بن المديني يقول، وذكر هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق﴾. فقال علي هم أهل الحديث» (٤٨).

م) جاء في عمدة القارئ: «وقد جاء ذلك مبينا في حديث أبي أمامة رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال: ﴿لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم﴾. قيل: وأين هم يا رسول الله؟ قال: ﴿ببيت المقدس أو أكناف بيت المقدس﴾».

ن) وهناك حديث آخر أخرجه الترمذي: ﴿من أحيا سنتي فقد أحبني، ومن أحبني كان معي في الجنة﴾. وجاء في الترغيب والترهيب عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من تمسك بسنتي عند فساد أمتي فله أجر مائة شهيد﴾. وجاء في التعليق على الحديث: «رواه البيهقي من رواية الحسن بن قتيبة ورواه الطبراني من حديث أبي هريرة بإسناد لا بأس به إلا أنه قال فله أجر شهيد». وجاء في حلية الأولياء عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿المستمسك بسنتي عند فساد أمتي له أجر شهيد﴾. وجاء في التعليق على الحديث: «غريب من حديث عبدالعزيز عن عطاء ورواه ابن أبي نجيح عن ابن فارس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مثله وقال له أجر مائة شهيد» (٥٢).

إن محاولة تحديد «الطائفة الحق» حتى وإن نجح فرد في معرفتها سيكون أمراً قابلاً للجدل لأن من هم ليسوا في صف تلك الطائفة سيرفضون تحديد الطائفة، فالشيعة يقولون أنهم هم، والخوارج يقولون أنهم هم، وأهل السنة يقولون أنهم هم، وهكذا باقي الطوائف. وهناك حديث يفيد أنهم ببيت المقدس وأكناف بيت المقدس.[م] وقد يفهم من حديث الطائفة الحق أيضاً أنهم جماعة تجابه ليس فقط الأعداء في الخارج، بل أيضاً تجاهد داخل المجتمعات كما فعل ابن تيمية رحمه الله ومن معه من تلاميذ؛ أو قد تكون جماعة تجابه غير المسلمين في الخارج: فمثلاً، كان المسلمون في بعض الفترات، كما في عهد هارون الرشيد، في استقرار تام داخل الدولة الإسلامية، وفي الوقت ذاته في قتال مستمر مع أعداء الأمة في الخارج، فهل يعني هذا أنها هي الطائفة الحق برغم أنه لا قتال في الداخل؟ أم أن هذه الطائفة دائمة القتال حتى مع مجتمعاتها المنحرفة في الداخل؟ وهكذا من أسئلة قد لا تنتهي لمعرفة الطائفة الحق لأنها طائفة مستمرة في كل الأزمان فيصعب تحديدها. ولكن في جميع الأحوال، سواء كانت الطائفة تقاتل باستمرار أو لا تقاتل، وسواء كانت أهل الحديث أو غيرهم، فإن هذه الأحاديث عن الطائفة الحق وضعتني في مأزق فكري لأنها تعني كيفما نظرت إليها أن الطائفة الحق لم تنقطع منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، بل هي دائمة الوجود في جميع الأزمان وليس بالضرورة في جميع الأماكن.

ولكن في الوقت ذاته هناك أحاديث أخرى «قد» تشير لمدلول آخر كما يظهر منها لأول وهلة، مثل قوله صلى الله عليه وسلم الذي رواه مسلم: ﴿بدأ الإسلام غريبا وسيعود كما بدأ غريبا فطوبى للغرباء﴾.[٤٩] فهذا الحديث يشير إلى أن هناك غربة للإسلام ستحدث ثم يعود الإسلام، وهذا قد يفهم منه أن الطائفة الحق قد لا تكون ظاهرة على الدوام برغم وجودها، فهي قد لا تكون متمكنة من السلطة مثل أيامنا هذه. وقد ورد الحديث بألفاظ مختلفة منها ما جاء في سنن ابن ماجة: ﴿بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا فطوبى للغرباء﴾.[٥٠] ومنها ما جاء في سنن الترمذي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إن الدين ليأرز إلى الحجاز كما تأرز الحية إلى جحرها، وليعقلن الدين من الحجاز معقل الأروية من رأس الجبل، إن الدين بدأ غريباً ويرجع غريباً، فطوبى للغرباء الذين يصلحون ما أفسد الناس من بعدي من سنتي﴾.[٥١] ومن الأحاديث التي قد تشير أيضاً إلى عدم ظاهرية الطائفة الحق على الدوام قوله صلى الله عليه وسلم الذي أخرجه الطبراني والبيهقي: ﴿القائم بسنتي عند فساد أمتي له أجر مائة شهيد﴾.[ن] فكيف ستفسد الأمة وهناك طائفة على الحق؟ لابد وأن تكون الإجابة هو أنها موجودة إلا أن المسلمين محكومين بغيرهم كما هو حالنا اليوم.

أخي القارئ: بعد تفكير متواصل في حديث الطائفة الحق بدأ قلقي يزداد برغم قناعتي العميقة أن طرح كتاب «قص الحق» لا يناقض فكرة أن الطائفة الحق لم تنقطع إن كان المقصود من الطائفة الحق هو طائفة مكونة من أفراد كالعلماء في مناطق مختلفة وليسوا بالضرورة جماعة متكاتفة كحزب واحد يقاتل باستمرار. فالطائفة الحق ظاهرة باستمرار ولكن الحق مرة مع هذا وأخرى مع ذاك من العلماء. فكما مر بنا فإن الشافعي رحمه الله مثلاً لم يذهب لجواز عدم قسمة الغنائم كما فعل الخليفة عمر رضي الله عنه في سواد العراق، وإنما أوّل فعل عمر رضي الله عنه على أنه إنما فعل ذلك بعد أن استطاب أنفس الغانمين. مثال آخر: فإن المشهور عن الإمام مالك رحمه الله الكراهة للنفل لأنه يرى أن قتال المجاهدين على هذا الوجه إنما هو للدنيا مما يؤثر في خلوص النيات كما مر بنا، وهكذا إن نظرت للفصول السابقة والقادمة تجد أن هناك طائفة استمرت على الحق رغم أنها لم تقاتل بالسلاح من

أجل الحق وبرغم أن أفرادها يصيبون الحق إن استثنينا بعض زلاتهم مثل ذهاب الإمام الأعظم أبي حنيفة لعدم جواز الإحياء إلا بإذن الإمام.

ثم بعد مدة بدأت أشعر بنوع من الراحة وذلك أنني وجدت في حديث الطائفة الحق فائدة مهمة لي وهي كالآتي: لقد ظهر لي أخيراً نص واضح وصريح يجعل القراء في حذر من الأفكار التي أطرحها. (إذ أنني طيلة التفكير في الكتاب وأثناء كتابته كنت في همّ لأنني أخالف بعض العلماء وفي الوقت ذاته لعلي بهذا الطرح للكتاب أدفع الأمة لغوغاء هي في غنى عنه). وكنت كلما ازدادت أدلتي كلما ازداد قلقاً من ظهور فتنة على يدي. وبعد هذا الحديث استقرت لدي قناعة أخرى هي: لأنني لست عالم شريعة، وبالتالي ليس لي أتباع، فما أقوله لن يكون ذا وزن لدى الآخرين، وبالتالي فلن يلتفت إليه علماء الشريعة إلا إن كان حقاً. فإن كان حقاً فسيتأثر به عالم ما ويبلغه لآخر وآخر وهكذا حتى ينتشر. وفي هذا خروج بإذن الله الواحد الأحد الغافر الغفار الرحمن الرحيم من خطر الوقوع في الذنب. لذلك حرصت على إظهار هذه الأحاديث هنا للفت النظر لهذه المسألة الجذرية وهي أنني في هذا الكتاب أشير إلى وجود انقطاع في تاريخ الأمة في مقصوصة الحقوق، بينما حديث «الطائفة الحق» يشير إلى استمرارية ظهور هذه الطائفة حتى إن لم تكن في سدة الحكم. لهذا، فإن ما على المحك هو وضوح الطرح الذي أطرحه لإقناع الآخرين: فإن اجتمعت لدي نصوص أخرى كثيرة بالإضافة للإقناع من خلال الرجوع للواقع المعاش ومن خلال الغرائز الإنسانية، عندها قد يجد عالم ما تأويلاً لحديث الطائفة الحق يساند كتاب «قص الحق»، أو أن طرح كتاب «قص الحق» لن ينتشر لأن حديث الطائفة الحق سيوقفه. فما العمل إذاً بالنسبة لي؟ والإجابة هي: إن المنهج بالنسبة لي الآن واضح وهو أن تخلف المسلمين مرض مزمن بلا جدال، هذه حقيقة لا مفر منها، لذلك فلابد من دراسة تحليلية للخروج من هذا التخلف، وهذا لن يحدث إلا من خلال وضع اليد على مكامن الزلل. وأنا أحاول كما حاول الآخرون لعلي أنجح في رفع هذا التخلف، فقد أحظى بالأجر بإذن الله، فإن تمكنت فلله الحمد؛ وإن أخطأت فلن يلتفت أحد من علماء الشريعة لما أقول لأنني لست عالم شريعة كما سبق وأن وضحت، وكما قيل: فإن «زلة العالم يضرب بها الطبل، وزلة الجاهل يخفيها الجهل»،[٥٣] وفي الوقت ذاته فلن يلتفت أيضاً أحد من العلمانيين أو ممن هم في السلطات لكتاب «قص الحق» لأن طرحه ضد أهوائهم. فلا قلق إذاً من الجهتين الأهم (العلماء والأمراء)، أما العامة فلأن الكتاب ممل وطويل في مادته، فلن يستمتع أحد بقراءته، أي أن كتاب «قص الحق» لن يلقى رواجاً إلا إن كان على الحق. لذلك فإن ما على المحك هو مجاهدتي في إظهار الحجج والأدلة فيما بقي من هذا الكتاب مع اطمئناني بأنني قد لفت النظر لهذه الحقيقة لحديث الطائفة الحق محذراً الناس بأنني قد أكون مخطئاً بنص الحديث وذلك حتى لا أؤثم بإذن الله الغافر الغفار اللطيف الودود. وهذا هو المهم بالنسبة لي. فبعد كتابة هذا التوضيح شعرت براحة جعلتني أتحرر من حرج نقد العلماء والباحثين حتى أوضح لهم ولغيرهم الزلل الذي وقعوا فيه سواء فيما سبق من فصول أو ما سيأتي بإذن الله. ولعلك لاحظت في الفصول السابقة أنني أنقد العلماء بوضوح وصراحة للفت الأنظار لزلاتهم لأن ما على المحك هو مصير الأمة، وليس سمعة عالم. ولكن تذكر أخي القارئ أنني دائم الاستمساك بقال الله جل جلاله وقال الرسول صلى الله عليه وسلم وفعل، ودون أي إضافة بحجة تغير الزمان ومتطلباته. كما أنني أحاول أن أثبت أن في هذا الاستمساك دون أي اجتهاد في مقصوصة الحقوق عزة للأمة كما سأثبت بإذن الله. وإن فعلت، أي أثبت أن الأمة ستكون أقوى وأعز وأسعد دون أية إضافة لمقصوصة الحقوق أو دون أدنى اجتهاد، فعندها لعلك تقتنع أنني على الحق. وبالله التوفيق.

البيان الساحر

لابد من التنويه أولاً أن من سيأتي نقدهم ليسوا بالضرورة من الفقهاء أو العلماء، فبعضهم من الباحثين المهتمين بعلوم الاقتصاد أو السياسة. حتى العلماء الذين كتبوا في الشريعة الآن وبالذات في ما يمس الاقتصاد ليسوا بالضرورة من الراسخين في العلم. فلأن الكل قلق على سير الأمة المسلمة بدأ البعض يقتحم حقول البحث عن الخلاص من هذا التخلف. فكثرت الآراء وتعددت المذاهب بين المهتمين بالأمة المسلمة، لهذا ترى نقدي شديداً لدرجة أنك قد تشعر معها أحياناً وكأنني أصور من أنقده بأنه إما جاهل ينقل ما قاله الآخرون دون إدراك لما يفعل، بل فقط يسعى للظهور أو يؤدي عملاً جامعياً في سبيل الترقية الأكاديمية مثلاً، أو أنه ضال في نفسه ويعتقد أنه على الحق ويريد أن يسحب الآخرين لما يعتقد أنه الحق، أو أنه منافق يبث أفكاره ليخرج المسلمين عن مقصوصة الحقوق. أي أن نقدي قد يصور لك أن الباحث إما أن يكون جاهلاً أو ضالاً أو منافقاً، إلا أن الواقع قد يكون غير ذلك تماماً، فقد يكون الباحث عكس ما أظهره هنا، فقد يكون مجتهداً يحاول وبحرص شديد إنقاذ الأمة إلا أنه قد زل (بالنسبة لي). أي أنني قد أنقد عملاً لباحث ولهذا الباحث مناقب كثيرة يؤجر عليها إلا أنني لم أقع عليها، لذلك، فإن جميع النقد الآتي يجب ألا يؤثر على مكانة هؤلاء العلماء أو الباحثين برغم شدته أحياناً إلا إن كان الباحث منافقاً، وهذا ستلحظه بسرعة من كتاباته التي تشع نفاقاً. وبالطبع فإن في الآتي استثناءات واضحة، فهناك الراسخون في العلم مثل شيخ الإسلام ابن تيمية أثابه الله، ومن أنا حتى أنقده؟ وغيره كثير ممن لا نرتقي جميعاً في هذه الأيام أو العصور اللاحقة ولا إلى حتى ذرة من علمهم وورعهم رحمهم الله جميعاً. ومع هذا، ولأن ما على المحك هو مصير الأمة، فلا حرج من نقد بعض هؤلاء لأنها قد تكون زلات منهم ويجب أن توضح حتى لا تؤخذ منهم، أو قد أكون أنا الذي زللت، فالله هو العليم. لهذا لندعوا أخي القارئ بالدعاء الذي جاء في سنن أبي داود ولنقل كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿اللهم إني أعوذ بك أن أضل أو أُضل، أو أزل أو أُزل، أو أظلم أو أُظلم، أو أجهل أو يجهل علي﴾.

لعلك قد لاحظت من النصوص التي اقتبستها من العلماء أو الباحثين أن بعضها كلام قوي ومقنع برغم أنه ليس حقاً. وهذه حقيقة لا يمكن إنكارها. فقد جاء في صحيح البخاري أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إن من البيان لسحرا﴾. أي أن بعض من يتكلمون أو يكتبون لديهم مقدرة فائقة في التعبير البياني لدرجة أنه يسحر المتلقي. لذلك اختلف الفقهاء في تفسير الحديث، أي هل البيان الساحر إيجابي أم سلبي؟ أي هل المتحدث محق فيما يقول، لذلك تمكن من إظهار هذا الحق بطريقة تقنع المتلقي وكأنها تسحره، أم أن البيان القوي وكأنه سحر يسحر المتلقي حتى وإن لم يكن صحيحاً؟ لنبحث المسألة على عجل. جاء في غريب الحديث لابن الجوزي الآتي: «قوله ﴿إن من البيان لسحرا﴾ وهو إظهار المقصود بأبلغ لفظ. قال أبو عبيدة: معناه أنه قد يبلغ من بيان ذي الفصاحة أنه يمدح الإنسان بصدق حتى يصرف القلوب إلى قوله ثم يذمه فيصدق حتى يصرف القلوب إلى قوله، فكأنه سحر السامعين بذلك». وجاء في نفس الكتاب أيضاً: «قوله ﴿إن من البيان لسحرا﴾، أي منه ما يصرف قلوب السامعين إلى قبول ما يسمعون وإن كان غير حق. قال الأزهري: السحر صرف الشيء عن حقيقته».[٥٤] وقال ابن حجر موضحاً: «قوله: ﴿إن من البيان لسحرا﴾، أي منه ما يصرف قلوب السامعين، وإن كان غير حق، وكذلك السحر، فإن أريد بالحديث المدح فالمعنى أنه يستمال به القلوب ويرضى به الساخط ويستنزل به الصعب، وإن أريد به

الذم فالمعنى أنه يكتسب به من الإثم ما يكتسبه الساحر».[٥٥] وجاء في جامع العلوم والحكم: «وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿إن أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم﴾. وقال صلى الله عليه وسلم: ﴿إنكم لتختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي على نحو مما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار﴾. وقال صلى الله عليه وسلم:﴿إن من البيان لسحرا﴾، فإذا كان الرجل ذا قدرة عند الخصومة سواء كانت خصومته في الدين أو في الدنيا على أن ينتصر للباطل، ويخيل للسامع أنه حق ويوهن الحق ويخرجه في صورة الباطل كان ذلك من أقبح المحرمات وأخبث خصال النفاق».[٥٦] وجاء في «عون المعبود»:

> «قال المنذري: وقد اختلف العلماء في قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿إن من البيان لسحرا﴾، فقيل أورده مورد الذم لتشبيهه بعمل السحر لغلبة القلوب وتزيينه القبيح وتقبيحه الحسن. وإليه أشار الإمام مالك رضي الله عنه فإنه ذكر هذا الحديث في الموطأ في باب ما يكره من الكلام. قيل إن معناه أن صاحبه يكسب به من الإثم ما يكسبه الساحر بعلمه. وقيل أورده مورد المدح أي أنه تمال به القلوب ويرضى به الساخط ويذل به الصعب ويشهد له أن من الشعر لحكمة. وهذا لا ريب فيه أنه مدح، وكذلك مصراعه الذي بإزائه، وقال بعضهم في الامتلاء من الشعر، أي الشعر الذي هجي به النبي صلى الله عليه وسلم. وهذا القول غير مرضي فإن شطر البيت من ذلك يكون كفراً. فإذا حمل على الامتلاء منه فقد رخص في القليل منه، وهذا ليس بشيء، والمختار ما تقدم. انتهى كلام المنذري .... وقال الإمام أبو هلال العسكري: أما النبي صلى الله عليه وسلم فذم البيان أم مدحه؟ فقال بعض ذمه لأن السحر تمويه، فقال إن من البيان ما يموه الباطل حتى يتشبه بالحق، وقال بعض بل مدحه لأن البيان من الفهم والذكاء. قال أبو هلال: الصحيح أنه مدحه وتسميته إياه سحراً إنما هو على جهة التعجب منه لما ذم عمرو الزبرقان ومدحه في حالة واحدة، وصدق في مدحه وذمه فيما ذكر عجب النبي صلى الله عليه وسلم كما يعجب من السحر، فسماه سحراً من هذا الوجه. انتهى مختصرا .... وقال أبو عبيد البكري الأندلسي في شرح كتاب الأمثال للحافظ أبي عبيد القاسم بن سلام: الناس يتلقون هذا الحديث على أنه في مدح البيان، وأدرجوا في كتبهم هذا التأويل وتلقاه العلماء على غير ذلك، بوب مالك في الموطأ عليه: باب ما يكره من الكلام، فحمله على الذم، وهذا هو الصحيح في تأويله لأن الله تعالى قد سمى السحر فساداً في قوله تعالى: ﴿مَا جِئْتُم بِهِ ٱلسِّحْرُ إِنَّ ٱللَّهَ سَيُبْطِلُهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾، انتهى. قال السيوطي: وهو ظاهر صنيع أبي داود. قلت فإن كان البيان في أمر باطل فهو كذلك، وإلا فمدح لا محالة، والله أعلم».[٥٧]

والسؤال هو: متى يكون الكلام سحراً في المسائل التي تمس الحقوق؟ والإجابة بالطبع هي كما هو مشاهد ومعلوم أن الباحث إن وصل لقناعة عميقة في مسألة ما ستنقلب قناعته إلى عقيدة يتبناها وعندها ستتفتق قريحته فيشحذ ذهنه فيصيغ عقيدته بطريقة قوية لعلها تقنع الآخرين وبغض النظر عن صحة عقيدته. ثم تأخذ هذه العقيدة مكاناً خلفياً في فكره فتصبح هي الموجه لكل ما يستجد له من أفكار (ولعل أفضل مثال لذلك كما سترى بإذن الله هي كتابات وأقوال الشيخ يوسف القرضاوي). ولعل أهم ما تم غرسه في أذهان الباحثين هو أنه لا غنى عن الدولة لإنجاز أي مشروع أو عمل كبير (كما ذكرت سابقاً ومراراً)، وأن الدولة كمؤسسة هي المركز الذي تنبثق منه معظم إن لم تكن جميع النشاطات والخدمات والمشروعات الكبرى. ولأن الدولة تقوم بكل هذا كان على الباحثين التفكير في ماهية هذه المشروعات والخدمات أو طريقة تنفيذ الدولة لها وكيفية تحقيق الأهداف الموصلة

لها وتحديد الأولويات لها وهكذا من أسئلة تدور حول هذه العقيدة. وهنا انطلق الباحثون كما ستلحظ في تأملات وتخيلات لما يجب أن يكون عليه الحال، فتفتقت قريحتهم بالبيان الساحر. أي أن معظم الباحثين كانوا يفكرون في «اليجبات» ببيان ساحر. كيف؟

اليجبات

«اليجبات» هي جمع «يجب»، وتعني باختصار أن العلماء والباحثين يقولون: يجب ويجب ويجب، ولكن دون توضيح لكيفية تحقيق هذه اليجبات، أي على يد من ستتحقق هذه اليجبات؟ إن ثقافة «يجب» ظاهرة منتشرة بين الباحثين. فمعظم الباحثين لهم تأملات وتطلعات نزيهة تظهر بوضوح من خلال نصوصهم بالقول «يجب أن يكون المجتمع كذا وكذا»، «ويجب على السلطان أن يفعل كذا وكذا»، أو «يجب على الناس فعل كذا وكذا»، ثم يستمرون في سرد آمالهم وتطلعاتهم للمجتمع من خلال هذه اليجبات ببيان ساحر. لنأخذ المثال الآتي: هناك كتاب بعنوان: «منهج الاقتصاد في القرآن»، وهو كتاب جيد إذ أن المؤلف كما هو ظاهر من نصوصه رجل مخلص للإسلام ويحاول جاهداً إظهاره على أنه الدين الأمثل لإنقاذ البشرية من الضلال الاقتصادي الذي هم فيه. فيمر على جميع الموارد المهمة كالإنتاج الزراعي أو الحيواني أو البحري وما شابه ويثبت لك أنها مذكورة في القرآن الكريم. فمثلاً من قوله تعالى في سورة النحل: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، يستنتج أن خاصية التسكير أو التمليح للأغذية في مجال التصنيع الغذائي هي أداة مهمة حتى تصلح السلع لموسم غير موسمها أو مكان غير مكانها، وهذا لا يتأتى إلا بعمليات الحفظ والتعليب كما تبين الآية من قوله تعالى: ﴿سَكَرًا﴾ والتي لا تعني بالضرورة الإشارة إلى الخمر ولكن إلى الرزق الحسن من قوله تعالى: ﴿وَرِزْقًا حَسَنًا﴾. ثم ينتقل بعد سرد هذه المصادر المذكورة في القرآن الكريم إلى تحقيق الاستفادة من هذه المصادر من خلال المشروعات فيقول مثلاً:

> «نخلص مما تقدم أن المشروع الإنتاجي هو الذي يباركه الاقتصاد الإسلامي – وقد جاء ذلك إما نصاً أو روحاً من خلال سياق الآيات ومعناها .. كان ذلك المشروع في مجال الاستثمار الزراعي واستغلال الأرض، أو في مجال الاستثمار الحيواني والثروة الحيوانية، أو في ... ولكنا الآن يجب أن نعلم أن تشكيل أي مشروع ضمن تلك المجالات – لابد وأن يرتب علاقات جديدة بين عناصر المشروع – والموازنة بين تلك العلائق، أو بمقدار النجاح في تلك التوازنات – بمقدار ما يكون الاقتصاد عادلاً وأخلاقياً وبالتالي موافقاً لنصوص القرآن أو روح الإسلام. فيجب أن يبدأ المشروع باسم الله وفي سبيل الله ... وعليه يجب أن تكون هناك ضوابط وخصائص للمشروع الاقتصادي – الإسلامي – والطبيعي حتى ولو تطلب ذلك تغيير البنية الأساسية للمشاريع الرأسمالية الاحتكارية .. التي كرست وثنية المادة ووثنية الإنسان ... أما الضوابط أو الخصائص – المزايا، التي يجب أن تتوافر في المشاريع الاقتصادية الإسلامية فهي كما يأتي: أولاً: الشورى والديمقراطية المباشرة .. في اتخاذ القرارات الخاصة بأي مشروع مهما كانت درجة أهميتها – بسيطة أو عظيمة .. ثانياً: وقف التسلط الفردي على الأفراد ومن بينها تسلط رب العمل على العمال أو المنتجين عن طريق رفع الحصانة عن أي من أفراد المشروع وإخضاع كل فرد من أفراد المشروع تحت طائلة المسؤولية – أي سحب السلطة من أرباب العمل والمدراء والمنظمين ليكون كل شيء بالتساوي بينهم وبالمشاركة الإيجابية. ثالثاً: وقف التسلط

الرأسمالي وسحب السلطة والحصانة من أصحاب رؤوس الأموال بإحداث مشاريع تعزز العدل والمشاركة والمساواة بين الأفراد. رابعاً: الاستخدام الأمثل عند استخدام المواد والموارد، ... خامساً: منع الاحتكار لبعض الموارد ووضع كل شيء تحت تصرف القادرين على العمل ... سادساً: وقف هيمنة الحافز المادي على شعور الأفراد في الإنتاج واستبداله بالحافز الروحي ... ».

تلحظ من النص السابق أنه يقول: «وعليه يجب أن تكون هناك ضوابط ...». ثم يوضح ماهية هذه الضوابط. والسؤال هنا هو كيف يتم تحقيق هذه الضوابط أو هذا اليجب؟ وتلحظ أيضاً في النص السابق والآتي أن الباحث هو وغيره عادة ما يتمنون أو يتطلعون أن يكون الإنتاج في المجتمع كذا وكذا، أي أن لهم أماني وتطلعات. إلا أن الإشكالية هو أنهم لا يقول لنا كيف تتحقق هذه التطلعات كما ذكرت. ومتى ما بقيت هذه التطلعات مبهمة دون تحديد الجهة التي تقوم بها فإن الاستنتاجات ستذهب مباشرة إلى أن الدولة هي التي يجب أن تقوم بهذا العمل. وهذه هي الزلة. وهذا ما يحاول كتاب «قص الحق» توضيحه من خلال نقد هذه الأبحاث بأن هذه اليجبات لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال مقصوصة الحقوق والتي لا تلقي على الدولة عمل شيء مما ذهب إليه هؤلاء الباحثون. ففي النص السابق تلحظ أن الباحث يركز على المزايا «التي يجب أن تتوافر في المشاريع الاقتصادية» وذلك من خلال الشورى (في أولاً)، ومن خلال وقف التسلط الفردي (في ثانياً)، ومن خلال وقف التسلط الرأسمالي وذلك باستحداث مشاريع تعزز العدل (في ثالثاً). وجميع هذه التطلعات ستتحقق بالطبع من خلال الدولة إن لم يقم الباحث بتوضيح كيفية تحقيقها. وهذه هي الزلة لأن في محاولة تحقيقها من قبل الدولة استحداث لوظائف لأفراد للقيام بهذه المهمة، أي المزيد من البيروقراطية ومن ثم المزيد من التسلط في المجتمع. أما مع فتح أبواب التمكين كما تفعل الشريعة إن طبقت فإنه لن تتركز السلطات عند أفراد كما سترى بإذن الله. أي أن الباحثين يفكرون في ماهية «اليجبات» أكثر من تفكيرهم في طريقة الوصول لهذه «اليجبات» لأنهم اعتقدوا أن الوصول لهذه «اليجبات» هي من مسؤوليات الدولة أو أولي الأمر أو الأمراء ونحوهم.

ثم ينتقل الباحث في كتابه بعد العديد من التوضيحات أثابه الله على اجتهاده إلى الحقوق، فيتحدث عن الحق العام ويقسمه إلى حقوق أخرى مثل حق الوطن، وأن هذا الحق يعني الدفاع عن الوطن وحفظه من شر الأعداء. فيقول مستنتجاً من قوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ تُرۡهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمۡ﴾:

«فإن لم يحفظ الوطن من أطماع الأعداء – وهم كثر في كل زمان – فلابد وأن خيرات البلد كلها تضيع هباءً منثوراً تتقاسمها قوى الشر والطغيان – وهو حاصل في هذا الزمان، وسيما الأمة الإسلامية أو العربية بشكل خاص، وكان الأحرى بها أن تتعظ بقوله تعالى – وتدركه جيداً .. فتدعم كيانها وتدعم جيشها حتى تحفظ حقوقها وحقوق أولادها .. وهذا الحق هو الدفاع عن الوطن – بإعداد القوة العسكرية ...».[٥٨]

ولكن السؤال هو: من يقوم بذلك؟ هل هي الدولة أم الناس؟ ومَن مِن الناس؟ إن أكملت قراءة الكتاب فلن تجد الإجابة. أي أنه كالعادة لا إجابة واضحة، وعدم الوضوح هذا يعني أن المسؤولية ملقاة تلقائياً على أجهزة الدولة. وهكذا تجد أن الباحث يمر على باقي الحقوق، مثل حقوق الدِين والتي تشمل بناء المساجد والمراكز الثقافية وطبع الكتب، وهكذا من آمال وتطلعات تجدها تتجسد في اليجبات. ولعلك تسأل: ولماذا أنقد كتاباً يحاول

توضيح دور القرآن الكريم في الاقتصاد، فهي محاولة جيدة؟ فأجيب: إن قرأت الكتاب فلن تجد إضافة مقنعة لك كإنسان يفكر ويقارن ما في الكتاب بما في كتب الاقتصاد في العالم الغربي التي تبهرك بقوة طرحها من خلال أرقام عن الأرباح والخسائر وفرص الاستثمار. فالإضافة ليست ذات مغزى بل هي سطحية لأي عالم اقتصاد، ولعل الأسوأ هو الخطر الذي يتأتى من مثل هذه الكتب لأن هذه اليجبات هي التي قد يأتي شخص طامع في السلطة وسيصل إليها بدعوى أنه هو الذي سينفذ هذه اليجبات فيسمع له الناس فيقتنص الفرصة ليصبح سلطاناً بصلاحيات أوسع بسبب هذه اليجبات.

والآن لنأخذ مثالاً ثانياً: يقول الدكتور أحمد شوقي الفنجري في كتابه «الحرية السياسية في الإسلام»: «ومن واجب الدولة تأمين جميع السلع الحيوية وتولي بيعها للشعب حتى لا تترك الفقير تحت رحمة التاجر. فرسول الله [صلى الله عليه وسلم] يقول: ﴿الناس شركاء في ثلاثة [ثلاث]: الماء والكلأ والنار﴾، وهذا ينطبق في عصرنا على الكهرباء والبترول والمواد التموينية وماء الزراعة وهكذا».[٥٩] هنا أيضاً تلحظ أن هذا الباحث يرمي بمسؤولية توفير جميع السلع الحيوية على الدولة مثل الكهرباء والمواد التموينية. وبالطبع شتان بين معنى الحديث الذي استشهد به وبين ما يرمي إليه. فالحديث يعني كما مر بنا في فصل «الخيرات» أن الناس لهم الحق في امتلاك ما حازوه من خيرات، وهذه الخيرات مودعة في الأرض من صنع الله الخالق الخلاق، فهي بحاجة لبذل مجهود من الناس لامتلاكها، وفي هذا تحريك لهم. أما توفير الكهرباء مثلاً من الدولة فشيء آخر تماماً لأن الكهرباء ليست مودعة كالمعادن وتنتظر من يأخذها، بل هي بحاجة للأموال لاستحداثها، فمن أين تأتي الأموال للدولة إن لم تؤخذ من الناس أو من وضع اليد على الأصول المنتجة، وفي هذا خروج على مقصوصة الحقوق لأنه لا سبيل لأموال الناس إلا بالمكوس، ولا سبيل إلى الأصول المنتجة إلا بمزاحمة الناس أو حتى بمنعهم من أخذها. وكما سترى بإذن الله، فمع تطبيق مقصوصة الحقوق فإن جميع هذه الخدمات مثل الكهرباء ستصبح في متناول الجميع بكفاءة أعلى وسعر أقل. فلاحظ هذا الخلط.

والآن لنأخذ ثالثاً: يقول الدكتور حسن صادق حسن داعياً إلى النظر بإيجابية إلى نفقات الدولة في ورقة مقدمة لمؤتمر تحت عنوان: «الإنفاق وضوابطه في الاقتصاد الإسلامي»، وتحت عنوان فرعي: «طبيعة النفقة العامة في الفكر المالي الإسلامي»:

> «إن للفكر الإسلامي موقفاً متبايناً من موقف كل من الفكر المالي التقليدي والحديث من حيث نظرته لطبيعة النفقة العامة، يعمق ويوسع من الدور الوظيفي للنفقة العامة، ولا يعتبرها أداة تحطيم واستهلاك للثروة والقيم، ولا يحصر دورها في الناحية الحيادية فقط، ويتبنى لها دوراً أوسع في عملية توزيع الثروة وفي التأثير في مجريات الأمور الاقتصادية والاجتماعية، بل هي أداة للعمران والتقدم. وعليه يمكن أن نحصر طبيعة النفقة العامة في الفكر المالي الإسلامي في أمور ثلاثة: أ) النفقة العامة وسيلة لزيادة الدخل القومي والثروة، أي أنها إدارة للعمران والتقدم. ب) النفقة العامة تعمق دور السياسة المالية في تحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية. ج) الإحجام عن الإنفاق إهلاك للمجتمع. أ) النفقة العامة وسيلة لزيادة الدخل القومي والثروة وأداة للعمران والتقدم: ويعني ذلك أن النفقة تعمل على حفز النشاط الاحتياجي وزيادة الإنتاج وعرض السلع وترفع من معدلات الطلب والعمالة وتحفز الحركة في السوق وتضاعف الثروة المالية المتداولة، وتضخم انسياب الأموال إلى الخزانة العامة وتزيد من بنود الإيرادات في الميزانية بالاقتطاعات التي تتم بالضرائب والقروض

> والرسوم، مما يؤدي بالتالي إلى تزايد الدخل القومي والثروة. والفكر المالي الإسلامي لا يرى في الإنفاق العام عامل تحطيم للثروة وللقيم بل حافزاً لها ...».[٦٠]

وهكذا يستمر الباحث لدرجة أنك إن كنت رجل اقتصاد ستحتار بين ماهية الفرق بين ما يدعو إليه على أنه نظام اقتصادي اسلامي وبين النظام الرأسمالي، فهو يرى أن للدولة الحق في فرض الضرائب ثم التوزيع مرة أخرى لإنعاش الاقتصاد. ولعل هذا ما قصده الرسول صلى الله عليه وسلم عندما قال: ﴿إن من البيان لسحراً﴾. فإن قرأت هذا البحث لخرجت بقناعة أن هذا الباحث يحاول دفع الاقتصاد في الدول الإسلامية ليجعله اقتصاداً تسيطر عليه الدول. وكما سترى في باقي هذا الكتاب بإذن الله فإن الإسلام يقطع دابر الدول من التدخل في الاقتصاد، بل الاقتصاد في الإسلام إن طبقت مقصوصة الحقوق هو نشاطات حرة بين الناس في شتى بقاع العالم الإسلامي دون حدود فاصلة بين الأقاليم، فلا دُول ولا حدود اقتصادية حتى مع الجيران الذين هم من غير المسلمين وذلك لتوفير أكبر فرصة من التبادل التجاري الحر، وليس كما يدعو إليه هذا الباحث الذي يريد للدولة السيطرة على الاقتصاد. فمجرد القبول بهذه السيطرة يعني أن للدولة حدودا. والحدود كما هو معلوم وثابت تقتل الاقتصاد كما سترى بإذن الله. والآن لنأخذ مثالاً رابعاً: يقول ابن قيم الجوزية في كتابه «الطرق الحكمية» في التسعير:

> «وأما التسعير فمنه ما هو ظلم محرم ومنه ما هو عدل جائز. فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه أو منعهم مما أباح الله لهم فهو حرام. وإذا تضمن العدل بين الناس مثل إكراههم على من [ما] يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ الزيادة على عوض المثل فهو جائز، بل واجب. فأما القسم الأول: فمثل ما روى أنس قال: غلا السعر على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا رسول الله لو سعرت لنا؟ فقال: ﴿إن الله هو القابض والرازق [الرازق] الباسط المسعر، وإني لأرجو أن ألقى الله ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال﴾. رواه أبو داود والترمذي وصححه. فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقد ارتفع السعر إما لقلة الشيء وإما لكثرة الخلق فهذا إلى الله، فإلزام الناس أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق. وأما الثاني فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل. فالتسعير ههنا إلزام بالعدل الذي ألزمهم الله به».[٦١]

هنا كما ترى أخي القارئ، فلعل المؤلف أثابه الله وقع في زلة والله أعلم من خلال «يجب» بقوله: «فهنا يجب عليهم بيعها ...»، لأنه ذهب لجواز إلزام التجار بالبيع بقمية المثل إن أمسكوا عن بيع السلع احتكاراً. ولكن من سيقوم بهذه اليجب؟ في الأرجح هو السلطان لأن النص لا يوضح من يقوم بذلك، وفي هذا نوع من التسعير في حين أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يسعر كما ذكر هو (أي ابن القيم)، وهذا نص. فهو أثابه الله قد افترض أن التجار، أي أرباب السلع، قد يتحدون ويتوقفون عن بيع سلع ضرورية للناس احتكاراً حتى تزداد الأسعار. وهذا بالفعل قد حدث، ولكنه حدث لأن مقصوصة الحقوق لم تطبق بالكامل. وهذا بالطبع إن حدث ومن ثم إن أعطيت الدولة صلاحية التدخل في التسعير فإنه سيفتح باباً من التلاعب لا نهاية له. فكما رأينا في الفصول السابقة فإن الشريعة تجذ الأمور من جذورها، ولا تخاطر أبداً بفتح باب قد يساء استخدامه، وهنا كذلك، فإن مجرد فتح الباب للسلطان بأن له الحق في أن يرغم التجار على البيع سيكون سلاحاً في يد السلطان لفرض الأسعار بحجة أن هذا التاجر محتكر وذاك متلاعب وهكذا. وفي هذا تأثير سلبي على حركة السوق كما سترى بإذن الله ستؤدي

لمردود عكسي لتوافر السلع. ولكن إن طبقت مقصوصة الحقوق ولم يكن للسلطان الحق في التدخل فإن مجرد ارتفاع سعر سلعة ما بسبب احتكار مجموعة من التجار سيسحب الآخرين لجلب نفس السلعة أو تصنيعها كما هو معلوم. وهكذا تتحرر الأسواق إذ أن الحركيات المنبثقة عن مقصوصة الحقوق ستجعل السوق بشفافية عالية جداً يصعب معها الاحتكار كما سترى في فصل «البركة» بإذن الله.

وهنا أنوه على أن النقد السابق يجب ألا يخدش مكانة ابن القيم رحمه الله، فهو من أروع وأورع ما أنجبت الأمة المسلمة (والله أعلم). فما أروع كتاباته التي حتى وإن اجتمع جميع فقهاء الحاضر في مؤتمر واحد لما تمكنوا من صياغة بعض جمله الفذة التي كان لها أكبر الأثر في الكثير من المؤمنين وبالذات قصيدته النونية التي وصلت إلى ستة آلاف بيت يدافع فيها عن عقيدة أهل السنة والجماعة، وكأن كلامه تنزيل من التنزيل رحمه الله وأثابه على كل كلمة كتبها أو قالها. ولكن الخطورة هو أن الآخرين سيأخذون قوله ويبنون عليها أحكاماً أو يجبات أخرى. فهذا أحمد شوقي الفنجري مثلاً يقول بانياً على ما قاله ابن القيم بجواز التسعير:

> «والإسلام يسمح للحكومة بتحديد الأسعار بشرط أن لا يكون في ذلك ظلم على التجار وفي ذلك يقول ابن قيم الجوزية في كتابه «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»: «والتسعير منه ما هو ظلم محرم ومنه ما هو عدل جائز ..».[٦٢]

لهذا أخي القارئ كان علي أن آتي بأمثلة من الراسخين في العلم، ليس بهدف نقدهم ولكن لتبيان خطورة الزلل. وكذلك النقد الآتي لابن تيمية الذي تدلك فتاواه على عمق فهمه ووعيه بالشريعة. فهو بالنسبة لي مجاهد كبير. أثاب الله ابن القيم وابن تيمية وغفر لي هذا النقد بإذن الله، وحسبي وحسب جميع المعاصرين أن نصل إلى ذرة من علمهم وورعهم. ولكن لابد من هذا النقد المؤلم الذي ترددت كثيراً في إظهاره كما قلت وذلك للتوضيح كمثال. يقول ابن تيمية رحمه الله وأثابه وأسكنه فسيح جناته في توضيح كيفية التعامل مع الأموال السلطانية التي أخذت بغير حق (وهذا هو المثال الخامس):

> «... نعم إذا كانت الأموال قد أخذت بغير حق وقد تعذر ردها إلى أصحابها ككثير من الأموال السلطانية، فالإعانة على صرف هذه الأموال فى مصالح المسلمين كسداد الثغور ونفقة المقاتلة ونحو ذلك من الإعانة على البر والتقوى، إذ الواجب على السلطان فى هذه الأموال إذا لم يمكن معرفة أصحابها وردها عليهم ولا على ورثتهم، أن يصرفها مع التوبة إن كان هو الظالم إلى مصالح المسلمين، هذا هو قول جمهور العلماء كمالك وأبي حنيفة وأحمد. وهو منقول عن غير واحد من الصحابة. وعلى ذلك دلت الأدلة الشرعية كما هو منصوص فى موضع آخر. وإن كان غيره قد أخذها فعليه هو أن يفعل بها ذلك. وكذلك لو امتنع السلطان من ردها كانت الإعانة على إنفاقها فى مصالح أصحابها أولى من تركها بيد من يضيعها على أصحابها وعلى المسلمين، فان مدار الشريعة على قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾، المفسر لقوله: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾، وعلى قول النبى [صلى الله عليه وسلم]: (إذا أمرتكم بأمر فاتوا منه ما استطعتم)، أخرجاه فى الصحيحين، وعلى أن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، فإذا تعارضت كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدناهما هو المشروع والمعين على الإثم والعدوان ...».[٦٣]

تلحظ من قوله أثابه الله: «إذ الواجب على السلطان فى هذه الاموال ...» أنه يوضح أن ما يجب أن يقوم به

السلطان، وهو صرف هذه الأموال في مصالح المسلمين مع التوبة، هذا إن كان السلطان هو المغتصب لهذه الأموال مثل معظم الأموال السلطانية، أما إن لم يغتصبها هو فعليه أيضاً أن ينفقها في مصالح المسلمين إن تعذر إرجاعها لأصحابها المأخوذة منهم بغير حق. والسؤال هنا هو: كيف ومن سيرغم السلطان على فعل هذا المطلوب منه؟ فهذا هو أساس المشكل. ثم يوضح ابن تيمية أثابه الله الوضع إن امتنع السلطان من ردها وأنه يجب ألا يعان ممن حوله في تضييعها، بل الأولى إنفاقها على أصحابها وذلك من قوله: «كذلك لو امتنع السلطان من ردها كانت الإعانة على إنفاقها فى مصالح أصحابها أولى من تركها بيد من يضيعها على أصحابها وعلى المسلمين». ويكون السؤال هنا أيضاً: هل هناك سلطان أراد فعل شيء ولم يفعله لأنه لم يتمكن من فعله ولديه الأموال وأن البطانة لم تعنه؟ فالسلطان بالطبع إن وجدت لديه الأموال سيفعل ما أراد بها لأنه سيجمع البطانة التي ستعينه على ما أراد في معظم الأحوال. وما يحاول كتاب «قص الحق» توضيحه هو: لأن مقصوصة الحقوق لم تطبق تجمعت الأموال لدى السلطان، فكان رد شيخ الإسلام أثابه الله هو تطلع وأمل بما يجب أن يقوم به السلطان. وكما أثبت لنا التاريخ فلن يقوم السلطان بذلك إلا فيما ندر. والشريعة لم تأت لنا بمقصوصة حقوق تجعلنا ننتظر القرون تلو القرون لانتظار هذا السلطان الرباني أو البطانة الربانية التي تحوم حوله لأنها لن توجد أصلاً إلا إن كان السلطان صالحاً، وهذا نادر الحدوث لأن مقصوصة الحقوق لم تطبق كما وضحت في الفصل السابق، فأصبح المال المكدس في بيت المال بسبب الديوان والمكوس جاذباً للحثالى للوصول للحكم، وسيصلون وسيستبدون كما هو حاصل لأن مقصوصة الحقوق لم تطبق.

العقل والوسطية

إن اليجبات التي تحدثنا عنها سابقاً هي بالطبع من نتاج تحريك العقل الذي قد يقع أحياناً في حيرة مع النص القرآني أو الحديث النبوي الذي قد لا يجده ملائماً للوضع الناتج من عدم تطبيق مقصوصة الحقوق. لأضرب مثالاً: عندما لا تطبق مقصوصة الحقوق ويمنع الناس من إحياء المعادن وتمتلك الدولة الأصول المنتجة وتبدأ الهجرة للمدن وتكتظ بالسكان وترتفع أسعار الأراضي، عندها يسارع الملاك لتحويل مزارعهم المتاخمة للمدن إلى أراض سكنية لأن مردود بيع الأرض أكثر من مردود الثمار، فيثور المتخصصون في التخطيط بأن في هذا نوع من التعدي على سلامة البيئة، عندها يحار علماء الشريعة لأن علماء التخطيط يريدون منهم استصدار فتوى تبيح للدولة منع الناس من تحويل مزارعهم إلى أراض سكنية، بينما الشريعة تبيح ذلك، حينئذ يبدأ العقل في العمل لأن النص القرآني والحديث النبوي لن يعين الفقيه على حل هذه الاشكالية، عندها يلجأ بعض العلماء والباحثين لأدوات مختلفة لمحاولة حل الاشكالية منها الوسطية. كيف؟

قال تعالى في سورة البقرة: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾. بالتأكيد أخي القارئ لابد وأنك قد سمعت الكثير من الفقهاء ومن الباحثين من غير علم الشريعة بالذات يرددون هذه الآية بالقول بأننا أمة وسطا، فنحن مثلاً لسنا باشتراكيين ولسنا برأسماليين، فنحن وسط بينهما. ثم بعد ذلك يقول العالم برأيه الوسط. والسؤال هو: أليس في هذا تعد على الشرع؟ إن الآية واضحة. إن الذي جعلنا أمة وسطاً هو الله سبحانه وتعالى بدليل قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَٰكُمْ﴾، ولسنا نحن. فهو سبحانه العليم الحكيم الذي

جعلنا كذلك، وحتى نكون كذلك وضع لنا أحكاماً فقهية إن نحن سرنا عليها لأصبحنا أمة وسطاً، لا أن نضع نحن الأحكام بعقولنا القاصرة لنصبح أمة وسطاً. لأننا إن وضعنا الأحكام لنصبح أمة وسطاً بعقولنا القاصرة فقد شرّعنا. وكما مر بنا في فصل «قصور العقل»، قال ابن الحاجب المالكي: «قال الشافعي من استحسن فقد شرّع، يعني من أثبت حكماً بأنه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو الشارع لذلك الحكم لأنه لم يأخذ من الشارع، وهو كفر أو كبيرة ...».

لنأخذ بعض الأمثلة: المثال الأول: هذا باحث اسمه حيدر غيبة كتب كتاباً نقد فيه الرأسمالية والاشتراكية، ثم وضع تصور لما يمكن أن يكون عليه المجتمع الأمثل وذلك بجمع مزايا الرأسمالية والاشتراكية وتلافي سلبياتهما. وبرغم رجوع المؤلف للإسلام إلا أن النتيجة بعد هذا الجمع باستخدام العقل القاصر هي وضع نظام اقتصادي يبيح الربوا ويعطي للدولة الحق في تملك كل ما هو عام في استخدامه مثل سكك الحديد وشبكات الماء والكهرباء. فبالنسبة للربوا فإنه يرى أن البنوك لم تكن موجودة أيام الرسول صلى الله عليه وسلم وأن المحتاجين اضطروا للاقتراض من الموسرين الذي استغلوا حال الفقراء آنذاك، فكان الاقتراض بفوائد مضاعفة. ولأن أرباح البنوك ليست أضعافاً مضاعفة وأنها ضئيلة بحيث يمكن اعتبارها أتعاباً فلا حرج إذاً من ضرورتها لمجتمع منتج من باب العمل بقاعدتي الاستحسان والمصالح المرسلة، وبالذات بالأخذ بقوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾. فالربوا غير المضاعف أضعافاً مضاعفة، ليس ممنوعاً منعاً باتاً بالنسبة له، ولكنه مقبول لأنه وسط كالبنوك الربوية.[٦٤] فتأمل هذا الضياع الذي حلل الربوا بالرجوع للوسطية. فإن تم تحليل هذا التعامل الربوي فإن ثرياً ما يملك مئة مليون جنيه، وبحصوله على ربح يقدر بواحد في المئة سيحصل على مليون جنيه سنوياً. أوَ لا يكفيه هذا للعيش برغد دون عمل منتج؟ وهؤلاء هم بذرة الفساد لأنهم يبحثون عن جمع المال بقفل الأبواب أمام الآخرين من خلال التفاعل مع السلطات كما سترى بإذن الله. هؤلاء هم المتنفذون. مثال آخر: يقول الدكتور رفعت السيد العوضي في كتابه «في الاقتصاد الإسلامي»:

> «الاقتصاد الوضعي من حيث محرك الاقتصاد تتنازعه فلسفتان. الفلسفة الفردية، والفلسفة الجماعية. في الفلسفة الفردية باعث الاقتصاد المصلحة الخاصة، ولذلك فإن الحرية الاقتصادية هي الوعاء الملائم للاقتصاد، وأن أكفأ دور اقتصادي للدولة هو ألا يكون لها دور. بينما الفلسفة الجماعية تقوم على النقيض من ذلك. في الاقتصاد الإسلامي فإن الفرد أحد أشخاص الاقتصاد، ولذا فإن المصلحة الخاصة معتبرة، والدولة أيضاً أحد الأشخاص، ولذا فإن المصلحة العامة معتبرة اعتباراً مباشراً».

ثم بعد هذه المقارنة التي تظهر الإسلام وكأنه وسطاً، يبدأ العقل في العمل. فيكون الاستنتاج كما يقول:

> «منع المنافع العامة من أن تكون ملكاً لشخص واحد وجعلها ملكاً للدولة وحدها أمر لا شك فيه، إذ ورد في معنى الحديث: ﴿أن المسلمين شركاء في ثلاثة [ثلاث]: في الماء والنار والكلأ﴾، وهذا من قبيل التمثيل للأمور التي لا يجوز احتكارها إذ أن حاجة جماهير الناس إليها سواء، فلا يصح تمكين يد واحدة من الاستيلاء عليها».

هل رأيت أخي القارئ كيف أن العقل أخطأ. فالحديث الذي يرجع إليه يقول بأن الناس شركاء في ثلاث، فهل هذا الحديث يعني أنهم لأنهم شركاء يجب أن يحرموا جميعاً منه وتأخذه الدولة لتهبه لمن تشاء؟ فلماذا انتشار

الفقر إذاً بين الناس إن كانت الدول عادلة في التوزيع؟ بل لأن هـذه الأصول المنتجة أصبحت حكراً على أفراد دون آخـرين تـفاوت الـناس بـين ثري بـاذخ وفقير جائع. وكـما ذكرت سابقـاً، فإن الحـديث يعـني كما مـر بنا في فصل «الخيرات» أن الناس لهم الحق في امتلاك ما حازوه من أصول منتجة، وهـذه مودعة في الأرض مـن صنع الله الخالق الخلاق، فهي بحاجة لبـذل المجهود لامتلاكها، وفي هذا تحفيز للناس على العمل. ثم عند الحديث عن توزيع الثروة في الأمة المسلمة يقول العوضي بأن الإسلام يقر الملكية العامة وأن لها ثلاث وظائف منها:

> «ومـن الأمور الـدقيقـة في تنظيم الملكيـة العامـة في الإسلام أن هنـاك بعض الأمـوال التـي لا يجوز أن تدخل الـملكية الخاصة، وقـد اتفق على أموال معينة تقتصر على الملكيـة العامة (مثل المناجم وما في حكمها)، كما اتفـق على أن المبدأ الـذي يحكم تنظيم هذه الأنـواع هو مصلحة الجماعـة الإسلامية، وهو مبدأ يفتح البـاب أمام إدخال أمـوال أخرى لهذا المجـال. و إمعان النظـر في الأموال والنـشاطات الاقتصـادية التي أوقفت على الملكيـة العامـة حتى الآن، نجد أنها تحـمل خاصيتين ظاهـرتين: أ) أنها أموال لهـا أهميتها في مجـال الحياة الاقتـصادية، بل لهـا خطورتهـا. ب) أنها يمكن أن تـدر دخولاً كبيرة لمستغليها. ومن هنا فإن منع الملكية الخاصة فيها يحمل حساً معيناً في مجال التوزيع».[٦٥]

إن قرأت النص الـسابق على مهل ستلحظ أن الباحـث استخدم كلمـة: «اتفق»! فهو يقـول بأن هنـاك اتفاقاً بأن مصلحـة الجماعة الإسلامية هي التي تحـدد ما يملك ومـا لا يملك. وأن هذا مبـدأ يفتح الباب أمـام أموال أخـرى حتى لا تقع في أيدي الخاصـة، بل كل مال ذي أهمية في الحياة الاقتصـادية ويدر دخلاً كبيراً لمستغله يجب ألا يقع في أيـدي الناس عمـوماً، بل هـو للدولـة. فأين الـشريعة من الـسابق؟ وأين الأدلـة؟ إنه العقل الذي أصبـح حـاكماً. وكـما سترى بإذن الله، فـإنه إن فتحت أبواب الوصـول إلى الأصول المنتجة للنـاس فستتوزع بينهـم ولن تتكتل في يد واحدة كما يظن هذا الباحـث. بالفعل: ﴿إن من البيان لسحرا﴾. فإن قرأت كتاب هذا الباحـث لسحبك لقناعة تنتهي بتغيير مقصوصة الحقوق إن لم تكن متمكناً من قضايا الأموال في الإسلام. فهو في الاقتباس السابق مثلاً يقول: « كما اتفق على أن المبـدأ الذي يحكم تـنظيم ...». وعنـدما تقـرأ هذا النص، وهو معقـول جداً لأنـه يصب في مصلحـة الجماعة، ستقتنع بـقوله دون السؤال عن الدليل عمـن هم هؤلاء الذين اتفقوا وعلى أسـاس أي نـص قرآني أو نبوي اتفقوا. مثال ثالث: يقول الدكتور محمد علي القري في كتابه «مقدمة في أصول الاقتصاد الإسلامي»:

> «وتعد مسألـة التوازن بين الملكية الفـردية والملكية العامـة من أهم معالم الأنظمة الاقـتصادية. فبينما نجد النظام الـرأسمالي قائماً على التوسع في الملكية الفرديـة بحيث تشمل كل عنـاصر الإنتاج والموارد الاقتصادية نجـد النظام الاشتراكي معتـمداً على التوسع في الملكيـة العامة بحيث تضحـى هي القاعدة والأصل. أما النظـام الإسلامي فقد تبنى جانب الوسطية، فـأعطى لكل نوع القدر الذي يحقق مصلحة المجتمع فرداً وجماعة، وبطـريقة تتسم بالتوازن والمرونة. وقد ظهرت فكرة الملكية العامة منذ ظهور الدولـة الإسلاميـة الأولى على يد نـبي الرحمـة صلى الله عليه وسـلم، وكان نـواتها ممتلكات بيت المال. وبيت المـال ملك الأمة يختص به ولي الأمر فيهـا، فهو نـوع من الملكيـة العامـة. وبينما نجد أن الناس سواء في الانتفاع بـالملكيات الاجتماعية من طرق وأنهـار وأوقاف ومسـاجد .. نجد أن الـدولة تختص بـالملكيات العامة باعتبارها نائباً عن مجمـوع الأمة، وقد توجهها لخدمـة مصلحة فئة من أفراد المجتمع بصـورة مباشرة (مثل إنشاء دار للأيتام). وقد تمنع منافعهـا عن الكل فلا يحصل عليها إلا من دفع رسماً أو ثمناً لها مثل الحـصول على خدمـة النقل الجوي بـواسطة الخطوط التي تملكها الحكـومة عن طريق دفع ثمن التذكرة. ..».[٦٦]

تلحظ في النص السابق أن فكرة الوسطية دفعت الباحث إلى تبني فكرة أن الإسلام يتسم بالتوازن والمرونة بين الملكيتين العامة والفردية، وهذا أمر لا جدال فيه، إلا أن هذه الفكرة دفعت الباحث أيضاً إلى تبني فكرة أخرى وهي أن بيت المال كانت له ممتلكات، ولكن دون نصوص أو توضيح لماهية هذه الممتلكات. وكما رأينا سابقاً فإن بيت المال كان خاوياً على الدوام في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعهد خليفته أبي بكر الصديق رضي الله عنه. وكما سترى في فصول قادمة بإذن الله فإن هناك خلط في أذهان الكثير من الباحثين بين ملكية الدولة والملكية العامة وما هو مشاع للجميع للأخذ منه بقدر عزائمهم، فكل ما هو ليس ملكاً للأفراد (خاصاً) من الأصول المنتجة فهو ملك للدولة كما يعتقدون. ثم يوضح الباحث كمثال أصنافاً من الملكيات العامة والتي هي للدولة بصفتها ممثلة لمجموع الأمة، فيقول أن إنشاء دار أيتام هو لمصلحة جماعة خاصة وتقوم به الدولة، وهذه مسؤولية كما هو معلوم لم يلقها الرسول صلى الله عليه وسلم ولا خلفائه من بعده على الدولة، بل كانت تترك للأفراد وللأوقاف. فلا وجود لنص أبداً أن الرسول صلى الله عليه وسلم فرض الضرائب أو المكوس أو أنه أخذ المعادن لبناء المدارس والمستشفيات. وكما وضحت في الفصول السابقة فإنه إن كانت مثل هذه المسؤوليات من واجبات الدولة لتطلب ذلك أموالاً لا يمكن أن تُجمع إلا من فرض المكوس أو الضرائب، وهذا ما يرفضه الإسلام. والأسوأ فيما ذهب إليه الباحث هو مثال النقل الجوي والذي جعله من مسؤوليات الدولة، أي وكأن دولة الإسلام دولة اشتراكية من هذا الجانب. وبالطبع ستسأل هنا: ولكن من سيقوم بنقل الناس جواً؟ ستأتي الإجابة بإذن الله. ولكن تذكر فقط فإن أفضل المستشفيات في الولايات المتحدة الأمريكية وأفضل المدارس وأفضل الطرق السريعة وأفضل شركات النقل الجوي هي مؤسسات لا حكومية وهي الأكثر كفاءة والأفضل خدمة. ولكن أرجو ألا تعتقد أنني أدفع الإسلام ليكون نموذجاً أمريكياً، كلا، بل هو نموذج ذو طابع مختلف تماماً كما سترى بإذن الله. وهنا أيضاً إن قرأت كتاب الدكتور القري لأعجبت بسلاسة أفكاره، فكتابه مقرر لطلاب الجامعة في السنوات الأولى، ويضع أهم الأسس للاقتصاد الإسلامي كما يراه هو، فهو بذلك يغير أفكار الكثير من الخريجين ليعتقدوا جازمين أن الشريعة تدفع لاقتصاد تسوده الدولة. وهذا كما سترى بإذن الله لن يحدث إن طبقت مقصوصة الحقوق. لنأخذ مثالاً رابعاً عن الوسطية: يقول الدكتور أحمد الفنجري في الحرية:

> «فحرية الفرد في المذاهب اليسارية مقيدة بمصلحة الجماعة .. وطبقاً لهذه المذاهب فإن الإنسان يصبح ترساً في عجلة تدور ولا يحق له من الحرية الشخصية إلا القدر الذي تسمح به مصلحة الشعب كله ... أما الرأسمالية فعلى العكس من ذلك ترفع شعار الحرية الفردية .. ولكنها حرية مطلقة تجعل مصلحة بعض الأفراد الأقوياء فوق مصالح الجماعة كلها .. فإن تأملنا الإسلام لوجدناه يجمع فضائل النظامين ويتلافى عيوبهما ..».

ثم بعد ذكر مقارنات يستنتج الآتي في الضرائب: «وقد أعفى الإسلام المواطن الفقير من كل أنواع الضرائب إذا لم يبلغ دخله العام (حد النصاب) أي أقل من حاجة الإنسان العادي». أي أنه لا يمانع من فرض الضرائب على الأثرياء، فيقول في موضع آخر:

> «ورأس المال في الإسلام مقيد بحد الغنى أو الكفاية. ويقول الإمام علي بن أبي طالب: «إن الله فرض على الأغنياء في الزكاة ما يغني فقراء المسلمين، فإن جاعوا أو عروا فبمنع الأغنياء». ويفسر هذا في عصرنا الحديث بالضرائب التصاعدية».[٦٧]

هل رأيت كيف أن المقارنة بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي ثم بجعلنا أمة وسطاً باستخدام العقل القاصر انتهى بقبول الضرائب التصاعدية؟ وهناك المزيد أيضاً: فهذا الباحث يريد أن يوجد مجتمعاً مسلماً يتمتع بحرية سياسية، وهذا بالطبع أمر مطلوب، ولكن السؤال هو: كيف تتحقق هذه الحرية؟ فما يطرحه كتاب «قص الحق» هو أن في تطبيق مقصوصة الحقوق توزيع للثروات بطريقة تلغي التسلط بين جميع الأفراد، وأن أي تطبيق آخر أو أي تخلي عن أي نص أو استحداث أي شيء جديد في مقصوصة الحقوق سيؤدي لتغيير ميزان الإسلام للسلطات بين الأفراد فيظهر التسلط السياسي كما سترى بإذن الله. إلا أن هذا الباحث يقول الآتي ناقداً كل معارض لكل محدثة:

> «هناك فريق من المسلمين يتخوف من كل شيء جديد. ويعتبرون النظام الذي لم ينزل به نص أو الذي لم يطبق على عهد الرسول [صلى الله عليه وسلم] وصحابته بدعة يجب المحاذرة منها. وهم يتصورون أن الحكم الإسلامي إذا عاد فيجب أن يكون في صورته الأولى في صدر الإسلام بدون زيادة ولا نقصان، ويؤكدون بعد ذلك على عدم النقل من النظم الغربية الحديثة. ولو أخذ بهذه النظرية لما كان هناك داع للفقه ولا الشرع ولا الاجتهاد والاستنباط والقياس، ولأصبح على المسلمين أن يواجهوا القرن العشرين بمشاكله المعقدة بنفس النظم البسيطة التي كانوا يتبعونها في القرن الأول للهجرة .. وهذا مستحيل ..».

ترى هنا أخي القارئ أن الباحث وكأنه لم يسمع بحديث ﴿كل محدثة ضلالة﴾ الذي مر بنا. كما أنه لم يستطع تصور وجود مجتمع بمثل التعقيدات المعاصرة وأن باستطاعة هذا المجتمع العيش بمقصوصة حقوق نزلت قبل أربعة عشر قرناً. وكما ذكرت سابقاً وسأثبت بإذن الله: فإنه لا علاقة بين تعقيدات الحياة المعاصرة والإنتاجية الغزيرة. ثم يضع الباحث خلاصة فكره في هذه المسألة قائلاً بعد المقارنة بين الرأسمالية والاشتراكية: «وعلى المشرع المسلم أن يدرس كل النظم السياسية الحديثة التي جاء بها الغرب والتي نجح في تطبيقها. وأن يأخذ من هذه النظم بشجاعة ما يحقق مبادئ الإسلام وما لا يتعارض مع تعاليمه .. ويجب أن نعلم أن نظم الحكم قد أصبحت علماً يدرس في الجامعات كأي علم آخر ..».[٦٨] وهنا أقول: إن نحن أخذنا بهذه النصيحة ودرسنا واستوردنا كل ما نجح فيه الغرب لأصبحنا مثلهم مجتمعات مستهلكة تهلك الحرث والنسل. وكما سترى بإذن الله فإن نحن طبقنا مقصوصة الحقوق فسنصل للعزة والتمكين دونما أية حاجة لدراسة أي من العلوم الإنسانية التي وصل إليها الغرب مثل السياسة والاقتصاد والاجتماع.

الدولـة

إن لكل عالم أو مفكر أو باحث عقيدته أو قناعته أو عقله (تأملاته) الذي يحركه للوصول لمجتمع عزيز قوي سعيد. ثم بعد هذا يأتي البحث عن الطريق لتحقيق ما في رأس هذا الباحث. وهذا الطريق بالطبع يتطلب تغيير المجتمع لتحقيق العقائد أو القناعات وإلا لما كانت هناك حاجة للتغيير. والمجتمع أفراد. إذاً لابد من تغيير سلوكيات الأفراد. ولأن الأفراد كثر، فلا سبيل لفرض تصرفات أو سلوكيات معينة عليهم لتحقيق هذه التأملات إلا من خلال (أولاً) تحريك ضمائرهم أو تحريك الوازع الديني لديهم أو (ثانياً) من خلال إيجاد مؤسسات تجبرهم على هذه السلوكيات. لذلك نجد أن بعض الفقهاء يتجهون نحو العامة لتحريكهم من خلال الترغيب في أجر الآخرة

والترهيب من عذابها وذلك بأن يصبحوا من الدعاة من خلال الكتاب المقروء أو الشريط المسموع أو المسلسل التلفزيوني المشاهد أو ما شابه من أدوات. والبعض الآخر من الباحثين (ثانياً) يتجه للتفكير في استحداث مؤسسات أو القبول باستيراد مؤسسات من مجتمعات أخرى لها المقدرة لتحقيق تغيير تصرفات الناس حتى يتراكم هذا التغيير فيغير الأمة للوصول لتلك التأملات ذات اليجبات.

هذه الثانية هي أهم بذور الدولة: ألا وهي قناعة المفكرين والباحثين وبدرجات مختلفة بأن التغيير لن يتحقق إلا على يد جهاز متمكن ويتمكن بالتالي من توجيه الناس نحو سلوكيات دون أخرى. فالأمة القوية في نظرهم مثلاً بحاجة لاقتصاد قوي، وهذا مثلاً لا يتأتى إلا بمصانع لا يقدر عليها الأفراد، وهذا بحاجة للمال، والمال إما من فرض الضرائب على الناس أو من الأصول المنتجة كالمواد الخام، لذلك يجب إيجاد هذا المال لذلك المصنع الذي سيزيد من اقتصاد الأمة. وهذا مثال واحد بسيط. مثال آخر: من المفكرين من يذهب بضرورة رفع المستوى الصحي، وهذا أيضاً من وجهة نظرهم بحاجة لدولة للقيام بذلك في حق المحرومين من الفقراء، والدولة بحاجة للمال. وهكذا معظم الباحثين نجدهم لا شعورياً يتجهون إلى قبول فكرة الدولة لإيجاد مجتمع قوي عزيز. وهناك بالطبع استثناءات لهذه القاعدة وهم العلماء الراسخون في العلم الذين يوقنون أن التوكل على الله وتنفيذ ما أمر به سيؤدي لمجتمع عزيز قوي سعيد حتى وإن لم يكن ما أمر به الشرع عقلانياً في بادئ الأمر.[س] لذلك، ولتحقيق هذه الآمال تظهر «اليجبات» التي تحدثنا عنها. أي أن معظم إن لم تكن جميع التوجهات الحالية لم تر إمكانية إيجاد مجتمع قوي عزيز إلا من خلال دولة قوية، فإن صلحت الدولة صلح المجتمع وأصبح قوياً، ولن تصلح الدولة إلا بإحدى وسيلتين: إما تبني الديمقراطية (أولاً) ومؤسساتها المدنية، وبهذا فنحن كالغرب؛ وإما بصلاح السلطان ذي الصلاحيات الواسعة (ثانياً)، لذلك فالكل ينتظر ويدعو لظهور سلطان رباني صالح قوي وذي بصيرة نافذة، وها نحن بالانتظار جيلاً بعد جيل ولم يظهر هذا السلطان بعد. فهل يعقل أن ينزل علينا الحق سبحانه وتعالى ديناً أفراده في انتظار على الدوام؟ بالطبع لا. فأين الإشكالية إذاً؟

كما هو مشاهد ومعلوم فإن معظم الناس يحاولون الكسب المادي والمعنوي بأقل مجهود وخسارة ممكنة، وهذا يعني أن الناس متفاوتون في مساهماتهم لإيجاد مجتمع قوي من جهة، ولرغد عيشهم من جهة أخرى. أي لدينا نقيضان يقعان في طرفين: فمن الناس من يعطيك القليل ويستهلك الكثير كما ذكرت سابقاً مثل ابن الوزير المدلل، فهو لا مساهمة فعلية له في عزة المجتمع وفي الوقت ذاته فهو في عيش رغد برغم سوء أخلاقه أحياناً. ومنهم من يُضطر لفعل العكس، أي يعطيك الكثير ويأخذ القليل من المجتمع مثل العامل الذي قد لا يجد ما يقتاته أحياناً برغم عمله الدؤوب المتواصل. هذه المعادلة يراها جميع أفراد المجتمع ويدركون جيداً خطورة الاقتراب من الطرف الذي يعطي أكثر مما يأخذ. وبالطبع هناك من لا يأخذون ولا يعطون مثل الفقراء العاطلين، إلا أنهم في مجموعهم ينهكون المجتمع. هذه الخطورة للاقتراب من الطرف الذي يعطي أكثر مما يأخذ تجعل الناس في سعي دؤوب بكل الطرق في معظم الأحيان للفرار للانضمام للطائفة التي تستهلك أكثر مما تعطي وهؤلاء هم الذين يُنظر إليهم بأنهم الطبقة الراقية، مثل السلاطين ومن حولهم، ومثل كبار موظفي الدولة وكبار التجار ورجال الأعمال وما شابه. وهذه

س) من الأمثلة المشهورة لبعض الأحكام التي يحار فيها الباحث أحياناً هو المسح على الخفين، فلماذا المسح على الخفين عند الوضوء من فوقهما وليس من تحتهما؟ لا توجد حتى الآن في حدود علمي إجابة مقنعة، وستظهر الإجابة في المستقبل بإذن الله.

المحاولات للفرار من طرف لطرف آخر في المجتمع تجعل أفراده في صراع شبه مستمر فيما بينهم، كل يحاول أخذ مكان الآخر أو التفوق عليه فراراً من الاقتراب من الطائفة التي تعطي أكثر مما تستهلك، إذ أن الانضمام لهذه الطائفة وضع غير مريح. أي باختصار كما هو معلوم ومشاهد فإن معظم الناس يحاولون الكسب بأقل جهد وخسارة ممكنة. هذه غريزة جُبل الناس عليها إلا القلة ممن يخافون الآخرة كأولئك الذين يعملون في المنظمات الخيرية. ألم يذكرنا الحق سبحانه وتعالى أن الإنسان يحب الخير وبشدة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٞ ۝٦ وَإِنَّهُۥ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٞ ۝٧ وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلۡخَيۡرِ لَشَدِيدٌ ۝٨ ۞ أَفَلَا يَعۡلَمُ إِذَا بُعۡثِرَ مَا فِي ٱلۡقُبُورِ ۝٩ وَحُصِّلَ مَا فِي ٱلصُّدُورِ ۝١٠ إِنَّ رَبَّهُم بِهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّخَبِيرُۢ﴾؟

إن ما أحاول إثباته في هذا الكتاب هو أن دور الدولة كما كان في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم هو الدور الوحيد الذي سيأتي لنا بالأمة العزيزة القوية دون فساد، وذلك لأن قص الحقوق بين الناس تجعلهم متقاربين جداً في تمكينهم، ومتى ما تقاربوا لم يطمع أحد منهم في العيش رغداً بتسخير الآخرين، لأنه إن حاول فسيُنهك لآن الآخرين مساوين له، فلا سبيل لذلك إلا بقهرهم كسرقتهم أو كقتالهم، فإن تمكن من التغلب على الأول بالمكر مثلاً لن يتمكن من التغلب على الثاني لأن المجتمع لن يسمح له بذلك، وهكذا فلن يفكر أحد في المزيد من العيش الرغد إلا من خلال ما ينتجه هو بنفسه من مستهلكات عينية كالخبز أو الطائرة أو ما ينتجه من خدمة كالتعليم أو التطبيب. ولأن الكل يطمح في العيش الرغد، فإن تراكم الأفعال للأفراد والتي هي إنتاجية بالدرجة الأولى سيؤدي لقوة اقتصادية هائلة بالقليل من العمل لأن الكل يعمل ولا بيروقراطية ولا حواجز بين المنتجين ولا تسخير للآخرين، بل إبداع وعطاء وتصنيع ونقل للمنتجات، وهكذا يصبح المجتمع قوياً وعزيزاً وسعيداً. وهذا ما سأحاول إثباته في الفصول القادمة بإذن الله. أما مع «اليجبات» التي تنبعث من التأملات التي هي في رؤوس الباحثين فإن الدولة هي الوسيلة الأهم، وقد تكون الوسيلة الوحيدة لتحقيق العزة والقوة كما يعتقدون. وهنا تظهر المطاحنات بين الأفراد لأن الكل يحاول الفرار من وضع يعمل فيه أكثر مما يستهلك لأن الدولة هرم بيروقراطي ضخم يتسع للكثير من القنوات والفجوات التي يستطيع المنافقون والكذابون والدجالون والكسلة من خلال المرور في تلك القنوات والفجوات الفرار من العمل المنتج وفي الوقت ذاته التمتع بعيش فاره مع ظلم وقهر الذين ينتجون أكثر مما يستهلكون. هذه هي إشكالية الدولة التي تتيح للبعض الترف بعمل أقل، وهذا يؤدي للصراع بين الناس للفرار من وضع لوضع آخر أفضل بالتحايل والنفاق والتقرب من السلاطين وما شابه من طرق ملتوية للحصول على المتطلبات الأساسية والترفيهية للحياة. لذلك تجدني أمقت الدولة في أي تركيبة إن لم تكن كتلك التي كانت في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم. فالدولة ما هي إلا أحكام صادرة يجب أن تنفذ، وهذا بنص القرآن الكريم يعد جهلاً إن كانت الأحكام بغير شرع الله. قال تعالى في سورة المائدة: ﴿أَفَحُكۡمَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ يَبۡغُونَۚ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكۡمٗا لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ﴾. وهنا أعتقد أننا كأمة أخطأنا بحصر لفظة «الجاهلية» على كل ما أتى قبل الإسلام فقط، والذي أعتقده، وقد سمعته أيضاً من الكثير من العلماء مثل سيد قطب رحمه الله، هو أن أي حكم بغير الإسلام هو حكم جاهلي حتى وإن كان في عصرنا الحاضر. فخطاب الآية هو لكل العصور دون حصر. وهذا ما سأحاول إثباته في باقي هذا الكتاب بإذن الله، أي إثبات أن أي تركيبة للدولة إن لم تكن كما كانت في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم فهي من حكم الجاهلية. وسنبدأ بالمرور على بعض ما كتبه الباحثون عن ضرورة الدولة بصورتها المعاصرة ومن ثم حدود صلاحياتها.

هناك مختصر جيد لتعريف الدولة ومبررات ضرورتها للدكتور القري كما هو في ذهن الكثير من الباحثين مقارناً بين الدولة في الإسلام والوضع المعاصر، وإليك بعض المقتطفات إذ يقول:

> «الدولة كمؤسسة اجتماعية مرت بمراحل متعددة بدأت متواضعة بسيطة ثم تطورت وتعقدت وعظم شأنها وأثرها في المجتمع. وهي كما عرفها الماوردي في الأحكام السلطانية .. «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا». وباب تدخل الدولة في الاقتصاد باب جديد، نحتاج فيه إلى إعمال الاجتهاد والنظر في عمل الرسول صلى الله عليه وسلم والنصوص الفقهية ذات العلاقة، ولقد تبدلت صورة الدولة في العصر الحديث عنها في العصور القديمة، زمن الخلافة الراشدة والدولة الإسلامية الأولى. وهذا يعني أن اجتهادات الفقهاء في التراث الفقهي المتعلقة بأمور الدولة هي موضوع نظر، لأنها ربما لا تكون مطابقة لما نحن بصدده في زمننا الحاضر إلى الحد الذي تكون فيه تلك الاجتهادات متوافقة مع حاجات العصر. فالدولة كما نعرفها اليوم هي جهاز بيروقراطي ضخم مؤثر في كل نواحي الحياة في المجتمع، لا تكاد تقوم مصالح الأفراد إلا من خلاله. ويمتلك هذا الجهاز في كل مجتمع القدرة (وليس بالضرورة الرغبة) على إعادة توجيه حياة الناس وفكرهم عن طريق ما يمتلك من وسائل إعلام وإذاعة وصحافة وتلفاز وعن طريق سيطرته على مؤسسات التعليم والتوجيه والتربية والتدريب وما لديها من أجهزة للقمع مثل الشرطة والجيوش ومن حيازة للأسلحة الفتاكة والقوة المعنوية القاهرة التي تستطيع بها أن تمنع الأفراد من الحركة أو العمل أو السفر أو التجمع. ويتيح هيكل العلاقات الدولة في الوقت الحاضر إمكانية إمتداد تأثير الدولة على مواطنيها حتى خارج حدودها عن طريق الاتفاقيات المشتركة والمنظمات الدولية المتخصصة والنفوذ السياسي لبعض الدول على بعضها الآخر. وهذه صور تختلف تماماً عن «الأمير» أو «الخليفة» الذي يكون ولياً للأمر ولا تتعدى سلطاته مجال حفظ الأمن والنظام وإقامة الحدود وسك النقود، وهو وإن رغب، غير قادر على أن يؤثر في مجرى حياة الأفراد بهذه الصورة الجسيمة التي نراها اليوم. ... أما اليوم فإن القوة والقدرة على التدخل «غير المحدود» متوافرة للدولة في أي مجتمع. ولذلك فقد أضحت عملية تمحيص الرأي الشرعي الذي يحدد «مقدار الحق المتاح للحاكم» في ممارسة هذا التدخل من أهم المهمات في الاقتصاد الإسلامي. ... ونموذج الدولة في النظام الإسلامي هو أقرب إلى تضييق السبل وسد الذرائع إلى زيادة تحكم جهاز الحكومة في حياة الأفراد بحيث يقتصر تدخلها على حماية الحقوق وحفظ المصالح العامة والدفاع عن الوطن، ولا بأس من اتخاذ سياسات محددة لتحقيق أهداف اقتصادية مرغوبة تدخل في نطاق السياسات المالية والنقدية والتخطيط الاقتصادي».

أعتقد أنك لاحظت في النص السابق أهم المحطات التي تشير بوضوح إلى تغيير مقصوصة الحقوق. فهو يدعو للاجتهاد في الاقتصاد فيقول: «وباب تدخل الدولة في الاقتصاد باب جديد، نحتاج فيه إلى إعمال الاجتهاد والنظر في عمل الرسول صلى الله عليه وسلم والنصوص الفقهية ذات العلاقة». ثم بعد الدعوة للاجتهاد يريدنا أن نعيد النظر في ما تركه السلف لنا لأن العصر قد تغير وذلك بقوله: «وهذا يعني أن اجتهادات الفقهاء في التراث الفقهي المتعلقة بأمور الدولة هي موضوع نظر، لأنها ربما لا تكون مطابقة لما نحن بصدده في زمننا الحاضر إلى الحد الذي تكون فيه تلك الاجتهادات متوافقة مع حاجات العصر». وبالطبع فإن هذه الاجتهادات لابد وأن تؤدي لتغيير مقصوصة الحقوق. فهو يقر بهذا من خلال تغيير حقوق الدولة بالقول: «ولذلك فقد أضحت عملية تمحيص الرأي الشرعي الذي يحدد «مقدار الحق المتاح للحاكم» في ممارسة هذا التدخل من أهم المهمات في الاقتصاد الإسلامي» (لاحظ تركيزي على عبارة: «مقدار الحق المتاح للحاكم»). أي أنه قد فتح الباب على مصراعيه للقبول

بكل محدثة. فيقول في موضع آخر ملخصاً:

«ولذلك يمكننا القول أن حدود ما هو جائز في موضوع التخطيط الاقتصادي هو قيام الدولة عن طريق مؤسساتها الاقتصادية التي تتمتع بالشريعة بتبني أهداف عامة محددة للاقتصاد الوطني أو لقطاعات معينة فيه تتعلق بمعدلات النمو أو معدلات الزيادة في الدخل أو ما إلى ذلك ...».[٦٩]

إن كنت أخي القارئ اقتصادياً وقرأت النص السابق لعلك تسأل: ما الفرق بين الإسلام وأي دولة تتبنى اقتصاداً مركزياً مسيراً من قبل الدولة. فها هو يريد استحداث مؤسسات اقتصادية ثم يمتعها بالشرعية لتتبنى أهدافاً محددة للاقتصاد الوطني. فكيف يحدث هذا إن لم يكن بالخروج عن شرع الله كما سأثبت لك بإذن الله. وإن قرأت كتابه وسلاسة أفكاره لتيقنت أن من البيان لسحراً، لأنه يضع الاقتصاد المسير من قبل الدولة وكأنه اقتصاد إسلامي.

إن الكتابات حول الاقتصاد في العالم الإسلامي كثيرة جداً. وبالطبع يستحيل نقدها جميعاً، لذلك سأكون انتقائياً في النقد الآتي لتوضيح صور مختلفة من النقد كأمثلة حتى نتمكن كمسلمين من رؤية أي محاولة لاستحداث يخرج عن الشرع. المثال الأول: إن قرأت كتاب «إعمار الأرض في الاقتصاد الإسلامي واستثمار خيراتها بما ينفع الناس» ستلحظ مباشرة أن المؤلف يعطي الدولة دوراً مركزياً في تسيير عجلة الاقتصاد برغم ربطه الشديد بين الآيات القرآنية والقيم الإسلامية، فهو يرى أن المعادن ملك للدولة بحيث تكون منفعتها للأمة جمعاء.[٧٠] فإن ملكت الدولة المعادن فماذا بقي للناس إلا السمع والطاعة لمن ملك المال والذي سيتم توزيعه بأهواء السلاطين؟ وكل ما عليك فعله أخي القارئ هو مقارنة أي عاصمة عربية بأي قرية لترى كيف أن المسؤولين يستثمرون الأموال في مواطن سكناهم. فإن كان في المدينة عشرات المستشفيات، فلا وجود حتى ولو لممرض واحد في القرية. وهكذا.

مثال آخر: بالطبع لا نقاش في أهمية الدولة حتى يكون للأمة المسلمة كيان. ولكن السؤال هو: أي نوع من الدول؟ فبعض الباحثين يدخلون في موضوع الدولة وضرورتها للإسلام إلا أنهم لا يواصلون التوضيح عن كيفية عمل هذه الدولة اقتصادياً. فيكون الاستنتاج عندها أن الدولة الإسلامية هي دولة كالدول الأخرى التي هي ليست اشتراكية وليست رأسمالية ولكنها إسلامية لأن من فيها مسلمين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة. عندها يأتي آخرون ويبنون على هذا الاستنتاج مفهوماً معاصراً مؤسلماً للدولة. فمن الأمثلة على الكتب التي تبدأ بتوضيح ضرورة الدولة ما قاله حاكم المطيري في كتابه: «الحرية والطوفان: دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية». يقول المؤلف:

«وقد أكد القرآن ضرورة الدولة في آيات كثيرة كغاية وهدف، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا﴾ [النور: ٥٥]. وكذلك أكد ضرورة الدولة كوسيلة لغاية أخرى، كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْاْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [الحج: ٤١]، ومعلوم أن أكثر الواجبات لا يمكن أداؤه على الوجه الأكمل - بل لا يمكن أداؤه أصلاً - إلا في ظل دولة تحكم بالإسلام وتنفذ شريعته، كالزكاة، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحدود ... إلخ. وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ضرورة. وقد عمل النبي صلى الله عليه وسلم على تحقيق هذه الغاية وهو في مكة، فكان يخرج إلى القبائل في المواسم يبحث عمن ينصره .... وقد

هاجر النبي صلى الله عليه وسلم بعد هذه البيعة لإقامة الدولة والدين معاً، إذ لا يتصور إقامة الدين لله دون دولة تقوم بهذه المهمة، ... ».[٧١]

ثم يورد الباحث أدلة أخرى لضرورة الدولة، وكما قلت فإنه لا نقاش في هذا، ولكن المهم هو كيفية عمل هذه الدولة اقتصادياً، لأن الاقتصاد سلطان، فمن ملك المال ملك النفوس. ولابد هنا من لفت النظر إلى أن القرآن الكريم ولا حتى في آية واحدة أشار إلى حاجةٍ للدولة كمؤسسة للمؤمنين، بل الخطاب هو دائماً للذين آمنوا. ففي النص السابق تجد هذا واضحاً. فالآيات التي استشهد بها هذا الباحث لا دليل منها على الدولة ككيان ذي مكان كما هي عادة الدول، بل الخطاب موجه للذين آمنوا. وهؤلاء المؤمنون وبغض النظر عن مواقعهم هم الذين عليهم أن يقوموا بأمور دينهم، عندها سيحتاجون لولي الأمر للفصل بينهم إن اختلفوا وله السمع والطاعة في حدود شرع الله، وكما سترى بإذن الله فإنه ليس له من الصلاحيات إلا القليل جداً مقارنة بالدول المعاصرة إن تم الحكم بشرع الله. ولأن الباحث اقتنع بالدولة، ولأنه لم يبحث في الجانب الاقتصادي بالشكل الكافي الذي يولد لديه القناعة بأن الدولة الإسلامية لابد وأن تكون مختلفة جذرياً عن الدول المعاصرة، فقد رأى أن الدولة بحاجة للمال، فما كان منه إلا أن قبل بالدواوين، وهي كما ذكرت سابقاً مؤسسة مستحدثة على الإسلام، فيقول أثابه الله على اجتهاده: «وقد وضع عمر [رضي الله عنه] الدواوين وقد اقتبسها من فارس والروم، فوضع بذلك أسس التنظيم الإداري للدولة الإسلامية، ولم يعترض أحد من الصحابة – رضي الله عنهم – على ذلك؛ عملاً بقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿أنتم أعلم بأمور دنياكم﴾ ...».[٧٢] ولا حاجة لي هنا على التعليق على السابق إذ أن ذلك يتطلب إعادة كتابة الفصلين السابقين. مثال ثالث: يقول الدكتور القري في ضرورة الدولة:

«إن الدولة في النظام الإسلامي لها قوامان، الأول أنها خلافة عليها يقع أمر حماية الدين وإقامة الحدود وتحقيق العدالة، والثانية أنها أداة في يد أفراد المجتمع بمجموعهم والذين يمثلهم أهل الحل والعقد والنخبة منهم التي تتولى أمر إدارة دفة الحكم. وفي كلا المهمتين لا يمكن للحكومة أن تنهض بمهامها إلا بتوافر الموارد المالية، أما في المهام من النوع الأول، فإن نفقاتها فيه إنما تتحدد تبعاً للحاجة وليس للإيراد، ولها أن تقتطع من دخول الأفراد وثرواتهم بالعدل ما يكفي لتحقيق الأهداف المطلوبة، ومن ذلك مثلاً: ....نفقات الجهاد في سبيل الله: يقول المولى عز وجل في كتابه الحكيم ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ... الآية﴾، والجهاد نوعان، منه ما هو للدعوة إلى الله فهو فرض على الكفاية إذا قام به بعض المسلمين سقط عن الباقين، ومنه ما هو لدفع العدو على أرض الإسلام، فهذا فرض عين لازم على جميع المسلمين أن يشاركوا فيه بأموالهم وأنفسهم. فإعداد القوة لدفع العدو واجب على الدولة الإسلامية، تنفق عليه بقدر ما يكفي للدفاع عن الحوزة وحماية البيئة ورد العدو، فإن كان لها من الموارد ما يكفي، اقتصرت عليه وإلا فإن لها أن توظف في أموال القادرين ما يفي بالحاجة إلى تجهيز الجيوش وإقامة الحصون وما سوى ذلك من عتاد الحرب، وقد ذكر الشاطبي في الاعتصام: «... إنا إذا قررنا إماماً مطاعاً مفتقراً إلى تكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار وخلا بيت المال وارتفعت حاجات الجند .. فللإمام إذا كان عدلاً أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في المال إلى أن يظهر مال بيت المال ...». والدفاع من أول أعمال الحكومة الإسلامية، وقد قام به النبي صلى الله عليه وسلم حتى استقام له الأمر وأمن معه المسلمون في دورهم ...».[٧٣]

وهكذا يستمر الباحث في الحديث عن الأمن الداخلي وبنفس النسق بأنه ضرورة ولا تتحقق إلا بالمال وأن للدولة أخذ المال من الناس إن لم يكن في بيت المال مال. الآن أريدك أخي القارئ أن تقارن بين هذا الذي سبق

وبين ما ذكرته سابقاً عن أن الجهاد عبادة وليس وظيفة، وكيف أن الزلة التي قال بها الشاطبي من أن الإمام إن كان عدلاً له أن يوظف، أي له أن يفرض، على الأغنياء ما يراه كافياً للجنود من المال حتى يظهر مال بيت المال. فقد اشترط الشاطبي أن يكون الإمام عدلاً، والسؤال هو: من سيحكم على هذا الإمام، أهم العلماء أم أهل الحل والعقد؟ وهل تمكن أحد من إيقاف السلطان بدعوى أنه غير عادل، أم أن السلاطين استغلوا مثل هذه الثغرات لسحب الأموال بدعوى دعم الجند للجهاد؟ كما أن القول بأن للإمام أن يأخذ ما يراه كافياً لهو سلاح في يد السلطان ليأخذ كما شاء حتى يقتنع أن ما أخذه كافياً للجند. فمن سيوقف السلطان عند حد معين؟ هل رأيت كيف استخدم الدكتور القري زلة الشاطبي وبنى عليها نظرية توحي بضرورة الدولة التي تأخذ الأموال للجهاد؟ فهل فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك؟ إن من البيان لسحراً. وكما سترى، فإنه إن تم تطبيق مقصوصة الحقوق وأصبح الناس أغنياء بالضرورة لأن الكل سيعمل، فعندها إن كان الجهاد عبادة فلن تحتاج الأمة لوضع تضطر فيه لسحب المال للدفاع عن الأمة المسلمة لأن الأمة المسلمة هي العزيزة دائماً والكل يهابها. فما قال به الشاطبي وضع تخيلي لن يحدث إلا إن لم تطبق مقصوصة الحقوق. ولكنك قد تقول: إن هذا حدث على مر التاريخ وها هو يحدث الآن، فالمسلمون في ضعف لأنهم لا جيش قوي لديهم. فأجيب: ها هي ذي المليارات تنفق بالمئات كل سنة لدرجة أن ميزانيات الجيوش تفوق التعليم والصحة ولازال المسلمون في ذل يوماً بعد يوم لأن الجهاد أصبح وظيفة. فالمال لن يأتي بالنصر. وهذا ما حاول القرآن الكريم توضيحه لنا كما ذكرت في الفصل السابق مراراً وتكراراً. فالمال كما سترى عامل مساعد على النصر، وفقط إن أتى من الناس، كل يدعم نفسه أو جماعته.

تدخل الدولة

وكما رأيت، فبمثل هذه الأقوال السابقة للفقهاء وللباحثين فإن الوضع مهيأ لتدخل الدولة للمزيد من السيطرة. فالدولة تمتلك معظم الأصول المنتجة وتسيطر على الكثير من قرارات سير المجتمع في وقتنا الحاضر. أي أن مقصوصة الحقوق ليست مطبقة، وهذا أمر معروف للجميع بالطبع، فما الداعي من وضع نصوص للتذكير بهذه المسألة إذاً؟ إن النقد الآتي لما قال به بعض الفقهاء والباحثين هو لتوضيح الثغرات التي منها ومن مثلها قد تتغير مقصوصة الحقوق لمنظومة يُعتقد أنها إسلامية. لذلك لابد من نقد بعض هذه النصوص كأمثلة حتى لا تستمر مقصوصة الحقوق متغيرة للأبد. فلابد من إظهار الزلل لعل مقصوصة الحقوق تعود لحكم المسلمين مرة أخرى.

إن السؤال المركزي مع كل فقيه أو باحث هو: لماذا يريد الباحث أو حتى لماذا لا يمانع تدخل الدولة في الاقتصاد؟ والإجابة هي أن هناك تيارات فكرية تظهر كل عدة أجيال، فيتأثر الباحث بتيار عصره وينظر للإسلام إما بالموافقة أو بالرفض بمناقشة ما يثيره ذلك التيار من قضايا دون علم منه بأنه إنما يساير التيار حتى وإن رفضه بالدوران في فلكه ولكن بطريقة معاكسة. لأضرب بعض الأمثلة: المثال الأول عن الثابت والمتغير: لقد انتشرت بين الباحثين فكرة أن الإسلام عموماً يحوي ما هو ثابت وما هو متغير أو متطور. فهذا الدكتور رفعت العوضي مثلاً يقول في كتابه عن الاقتصاد الإسلامي أن من الضرورة الوقوف على الثابت والمتغير في الاقتصاد للوصول إلى نظرية عملية تخدم الأمة في الاقتصاد، فمما هو ثابت مثلاً تحريم الربوا، ووجوب الزكاة، فالاقتصاد في الإسلام إذاً لابد

وأن يختلف عن أي نظام آخر لأن «الزكاة بطبيعتها إيراد مالي مخصص في التحصيل، وفي الإنفاق، ...». أما المتغيرات فهي كثيرة منها مثلاً المعرفة الاقتصادية والتي تتغير من شخص لآخر، ومنها كل «ما يتعلق بالمؤسسات والمرافق التي يمكن أن توجد في إطار اقتصاد يسير وفق المنهج الإسلامي».[٧٤] وهنا ملحوظة مهمة، وهي أنك إن قرأت كتابه أو كتاب غيره ممن يتبنون نفس المنهج (أي الثابت والمتغير) ستلحظ أن الجزء المتغير الذي يقصده الباحث هو الجزء الذي لم ينص عليه الشرع، وهذا الجزء الذي لم ينص عليه الشرع فإن من المنطق أن يترك للأفراد كل له الحق في العمل به كيفما يخدم مصلحته، إلا أن هذا الباحث ينقل هذا الجزء الذي لا نص فيه ويضعه في يد الدولة. أو حتى ذلك الجزء الثابت الذي ورد فيه نص مثل عدم التسعير، يضعه في إطار بياني ينتهي باقتصاد لا يختلف كثيراً عن أي اقتصاد وضعي. تأمل المثال الآتي: يقول في التسعير:

> «تحديد الثمن في الاقتصاد الإسلامي يتضمن أيضاً ما هو ثابت وما هو متطور. إن فقه هذا الموضوع يتأسس على أن الأصل هو حرية تحديد الثمن، ثم ذكر الفقهاء حالات محددة أوجبوا فيها تدخل الدولة في الثمن. إن العنصر الاقتصادي الثابت في هذا الموضوع يتمثل في أن الثمن يعمل عليه كل من قوى السوق وقرارات الدولة. يجيء بعد هذا العنصر الثابت عناصر متطورة. ومن هذه العناصر المتطورة كيفية تدخل الدولة في العمل على الثمن، والأساليب التي تتبعها، والمؤسسات التي تؤدي هذه الوظيفة، وأيضاً منها اكتشاف الميكانيكية التي يعمل بها سوق السلع، والخدمات، في ظل حرية السوق ودور الدولة التدخلي».[٧٥]

إن قرأت النص السابق لعلك تقول: إن من البيان لسحراً. هل رأيت كيف يتم التلاعب بالعبارات للوصول لتغيير مقصوصة الحقوق حتى لا يظهر الإسلام متخلفاً؟ إن الباحث في النص السابق أعطى الدولة الحق في التدخل في التحكم في الأسعار كأي نظام وضعي آخر. وقد وصل لفكرته هذه من خلال تطبيق مبدأ الثابت والمتغير، حتى هنا فهو قد قرر أن الثابت في تحديد الثمن هو قوى السوق مضافاً إليها «قرارات الدولة». أما المتغير بالنسبة له فهو كيفية تدخل الدولة «والمؤسسات التي تؤدي هذه الوظيفة»، وما شابه من أدوات. ألا يكون السؤال الآن: إن وجدت مؤسسة للتدخل في السوق لتحديد الأثمان، أليس لموظفي هذه المؤسسة أهواء ومصالح؟ ألا يستثمر هؤلاء الموظفون صلاحياتهم في تفضيل بعض التجار على الآخرين ولو بطريقة يصعب الكشف عنها بخفض أسعار سلع هذا بجزء طفيف لأن أولئك التجار قدموا لهم رشوة ما؟ حتى وإن لم تتدخل الرشوة وكان القائمون على مثل هذه المؤسسات من الصادقين، فلابد لهم من استخدام عقولهم القاصرة لاتخاذ القرارات التي يعتقدون أنها سليمة. فلماذا مثلاً لا يرفعون سعر القمح بدعوى حماية الإنتاج المحلي، وبهذا يتقاعس التجار عن استيراد القمح وهكذا تتباطأ في المجتمع ظهور طرق الاستغلال الأمثل لإنتاج القمح لأن القمح كسلعة إستراتيجية محمية من الدولة. ثم تأمل النص الآتي الذي يربط العقل القاصر بالاقتصاد وتطوره. يقول الباحث:

> «وفيما يتعلق بالجزء المتطور من هذا الاقتصاد، فكما ذكرت فإن التطور هنا محكوم بالثوابت، لذلك لا يصح أن يقال عن هذا الجزء المتطور أنه يخضع كله للإنسان، إذ ليس الإنسان هو مصدر المعرفة باستقلال، وإنما دوره هو أن يعمل عقله في الظاهرة الاقتصادية محكوماً بالثوابت من الوحي، لذلك أقترح أن نسمي منهج البحث في هذا الجزء المتطور من الاقتصاد الإسلامي باسم المنهج الوضعي المغاير. فهو وضعي لأن الإنسان أعمل عقله في هذا النوع من المعرفة، ولكنه وهو يعمل عقله محكوم بالتشريع الذي يحدد له ما هو أكثر من القواعد الأخلاقية في هذه المعرفة الاقتصادية، ولذلك يكون

> مغايراً. يكون الاقتصاد الإسلامي بهذا فيه منهجان للبحث يعمل كل واحد منهما على عنصر من عناصره، فالمنهج المعياري يعمل في العنصر الثابت، والمنهج الوضعي المغاير يعمل على الجزء المتطور».[٧٦]

إن الإشكالية التي يقع فيها الباحثون عادة هي أنهم عندما يفكرون بهذه الطريقة من خلال تطويع ما لم يأت به نص على أنه متغير وأنه بالتالي خاضع لنظرياتهم، ينسون تماماً أنهم إنما يغيرون مقصوصة الحقوق بعقولهم القاصرة. فما لم يأت به نص لا يعني أبداً أنه مادة خصبة للتلاعب به، بل هو أيضاً حقوق. فإن أعطت الشريعة مثلاً للناس حق ملكية المعادن لمن حازها، وسكتت عن ذلك في حق الدولة، ولم يقم الرسول صلى الله عليه وسلم كإمام للمسلمين بحيازة المعادن ثم تمليكها للدولة، فهذا لا يعني أبداً أن للدولة الحق في ملكية المعادن لأنها إن فعلت فهي إنما تزاحم الناس، وفي هذا ليس سلب لحقوقهم فقط، ولكن ظهور التسيب في الإنتاج لأنه كما هو ثابت شتان بين كفاءة الدولة وكفاءة الشركات. فلا يجوز أن يعني المتغير أو المتطور هنا أن العصر الحديث يتطلب تدخل الدول كمؤسسة كبيرة في التنقيب عن النفط مثلاً.[ع] لتوضيح السابق تأمل المثال الآتي عن الثابت والمتطور. يقول نفس الباحث (د. العوضي) في كتابه تحت عنوان: «المسؤولية الجماعية الإسلامية في الاستثمار»:

> «أعني بهذا المصطلح الالتزامات التي يضعها الإسلام على الجماعة الإسلامية، ممثلة في الدولة للقيام بعمليات الاستثمار اللازمة للمجتمع. والأدلة الإسلامية التي يمكن أن تساعدنا في بحث هذه الجزئية كثيرة منها: ١ - الدليل الأول قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ النساء: ٥، وجه الدلالة في هذه الآية، هو أن الإسلام يلزم ولي الأمر، أن يمنع السفيه من التصرف أو استثمار ماله، ويجعل الجماعة الإسلامية، ممثلة في ولي الأمر مسؤولة عن ذلك، ومن التفسيرات الدقيقة لهذه الآية، ما نقل عن القرطبي من أن مصطلح الضعيف مراد به الصغير، أما مصطلح السفيه الوارد في هذه الآية فمراد به الكبير. ومن التعليقات التي قيلت في ذلك: وعلى ذلك يكون تفسير الآية أنها خطاب للجماعة ممثلة في أولياء أمورها بالحجر على السفيه الذي فقد أهليته للنيابة عن الجماعة في تثمير مالها وحيازته، أي فقد أهليته لوظيفته الاجتماعية. لأن استمرار تصرفه بعد السفه إفساد لمالها من حيث ملاحظة حقها الأصلي، وإضرار بها من حيث النظر الاقتصادي البحت الذي يرى أن مال الجماعة يتأثر بما ينال مال الفرد بسبب السفه أو سوء الاستغلال. هذا هو الدليل الأول الذي ارتبط به. أما المعنى الاقتصادي الذي نريد أن نستنتجه منها فهو: أن الإسلام يوجه الخطاب للجماعة الإسلامية، ممثلة في ولي الأمر بشأن يتعلق بالمال الخاص لبعض الأفراد في المجتمع، وفي هذا الخطاب نجد أن الإسلام يضيف المال الخاص إلى الجماعة، وهذه الإضافة تخلق الحس لدى المسلم، وكذا لدى الدولة الإسلامية، بالمسؤولية المشتركة عن استثمار المال واستغلاله والمحافظة عليه. وإذا كان للجماعة على المال الخاص حق ومسؤولية، فإنه يترجم ذلك بلغة العصر الاقتصادية: أن للدولة الإسلامية حق التوجيه أو التخطيط لاستثمار المال. ويشمل هذا الحق بيقين مال السفيه ومن على شاكلته، ويمكن أن يشمل، استنباطاً، الحق في توجيه مال غير السفيه بحيث يكون في خدمة المجتمع. من الأدلة التي أستدل بها على المعنى السابق نفسه، حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: «ألا من ولي يتيماً فليتجر بماله حتى لا تأكله

ع) ولعلك تسأل: وكيف تترك هذه للأفراد، فهم لا يستطيعون الوصول لها في باطن الأرض، وإن وصلوا لها فهم قد احتازوا الكثير من المال الذي يجب أن يكون ملكاً للجميع؟ ستأتي الإجابة بإذن الله على مثل هذه الأسئلة.

الصدقة». يلزم الإسلام هنا باستثمار مال اليتيم. ويناظر هذا، الإلزام الذي أشارت إليه الآية السابقة».[٧٧]

هل رأيت كيف وُضع الباحثون في حرج مع النصوص؟ فهم لم يجدوا ما يربط نظريات الاقتصاد المعاصر بالشريعة التي تطلق أيدي الناس في الاستثمار. فإطلاق أيدي الناس يعني عدم تدخل الدولة، لأنه منطقياً كما سترى بإذن الله، كلما تدخلت الدولة كلما ضاقت السبل الاستثمارية على الناس، إلا أن هذا لا يعني انفلات الناس لإضرار بعضهم البعض لأن نصوص الشريعة هي التي تضع الناس في مسارات لا يصطدمون فيها فيما بينهم متى ما انطلقوا في الإنتاج ودون الإفساد في الأرض كما سترى في فصلي «الفصل والوصل» و «الموافقات» بإذن الله. وهذا لا يتفق مع نظريات الاقتصاد الحديثة التي ترى تدخل الدولة. فهذا الباحث حور آية واضحة تتحدث عن السفهاء. والسفهاء كما هو معلوم هم الأفراد الذي يبددون أموالهم، فحورها بحيث أن المعنى يتجه ليشمل جميع أفراد الأمة وذلك من خلال ركوب فكرة من بنات أفكاره ألا وهي «الحس لدى المسلم» والذي طوره للمسؤولية المشتركة لاستثمار المال ثم استنتج قائلاً: «وإذا كان للجماعة على المال الخاص حق ومسؤولية، فإنه يترجم ذلك بلغة العصر الاقتصادية: أن للدولة الإسلامية حق التوجيه أو التخطيط لاستثمار المال». هنا ترى أخي أنه أعطى الدولة حق هو ليس لها. إنه يغير مقصوصة الحقوق، ولكنه نسي أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك قط، فهو صلوات ربي وسلامه عليه لم يحاول استثمار أموال أي من أصحابه أو حتى مساعدتهم في ذلك وهم الذين لم يكونوا ليرفضوا له طلباً. فهو لم يحاول مثلاً استثمار أموال عثمان بن عفان رضي الله عنه. ثم بعد هذا التسلسل بالمنطق القاصر يستنتج قائلاً: «ويشمل هذا الحق بيقين مال السفيه ومن على شاكلته، ويمكن أن يشمل، استنباطاً، الحق في توجيه مال غير السفيه بحيث يكون في خدمة المجتمع». هل رأيت كيف أنه وصل لتوجيه مال «غير السفيه» من خلال الدولة لخدمة المجتمع؟ والغريب هو أن كتاب الدكتور العوضي تم نشره سنة ١٤١٠هـ، أي بعد سقوط الاشتراكية، فكيف لم ير ويربط تدخل الدولة بالفشل؟ فها هو في موضع آخر يقول في الاستثمار:

«بعد غرس الإحساس بالمسؤولية الجماعية أو المسؤولية المشتركة توجد مجموعة أخرى من الأدلة التي أرى أنها تمثل مرحلة متقدمة في مجال توجيه أو تخطيط الاستثمار في المنهج الإسلامي، ومن هذه الأدلة: قول الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿من ولاه الله شيئاً من أمر المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة﴾. وينقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أن الله استخلفنا على عباده، لنسد جوعتهم، ونستر عورتهم، ونوفر لهم حرفتهم. كما ينقل عن الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج. كما ينقل عن الإمام الماوردي: أن من مسؤولية الحاكم: عمارة البلدان، باعتماد مصالحها، وتهذيب سبلها مسالكها. تتجه هذه المجموعة من الأدلة معاً ومباشرة إلى تحديد مسؤولية ولي الأمر في عملية الاستثمار. وهذه المسؤولية تتحدد في ضرورة القيام ورعاية المسلمين، وتوفير ما يلزم لهم اقتصادياً، ويعني هذا مسؤولية ولي الأمر عن عملية الاستثمار. وهو تعبير يمكن أن يستبدل بمصطلح توجيه أو تخطيط الاستثمار. بل يستنتج من هذه الأدلة أن الإسلام يوجه ولي الأمر إلى أنه ينبغي عليه أن يكون استهدافه التنمية الاقتصادية للمجتمع الإسلامي، وليس استجلاب أو الحصول على أموال تحت أي شكل من أشكال الضرائب لتنفق في وجوه كثيرة من بينها التنمية الاقتصادية والاجتماعية».[٧٨]

لقد قلت سابقاً أن التخطيط ثلاثة أنواع هي: التخطيط للذات والتخطيط للأعداء والتخطيط للآخرين، وقلت أن المحظور في الإسلام هو التخطيط للآخرين لأنه إما أن يكون موافقاً للشريعة، وعندها فمن الواجب أن نأخذ بالشريعة، أو أنه مخالفاً لها، وعندها لابد من رفض التخطيط. إن رجعت إلى الأدلة السابقة التي يحاول فيها الباحث إثبات منظوره من أن الإسلام يوجه ولي الأمر من أن عليه أن يخطط للاقتصاد وينميه تجد أنها لا تخدم ما ينظّر له. فهو يرجع لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿من ولاه الله شيئاً من أمر المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة﴾. فكما ترى فإن نص الحديث صريح وهو أنه إن احتجب ولي الأمر ولم يلب المحتاج وليس التدخل بالتخطيط، وشتان بين الحالين. فالشريعة تأمر السلطان بالإسراع في تلبية حاجات الناس لأنه إن تمت تلبية حاجاتهم فهم في وضع يؤهلهم للمزيد من الانطلاق في الحياة لأنهم ليسوا مقيدين بحاجاتهم. فيزداد العطاء ويزداد الإنتاج وينتعش الاقتصاد دون تدخل السلطان. وإن نظرت لما استدل به من قول الفاروق الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه تجد أن نفس المنطق ينطبق على أن على الخليفة أن يلبي حاجات الناس لا أن يخطط للأمة. وبالنسبة لقول الإمام علي كرم الله وجهه في توصيته لوالي مصر بقوله: «وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج»، فإن هذه العبارة الخالدة للإمام علي كرم الله وجهه تقف ضد ما يحاول الباحث الوصول إليه. فالعبارة تأمر والي الخليفة علي كرم الله وجهه على مصر (الأشتر النخعي) بأن عليه أن يخفف من الخراج على الناس لأن بقاء الأموال في أيديهم سيكون ذا مردود أعلى على الاقتصاد لأن الناس سيعيدون استثمار الأموال التي في أيديهم للمزيد من العمل كالزراعة والتجارة والصناعة فتزداد الزكاة أو الخراج في السنوات التالية، كل سنة أكثر من التي قبلها. أي إن تم تطبيق توصية الإمام علي كرم الله وجهه، فإن الذي سيحدث هو نمو الاقتصاد بسرعة تفوق إمكانات الدولة إن هي حاولت السيطرة على الأمة اقتصادياً، وهذا ما تحاول الشريعة فعله. وكما سأثب لك بإذن الله، فإن في هذه الإستراتيجية مزيداً من السمو الأخلاقي لأفراد المجتمع في ظل الشريعة وبطريقة تخفف من الحاجة لنفقات الدولة. وكلما نقصت نفقات الدولة كلما ازداد الناس انطلاقاً لأنه لا مسؤولين يمنعون زيداً ويحابون عبيداً.

ولعلك تقول: ولكن لماذا لم أحاول تأويل قول الإمام علي كرم الله وجهه: «وليكن نظرك في عمارة الأرض» على أنه توصية للوالي بتعمير الأرض وذلك ببناء البنية التحتية كالطرق والسدود وبهذا يستفيد الناس في تنقلاتهم ولا يتضررون من الفيضانات وما شابه من ضروريات ستزيد من تسريع عجلة الاقتصاد؟ إجابتي هي كالآتي: حتى يتمكن الوالي من بناء الطرق فهو بحاجة للمال، ولا مال له أو لبيت المال إن طبقت مقصوصة الحقوق كما رأينا في الفصول السابقة إلا القليل جداً الذي بالكاد يفي بتغطية نفقات السلطان وبضعة من مساعديه كالقضاة مثلاً. فلا مال إلا من خلال المكوس. وهنا نأتي للآلية التي تحدثت عنها من أن تجمع المال في بيت المال يجذب ضعاف النفوس للعمل للسلطان، وهؤلاء لهم أهواء ونفقات، ثم الحاجة للمزيد من المال، وهكذا يظهر الانحراف الاقتصادي وتذل الأمة. لذلك قفلت الشريعة هذا الباب تماماً. أما البنية التحتية فكما سترى في فصل «الأماكن» بإذن الله ستكون في وضع أفضل من خلال مساهمات الأفراد المحتاجين إليها والذين هم من الأثرياء. أي أن هناك ثلاثة تأويلات لقول الإمام علي كرم الله وجهه، الأول وهو ما ذكرته وهو عدم التركيز على استجلاب الخراج حتى تزداد الأموال عند الناس فيزداد الاستثمار. والثاني عكس الأول: وهو التركيز على عمارة الأرض من قبل الوالي الذي لن يستطيع ذلك إلا من خلال المزيد من الخراج، فتقل الأموال عند الناس فيقل الاستثمار للسنة القادمة، وهكذا في كل سنة أقل

وأقل حتى تصبح الأمة ذات عمران جيد في بنيته التحتية ولكن دونما اقتصاد حي منتعش يُمكّن الناس من الاستفادة من هذه البنية كما هي حال معظم المؤسسات في الدول الاشتراكية. أي أن الاستثمار في غير مكانه (وهذه حركية سنأتي على توضيحها بإذن الله في فصل «الأماكن»، ألا وهي نمو البنية التحتية بطريقة تدعم الاقتصاد ولا تنهكه). والتأويل الثالث يركز على كلمة «أبلغ» في قول الإمام علي كرم الله وجهه: «وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج»، وكأن كلمة «أبلغ» ميزان في يد السلطان ليوازن بين ما يحتاجه المجتمع من عمارة الأرض وبين ما يجب أن يستجلبه من الخراج. وهذا بالطبع تأويل مرفوض لأنه إن وازن السلطان فاعتقد أنه بحاجة للمزيد من الخراج لعمارة الأرض فهو (أولاً) إنما يُحكّم عقله القاصر لأن العمران كما قلنا يفوق عقول البشر في التنبؤ بما يحتاج له من تخطيط. وهو (ثانياً) إن اتخذ قراراً لا تدعمه الشريعة فهو إنما حكم بغير ما أنزل الله. أي أن السؤال هو: هل بإمكان السلطان اتخاذ قرار يخدم العمران ولم تأت الشريعة بهذا القرار؟ والإجابة كما سترى بإذن الله: إن الشريعة ليست بحاجة لقرار حكيم من السلطان إن طبقت مقصوصة الحقوق. لأن الحكمة تقتضي ألا يتدخل السلطان قط في قضايا العمران والتنمية، لأن في تدخله تثبيط للنمو الاقتصادي. بل يجب اتباع الشرع الذي قص لكل جماعة أو فرد حقهم أو حقه. وفي هذه النقطة الأخيرة رد أيضاً على ما نقله د. العوضي من كلام الماوردي بأن من مسؤولية الحاكم عمارة البلدان. هكذا يستمر الباحث في سرد بضعة أدلة أخرى لدعم نظريته التي تنتهي بأمة مسلمة تطبق نظاماً اقتصادياً لا يختلف عن أي نظام رأسمالي آخر، تأمل الآتي مما كتبه، يقول الباحث:

> «بناءً على ما عرضته من أدلة إسلامية، أعتقد أن هذه الأدلة تثبت وتقرر نوعاً من تدخل الدولة، وهذا التدخل هو أهم من أن يكون توجيهاً أو تخطيطاً، بمعنى أن هذا التدخل قد يقف عند المرحلة التي نسميها في الاقتصاد بالتوجيه، وهي المرحلة التي تتدخل فيها الدولة في إدارة الاقتصاد القومي، ليس بطريقة مباشرة إنما بطريقة غير مباشرة. مثال ذلك: عندما يرى صانعوا القرار الاقتصادي أن هناك تضخماً، أي ارتفاعاً في الأسعار، فإنهم يحاولون علاج ذلك بأدوات السياسة النقدية، أو بأدوات السياسة المالية، وهي أدوات معروفة لدارسي الاقتصاد. ومن أمثلة أدوات السياسة النقدية إنقاص العرض النقدي، ومن أمثلة أدوات السياسة المالية إنقاص الإنفاق العام، ويأمل صانعوا السياسة بواسطة استخدام مثل هذه الأدوات كبح التضخم وخفض الأسعار. وهذا نوع من التدخل، ويمكن أن يمثل نوعاً من التوجيه أو التخطيط. وقد يكون التدخل الإسلامي، الذي تقرر بناء على الأدلة التي عرضتها، في مرحلة أكثر تدخلاً من المرحلة التوجيهية التي أشرت إليها، بمعنى أن التدخل قد يكون مباشراً وبخطة محددة مفصلة. مثال ذلك أن تكون الأمة الإسلامية في تخلف اقتصادي، وليس هناك وسيلة لإخراجها من هذا التخلف إلا بخطة اقتصادية، وهنا يكون تدخل الدولة أو إدارة الاقتصاد القومي، وفق خطة موضوعة يمكن أن تعتمد وتقر بناء على الأدلة التي عرضتها، ونحن في هذا لا نجهد الدليل الإسلامي، إننا نتساءل: ماذا يعني قول الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته﴾، ﴿الإمام راع وهو مسؤول عن رعيته﴾؟ إذا كان هناك مسلمون متخلفون اقتصادياً، أليست مسؤولية الإمام هنا هي أن يضع خطة اقتصادية لتنمية اقتصادهم، أي مسؤولية أخرى يمكن أن تعادل هذه المسؤولية؟».[٧٩]

ألم يُصب الرسول صلى الله عليه وسلم مقتلاً عندما قال: ﴿إن من البيان لسحراً﴾؟ بلى لقد فعل صلوات ربي وسلامه عليه. لعلك إن قرأت السابق ستوافق من حيث المبدأ على ما ذهب إليه الباحث لأنه يضع مشكلة واضحة

نعيشها صباح مساء، وهي التخلف الاقتصادي، ثم يطرح حلاً معقولاً (بالنسبة له) وهو التخطيط الاقتصادي. هنا الإشكالية، لأن مجرد قبول هذا الطرح المنطقي سيؤدي لزلات تخرج عن الشرع. كيف؟ أريدك أخي القارئ أن تتأكد من نقطة جذرية ركز عليها الإسلام وهي أنه لا حدود قومية بين المسلمين، بل جميع المناطق التي يعيش فيها المسلمون قطعة واحدة حتى وإن فصلت جغرافياً. فالخطاب القرآني واضح للذين آمنوا وليس يا أهل موريتانيا أو يا أهل اليمن أو يا أهل الصين من المسلمين. فإن اقتنعنا بأنه لا قومية إلا الإسلام، وأنه لا حدود بين الأراضي من الأندلس إلى الصين، فمن هذا الذي يستطيع أن يضع خطة اقتصادية لمثل هذه الرقعة من الأرض؟ إن مجرد القبول بوضع خطة اقتصادية قومية تقربنا من الكفر والعياذ بالله، لأنه حكم بغير ما أنزل الله. فكما سترى في الفصل القادم فإنه لا حدود بين الجغرافيات المختلفة للعالم الإسلامي، بل هو نسيج واحد، فكل قرية أو ضاحية لها علاقة اقتصادية حتمية مع التي تليها، وهكذا يتسلسل الاقتصاد وينساب من شبر لآخر في العالم الإسلامي، وهذا وضع يصعب السيطرة عليه اقتصادياً، وفي هذا خير كثير للأمة لأن فيه حرية لانتقال المواد الخام والسلع والأفراد بخبراتهم. بينما الخطة الاقتصادية القومية كما يقترح الباحث لا يمكن أن تطبق إلا إن كانت الدول ذات حدود فاصلة فيما بينها. فهذه الدول ذات الحدود بالخطط الاقتصادية هي من أهم أسباب التخلف. وبالنسبة لاستشهاده بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم عن مسؤولية الإمام في رعايته للأمة، فهذا بالطبع مطلوب ولكن تحت مقصوصة الحقوق. وإن طبقت مقصوصة الحقوق فإن مسؤوليات السلطان ليست توجيه الأمة اقتصادياً، ولكنها مسؤوليات أخرى كما سترى بإذن الله في فصل «الحكم».

ومن الأمثلة التي يلجأ إليها الباحثون لضرورة تدخل الدولة حدوث الكوارث مثل الزلازل والفيضانات والقحط وما شابه. لأضرب مثالاً على ذلك: يقول الدكتور عبد السميع المصري في كتابه: «نظرات في الاقتصاد الإسلامي»:

> «وعندما أصابت المجاعة جزيرة العرب في عام الرمادة تكافل المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها ليدفعوا غائلة الجوع عن إخوانهم، وقال عمر رضي الله عنه بعد أن انتهت المجاعة: «لو أصاب الناس سنة لأدخلت على كل أهل بيت مثلهم، فإن الناس لا يهلكون على أنصاف بطونهم». وبهذا نتبين أن حرية التملك وثبوت الملكية الفردية لا يتنافى مع حقوق الجماعة، بل إن الجماعة تعد مقصرة إذا تركت المال الفائض يزيد من الغلاء أو يتسرب إلى المصارف الآثمة لأن عليها أن تسحب هذه الأموال بالطرق المشروعة لتنفقها فيما ينفع الجماعة».[٨٠]

لتفنيد السابق أقول: إن ما فعله الخليفة عمر رضي الله عنه في عام الرمادة هو جلب الغذاء من المناطق الأخرى التي لم يأتها الجفاف مثل مصر. فهو لم يفرض الضرائب على الأثرياء رضي الله عنهم أجمعين. كما أن هذا الافتراض بأنه إن حدثت كوارث فلن يهب الناس من مناطق أخرى للمساعدة طواعية (لذلك فإن الدولة هي التي ستقوم بذلك)، لهو افتراض غير صحيح لأنه مبني على مشاهدات للوضع الحالي الذي يعيق أعمال الإغاثة (تذكر مثال الإيدز). فكما أثبتت لنا الأيام، وحتى في وضعنا المعاصر الذي تجمعت فيه الأموال في أيدي مسؤولي الدول، فإن عامة الناس هم الذين عادة ما يهبون لمساعدة إخوانهم المسلمين من خلال المنظمات الإغاثية وذلك لكسب الأجر. فما بالك إن طبقت مقصوصة الحقوق وتراكمت الأموال في أيدي الناس وليس الدولة؟ وما بالك في وضع أخلاق الناس فيه سامية بسبب تقارب الدخل فيما بينهم ما يؤدي لسمو تقواهم؟ ثق أخي القارئ بأن الجميع سيهب

لمعاونة الآخرين لأن الكل سيبحث عن الأجر بسبب إيمانهم بالغيب لأنهم تربوا على أيدي العلماء الربانيين الراسخين في العلم، إذ لا سلاطين لهم المقدرة على زج هؤلاء العلماء في السجون كما هو حالنا اليوم لأن العلماء هم السلاطين في الأغلب. كما أن ما يفيض من أموال لمساعدة المنكوبين سيكون كبيراً جداً لأن العالم الإسلامي كبير وبه الكثير من الخيرات ولا حدود ولا بيروقراطيات تُبطئ من انسياب الأموال من طرف مستصح لآخر منكوب. ولأن العالم الإسلامي كبير ولا حدود بين الجغرافيات والأقاليم، فستظهر المؤسسات الإغاثية التي ستعمل باستمرار، فتظهر معها أعراف الإغاثة وتتبلور بإذن الله لما هو أكفأ وأكفأ.

ولكن لماذا أرفض تدخل الدولة في الاقتصاد؟ والإجابة من عدة جوانب، وما يهمنا الآن هما الجانبان الآتيان: الأول هو أن تدخل الدولة سيؤدي للتشابك الذي تحدثنا عنه سابقاً والذي حرصت الشريعة على تلافيه. والثاني هو ضرورة وقوع الأموال في أيدي أهواء من هم في هذه الأهرام البيروقراطية، أو وزارات الزير، وقد ذكرت آفاتها. إلا أن الباحثين المعاصرين نظّروا بضرورة تدخل الدولة ليقع التشابك الذي تحاول الشريعة تلافيه. ففي ضرورة تدخل الدولة يقول أنور عبد الكريم معللاً:

«يعتبر تدخل الدولة في الحالة الاقتصادية، أصلاً ثابتاً من الأصول الاقتصادية في الإسلام، وذلك بهدف تحقيق العدالة ومصالح الجماعة، وعموماً فإن الدولة في النظام الاقتصادي الإسلامي يحق لها التدخل في الحالات التالية: ١- تحقيق التشغيل الأمثل للموارد الاقتصادية، من خلال ترشيد الإنتاج والاستهلاك، محاربة التبذير، تشجيع إنتاج السلع التي يحتاجها معظم أفراد الشعب، ضبط التوجيه نحو الإنتاج المالي، فرض تشغيل مصنع أوقفه صاحبه عن العمل إذا كان المجتمع بحاجة إلى منتجاته، حيث يدفع لصاحبه لقاء استغلال مصنعه أجور استهلاك وسائل الإنتاج، وإذا تمركز الإنتاج في حقل إنتاج معين، جاز للدولة التدخل بما يكفل حسن توزيع النشاط الإنتاجي، وذلك ضمانة لتحقيق مصالح المنتجين، ومصالح أفراد المجتمع بشكل عام. ٢- توفير وسائل العمل للقادرين، وكفالة معيشة غير القادرين عليه، ضماناً لتحقيق العدالة الاجتماعية، وأخذ ما يفيض عن حاجات الأغنياء لتوزيعها على الفقراء عند الاضطرار إلى ذلك، ضمن الضوابط الشرعية المعروفة. ٣- مراقبة التعامل في الأسواق والتدخل في سوق السلع وسوق العمل وتحديد حد أدنى للأجور، وتطبيق مقاييس الإنتاج، ومواصفات السلع والإعلان التجاري. ٤- محاربة الاحتكار، وبيع رزق المحتكر، والحجر على السفيه ونزع الملكية إذا كانت سبباً في وقع الظلم على الغير، ومنع المهن المخلة بالأخلاق الإسلامية كنوادي الميسر أو حانات الليل. ٥- في حالات حدوث فائض في الإنتاج الزراعي، يحق للدولة التدخل لرفع الأسعار نظراً لأن ترك السعر متدنياً قد يؤدي إلى وقوع خسائر بالنسبة للمنتجين، وما يستتبع ذلك من وقع هجرة ريفيه وزراعية، كما تتدخل الدولة في حالات حدوث تواطؤ في السوق من قبل البائعين بغية رفع الأسعار، فتستطيع تسعير المنتجات وذلك لتوفير حرية تفاعل العرض والطلب فتجبر البائعين على البيع بسعر السوق».[٨١]

إن في النص السابق الكثير مما يقنعك بضرورة تدخل الدولة إن لم تكن اقتصادياً، أما إن كنت اقتصادياً فسرعان ما تكتشف هزال ما في الاقتباس السابق. إن ما تفعله الاقتراحات السابقة هي مزيداً من التشابك بين أفراد المجتمع لدرجة أن المجتمع سيصبح اشتراكياً، وكأن الكاتب لم ير سقوط الاشتراكية ! فهو يعلل ضرورة تدخل الدولة في الحالات الآتية (وسأرد عليها واحدة تلو الأخرى بإذن الله): الحاجة لتحقيق التشغيل الأمثل للموارد الاقتصادية. وكما أثبت لنا التاريخ فإن الموارد ستكون في وضع أسوأ إن تدخلت الدولة بسيطرتها عليها. كما يزعم

الباحث أن الدولة ستشجع إنتاج السلع التي يحتاجها معظم أفراد الشعب، وهذه أيضاً سيكون الصناع والتجار أكثر سرعة ودقة لتحقيقها من الدولة. يرى الباحث أن للدولة تشغيل مصنع أوقفه صاحبه عن العمل إذا كان المجتمع بحاجة لمنتجاته، وهنا يكون السؤال: من هذا الأخرق الذي يوقف مصنعاً والمجتمع بحاجة لمنتجاته؟ يعتقد الباحث بإمكانية تدخل الدولة لتوزيع النشاط الإنتاجي وذلك لتحقيق مصالح المنتجين وأفراد المجتمع. وهنا أجيب: لقد أثبتت لنا تجارب قوى العرض والطلب في السوق أن المنتجين هم خير من يدرك ذلك. يطالب الباحث بتوفير وسائل العمل للقادرين وما إلى ذلك من عدالة اجتماعية، وهذه ستأتي مع تطبيق مقصوصة الحقوق كما سأثبت بإذن الله. ثم يريد الباحث للدولة التدخل في سوق العمل والسلع وتحديد حد أدنى للأجور، وهكذا حتى محاربة الاحتكار ونزع الملكية إن كانت ظلماً على الغير، وهكذا من تدخلات تزيد من سطوة الدولة لتقع جميع القرارات الحاسمة في الاقتصاد في أيدي أفراد لا ينتجون، فتظهر وزارات كثيرة للزير (والتي تحدثنا عنها سابقاً) ملغمة ببيروقراطية لن تنتج إلا المزيد من التخلف الاقتصادي وذلك لأن كل نشاط اقتصادي لن يؤذن له إلا بعد موافقة الدولة، فيتعثر الاقتصاد كما في الدول الاشتراكية حتى يسقط ثم توضع المزيد من الخطط لمحاولة إنعاشه فيزداد تخلفاً وهكذا من سيء لأسوأ. لا أدري أين يعيش هذا المؤلف غفر الله له؟ ولكن في المقابل فهناك أبحاث وكتب ممتعة في قراءتها إلا أنها أيضاً قد زلت، فقد تغلغل دور الدولة كمحرك أساسي للاقتصاد في عقول الباحثين، فلم ينج منه أحد. لأضرب مثالين على عجل من خيرة الأبحاث: المثال الأول: لقد ظهر مؤخراً بحث جيد للدكتوراه ثم نشر في كتاب عن الزكاة للدكتورة نعمت عبد اللطيف مشهور، إلا أنه لم يخل من الزلات أيضاً. فالباحثة تعتقد أن تدخل الدولة في تشغيل أموال الزكاة له مردود إقتصادي جيد على الأمة إذ تقول:

> «وأخيراً نجد أن قيام الدولة بالاستثمار المباشر، كأحد مصارف الزكاة، يكون له أثره في رفع مستويات التشغيل، والاستهلاك، والارتفاع بمستوى النشاط الاقتصادي بما يعوض أي تراخٍ قد يحدث من جانب المستثمرين الأفراد، ويشيع جواً من التفاؤل والثقة على الاحتفاظ بمستوى عالٍ من النشاط الاقتصادي، وعدم تعرضه للركود».[٨٢]

فبعد كل المجهود لفهم الزكاة ودوره في المجتمع المسلم رأت الباحثة أنه لا بأس من قيام الدولة بتشغيل تلك الأموال. والسؤال هو: من أين أتت هذه الفكرة برغم أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يستثمر أموال الزكاة، بل دفعها مباشرة لمن قُصت لهم من المستحقين؟ إن كنت على قناعة أخي القارئ أن الإسلام أتى مكتملاً لعلك تقتنع أن أفضل طريقة لرفع مستوى التشغيل هي وضع أموال الزكاة في أيدي مستحقيها مباشرة لأنهم ليسوا كالدول البطيئة الحركة، بل سيهُبون مباشرة في الاستثمار ليتراكم عطاء أفراد المجتمع ويتحرك الاقتصاد وينطلق. وكما سيأتي سنمر على مستحقي الزكاة بإذن الله ونبين ضرورة وضعها في أيديهم وليس الدولة لأن الدولة ما هي إلا أفراد ذوو أهواء، وهؤلاء حتى وإن كانت خططهم نبيلة إلا أن تطبيقهم لنظريات الاستثمار يعني أن المال لابد وأن يجري في أيدٍ غير أيدي ملاكها، وهذه فتنة تدعو للتلاعب بها. فمتى ما استقر نظام استثماري معين لأموال الزكاة ومهما كان نزيهاً، فإنه بعد مدة سيصبح عرضة للتلاعب لأنه لابد وأن يأتي يوم ويقوم فيه مسؤول ما بالتلاعب بأموال الزكاة.

المثال الثاني: لعل من الكتب الجيدة عن الاقتصاد في الإسلام كمقدمة ما ألفه الدكتور حمد الجنيدل في كتابه: «مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي». وبرغم أنه أثابه الله كان حريصاً على عرض أفكار الباحثين دون

الانزلاق إلى القبول بالاقتصاد المعاصر لإدراكه لخطورة هذا الأمر، إلا أنه فتح بعض النوافذ التي قد يلج منها المنظرون في الاقتصاد لإعطاء الدولة مزيداً من التدخل. فهو يقول مثلاً: «وليس للدولة أن تتدخل في التنمية الفردية إلا بقدر ما تقتضيه الضرورة في المشروعات اللازمة للمجتمع ويعجز الأفراد عن القيام بها ويقصرون فيها، ...».[٨٣] وهنا أقول: إن حُكمه على وجود مشروعات يعجز عنها الأفراد هو حُكمٌ ناتج من استقراء الواقع الذي ظهرت فيه الحاجة للمشروعات الكبرى ولم تطبق فيه مقصوصة الحقوق. أما مع تحكيم شرع الله فلن توجد مشروعات كبرى يعجز عنها الأفراد. فالإسلام وضع حركيات تجمع مهارات الناس وأموالهم بطريقة تدفعهم للمزيد من المخاطرة والمزيد من الإبداع حتى في المشروعات الكبرى كما سترى في الفصول القادمة بإذن الله. ومن جهة أخرى، كما سترى في فصل «المعرفة» بإذنه تعالى، فإن المشروعات الكبرى ستتفتت لأجزاء أصغر لتلائم إمكانات الأفراد أو إمكانات جماعات صغيرة من الأفراد للقيام بها بطرق أمثل. إلا أن ما يراه الجميع الآن من تقصير الأفراد في اقتحام مجال المشروعات الكبرى هو بسبب ضعف وهزال الناس لأن الدولة القوية قصمت ظهورهم فأصبحوا من المستضعفين، هذا إن كان لهم وجود على خارطة الأمة الاقتصادية أصلاً.

الاقتصاد الإسلامي

هل رأيت أخي القارئ كيف استقر في أذهان معظم الباحثين أن للدولة الحق في التدخل؟ ولأن الوضع جديد على الأمة الإسلامية (كل محدثة بدعة) فلابد لهذا الوضع من اسم وملامح تميزه عن الأنظمة غير الإسلامية. فإن تدخلت الدولة الآن لأصبح الاقتصاد بعد تطبيق نظريات الاقتصاد المعاصرة إما اقتصاداً رأسمالياً أو اشتراكياً أو خليط من شيء آخر، إذ أنه لا مفر من التعامل مع نظريات الاقتصاد المعاصرة. لذلك وحتى يكون الاقتصاد في دول الإسلام مميزاً ومخالفاً للاقتصاد الرأسمالي أو الاشتراكي فلابد له من محتوى مختلف واسم يميزه، فظهر مسمى «الاقتصاد الإسلامي» وانتشر بين الباحثين لدرجة أن هناك مؤشراً اقتصادياً قد ظهر في الأسواق مؤخراً وتمت تسميته بمؤشر «داوجونز للأسهم الإسلامية». أليس هذا مضحكاً؟ ولماذا هو مضحك؟ إن قال لك رجل أخرق، «زنى إسلامي» والعياذ بالله، أو «سُكر إسلامي»، فهل ستصدقه؟ بالطبع لا. إلا أن قوله أخف إثماً من هذا المسمى «داوجونز للأسهم الإسلامية» لأن الثابت هو أن السكر أو الزنى أقل إثماً من الربوا. فكما قال صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿الدرهم يصيبه الرجل من الربوا أعظم عند الله من ثلاثة وثلاثين زنية يزنيها في الإسلام﴾،[ف] ولعلك هنا تستنكر بأن المؤشر الاقتصادي الإسلامي لا علاقة له بالربوا ! فأجيب: بل هو أداة من أدوات البنوك التي تعمل بالربوا، فإن لم تقتنع أقول لك: بل هو مؤشر يوضح صعود وهبوط الأسهم التي ما أتت إلا بتراكم المال لدى الكثير في إطار نظام مالي لن يعمل إلا بتفشي الربوا. فمجرد وجود مؤشر يعني أن هناك أفراداً لا ينتجون إنتاجاً فعلياً، بل يكسبون المال لأنهم لا همّ لهم إلا تكثير المال من خلال الأسهم في الأسواق النقدية. وهذا كما ستستنتج وضع لا يؤدي إليه الإسلام إن طبق كما سيأتي في فصل «الفصل والوصل» بإذن الله. وفي هذا كما سترى بإذن الله فساد كبير

ف) الحديث رواه الطبراني في الكبير من طريق عطاء الخراساني عن عبد الله ولم يسمع منه، وقد ذكر الحديث في مسند الإمام أحمد ومصادر أخرى سنأتي عليها بإذن الله (٨٤).

يفوق فساد الزنى والسكر لأنه سيوصل لفساد مالي يؤدي لفساد متغلغل في جميع الطبقات الاجتماعية وفساد متعدد الأنواع مثل المخدرات والقتل ومنها الزنى والسكر ولكن بطريقة أبشع. لهذا يجب أن نمر سريعاً الآن على هذا المسمى المستحدث: «الاقتصاد الإسلامي». فهو من جذور الفساد برغم أنه قد يبدو نزيهاً في أهدافه كما صوره الباحثون أثابهم الله على اجتهاداتهم، أي أنه من المسميات التي ما أنزل الله بها من سلطان. فقط تذكر أخي القارئ أن كل محدثة بدعة، وأن كل بدعة ضلالة، وأن كل ضلالة في النار.

برغم تعدد تعريفات علم الاقتصاد عموماً (وليس علم الاقتصاد الإسلامي) إلا أنها تشترك في عدة خصائص. فهي تنحصر في محاولات تصوير الواقع الفعلي للإنتاج المادي والبحث عن السلوك الفعلي لأفراد المجتمع أثناء ممارساتهم لنشاطاتهم الاقتصادية، لذلك فإن مهمة عمل الاقتصاد عموماً تنصبّ (كما عرفها محمد أحمد صقر) على «تحقيق أنسب قدر مستطاع من الإنتاج المادي المقبول اجتماعياً عن طريق الاستغلال الأمثل للموارد وتوزيع هذا الإنتاج للوصول بالرفاهية الإنسانية إلى أفضل قدر مستطاع». إن تدبرنا أخي القارئ التعريف السابق لعلم الاقتصاد نجد أنه مشبع بالسيطرة من قبل الدولة. فعبارة «تحقيق أنسب قدر مستطاع من الإنتاج المادي المقبول اجتماعياً عن طريق الاستغلال الأمثل للموارد» تعني أنه لا ثقة بالأفراد لفعل ما يظنون أنه في صالحهم، لهذا فإن منهم من سيخطئ، لذلك وجب تدخل الدولة حتى يأتي الاستغلال الأمثل. ثم يأتي الجزء الآخر من التعريف، وهو الأكثر انجرافاً وراء تدخل الدولة والذي يقول: «وتوزيع هذا الإنتاج للوصول بالرفاهية الإنسانية إلى أفضل قدر مستطاع». والسؤال هو: من سيقوم بهذا التوزيع؟ إن كانوا الناس أنفسهم، فما الحاجة لعلم الاقتصاد، بل المقصود هو أن الدولة ستقوم بذلك. أي أن هناك مؤشرات واضحة في علم الاقتصاد عموماً أن الدولة لها الحق في التدخل، وهذا أمر بديهي عند علماء الاقتصاد وما ذكرته هنا إلا للتذكير به. فماذا عن الاقتصاد الإسلامي؟

وبرغم إنكار بعض الاقتصاديين لمصطلح «علم الاقتصاد الإسلامي»، إلا أنه قد وجدت مجموعة من المعارف لا يمكن أن يخطؤها أي باحث على أنها من أهم سمات الاقتصاد الإسلامي. ذلك أن اجتهادات الباحثين المسلمين الغيورين أثابهم الله قد تراكمت لتعطي الاقتصاد الإسلامي «نظريات وقوانين وتطبيقات تحكم المجتمع الإسلامي» وذات طابع متميز بأبعاد ثلاثة كما يقول أنور عبد الكريم: وهي: «البعد المذهبي: ويمثل القيم التي يرتكز عليها النشاط الاقتصادي. البعد النظري التحليلي: ويبدأ من التعرف على الظاهرة وصولاً إلى القوانين الاقتصادية. البعد التطبيقي: ويهتم بالتطبيقات والسياسات الاقتصادية التي تتفق مع القواعد والقيم الحاكمة في المجتمع».[٨٥] أخي القارئ، لا ضرر بالطبع من دراسة المجتمع المسلم اقتصادياً بهدف التعلم للإفادة. أي دراسة الاقتصاد لمحاولة معاونة فرد أو جماعة لاتخاذ قرار استثماري. أما دراسة الاقتصاد بهدف وضع قرارات اقتصادية تمس حقوق الآخرين، فهنا الإشكالية التي ستُخرج الأمة عن مقصوصة الحقوق. وكما ترى فإن الأبعاد الثلاثة السابقة تؤدي للخروج عن مقصوصة الحقوق. فبالنسبة للبعد المذهبي، فهذا هدف نبيل قد يحاول فيه الباحث فهم الفرق بين ما يؤدي إليه الإسلام وما تؤدي إليه النظم الأخرى من حيث الاقتصاد. ولكن الإشكالية تأتي بعد هذا الفهم، وهي «البعد النظري التحليلي» والذي يؤدي إلى القوانين الاقتصادية ومن ثم «البعد التطبيقي» والذي «يهتم بالتطبيقات والسياسات الاقتصادية التي تتفق مع القواعد والقيم الحاكمة في المجتمع». هنا يبدأ العقل بالعمل على حساب النص. كيف؟

إن مما يميز الاقتصاد الإسلامي عن النظم الوضعية كالرأسمالية والاشتراكية كما يقول نفس الباحث (أي أنور عبد الكريم) هو تركيزها «على الموازنة بين مصالح الأفراد والجماعات في إطار عقدي والتزام سلوكي وأخلاقي يربط بين المادة والروح وبين الحياة الفانية والأخرى الباقية».[٨٦] والسؤال هو: من يعلم هذا؟ لأننا إن حاولنا فهم كيفية الموازنة بين مصالح الأفراد والجماعات في إطار عقدي والتزام سلوكي فقط للفهم والقناعة فهذا أمر مقبول. ولكن الذي يحدث عادة هو أن فهم كيفية هذه الموازنة (هذا إن فُهمت)، يؤدي عادة إلى مفاضلات بين المصالح ومن ثم اتخاذ قرارات تؤدي للخروج عن مقصوصة الحقوق. لنضرب مثالاً على ذلك: من الواضح أن في تعليم الأبناء مصلحة قصوى إذ أنهم سيكونون أكثر إنتاجاً عند كبرهم لأنهم سيعملون وينتجون ولن ينحرفوا بسبب البطالة والفقر. ولكن التعليم بحاجة للمال، ولا مال لدى الدولة كما بينت في الفصول السابقة. فمن أين يأتي المال للدولة لتعليم الأبناء؟ فلا مفر إذاً إلا من أخذها من بيع بعض المواد الخام أو وضع المكوس (الضرائب) على الناس، أو أن على الدولة أن تستثمر أموالها وكأنها شركة كبيرة. فمن الواضح لأي مجتهد أو باحث إن فاضل بعقله القاصر بين المصالح أن يقول بجواز امتلاك الدولة للمواد الخام لبيعها لدول أخرى أو بجواز الضرائب إن كانت الموارد لا تفي بنفقات التعليم. وبالطبع سيجد هذا الباحث بعض المميزات التي تُظهر اجتهاده وكأنه إسلامياً ليُضاف إلى المعارف الأخرى التي جعلت الاقتصاد إسلامياً. ولكن أريدك أخي القارئ التفكر في الآتي وهو ما سأحاول إثباته في الفصول القادمة بإذن الله: إن مجرد قبول استحواذ الدولة على المواد الخام سيؤدي إلى ظهور وزارة للزير اسمها وزارة المعادن أو وزارة البترول والثروة المعدنية أو وزارة الثروة الوطنية أو ما شابه من أسماء. عندها (وكما هو حادث اليوم) سيظهر الآلاف من الموظفين الذين لا ينتجون إلا هماً دونما أي إنتاج ملموس على أرض الواقع. ثم تدخل الرشاوى في جميع عمليات التنقيب والبيع للمعادن، ثم تأتي المحسوبيات في توزيع هذه الثروات بين المناطق المختلفة والقطاعات المختلفة، وهكذا من هدر ليس له آخر. ثم في النهاية بالنسبة للتعليم فستوجد وزارات للتعليم ثم مناهج من وضع المتخصصين لتفرض على الناس ما يجب على أبنائهم أن يتعلموه. ثم بعد تخرج هؤلاء فإن على الدولة توظيفهم، وهكذا ننتهي بوضع مشابه لما هو عليه حالنا اليوم. أما إن لم نحاول المفاضلة بين المصالح واتبعنا الشريعة كما أتت، فإن التعليم ليس من مسؤولية الدولة، وليس للدولة منع الناس من الحصول على المعادن (هذا بالإضافة إلى حقوق أخرى كثيرة سنأتي عليها بإذن الله)، وهكذا «ينتشر الثراء بين الناس الذين يحرصون على تعليم أبنائهم»، وعندها ستنتشر المؤسسات التعليمية الخاصة ذات المناهج المختلفة التي لا تقيدها أية أنظمة أو أوامر أو تعاميم لأنه لا وجود لوزارة التعليم، أو حتى أن المعلمين الخاصين سينتشرون ويعلمون الأبناء ما يمكنهم من التأهل للحصول على عمل في القطاعات الإنتاجية التي لا تعد ولا تحصى والتي تتطلب كل واحدة منها مهارات مختلفة. وما ظهرت هذه الاختلافات إلا لأن جميع من في المجتمع منتج ولشيء مختلف لأن أبواب التمكين الكثيرة المختلفة متاحة للجميع. وهكذا يزدهر ويتبلور التعليم لأن التجارب الكثيرة للأفكار التعليمية المتعددة قد جُربت على أرض الواقع ثم اشتهر الأجدر منها وتم تقليده وتطويره من المعلمين الآخرين، وهكذا من أفكار وتجارب لا تقيدها أنظمة حكومية، بل حرة وتحت تطوير مستمر من المعلمين والقطاعات الإنتاجية وبجودة أعلى تسمو يوماً بعد يوم، وليست كمناهج الوزارات الجامدة التي لا تتطور إلا كل عشرات السنين. أدرك أخي القارئ أنني لم أتمكن من إقناعك في هذه الأسطر، فأنت تعتقد أن الفوضى ستعم وأن الجودة ستنخفض دون سيطرة، فأجيب: لا، فما سبق هو من أهم أطروحات هذا الكتاب، وستتضح لك الصورة بشكل أفضل بإذن الله.

أي باختصار، يكون السؤال الآن: ما الفائدة من فهم الموازنة بين المصالح في الاقتصاد الإسلامي إن لم تترجم إلى قرارات اقتصادية؟ وهنا لابد من توضيح الآتي: إن ما أحاول إثارته، كما قلت سابقاً، هو أنه لا فائدة من دراسة الاقتصاد لأن هذا سيستنهك الأمة ولو بشيء ضئيل إن لم تطبق هذه الدراسات، أما إن طُبقت فهي ستؤدي للخروج عن مقصوصة الحقوق، فمن الأجدر إذاً استثمار هذا المجهود المهدر في إنتاج مادي أو خدماتي ما، لأننا إن درسنا الاقتصاد، وهنا الخطورة، فإننا لابد وأن نرى بعض الإيجابيات وبعض السلبيات من منظورنا بعقولنا القاصرة، عندها سيأتي من يحاول تعظيم الإيجابيات أو القضاء على السلبيات كما يراها، فيحكم بغير ما أنزل الله، لأنه إن أراد الحكم بما أنزل الله فلن يحتاج لأية دراسة، فكل ما عليه فعله هو التطبيق لشرع الله. وهنا الزلة أخي القارئ. لتتأكد تأمل الآتي:

إن النظرية الاقتصادية الإسلامية من الناحية الفكرية، كما يقول أنور عبد الكريم، تختلف جذرياً عن النظريات الوضعية إذ أنها تُكتشف من خلال عملية «استقصاء تراجعي من القمة إلى القاعدة حيث يكون دور الاقتصادي المسلم دوراً استكشافياً للنظرية، بينما النظريات الاقتصادية الوضعية تمثل حصيلة تجارب مر بها المجتمع من خلال تدرج ارتقائي. ويكون دور الاقتصادي فيها دور البناء والتكوين، وبذلك تتدرج من الأدنى إلى الأعلى».[٨٧] أخي: إن الاقتباس السابق يريك أن صاحبه ذو فكر خصب إلا أنه قد يؤدي للزلل وكذلك الآتي:

> «وتتميز النظرية الاقتصادية في الإسلام في - منطلقاتها وفرضياتها - بأنها ترتكز على أساس من الواقعية، وتكفل للأفراد كرامتهم وإنسانيتهم، وتضمن للمجتمعات توازناً واستقراراً، كما وتنفرد دون سائر النظريات الاقتصادية المادية بسمو هدفها الذي لا يقتصر على الإشباع المادي فحسب، بل يتعداه إلى الهدف التعبدي، مما يحقق تحولاً في أخلاقية الفرد إلى طاقة محركة وقوة دافعة، وبينما تتكفل العقيدة في بناء الفرد المسلم من الداخل، فإن النظرية كمنهج تضع العقيدة موضع التطبيق والتنفيذ».[٨٨]

إن من البيان لسحراً. إن تأملت السابق لوجدت أنه كلام منطقي ومطلوب ولذلك ستعتقد أنه لابد لنا كأمة أن نسعى إلى تحقيقه. ولكن السؤال هو: كيف؟ هنا لابد من الاجتهاد. أي أن باب الاجتهاد في الاقتصاد قد فتح على مصراعيه. فيقول مثلاً نفس الباحث (أنور عبد الكريم):

> «ومع أن النظرية الاقتصادية الإسلامية تمثل الجانب الاجتهادي على المستوى الفكري - (حيث يتسع فيها مجال الاجتهاد، ويجوز الاختلاف حولها باختلاف تقدير المصالح تبعاً لتغير الزمان والمكان) وتتسم بخاصية التطور الذي يخضع لاجتهاد المختصين، إلا أن ما يميزها عن النظريات الاقتصادية الوضعية، أن العنصر المتطور فيها يبقى خاضعاً ومأطوراً بثوابت أصيلة، لا وجود لها في تلك النظريات. ويجدر التنويه بأنه لابد في النظرية الاقتصادية الإسلامية من توافر الشرطين الآتيين: أ) التقيد بالأصول الاقتصادية الخالدة المقررة في المذهب الاقتصادي الإسلامي. ب) استنباط معالم النظرية على ضوء الطرق الشرعية المعتمدة كالقياس والمصالح المرسلة وغيرها».[٨٩]

فبعد كل هذا التنظير، وعندما حان وقت النزول إلى أرض الواقع، ذهب الباحث إلى ضرورة الاجتهاد وقال بأن هناك ثوابت، وهناك متغيرات (وهذا ما تم نقده سابقاً)، وأن هذه المتغيرات تتغير بتغير الزمان والمكان، وأن وسيلة الوصول لها هي أدوات الاجتهاد كالقياس والمصالح المرسلة. وهذا ما تم نقده في الفصول السابقة. أي أن

هناك دورة فكرية بدأت بالقيم الإسلامية لتنتهي بإعمال العقل القاصر في الشريعة، وبهذا فلن تُطبق مقصوصة الحقوق. كيف؟

برغم جميع التعريفات السابقة الحالمة والنزيهة للاقتصاد الإسلامي إلا أن النهاية كانت «السقوط» في النهج الغربي في التفكير وإلى حد كبير في التطبيق. فهذا الباحث نفسه (أنور عبد الكريم) يرى أن من أهم المرتكزات الأساسية للاقتصاد الإسلامي الملكية المزدوجة والتي تأتي تحتها الملكية الخاصة للأفراد والملكية العامة والتي يقسمها إلى ملكية الجماعة وملكية الدولة. فملكيات الجماعة كما يوضحها هي:

> «كالمنتفعات العامة من الطرق والمجاري والمراعي والأنهار وكافة الثروات التي ليس للأفراد فضل بها، دل عليها الحديث النبوي الشريف: ﴿الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار﴾، بالإضافة إلى كافة الموارد المالية المخصصة للصالح العام للمسلمين كالفيء والغنائم وغيرها».

وهنا كما ترى أخي القارئ، فبرغم أن الباحث ميز بين ملكية الدولة والملكية العامة والتي هي لعموم الناس، إلا أنه ضم إليهما الموارد المالية المخصصة للصالح العام كالغنائم والفيء. أي أنه خلط بين الطريق مثلاً والذي هو ملكية جماعية، وبين أموال الفيء المخصصة لمصالح المسلمين، وكما رأينا في الفصول السابقة، فإن أموال الفيء لجماعات محددة كاليتامى والمساكين وليس للإنفاق على الطرق. وهنا الخطورة، لأن مجرد هذا القبول بمسؤولية الدولة في الإنفاق على الطرق برغم أنها مسؤولية لجماعة من المسلمين كما سترى في فصل «الأماكن» بإذن الله، فإن هذا النقل للمسؤولية سيعطي الدولة الحق في فرض الضرائب لجمع المال للقيام بمثل هذه المهمات. وعندها فقد سقطنا في النهج الغربي في التفكير. ومما يؤكد هذا السقوط هو توضيحه لملكية الدولة بالقول: «كالثروات من الأراضي والمعادن والبترول، والمرافق العامة حيث تديرها الدولة لصالح الجماعة».[٩٠] هل رأيت الآن كيف أن الباحث وضع الأصول المنتجة ومنها المواد الخام بيد الدولة حتى تنفقها على المرافق العامة لصالح الجماعة؟ إنه بهذا لا يخرجنا من مقصوصة الحقوق فقط، بل ويسقطنا في منظومة اقتصادية أشبه ما تكون بالاشتراكية. وما هذا الذي سبق إلا مثال لباحث واحد. وهناك العشرات من الباحثين الذين بقبولهم لفكرة الاقتصاد الإسلامي أسقطوا الأمة في براثن الاقتصاد الوضعي. وبالطبع فقد يصعب أحياناً رؤية مثل هذه السقطات لأن أبحاث مثل هؤلاء الباحثين عادة ما تكون مطعمة بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية. فنفس الباحث مثلاً يقول:

> «كما ويقر الإسلام تفاوت الملكية الفردية بين الناس، وإلى ذلك يشير القرآن الكريم: ﴿وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعۡضَكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ فِى ٱلرِّزۡقِ﴾ ... ونهى الشرع الإسلامي عن الإسراف والتبذير ﴿إِنَّ ٱلۡمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخۡوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ وَكَانَ ٱلشَّيۡطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورٗا﴾. ... وفي النظام الاقتصادي الإسلامي تأصيل فريد خاص للملكية الشخصية، فالمال هو مال الله وحده، فهو - تبارك وتعالى - المالك الحقيقي، بينما الإنسان مستخلف فيه، بدليل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمۡ خَلَٰٓئِفَ ٱلۡأَرۡضِ وَرَفَعَ بَعۡضَكُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ﴾، ﴿وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسۡتَخۡلَفِينَ فِيهِ﴾».[٩١]

والآن لننظر لباحث آخر وعلى عجل: فحتى يخدم الاقتصاد الإسلامي المجتمع المسلم لابد لهذا الاقتصاد من أن يتوجه لخدمة الحلال والحرام. فهذا تفكير منطقي إلا أنه سيعطي نتائج ضد مقاصده لأن الأحكام والقرارات وضعت بأيدي البعض باستخدام العقل القاصر. فهذا باحث مثلاً (أحمد صقر) يقول:

«إن هذا الحصر لمفهوم الرفاهية ومضمونها يعطي الموارد الاقتصادية في أي وقت وتحت أي مستوى فني للإنتاج قدرة أكبر لإشباع الحاجات الإنسانية الضرورية وغيرها اللازمة لتحسين مستوى العيش الحلال والحرام، وهذا الإطار من شأنه أن يسد منافذ الشهوات والتطلعات الضارة للاستهلاك، والتي تستنزف جانباً من الموارد النافذة؛ فقد ينحصر التحريم على الإنتاج في حد ذاته، كإنتاج الخمور، وقد يمتد التحريم إلى نشاط مؤسسة بعينها، كأن تنتج إنتاجاً مباحاً، ولكنها تمارس سياسات احتكارية، أو يتم فيها التعامل بالربا».[٩٢]

فكما ترى في الاقتباس السابق، فبالقياس على تحريم صناعة الخمر فإن الباحث يرى أن التحريم قد يمتد إلى تحريم نشاط مؤسسة بعينها لأنها تمارس سياسات احتكارية. والسؤال هنا كما هو حال الأسئلة السابقة: من الذي يقرر أن هذه المؤسسة تمارس سياسات احتكارية وأن تلك لا تفعل الشيء ذاته؟ بالطبع هم المسؤولون في الدولة. ومن هذا الثقب ستتدخل الأهواء لتحريك المسؤولين لضرب هذا التاجر أو الصانع على حساب ذاك التاجر أو الصانع. وكما سترى بإذن الله، فإن الشريعة حرصت على عدم تدخل الدولة حتى تزداد شفافية الأسواق فسرعان ما تتبدد أطماع التجار لأن أبواب التمكين مفتوحة للجميع، فتضمحل فرص الاحتكار حتى وإن ظهرت لفترة وجيزة لأن في هذا ضرر أقل من استحداث نظام بيروقراطي مشبع بالأهواء ويؤثر في السوق على الدوام. وهكذا إن تفحصت كتابات الباحثين تجد الثغرات التي منها تنبعث تدخلات الدولة لتتغير مقصوصة الحقوق، أما إن طبقت الشريعة فمع التوزيع الأمثل للخيرات بين الناس فإن الحلال والحرام سيكونان أفضل تطبيقاً كما أمرت الشريعة وبأقل مجهود ممكن كما سيأتي بإذن الله. والآن لنأخذ المثال الآتي وهو من الأمثلة الأكثر انتشاراً بين الباحثين:

أثناء قراءتي أعجبت ببعض الباحثين من سعة اطلاعهم وعمق تفهمهم للنصوص. ومن هؤلاء مثلاً د. منذر قحف أثابه الله على كتاباته التي ترفض فرض الضرائب إلا في حالات محددة (كما سيأتي بإذن الله). ولكن حتى هؤلاء الذين أدركوا بثاقب نظرهم عمق الإستراتيجيات الاقتصادية في الإسلام فقد كان من الصعب عليهم تصور مجتمع مسلم دون دور فعال للدولة في تلبية الخدمات وبالذات البنية التحتية. لذلك كان لابد لهم من إيجاد مخرج. فهذا منذر قحف يرى إمكانية توسع حجم قطاعات الدولة وذلك باستثمار أموالها حتى تتمكن من توفير المتطلبات المعاصرة ولكن دون فرض الضرائب. فهو استنتج (كما سيأتي بإذن الله) أنه لا حق للدولة في فرض الضرائب إلا لضرورات محددة، فيبرر قائلاً:

«ولا يعني عدم الاعتماد على الضرائب أو المصادرة التقليل من أهمية القطاع العام الاقتصادية، فإن ما خصص من أملاك عامة في النظام الاقتصادي الإسلامي يجعله يمثل حيزاً كبيراً من النشاط الاقتصادي ويلقي على عاتقه مسؤولية جسيمة في تنمية هذه الأملاك والعمل على استخراج إيراد دائم مستمر منها لتمويل الخزانة العامة للدولة الإسلامية ..... فنظام الملكية الذي شرعه الإسلام يقوم على وجود ملكية خاصة مصونة ومحمية إلى جانب ملكية عامة مصونة ومحمية أيضاً، فهو بذلك نوع من التزاوج بين الملكية العامة والخاصة، فالنظام الإسلامي قد خص الدولة بملكية قطاع واسع من الثروة الاقتصادية في البلاد، فالأملاك العامة تشمل الأراضي غير الداخلة في الإنتاج الاقتصادي والثروة المعدنية ومنابع الطاقة الكبيرة، مثل الشلالات ومساقط المياه. يضاف إلى ذلك أن مسؤولية الدولة الإسلامية في تأمين الخدمات العامة كالطرق ومياه الشرب وغير ذلك من المصالح العامة، ومسؤليتها في استثمار فوائض القطاع العام الاقتصادي وأملاكه في مصالح المسلمين تقتضيان أن

> يتوسع حجم القطاع وحجم الملكية العامة إلى حد أكبر مما هو مشاهد في النظام الرأسمالي بشكل ملحوظ».[٩٣]

تأمل النص السابق، ستلحظ أن الباحث يؤكد على أن ما يعطي الاقتصاد الإسلامي ما يميزه من وجهة نظره، هو أن الدولة بيدها حيز من النشاط الاقتصادي. كما أن هذا الحيز جد كبير بالنسبة له برغم أنه يرفض وضع الضرائب على الناس. هنا يكون السؤال: من أين إذاً تأتي الأموال لأنه يرى أن على الدولة مسؤوليات جسيمة ولا ضرائب مفروضة؟ تأتي الإجابة من نفس الاقتباس السابق وهو أن الشريعة تحمي الملكية العامة وأنها خصت الدولة «بملكية قطاع واسع من الثروة الاقتصادية في البلاد». فهو يؤكد هذا بالقول بأن «الأملاك العامة تشمل الأراضي غير الداخلة في الإنتاج الاقتصادي والثروة المعدنية ومنابع الطاقة الكبيرة، مثل الشلالات ومساقط المياه». وكما ذكرت سابقاً فإن ما ذهب إليه الباحث غير صحيح، فجميع السابق من الأصول المنتجة هي ليست للدولة، بل هي لمن حازها كما وضحت في الفصول السابقة. فإن تم تطبيق ما يدعو إليه هذا الباحث من وضع الأراضي غير الداخلة في الإنتاج الاقتصادي والمعادن في الأملاك العامة، فماذا بقي للناس ليأخذوه بمجهودهم الذاتي؟ لأنه إن طبقت الشريعة فمع النمو السكاني فإن الناس عادة ما يلجؤون لما هو مباح من الأصول المنتجة، فإن وقعت هذه الأصول تحت تصرف الدولة فلا مفر حينئذ من الأخذ من الدولة التي ستمنع بعض الناس وتعطي آخرين، فهذه غريزة لا مفر منها بين متخذي القرارات لأن قرار المفاضلة بين المستثمرين بأياديهم. أي أن الأخذ لم يعتمد على المجهود الذاتي للأفراد، بل على علاقاتهم وقرابتهم وجرأتهم في رشاويهم لمتخذي القرارات وما شابه من أدوات التلاعب بالمصالح، وهذا سيؤثر في الاقتصاد سلباً.

وهنا قد تقول: ولكن ماذا عن الشلالات ومساقط المياه مثلاً من الأصول المنتجة، فأنت يا جميل لم تتحدث عنها؟ فأجيب: حتى هذه ليست ملكاً للدولة، بل هي ملك لمن تمكن من استغلالها إن كانت في حجم يمكن استغلاله دون إضرار بالآخرين نظراً لكثرة أمثاله. ولكنك ستقول: وماذا عن شلالات نياجرا مثلاً، فهي وحيدة ولا يوجد مثلها في العالم؟ فإن تمكن فرد من حيازتها فقد حاز على أصل منتج وكبير جداً ! فأجيب: ستأتي الإجابة على المعالم مثل شلالات نياجرا بإذن الله، ولكن باختصار، فمثل هذه الأصول المنتجة ليست ملكاً لأحد لأن وضع يد فرد عليها سيجعلها حكراً له. بل هي لكل من يزورها للاستمتاع بها. وفي المقابل، فإن معظم الأصول المنتجة كالمعادن والأراضي القابلة للزراعة والسواحل القابلة للإستثمار البحري وما شابه من أصول منتجة منتشرة في كل مكان، وهي تفوق احتياجات البشر وللناس حق استغلالها لعمارة الأرض. ولأهمية هذه المسألة فقد خصصت لها فصلاً كاملاً، وهو الفصل القادم، أي فصل «ابن السبيل». أما مساقط المياه فإن من أهم إشكاليات البشر الآن هو أن الدول تدخلت في إيجاد مشروعات ضخمة مثل إنشاء السدود المائية، وكان لهذه التدخلات تأثيرات بيئية سلبية وبالذات فيما يعرف بعلم التبيؤ أو بالإيكولوجيا البيئية environmental ecology، وإن لم تتدخل الدول لتمكن الناس مع التعامل مع البيئة والاستفادة منها بطريقة أمثل ودون التغيرات البيئية الحادة الحادثة، كما سترى بإذن الله.

للإضافة للسابق، فإن الباحث (منذر قحف) يدرك تماماً أنه في إشكالية عملية، وهي أنه لأنه لا ضرائب من جهة، ولأن هناك خدمات عامة وأن على الدولة أن تقدمها كما يعتقد هو (من جهة أخرى)، فإن الإشكالية هي في تمويل هذه الخدمات، لذلك فهو يرى الحاجة إلى توسيع القطاع العام وبالذات حجم ملكيات الدولة لدرجة أن

ملكيات الدول الإسلامية قد تفوق نسبياً تلك التي في الدول الرأسمالية. لاحظ ما قاله في النص السابق: «يضاف إلى ذلك أن مسؤولية الدولة الإسلامية في تأمين الخدمات العامة كالطرق ومياه الشرب وغير ذلك من المصالح العامة، ومسؤليتها في استثمار فوائض القطاع العام الاقتصادي وأملاكه في مصالح المسلمين تقتضيان أن يتوسع حجم القطاع وحجم الملكية العامة إلى حد أكبر مما هو مشاهد في النظام الرأسمالي بشكل ملحوظ». أي أن الاقتصاد الإسلامي من وجهة نظره تقترب من نظم الدول الاشتراكية. فيقول مثلاً بالرجوع للماوردي: «إن إنشاء الخدمات العامة كالطرق ومسابل المياه والمساجد وصيانتها هي مسؤولية الدولة الإسلامية إذا كانت لها إيرادات من أملاك الدولة والقطاع العام الاقتصادي. فإذا لم يكن لدى الدولة ما يكفي من هذه الإيرادات كان لها فرض رسوم استعمال عادلة على المستفيدين من بعض هذه الخدمات».[٩٤] وحتى يأخذ الموضوع حقه من النقد سآتي على ما نقله من الماوردي (تحت العنوان الآتي: «التقديس والتقليد») ولكن بعد التوضيح الآتي:

لنقل جدلاً أن هناك اقتصاد إسلامي وأن للدولة دور كبير فيه، فما هي الأهداف الاقتصادية للدولة الإسلامية في نظر الباحثين المعاصرين؟ يقول الدكتور منذر قحف:

> «الهدف الأول: ضمان حد أدنى من المعيشة. وينبغي أن نؤكد على أنه من أجل هذا الضمان للمعيشة – وهو الهدف الاقتصادي الأول – يمكن أن تصل الدولة فيما تأخذه من إجراءات إلى حد بعيد، مهما كان تأثير ذلك على إيراداتها أو على الملكية الخاصة والقطاع الخاص وغير ذلك. ضمان حد أدنى من المعيشة أمر يقع في موقع أساسي من الأهداف الاقتصادية للدولة مهما كانت إيراداتها. أما الأهداف الأخرى، نحو ضمان الديون بين الناس، ودين من لا يستطيع أن يفي بدينه فهذه تكون حسب الظروف، ولا تضمن الدولة هذه الديون في جميع الأحوال».

ثم بعد دحض التوجهات التي تذهب لبسط الرخاء على الناس بفرض الضرائب يستنتج الباحث قائلاً: «أما الحد الأدنى أو ضمان مستوى أدنى للمعيشة فيجب على الدولة أن تقوم به، وهو هدف لها محدد مهما كانت مواردها وإيراداتها المالية، حتى لو اضطرت للضرائب والاقتراض».[٩٥] لاحظ أن الباحثين يضعون افتراضاً لن يحدث إن طبقت الشريعة، فهم يقولون بأن للدولة أن تفرض الضرائب إن كان هناك فقراء، وهذا الافتراض الوهمي لن يحدث إن فتحت أبواب التمكين وإن كان للناس إخراج زكاتهم كما سترى بإذن الله. فهم عندما يضعون هذه الافتراضات سيوافقهم كل إنسان لأن النبل الإنساني يدفع الناس للموافقة، وبهذا تفتح الأبواب لأخذ الضرائب الذي أغلقته الشريعة كما رأينا في الحديث عن المكوس. ولعلك هنا تقول: ولكن الفقر دائم الانتشار حتى في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم؟ فأجيب: نعم وذلك لأن الشريعة لم تأخذ الوقت اللازم من التطبيق في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم حتى يختفي الفقر. أي حتى يختفي الفقر تماماً فإن الشريعة بحاجة للتطبيق لعدة أجيال. وهذا الذي ظهر في عهد عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه إذ أنه أتى في وقت كانت معظم مقومات مقصوصة الحقوق قد طبقت فيه لعدة أجيال برغم تجاوزات الحكام الأمويين، وعندما أصر الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز تطبيق الشريعة من جذورها تم القضاء على الفقر تماماً فاحتار الناس في توزيع الزكاة.

أما الهدف الثاني من أهداف الدولة الاقتصادية في الإسلام (كما يقول) فهو إدارة الأملاك العامة في مصالح المسلمين، وقد دحضته على هذا الهدف سابقاً وقلت بأنني سأثبت لك أخي القارئ عدم الحاجة لهذا الهدف إن

طبقنا مقصوصة الحقوق، ولكنني الآن أستعرض نصاً آخر لأنه من القوة بحيث أنه قد يثبت طرحاً ليس بالضرورة صحيحاً (تذكر أن: إن من البيان لسحراً): يقول منذر قحف:

«مثلاً مسألة الأراضي .. لدينا نص واضح، كعين الشمس، إن محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام .. بدأ مسألة احتجاز الأرض ملكاً للمسلمين. نص واضح يتحدث عنه أبو عبيد، وقد ذكر في كتب الصحاح. ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم في أرض خيبر .. احتجز جزءاً منها ملكاً للمسلمين كلهم .. ولم يوزع كل الأرض، وزع جزءاً منها وترك الجزء الآخر .. وواضح من هذا المعنى أنه ابتكار لطريقة تمويل الدولة بالإيرادات العامة – أي تخصيص مورد دائم للدولة يكون مصدراً للإيراد العام .. ثم ما تحدث عنه الفقهاء في مسألة وما استقر عليه رأي الفقهاء المعاصرين استناداً إلى النصوص الأصلية الأولى، أيضاً – مسألة الماء العد – .. قد أعطيته الماء العد، والماء العد في القاموس معناه: الماء الكثير الذي لا يحصى، أعطيته شيئاً كثيراً، وما زالت كلمة الماء العد تستعمل بهذا المعنى في السقي ضمن المصطلحات الزراعية في بعض المناطق في البلاد الإسلامية، منها سوريا. فالماء العد هو الماء الكثير الذي لا يحصى .. فإذا كثر المعدن لا يمكن تملكه من قبل الأفراد. فإن معيار «الكثرة»، ومعيار التفاوت الكبير بين ما يحصل عليه من ثمره وما يبذله من جهد .. في مثل هذه الأحوال استقر عليه رأي العلماء المعاصرين استناداً لمثل هذه النصوص واستناداً لنصوص أخرى أيضاً اعتمد عليها بعض الفقهاء القدماء ومنهم المالكية أن المعادن في باطن الأرض، وفي ظاهرها، مما تتعلق بها حقوق الأمة، ليس المعدن القليل الذي هو أشبه بالركاز الصغير، لأن الركاز كنز مدفون من الجاهلية، مقدار صغير من المال، أو من معدن الملح .. فهذه يمكن أن يتملكها الأفراد كما يتملكون النبع الصغير، أو البئر يحفرونه ويأخذون منه الماء، أو حتى النهر الصغير غير المشتق من النهر الكبير .. ويمكن أن يكون مثل هذا في الملكية الخاصة، لأنه لم يستوعب إلا أرضاً صغيرة على كل حال. أما ما يشبه الماء العد، الكثير، ظاهراً كان أم باطناً، من معادن، فقد استقر رأي الفقه المعاصر على أنه ملك للدولة، وملك الدولة بمعنى أنه لمصلحة الأمة بكاملها، وليس بمعنى أنه ملك للحاكم. إذن إدارة الأملاك العامة لصالح المسلمين وتنميتها وتحقيق الحد الأقصى من الإفادة منها على مستوى الجيل الحاضر، والأجيال المستقبلية، هو الهدف الأساسي الثاني من الأهداف الاقتصادية للدولة الإسلامية».[٩٦]

تلحظ في النص السابق أن هناك دليلين استخدمهما الباحث لإثبات ضرورة تخصيص موارد دائمة للدولة لتكون مصدراً للإيراد العام. الدليل الأول هو عدم قسمة الرسول صلى الله عليه وسلم جزءاً من أرض خيبر، وهذا كنت قد وضحته في الفصول السابقة باستفاضة وبينت أن الذي لم يقسم قليل جداً مقارنة بفعل الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع الغزوات. وأن هذا القليل هو لنفقاته المحددة وفي حدود ضيقة ولقضاء ديون المسلمين مثلاً ولم تنفق على البنية التحتية، فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يجمع الضرائب أو لم يأخذ من الأصول المنتجة لشراء بئر رومة مثلاً أو حفر الخندق حول المدينة المنورة كما مر بنا وهما أكثر ضرورة مما ذكره الباحث من إيجاد وتمويل الإيرادات العامة. بل إن دعم مثل هذه الاحتياجات الضرورية كالبنية التحتية ستأتي من الناس لأنهم أثرياء ومن خلال حثهم لفعل الخير. وكما سترى بإذن الله، فإن في هذه الإستراتيجية الاقتصادية تحجيم لدور الدولة، وبالتالي سيكثر الأثرياء، ويضمحل عدد الفقراء، وهكذا فإن جميع الخدمات التي تقوم بها الدولة في عصرنا الحالي ستتم تغطيتها وبطريقة أكفأ وأفضل من خلال الناس كالأوقاف مثلاً (وسيأتي بإذن الله).

وبالنسبة لدليله الثاني وهي مسألة الماء العد، فإن الدليل قد استخدم بطريقة مغلوطة. فقد ذكرت في فصل «الخيرات» أن الرسول صلى الله عليه وسلم أقطع أبيض بن حمال معدن الملح، فلما قيل له: إنه بمنزلة الماء العد (الجاري)، أمر برده، ثم بينت أن الفقهاء ذهبوا على أن من حاز من الناس منه شيئاً فهو له. وهذا وضع مختلف جداً عن منع الناس من هذه الخيرات وحبسها للدولة. فشتان بين الحالين. أي حتى تقتنع أخي القارئ فأن علي إتمام مهمتين: الأولى أن الدولة ليس لها شرعاً أن تأخذ الأموال، وهذه قد مرت في الفصول السابقة؛ والثانية هي أن باستطاعة الناس توفير جميع الخدمات دون تدخل الدولة، وهذه ستأتي بإذن الله.

والهدف الاقتصادي الثالث من أهداف الدولة المسلمة كما يعتقد الباحثون هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي هذا يقول منذر قحف:

«يتحدث الماوردي عن أمر عام بالمعروف ونهي عام عن المنكر. وأمر خاص بالأمر بالمعروف ونهي خاص عن المنكر، فالأمر الخاص بالمعروف والنهي عن المنكر .. يتعلق بسلوك الأفراد الخاص. أما الأمر العام فيضرب له أمثلة منها: لو تهدم بئر قرية يشرب منها الناس ولم يكن في القرية ماء غيره، فماذا يفعلون؟ هنا يأتي الأمر العام بالمعروف والنهي العام عن المنكر. فإن المحتسب أو الدولة الإسلامية تعمر ذلك البئر، فإن لم يكن لديها مال في بيت مال المسلمين فرضت ذلك على أغنيائهم .. فتأخذ من الأغنياء لتقيم بناء البئر. أو لو انهدم سورهم، فإن كان لهم غناء عن ذلك السور كما لو أن القرية لم تكن ثغراً، فلا أهمية لذلك السور، فيمكن أن لا يبنى. أما إذا لم يكن لهم غناء عنه، فتبنيه الدولة، فإن لم يكن لديها مال يكفي لذلك، أخذت ذلك من الأغنياء. وهكذا الأمر العام بالمعروف، والنهي العام عن المنكر .. والماوردي يدرك أمثلة كثيرة لهذا النوع من أهداف الدولة الاقتصادية».[٩٧]

(وهناك هدف رابع سيأتي دحضه بإذن الله في فصل «الأماكن» وهو الحمى). لاحظ في الاقتباس السابق أنه يرتكز أساساً كغيره من الاقتباسات على ما قاله الماوردي يرحمه الله. فالماوردي وضع فكرة ثم أخذها الباحثون وأضافوا عليها، أي أنه تم إلباس نص الماوردي نوع من التقديس لتظهر الاستنتاجات التي ستخرج الأمة عن مقصوصة الحقوق، وهو موضوعنا الآتي:

التقديس والتقليد

المقصود بالتقديس هنا هو رفع مكانة نص ما لدرجة أنه يؤخذ به كدليل شرعي برغم أنه كلام أطلقه عالم ولكن دون دليل من القرآن الكريم أو السنة المطهرة. وقبل نقد الهدف الاقتصادي الثالث وما تم اقتباسه من الماوردي أذكرك أخي القارئ بما ذكرته سابقاً عن التقليد المذهبي ودون دليل من القرآن الكريم أو السنة المطهرة. فمن هؤلاء العلماء الراسخين في العلم الذين نقدوا التقليد ابن القيم رحمه الله إذ يقول إضافة لما اقتبسته منه سابقاً:

«قال أبو عمر وغيره من العلماء: أجمع الناس على أن المقلد ليس معدوداً من أهل العلم، وأن العلم معرفة الحق بدليله، وهذا كما قال أبو عمر رحمه الله تعالى: فإن الناس لا يختلفون أن العلم هو المعرفة الحاصلة عن الدليل. وأما بدون الدليل فإنما هو تقليد. فقد تضمن هذان الإجماعان إخراج المتعصب بالهوى والمقلد الأعمى عن زمرة العلماء وسقوطهما باستكمال من فوقهما الفروض من وراثة الأنبياء، فإن العلماء هم ورثة الأنبياء، فإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، وإنما ورثوا العلم،

فمن أخذه أخذ بحظ وافر. وكيف يكون من ورثة الرسول صلى الله عليه وسلم من يجهد ويكدح في رد ما جاء به إلى قول مقلده ومتبوعه ويضيع ساعات عمره في التعصب والهوى ولا يشعر بتضييعه؟ تالله إنها فتنة عمت فأعمت ورمت القلوب فأصمت. ربا عليها الصغير وهرم فيها الكبير، واتخذ لأجلها القرآن مهجورا. وكان ذلك بقضاء الله وقدره في الكتاب مسطورا. ولما عمت بها البلية وعظمت بسببها الرزية بحيث لا يعرف أكثر الناس سواها ولا يعدون العلم إلا إياها، فطالب الحق من مظانه لديهم مفتون ومؤثره على ما سواه عندهم مغبون، نصبوا لمن خالفهم في طريقتهم الحبائل وبغوا له الغوائل ورموه عن قوس الجهل والبغي والعناد، وقالوا لإخوانهم: ﴿إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمۡ أَوۡ أَن يُظۡهِرَ فِى ٱلۡأَرۡضِ ٱلۡفَسَادَ﴾، فحقيق بمن لنفسه عنده قدر وقيمة ألا يلتفت إلى هؤلاء ولا يرضى لها بما لديهم، وإذا رفع له علم السنة النبوية شمر إليه ولم يحبس نفسه عليهم، فما هي إلا ساعة حتى يبعثر ما في القبور ويحصل ما في الصدور وتتساوى أقدام الخلائق في القيام لله، وينظر كل عبد ما قدمت يداه، ويقع التمييز بين المحقين والمبطلين، ويعلم المعرضون عن كتاب ربهم وسنة نبيهم أنهم كانوا كاذبين».[٩٨]

ثم تأمل الأمثلة التي يضربها أثابه الله لتبيان قصور العقل وضرورة التمسك بالدليلين، القرآن الكريم والحديث الشريف، وليس التمسك بالتقليد:

« كيف يمكن القياس مع الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات؟ قالوا: وإذا كانت الشريعة قد جاءت بالتفريق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات، كما جمعت بين الخطأ والعمد في ضمان الأموال وفي قتل الصيد، وجمعت بين العاقل والمجنون والطفل والبالغ في وجوب الزكاة، وجمعت بين الهرة والفأرة في طهارة كل منهما، وجمعت بين الميتة وذبيحة المجوسي في التحريم وبين ما مات من الصيد أو ذبحه المحرم في ذلك، وبين الماء والتراب في التطهير، بطل القياس، فإن مبدأه على هذين الحرفين وهما أصل قياس الطرد وقياس العكس. والجواب أن يقال الآن حمي الوطيس وحميت أنوف أنصار الله ورسوله لنصر دينه وما بعث به رسوله، وآن لحزب الله أن لا تأخذهم في الله لومة لائم وأن لا يتحيزوا إلى فئة معينة وأن ينصروا الله ورسوله بكل قول حق قاله من قاله، ولا يكونوا من الذين يقبلون ما قاله طائفتهم وفريقهم كائناً من كان، ويردون ما قاله منازعوهم وغير طائفتهم كائناً ما كان، فهذه طريقة أهل العصبية وحمية أهل الجاهلية. ولعمر الله إن صاحب هذه الطريقة لمضمون له الذم إن أخطأ، وغير ممدوح إن أصاب، وهذا حال لا يرضى بها من نصح نفسه وهدى لرشده والله الموفق».[٩٩]

رحم الله ابن القيم على تأكيده مراراً وتكراراً على ضرورة الالتزام بالنص. لقد رجع الكثير من الباحثين إلى كتاب «الأحكام السلطانية» للماوردي وبنوا عليها استنتاجات لم يكن هو ليقول بها أثابه الله على اجتهاده. حتى أن بعض ما قال به هو لم يقله بالرجوع إلى دليل نصي كما ستلحظ بإذن الله، بل لأنه (أي الماوردي) رأى أن بيت المال مكتظ بالأموال، وخوفاً على الأموال من الضياع بين أيدي السلاطين فقد حمل الدولة مسؤوليات عامة هي في الشريعة من مسؤوليات السكان (كما سأثبت لك بإذن الله)، مثل تعبيد الطرق وبناء الأسوار إن هدمت وما شابه من أعمال. أي أن لدينا نصوصاً من علماء أجلاء كأبي يوسف والماوردي والغزالي وإمام الحرمين، وبرغم أنها نصوص اجتهادية إلا أن الباحثين المعاصرين أخذوها عنهم وكأنها نصوص ذات تقديس يرقى إلى الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية والعياذ بالله. تأمل المثال الآتي لهذا التقليد بالرجوع للماوردي رحمه الله.

لأن الديوان كمؤسسة كان منتشراً في كتب الفقه، فقد رجع إليه المعاصرون المهتمون بالاقتصاد الإسلامي وكأنه مؤسسة إسلامية أتى بها الشرع وناقشوا بالتالي فكرة الضرائب من خلال الاستشهاد بما كتبه السلف والذي ما انتشر إلا بسبب التقليد. تأمل الآتي مما كتبه منذر قحف برغم حذره. يقول في الحديث عن الإيرادات العامة بعد العهد الراشد مستنداً لما قاله الماوردي ليصل إلى نتيجة «إمكانية» فرض الضرائب على الناس:

«يلاحظ أيضاً [أي على الإيرادات العامة بعد العهد الراشد] انعدام مصدر التبرعات كبند في الإيرادات العامة، وكذلك بند الاقتراض العام. ولعل أهم سبب في ذلك هو كثرة الإيرادات وعدم الحاجة إلى ذلك. على أنه يلاحظ ظهور بعض الفتاوى المتعلقة بالاقتراض العام وتوظيف الوظائف المالية (أي الضرائب) على الناس. فالماوردي يذكر جواز الاقتراض على بيت المال إذا كان ما يقترض له هو من نوع الديون المترتبة على بيت المال "كأرزاق الجند وثمن الكراع والسلاح" وخاف ولي الأمر الفساد في تأخير سدادها. وينقل عن الشافعي أن ولي الأمر لا ينبغي أن يدخر في بيت المال شيئاً "لأن النوائب تعين فرضها عليهم إذا حدثت،" أي أن له أن يفرض الضرائب المالية لسداد ما تتطلبه النوائب من نفقات. ويضيف الماوردي أن مما يستحق على بيت المال وجوه من المصالح مما يعم ضرره لو لم يقم به ولي الأمر، فإن لم يجد له المال، "كان من فروض الكفاية على كافة المسلمين حتى يقوم به من فيه كفاية كالجهاد." مما يعني جواز فرض الضرائب للقيام بهذه المصالح التي تصبح من فروض الكفاية، لو لم يكن في بيت المال ما يفي بسداد نفقاتها».[١٠٠]

تلحظ مباشرة في الاقتباس السابق أن الباحث ركز على أن الماوردي رحمه الله أجاز الاقتراض على بيت المال إن كان المال لنفقات الجند والسلاح. وهذا كما وضحت في الفصل السابق في حد ذاته غير صحيح، فلا دليل نصي عند الماوردي لهذا الاستنتاج. فهل فرض الرسول صلوات ربي وسلامه عليه الضرائب على الناس؟ أم أنه حرضهم على الجهاد؟ كما مر بنا في الفصلين السابقين فإنه صلى الله عليه وسلم لم يفرض الضرائب. إن راجعت النص السابق ستلحظ أنه يقول بإمكانية فرض الضرائب عند النوائب، فهل كانت هناك نائبة نزلت بالمسلمين مثل غزوة الخندق، ومع ذلك لا وجود لأي نص أنه صلوات ربي وسلامه عليه فرض على الناس شيئاً كرهاً، بل حثهم على المشاركة في العمل، فهل إن رفض فرد المشاركة كان الرسول صلى الله عليه وسلم سيجبره؟ بالتأكيد كلا. أريدك أخي القارئ أن تتأمل الاقتباس السابق وتقارنه بالآتي للماوردي والذي رجع إليه كاتب النص السابق. يقول الماوردي:

«وأما المستحق على بيت المال فضربان: أحدهما ما كان بيت المال فيه حرزاً فاستحقاقه معتبر بالوجود، فإن كان المال موجوداً فيه كان صرفه في جهاته مستحقاً، وعدمه مسقط لاستحاقه [لاستحقاقه]. والضرب الثاني أن يكون بيت المال له مستحقاً، فهو على ضربين: أحدهما أن يكون مصرفه مستحقاً على وجه البدل كأرزاق الجند وأثمان الكراع والسلاح، فاستحقاقه غير معتبر بالوجود، وهو من الحقوق اللازمة مع الوجود والعدم. فإن كان موجوداً عجل دفعه كالديون مع اليسار؛ وإن كان معدوماً وجب فيه على الإنظار كالديون مع الإعسار. والضرب الثاني: أن يكون مصرفه مستحقاً على وجه المصلحة والإرفاق دون البدل، فاستحقاقه معتبر بالوجود دون العدم، فإن كان موجوداً في بيت المال وجب فيه وسقط فرضه عن المسلمين، وإن كان معدوماً سقط وجوبه عن بيت المال وكان إن عم ضرره من فروض الكفاية على كافة المسلمين حتى يقوم به منهم من فيه كفاية كالجهاد، وإن كان مما لا يعم ضرره كوعورة طريق قريب يجد الناس طريقاً غيره بعيداً، أو انقطاع شرب يجد الناس غيره شرباً. فإذا سقط وجوبه عن بيت المال بالعدم سقط وجوبه عن الكافة لوجود

البدل. فلو اجتمع على بيت المال حقان ضاق عنهما واتسع لأحدهما صرف فيما يصير منهما ديناً فيه، فلو ضاق عن كل واحد منهما جاز لوالي [لولي] الأمر إذا خاف الفساد أن يقترض على بيت المال ما يصرفه في الديون دون الارتفاق، وكان من حدث بعده من الولاة مأخوذاً بقضائه إذا اتسع له بيت المال. ...».[١٠١]

تلحظ مما قاله الماوردي رحمه الله أنه لم يقل قط بفرض الضرائب. بل وضح أنه إن كان ما يراد النفقة عليه من الضروريات ولكن لا يعم ضرره مثل إصلاح طريق وعرة ويجد الناس طريقاً غيرها، فإنه لا تفرض الضرائب على الناس. كما أن الماوردي قال أيضاً أن نفقات الجند يجب الانتظار عليها لأنها «كالديون مع الإعسار» إن لم يكن في بيت المال مال، ولم يقل بفرض الضرائب. وهذا مخالف لما استنتجه الباحث (منذر قحف). فما قاله الماوردي في النفقات التي بها ضرر إن لم يقم بيت المال بدفعها هو: «وكان إن عم ضرره من فروض الكفاية على كافة المسلمين حتى يقوم به منهم من فيه كفاية كالجهاد». هنا لعل الباحث من هذه العبارة استنتج أن الجهاد نوعان، جهاد طلب وجهاد دفع، وجهاد الدفع فرض عين، لذلك فإنه بالقياس قد تفرض الضرائب على الناس. وهذا كما رأينا وسيأتي أيضاً بإذن الله ليس صحيحاً، فإن الناس مطالبون بالتلبية لنداء الجهاد لأنه فرض عين عليهم، إلا أن التلبية يجب أن تأتي من الناس. وشتان بين الحالين. ولكن في جميع الأحوال، فإنه لا يجوز الرجوع للماوردي إن لم يكن لدى الماوردي دليل. وهذا أستاذ آخر في الاقتصاد (لحسن الداودي)، وبالرجوع لنص آخر للماوردي عن العمل العسكري، زاد الخروج عن الشريعة بالاستناد إلى كلام الماوردي وكأنه دليل شرعي، يقول الباحث:

«ولكن انطلاقاً من واقعنا يمكن لموارد الزكاة أن تعجز عن تغطية كل النفقات اللازمة. وهنا يتأتى الدور التكميلي الذي يجب أن تلعبه موارد الدولة في إطار السياسة المالية. وفعالية الزكاة كأداة محلية تقتضي نهج اللامركزية بمفهومها الحقيقي، وهو ما حدث فعلاً في التاريخ الإسلامي في إطار انسجام تام مع السياسة المالية العامة. وخير دليل على ذلك هو ما كتبه الماوردي في الولاية العامة عندما أظهر أن من بين مهام الوالي: «النظر في تدبير الجيوش، وترتيبهم في النواحي وتقرير أرزاقهم إلا أن يكون الخليفة قدرها فيدرها عليهم "و" جباية الخراج وقبض الصدقات وتقليد العمال فيها». إن دراسة هذه الصلاحيات تظهر فعلاً مدى استقلالية "الناحية" إذ إن للوالي مثلاً تقدير الأجور مع الزيادة فيها كلما دعت الضرورة إلى ذلك، أي للحفاظ على طاقتها الشرائية ولكن ليس له أن يزيد فيها هدف تحسين مستواها نظراً لما لهذا النوع من المبادرات المحلية من انعكاسات سلبية على التوازن العام الذي هو من اختصاص السياسة المالية للدولة، وما يجري على الأجور يجري كذلك على توزيع الصدقات محلياً إذ إن مستوى الفقر له محتوى محلي كما له محتوى وطني ...».[١٠٢]

إن ما يحاول الباحث فعله في الاقتباس السابق هو إيجاد تقسيم جديد للاقتصاد الإسلامي. فهو يميز بين ما هو محلي وما هو وطني أو قومي. فبالقياس على صلاحيات الوالي التي ذكرها الماوردي في جباية الخراج وقبض الصدقات وتقليد العمال فيها ثم ترتيب النفقة على الجيوش إن لم يقدرها الخليفة، فإن في هذه الصلاحية دون الزيادة في الطاقة الشرائية حتى لا يتأثر الاقتصاد العام للدولة، منظور مفعم باللامركزية شريطة ألا يؤثر ذلك على السياسة المالية للدولة. تأمل كيف أن الباحث دخل من ثغرة صغيرة قال بها الماوردي هي أصلاً وضعت من غير دليل! ثم لاحظ كيف أوجد بعد ذلك اقتصاداً إسلامياً يتسم بصفتي المحلية والوطنية. وهذا التقسيم يعني في الغالب أن الدولة هي المسيطرة على الاقتصاد حتى يأخذ هذا التقسيم حيز التنفيذ. وكما سترى في الفصل القادم فإنه

لا حدود بين جميع المناطق الإسلامية، فلا اقتصاد محلي وآخر وطني حينئذ. أريدك أخي القارئ الآن أن تتمعن في التالي مما كتبه الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية» لأنه أصبح من أهم النصوص التي رجع إليها الباحثون لاستقاء استنتاجاتهم، قال الماوردي رحمه الله:

«فأما الأمر بالمعروف في حقوق الآدميين فضربان: عام وخاص. فأما العام فكالبلد إذا تعطل شربه أو استهدم سوره أو كان يطرقه بنو السبيل من ذوي الحاجات، فكفوا عن معونتهم. فإن كان في بيت المال مال لم يتوجه عليهم فيه ضرر أمر بإصلاح شربهم وبناء سورهم وبمعونة بني السبيل في الاجتياز بهم، لأنها حقوق تلزم بيت المال دونهم. وكذلك لو استهدمت مساجدهم وجوامعهم. فأما إذا أعوز بيت المال كان الأمر ببناء سورهم وإصلاح شربهم وعمارة مساجدهم وجوامعهم ومراعاة بني السبيل فيهم متوجهاً إلى كافة ذوي المكنة منهم، ولا يتعين أحدهم في الأمر به. وإن شرع ذوو المكنة في عملهم وفي مراعاة بني السبيل وباشروا القيام به سقط عن المحتسب حق الأمر به ولم يلزمهم الاستئذان في مراعاة بني السبيل ولا في بناء ما كان مهدوما، ولكن لو أرادوا هدم ما يعيدون بناءه من المسترم والمستهدم لم يكن لهم الإقدام على هدمه فيما عم أهل البلد من سوره وجامعهم إلا باستئذان ولي الأمر دون المحتسب ليأذن لهم في هدمه بعد تضمينه القيام بعمارته، وجاز فيما خص من المساجد في العشائر والقبائل ألا يستأذنوه، وعلى المحتسب أن يأخذهم ببناء ما هدموه، وليس له أن يأخذهم بإتمام ما استأنفوه. فأما إذا كف ذوو المكنة عن بناء ما استهدم وعمارة ما استرم، فإن كان المقام في البلد ممكناً وكان الشرب وإن قل مقنعاً تاركهم وإياه. وإن تعذر المقام في البلد لتعطيل شربه واندحاض سوره نظر: فإن كان البلد ثغراً يضر بدار الإسلام تعطيله لم يجز لولي الأمر أن يفسح في الانتقال عنه، وكان حكمه حكم النوازل إذا حدثت في قيام كافة ذوي المكنة به، وكان تأثير المحتسب في مثل هذا إعلام السلطان به وترغيب أهل المكنة في عمله. وإن لم يكن هذا البلد ثغراً مضراً بدار الأسلام كان أمره أيسر وحكمه أخف، ولم يكن هذا للمحتسب أن يأخذ أهله جبراً بعمارته لأن السلطان أحق أن يقوم به، ولو أعوزه المال فيستجده، فيقول لهم المحتسب ما استدام عجز السلطان عنه أنتم مخيرون بين الانتقال عنه أو التزام ما يصرف في مصالحه التي يمكن معها دوام استيطانه، فإن أجابوه إلى التزام ذلك كلف جماعتهم ما تسمح به نفوسهم، ولم يجز أن يأخذ كل واحد منهم في عينه أن يلتزم جبرا ما لا تسمح به نفسه من قليل ولا كثير، ويقول: ليخرج كل واحد منهم ما سهل عليه وطاب نفساً به. ومن أعوزه المال أعان بالعمل حتى إذا اجتمعت كفاية المصلحة أو يلوح اجتماعها لضمان كل واحد من أهل المكنة قدراً طاب به نفساً شرع حينئذ في عمل المصلحة وأخذ كل ضامن من الجماعة بالتزام ما ضمنه. وإن كان مثل هذا الضمان لا يلزم في المعاملات الخاصة لأن حكم ما عم من المصالح موسع، فكان حكم الضمان فيه أوسع. وإذا عمت هذه المصلحة لم يكن للمحتسب أن يتقدم بالقيام بها حتى يستأذن السلطان فيها لئلا يصير بالتفرد مفتاتا عليه إذ ليست هذه المصلحة من معهود حسبته، فإن قلت وشق استئذان السلطان فيها أو خيف زيادة الضرر لبعد استئذانه جاز شروعه فيها من غير استئذان».[١٠٣]

إن قارنت الاقتباس السابق مع ما تم ذكره من أهداف الاقتصاد الإسلامي وما قاله منذر قحف عن الهدف الثالث من الأمر العام بالمعروف والنهي العام عن المنكر مثل الأمر بتعمير بئر تهدمت في قرية ما وهي المصدر الوحيد للماء، ستلحظ أن مسألة الأمر العام بالمعروف هي من المداخل الجيدة لكل من يحاول تحديث الاقتصاد الإسلامي (كما فعل منذر قحف)، وذلك لأن معايير الأمر العام بالمعروف والنهي العام عن المنكر معايير مطاطة تتغير بتغير الزمان. فسيستطيع أي باحث القول بأنه إن تهدمت المصحة فإنه لابد من إعادة بنائها، وإن لم توجد

مصحة فلابد من إيجادها لضرورتها، وإن لم توجد أموال في بيت المال فعندها فلا حرج من فرض الضرائب على المقتدرين من الناس، وهكذا بالتدريج تتغير مقصوصة الحقوق من باب الأمر العام بالمعروف. وهذا ما قاله منذر قحف عندما تحدث عن البئر المتهدمة ولا ماء إلا منها، فقد قال: «هنا يأتي الأمر العام بالمعروف والنهي العام عن المنكر. فإن المحتسب أو الدولة الإسلامية تعمر ذلك البئر، فإن لم يكن لديها مال في بيت مال المسلمين فرضت ذلك على أغنيائهم .. فتأخذ من الأغنياء لتقيم بناء البئر». وهل فرض الأموال على الأغنياء إلا نوع من أنواع الضرائب؟ هل رأيت كيف تغلغلت الضرائب إلى الاقتصاد الإسلامي من خلال تقديس نصوص من سبق؟ أما إن راجعت ما قاله الماوردي ستجد أنه جد حذر في إطلاق مثل هذه الأحكام برغم أن هذه الأحكام التي وضعها ليست مدعومة بآية قرآنية أو بحديث نبوي. فهو يقول مثلاً أنه إن لم يكن البلد ثغراً مضراً بدار الإسلام وتعطل سوره فإن على السلطان عمارته، وليس له أن يجبر السكان على ذلك، فإن لم يقم السلطان بذلك فإن على السكان القيام به أو الرحيل من البلدة. فإن أجاب السكان المحتسب للقيام بعمارة ما تهدم من السور، فعندها كما يقول الماوردي: «كلف جماعتهم ما تسمح به نفوسهم». ومثل هذه العبارة التكليفية هي ما يأخذها الباحثون المعاصرون كمصدر تشريعي للإضافة للاقتصاد الإسلامي. وهكذا تتغير مقصوصة الحقوق بالتقليد.

مثال آخر من نص الماوردي السابق: وماذا إن كانت القرية ذات موقع إستراتيجي وثغر مهم من ثغور المسلمين، فإن في ترك سورها دون صيانة خطر كبير لأن الأعداء قد يقتحمون القرية من الجهة المندحض فيها السور، ثم بعدها يتحصنون في القرية وتكون موقع قدم لهم لغزو قرى أخرى وهكذا قد تفرط المسألة بسبب اندحاض صغير في السور. إن هذه ضرورة قصوى لذلك لا تقاس عليها مسائل الأمر العام بالمعروف لجمع الضرائب مثل بناء المصحات. إلا أن الأهم هو الآتي: إن ما أطرحه في كتاب «قص الحق» هو أن مثل هذه الفرضية لن تحدث أبداً إن طبقت مقصوصة الحقوق. وذلك لأنه مع فتح أبواب التمكين فإن قيم الناس تزداد سمواً ويزدادون إيماناً لأن الذين يحكمون الناس من السلاطين هم في العادة من الفقهاء الربانين وذلك لأن التقسيم الخطي (أو الدولي أو المناطقي أو الإقليمي أو الجهوي) كما سترى بإذن الله في العالم الإسلامي سيؤدي إلى ظهور هؤلاء العلماء الراسخين في العلم كحكام. فقط تذكر مسألة واحدة: هل اكترث المسلمون أيام الخلافة الراشدة بثقب أو هدم في سور خوفاً على أنفسهم، أم أنهم كانوا آمنين؟ تجد أن الإجابة هي أنه مع تطبيق مقصوصة الحقوق فإن المسلمين لن يحتاجوا للأسوار خوفاً كالنعاج، بل هم سيهددون غير المسلمين من حولهم والذين لن يأمنوا أنفسهم من المسلمين إلا بدفع الجزية. وهكذا فلن تجد لفرض الضرائب طريق على المجتمع المسلم. أي بمثل هذه التجاوزات المتراكمة تتغير مقصوصة الحقوق من خلال مسمى: «الاقتصاد الإسلامي». ولتتأكد من هذا، لاحظ الآتي على تقديس نصوص من سبق دون الرجوع لقال الله عز وجل وقال رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم وفعل. فمن الاقتباس السابق للماوردي يستنتج الدكتور حسن صادق حسن قائلاً:

> «فعلى الأساس السابق للمحتسب أن يجمع الأموال في الحالتين الآتيتين، أ) الإنفاق على صيانة المرافق العامة الضرورية إذا لم يكن في بيت المال ما يكفي من الأموال لهذا الغرض. ب) ولإعانة بني السبيل إذا لم يكن هناك في بيت المال نصيب يفي بهذا الغرض».[١٠٤]

ثم يقول في موضع آخر من بحثه مستنتجاً عناصر النفقة العامة في الفكر المالي الإسلامي:

«لعل أوضح من حدد عناصر النفقة العامة في الفكر الإسلامي الإمام أبو الحسن الماوردي في كتابه المالي "الأحكام السلطانية" إذ يقول: "وكل حق وجب صرفه في مصالح المسلمين فهو حق على بيت المال، فإذا صرف في جهته صار مضافاً إلى الخارج من بيت المال سواء خرج من حرزه أو لم يخرج لأن ما صار إلى عمال المسلمين أو خرج من أيديهم فحكم بيت المال جار عليه" ومن هذا النص تبين أن تحقيق المصالح العامة حق وواجب على بيت المال، فإذا وجهت الأموال العامة إلى تحقيق هذه المصالح بواسطة عمال الدولة كانت هذه الأموال نفقات عامة، وبتعبير الماوردي: "فإذا صرف في جهته صار مضافاً إلى الخارج من بيت المال" فالنفقة العامة في الفكر المالي الإسلامي إذاً تتكون من العناصر التالية: أ) استخدام المال؛ ب) أن يكون هذا المال خارجاً من أيدي عمال المسلمين؛ ج) أن يكون هذا المال من حقوق بيت المال (أي من الأموال العامة)؛ د) أن ينفق هذا المال في تحقيق مصالح المسلمين .... أما العنصر الرابع والأخير فهو ما يسيغه الفكر المالي الإسلامي بصفة العمومية على النفقة إذا استهدفت النفع العام والمصلحة العامة. أي إنفاق المال العام في المصالح العامة، فالهدف من الإنفاق العام هو تحقيق المصالح العامة وسد الحاجات العامة التي يعود سدها بالنفع على جميع المواطنين وليس على فرد منهم بذاته ...».[١٠٥]

لعلك لاحظت كيف أن المسألة تدرجت ودون ذكر أي دليل من القرآن الكريم أو السنة المطهرة لتنتهي بنظام اقتصادي تحدد فيه الدولة ماهية المصلحة العامة. أليست هذه هي ما تدعيه الدول المعاصرة؟ فما الفرق بين الاقتصاد إن طبق الإسلام وبين أي نظام مالي آخر في العالم إن تدخل العقل القاصر في الحكم على تحديد المصالح؟ للإجابة تأمل الآتي: فنفس الباحث (د. حسن صادق حسن) يقول بإمكانية وجود دور إيجابي للدولة من خلال التدخل المالي كأداة تستخدم في تحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للدولة. فهو يقول:

«ويقرر الإمام أبو يوسف مبدأ استخدام النفقة العامة في تحقيق الأهداف الاقتصادية بقوله إلى أمير المؤمنين هارون الرشيد: رأيت أن تأمر عمال الخراج إذا أتاهم قوم من أهل خراجهم كروا لهم أن في بلادهم أنهاراً عادية قديمة وأرضين كثيرة غمره، وأنهم إن استحفروا لهم تلك الأنهار، واحتفروها وجرى الماء فيها عمت هذه الأرضين الغامرة وزاد في خراجهم، أكتب بذلك إليكم فأمرت رجلاً من أهل الخير والإصلاح يوثق بدينه وأمانته، فتوجه بذلك حتى ينظر فيه، ويسأل أهل الخبرة والبصيرة، فإذا اجتمعوا على أن في ذلك صلاحاً وزيادة في الخراج أمرت بحفر تلك الأنهار وجعلت النفقة من بيت المال، ولا تحمل النفقة على أهل البلد فإنهم إن يعمروا خيراً من أن يخربوا».[١٠٦]

أريدك أن تتدبر الاقتباس السابق. فهو باستخدام نص من أبي يوسف يقلب المسائل رأساً على عقب. فما أحاول إثباته هو أن الناس كل في موقعه إن تمكنوا في حال تطبيق مقصوصة الحقوق فإنهم سيهبون للعمل لما فيه خيرهم، فقط لأنهم متمكنين ويسعون لما فيه صالحهم، أي أنهم سيحتفرون الأنهار إن كان في ذلك زيادة لهم في الغلة بزيادة الرقعة الزراعية أو زيادة كمية الماء على نفس الرقعة، وهكذا من مسائل زراعية ومسائل أدق منها لن يدركها إلا كل مالك في موقعه. وهنا ترى أن نص أبي يوسف يهيب بالخليفة بأن يقوم عمال الخراج، أي موظفو الدولة، بعد مشاورة أهل الخبرة والبصارة بحفر الأنهار حتى يزداد الخراج، على أن تكون النفقة من بيت المال ولا تُحمل على أهل البلد «فإنهم إن يعمروا خيراً من أن يخربوا». والسؤال هنا هو: أليست هذه هي نفس البيروقراطية التي تحاول الشريعة تلافيها كما سترى بإذن الله. فعندما يأمر الخليفة عمال الخراج بحفر بئر من مال بيت المال، ستفتح جميع الأبواب للسرقات. فقد يتخذ أهل الخبرة قراراً بحفر هذا النهر وليس ذاك، أو تعميق هذا النهر وليس

ذاك بناءً على علاقات فردية أو تودد سكان قرية ما وهكذا. ثم يأتي التنفيذ الذي هو بحاجة للأموال والتي ستعطى لشركات للتنفيذ وتحت عطاءات بيروقراطية، والأهم هو السؤال: من أين ستأتي الأموال لإنهاء مثل هذه المهام؟ والإجابة هي: من المزيد من الضرائب، أو المزيد من الخراج في عهد الإمام أبي يوسف، إذ أن الأراضي وبالذات أراضي السواد لم تقسم بين الغانمين ولكنها حفظت للدولة. فإن قسمت لما كان هناك مال في بيت المال إلا من المكوس. وقد ذكرت سلبيات عدم التقسيم في الفصول السابقة بأن الخراج كان في نقصان عام بعد عام. والمسألة باختصار أنه إن لم تطبق مقصوصة الحقوق واجتمعت الأموال في بيت المال فلابد من إنفاقها، فعندها فإن كل فرد يعمل فيما هو ليس له، أو يتخذ قراراً هو ليس له بالكلية مثل قرار الدولة وتنفيذها لحفر نهر لقوم في قرية ما بأموال جُبيت من قرية أخرى. وهذه آفة عظمى كما سترى بإذن الله، أما مع تطبيق الشريعة، فإن كل قرار اقتصادي أو عمراني هو بيد صاحب المصلحة كما سأثبت لك بإذنه تعالى. ولعلك هنا تسأل عن المحتسب الذي ذُكر سابقاً، فما هو دوره إذاً إن لم يتمكن من فرض بعض الأعمال أو أخذ الأموال للقيام ببعض المهام الضرورية للمجتمع مثل رصف طريق؟ فأجيب: كل ما أطلبه هو الانتظار، إذ أن توضيح دور المحتسب سيأتي بإذن الله، ولكن باختصار فإن دوره في الأساس هو عمل منصب على تتبع القيم للأمر بالمعروف ولإنكار المنكر، وليس التدخل لتنظيم الاقتصاد أو العمران رغماً عن الناس حتى ولو تغيرت مقصوصة الحقوق كما استنتج الباحثون.

وأخيراً لنأخذ المثال الآتي من البلاطنسي وأبي حامد الغزالي: فعندما تجمّع المال في بيت المال بسبب المكوس كان على الفقهاء ألا يسكتوا عن مصارفه لأنهم يرون السلاطين يتلاعبون بها كما قلت، فهبوا لإيضاح مصارف هذه الأموال لما فيه صلاح المسلمين. فتأمل الآتي من كتاب «تحرير المقال فيما يحل ويحرم من بيت المال» للحافظ البلاطنسي وهو يستشهد بقول الإمام أبي حامد الغزالي وكأنه نص شرعي للإجابة على السؤال: من يستحق الرزق، أي العطاء؟ (وبإمكانك أخي القارئ قفز هذا الاقتباس والتعليق عليه لأن فيه تكرار لبعض السابق):

> «من يستحق الرزق؟ والآن فقد اعتقد الجهال أن للسلطان أن يعطي من بيت المال ما شاء لمن شاء، ويقف ما شاء على من يشاء، ويرزق ما شاء لمن يشاء، من غير تمييز بين مستحق وغيره ولا نظر في مصلحة، بل بحسب الهوى والتشهي، ويعتقدون استحباب ذلك وأنه بر وصدقة، وهو خطأ صريح وجهل قبيح، فإن أموال بيت المال لا تباح بالإباحة. قال الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى: لا يجوز صرف شيء من أموال بيت المال إلا إلى من فيه مصلحة عامة أو هو محتاج عاجز عن الكسب. فأما الغني الذي لا مصلحة فيه فلا يجوز صرف مال بيت المال إليه. نعم، كل من يتولى أمراً يقوم به تتعدى مصلحته إلى المسلمين ولو اشتغل بالكسب لتعطل عليه ما هو فيه فله في بيت المال حق الكفاية. فيدخل فيه العلماء كلهم، أعني العلوم التي تتعلق بمصالح الدين من علم الفقه والحديث والتفسير والقراءة، حتى يدخل فيه المعلمون والمؤذنون، وطلبة هذه العلوم أيضاً يدخلون فيهم، فإنهم إن لم يكفوا لم يتمكنوا من الطلب، ويدخل فيه العمال وهم الذين ترتبط مصالح الدنيا بأعمالهم وهم الأجناد المرتزقة الذين يحرسون المملكة بالسيوف عن أهل العداوة وعن أهل البغي وعن أعداء الإسلام، ويدخل فيه الكتاب والحساب ص والوكلاء وكل من يحتاج إليه في ترتيب ديوان الخراج، أعني العمال على الأموال الحلال لا على الحرام، فإن هذه للمصالح. والمصلحة إما أن تتعلق بالدين أو بالدنيا، وبالعلماء حراسة الدين، وبالأجناد حراسة الدنيا، والدين والملك توأمان، لا يستغني أحدهما عن الآخر، والطبيب أيضاً، وإن كان لا يرتبط بعلمه أمر ديني، ولكن يرتبط به صحة الجسد، والذي يتبعه، فيجوز أن يكون له ولمن يجري مجراه في العلوم المحتاج إليها في مصلحة

الأبدان أو مصلحة البلاد إدرار من هذه الأموال ليتفرغوا لمعالجة المسلمين، أعني من يعالج منهم بغير أجرة ، وليس يشترط في هؤلاء الحاجة، بل يجوز أن يعطوا من الغنى، وكذلك للسلطان أن يخص من هذا المال ذوي الخصائص[ق] بالخُلع[ر] والجوائز، فقد كان يفعل ذلك في السلف، ولكن ينبغي أن يلتفت فيه إلى المصلحة، ثم ذكر الغزالي إشكالين، أحدهما: أن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته، وهو إما معزول أو واجب العزل، فكيف يجوز أن يأخذ من يده وهو على التحقيق ليس بسلطان،[ش] الثاني: أن السلطان إذا لم يعم بالعطاء كل مستحق كيف يجوز للواحد أن يأخذ منه، ثم أجاب بما حاصله: أن القياس له أن يأخذ ما يعطيه وهو حقه والباقي مظلومون. ثم قال في أخرى: وقد يحصل من مجموع هذا أن من وجد من أهل الخصوص الموصوفين بصفة تتعلق بها مصالح الدين أو الدنيا وأخذ من السلطان خلعة أو إدراراً على التركات والجزية لم يصر فاسقاً بمجرد أخذه، وإنما يفسق بخدمته لهم ومعاونته إياهم ودخوله عليهم وثنائه وإطنابه لهم إلى غير ذلك من لوازم لا يسلم المال غالباً إلا بها ...».[١٠٧]

تلحظ مباشرة أن الغزالي أفتى بأنه «لا يجوز صرف شيء من أموال بيت المال إلا إلى من فيه مصلحة عامة أو هو محتاج عاجز عن الكسب». وهذا بالطبع مناف لمقصوصة الحقوق، ذلك أن مصارف الأموال كما حاولت أن أثبت في الفصول السابقة محددة بالآيات الثلاث (الصدقات والغنائم والفيء)، وأنه إن كان هناك فائض عن حقوق المسمين في الآيات الثلاث، وهذا نادر جداً، فإنه عندئذ يمكن النظر في مسألة المصلحة العامة. أما إدخال المصلحة العامة بالطريقة التي نص عليها الغزالي (في معادلة الإنفاق بهذه الأولوية التي تقدمت فيها المصلحة العامة على المسمين في الآيات الثلاث) فإنه يعطي السلطان الحق في تحديد هذه المصلحة، وهذا باب من أبواب الأهواء الذي حرصت الشريعة على إقفاله من خلال تسمية المستحقين. ثم بعد ذلك وضح المؤلف أنواع المصلحة وأنها تشمل الإنفاق على كل من يتولى أمراً تتعدى مصلحته إلى المسلمين حتى وإن «اشتغل بالكسب لتعطل عليه ما هو فيه، فله في بيت المال حق الكفاية». فهل أعطى الرسول صلى الله عليه وسلم من كان له كسب من بيت المال وتعطل، مقابل عمل قام به للمسلمين؟ أم أن جُل الأعمال كانت تطوعية؟ ثم أدخل المؤلف في هؤلاء الذين يستحقون الأخذ من بيت المال تحت مظلة المصلحة العامة جميع العلماء والمؤذنين وطلبة العلم. فهل دفع الرسول صلى الله عليه وسلم لبلال بن رباح رضي الله عنه مالاً مقابل قيامه بالأذان؟ أو هل دفع أي شيء لأي صحابي عالم؟ ثم أدخل المؤلف «الأجناد المرتزقة الذين يحرسون المملكة بالسيوف». وهذا كما رأينا في فصل «الديوان» يؤدي لتحول العمل العسكري من عبادة إلى وظيفة، أي أنه ابتداع. وأدخل المؤلف أيضاً الكتّاب والحسّاب والوكلاء وكل من يُحتاج إليه في ترتيب ديوان الخراج. أي أن البيروقراطيين أصبح لهم نصيب من بيت المال. فهل حدث هذا في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم؟ ثم أدخل المؤلف الأطباء. فإن تم تطوير مثل هذه المصالح العامة، فبالقياس فإن للدولة القيام بدفع مرتبات الأطباء وموظفي الدولة في الوزارات المختلفة وهكذا تظهر الدولة بمفهومها الحديث والتي لن تستطيع الدولة تحمل نفقاتها إلا من خلال مصادر دخل مستمرة مثل الضرائب أو امتلاك الأصول المنتجة، وفي هذا مزاحمة للناس. والعجيب هو أن المؤلف بعد ذلك وضح أنه لا تُشترط الحاجة في هؤلاء الذين يأخذون المال من بيت المال،

ص) قال المحقق: الحساب هم أرباب الدواوين.

ق) قال المحقق: «يعني من الأشراف والعلماء والصالحين».

ر) قال المحقق: «بالخلع السنية، والخلع جمع خلعة، والخلعة بالكسر ما يخلع على الإنسان وخيال المال».

ش) قال المحقق: لأن الشرع قد عزله لظلمه.

«بل يجوز أن يعطوا من الغنى». فهل أعطى الرسول صلى الله عليه وسلم أي غنياً مالاً مقابل خدماته للمسلمين؟ ثم أخيراً أعطى المؤلف للسلطان الحق في تخصيص الأشراف من الناس بالخُلع، مثل الجوائز. إن هذه لثغرة قد يدخل منها أي سلطان ليعطي من يشاء برغم أن المؤلف يقول أنه يجب أن يُلتفت فيها إلى المصلحة. فكل سلطان سيحدد بنفسه المصلحة فيمن يرى أنه يستحق مثل هذه الجوائز أو أن حاشيته التي هي من شاكلته ستحدد له ذلك. بالطبع إن تم إعطاء السلطان مثل هذه الصلاحيات فإن كرسي الحكم ذو بريق يجذب الكثير للوصول إليه حتى يتمرغوا بأموال بيت المال أو بالصلاحيات الواسعة التي تجلبها أموال بيت المال. فلا عجب إن وصل الحثالى للحكم لأنهم مثابرون. لذلك فإن الغزالي أثار إشكاليتين: الأولى مطالبته السلطان الظالم بترك المنصب لأنه معزول شرعاً بسبب ظلمه. فهل يمكن أن يحدث هذا؟ أي هل يمكن أن يترك سلطان ورث السلطة أو سعى للسلطة كرسي الحكم؟ إن هذا لحلم. ألم يقل سبحانه وتعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ﴾. تدبر قوله تعالى: ﴿وَتَنزِعُ﴾. ففيها تأكيد على أن الناس يتشبثون بالحكم ولا يتركونه إلا أن ينتزعه الله منهم انتزاعاً. حلم آخر: ثم يثير الغزالي إشكالية أخرى وهي «أن السلطان إذا لم يعم بالعطاء كل مستحق كيف يجوز للواحد أن يأخذ منه؟»، ثم أجاب بما حاصله أن القياس له أن يأخذ ما يعطيه السلطان، وهو حقه، أما الباقي من المستحقين الذين لم يأخذوا فإنهم مظلومون. ثم يوضح، وكأنه اشتراطاً، أن من أخذ فليس له الحق في معاونة السلطان أو الثناء عليه. وهذا حلم أيضاً لأن من يأخذون في العادة هم الذين يعينون السلطان على ضياعه ويثنون عليه.

بالإضافة للرجوع لكبار الفقهاء مثل الماوردي والغزالي، فقد رجع بعض الباحثين إلى نصوص أخرى لتطوير الاقتصاد الإسلامي كما يعتقدون. فمن هذه النصوص التي تم الرجوع إليها بنوع من التقديس كتاب ابن خلدون. فهذا د. حسن صادق حسن يتأثر بما كتبه ابن خلدون في مقدمته، فهو يعزو النفقة العامة، أي نفقات الدولة، كوسيلة لزيادة الدخل القومي والثروة، وأداة للعمران والتقدم. فهو يقول بأن النفقة، أي نفقة الدولة

> «تعمل على حفز النشاط الاحتياجي وزيادة الإنتاج وعرض السلع، وترفع معدلات الطلب والعمالة، وتحفز الحركة في السوق وتضاعف الثروة المالية المتداولة، وتضخم انسياب الأموال إلى الخزانة العامة وتزيد من بنود الإيرادات في الميزانية بالاقتطاعات التي تتم بالضرائب والقروض والرسوم، مما يؤدي بالتالي إلى تزايد الدخل القومي والثروة. والفكر المالي الإسلامي لا يرى في الإنفاق العام عامل تحطيم للثروة وللقيم بل حافزاً لها – وهو بهذا خالف موقف الفكر المالي الوضعي وهو لا يرى في الإنفاق العام عامل استهلاك لجزء من ثروة المجتمع، بل عامل حفز وإنتاج للثروة، ولذا فهو يقرر وجوب مضاعفة الإنفاق العام حتى لا يعم الكساد وتتوقف حركة النمو في القطاعات الإنتاجية المختلفة، ومن ثم ينقص العمران ويحل الخراب».[١٠٨]

ولتوثيق استنتاجه هذا فإن الباحث يرجع لنص لابن خلدون بقوله (لاحظ أنني قد نقدت النص سابقاً في فصل «الديوان»):

> «ولعل أفضل من عبر عن ذلك من المفكرين المسلمين العلامة ابن خلدون الذي عقد فصلاً في مقدمته بعنوان "نقص العطاء (النفقات العامة) نقص الجباية" يقول فيه: «في أن نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية، والسبب في ذلك أن الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم ومنه مادة العمران، فإذا احتجن السلطان الأموال أو الجبايات أو فقدت فلم تصرفها في مصارفها قل حينئذ ما

> بأيدي الحاشية والحامية وانقطع أيضا ما كان يصل منهم لحاشيتهم وذويهم، وقلت نفقاتهم جملة، وهم معظم السواد ونفقاتهم أكثر مادة للأسواق ممن سواهم، فيقع الكساد حينئذ في الأسواق وتضعف الأرباح في المتاجر فيقل الخراج لذلك، لأن الخراج والجباية إنما تكون من الاعتمار والمعاملات ونفاق الأسواق وطلب الناس للفوائد والأرباح ووبال ذلك عائد على الدولة بالنقص لقلة أموال السلطان حينئذ بقلة الخراج، فإن الدولة كما قلناه هي السوق الأعظم، أمُّ الأسواق كلها وأصلها ومادتها في الدخل والخرج، فإن كسدت وقلت مصارفها فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشد منه، وأيضا فالمال إنما هو متردد بين الرعية والسلطان منهم إليه ومنه إليهم، فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية، سنة الله في عباده».[١٠٩]

لاحظ أخي القارئ أن نص ابن خلدون يبتدئ بعبارة «نقص العطاء»، وقد فُسرت على أنها النفقات العامة، والعطاء كما هو معلوم الإنفاق ولكن ليس بالضرورة من خلال آليات الدول المعروفة الآن من أنظمة وقوانين، ولكنها كما تعني الكلمة أعطيات من السلطان إلى من يعملون معه أو له حتى وإن كان ذلك في المصلحة العامة. وهذا واضح من النص الذي يقول فيه ابن خلدون: «قلّ حينئذ ما بأيدي الحاشية والحامية، وهم معظم السواد، ونفقاتهم أكثر مادة للأسواق من سواهم». ففي هذا النص إشارة إلى أن القوة الشرائية هي بأيدي من يعملون للسلطان ومن حولهم كما مر بنا في فصل «الديوان».

هكذا فمن خلال تقديس بعض النصوص وجد بعض الباحثين ضالتهم في إيجاد منافذ تمكنوا منها من وضع أحكام مستحدثة لأموال بيت المال أو إيجاد معايير تضاف إلى ما تمت تسميته بالاقتصاد الإسلامي. وكلما قرأت أكثر كلما ازددت قناعة أنه لا فرق بين أمة ذات اقتصاد إسلامي في وضعنا المعاصر وبين الأمم الأخرى كالرأسمالية اقتصادياً إلا في بعض المحرمات مثل منع مصانع النبيذ ومنع بيع الخمرة وتسويقها. حتى القيم فإنها عادة ما تنهار بتغير مقصوصة الحقوق إلى منظومات غير إسلامية لتصبح القيم غير إسلامية برغم صلاة الناس وصيامهم. وبالطبع حتى يتمكن أي نظام قائم على الدولة كمؤسسة تسيطر على الاقتصاد، فإنه لا مفر من إيجاد موارد مستمرة لتمويل نفقات الدولة كالضرائب وامتلاك المعادن، وسنبدأ بالضرائب.

الضّرائب: الفقهاء

من الواضح أخي القارئ من السابق أنني أنقد الضرائب بشدة لأنها بالنسبة لمقصوصة الحقوق ابتداع مستحدث ما أنزل الله به من سلطان يقلب الأمور رأساً على عقب. بل «الضرائب» بالتأكيد اسم من الأسماء المبتدعة التي ستؤدي للخروج عن الملة بالضرورة، فالضرائب هي المكوس بعينها، إلا أنها أعطيت أسماء مختلفة حتى لا يهاجمها من هم ضدها فتأخذ نوعاً من الشرعية من خلال اسم غير المكوس. فمن هذه الأسماء مثلاً ضرب الخراج أو توظيف الخراج أو أخذ المال من الرعية. تذكر ما قلناه سابقاً عند الحديث عن قوله تعالى في سورة النجم: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾. لذلك فلابد لنا من المزيد من التقصي عن الضرائب وكيفية تسللها للفقه الإسلامي لعل فقيهاً ربانياً يتصدى للمسألة ويوضح للأمة هل هي بالفعل بدعة كما أزعم أم أنها ضرورة تلائم تغير الزمان؟

إن الديوان هو من أهم جذور تسلل الضرائب إلى الفكر الاقتصادي الإسلامي وبحسن نية. كيف؟ عندما تحول العمل العسكري من عبادة إلى وظيفة بسبب الديوان، ضعفت الأمة كما أشرت في فصل «الديوان» وسيأتي تأكيده بإذن الله، ولأنها كانت ضعيفة فقد كانت الأمم الأخرى تنهشها من كل جانب. أي قد تأتي على المسلمين عصور ضعف فعندها فإن السلطان قد يحاول الاستعانة بالفقهاء حتى يجيزوا له فرض المزيد من المكوس على الناس حتى تُجمع الأموال لتجهيز جيش قوي يتمكن من الدفاع عن المسلمين في تلك الناحية. هنا في مثل هذه العصور المشوبة بالضعف وجد الفقهاء أنفسهم في حيرة من طلبات السلاطين وبالذات إن كانوا عدولا، فهل يفتون بجواز المكوس لأن أموال الفيء لا تغطي تجهيز الجند ونفقاتهم؟ أم يمنعون السلاطين من أموال الناس وتتعرض نساء وديار المسلمين للاغتصاب؟ إنها في نظرهم ضرورة ما بعدها ضرورة. فما الحل إذاً في نظرهم والإسلام حذّر من المكوس تحذيراً شديداً؟ فالإسلام لم يفرض على الناس الضرائب لا في آية ولا في حديث والمسلمون في خطر؟ (ولكن تذكر أن هذه الضرورة لم تنشأ إلا لأن الشريعة لم تطبق أصلاً لأن العمل العسكري أصبح وظيفة، تذكر مثال الإيدز)، يقول الدكتور العبادي واصفاً ما حدث في الأندلس:

> «حدث في الأندلس أن احتاج أمير المسلمين يوسف بن تاشفين للمال من أجل تجهيز الجيوش ومدافعة الأعداء، ولم يكن في بيت المال ما يكفي لسد نفقات ذلك؛ فجمع العلماء والقضاة، وكان منهم أبو الوليد الباجي، وسألهم في ذلك، فأفتوا بأن له أن يأخذ من المسلمين ما يفي بتلك الحاجات. ثم أرسل في طلب المعونة من المسلمين على ما هو فيه من جهاد، وذكر لهم أن جماعة من العلماء أفتوه بجواز طلب ذلك، اقتداء بعمر بن الخطاب رضي الله عنه. ووصل الكتاب إلى أهل المرية، فقال أهل المرية لقاضي بلدهم، وهو أبو عبد الله بن الفراء، أن يكتب جوابه، وكان هذا القاضي من الدين والورع على ما ينبغي، فكتب إليه: أما بعد، ما ذكره أمير المسلمين من اقتضاء المعونة، وتأخري عن ذلك، وأن أبا الوليد الباحي وجميع القضاة والفقهاء بالعدوة والأندلس أفتوا بأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه اقتضاها، وكان صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وضجيعه في قبره، ولا يشك في عدله، وليس أمير المؤمنين بصاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا بضجيعه في قبره، ولا من لا يشك في عدله، فإن كان الفقهاء والقضاة أنزلوك بمنزلته في العدل، فالله سائلهم عن تقلدهم فيك، وما اقتضاه عمر حتى دخل مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وحلف أن ليس عنده درهم واحد في بيت المال للمسلمين ينفقه عليهم؛ فلتدخل المسجد الجامع هناك بحضرة أهل العلم وتحلف أن ليس عندك درهم واحد، ولا في بيت مال المسلمين، وحينئذ تستوجب ذلك، والسلام».[١١٠]

أي أن الفقهاء وجدوا أنفسهم في حرج للموافقة على الضرائب. وهذا ما حدث أيضاً مع النووي رحمه الله وأثابه على وقفاته. يقول العبادي واصفاً:

> «لما خرج السلطان الظاهر بيبرس إلى قتال التتار بالشام، أخذ فتاوى العلماء بأنه يجوز له أخذ مال الرعية، ليستنصر به على قتال العدو، فكتب له فقهاء الشام بذلك. فقال: هل بقي أحد؟ فقيل: نعم، بقي الشيخ محيي الدين النووي. فطلبه فحضر. فقال: اكتب خطك مع الفقهاء. فامتنع. فقال: ما سبب امتناعك؟ فقال: أنا أعرف أنك كنت في الرق للأمير بندقار، وليس لك مال، ثم منّ الله عليك وجعلك ملكاً، وسمعت أن عندك ألف مملوك، كل مملوك له حياصة من ذهب، وعندك مائتا جارية، لكل جارية حِق من الحلي، فإذا أنفقت ذلك كله، وبقيت المماليك بالبنود والصوف بدلاً عن الحوائص، وبقيت الجواري بثيابهن دون الحلي، أفتيتك بأخذ المال من الرعية. فغضب الظاهر،

وأخرجه من دمشق. فقال الفقهاء: إن هذا من كبار علمائنا وصلحائنا. وقال النووي: ولا يحل أن يؤخذ من الرعية شيء ما دام في بيت المال شيء من نقد أو متاع أو أرض أو ضياع تباع أو غير ذلك، وهؤلاء علماء المسلمين في بلاد السلطان أعز الله أنصاره متفقون على هذا، وبيت المال بحمد الله معمور ...».[١١١]

تلحظ من السابق أن هناك نوعاً من الموافقة على إجازة المكوس في الضرورة القصوى ولكن تحت أسماء مختلفة مثل «أخذ مال الرعية». ولكن ما الأداة التي بها وافق الفقهاء على فرض المكوس على الناس في مثل هذه الظروف الحرجة؟ إنها المصالح المرسلة. فهذا الإمام الغزالي رحمه الله يرى وعلى مضض جواز الضرائب في حالات محددة جداً باستخدام المصالح المرسلة، إلا أنه يستخدم كلمة «توظيف» بدل المكوس. ولكن تذكر أن المصالح المرسلة متى ما استخدمت مع الحقوق فهي من إنتاج العقل القاصر لأنها إن لم تعتمد على نص، فهي بذلك بدعة مستحدثة، وإن اعتمدت على نص فلماذا نقول عنها أنها مصلحة مرسلة، بل هي حق من الحقوق الذي أقرته الشريعة. وهي هنا بالطبع بدعة محدثة لأنه لم يثبت أبداً أن الرسول صلى الله عليه وسلم أخذ من أموال المسلمين إلا الزكاة. يقول الدكتور العبادي أثابه الله ملخصاً ما ذهب إليه الغزالي:

«عالج الغزالي مسألة فرض ضرائب جديدة على أموال الناس، من أجل سد حاجات الجند والدفاع عن البلاد بتوسع في كتابه «شفاء الغليل»، وبإيجاز في كتابه «المستصفى في علم الأصول» .. بعنوان: «توظيف الخراج على الأراضي، ووجوه الارتفاقات»؛ وذلك من خلال حديثه عن المصالح المرسلة .. فذهب إلى جواز ذلك بشروطه. وفصل المسألة فقال: قلنا: «الذي نراه جواز ذلك عند ظهور وجه المصلحة، وإنما النظر في بيان وجه المصلحة: فنقول أولاً: توظيف الخراج في عصرنا هذا، وكل عصر هذا خراجه ومنهاجه ظلم محض لا رخصة فيه». ثم بين وجه منعه التوظيف في عصره فقال: «فان أحاد الجند لو استوفيت جراياتهم، ووزعت على الكافة، فكفاهم برهة من الدهر، وقدراً صالحاً من الوقت، وقد تشمخوا بتنعمهم، وترفههم في العيش، وتبذيرهم في إفاضة الأموال على العمارات ووجوه التجمل على سنن الأكاسرة .. فكيف نقدر احتياجاتهم إلى توظيف خراج لإمدادهم وإرفاقهم، وكافة أغنياء الدهر فقراء بالإضافة إليهم؟!». فالغزالي يرى أن شروط فرض الضرائب غير متوافرة في عصره، لأن من ستجمع هذه الضرائب لسد حاجاتهم يعيشون في ترف ونعيم وتبذير، فهم غير محتاجين لهذه الأموال في الواقع .. فهو يرى المنع من التوظيف في عصره، لعدم تحقق المصلحة التي تقتضيه، لما عليه أحاد الجند من غنى وترف وبذخ، ولكن عند تحقق المصلحة وتوافر الشروط فالحكم يختلف؛ فهو يقول بعد ذلك: «فأما لو قدرنا إماماً مطاعاً مفتقراً إلى تكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك بعد اتساع رقعته وانبساط خطته، وخلا بيت المال من المال .. فللإمام أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال إلى أن يظهر مال في بيت المال» .. فهو يشترط لفرض الضرائب جملة من الشروط هي: ١- أن يكون الإمام بحيث تجب طاعته. ٢- أن تكون هنالك حاجات حقيقية للدفاع عن البلاد. ٣- أن يخلو بيت المال من المال. ٤- أن يكون التوظيف بالقدر الذي يراه الحاكم كافياً إلى أن يتوافر المال في بيت المال. .. ثم بين أن للإمام اختيار الطريقة المناسبة لفرض هذه الضرائب، لتشمل أنواع المهن والصنائع والغلات، بحيث لا يخص طائفة دون طائفة، لما يؤديه ذلك من وقوع الشحناء والبغضاء بين الناس، فيقول: «ثم إليه النظر في توظيف ذلك على وجوه الغلات والثمار كي لا يؤدي تخصيص بعض الناس به إلى إيغار الصدور وإيحاش القلوب» .. فعليه أن لا يخص طائفة دون طائفة بأخذ المال منهم، فيضع القواعد العامة التي تشمل وجوه الغلات والثمار. وأشار في المستصفى إلى أن الإمام إذا رأى في طريق التوزيع التخصيص بالأراضي فلا حرج. ويبين

> الغزالي بعد ذلك أنه قد اعترض على هذه المصلحة بأن حاصلها مصادرة أموال الناس، وهي أمر محظور، لذلك لم تنقل عن الخلفاء الراشدين، وإنما ابتدعها الأمراء المائلون عن سمت الشرع .. فالمصلحة هنا مصلحة غريبة لا عهد بها في الشرع. وأجاب الغزالي عن هذا الاعتراض بأنه إنما لم ينقل عن الأولين ذلك، لأن بيت المال كان مشتملاً على المال المحتاج إليه، وقد نقل عن عمر رضي الله عنه ضرب الخراج على أرض العراق؛ فأصل الضرب ثابت بالاتفاق، وإنما اختلاف العلماء في طريقته. ثم يقول: «وإن أنكر السائل وجه المصلحة فهذا منه مغالطة لأن الإمام، وقد فرضنا أنه عادل ومحتاج، إن لم يفعل ذلك انحل النظام وسادت الفوضى، وضاعت ديار الإسلام. فإن ترددنا بين احتمال هذا الضرر العظيم، وبين تكليف الناس حماية أنفسهم بفضلات أموالهم؛ فإنه يجب أن لا يكون هناك خلاف في تعيين جانب التوظيف على الأموال .. وهذا مما يعلم قطعاً من كلي مقصود الشرع في حماية الدين والدنيا، قبل أن نلتفت إلى الشواهد الخاصة بهذه المسألة من أصول الشرع». ثم يخلص إلى تقرير أنه: «لذلك لا مجال للقول بأن هذه المصلحة غريبة لا تعضدها شواهد من الشرع، لأن الحاجة إلى الاعتقاد بالشواهد إنما تكون في اتباع المصلحة المظنونة. أما المصلحة هنا فمصلحة قطعية لا تفتقر إلى شاهد من الأصول». ويقول في المستصفى في الاستدلال على هذا أيضاً: «لأننا نعلم أنه إذا تعارض شرّان أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين، وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالإضافة إلى ما يخاطر به من نفسه وماله، لو خلت عن ذي شوكة يحفظ نظام الأمور ويقطع مادة الشرور». ومع ذلك فقد أطال الغزالي بسرد الشواهد القريبة والبعيدة عن الشرع التي تؤيد الأخذ بهذه المصلحة. ...».[١١٢]

إن راجعت الاقتباس السابق ستلحظ بوضوح أن الغزالي كان متردداً تماماً في إجازة الضرائب لأنه يرى الجنود في عصره وما هم فيه من تمرغ في أموال بيت المال، فلا يريد إعانتهم على المزيد من الترف. لذلك فهو قد رفض تماماً جواز الضرائب في عصره. إلا أنه افترض وضعاً قد تكون فيه الأمة في خطر ولا مال في بيت المال، فعندها ومن باب المصالح المرسلة لم يمانع فرض الضرائب على الناس برغم إدراكه أن هذا الفرض لم يحدث في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، بل حدث في عهد الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه في سواد العراق، لذلك فهو لم يمانع واجتهد بجواز الضرائب في حدود ضيقة جداً إن كانت الأمة في خطر برغم أن الأمة لم تكن في خطر في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه. كما أنه أثابه الله يشير إلى أن مصادرة أموال الناس بدعة «ابتدعها الأمراء المائلون عن سمت الشرع .. فالمصلحة هنا مصلحة غريبة لا عهد بها في الشرع» كما يقول. لاحظ هنا أن الإمام الغزالي افترض فرضية لن تحدث إن طبقت مقصوصة الحقوق، ألا وهي ضعف الأمة كما وضحت في الفصل قبل السابق. فسبب الضعف هو أن العمل العسكري أصبح وظيفة ويعتمد على بيت المال، وليس عبادة ويعتمد على دعم المؤمنين في الأمة إن طبقت مقصوصة الحقوق وبالذات إن علمنا أن أمة الإسلام مترامية الأطراف وتجذب الشباب من كل مكان للجهاد. أي كلما اتسعت رقعة ديار المسلمين كلما زادت قوتهم، وليس كما ذهب الغزالي إلى أن في اتساع رقعة ديار المسلمين وانبساط خطتهم حاجة للمزيد من المال. أي أن ما ذهب إليه الغزالي مشابه لما ذهب إليه كل من الأئمة النووي وأبي عبد الله الفراء وعز الدين بن عبد السلام، وهو القول بجواز الضرائب في حدود ضيقة جداً، ولكن تذكر مرة أخرى أن هذه الظروف لن تحدث أبداً إن طبقت مقصوصة الحقوق. إلا أن هذا المذهب بجواز المكوس في الضرورة القصوى أخذ مزيداً من التساهل والبلورة على يدي الشاطبي تحت اسم مختلف ألا وهو ضرب الخراج على الناس. يقول العبادي أثابه الله موضحاً:

«ذكر صاحب كتاب نيل الابتهاج بتطريز الديباج عند ترجمته للإمام إبراهيم بن موسى اللخمي المشهور بالشاطبي ما يلي: «فائدة: وكان صاحب الترجمة ممن يرى جواز ضرب الخراج على الناس، عند ضعفهم وحاجتهم لضعف بيت المال عن القيام بمصالح الناس، كما وقع للشيخ المالقي في كتاب الورع .. قال: توظيف الخراج على المسلمين من المصالح المرسلة، ولا شك عندنا في جوازه، وظهور مصلحته في بلاد الأندلس في زماننا الآن، لكثرة الحاجة، لما يأخذه العدو من المسلمين، سوى ما يحتاج إليه الناس، وضعف بيت المال الآن عنه؛ فهذا يقطع بجوازه الآن في الأندلس .. وإنما النظر في القدر المحتاج إليه في ذلك، وذلك موكل إلى الإمام .... وفتوى الإمام الشاطبي هذه كانت عندما سئل فيما كان في زمانه: من أن خراج بناء السور في بعض مواضع الأندلس كان موظفاً على أهل الموضع، فأفتى بسوغه مستنداً فيه إلى المصلحة المرسلة، ومعتمداً على أنه إذا لم يقم بها الناس بهذه الطريقة فإنها تضيع ولا تحصل. وقد قرر الشاطبي هذه المسألة في كتابه الاعتصام بما لا يخرج عن كلام الغزالي السابق. وقد قال بعد أن عرضها: «وهذه المسألة نص عليها الغزالي في مواضع من كتبه، وتلاه في تصحيحها ابن العربي في أحكام القرآن له .. وشرط جواز ذلك كله عندهم عدالة الإمام، وإيقاع التصرف في أخذ المال وإعطائه على الوجه المشروع». ...».[١١٣]

الهوى[١] المتبع

لقد بدأ الهوى يدخل في المعادلة وبحسن نية. أي أن العقل القاصر بدأ في العمل ضد النص. تأمل في الاقتباس السابق عبارة «ضرب الخراج على الناس» وكيف أنها قد دخلت الفقه الإسلامي. فمنذ متى وهناك ضرب للخراج على الناس؟ فهل ضرب الرسول صلى الله عليه وسلم الخراج على الناس علماً أن وقته كان أكثر فقراً من أي عصر آخر مر من بعده على المسلمين؟ فلأن عصره صلوات ربي وسلامه عليه سنة لمن بعده، فقد يستطيع الفرد أن يجزم أن أصعب ظروف لابد وأن تكون هي ظروف فترة الرسالة. أي هل كان الإسلام بحاجة للمال كما كان في زمانه صلى الله عليه وسلم (وبالذات عند حفر الخندق)؟ بالطبع لا. ومع كل هذا فهو صلى الله عليه وسلم لم يضرب الخراج على الناس قط، فقد كان يلجأ إلى الاقتراض (كما مر بنا في الفصول السابقة). أي أن هذه بدعة مستحدثة أدت إلى ضياع الأمة. كيف؟

لنفترض جدلاً أخي القارئ أن الفقهاء مانعوا المكوس وأن المسلمين قد يفقدون بعض أملاكهم للأعداء، فما الذي سيحدث؟ والإجابة والله أعلم: سيهب المسلمون وبالذات العلماء إلى حث الناس على الجهاد بالمال والنفس، وهذا بالطبع سيكون على أيدي العلماء الربانيين الذين سيصبحون السلاطين ولكن دون مكوس لأنه لا مال في بيت المال، فلا سلاطين ذوي أهواء إذاً، عندها ستستيقظ الأمة وتبدأ طريق عزتها لأن السلاطين من العلماء (وسيأتي بيان حدوث هذا إن طبقت الشريعة بإذن الله). ولكن تذكر أن افتراض فقدان المسلمين لديارهم هو افتراض لن يقع بإذن الله لأن الأمة دائماً قوية مع تطبيق مقصوصة الحقوق. أما مع إجازة المكوس في حال الضرورة القصوى كما ذهب بعض الفقهاء، فإن الذي يحدث هو المزيد من خنوع المسلمين (الخنوع الداخلي) للسلاطين ذوي الأهواء، لأنهم بعد انتصارهم بأموال المكوس سيستشعرون النصر ويكرمون الجند، وعندها ولأن الجند والسلاطين تعودوا على مستوى معين من الإنفاق فإن المكوس لن تختفي بل ستستمر في إنهاك الناس فيقل إنتاجهم، وهكذا تضعف

الأمة اقتصادياً، فيضعف دفع الأموال للسلاطين فيكون الجيش أضعف، وهكذا من دورات متتالية كما حدث في الأندلس. فما قاله الشاطبي من جواز أخذ المكوس لعله من أسباب سقوط الأندلس لأنه فتح للسلاطين أبواب الذرائع الشرعية لأخذ الأموال من الناس. فكل ما يحتاجه السلطان هو ثقب صغير ليوسعه. وهذا ما فعله الشاطبي بإهدائهم هذا الثقب الذي وسعوه. فهو قد أعطى السلطان الحق في تحديد ما يحتاجه من مكوس بالقول: «وإنما النظر في القدر المحتاج إليه في ذلك، وذلك موكل إلى الإمام». وإليك الآن بعض النصوص الأخرى التي استخدم فيها الفقهاء المصالح المرسلة لإجازة الضرائب ليس للقتال، ولكن لأغراض أخرى. قال العبادي ملخصاً:

> «وقد بين الفقهاء أن للحاكم أن يأخذ من أموال الأغنياء ما يكفي لسد نفقات الدولة، في سهرها على المرافق العامة المختلفة والعناية بها؛ وذلك إذا لم يكن في بيت المال ما يقوم بذلك: قال الموصلي في الاختيار لتعليل المختار: «كري الأنهار العظام على بيت المال ... لأن منفعته للعامة، فيكون في مالهم، فإن لم يكن في بيت المال شيء أجبر الناس على كريه إذا احتاج إلى الكري، إحياء لحق العامة، ودفعاً للضرر عنهم؛ لكن يخرج الإمام من يطيق العمل، ويجعل مؤنتهم على المياسير الذين لا يطيقونه». ... ونصت المادة ١٣٢١ من مجلة الأحكام العدلية على ما يلي: «كري النهر الذي هو غير مملوك وإصلاحه على بيت المال، فإن لم يكن سعة في بيت المال يجبر الناس على كريه». وقال في ضوابط الفقه: «وكل ما يضرب به الإمام على الرعية للمقاتلة لمصلحة الرعية يصير ديناً واجباً، وحقاً مستحقاً كالخراج ... حتى أجرة الحراسين لحفظ الطريق من اللصوص، ونصب الدروب، وأبواب السكك». ثم قال: «فعلى هذا ما يؤخذ من خوارزم من العامة لإصلاح مسناة الجيحون أو الربض ونحوه من مصالح العامة دين واجب، لا يجوز الامتناع عنه، وليس بظلم». وفي حاشية ابن عابدين: «وما وظف الإمام ليجهز به الجيوش وفداء الأسرى، بأن احتاج إلى ذلك، ولم يكن في بيت المال شيء؛ توظف على الناس ذلك، والكفالة به جائزة اتفاقاً» ...».[١١٤]

تلحظ أخي القارئ أن مسألة فرض المكوس تعدت في النصوص السابقة من الضرورة القصوى من الخوف من غزو الأعداء إلى الاهتمام بالمرافق العامة متى لم توجد أموال في بيت المال. أي أن الأحكام بدأت تتبع الأهواء. والسؤال إذاً الآن هو: ألا يسحب السلاطين الأموال من بيت المال لإنفاقها فيما يظنون أنه في مصلحة الشعب لأنهم يدركون جيداً أن هناك من الفقهاء من يعطيهم الحق في ضرب الخراج على الناس وأن هذا الخراج بالنسبة لهؤلاء الفقهاء ليس بظلم كما قال في الاقتباس السابق في «ضوابط الفقه»؟ بلى سيفعلون، فسينفقون الأموال ثم تأتي الحاجة للنفقات على المزيد من الخدمات فتؤخذ المكوس، ثم قد يُنفَق بعضها على الأهواء والبعض الآخر على الخدمات. وهكذا يتكون جهاز بيروقراطي للسهر على الخدمات العامة، فتتحول الأمة من أمة كل يقوم فيها بما هو له وفي صالحه، إلى أمة يقوم فيها بعض الأفراد بأعمال ليست لهم، بل هي للآخرين كما هي حال وزارات الزير. ففي الاقتباس السابق مثلاً تلحظ أنه حتى بناء أبواب السكك أصبحت من مسؤوليات الدولة[ت] التي قد تتخذها ذريعة لسحب الأموال من الناس، وهكذا تتفاقم أموال بيت المال بزيادة مسؤوليات الدولة. وعندما تكثر أموال بيت المال يصبح الوصول لسدة الحكم شهوة كل حالم في السلطة والجاه والمال. فقط أريدك أن تقرأ الآتي عما حدث في مصر أيام المماليك برغم أنه قد يكون نصاً مملاً في قراءته لترى الضياع في الأمة من جراء سرقة السلطة من

ت) لقد كانت الدروب والتي هي بوابات الحارات أو بوابات السكك أو بوابات الطرق غير النافذة في المدن الإسلامية من مسؤوليات السكان كما تم توضيحه في كتاب «عمارة الأرض في الإسلام» في الفصل السابع.

يد لأخرى وكيف أن السلاطين يستخدمون مواقعهم بالإغداق على الآخرين لكسب ولائهم وذلك بتوليتهم إمارات المناطق والقرى، فتصبح كل منطقة وكأنها مزرعة لهذا الوالي الذي سرعان ما قد يثور على من ولاه ليستقل بنفسه لأن لديه من الرجال الذين يطيعونه لأنه جمع الأموال من المكوس بفرض ما شاء على من يشاء. فتتفتت الدولة إلى دويلات كما حدث في معظم العالم الإسلامي وبالذات في الأندلس. يقول صاحب «النجوم الزاهرة»:

«وأخرج قجماس ابن عم الملك الظاهر برقوق على البريد إلى طرابلس، وفيه نودي بالقاهرة ومصر من أحضر السلطان الملك الظاهر برقوق إلى الأمير الكبير يلبغا الناصري إن كان عامياً خلع عليه وأعطي ألف دينار، وإن كان جندياً أعطي إمرة عشرة بالديار المصرية، وإن كان أمير عشرة أعطي طبلخاناه، وإن كان طبلخاناه أعطي تقدمة ألف. ومن أخفاه بعد ذلك شنق وحل ماله ودمه للسلطان. ثم في ليلة الجمعة حملوا الأمراء المسجونون بقلعة الجبل إلى ثغر الإسكندرية ما خلا الأمير محمود الأستدار، وبقيت المماليك الظاهرية في الأبراج متفرقة بقلعة الجبل، ثم أطلق الأمير آقبغا المارديني حاجب الحجاب وأخرج من الحراقة لشفاعة صهره الأمير أحمد بن يلبغا العمري أمير مجلس فيه فرد معه أرسلان اللفاف ومحمد بن تنكر، شفع فيهما أيضاً بعض الأمراء، وفيه أيضاً نودي على الملك الظاهر برقوق وهدد من أخفاه، فكثر الدعاء من العامة للملك الظاهر برقوق وكثر الأسف على فقده وثقلت أصحاب الناصري على الناس ونفروا منهم فصارت العامة تقول: «راح برقوق وغزلانه وجاء الناصري وتيرانه». ثم قبض الناصري على الطواشي بهادر الشهابي مقدم المماليك كان الذي كان الملك الظاهر عزله من التقدمة ونفاه إلى طرابلس، ..... هذا وقد كثر فساد التركمان أصحاب الناصري بالقاهرة وأخذوا النساء من الطرقات ومن الحمامات ولم يتجاسر أحد على منعهم. وفيه قلع العسكر السلاح من عليهم ومن على خيولهم وكانوا منذ دخولهم وهم بالسلاح إلى هذا اليوم. .... ثم خلع الناصري على الأمير حسام الدين حسن الكجكني باستقراره في نيابة الكرك عوضا عن مأمور القلمطاوي، ورسم بعزل مأمور وقدومه إلى مصر أمير مائة ومقدم ألف بها، هذا بعد أن جمع الناصري الأمراء من أصحابه وشاورهم في أمر الملك الظاهر برقوق بعد القبض عليه، فاختلفت آراء الأمراء فيه، فمنهم من صوب قتله وهم الأكثر وكبيرهم منطاش، ومنهم من أشار بحبسه وهم الأقل وأكبرهم الجوباني فيما قيل. فمال الناصري إلى حبسه لأمر يريده الله تعالى. وأوصى حسام الدين الكجكني به وصايا كثيرة، حسب ما يأتي ذكره في محله، فأقام الكجكني بالقاهرة في عمل مصالحه إلى يوم تاسع عشر جمادى الآخرة، وسافر إلى محل كفالته بمدينة الكرك. وعند خروجه قدم الخبر على الناصري بأن الأمير آقبغا الصغير وآقبغا أستدار آقتمر اجتمع عليهما نحو أربعمائة مملوك من المماليك الظاهرية ليركبوا على جنتمر نائب الشام ويملكوا منه البلد، فلما بلغ جنتمر ذلك ركب بمماليكه وكبسهم على حين غفلة فلم يفلت منهم إلا اليسير وفيهم آقبغا الصغير المذكور، فسر الناصري بذلك وخلع على القاصد، ولما وصل هذا الخبر إلى مصر ركب منطاش وجماعة من أصحابه إلى الناصري وكلموه بسبب إبقاء الملك الظاهر وخوفوه عاقبة ذلك ولا زالوا به حتى وافقهم على قتله بعد أن يصل إلى الكرك ويحبس بها، واعتذر إليهم بأنه إلى الآن لم يفرق الإقطاعات والوظائف لاضطراب المملكة وأنه ثم من له ميل للظاهر في الباطن، وربما يثور بعضهم عند قتله، وهذا شيء يدرك في أي وقت كان حتى قاموا عنه ونزلوا إلى دورهم. ثم أخذ الناصري في اليوم المذكور يخلع على الأمراء باستقرارهم في الإمريات والإقطاعيات فاستقر بالأمير بزلار العمري الناصري حسن في نيابة دمشق، والأمير كمشبغا الحموي اليلبغاوي في نيابة حلب، وبالأمير صنجق الحسنى في نيابة طرابلس، وبالأمير شهاب الدين أحمد بن محمد الهيدباني في حجوبية طرابلس الكبرى. ثم في حادي عشرينه عرض الأمير الكبير يلبغا الناصري المماليك الظاهرية وأفرد من

المستجدين مائتين وثلاثين مملوكاً لخدمة السلطان الملك المنصور حاجي صاحب الترجمة، وسبعين من المشتروات أنزلهم بالأطباق، وفرق من بقي على الأمراء، .... وكانت ابنة الأتابك يلبغا العمري الخاصكي أستاذ الملك الظاهر برقوق زوجة مأمور المعزول عن نيابة الكرك هناك، فقامت للملك الظاهر برقوق بكل ما يحتاج كونه مملوك أبيها يلبغا مع أن الناصري أيضاً مملوك أبيها غير أنها حبب إليها خدمة الملك الظاهر ومدت له سماطاً يليق به واستمرت على ذلك أياماً كثيرة، وفعلت معه أفعالاً كان اعتادها أيام سلطنته، ...».[١١٥]

هل رأيت كيف يتلاعب السلاطين بالأموال والإمارات؟ إنهم ينصّبون هذا أميراً ويعزلون ذاك، وكأن الإمارة جائزة لمن يتفانى في خدمة السلطان. وماذا يريد الأفراد من تعيينهم أمراء على المناطق؟ فالإمارة المفترض بها أن تكون هماً وعبئاً على كل مخلص لأنها مسؤولية. ولكن على العكس من ذلك، إنهم يسعون إليها لأن للأمير أن يفرض على أراضي وسكان المنطقة التي أُمر عليها الخراج أو بالأصح المكوس، وكأن المنطقة التي هو أمير عليها مزرعة له أو لأبيه يأخذ منها ما شاء. لذلك تجد السلاطين يوزعون الإمارة على المناطق وكأنها جوائز مقابل الولاء للسلطان. أي إن اجتمعت السلطة في يد رجل مع ثغرة في الحق أهداها له فقيه ما فإن التلاعب بالأموال أمر شبه محتوم. ولعلك هنا تقول بأن السابق هو اقتباس يحكي تصرفات سلاطين الجور لا سلاطين العدل. ولعلك تستشهد بأقوال مثل قول العبادي الذي يدعونا للتفريق بين وضعين مختلفين من الضرائب. فيقول العبادي مثلاً:

«والواقع أنه يجب التفريق بهذا الصدد بين فرض الضرائب على الناس دون مراعاة للقيود الشرعية، وفرضها مع مراعاة القيود والشروط الشرعية. فالنوع الأول يدخل في المكوس التي نهت الشريعة عنها .. فالمكس الذي ذم في الشريعة ليس المقصود به الضرائب التي يجمعها الحاكم المسلم من الأغنياء لتنفق على مصالح معينة لمجموع الأمة إذا توافرت الشروط الشرعية المقررة؛ فهذا أمر جائز شرعاً كما أوضحنا؛ إنما المقصود به تلك الغرامات التي كانت تفرض على الناس ظلماً وعدواناً لتصرف في غير الوجوه الشرعية .. فقد أخرج أحمد وأبو داود والحاكم عن عقبة بن عامر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿لا يدخل الجنة صاحب مكس﴾. وهو حديث صححه الحاكم والسيوطي، وقال البغوي: يريد بصاحب المكس الذي يأخذ من التجار إذا مروا عليه مكساً باسم العشر. وبين ابن حجر في الزواجر أن جباية المكس داخلة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ .. ذلك أنهم يأخذون ما لا يستحقونه ويدفعونه لمن لا يستحقه. وأن صاحب المكس لا يدخل الجنة لأن لحمه ينبت من حرام».[١١٦]

لكن السؤال الأهم هنا هو: كيف يتم ضبط السلطان إن كان ممن يتبعون الأهواء ووصل للسلطة؟ هذا سؤال يجب على كل عالم شريعة التفكر فيه. فالإسلام دين لا يجيز الخروج على السلطان في بعض الأقوال إلا في ظروف محددة كما سترى في فصل «الحكم» بإذن الله. لذلك لعلك لاحظت أن التاريخ الإسلامي يسوده الصراع بين الطامعين في الحكم من نفس الطبقة أو من نفس الأسرة بينما عموم الناس لا يتدخلون لأن هناك من الفقهاء من روجوا لتحريم الخروج على السلاطين. ولأن على الرعية السمع والطاعة، فإن من لا يطيعون هم في الغالب من أقرباء أو حاشية السلطان الذين يعتقدون أنهم أحق بالمنصب، لذلك تجدهم يخرجون على السلطان، فيبقى الصراع على السلطة بين أفراد نفس الأسرة أو نفس الطبقة في معظم الأحوال بينما الرعية يترقبون كالنعاج نتائج الصراع، وهذا التبلد في الناس وضع غير صحيح كما سترى بإذن الله. ولعل السؤال هو: إن لم يبح الإسلام لنا الخروج على

السلطان، إلا إن رأينا منه ظلماً أو كفراً بواحاً (وهذا الظلم أو الكفر أمر يصعب إثباته في نظر فقهاء السلاطين المدعومين إعلامياً ما يدفع الناس للتردد في الخروج عليه)، ثم إن وصل إلى الحكم رجل يتبع الأهواء كما هي الحال في معظم الأحوال، ولديه من الثغرات مهما صغرت من الفقهاء ما يعطيه الحق في أخذ الأموال، فهل يقف هذا السلطان محترماً لأقوال الفقهاء التي لا تبيح له جمع الضرائب إلا وقت الشدائد؟ أم أنه سينفذ ما يعتقد أنه في صالح الأمة بعقله القاصر؟ بالطبع سيفعل ما يراه مناسباً. فهل رأيت سلطاناً يعتقد أن الآخرين أفهم منه؟ ألا تراهم جميعاً في أيامنا هذه وهم يستقبلون بعضهم البعض في المطارات ثم يسيرون فوق بساط أحمر ويستعرضون حرس الشرف وهم يستمعون لموسيقى السلام الوطني؟ أليست أوقات السلاطين أثمن من فعل هذه التفاهات التي تتكرر مع كل زيارة؟ حتى أن بعضهم من كبر سنه بالكاد يستطيع السير، ومع ذلك تجده يستعرض حرس الشرف!! إنه جحر ضب جد ضيق ومع ذلك تمكنوا من ولوجه بحماقة بارعة. فإن ولجوا في مثل هذا الجحر الغبي، ألا يلجون جحوراً أضيق؟ بالطبع سيفعلون وبحسن نية لأنهم يهتمون بتطوير شعوبهم، والتطوير بحاجة للمال والتخطيط، وهكذا فإن لديهم بسبب المصالح المرسلة من الذرائع ما يقنعهم أنهم على الحق، فيسحبون من الأموال ما يحاولون به تطوير الأمة، وبهذا يحدث التشابك الممقوت الذي ذكرته وتظهر وزارات الزير، وكل هذا إن كان السلطان نزيهاً. أما إن كان سلطاناً لا هم له إلا نفسه وأهله وديمومته في السلطة، فعندها فإن جزءاً كبيراً من الأموال ستنفق على ضعاف النفوس لكسب ولائهم، وتنفق على الاستخبارات والمباحث والسجون خوفاً من الشعب، وعلى الجيش الذي لا يحمي الدولة إلا من الدول المجاورة المسلمة!!! وهكذا تظهر الدول الفاسدة التي نعيش فيها الآن. وما حدث هذا إلا لأن الشعوب ساكتة رغماً عنها على ما يفعله السلاطين (فهم نعاج لا يجيدون فنون القتال)، ولأن الفقهاء لم يقاوموا السلاطين برغم عدم حكمهم بشرع الله لأن من العلماء من يعتقد بجواز حصول الحكومات على الأموال للقيام بواجباتها من باب المصالح المرسلة.

ثم لاحظ الآتي: بالنسبة لنا كمسلمين فإن أي حكم لا يتبع النص كما بينت في الفصول السابقة استنتاجاً من أقوال الفقهاء الراسخين في العلم لابد وأن يعتبر من الهوى المتبع. الآن أخي القارئ نستطيع أن نستوعب قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي أخرجه الطبراني عن أبي امامة: ﴿ما تحت ظل السماء من إله يعبد من دون الله أعظم عند الله من هوى متبع﴾.[١١٧] هل استشعرت خطورة الأهواء التي بالتدريج أدت إلى ضياع الأمة بالخروج عن مقصوصة الحقوق من خلال المصالح المرسلة؟ تأمل الآيات الآتية أخي القارئ التي تصف خطورة اتباع الأهواء: قال تعالى في سورة الجاثية: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَـٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾. وقال تعالى في سورة محمد: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ كَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهْوَآءَهُم﴾. وقال في سورة الفرقان: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾. وقال في سورة الأنعام: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَآئِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُعْتَدِينَ﴾. أدرك أخي القارئ أنك لازلت لست مقتنعاً، ولكن سترى في باقي هذا الفصل بإذن الله كيف أن الأموال شيئاً فشيئاً تجمعت للدول برغم أن هذا يخالف شرع الله إن قارنته بما تم توضيحه من موارد الدولة في الفصول السابقة. وقبل الانتقال للجزء التالي أريدك أن تقرأ الاقتباس الآتي من «البداية والنهاية»، فهو عن الخليفة العباسي هارون الرشيد، فهو من أقوى الخلفاء وفي وقت ازدهرت فيه الحضارة الإسلامية إلى أوجها، ومع ذلك، ومع أنه خليفة كان يغزو سنة ويحج سنة، إلا أن الأموال كانت تنفق أحياناً في غير محلها كبناء القصور وكالأعطيات على الشعراء، فإن كان

هذا حال خليفة يخاف الله (بإذن الله)، فما بالك بالآخرين؟ يقول ابن كثير:

«وقال الفضيل: استدعاني الرشيد يوماً وقد زخرف منازله وأكثر الطعام والشراب واللذات فيها، ثم استدعى أبا العتاهية فقال له: صف لنا ما نحن فيه من العيش والنعيم فقال: عش ما بدا لك سالماً في ظل شاهقة القصور. تسعى عليك بما اشتهيت لدى الرواح إلى البكور. فاذا النفوس تقعقعت عن ضيق حشرجة الصدور. فهناك تعلم موقناً ما كنت إلا في غرور. قال: فبكى الرشيد بكاء كثيراً شديداً فقال له الفضل بن يحى: دعاك أمير المؤمنين تسر، فأحزنته. فقال له الرشيد: دعه فإنه رآنا في عمى فكره أن يزيدنا عمى. ومن وجه آخر أن الرشيد قال لأبي العتاهية: عظني بأبيات من الشعر وأوجز. فقال: لا تأمن الموت في طرف ولا نفس ولو تمتعت بالحجاب والحرس واعلم بأن سهام الموت صائبة لكل مدرع منها ومترس. ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها إن السفينة لا تجري على اليبس. قال فخر الرشيد مغشياً عليه. وقد حبس الرشيد مرة أبا العتاهية وأرصد عليه من يأتيه بما يقول. فكتب مرة على جدار الحبس: أما والله إن الظلم شوم وما زال المسيئ هو الظلوم. إلى ديان يوم الدين نمضى وعند الله تجتمع الخصوم. قال فاستدعاه واستعجله في حل ووهبه ألف دينار وأطلقه. وقال الحسن بن أبي الفهم: ثنا محمد بن عباد عن سفيان بن عيينة قال: دخلت على الرشيد فقال: ما خبرك؟ فقلت: بعين الله ما تخفي البيوت فقد طال التحمل والسكوت. فقال يا فلان: مائة ألف لابن عيينة تغنيه وتغنى عقبه ولا تضر الرشيد شيئا. وقال الأصمعي كنت مع الرشيد في الحج فمررنا بواد فإذا على شفيره إمرأة حسناء بيديها قصعة وهي تسأل منها وهي تقول: طحطحتنا طحاطح الأعوام ورمتنا حوادث الأيام. فأتيناكم نمد أكفا نائلات لزادكم والطعام. فاطلبوا الأجر والمثوبة فينا أيها الزائرون بيت الحرام. من رآني فقد رآني ورحلي فارحموا غربتي وذل مقامي. قال الأصمعي: فذهبت إلى الرشيد فأخبرته بأمرها فجاء بنفسه حتى وقف عليها فسمعها فرحمها وبكى وأمر مسروراً الخادم أن يملأ قصعتها ذهباً، فملأها حتى جعلت تفيض يميناً وشمالاً. وسمع مرة الرشيد أعرابياً يحدو إبله في طريق الحج: أيها المجمع هما لأنهم أنت تقضي ولك الحمى تحم. كيف ترقيك وقد جف القلم حطت الصحة منك والسقم. فقال الرشيد لبعض خدمه: ما معك؟ قال أربعمائة دينار. فقال ادفعها إلى هذا الأعرابي. فلما قبضها ضرب رفيقه بيده على كتفه وقال متمثلاً: وكنت جليس قعقاع بن عمرو ولا يشقى بقعقاع جليس. فأمر الرشيد بعض الخدم أن يعطى المتمثل ما معه من الذهب، فإذا معه مائتا دينار. قال أبو عبيد: إن أصل هذا المثل أن معاوية بن أبي سفيان أهديت له هدية جامات من ذهب فرقها على جلسائه، وإلى جانبه قعقاع بن عمرو وإلى جانب القعقاع أعرابي لم يفضل له منها شيء، فأطرق الأعرابي حياء فدفع إليه القعقاع الجام الذي حصل له، فنهض الأعرابي وهو يقول: وكنت جليس قعقاع بن عمرو إلى آخره. وخرج الرشيد يوماً من عند زبيده وهو يضحك، فقيل له: مم تضحك يا أمير المؤمنين؟ فقال: دخلت اليوم إلى هذه المرأة، يعنى زبيدة، فأقبلت عندها وبت فما استيقظت إلا على صوت ذهب يصب، قالوا هذه ثلثمائة ألف دينار قدمت من مصر. فقالت زبيدة: هبها لي يا ابن عم؟ فقلت: هي لك. ثم ما خرجت حتى عربدت علي وقالت: أى خير رأيته منك؟ وقال الرشيد مرة للمفضل الضبي: ما أحسن ما قيل في الذئب ولك هذا الخاتم وشراؤه ألف وستمائة دينار؟ فأنشد قول الشاعر: ينام بإحدى مقلتيه ويتقي بأخرى الرزايا فهو يقظان نائم. فقال: ما قلت هذا إلا لتسلبنا الخاتم، ثم ألقاه إليه، فبعث زبيدة فاشترته منه بألف وستمائة دينار، وبعثت به إلى الرشيد وقالت: إني رأيتك معجباً به فرده إلى المفضل والدنانير. وقال: ما كنا لنهب شيئاً ونرجع فيه. وقال الرشيد يوماً للعباس بن الأحنف: أي بيت قالت العرب أرق؟ فقال: قول جميل في بثينة: ألا ليتني أعمى أصم تقودني

بثينة لا يخفي علي كلامها. فقال له الرشيد: أرق منه قولك في مثل هذا طاف الهوى في عباد الله كلهم حتى إذا مر بي من بينهم وقفا. فقال له العباس: فقولك يا أمير المؤمنين أرق من هذا كله، أما يكفيك أنك تملكني وأن الناس كلهم عبيدي. وأنك لو قطعت يدي ورجلي لقلت من الهوى أحسنت زيدي. قال: فضحك الرشيد وأعجبه ذلك ومن شعر الرشيد في ثلاث حظيات كن عنده من الخواص».[١١٨]

الجويني: إمام الحرمين

ولكن هل وافق جميع الفقهاء على فرض الخراج على الناس؟ بالطبع لا، والحمد لله. فإن هناك الكثير من الفقهاء الذين مانعوا فرض أي شيء على الناس إن لم تكن بنص من القرآن الكريم أو السنة المطهرة. حتى إن بحثت تاريخياً عن مسألة فرض الخراج على الناس تجد أنها مسألة مستحدثة على فقهاء السلف. فإن نظرت لمعظم الكتب التي وافقت على فرض الخراج تجد أنها ترجع إلى الإمامين الغزالي وشيخه الجويني وكأنهما من أوائل من تكلما في جواز فرض الخراج على الناس. وأن الذي بلور المسألة هو الإمام الغزالي،[١١٩] فإن علمنا أن الإمام الغزالي توفي سنة ٥٠٥ للهجرة (رحمه الله)، فإن الأئمة الأربعة من قبله وكبار فقهاء السلف لم يقولوا بفرض الخراج على الناس. وإليك النص الآتي مما لخصه الجنيدل والذي يرجح فيه جواز فرض الخراج على الناس حتى يلائم الإسلام وضعنا المعاصر، مستدلاً بترجيحه بما نقله من إمام الحرمين من كتاب «غياث الأمم»، يقول الجنيدل:

«والرأي الذي نرجحه أن على الإمام أن يفرض الضريبة على القادرين حالة توفر هذه الشروط التي اشترطها العلماء رحمهم الله لئلا تحصل المفسدة، وهي كما قال الإمام الغزالي مصلحة يشهد لها الشرع باعتبارها لأن حماية الأرواح أهم من ابتذال الأموال. أما من ذهب إلى المنع فقد تولى إمام الحرمين الرد باختصار عليهم في جانب الاستقراض. وقد نقل ذلك الغزالي بالحرف الواحد من كتاب شيخه، ونحن ننقل لفظ إمام الحرمين ونتبع ذلك بمناقشتهم في استدلالهم الآخر. يقول الإمام الجويني: «والمرتضى عندي: أن ذلك جبن وخور وذهول عن سنن النظر، فإن للإمام أن يأخذ من الجهات التي ذكرناها ما يراه ساداً للحاجة، ولا يلزمه الاستقراض، سواء فرض أخذه من معينين، أو من المياسير أجمعين، والدليل عليه أنا لو فرضنا خلو الزمان عن إمام مطاع لوجب على المكلفين بفرائض الكفايات من غير أن يرتقبوا مرجعاً، فإذا وليهم إمام فكأنهم أن يدبرهم يقينا فيما كان من وظائفهم، ولولاه لأوشك أن يتخاذلوا ... والذي يوضح المقصود أنه لو استقرض لكان يؤدي ما اقترض من مال فاضل مستغنى عنه في بيت المال. وربما تمس الحاجة إليه مرة أخرى فلا يزال في رد واسترداد وما أدى إلى التسلسل فهو في وضعه لا يتحصل ... والذي يجب التعويل عليه أن كل واقعة في الإسلام تعين على ملتزمي الإسلام أن يقيموا أمر الله فيها إما بأنفسهم أو بأن يتبعوا أمر واليهم، فإذا امتثلوا أمر الله بأنفسهم فارتقى بهم رجوعاً في مآلهم يشعر بأنهم مما كانوا متآصلين فيما كلفهم ربهم، وهذا ظن كاذب ... فالمسلمون هم الخاطبون والإمام في التزام الأحكام كواحد من الأنام ولكنه مستناب في تنفيذ الأحكام، فإذا نفذت فلا مطمح في رجوع، فإن درّ لبيت المال مال فحظ المسلمين منه تهيئته للحاجات في مستقبل الأوقات». أما استدلالهم بأنه لا حق سوى الزكاة فهذا دليل عليهم إذ الثابت العكسي أن في الإسلام حقاً سوى الزكاة وقد ورد ذلك في صحيح الترمذي – رحمه الله. واستدلالهم بأحاديث النبي عن المكس والعشور فهذا خاص بالمكوس والعشور الظالمة التي كان يضعها الأفراد

> الظلمة كالحجاج وغيره من فساق الأمراء دون وجه حق كما فرض الحجاج الجزية على المسلمين، ثم إن أكثر هذه الأحاديث ضعيفة. واستدلالهم: بحديث لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب من نفسه فإنه يجب على المسلم والحالة هذه أن تطيب نفسه لاسيما وهو منه مساهمة في دفع الضرر الجاثم على البلاد والمحيط بها ثم إنه يدفع مالاً بسيطاً ليدفع ما هو أكثر ضرراً إذ ترك صرف هذا المال البسيط يؤدي به إلى التهلكة. وقد نهى الإنسان عن الإلقاء بيده إلى التهلكة وتعريض نفسه للخطر، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه كثيراً ما نجد أن الشرع يأخذ المال من المسلم وإن لم تطب نفسه وذلك في مثل تشريع الشفعة ونزع الملكية للمصلحة العامة كتوسعة شارع أو بناء مسجد أو ما شابه هذا، فليكن سبيل هذا مثل سبيل ذلك والله أعلم».[١٢٠]

لقد بين كل من العبادي والجنيدل (وغيرهم كثير) الشروط التي معها يكون للسلطان الحق في فرض الضرائب على الناس. وهي تنحصر كما رأينا في أنه يجب أن يكون الإمام عدلاً ومطاعاً وأن يكون بيت المال خاوياً وأن تكون الظروف قاهرة كأن تكون ديار المسلمين عرضة لخطر أكيد إن لم تجمع الأموال للدفاع عن المسلمين. وكما بينت، فإن هذه الشروط متى ما وضعت فهي الثقب الذي منه ستتسع حفرة نفق جواز الضرائب، لذلك فإن من حكمة الشريعة عدم إيجاد هذا الثقب أصلاً، بل جذ المسألة من جذورها بقص حقوق المسلمين مالياً من خلال الآيات الثلاث كما مر بنا (الصدقات والغنائم والفيء). ولكن الذي حدث هو توسيع هذا الثقب كما سترى في الحديث عن المعاصرين بإذن الله لدرجة أن المسألة تعدت الظروف الخطرة، بل إن للسلطان فرض الضرائب لما فيه مصلحة المسلمين من خلال المصالح المرسلة. ولأهمية هذا الانحراف أو هذا الاستحداث سأناقش الآن النص المقتبس السابق من الجنيدل. فهو يبدأ النص بترجيح ما ذهب إليه إمام الحرمين والغزالي علماً أنه لم يورد أي نص شرعي ليدعم ما رجحه. فهو لم يورد على هذا الاستحداث أي آية قرآنية أو أي حديث نبوي. بل فقط توفر الشروط والتي تستند أساساً على (أولاً) جواز الضرائب عند الإحساس بالخطر على المسلمين خوفاً من الأعداء، وأن يكون (ثانياً) بيت المال خاوياً. فما صحة هذين الافتراضين؟ بالنسبة للأول، فقد بينت أن الخطر على المسلمين لن يقع إن طبقت مقصوصة الحقوق لأن العمل العسكري عبادة وليس وظيفة. وبالنسبة للشرط الثاني: فإن خواء بيت المال أمر إلى حد كبير بيد السلطان (بإذن الله)، لأنه يستطيع جعل بيت المال خاوياً بسوء إنفاقه، هذا إن كان السلطان فاسقاً، أما إن كان السلطان عادلاً فإن السنة هي كما رأينا إبقاء بيت المال خاوياً على الدوام. فهذا هو الوضع الطبيعي، أي ضرورة خواء بيت المال إن طبقت الشريعة، فكيف يتم استحداث حكم على وضع طبيعي (خواء بيت المال)، ويُنظر إليه على أنه غير طبيعي؟ أي أن الحكم بجواز فرض الخراج على الرعية أتى بناء على وضعين أحدهما افتراضي لن يحدث، والآخر يجب أن يحدث إن طبقت مقصوصة الحقوق وكان الإمام عادلاً. أما إن لم يكن عادلاً وأنفق أموال بيت المال في الملذات، فكيف نوجد حكماً يعطيه المزيد من التسلط للحصول على المزيد من الأموال؟

إن الانحراف بدأ يأخذ مزيداً من الشدة، إذ تلحظ مما قاله الجنيدل أنه لا يجيز للإمام فرض الضرائب فحسب، بل هو يرى أن على الإمام أن يفعل ذلك بقوله: «والرأي الذي نرجحه أن على الإمام أن يفرض الضريبة على القادرين حالة توفر هذه الشروط التي اشترطها العلماء رحمهم الله لئلا تحصل المفسدة». أي أن هناك مفسدة متوقعة، وحتى لا تقع فإن على الإمام أن يضرب الخراج. ولكن لماذا لم يقل بالاستقراض كما فعل الرسول صلى الله

عليه وسلم؟ والإجابة هي: لأن إمام الحرمين لم ير ذلك. إن من البيان لسحراً. إن تأملت ما قاله الجويني تجد أنه لا دليل لديه، بل هي افتراضات متراكمة نسجها العقل. ولأهمية ما قاله الجويني فقد رجعت للنص الأصلي فنقلت الآتي والذي أرجو منك أخي القارئ أن تمر عليه سريعاً، لأنني بعد العرض الآتي كنص متصل، أقوم بنقده في مقاطع متتالية لأهميته ثم أعود لنقد ما قاله الجنيدل:

«... والأمر في أخذ الأموال يجري على هذه الاحوال، فيشير على كل أغنياء في كل صقع بأن يبذلوا من المال ما يقع به الاستقلال، وليس لتفاصيل الرأي غاية ونهاية، فلير الأمام في ذلك كله رأيه، وما ذكرناه ليس حصراً وضبطاً في المقال، ولكنا جئنا ضرباً للأمثال وعلى رأي الإمام بعد عون الله الاتكال في مضطرب الأحوال. ومن تتمة القول في هذا أن المسلمين إذا وجدوا معاذاً واتخذوا لملماتهم ملاذاً لم يكن لهم مضادته ومرادته ومعاندته ومحادثته، فإن رأى إذا وقعت واقعة عامة وداهية مطبقة للخطة طامة، ومست الضرورات في دفاعها إلى عدة ومادة من المال تامة، ويد الإمام صافرة وبيوت الأموال شاغرة أن يتسبب إلى استيداء مال من موسري المؤمنين، فإنه يفعل ذلك على موجب الاستصواب ما أراه وعمم أهل الاقتدار واليسار في أقاصي البلاد، ورتب على كل ناحية في تحصيل المراد ذا كفاية ودربة وسداد، وإن عسر التبليغ إلى الاستيعاب ورأى في وجه الصواب أن يخصص أقواماً ثم يجعل الناس في ذلك فئاماً، فيستأدى عند كل ملمة من فرقة أخرى وأمة اتبع في ذلك كله أوامره واجتنب زواجره، ثم ليكن في ذلك على أكمل نظر وأسد فكر وعبر، فان اقتضى الرأي تعيين أقوام على التنصيص يعرض لهم على التخصيص ونر إلى من كثر ماله وقل عياله، وقد يتخير من خيف عليه من كثرة ماله أن يطغى، ولو ترك لفسد ولو غض من غلوائه قليلاً لأوشك أن يقتصد ويستد، وإذا لم يخل المتصدي للإمامة والاستقامة عن تحديد النظر وتسديد الفكر، ففيما ذكرناه تصريحاً أو رمزاً إليه تلويحاً له معتبر، ثم إذا قد لاحت المراشد ووضحت القاصد، فنذكر بعدها ثلاثة فصول بعد تمهيد ما سبق من الأصول: أحدها أن من الناس من ذهب إلى أن الإمام يأخذ ما يأخذه في معرض الاقتراض على بيت المال على كل حال، فإن تأتت مداره ومجالبه تعين رد ما اقترض، والمقترض يطالبه. وقال قائلون إن عمم بالاستداء مياسير البلاد والمثرين من طبقات العباد فلا مطمع في الرد والاسترداد، وإن خصص بعضاً لم يكن ذلك إلا قرضاً، ونحن نذكر ما يتعلق به كل فريق ثم نذكر مسلك التحقيق. فمن قال الإمام يستقرض استمسك بأن أقدار الواجبات مضبوطة الجهات في قواعد الدين ومذاهب المسلمين، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أضاق المحاويج والفقراء استسلف من الاغنياء، وربما استعجل الزكوات، فلو كان يسوغ الأخذ من غير اقتراض لكان عليه السلام بينه ليتقدى به من بعده عند فرض الإضافة، وربما تعلق هؤلاء بأن مآخذ الأموال لو تعدت الطرق المضبوطة والمسالك الموضحة في الشريعة لانبسطت الأيدي إلى الأموال ولجر ذلك فنوناً من الخبال، ولم يثق ذو مال بماله لا في حاله ولا في مآله. وهذا خروج عن ضبط الدين وحل لعصام الإسلام عن أموال المسلمين. والمرتضى عندي أن ذلك جبن وخور وذهول عن سنن النظر. فإن للإمام أن يأخذ من الجهات التي ذكرناها ما يراه ساداً للحاجة على ما قدمنا منهاجه، ولا يلزمه الاستقراض سواء فرض أخذه من معينيين أو من المياسير أجمعين. والدليل عليه أنا لو فرضنا خلو الزمان عن مطاع لوجب على المكلفين القيام بفرائض الكفايات من غير أن يرتقبوا مرجعاً، فإذا وليهم إمام فكأنهم ولوه أن يدبرهم تعييناً وتبييناً فيما كان من وظائفهم فوض، ولولاه لأوشك أن يتخاذلوا ويحمل البعض الأمر فيه على البعض، ثم تنسحب المآثم على كافتهم، والإمام القوام يدفع التخاذل والتغالب ويحمل الأعيان على التناوب فيما على الكافة والخروج عن عهدته. والذي يوضح المقصد أنه لو استقرض لكان يؤدي ما اقترضه من مال فاضل مستغنى عنه في بيت المال، وربما تمس الحاجة إلى ما يقدره في الحال فاضلاً ثم

يقتضي الحال استرداد ما وفيناه على المقرض، ويستدبر التدبير فلا يزال في رد واسترداد وما أدى إلى التسلسل فهو في وضعه لا يتحصل. والذي يجب التعويل عليه أن كل واقعة وقعت في الإسلام تعين على ملتزمي الإسلام أن يقيموا أمر الله فيها إما بأنفسهم إذا فقدوا من يليهم، أو بأن يتبعوا أمر واليهم، فإذا امتثلوا أمر الله بأنفسهم أو بأموالهم على تفنن أحوالهم، فارتقابهم رجوعاً في مآلهم يشعر بأنهم ما كانوا متأصلين فيما كلفهم ربهم، وهذا ظن كاذب ورأي غير صائب. فالمسلمون هم المخاطبون والإمام في التزام أحكام الإسلام كواحد من الأنام، ولكنه مستتاب في تنفيذ الأحكام، فإذا نفذت، فلا مطمع في مرجع، فإن در لبيت المال مال فحظ المسلمين منه تهيؤه للحاجات في مستقبل الأوقات، فهذا منتهى القول في هذا الفن. وأنا أقول الآن لست أمنع الإمام من الاقتراض على بيت المال إن رأى ذلك استطابة للقلوب وتوصلاً إلى تيسير الوصول إلى المال مهما اتفقت واقعة أو هجمت هاجمة، والذي قدمته ليس تحريماً للاستقراض ولكنه تمهيد لما يسوغ للإمام أن يفعله، والأمر موكول إلى رأيه، واستصوابه في افتتاح كل أمر ومآبه، والجملة في ذلك أنه إذا ألمت ملمة واقتضي إلمامها مالاً فإن كان في بيت المال مال استمدت كفايتها من ذلك المال، وإن لم يكن في بيت المال نزلت على أموال كافة المسلمين، فإذا كفيت من أموالهم فقد انقضت وانقطعت تبعاتها وعلائقها، فإذا حدث مال تهيأ ما حدث للحوادث المستقبلة، فهذه معضلات لا يستد فيها إلا مؤيد، ولا يطبق مقصد الحق فيها إلا مسدد، فإن قيل قد ذكر الفقهاء أن من معه طعام، إذا وجد مضطراً إليه واقعاً في المخمصة مشفياً على الهلاك لم يلزمه مالك الطعام بذله من غير بدل وإحياء المهج من فروض الكفايات لعى مجرى الأوقات وقد يتعين على الإنسان في بعض الأزمان، إذا انفرد بالانتهاء إلى مضطر أن يبذل كنه الجد ويتفرغ غاية الوسع في إنقاذه، ثم لا يجب التبرع والتطوع بالبذل، قلنا هذه المسألة عندنا فيه إذا كان للمضطر مال غائب أو حاضر، فأما إذا كان لا يملك شيئاً فيجب سد جوعته ورد خلته من غير التزامه عوضاً، ولا أعرف خلافاً أن سد خلات المضطربين في سني المجاعات محتوم على الموسرين، ثم لا يرجعون عليم إذا انسلوا من تحت كلا كل الفتن وفقراء المسلمين بالإضافة إلى متوسليهم كالابن الفقير في حق أبيه ليس للأب الموسر أن يلزم ابنه الاستقراض منه إلى أن يستغني يوماً من الدهر ولو كان لولده مال غائب، أقرض ولده أو استقرض له أن كان مولياً عليه. والذي يكشف الغطاء فيه أن من رأى مسلماً مشرفاً على حريق أو غريق واحتاج إنقاذه إلى إنقاذ سببه وأكداد جسده لم يجز في مقابلة سعيه طلب عوض، وما ذكره الأولون من استسلاف رسول الله صلى الله عليه وسلم عند مسيس الحاجات واستعطاله الزكوات فلست أنكر جواز ذلك، ولكني أجوز الاستقراض عند اقتضاء الحال وانقطاع الأموال، ومصير الأمر إلى منتهى يغلب الظن فيه استيعاب الحوادث لما يتجدد في الاستقبال، وأما ما أدعوه من أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان لا يأخذ إلا وظيفة حاقة في أوان حلولها أو يستقرض فهذا زلل عظيم، فإنه كان إذا حاول تجهيز جند أشار على المياسير من أصحابه بأن يبذلوا فضلات أموالهم والأقاصيص المأثورة المشهورة في ذلك بالغة مبلغ التواتر. وكانوا رضي الله عنهم يبادرون ارتسام مراسم الرسول عليه السلام على طواعية وطيب أنفس ويزدحمون على امتثال الأوامر حائزين به أكرم الوسائل ازدحام الهيم العطاش على المناهل، وكانت مبادئ إشاراته أنجع في قلوب الناس من سيوف أهل النجدة والبأس في أهل العناد والشراس، وما شبهوا به من أداء الأمر إلى إخلال وإفضائه إلى امتداد الأيدي إلى الأموال فلا احتفال بالأموال عند إظلال الأهوال على بيضة الإسلام، ولا يسوغ أخذ الأموال على الإهمال هزلاً من غير استفصال. فإن سئلنا الدليل فقد قدمنا ما فيه أكمل مقنع، فهذا إنجاز الغرض من هذا الفصل وهو أحد الفصول الثلاثة الموعودة بعد تمهيد الأصول.

فأما الفصل الثاني وبه يتم المقصد في بعض ما سبق: وهو أن عساكر الإسلام إذا كثروا، أعني المرتزقة المترتبين في ديوان الجنود والمعقود، وعظمت المؤن القائمة بكفايتهم، وهي جارية على استمرار الأوقات حسب توالي الحاجات التي تتقاضاها الفطن والجبلات، وكان اتساع الرقاع والأصقاع وكثرة الثغور والمراصد في البقاع لا يستقل إلا بكثرة الرجال المترصدين للقراع، وقد قسمهم الإمام على أصناف وأنواع وصففهم جيلاً جيلا ورعيلاً رعيلاً، فمنهم مندوبون أو منتدبون لنفض حريم البلاد عن المتلصصين ذوي العرامة، ومنهم متصرفون في البلاد لردع النابغين من أهل الفساد الزاغين عن منهاج السداد، ومنهم مرتبون في مرابطة الحصون والقلاع، وآخرون في المضائق والمراصد، والنجدة الكبرى محتفون بالإمام وبأمراء الأجناد في البلاد، وإذا انتهي تدبير الممالك إلى ذلك، فالغالب أن ما ينفق من أخماس الغنائم والفيء لا يقيم الأود ولا يديم العدد فإنا كما نصيب نصاب والحرب سجال وللقتال مضطرب وتباين أحال، ومن ظن ممن يلاقي الحروب بأن لا يصاب فقد ظن عجزاً، والمغانم في وضع الشرع ليست مقصودة، فإن الغرض بالتجرد للجهاد إعلاء كلمة الله وحياطة الملة والمغانم ليست معمودة مقصودة، إذ لا يليق بمحاسن الشريعة أن نجعل بذل المهج والتغرير بالأرواح إلى تحصيل المغانم ذريعة، فإذا لا تقوم المملكة بتوقع الاغتنام ولا بد للإمام من الاعتصام بأوثق عصام على ممر الأيام، ووزر الإسلام مأمور بأقصى الاحتياط والحفظ في اللحظ بعد اللحظ، ولا أشبه ما يرتقب من مغنم بالإضافة إلى المؤن القارة إلا بما يقتنصه القانصون من الصيود، بالإضافة إلى النفقات الدائرة، فلو ترك الناس المكاسب معولين على الاصطياد لهلكوا وضاعوا واضطربوا وجاعوا، فهذه التشبيهات قدمتها لتوطئة أمر مقطوع به عندي قد يأباه المقلدون الذين لا تقتضيهم نفوسهم التحويم على الحقائق، فضلاً عن ورودها، وكلما ظهرت حقيقة ولاحت إلى دركها طريقة ضروا بجحودها، فأقول والله المستعان: لا بد من توظيف أموال يراها الإمام قائمة بالمؤن الراتبة أو مدانية لها، وإذا وظف الإمام على الغلات والثمرات أو ضروب الزوائد والفوائد من الجهات يسراً من كثير، سهل احتماله ووقى به أهب [أهل] الإسلام وماله، واستظهر رجاله وانتظمت قواعد الملك وأحواله، ولو عدم الناس سلطانا يكف عن زرعهم وضرعهم عادية الناجمين وتوثب الهاجمين لاحتاجوا في إقامة حراس من ذوي البأس إلى إضعاف ما رمزنا إليه، فإن استنكر ذلك غر غبي، قلنا: أتنكر أن ما ذكرته وجه الرأي؟ فإن أباه وادعى خلافه تركته ودعواه، ولن يفلح قط مقلد يتبع في تقليده هواه، وإن اعترف به وقد تقرر أن الاستظهار بأقصى العدد، والعدد محتوم ولا يفي به توقع مغنوم ومفهوم أنه لو استقر بنا داهية ووقع والعياذ بالله خرم في ناحية، لاضطرنا في دفع البأس إلى بعض الناس لو تقدمنا بوجه رأي لظننا أن الأمور في استتابها تجري على سنن صوما بها، فإن قيل لم يكن ما ذكرتموه في زمن الخلفاء الراشدين، قلنا لما انتشرت الرعية وكثرت المؤن المعنية تسبب أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه إلى توظيف الخراج والإرفاق على أراضي العراق بأطباق واتفاق، والذي يؤثر من خلاف فيه فهو في كيفيته لا في أصله، فإن قيل: أليس مذهب إمامكم الشافعي رضي الله عنه أن الخراج المستأدى من غير أراضي العراق غير ثابت؟ قلنا: مذهبه أن الجزية المضروبة على أراضي الكفارة باسم الخراج تسقط بإسلامهم، كما تسقط الجزى الموزعة على رقابهم. وهو كما قال والذي ذكرناه أمر كلي بعيد المأخذ من آحاد المسائل، ومنشأة الإيالة الكبرى مع الشهادات الباتة القاطعة من قاعدة الشريعة، فإذا مست الحاجة إلى استمداد نجدة الدين وحرمة المسلمين من الأموال ولم يقع الاجتزاء والاكتناء بما يتوقع على المغيب من جهة الكفار، وتحقق الاضطرر في إدامة الاستظهار وإقامة حفظ الديار إلى عون من المال مطرد دار، ولو عين الإمام أقواماً من ذوي الثروة واليسار لجر ذلك حزازات في النفوس وفكراً سيئة في الضمائر والحدوس، وإذا رتب على الفضلات والثمرات والغلات قدراً قريباً كان طريقه في رعاية الجنود والرعية مقتصدة مرضية، ثم إن اتفقت مغانم واستظهر بأخماسها بيت المال

وغلب الظن اطراد الكفاية إلى أمد مظنون ونهاية، فيفض حينئذ وظائفه، فإنها ليست واجبات توقيفية ومقدرات شرعية، و إنما رأيناها نظراً إلى الأمور الكلية، فمهما استظهر بيت المال واكتفى، حط الإمام ما كان يقتضيه وعفا. فإن عادت مخايل حاجة أعاد الإمام مناهجه. وهذا الفصل الذي أطلت أنفاسي فيه يلتفت على أمر قدمته في الاستظهار بالادخار، فلست أرى للإمام أن يمد يده إلى أموال أهل الإسلام ليبتني في كل ناحية حرزاً ويقتني ذخيرة وكنزاً ويتأثل مفخراً وعزاء. ولكن توجه لدرور المؤمن على ممر الزمن ما سبق رسمه، فإن استغنى عنه بأموال أفاءها الله على بيت مال المسلمين، كف طلبته على الموسرين، فرحم الله امرءاً طالع هذا الفصل وأنصف وانتصف، ولم يلزمه جاده تقليده ولم يتعسف، فالذي حواه هذا الفصل أقصد الطرائق أسد المسالك إلى مدارك الحقائق وقد نجز الفصل الثاني».[١٢١]

لعلك لاحظت في النص السابق أنه لا دليل نصي قط لدى الجويني للذهاب لمثل هذه الأحكام. بل هو يعتمد على افتراضات منطقية بالنسبة له. أي أن العقل بدأ بالعمل برغم عدم فرض الرسول صلى الله عليه وسلم الخراج على الناس كما يقر هو في نصه، لأنه إن فعل صلى الله عليه وسلم ولو مرة واحدة لشاع مثل هذا الخبر ولانتشر وطار لأنه من مصلحة السلاطين ولأصبح الخبر مما يقره معظم الفقهاء وبالذات المقربين من السلاطين ولأصبح أمراً مستساغاً شرعاً وكأنه العرف. ولأثبت لك أخي القارئ أن ما ذهب إليه الجويني قذف بالغيب، فقد اضطررت إلى تقسيم النص السابق إلى ستة عشر مقطعاً. كل مقطع يحوي أفكاراً متقاربة. وسأقوم بالتعليق على كل مقطع حتى نتمكن من نقد كامل النص. يقول في المقطع الأول:

«... والأمر في أخذ الأموال يجري على هذه الأحوال، فيشير على كل أغنياء في كل صقع بأن يبذلوا من المال ما يقع به الاستقلال، وليس لتفاصيل الرأي غاية ونهاية، فلير الإمام في ذلك كله رأيه، وما ذكرناه ليس حصراً وضبطاً في المقال، ولكنا جئنا ضرباً للأمثال وعلى رأي الإمام بعد عون الله الاتكال في مضطرب الأحوال».

هنا كما ترى فإن الجويني رحمه الله تعالى يرمي بالمسؤولية على تحمل نفقات تجهيز الجند على الأغنياء في كل منطقة. وهنا إشكالية أولى وهي أن الفارق المرتفع (نسبياً وليس كحالنا اليوم) في الثراء بين الناس والذي رآه في عصره لم يكن ليظهر إلا لأن مقصوصة الحقوق لم تطبق كما يجب. أي أنه رأى وضعاً ظهر واستفحل لأن مقصوصة الحقوق لم تطبق، ثم قرر أن هذا وضع يعطي الحق للسلطان في فرض ما يراه مناسباً على الأغنياء. فهو يقول: «وليس لتفاصيل الرأي غاية ونهاية، فلير الإمام في ذلك كله رأيه». أي أنه (أي الجويني) ليس بحاجة للتفصيل لكيفية أو مقدار ما يجب أن يؤخذ من الأغنياء، بل ذلك متروك للإمام ورأيه، وأن ما ذكره من أمثلة في النص هي ليست حصرية ولكنها أمثلة توضيحية. فهو يقول: «وما ذكرناه ليس حصراً وضبطاً في المقال، ولكنا جئنا ضرباً للأمثال وعلى رأي الإمام بعد عون الله الاتكال في مضطرب الأحوال». ثم بعد هذه القناعة يعطيك نصاً ليحاول فيه إقناعك أن ما ذهب إليه هو ما يجب أن يُتبع بالقول:

«ومن تتمة القول في هذا أن المسلمين إذا وجدوا معاذاً واتخذوا لملماتهم ملاذاً لم يكن لهم مضادته ومرادته ومعاندته ومحادثته، فإن رأى إذا وقعت واقعة عامة وداهية مطبقة للخطة طامة، ومست الضرورات في دفاعها إلى عدة ومادة من المال تامة، ويد الإمام صافرة وبيوت الأموال شاغرة أن يتسبب إلى استيداء مال من موسري المؤمنين، فإنه يفعل ذلك على موجب الاستصواب ما أراه وعمم

أهل الاقتدار واليسار في أقاصي البلاد».

فكما ترى في أول النص السابق فإن الجويني لديه قناعة أنه لأنه اجتهد وأتى بفكرة ضرورية لأمان الأمة كما يعتقد فإنه لا يُستساغ لأي مسلم معاندة ومناقشة ما يدعو إليه وبالذات في حال مداهمة الخطر ديار المسلمين. فهو يقول موضحاً الخطورة على ديار المسلمين: «إذا وقعت واقعة عامة وداهية مطبقة للخطة طامة». والخطة (بكسر الخاء) كما سيأتي بيانها في فصل «الأماكن» هي المنطقة المعروفة لجماعة معينة. فإن تعرضت خطط المسلمين لداهية مطبقة واحتاج الوضع للدفاع بالضرورة، فإنه عندها لا مفر من إعداد العدة والتي تحتاج للأموال. فهذا ما يقصده بقوله: «ومست الضرورات في دفاعها إلى عدة ومادة من المال تامة». ثم إن هذا الوضع كما يقول سيؤدي بالإمام إلى اللجوء لأموال الأثرياء كما يرى الإمام حتى وإن كان الأثرياء في أقاصي البلاد، أي ليسوا بالقرب من مواقع الأعداء. أي للإمام اللجوء لأموال الموسرين لأن يد الإمام صافرة وبيوت الأموال شاغرة، أي لا مال فيها. ثم يقول في المقطع الثالث موضحاً ما يستطيع الإمام فعله في مثل هذه الحالات الخطرة على الأمة:

> «ورتب على كل ناحية في تحصيل المراد ذا كفاية ودربة وسداد، وإن عسر التبليغ إلى الاستيعاب، ورأى في وجه الصواب أن يخصص أقواماً ثم يجعل الناس في ذلك فئاماً، فيستأدى عند كل ملمة من فرقة أخرى وأمة، اتبع في ذلك كله أوامره واجتنب زواجره، ثم ليكن في ذلك على أكمل نظر وأسد فكر وعبر، فإن اقتضى الرأي تعيين أقوام على التنصيص يعرض لهم على التخصيص ونر إلى من كثر ماله وقل عياله، وقد يتخير من خيف عليه من كثرة ماله أن يطغى، ولو ترك لفسد ولو غض من غلوائه قليلاً لأوشك أن يقتصد ويستد، وإذا لم يخل المتصدي للإمامة والاستقامة عن تحديد النظر وتسديد الفكر، ففيما ذكرناه تصريحاً أو رمزاً إليه تلويحاً له معتبر، ثم إذا قد لاحت المراشد ووضحت القاصد، فنذكر بعدها ثلاثة فصول بعد تمهيد ما سبق من الأصول».

لعلك لاحظت في النص السابق أنه يقترح طرقاً لجمع الأموال بأن يكون ذلك أولاً على النواحي المختلفة، أي على المناطق المختلفة بالقول: «ورتب [أي الإمام] على كل ناحية في تحصيل المراد ذا كفاية ودربة وسداد». فإن تعذر على الإمام هذا الوضع من تبليغ الأقوام في المناطق المختلفة فإنه قد يتوجه عندئذ (كما يقول) إلى سياسة ضريبية أخرى وهي التخصيص بضرائب معينة على أقوام معينين وذلك بالقول: «وإن عسر التبليغ إلى الاستيعاب، ورأى في وجه الصواب أن يخصص أقواماً ثم يجعل الناس في ذلك فئاماً». ثم يوضح أنه بعد مدة قد توضع الضريبة على جماعة أخرى عند حدوث ملمة أخرى. فهو يقول: «فيستأدى عند كل ملمة من فرقة أخرى وأمة». ثم يستمر مقترحاً طرقاً، أو بالأصح معايير ما أنزل الله بها من سلطان في وضع الضرائب على الرعية: فهو يقول بأنه من كثر ماله وقل عياله، فهو أولى بوضع الضرائب عليه! أليس هذا ابتكاراً جديداً في الشريعة؟ لا وبل هناك طائفة أخرى يمكن أن توظف عليها الضرائب وهي: «من خيف عليه من كثرة ماله أن يطغى». ثم يوضح سبب وضع الضرائب على هذا الفرد بأنه «لو ترك لفسد ولو غض من غلوائه قليلاً لأوشك أن يقتصد ويستد». فمن أين أتى بمثل هذه المعايير لفرض الضرائب؟ أليس هناك من الأثرياء من هم من الأتقياء مثل عبد الله بن المبارك رحمه الله؟ والعكس أيضاً صحيح، أليس هناك من الفقراء من هم مستكبرون وعاصون؟ وهل السلطان إلا بشر لا يستطيع معرفة ما في صدور الناس؟ فكيف يُعطى الإمام إذاً الصلاحية للحكم على بواطن الناس ليأخذ بعض الأموال ممن يعتقد أنه قد يفسق حتى لا يفسق؟ إن من البيان لسحراً أخي القارئ. حتى الآن لم يقدم الجويني أي دليل نصي، بل فقط قناعاته

الشخصية، ثم لتوضيح ما طرحه من أفكار فإنه يستعرض المذهبين المتضادين في المسألة، فيوضح باختصار ما ذهب إليه كل من أهل السلف وأهل الرأي فيقول في المقطع الرابع:

> «أحدها أن من الناس من ذهب إلى أن الإمام يأخذ ما يأخذه في معرض الاقتراض على بيت المال على كل حال، فإن تأتت مداره ومجالبه تعين رد ما اقترض، والمقترض يطالبه. وقال قائلون أن عمم بالاستداء مياسير البلاد والمثرين من طبقات العباد فلا مطمع في الرد والاسترداد، وإن خصص بعضاً لم يكن ذلك إلا قرضاً، ونحن نذكر ما يتعلق به كل فريق ثم نذكر مسلك التحقيق».

ترى في النص السابق أنه يوضح الطريقتين في جمع الأموال ثم حقوق من أخذت منهم الأموال: الأولى هي أن من الفقهاء من قال أن للإمام أن يستقرض لبيت المال من الناس، ثم إن عليه بعد زوال الخطر إعادة الأموال لأصحابها. أما الرأي الآخر فهو الذي يقول بأنه إن كان الاستقراض من الأثرياء والموسرين من طبقات مختلفة فلا حق لمن أخذت منهم الأموال في مطالبة بيت المال. أما إن كان الأخذ من بعض الأفراد المحددين فإن ذلك قرض على بيت المال. لاحظ أنه يستخدم عبارة «الرد والاسترداد». فهو يقصد أخذ الأموال من الناس ثم ردها إليهم متى ما توفر مال في بيت المال، ثم مرة أخرى أخذ الأموال عند كوارث أخرى ثم ردها لأصحابها، وهكذا من دورات متتالية. وهذه الآلية هي ما يستثمرها كدليل لإثبات مذهبه كما سترى لاحقاً بإذن الله. ثم يوضح الجويني موقف أهل السلف بالقول في المقطع الخامس:

> «فمن قال الإمام يستقرض استمسك بأن أقدار الواجبات مضبوطة الجهات في قواعد الدين ومذاهب المسلمين، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أضاق المحاويج والفقراء استسلف من الأغنياء، وربما استعجل الزكوات، فلو كان يسوغ الأخذ من غير اقتراض لكان عليه السلام بينه ليتقدي به من بعده عند فرض الإضافة، وربما تعلق هؤلاء بأن مآخذ الأموال لو تعدت الطرق المضبوطة والمسالك الموضحة في الشريعة لانبسطت الأيدي إلى الأموال ولجر ذلك فنوناً من الخبال، ولم يثق ذو مال بماله لا في حاله ولا في مآله. وهذا خروج عن ضبط الدين وحل لعصام الإسلام عن أموال المسلمين».

إن النص السابق غريب جداً لأن الجويني يدرك تماماً سنة المصطفى صلى الله عليه وسلم ألا وهي الاقتراض وليس فرض الضرائب، ومع ذلك يعطي الإمام الحق في فرض الضرائب !!! فهو يدرك علة استمساك الفقهاء الذين قالوا أن للإمام الاقتراض فقط، والعلة هي أن جميع جهات النفقات التي هي على بيت المال مقدرة ومضبوطة في الشريعة لذلك لا حاجة لفرض الضرائب وذلك بقوله: «أن أقدار الواجبات مضبوطة الجهات في قواعد الدين ومذاهب المسلمين». ثم يوضح فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه أما الاستلاف أو تعجيل الزكاة بطلبها من بعض الناس بالقول: «وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أضاق المحاويج والفقراء استسلف من الاغنياء، وربما استعجل الزكوات». ثم يوضح لنا أنه إن كان الأخذ من الناس لبيت المال من غير اقتراض جائز لكان صلى الله عليه وسلم هو الأولى بهذا الفعل، ولأنه لم يفعله فإن المستمسكين بسنته متعلقون بهذه السنة لأنهم يعتقدون أن في فرض الضرائب على الناس انفلات ما بعده انفلات إذ أن ذلك سيجر «فنوناً من الخبال» ذلك لأنه لن يثق أحد على ماله ولا على حاله ولا على مآله خوفاً من السلطان الذي قد يفرض ما يراه من ضرائب في أية لحظة وعلى من يشاء. وفي هذا كما يقول مبيناً مذهب من يرفضون الضرائب: «خروج عن ضبط الدين وحل لعصام الإسلام عن أموال

المسلمين». وفي هذه الأخيرة هو بالطبع محق. ولكنه مع كل هذا الإدراك لعلل التمسك بالشريعة إلا أن له مذهباً آخر يبينه في المقطع السادس، وهو من أهم المقاطع (والذي رجع إليه الجنيدل لإثبات طرحه):

> «والمرتضى عندي أن ذلك جبن وخور وذهول عن سنن النظر. فإن للإمام أن يأخذ من الجهات التي ذكرناها ما يراه ساداً للحاجة على ما قدمنا منهاجه، ولا يلزمه الاستقراض سواء فرض أخذه من معينيين أو من المياسير أجمعين. والدليل عليه أنا لو فرضنا خلو الزمان عن مطاع لوجب على المكلفين القيام بفرائض الكفايات من غير أن يرتقبوا مرجعاً، فإذا وليهم إمام فكأنهم ولوه أن يدبرهم تعييناً وتبييناً فيما كان من وظائفهم فوض، ولولاه لأوشك أن يتخاذلوا ويحمل البعض الأمر فيه على البعض، ثم تنسحب المآثم على كافتهم، والإمام القوام يدفع التخاذل والتغالب ويحمل الأعيان على التناوب فيما على الكافة والخروج عن عهدته. والذي يوضح المقصد أنه لو استقرض لكان يؤدي ما اقترضه من مال فاضل مستغنى عنه في بيت المال، وربما تمس الحاجة إلى ما يقدره في الحال فاضلاً ثم يقتضي الحال استرداد ما وفيناه على المقرض، ويستدبر التدبير فلا يزال في رد واسترداد وما أدى إلى التسلسل فهو في وضعه لا يتحصل».

تجد أن المقطع السابق أخي القارئ يبدأ بجراءة على أولئك الذين يأخذون بالدليل فقط لإصدار الأحكام. أي أنه بدأ بجرأة على أهل السلف رحمهم الله. فهو يصفهم بالجبن والخور وأنهم لا يعيشون واقعهم المبني على سنن يجب النظر فيها بالقول: «والمرتضى عندي أن ذلك جبن وخور وذهول عن سنن النظر». ثم يبين مذهبه بأن للإمام فرض الضرائب كما وضح سابقاً بأنها إما على الجميع أو على طائفة محددة، وأنه ليس عليه الاقتراض. وبالطبع فهنا عليه أن يأتي بالدليل. ولأنه لا دليل نصي لديه لجأ إلى العقل. والعقل بالطبع قاصر. فما هو دليله؟ إن دليله هو الافتراض الآتي: لقد افترض الجويني أنه قد يوجد زمان لا إمام مطاع فيه. والسؤال الحتمي هنا هو: هل هذا افتراض ممكن والرسول صلى الله عليه وسلم أكد على ضرورة الإمامة حتى وإن كانوا ثلاثة في فلاة فعليهم أن يؤمروا أحدهم (وسيأتي في فصل «الحكم» بإذن الله). ولكن لنمضي معه في افتراضاته ولنقل جدلاً أنه قد يأتي زمان لا إمام للناس فيه، فما الذي سيحدث؟ هنا يأتي الجويني بافتراض آخر وهو أنه عندها فإنه يجب على المكلفين، أي على الرعية، القيام بفروض الكفاية من غير مرجع إذ لا سلطان بينهم، فما بالك بما هو فرض عين (كما يرى الجويني)؟ فمن باب أولى أن عليهم القيام بتلك الفروض، أي دفع شر الأعداء مثلاً، من غير ارتقاب مرجع كالسلطان. أي أن الناس من غير سلطان سينفقون الأموال في حال الضرورة لدفع شر الأعداء لا محالة. أي أن الإنفاق حاصل حاصل. وهذا ما يريد الوصول إليه من استنتاج حتى يبني عليه دليله كما سيأتي بإذن الله. أي وكأنه إن وليهم إمام فإنما هو الذي «يدبرهم يقيناً فيما كان من وظائفهم»، أي يدير أمورهم فيما هو يقيناً عليهم من واجبات مالية (وظائف). وإلا فإنهم سيتخاذلون إن لم يوجد إمام لأن كل واحد من الناس سيرمي بالمسؤولية على الآخر، وهكذا «تنسحب المآثم على كافتهم». أما إن كان هناك إمام قوام، أي يقوم بأعمالهم مثلاً، كما يقول، فإنه يدفع التخاذل لأن مسؤوليات القيام بأمور الدولة الضرورية محمول على «الأعيان على التناوب». وهنا لابد من التنويه على أن الجويني نسي في افتراضه هذا مسألة جد مهمة، وهي أنه إن قام الناس بالدفاع عن أنفسهم بأموالهم فإنه لا هدر تماماً مقارنة بوضع يأخذ فيه السلطان الأموال ويعطي هذا ويمنع عن هذا. أي أن تكلفة الدفاع عن الديار ستكون بأموال أقل وبكفاءة أعلى، وهذا ما تدفع إليه الشريعة. هذا بالإضافة إلى أنه نسي أيضاً أن الشريعة كما بينت في الحديث عن «القوة الحقة» في فصل «دولة الناس» تحث الناس على اكتساب مهارات القتال. وفي مثل

هذه الحالات فإن الحاجة للسلطان هي ليست لتجهيز الجيش مالياً بالدرجة الأولى، ولكن لتنظيم الصفوف في القتال وما إلى ذلك من متطلبات حربية كما سترى بإذن الله. ولعل السؤال هو: لماذا كل هذه الافتراضات من الجويني رحمه الله؟ والإجابة هي لأنه يريد أن يصل لنقطة مهمة لإثبات دليله بقوله: «والذي يوضح المقصد أنه لو استقرض لكان يؤدي ما اقترضه من مال فاضل مستغنى عنه في بيت المال». أي أنه يقول أن الإمام إن استقرض لبيت المال، أي أخذ من الرعية أموالاً لبيت المال، فإنه عند إعادة هذه الأموال لمن أخذت منهم فلن يستطيع الإمام إعادة شيء إلا إن كان فاضلاً عن نفقات بيت المال، وإلا من أين لبيت المال مال حتى تتم إعادة الأموال لمن تم الاقتراض منهم؟ فلابد وأن يكون المعاد للمقرضين فاضلاً، أي فائضاً عن حاجات بيت المال. ثم يقول: «وربما تمس الحاجة إلى ما يقدره في الحال فاضلاً، ثم يقتضي الحال استرداد ما وفيناه على المقرض، ويستدبر التدبير فلا يزال في رد واسترداد وما أدى إلى التسلسل فهو في وضعه لا يتحصل». هذا هو الدليل بالنسبة له على أن للسلطان الحق في فرض الضرائب: لأنه يقول أن الإمام قد يخطئ لأنه قدر أن هناك فائضاً مالياً ويجب دفعه للمقرضين ثم يتضح للإمام أن ما دفعه للمقرضين لسداد الدين هو في الواقع مال هو بحاجة له مرة أخرى لظهور خطر آخر. وهكذا فإن الإمام بين رد واسترداد، أي يقترض المال ثم يعيده للمقرضين ثم يقترض ويعيد وهكذا بين رد واسترداد. وهذا وضع مرفوض بالنسبة له لأن المال الذي بين الرد والاسترداد هو في الواقع مال فائض عن حاجات الناس لأنه بين الناس وبين بيت المال جيئة وذهاباً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كما استنتج سابقاً فإن هذا المال هو ما كان يجب أن ينفقه الناس شاؤا أم أبوا إن لم يكن هناك إمام يدبر أمورهم. لذلك فهو يقترح حلاً آخر والذي يوضحه في المقطع السابع بقوله (وقد استشهد الجنيدل بهذا المقطع أيضاً):

> «والذي يجب التعويل عليه أن كل واقعة وقعت في الإسلام تعين على ملتزمي الإسلام أن يقيموا أمر الله فيها إما بأنفسهم إذا فقدوا من يليهم، أو بأن يتبعوا أمر واليهم، فإذا امتثلوا أمر الله بأنفسهم أو بأموالهم على تفنن أحوالهم، فارتقابهم رجوعاً في مآلهم يشعر بأنهم ما كانوا متأصلين فيما كلفهم ربهم، وهذا ظن كاذب ورأي غير صائب، فالمسلمون هم المخاطبون والإمام في التزام أحكام الإسلام كواحد من الأنام، ولكنه مستتاب [مستناب] في تنفيذ الأحكام، فإذا نفذت، فلا مطمع في مرجع، فإن در لبيت المال مال فحظ المسلمين منه تهيؤه للحاجات في مستقبل الأوقات، فهذا منتهى القول في هذا الفن».

هنا تجد أن الجويني رحمه الله يقترح أن ما يمكن الاعتماد عليه عند كل كارثة أو عند كل خطر على المسلمين هو أن يتحمل كل مسلم مسؤولياته بإقامة أمر الله من خلال تحمل النفقات إن لم يكن للمسلمين إمام، أو باتباع أوامر الإمام إن وجد. وهنا يأتي الاستنتاج المهم بالنسبة له وهو أنه إن امتثل المسلمون لأوامر الله سبحانه وتعالى فإنهم سينفقون الأموال بالتأكيد في جميع «تفنن أحوالهم»، وإن لم ينفقوها فهم إنما في الواقع لا يطبقون شرع الله، أي أنهم تراجعوا عن مسؤولياتهم، أو كما يقول: «ما كانوا متأصلين فيما كلفهم ربهم». وهذا بالنسبة له «ظن كاذب ورأي غير صائب». أي أنه يجب ألا يظن بالمسلمين أنهم سيتراجعون عن مسؤولياتهم، ولأنهم لن يتراجعوا عن مسؤولياتهم فهم سينفقون الأموال حتماً سواء وجد الإمام أو لم يوجد، وهذه الأموال التي ستنفق هي ما سيأخذها الإمام كضرائب. وهذا الاستنتاج واضح من جملته الأخيرة في المقطع السابق والتي يوضح فيها أن خطاب الشريعة في تحمل المسؤوليات هو في العادة لجميع المسلمين وليس للإمام فقط. فالإمام فرد بين جماعة

المسلمين برغم أنه مستأمن على تنفيذ الأحكام، فإن نفذها فهو إنما يأخذ الأموال لدرء الخطر الذي هو مسؤولية كل مسلم. وهذه الأموال التي ستؤخذ تنفق على درء الخطر ولن تعاد للناس، «فلا مطمع في مرجع» كما يقول، أما إن لم تنفق فإنه حظ المسلمين لتنفق على حاجات مستقبلية وليست كالأموال التي تعاد لمن أخذت منهم كالقروض. هل رأيت كيف وضع الجويني الأفكار في تسلسل من نسج العقل القاصر ليصل إلى استنتاجه أن الضرائب جائزة في الشريعة؟ ولكنه نسي مسألة مهمة وهي مبدأ الرد والاسترداد التي بنى عليها مذهبه. فهو يرى أن كمية المال هذه التي هي بين رد واسترداد بين الناس والإمام هي التي يجوز أن يأخذها السلطان كضرائب لأنها فائضة عن حاجات الناس. وهنا تظهر ثلاث زلات: الأولى هي أنه إن كان هذا المال الذي هو بين رد واسترداد هو مبلغ ثابت، فإن الكارثة أهون، ففي واقع الحال فإن السلطان عندما يأخذ الضرائب فإنه لن يتوقف، بل ينفقها، ثم بعد فترة يأخذ مال آخر كضرائب، أي أن المال الذي هو بين رد واسترداد ليس مبلغاً ثابتاً، بل في تزايد مع مرور الأيام. أما الزلة الثانية فهي تأويله أن ما يؤخذ من الناس هو في الواقع فاضل عنهم. وهذا أيضاً غير صحيح، لأن المال بالنسبة للناس عادة ليس فقط لتوفير الضروريات والحاجيات، بل أيضاً لاستثماره لتكثير أصولهم المنتجة. فكل مبلغ يقتطع من أي إنسان سيؤثر على استثماره، وبهذا فإن الضرائب مع مرور الزمن ستؤثر سلباً في نمو إنتاجية الأمة. أي أن الاقتصاد ليس بهذه البساطة التي وضعها، فهي أعقد من ذلك وفوق عقول البشر القاصرة. أما الزلة الثالثة فهي أن السلطان ومن حوله سيزدادون سطوة بهذه الأموال مما يجعلهم في موقع أقرب لخرق الشريعة. لقد تألمت كثيراً من قراءة نص إمام الحرمين ولتبسيطه لأمور معقدة ثم استحداث حكم ما أنزل الله به من سلطان. ليس هذا فحسب، بل تأمل أيضاً ما قاله في المقطع الثامن من الاقتباس:

> «وأنا أقول الآن لست أمنع الإمام من الاقتراض على بيت المال إن رأى ذلك استطابة للقلوب وتوصلاً إلى تيسير الوصول إلى المال مهما اتفقت واقعة أو هجمت هاجمة، والذي قدمته ليس تحريماً للاستقراض ولكنه تمهيد لما يسوغ للامام أن يفعله، والأمر موكول إلى رأيه، واستصوابه في افتتاح كل أمر ومآبه، والجملة في ذلك أنه إذا ألمت ملمة واقتضي إلمامها مالاً فإن كان في بيت المال مال استمدت كفايتها من ذلك المال، وإن لم يكن في بيت المال نزلت على أموال كافة المسلمين، فإذا كفيت من أموالهم فقد انقضت وانقطعت تبعاتها وعلائقها، فإذا حدث مال تهيأ ما حدث للحوادث المستقبلة، فهذه معضلات لا يستد فيها إلا مؤيد، ولا يطبق مقصد الحق فيها إلا مسدد».

ترى في السابق أنه قد تولدت لدى الجويني قناعة بقوة حجته لدرجة أنه خاف من أن يتطرف الناس ويذهبوا إلى النقيض الذي استحدثه برفض الاقتراض لأنها سنة الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: «والذي قدمته ليس تحريماً للاستقراض ولكنه تمهيد لما يسوغ للإمام أن يفعله، والأمر موكول إلى رأيه». ثم بعد ذلك يمر سريعاً على جدل من نسجه هو لإثبات ما ذهب إليه من خلال القياس على إطعام الجائع المضطر وحق الابن الفقير في مال أبيه. ولا أريد هنا الخوض في ما قدمه من أمثلة للقياس عليها إذ لا حاجة لذلك إلا إن لم تكن هناك سنة واضحة عن الرسول صلى الله عليه وسلم. ولأن سنة الرسول صلى الله عليه وسلم واضحة وهي الاستقراض أو تعجيل الزكاة، فلا داعي لأي قياس لأن الحكم معروف للجميع بما فيهم الجويني الذي يدرك ذلك تماماً من خلال قوله في المقطع التاسع:

> «وما ذكره الأولون من استسلاف رسول الله صلى الله عليه وسلم عند مسيس الحاجات واستعطاله

الزكوات فلست أنكر جواز ذلك، ولكني أجوز الاستقراض عند اقتضاء الحال وانقطاع الأموال، ومصير الأمر إلى منتهى يغلب الظن فيه استيعاب الحوادث لما يتجدد في الاستقبال. وأما ما أدعوه من أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان لا يأخذ إلا وظيفة حاقة في أوان حلولها أو يستقرض فهذا زلل عظيم، فإنه كان إذا حاول تجهيز جند أشار على المياسير من أصحابه بأن يبذلوا فضلات أموالهم والأقاصيص المأثورة المشهورة في ذلك بالغة مبلغ التواتر. وكانوا رضي الله عنهم يبادرون ارتسام مراسم الرسول عليه السلام على طواعية وطيب أنفس ويزدحمون على امتثال الأوامر حائزين به أكرم الوسائل ازدحام الهيم العطاش على المناهل، وكانت مبادئ إشاراته أنجع في قلوب الناس من سيوف أهل النجدة والبأس في أهل العناد والشراس، وما شبهوا به من أداء الأمر إلى إخلال و إفضائه إلى امتداد الأيدي إلى الأموال فلا احتفال بالأموال عند إظلال الأهوال على بيضة الإسلام، ولا يسوغ أخذ الأموال على الإهمال هزلاً من غير استفصال. فإن سئلنا الدليل فقد قدمنا ما فيه أكمل مقنع، فهذا إنجاز الغرض من هذا الفصل وهو أحد الفصول الثلاثة الموعودة بعد تمهيد الأصول».

هنا من المقطع السابق يظهر سؤال ملح: لقد أقر الجويني أن الرسول صلى الله عليه وسلم استقرض الأموال وعجل الزكاة «عند مسيس الحاجات» ولا مال في بيت المال، فلماذا لم يأخذ بما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم وجوز الضرائب برغم أن الظروف لم تتغير، أي أنها نفسها، فهي ضرورات تزامنت مع خواء بيت المال؟ ثم ينقد ما ذهب إليه أهل السلف بالقول: «وأما ما أدعوه من أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان لا يأخذ إلا وظيفة حاقة في أوان حلولها أو يستقرض فهذا زلل عظيم». ثم يبين أنه زلل لأن الناس كانوا يطيعون الرسول صلى الله عليه وسلم إن هو دعاهم أن يبذلوا من أموالهم طواعية. وأن الآثار في هذا كثيرة جداً. وكأنه يشير إلى أن هذا لن يحدث في زمانه وزمان من بعده لذلك فإنه لا مفر من الضرائب. وهنا لابد من التنويه أن كل من يفكر بهذه الطريقة فهو إنما يقول بطريقة غير مباشرة أن الإسلام دين غير صالح لكل زمان ومكان. والإجابة على هذا هو أنه كلما زادت سلطات السلطان بتقييد أيدي الناس كما هو الحال في معظم العصور، كلما زاد زيغ الناس لقلة تقواهم، وكلما لم يكترثوا لحال المسلمين، لذلك فهم لن يهبوا للتطوع بدفع المال، أي ليس كحال الناس في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم عندما طُبقت مقصوصة الحقوق. فكما سترى بإذن الله فإنه مع ثراء الناس وسمو قيمهم، فإنهم سيهبون للنصرة من أموالهم في كل العصور. وفي هذه الحالة فإن ما سينفق من أموال على القتال هي أموال تذهب من الناس المنفقين للمقاتلين مباشرة وليس بالضرورة عن طريق السلطان حتى لا يزداد فساداً بهذه الأموال. وسيأتي توضيح هذه الحركية بإذن الله. ثم في المقطع العاشر يحاول الجويني تثبيت مذهبه بالمزيد من الأدلة المنطقية إذ يقول:

«فأما الفصل الثاني وبه يتم المقصد في بعض ما سبق: وهو أن عساكر الإسلام إذا كثروا، أعني المرتزقة المترتبين في ديوان الجنود والمعقود، وعظمت المؤن القائمة بكفايتهم، وهي جارية على استمرار الأوقات حسب توالي الحاجات التي تتقاضاها الفطن والجبلات، وكان اتساع الرقاع والأصقاع وكثرة الثغور والمراصد في البقاع لا يستقل إلا بكثرة الرجال المترصدين للقراع، وقد قسمهم الإمام على أصناف وأنواع وصففهم جيلاً جيلاً ورعيلاً رعيلاً، فمنهم مندوبون أو منتدبون لنفض حريم البلاد عن المتلصصين ذوي العرامة، ومنهم متصرفون في البلاد لردع النابغين من أهل الفساد الزاغين عن منهاج السداد، ومنهم مرتبون في مرابطة الحصون والقلاع، وآخرون في المضائق والمراصد، والنجدة الكبرى محتفون بالإمام وبأمراء الأجناد في البلاد، و إذا انتهى تدبير الممالك إلى ذلك، فالغالب أن ما ينفق من أخماس الغنائم والفيء لا يقيم الأود ولا يديم العدد فإنا كما نصيب

نصاب والحرب سجال وللقتال مضطرب وتباين أحال، ومن ظن ممن يلاقي الحروب بأن لا يصاب فقد ظن عجزاً، والمغانم في وضع الشرع ليست مقصودة، فإن الغرض بالتجرد للجهاد إعلاء كلمة الله وحياطة الملة والمغانم ليست معمودة مقصودة، إذ لا يليق بمحاسن الشريعة أن نجعل بذل المهج والتغرير بالأرواح إلى تحصيل المغانم ذريعة، فإذا لا تقوم المملكة بتوقع الاغتنام ولا بد للإمام من الإعتصام بأوثق عصام على ممر الأيام، ووزر الإسلام مأمور بأقصى الاحتياط والحفظ في اللحظ بعد اللحظ، ولا أشبه ما يرتقب من مغنم بالإضافة إلى المؤن القارة إلا بما يقتنصه القانصون من الصيود، بالإضافة إلى النفقات الدائرة، فلو ترك الناس المكاسب معولين على الاصطياد لهلكوا وضاعوا واضطربوا وجاعوا، فهذه التشبيهات قدمتها لتوطئة أمر مقطوع به عندي قد يأباه المقلدون الذين لا تقتضيهم نفوسهم التحويم على الحقائق، فضلاً عن ورودها، وكلما ظهرت حقيقة ولاحت إلى دركها طريقة ضربوا بجحودها».

كما ترى فإن ما يحاوله الجويني في هذا المقطع من النص تثبيت صحة مذهبه وذلك من خلال وصف حال العسكر الكُثر الذين سيحتاجون للنفقات الكثيرة لا محالة (بالنسبة له). فهو يركز على أن عساكر الإسلام، وهم المرتبون في ديوان الجند، كثيرون جداً لأن رقعة دولة الإسلام أصبحت كبيرة، ولابد من تصنيف العسكر كأولئك الذين في الحصون والمضائق وما شابه. وفي مثل هذه الحالات فإن أموال الفيء والغنائم غير كافية بالتأكيد، فهي كما يقول لا تقيم الأود ولا تديم العدد. أي بلغة أخرى فإن الدين غير صالح لزمانه لأن الأموال التي قصتها الشريعة لن تكفي هذا العدد الكبير من العسكر ونفقاتهم. ولا أريد هنا التذكير والتكرار بأنه إنما يحكم على وضع أصبح فيه العمل العسكري وظيفة وليس عبادة. فهو يقول ناقداً حال الغنائم كما ينظر إليها البعض بأن الغنائم ليست مقصودة لذاتها إذ يقول: «إذ لا يليق بمحاسن الشريعة أن نجعل بذل المهج والتغرير بالأرواح إلى تحصيل المغانم ذريعة». لذلك، فكما يعتقد، فلابد للسلطان بأن لا يعوّل على الغنائم لتغطية النفقات، بل عليه «الاعتصام بأوثق عصام على ممر الأيام»، وهذا لا يتأتى إلا بأخذ الضرائب. وهنا يضع تشبيهاً للسلطان الذي يعوّل على الغنائم بأنه كالإنسان الذي يعتمد على الصيد في مأكله، فإنه سيهلك لأن الصيد غير منتظم في إدراره. أي وكأنه يقول أن على السلطان أن يجد مصدراً آخر غير الغنائم، وأن هذا المصدر لتمويل العسكر يجب أن يكون مصدراً ثابتاً، ألا وهو الضرائب. ثم أخيراً ينقد المقلدين، والذين هم بالنسبة له أولئك الذين سيرفضون اجتهاده. ثم يقول في المقطع الحادي عشر مستنتجاً:

«فأقول والله المستعان: لا بد من توظيف أموال يراها الإمام قائمة بالمؤن الراتبة أو مدانية لها، وإذا وظف الإمام على الغلات والثمرات أو ضروب الزوائد والفوائد من الجهات يسراً من كثير، سهل احتماله ووقى به أهب [أهل] الإسلام وماله، واستظهر رجاله وانتظمت قواعد الملك وأحواله».

لقد وصل الجويني إلى قناعة تامة لفرض الضرائب كما ترى في النص السابق. فهو يقول: «لابد من توظيف أموال ...». وأن هذا التوظيف إن كان يسيراً على كثير فإن الناس سيتحملونه، وبهذا فإن أهل الإسلام وأموالهم سيكونون في أمان. ثم لتثبيت مذهبه هذا أكثر وأكثر يحاول تصور الوضع المعاكس بالقول في المقطع الثاني عشر:

«ولو عدم الناس سلطاناً يكف عن زرعهم وضرعهم عادية الناجمين وتوثب الهاجمين لاحتاجوا في إقامة حراس من ذوي البأس إلى إضعاف ما رمزنا إليه، فان استنكر ذلك غر غبي، قلنا: أتنكر أن ما ذكرته وجه الرأي؟ فإن أباه وادعى خلافه تركته ودعواه، ولن يفلح قط مقلد يتبع في تقليده هواه،

وإن اعترف به وقد تقرر أن الاستظهار بأقصى العدد، والعدد محتوم ولا يفي به توقع مغنوم ومفهوم أنه لو استقر بنا داهية ووقع والعياذ بالله خرم في ناحية، لاضطرنا في دفع البأس إلى بعض الناس لو تقدمنا بوجه رأي لظننا أن الأمور في استتبابها تجري على سنن صوما بها».

إن الجويني في السابق يحاول تصوير الوضع حتى يقتنع القارئ برأيه بأنه إن لم يكن هنالك سلطان ثم تعرضت ديار المسلمين للخطر فإن الناس سيحتاجون عندها إلى حراس من ذوي البأس، وهذا الوضع المفترض بحاجة لأموال أكثر مما إن هم دفعوا اليسير من الضرائب للسلطان. أي أن الجويني هنا يضع افتراضاً آخر وهو أن الناس لن يقوموا بالدفاع عن أنفسهم، بل إن تعرضوا للخطر فإنهم سيستأجرون من يقومون بالدفاع عنهم من الأشداء من الناس، وهؤلاء بحاجة للكثير من الأموال. وهذا الافتراض بالطبع ليس صحيحاً إن طبقت مقصوصة الحقوق لأن على الناس الدفاع عن أنفسهم كما وضحت في الحديث عن «القوة الحقة». والمثير للدهشة هو أنه ينتقد بشدة من يرفضون فرضياته بنعتهم بالغباء. وأن الناس تجاه فرضياته بالطبع صنفان: إما موافقون له، وإما معارضون. فبالنسبة للمعارضين فإنه يقول بأنه لن يكترث لهم لأنه لن «يفلح قط مقلد يتبع في تقليده هواه». هل رأيت كيف قلب الجويني المسألة أخي القارئ. إن من البيان لسحراً. فهو يتهم من يتبع السنة بأنه يتبع هواه لأنه رفض قول الجويني المبني على افتراضات العقل القاصر !!! أما إن اعترفت بفرضياته، وهي أن الغلبة للمسلمين ستكون بعدد أكبر من الجند وأن هذا العدد المحتوم لا تفي بنفقاته المغانم المتوقعه وذلك بقوله: «وقد تقرر أن الاستظهار بأقصى العدد، والعدد محتوم ولا يفي به توقع مغنوم ومفهوم»، فعندها فلا مفر لك من تقبل الضرائب. وهنا أطلب منك أن تتذكر مسألة مهمة وهي أن الغلبة ليست بكثرة العدد كما ذكرت سابقاً. أي أنني قد نقدت حتى الآن جميع فرضيات الجويني. أي أنه على خلاف السنة في هذه المسألة وهو يدرك ذلك، فيستدرك المسألة مرة أخرى بالقول في المقطع الثالث عشر:

«فإن قيل لم يكن ما ذكرتموه في زمن الخلفاء الراشدين، قلنا لما انتشرت الرعية وكثرت المؤن المعنية تسبب أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه إلى توظيف الخراج والإرفاق على أراضي العراق بأطباق واتفاق، والذي يؤثر من خلاف فيه فهو في كيفيته لا في أصله».

هنا ترى أنه يدرك الفارق بين ما فعله الخليفة عمر رضي الله عنه وبين ما يقترحه هو (أي الجويني). فهو يقول أنه عندما كثرت الحاجة للأموال فإن الخليفة عمر رضي الله عنه فرض الخراج على الأراضي «بأطباق واتفاق». وهذا كما وضحت في فصول سابقة غير صحيح لأن ما فعله الخليفة عمر رضي الله عنه كان مصدراً للخلاف بين الفقهاء. فلا اتفاق هنالك. ثم يقول إن الخلاف هو في كيفية الخراج لا في أصله، أي أنه إن وُضع الخراج على الناس كما ذهب هو، فإن هذا مذهب له أصل بالرجوع لما فعله الخليفة عمر رضي الله عنه لأن الأصل هو الأخذ بغض النظر هل الأخذ من الأرض التي فتحت عنوة أو من الناس. وكما هو معلوم فإن الإمام الشافعي رضي الله عنه لم يقبل بتقسيم سواد العراق وتأول فعل عمر على أنه إنما فعل ذلك بعد أن استطاب أنفس الغانمين، ولأن الإمام الجويني شافعي المذهب فإنه يتدارك ذلك قائلاً في المقطع الرابع عشر:

«فإن قيل: أليس مذهب إمامكم الشافعي رضي الله عنه أن الخراج المستأدى من غير أراضي العراق غير ثابت؟ قلنا: مذهبه أن الجزية المضروبة على أراضي الكفارة باسم الخراج تسقط بإسلامهم، كما تسقط الجزى الموزعة على رقابهم. وهو كما قال والذي ذكرناه أمر كلي بعيد المأخذ من آحاد

المسائل، ومنشأة الإيالة الكبرى مع الشهادات الباتة القاطعة من قاعدة الشريعة، فإذا مست الحاجة إلى استمداد نجدة الدين وحرمة المسلمين من الأموال ولم يقع الاجتزاء والاكتناء بما يتوقع على المغيب من جهة الكفار، وتحقق الاضطرر في إدامة الاستظهار وإقامة حفظ الديار إلى عون من المال مطرد دار».

لقد حاولت مراراً فهم ما يحاول قوله بالضبط في النص السابق إلا أنني لم أستطع. ولكن على العموم فإن ما يفهم منه عموماً هو أنه يقول أنه إذا ما طبقت أقوال الشافعي في الواقع بإسقاط الجزية عمن أسلم وإسقاط الخراج عن أرضه، فإن المال الذي سيأتي لبيت المال لابد وأن يتناقص بعد إسلام هؤلاء، وفي مثل هذه الحالات التي لا مال فيها، فإن وقعت كارثة على المسلمين وظهرت الحاجة للمال فإنه لابد «من مال مطرد دار» لـ «إقامة حفظ الديار»، وهذا لا يكون إلا بالضرائب على المسلمين عموماً. ثم في المقطع الخامس عشر يقول:

«ولو عين الإمام أقواماً من ذوي الثروة واليسار لجر ذلك حزازات في النفوس وفكرا سيئة في الضمائر والحدوس، وإذا رتب على الفضلات والثمرات والغلات قدراً قريباً كان طريقه في رعاية الجنود والرعية مقتصدة مرضية، ثم إن اتفقت مغانم واستظهر بأخماسها بيت المال وغلب الظن اطراد الكفاية إلى أمد مظنون ونهاية، فيفض حينئذ وظائفه، فإنها ليست واجبات توقيفية ومقدرات شرعية، وإنما رأيناها نظراً إلى الأمور الكلية، فمهما استظهر بيت المال واكتفى، حط الإمام ما كان يقتضيه وعفا. فإن عادت مخايل حاجة أعاد الإمام مناهجه».

هنا في المقطع قبل الأخير تجد أن الإمام الجويني رحمه الله يستعمل عقله مرة أخرى في تنظيم الأخذ من الناس باقتراحات أخرى: فهو يفترض أنه إن أُخذ من الأغنياء فإن هذا قد يترك حزازات في نفوسهم. لذلك لابد من اللجوء لوسيلة أخرى (وهذا عكس ما كان يدعو إليه من قبل عندما اقترح أن تؤخذ الأموال ممن كثرت أموالهم خوفاً عليهم من الطغيان !!!). لذلك وحتى لا تظهر الضغائن فإنه يقترح أن تفرض الضرائب على الفائض من الثمرات والغلات وليس على جماعة من الأثرياء دون غيرهم. ثم يستدرك الجويني خطورة ما ذهب إليه من أنه قد يساء استخدامه من السلاطين وذلك بفرض الضرائب على الناس باستمرار. فهو يوضح أنه إن انتصر المسلمون مثلاً وظهرت الغنائم، ثم غلب الظن أن خمس هذه الغنائم سيغطي نفقات بيت المال لأمد معلوم، فعندها فليس للسلطان الحق في الاستمرار في فرض الضرائب لأنه (أي الجويني) لا يرى أن فرض الضرائب على المسلمين هي مما أتت به الشريعة، فهي «ليست واجبات توقيفية ومقدرات شرعية». ثم يعود بعد ذلك في الجملة الأخيرة إلى ضرورة فرض الضرائب عند الحاجة. أي وكأنه يقول أن الشريعة لم تأت مكتملة لتغطي جميع الاحتمالات، مثل الضرورة في حالات الحرب، وعندها فقط فإن للسلطان أن يخرج عن الشريعة لفرض الضرائب على الناس. إلا أن الجويني يدرك خطورة ما ذهب إليه. فهو يقول في المقطع الأخير:

«وهذا الفصل الذي أطلت أنفاسي فيه يلتفت على أمر قدمته في الاستظهار بالادخار، فلست أرى للامام أن يمد يده إلى أموال أهل الإسلام ليبتني في كل ناحية حرزا ويقتني ذخيرة وكنزاً ويتأثل مفخراً وعزاء. ولكن توجه لدرور المؤمن على ممر الزمن ما سبق رسمه، فإن استغنى عنه بأموال أفاءها الله على بيت مال المسلمين، كف طلبته على الموسرين، فرحم الله امرءاً طالع هذا الفصل وأنصف وانتصف، ولم يلزمه جاده تقليده ولم يتعسف، فالذي حواه هذا الفصل أقصد الطرائق أسد المسالك إلى مدارك الحقائق، وقد نجز الفصل الثاني».

هنا تلحظ في هذا النص الأخير أن الجويني يدرك تماماً أن من السلاطين من سيسيؤون استخدام فتواه بجمع المال وإنفاقه في ملذاتهم. لذلك فهو يحذر من ذلك بقوله: «فلست أرى للإمام أن يمد يده إلى أموال أهل الإسلام ليبتني في كل ناحية حرزاً ويقتني ذخيرة وكنزاً». إلا أن هذا هو الذي حدث وسيحدث، وهذا ما تحاول الشريعة جذه من جذوره والذي وقع فيه القلة من الفقهاء بحسن نية منهم بفتح أبواب الضرائب على الناس. وبعد هذا النقد لما ذهب إليه الجويني نعود لنقد الجنيدل الذي تبنى موقف الجويني. وبالطبع فإن النقد الآتي ليس على الجنيدل فقط، ولكن الجنيدل عينة لما هو منتشر الآن بين الباحثين من عدم ممانعة الضرائب.

إن رجعت لما نقلته عن الجنيدل تجد أن من الأدلة التي استخدمها لإثبات الضرائب: رده على حديث: ﴿ليس في المال حق سوى الزكاة﴾، بقوله أن الثابت هو العكس أن في المال حق سوى الزكاة. وهذه كنت قد دحضتها في فصل «الأموال» وبينت أنه إن كان في المال حق سوى الزكاة فهذا لا يعني أن هذا الحق يذهب للسلطان بل هي أموال من الناس إلى الناس. أما قوله بأن أكثر أحاديث المكس ضعيفة، فهو لم يقل بأن جميعها ضعيفة، أي أن هناك منها ما هو صحيح، فلماذا لم يأخذ بها؟ وبالنسبة لاحتجاجه بأن المقصود من المكوس والعشور هو الضرائب الظالمة كالتي وضعها الحجاج، فالسؤال هو: ومن سيحكم على السلطان هل هو ظالم أم لا؟ فإن كان ظلم الحجاج ساطعاً يستطيع الجميع رؤيته، فهناك من السلاطين من هم ظلمة إلا أن هناك خلاف على درجة ظلمهم، لذلك فمن حكمة الشريعة أنها جذت هذه المسألة من جذورها حتى لا تقع الأموال في يد فرد ثم ينتظر المسلمون حظهم هل هو ظالم أم لا؟ فهذه مخاطرة عظمى للأمة، وما هكذا الإسلام. فالظلم محرم في الإسلام حتى في أدنى درجاته.

ولعل حجة الجنيدل الأخيرة هي الأغرب لأنه يلجأ للعقل القاصر، وهي رده لحديث: ﴿لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب من نفسه﴾، بالقول بأنه يجب على المسلم أن «تطيب نفسه» في بعض الحالات لأنه إن دفع الضرائب فهو يساهم في «دفع الضرر الجاثم على البلاد» وأن المسلم إنما «يدفع مالا بسيطاً ليدفع ما هو أكثر ضرراً إذ ترك صرف هذا المال البسيط يؤدي به إلى التهلكة» لأن الأعداء قد يلتهمون ديار الإسلام، وأن الإسلام قد نهى عن تعريض النفس للخطر وعن الإلقاء باليد إلى التهلكة. وهنا يكون الرد: ما هكذا تكون الأدلة بالاعتماد على المنطق، لأن المنطق يختلف من فرد لآخر. فإن كان نص الحديث واضحاً وهو أنه لا يحل مال المرء المسلم إلا بطيب نفسه، ثم يأتي هو ويقول بأنه على المسلم أن تطيب نفسه، فما هو معنى الطيبة إذاً إن كانت غصباً؟ فهذه الحجة (وهي أنه يجب أن تطيب نفس المسلم) لهي حجة يستطيع أي سلطان استخدامها لفرض ما يعتقد أنه صواب بالقول بأنه لأجل المصلحة العامة يجب أن تطيب نفس زيد أو عبيد من الناس. إن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم واضح وصريح، وهي أن طيبة النفس هي ميزان دقيق في نفس كل مسلم للحكم على تحليل ماله. فمن هذا الذي يستطيع تغيير هذا الميزان إلا الله ورسوله؟ أما حجته أن في دفع الأموال للحكام درء لخطر الأعداء، فكما وضحت وسترى فإن العكس تماماً هو الحاصل، وهو أن وقوع الأموال في أيدي السلاطين سيؤدي لضعف المسلمين وهزالهم. ثم تأمل وتعجب من عبارة الجنيدل الأخيرة التي اقتبستها إذ يقول:

> «ومن ناحية أخرى فإنه كثيراً ما نجد أن الشرع يأخذ المال من المسلم وإن لم تطب نفسه وذلك في مثل تشريع الشفعة ونزع الملكية للمصلحة العامة كتوسعة شارع أو بناء مسجد أو ما شابه هذا، فليكن سبيل هذا مثل سبيل ذلك والله أعلم».

تجد في السابق أنه يحاول الإتيان بأمثلة على أخذ مال المسلم دون أن تطيب نفسه لإثبات موقفه لتبني فرض الضرائب. وبالطبع فلن يجد أمثلة لأن الإسلام دين ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾. فلا تناقض في أحكام الإسلام. ولكن ماذا عن الأمثلة التي ذكرها؟ فأجيب: فهل الشفعة أخذ مال المسلم رغماً عنه أم أنها وضع مختلف تماماً؟ فهي كما هو معلوم حق الشريك أو الجار في الشراء بالسعر الذي قد يدفعه الغريب (للتفصيل على تأثير الشفعة عمرانياً انظر الفصل الثامن من كتاب «عمارة الأرض»). فالبائع سيبيع للشريك، فلا ضرر في هذا الإرغام على البائع لأنه سيأخذ حق البيع كاملاً. وهذا ليس كفرض الضرائب التي تُنقِص حق المسلم. وبالنسبة لمثاله الآخر عن نزع الملكية، فهذا مثال مغلوط أيضاً لأن نزع الملكية لا تجوز شرعاً كما وضحت في فصل «قصور العقل». وهذا الذي سبق لمثال جيد على تراكم الزلل من باحث لآخر. وهذا الذي حدث مع الجنيدل كباحث معاصر هو نفسه ما حدث مع الباحثين المعاصرين الآخرين، وهو موضوعنا الآتي:

الضرائب: المعاصرون

إن قراءة الصفحات الثمان والثلاثون الآتية ليست مهمة. فهي اقتباسات مختلفة من كتابات الباحثين لتريك كيف وقع المجتمع المعاصر في شَرَك الضرائب، أو بالأصح في براثن المكوس. فإن وقع فيه بعض الفقهاء الأوائل، فما بالك بالكثير من الفقهاء والباحثين المعاصرين؟ لقد انقسم الباحثون حيال فرض الضرائب من باحث حذر من سوء فتح باب الضرائب إلى باحث غافل لا يرى بأساً من فرض الضرائب على الناس لأن النموذج الأمثل في ذهنه هو النموذج الغربي المعاصر، فكان أكبر همه هو التقاط كل صغيرة وكبيرة من النصوص ولي أعناقها لتتناسب مع ما في ذهنه من فرضيات مشوشة كما ستلحظ من الاقتباسات في الصفحات الآتية بإذن الله. حتى أن هناك مؤتمرات خصصت لهذا الموضوع. فمثلاً الباحث منذر قحف، وهو باحث جد حذر ومع ذلك كتب بحثاً قدمه للمؤتمر بعنوان: «نحو نظرية للضرائب في الاقتصاد الإسلامي».[١٢٢] أما غير الحذرين فحدث ولا حرج. فمنهم من حاول تفسير الخراج بأنه ضريبة على الأرض واعتبر ذلك أساساً يقاس عليه إمكانية فرض الضرائب على الأراضي حتى وإن لم تفتح عنوة.[١٢٣] فمن هؤلاء الحذرين أثابهم الله منذر قحف كما ذكرت، والذي قال الآتي في مؤتمر عن الاقتصاد الإسلامي:

> «إن الضريبة عندما تفرض لا تفرض لأن الإنسان غني، وإنما تفرض للحاجة إليها. لدينا حاجات تحتاج إلى فرض ضرائب ولا يجوز لنا أن نأخذها من الفقير، هذه هي النقطة الثانية .. عندما نضطر إلى أخذ أموال الناس من أجل تمويل الحاجات العامة .. فهل نأخذها من الفقير؟! أنا ما أعلمه أن العلماء قد أجمعوا على أنه لا يجوز الأخذ من الفقير .. لذلك أتساءل عن مدى شرعية بعض الضرائب الموجودة في العصر الحاضر التي تسوي بين الفقير والغني .. ومنها موضوع التمويل بالعجز وموضوع التمويل بالإصدار النقدي. وموضوع التمويل بالعجز ينتهي إلى أن يكون بأحد شيئين: إما أن يكون هذا العجز يسدد من خلال الاقتراض العام. داخلي أو خارجي – أو أنه يسدد بالإصدار النقدي. فلو سد العجز بالإصدار النقدي، قد يكون عليه تساؤل كبير ... لذلك .. لما يكون التمويل بالإصدار النقدي يؤدي إلى أن تفرض ضريبة متساوية على دخول الناس، أو على ثرواتهم النقدية بغض النظر عن غناهم وفقرهم، هنا أتساءل .. هل تجوز مثل هذه الضريبة؟!».[١٢٤]

هل رأيت هذا الحذر والذي انتهى بنا من خلال أبحاث الآخرين بمنظومة اقتصادية وكأنها غربية. كيف؟ إليك نص آخر لنفس الباحث الحذر أثابه الله:

«إن فرض الضريبة هو آخر سهم في جعبة النظام المالي الإسلامي تأتي قبله سهام كثيرة أهمها خراج القطاع العام الاقتصادي، استنفاد الزكاة جباية وإنفاقاً وعدم كفايتها لسد حاجات مستحقيها، بيع ما يمكن بيعه من السلع والخدمات العامة لمشتريها أو المستفيدين منها لقاء سعر مناسب، تمويل ما يمكن من المشاريع العامة وخاصة التنموية منها بمساهمات من القطاع الخاص قائمة على مبادئ المشاركة أو المضاربة الشرعية، الاقتراض العام الاختياري أو الإجباري، التبرعات للخزانة العامة».

إن نظرت للسابق تجد أن الباحث يحاول رفض الضرائب، إلا أنه يجيزها إن لم يتوفر المال بعد عدة مراحل من تحصيل الأموال مثل خراج القطاع العام وما شابه، وجميع هذه ابتكارات لم يأت بها الشرع. فقد ركزت هنا على الضرائب، ولم أركز على عدم أحقية الدولة في استثمار أموال بيت المال أو عدم أحقية الدولة في امتلاك المعادن وما شابه من أصول منتجة مالية للدول المعاصرة. فهذا بحاجة لمئات الصفحات، بل فقط اكتفيت بأن القارئ من خلال قراءة الفصول الخمسة السابقة سيستنتج أنه لا حق للدولة في أي مال سوى ما ذُكر. ولكن لنقل أن الدولة جمعت بعض الأموال من الضرائب، فمن ذا الذي سيضمن أن الدولة لن تتقيد بالإنفاق إلا على الضرورات؟ بل الذي سيحدث كما هو الحال الآن هو أن فتح باب الضرائب سيؤدي إلى إنهاك الشعب وإنفاق الأموال على الأهواء؟ هنا يتدارك الباحث هذه المسألة فيقول:

«لابد من تمحيص النفقات التي تفرض من أجلها الضريبة واستبعاد ما ليس بضروري منها. ويلاحظ أن تحديد معنى الضرورة هنا يتخذ المعنى الشرعي فلا يصح فرض الضريبة لتحويل نفقات سرفية أو غير واجبة شرعاً، الأمر الذي يقتضي ربط فرض الضريبة بالإنفاق العام ربطاً محكماً وبما يجب على الدولة أن تقوم به من وظائف في النظام الإسلامي، مع ملاحظة التفريق بين ما يجب القيام به في جميع الأحوال، وما يتعلق وجوب عمله بتوفير موارد غير ضريبية له كما أشرت إلى ذلك في مثال كفالة الديون في العهد النبوي. ولنأخذ مثالاً على ذلك: إذا لم تكف حصيلة الزكاة لسد حد الكفاف للفقراء، ولم تكن لدى الدولة مصادر غير ضريبية، جاز لها فرض الضريبة لسد حد الكفاف ...».[١٢٥]

تلحظ في السابق أن فتح أبواب فرض الضرائب اعتمد على افتراض لا يمكن أن يحدث إن طبقت الشريعة مثل عدم كفاية الزكاة لتغطية حاجات الفقراء. لكن العجيب أنه برغم فتح هذا الباحث الباب لفرض الضريبة في حدود ضيقة إلا أن هذا لم يسغ للحاضرين في المؤتمر، فهم يريدون أكثر من ذلك، إنهم يريدون نظاماً اقتصادياً إسلامياً يشبه النظام الغربي مع بعض الأسلمة. فهذا أحمد سعيد من جامعة سطيف يسأل باحثنا بنوع من النقد قائلاً:

«لكن المحاضر في القسم الأخير من بحثه وبالذات عندما يتحدث عن أهم مصدر من مصادر تمويل الميزانية المعاصرة، وهو الضرائب، لم يذكر تفاصيل كثيرة. وهنا أود أن أذكر بأن الدكتور كان يتحدث عن مصادر ميزانية الدولة في صدر الإسلام .. هذا المصدر الذي يعد من أهم مصادر تمويل الميزانية في العصر الحاضر وهو (الضرائب) .. في الحقيقة تحدث عنه بشيء من الحذر، بل قد نراه ينكر على الملأ دورها الريادي في تطوير ميزانية الدولة الإسلامية المعاصرة. والحقيقة أن المحاضر لم

يورد أي نصوص قطعية سواء من القرآن الكريم أو من السنة النبوية تحرم صراحة اللجوء إلى مثل هذا المصدر، وخصوصاً في حالة عجز الموارد الأخرى عن تأدية أغراضها فيما يتعلق بتمويل الميزانية .. علماً بأن المحاضر أقر ضمنياً بإمكانية اللجوء لها متى دعت الحاجة إلى ذلك .. وخصوصاً عندما يقول في مقدمة بحثه: إن الدولة لم تقم بفرض أي ضريبة، ولعل أهم سبب في ذلك هو كثرة موارد الدولة وعدم حاجتها لمثل هذه الضريبة، أي السبب في عدم لجوء النبي – صلى الله عليه وسلم – إليها هو عدم وجود حاجة إليها تبرر فرضها، خصوصاً إذا ما أخذنا بالمبادئ التالية كأساس لفرض الضريبة: ١- وجود حاجة عامة يلزم أداؤها ومن ثم يستوجب الإنفاق عليها. ٢- وجود وعاء ضريبي قادر على تحمل عبء الضريبة، أي ما يعرف بقدرة الأفراد في المجتمع. ٣- أن تفرض الضريبة بشكل عادل على جميع أفراد الجماعة بحيث تحمل عبء الضريبة على القادرين منهم ولو تطلب هذا الأمر إعفاء كل أفرادها بالكامل إذا كان جميعهم معدمين، أي فقراء لا يملكون القدرة على دفعها .. وهذا ما قد يكون الدافع الرئيسي الذي جعل الرسول –صلى الله عليه وسلم – يميل إلى عدم فرض الضريبة على أفراد مجتمعه .. وأن يلجأ إلى بعض الميسورين من صحابته لتمويل الحاجات العامة. وفي هذا المجال أود أن أسأل الدكتور المحاضر عن الحديث الشريف القائل: بأن للإمام حقاً سوى الزكاة. يمثل هذا الحديث أرضية صلبة لإقرار مبدأ فرض الضرائب».[١٢٦]

لعلك لاحظت أن الباحث يسعى جاداً إلى إيجاد دولة إسلامية وكأنها غربية مالياً وأن نقده لمنذر قحف برغم حذره مبني على أسس واهية ولا أريد سرد صفحات للرد عليها. فقد مر بنا الرد على مسائل مشابهة في مواضع مختلفة، ولعل من أهمها الحديث الذي ذكره، وقد وضحناه في فصل «الأموال» وقلنا أنه لا يعني قط أن للدولة حق في أموال الناس. ومن هذه الأسس الواهية أيضاً أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يحتج للأموال لذلك لم يفرض الضرائب. هنا أسأل كما سألت سابقاً: هل كان الإسلام في حاجة للأموال كما كان في حاجة له في بدء الدعوة وبالذات في غزوة الخندق؟ تأمل هذا الافتراض للوصول لما يريده الباحث !! ومن الأسس الواهية أيضاً زعم الناقد أنه إن لم يفعل الرسول صلى الله عليه أمراً اقتصادياً كفرض الضرائب، فهذا لا يعني بالنسبة لنا عدم الإقدام على فعله من باب أن كل شيء مباح إلا ما تم تحريمه. وكما ذكرت سابقاً فإن هذا المنطق قد ينطبق على استيراد القيم، إلا أنه لا ينطبق على الحقوق لأن أخذ مال الناس هو أخذ من حقهم، وبهذا تتغير مقصوصة الحقوق. ومن الأسس الواهية التي بنى عليها الناقد طرحه أيضاً قناعته لوجود حاجة عامة للمال، وتوفر وعاء ضريبي، وأنه بالإمكان فرض الضريبة بشكل عادل. وجميع هذه النقاط واهية، فلا حاجة للدولة للمال إلا إن كانت مبنية على النموذج الغربي أو غيره من النظم البشرية المتشابكة والمبنية على وزارات الزير، كما سترى بإذن الله في باقي هذا الكتاب.

وهذا الذي سبق هو نموذج بسيط لما تعج به كتب الاقتصاد. وأريد في الآتي أن أمر سريعاً على بعض الثغرات التي من خلالها تسللت الضرائب لفكرنا الاقتصادي، فهي قد تأتي للباحث من خلال قناعته بضرورة التكافل الاجتماعي والذي لا يتأتى كما يُعتقد إلا من خلال الضرائب، أو قد تأتي للباحث من خلال قناعته بضرورة توفير الدولة للخدمات العامة، وهكذا. لذلك سأمر سريعاً على بعض هذه الثغرات (وهي التكافل الاجتماعي والخراج والزكاة) كأمثلة فقط، فهناك الكثير غيرها (وبإمكانك قفزها إن لم تكن من علماء الشريعة أو الاقتصاد).

التّكافل الاجتماعي

إن التكافل الاجتماعي كما هو معلوم علاج للفقر. والفقر كما أحاول أن أثبت ما حدث إلا لأن أبواب التمكين قد أغلقت على الكثير فزاد الثراء عند من فتحت لهم أبواب التمكين على حساب من أجبروا على الفقر. وهذا ما لم يحاول الباحثون تفهم حدة تأثيره. فهذا أنور عبد الكريم مثلاً يرى أن التكافل الاجتماعي لا يتأتى إلا من خلال ما يعبر عنه بالتوازن الاجتماعي والذي (كما يقول):

> «يعني تحقيق عدالة توزيع الثروة، وإعادة التوزيع كلما وقع اختلال في هذا التوازن، وذلك ليضمن لكافة أفراد المجتمع تكافؤاً في الفرص وعدلاً. ولتحقيق عدالة التوزيع شرع الإسلام بيت مال المسلمين الذي يمثل خزانة عامة لموارد الدولة، تتولى من خلالها الإنفاق على مصالح المسلمين وتتحدد موارده في: - موارد أساسية دورية سنوية، تتمثل في الزكاة والخراج والجزية والعشور. - موارد غير دورية: وتشمل الغنائم والفيء والتركات لمن لا وارث له، وكل مال لم يعرف له مستحق، إلى جانب تبرعات المسلمين. كما يجوز للدولة سن ضرائب الأمن وضرائب الكفاية، وذلك بما يكفل الموارد الكافية ويحقق التوازن المالي في موازنة الدولة. وتتحدد مقاصد الشريعة وكلياتها في تحقيق الضروريات الخمس: حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال، في إطار من التكافل الاجتماعي، فلا يحق لمالك فضل، إذا كان هناك من يحتاج هذا الفضل بين المسلمين، مما يحول دون تراكم الثروات في جانب وتراكم الفقر في جانب آخر من جوانب المجتمع ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾. ويحرص على تفتيت ما في أيدي الأغنياء ووجوب الإنفاق وتوجيه أفراد المجتمع نحو الإنفاق لتحقيق عدالة التوزيع ومصالح الناس. وفي ذلك يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿هم الأخسرون ورب الكعبة﴾. فقال أبو ذر الغفاري، وهو راوي الحديث: من هم يا رسول الله؟ قال: ﴿الأكثرون أموالاً، إلا من قال بيده هكذا وهكذا﴾ (مشيراً بيمينه وشماله)، رواه مسلم. وتهدف المقاصد أيضاً إلى تحصيل الحاجيات، كما تدعو إلى الوصول إلى التحسينات».[١٢٧]

لاحظ كيف تم تطعيم الاقتباس السابق بالآيات والأحاديث. فمن يقرأ النص السابق وعندما يرى الكلمات التي هي من صلب الشريعة مثل الفيء والغنائم والزكاة والعشور ومقاصد الشريعة فإنه سيعتقد أن النص لابد وأن يكون قريباً جداً من الشريعة. إلا أن الواقع هو وكأن النص مقتبس من مبادئ اشتراكية ثم طُعم بكلمات عربية. ولعلك الآن أخي القارئ تستطيع الرد على جميع ما أتى به الباحث من زلات ومن أهمها قوله مستنتجاً: «كما يجوز للدولة سن ضرائب الأمن وضرائب الكفاية، وذلك بما يكفل الموارد الكافية ويحقق التوازن المالي في موازنة الدولة». فكما ترى هنا فإن الباحث أعطى للدولة حق فرض الضرائب في جميع الأحوال وليس فقط في حالات الضرورة كدفع شر الأعداء كما ذهب الجويني. كما أنه أعطى الدولة الحق في استحداث موازنة للإنفاق، والموازنة كما هو معلوم هي توقعات مستقبلية في الإنفاق. وهذه التوقعات بحاجة للمال باستمرار والذي لا يأتي إلا من الضرائب في الغالب أو من استخراج المعادن.

وهناك من الباحثين من ذهبوا إلى أن مبدأ التضامن بين أفراد المجتمع المسلم قد يكون قاعدة لفرض الضرائب. فبالرجوع إلى المعاقل، أي الديات وإلى فداء الأسرى الذي وضعه الرسول صلى الله عليه وسلم في الصحيفة الدستورية عند قدومه إلى المدينة المنورة وبالقول بأنها من النفقات اللازمة التي لا يمكن الاستغناء عنها والتي على الأفراد التضامن من أجل سدادها، ذهب منذر قحف مثلاً إلى جواز فرض الضرائب وذلك استناداً لما

اجتهد به القرضاوي.[١٢٨] ألا تعتقد أخي القارئ أن هذا قياس فاسد؟

وكما ذكرت مراراً، فإن ما يراه الباحثون الآن من فقر هو بسبب سيطرة الدول على قوام الحياة، فتم غلق أبواب التمكين على الضعفاء فزاد الفقر بينهم. وما هذه الحالة البائسة إلا عاقبة أو بالأصح عقاب لتغير مقصوصة الحقوق التي انتهت بمنظومة حقوقية ترجح كفة الدولة. وبرغم أن هذا الفقر الحادث هو عقاب إلا أن الباحثين يزيدون من سوء حاله بإعطاء الدولة المزيد من الحقوق بالرجوع لنصوص من سبق وكأنها نصوص مقدسة. فهذا الباحث الدكتور حسن صادق حسن لا يعتقد بأن الزكاة قد تكفي الفقراء. أي أن الإسلام أتى مقصراً في حساباته والعياذ بالله !! فهو يقول:

> «إن أول مبدأ مالي في الإسلام وهو الذي يعقب المبدأ الروحي، أي الإيمان بالله وبمحمد عليه الصلاة والسلام وكتبه ورسله هو محو الفقر. أي أن تتدخل الدولة لتحقيق التكافل الاجتماعي لأفراد الأمة وتلتزم بأن تضمن لكل فرد تحقيق مستوى لائق من المعيشة بحيث غدا حال العجز أو الفقر أو المرض أو الشيخوخة دون تحقيق هذا المستوى الذي تكفلت الدولة بتحقيقه. وهذا المستوى لا يضمن للفرد حاجاته المعيشية فقط من مأكل وملبس وكساء، بل إن الدولة ملزمة بأن تضمن له المستوى اللائق للمعيشة الذي يحياه أفراد المجتمع الإسلامي والذي يختلف باختلاف الزمان والمكان، وهو ما يسميه رجال الفقه الإسلامي (حد الكفاية) والذي يتميز عما يسمى بحد الكفاف، وهو حق مقدس تكفله الدولة لكل فرد بصرف النظر عن جنسيته أو ديانته طالما تواجد في مجتمع إسلامي. يقول الماوردي: "فيدفع إلى الفقير والمسكين من الزكاة ما يخرج به من اسم الفقير والمسكنة إلى أدنى مراتب الغنى" كما يقول: "تقدير العطاء معتبر بالكفاية"».

لاحظ أن الباحث قفز مباشرة إلى أن محو الفقر لا يتأتى إلا بتدخل الدولة. ولاحظ أن مقولة الماوردي قد استخدمت في غير محلها. فالماوردي لم يقل بأن على الدولة القيام بذلك بالضرورة، حتى وإن قالها، فطالما أنها تفتقد لدليل نصي فهي ليست أصلاً يُرجع إليه. لذلك يقفز الباحث في استنتاجه للآتي الذي لا يختلف في تصوير المجتمع الإسلامي مالياً حتى عن المجتمعات الاشتراكية إذ يقول:

> «طاقة الدولة الإسلامية كبيرة في الحصول على الإيرادات مثل الدول في العصر الحديث، فهي ليست مقيدة بالحدود المبنية في الزكاة ما دام المجتمع الإسلامي في حاجة إلى المال، بل إن المال مال الله لدى الأفراد، فيستطيع أن يأخذ الحاكم من كل فرد ما يزيد عن حاجة نفقة معيشته ويستطيع أن يقترض من الأفراد والمؤسسات المالية للدولة».[١٢٩]

ألا تتساءل أخي القارئ هنا عن الفرق بين الإسلام وغيره من النظم؟

الخراج

لقد حاول بعض الباحثين تفسير الخراج على أنه ضريبة على الأراضي عموماً وليس فقط الأراضي المفتوحة عنوة. فقد حاول ذلك عابدين أحمد سلامه مثلاً ورد عليه د. منذر قحف أثابه الله قائلاً: «ومحاولة تفسير الخراج بأنه ضريبة على الأرض واعتبار ذلك أساساً يقاس عليه إمكان فرض ضرائب على الأرض – محاولة لا تأخذ بعين

الاعتبار الوقائع التاريخية ...». فيالها من زلة.[١٣٠] ومن الزلات التي وقع فيها المعاصرون اتكالهم على اجتهاد هو في أصله مشكوك فيه. فقد رأينا في فصل «دولة الناس» أن الأخذ بالقياس أدى إلى اجتماع العشر والخراج على الأرض كما ذهب الجمهور، وقلنا بأن هذا وضع كان يجب ألا يوجد أصلاً، إلا أن هذا الوضع العجيب كان متكأ لبعض الباحثين لفرض الضرائب، فقد قال الشيخ شلتوت وزميله السايس في كتاب «مقارنة المذاهب» بعد أن وضحا ضعف أدلة الحنفية وقوة حجج الجمهور:

> «وإنك إذا تنبهت إلى أن العشر واجب ديني على المسلمين، وأن الخراج واجب اجتهادي ليكون مادة لجماعة المسلمين يسدون به حاجتهم العامة - تستطيع أن ترى لولي الأمر الحق - إذا رأى المصلحة ودعت الحاجة - أن يضرب على المسلمين وغيرهم ممن تحميهم الدولة وينتفعون بمرافقها وقوتها: ما يحقق به المصلحة ويدفع الحاجة، ولا يمنعه من فرض ذلك على المسلمين ما أوجبه الله عليهم - دَيناً وجزية - من صدقات تطهرهم وتزكيهم، وأن فرض الخراج لا يعفيهم مما وجب عليهم بنص الكتاب وصريح السنة».[١٣١]

ويقول الدكتور أحمد ثابت عويضة في محاضرة له بعنوان: «الإسلام وضع الأسس الحديثة للضريبة»:

> «ينبغي لنا أن نشير إلى أن المسلمين فرقوا بين دخل الاستغلال الزراعي وبين دخل العقار، حينما ميزوا بين أحكام الخراج وبين زكاة الزروع والثمار، وهي تفرقة تعتبر أساساً لضرائب النوعية في القرن العشرين، ففي كثير من البلاد توجد ضريبة مفروضة على دخل مالك العقار، على أساس ما يناله من أجر مقابل تأجير أرضه، وضريبة أخرى مفروضة على دخل الاستغلال، تفرض على أساس ما يناله المستغل من إيراد إذا استغل الأرض، سواء أكان مستأجراً أم مالكاً. واعتبر جمهور الفقهاء الخراج ضريبة على دخل مالك العقار. ورأوا أن زكاة الزروع والثمار ضريبة على دخل الاستغلال الزراعي. ورتبوا على ذلك: أن المسلم الذي يزرع في أرض مملوكة لذمي يؤدي زكاة الزروع كما يؤدي الذمي الخراج، وأن المسلم إذا امتلك أرضاً خراجية: يؤدي العشر والخراج».[١٣٢]

وقد بينت في فصل «دولة الناس» أن اجتماع العشر والخراج فيه إنهاك وإهلاك للأرض وأنه أمر مستحدث، فكيف نستحدث حكماً فقهياً جديداً على حكم هو في أصله مستحدث؟ وهكذا بتقادم الزمن يزداد القذف بالغيب جيلاً بعد جيل.

الزكاة

لعل قمة القذف بالغيب بين علماء الشريعة المعاصرين، أو قمة الخروج عن مقصوصة الحقوق بأنظمة برغم ظهورها وكأنها إسلامية إلا أنها لا تمت إلى الإسلام بصلة، هي ما فصلها الشيخ القرضاوي في كتابه «فقه الزكاة». فبرغم أن كتابه قيماً إلا أن به زلات رئيسة إن تراكمت ستفرز للمجتمع المسلم نظاماً اقتصادياً لن يختلف عما أوجده النظام الرأسمالي كثيراً. لذلك خصصت له عنواناً للرد فقط على بعض الزلات (فهي كثيرة جداً) كما سيأتي بإذن الله. ولكن في إطار الضرائب تأمل الآتي مما قاله. فهو بعد سرد حقيقة مقنعة كمقدمة جيدة، يستخدمها بطريقة تقنعك أن الزكاة هي من حق الحكومة الإسلامية وذلك من خلال خمس نقاط، يقول في كتابه «فقه الزكاة» (ولكن تذكر وأنت تقرأ: إن من البيان لسحرا):

«وربما قال قائل: إن الشأن في الأديان أن توقظ الضمائر وتحيي القلوب، وتضع أمام أبصار الناس مثلاً أعلى، ثم تحاول أن تقودهم بزمام الشوق إلى مثوبة الله، أو تسوقهم بسوط الخشية من عقابه، تاركة لأصحاب السلطان أن يحددوا وينظموا ويطالبوا ويعاقبوا، فهذا من شأن السلطة السياسية، وليس من مهمة التوجيه الديني! والجواب: أن هذا قد يصح في أديان أخرى، ولكن لا يصح أبداً في الإسلام، فإنه عقيدة ونظام، وخلق وقانون، وقرآن وسلطان. ليس الإنسان مشطور في الإسلام: شطر منه للدين وشطر آخر للدنيا، وليست الحياة مقسومة: بعضها لقيصر وبعضها لله. وإنما الحياة كلها والإنسان كله، والكون كله: لله والواحد القهار. جاء الإسلام رسالة شاملة هادية، فجعلت من هدفها تحرير الفرد وتكريمه، وترقية المجتمع وإسعاده، وتوجيه الشعوب والحكومات إلى الحق والخير، ودعوة البشرية كلها إلى الله: أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً ولا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله. وفي هذا الإطار جاء نظام الزكاة فلم تُجعل من شؤون الفرد، بل وظيفة الحكومة الإسلامية، فوكل الإسلام جبايتها وتوزيعها على مستحقيها إلى الدولة لا إلى ضمائر الأفراد وحدها، وذلك لجملة أسباب لا يحسن بشريعة الإسلام أن تهملها: أولاً: إن كثيراً من الأفراد قد تموت ضمائرهم أو يصيبها السقم والهزال فلا ضمان للفقير إذا ترك حقه لمثل هؤلاء. ثانياً: في أخذ الفقير حقه من الحكومة لا من الشخص الغني، حفظ لكرامته وصيانة لماء وجهه أن يراق بالسؤال، ورعاية لمشاعره أن يجرحها المن أو الأذى. ثالثاً: إن ترك هذا الأمر للأفراد يجعل التوزيع فوضى، فقد ينتبه أكثر من غني لإعطاء فقير واحد، على حين يُغفل عن آخر، فلا يُفطن له أحد، وربما كان أشد فقراً. رابعا: إن صرف الزكاة ليس مقصوراً على الأفراد من الفقراء والمساكين وأبناء السبيل؛ فمن الجهات التي تصرف فيها الزكاة مصالح عامة للمسلمين، لا يقدرها الأفراد، وإنما يقدرها أولو الأمر وأهل الشورى في الجماعة المسلمة كإعطاء المؤلفة قلوبهم، وإعداد العدة والعدد للجهاد في سبيل الله وتجهيز الدعاة لتبليغ رسالة الإسلام في العالمين. خامساً: إن الإسلام دين ودولة، وقرآن وسلطان. ولابد لهذا السلطان وتلك الدولة من مال تقيم به نظامها، وتنفذ به مشروعاتها. ولابد لهذا المال من موارد. والزكاة مورد هام دائم لبيت المال في الإسلام».[١٣٣]

ولنقد السابق أقول: إن المقدمة التي وضعها القرضاوي بالطبع جد سليمة، فلا فصل في الإسلام بين الدين والحياة، كما أنه لا فصل بين الناس والدولة. ولكن ما ذهب إليه القرضاوي من أن الدولة هي التي تأخذ الزكاة سيؤدي لفصل الناس عن الدولة لأن الدولة بامتلاكها للمال تصبح جسماً متعالياً عن عموم أفراد المجتمع. فكما ترى فإن مجتمعاتنا اليوم مفصولة عن دولها. ففي الجيش مثلاً، كما وضحت في الفصلين السابقين، رأينا كيف أن نفقات الجيش هي من عطايا الناس إن طبقت الشريعة، فالناس هم الذين يشكلون الجيش، فالكل يشارك بماله وبدنه، أما عندما تمتلك الدولة الأموال فإن الجيش سيكون جسماً منفصلاً عن الناس، وهذا الجسم المسمى بوزارة الدفاع هو الذي يُمكن السلطان من السيطرة على المجتمع المسلم بدل الدفاع عن الإسلام وأهله. وهذا مثال واحد بسيط، وستتأكد من صحة هذا أكثر أخي القارئ في الحديث عن تركيبة المجتمع الاجتماعية والمكانية في فصل «الأماكن». أي أن القرضاوي استخدم مقدمة صحيحة لاستنتاج مضاد. وبالنسبة لنقاطه الخمس، فالنقطة الأولى: وهي موت ضمائر عامة الناس، فإن هذا هو الذي يحدث اليوم لأن الشريعة لم تطبق. لقد قلت في فصل «الأموال» أن المجتمع يتكون من شقين: شق يتجسد فيه سلوك الناس والذي تحكمه اعتقادات الناس وقيمهم وعاداتهم، وشق يتجسد فيه النظام الذي يحكم تفاعلات الناس، وهو في الإسلام مقصوصة الحقوق ويقابله في الغرب القانون. وكلاهما يشكل الآخر ويصيغه ويؤثر عليه في جميع الأمم إلا في الإسلام إن طبقت الشريعة لأن مقصوصة الحقوق

ثابتة ولا تتغير. فلأن الشريعة لم تطبق، فإن الباحث المعاصر سيتألم مما يراه من سلوك الأفراد من أكل لأموال الزكاة، فيكون الاستنتاج بأن إهمال الناس لابد وأن يقابله تسليم زمام الأمور للدولة. وهذا تفكير سيزيد الوضع سوءاً. فالأصل هو الرجوع لنبع المشكل للوصول للحل، ألا وهو تطبيق الشريعة التي تثمر أفراداً ذوي ضمائر حية. فعندما تقوى الدولة بأموال الزكاة فهي تكمم أفواه من هم في المساجد، فلا يتمكن صوت الحق من الانتشار في المجتمع فتموت الضمائر ، وهذا عامل واحد فقط، وهناك عوامل أخرى سنأتي عليها بإذن الله.

وبالنسبة لنقطته الثانية المتعلقة بالمنة، فهي نقطة سديدة، إلا أن ضررها أهون من نفعها، ففي دفع الزكاة للمستحقين من الناس مباشرة تخفيف على المزكين من عبئها لأنهم يرون بأعينهم أثرها على من يحبون. وفي هذا مصدر لسعادة دافع الزكاة تجعله يجدّ لدفع زكاة أكثر في مرات قادمة وبنفس راضية. فالمزكي عادة ما يحاول أن يدفع الزكاة لشخص يعرفه. كما أن الزكاة إن كانت من الدولة فإن المستحق قد يتمادى (كما وضحت في فصل «الأموال») في الاعتماد على الزكاة لأن الدولة بسبب بعدها لا تستطيع معرفة الحالة المالية لآخذ الزكاة. أما المزكي، ونظراً لقربه من آخذ الزكاة، فهو يستطيع أن يستشف حال آخذ الزكاة إن كان متكاسلاً ولا يبحث عن عمل، وعندها قد يوقف عنه الزكاة. وفي هذا المنطق نقد للنقطة الثالثة التي أثارها القرضاوي وهي أن الفوضى ستدب في نظام الزكاة إن تركت للأفراد في إخراجها. فهو يعتقد أن أكثر من غني سيعطون فقيراً واحداً، أما الأكثر فقراً فقد لا يصله شيء. وهذه نقطة سديدة متى ما كانت دائرة الزكاة مسلحة بمعلومات دقيقة وحديثة عن كل المستحقين. وهذا محال. لأن المستحقين للزكاة يظهرون يومياً. فزيد من الناس مثلاً قرر الترحال اليوم للعمل في منطقة أخرى، فهو ابن سبيل مستحق، وعبيد مثلاً أفلس اليوم في مشروع لم يوفق فيه فأصبح من الغارمين، وتلك أرملة أصيبت بمرض مزمن يمنعها من العمل فهي فقيرة. وأخرى توفي زوجها البارحة فأصبحت أرملة محتاجة. فكيف ستستطيع الدولة تحديث هذه المعلومات يوماً بيوم؟ وهكذا من معلومات مستحيلة إلا لمن يعيشون بين الناس لحظة بلحظة. أي أن دافع الزكاة الذي يدفع الزكاة لمن حوله ممن يعرفهم جيداً سيبادر للدفع مباشرة، وليس كموظف الزكاة الذي لن تعطيه السلطة الحق في الصرف إلا بالرجوع إليها، وشتان بين الحالين. أي أن البيروقراطية التي قتلت الدول الاشتراكية ستقتل نظام الزكاة إن تركنا أخذ الزكاة والتوزيع للدولة. لذلك قصت الشريعة الحقوق بتوزيع الزكاة في موضع الأخذ بالنسبة للأموال الظاهرة.

أما نقطته الرابعة فهي مسألة جد خطيرة لأنها إن طبقت ستؤدي بالضرورة للخروج على الشريعة. فالزكاة من حقوق أصناف ثمانية سماها القرآن الكريم. وكما ذهب أهل السلف فإنها لا تصرف لأي جهة أخرى، فلا يجوز صرفها في إصلاح الطرق مثلاً كما وضح ذلك ابن قدامة،[١٣٤] وهذا أمر معروف لدى فقهاء السلف، إلا أن القرضاوي يرى أن من «الجهات التي تصرف فيها الزكاة مصالح عامة المسلمين»، وهذه، كما يقول، لا يستطيع الأفراد تقديرها، وإنما هي لأهل الشورى في الجماعة المسلمة كإعداد العدة للجهاد. وهذه النقطة تشترك مع النقطة الخامسة في نفس المنطق، فهو يرى أنه لابد للدول «من مال تقيم به نظامها وتنفذ به مشروعاتها. ولابد لهذا المال من موارد. والزكاة مورد هام دائم لبيت المال في الإسلام» (كما يقول). لعلك تستشف من نقطته الخامسة، برغم أنه لم يصرح بذلك، أنه لا يمانع من صرف الزكاة لغير مستحقيها من الناس، بل قد تذهب أموال الزكاة لبناء كيان الدولة الإداري مثلاً إن احتاجت لأموال الزكاة، فكيف ستقيم الدولة نظامها إذاً إن لم تملك الموارد المالية التي تعينها على

ذلك؟ ويجب ألا نلومه هنا فيما يقول لأنه لا يستطيع تصور مجتمع دون دولة بكيانها المعاصر. فمن الذي سيعبد الطرق؟ ومن الذي سينشر التعليم ويبني المستشفيات؟ لابد وأنها الدولة، وهي بحاجة للنفقات، فمن أين تأتي النفقات إن لم تكن الزكاة من أهم مصادرها؟ وهذا هو لب موضوع هذا الكتاب الذي أحاول فيه توضيح أنه إن طبقت الشريعة، فإن مسؤوليات الدولة ستضمحل وتنعدم ليصبح مجموع السكان هم الدولة، وهناك سلطان يحكم بين الناس، أي يفصل بينهم متى ما ظهر الخلاف، ويرفع راية الجهاد وما إلى ذلك من وظائف محددة لا تتطلب الكثير من الأموال لأن تركيبة المجتمع وإدارته وإنشاء وصيانة مرافقه ستكون ملقاة في مسؤولياتها على السكان بطريقة تؤدي لسمو في الأخلاق وغزارة في الإنتاج وعزة بين الأمم، كما سنوضح بإذنه تعالى.[١٣٥]

المعاصرون وأسلمة الكفر

هكذا انفرط العقد. فهذا باحث (د. لحسن الداودي) لم يتمكن من الخروج من النظام الغربي في التفكير. فهو يقول بعد سرد الآيات والأحاديث في حديثه عن الإيرادات في النظام المالي الإسلامي:

> «لقد حدد الإسلام بعض إيرادات الدولة التي يمكن لأي دولة إسلامية أن تقوم عليها، وهذه الإيرادات هي الزكاة والجزية والفيء والخمس. وبإمكاننا عزل الزكاة التي تمثل نظاماً مستقلاً وغير مرتبط بوجود مجتمع إسلامي قائم بذاته، وإنما تقتضي وجود أفراد مسلمين فقط. وكون الزكاة تمر عبر قناة الدولة يعني فقط الحرص على الفعالية وحسن التدبير. هذه الموارد المنصوص عليها قد لا تكفي لسد حاجيات الدولة، ولكن قوله صلى الله عليه وسلم: (إن في المال حقاً سوى الزكاة) يتيح الفرصة لإيجاد موارد جديدة لأنه جزء لا يتجزأ من القوانين المنظمة لإيرادات الدولة».[١٣٦]

إن هذا الباحث فتح الأبواب على مصاريعها لمن هم في الدولة «لإيجاد موارد جديدة» من الأموال لتغطية نفقات الدولة. فما الفرق الآن بين الإسلام وغيره من النظم؟ لقد تغلغل الفكر الغربي في أعماق الباحثين. فيقول نفس الباحث بطريقة قد تقنعك، لأنها تتسم بالسمات الإسلامية كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أن على الدولة القيام بكل ما عجز عنه القطاع الخاص مهما بلغت التكلفة. فهو لم يكن ليتصور نظاماً مالياً إلا إن كان مكوناً من شقين أساسيين، هما الدولة والقطاع الخاص، وكأنه لا وجود لنظام آخر: فيقول:

> «لا يمكن للدولة الإسلامية أن ترفع كلمة الله وتحكم بشرعه، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر إلا إذا كانت في مقدمة الخط الأكثر تطوراً علمياً وتكنولوجياً واقتصادياً. فالدولة الإسلامية مطالبة شرعاً بإعداد العدة للوصول إلى مركز القوة ومركز القيادة والقدوة. والمفروض هنا هو أن تنفق الدولة في كل المجالات الحساسة التي يعجز فيها القطاع الخاص عن سد كل الحاجيات وذلك مهما بلغت التكلفة».[١٣٧]

تأمل هذا الزلل. ففي ظل هذا الشعار بضرورة الأمر بالمعروف تم رفع شعار آخر وهو الإنفاق مهما بلغت التكلفة في المجالات التي يعجز عنها القطاع الخاص. وقد تم رفع الشعار بكل ثقة وتأكيد كما هو ظاهر في الاقتباس. ولكن كيف تصل الدولة لأهدافها السياسية المالية إلا إن كان لديها المال. هنا يسرد الباحث بعض أدوات السياسة المالية ومنها النظام الضرائبي فيقول:

«يعد النظام الضرائبي جزءاً من النظام المالي ويضم كل النصوص المتعلقة بالجباية سواء بالإباحة أو بالتحريم، وأما السياسة الضرائبية فلا أحد ينفي إمكانية لجوء الدولة إلى فرض ضرائب جديدة عند الحاجة إذ ﴿إن في المال حقاً سوى الزكاة﴾. والواقع هنا هو الذي يحدد نوعيه هذه الضرائب وأهدافها ومن يؤديها وأين تنفق».[١٣٨]

ألم تسأل نفسك أخي القارئ: ما هو الفرق إذاً بين الإسلام والنظم الوضعية إن فرضت الضرائب دون أدنى قيود سوى ما يحدده السلاطين من واقع الحال. فها هو المال يوضع تحت أيدي أناس لم يجتهدوا في الحصول عليه، أي تحت أيدي مسؤولي الدولة. ويستطرد الباحث مؤكداً:

«إذا لم تكن الزكاة كافية لضمان حد الكفاية، فإنه يصبح لزاماً على الدولة أن تفرض ضرائب جديدة لهذا الغرض شريطة ألا يكون ذلك على حساب الإنتاج، وتشجيعاً للاستثمار يمكن للدولة أن تفرض ضرائب غير مباشرة على كل المواد الاستهلاكية التي تدخل في باب التحسينات أو لأنها مستورد ولها بديل محلي. أما أن تفرض ضرائب غير مباشرة بمفهومها الحالي على كل المواد ويدفعها الفقير كما يدفعها الغني فهذا أمر قد يكون غير مقبول على مستوى السياسة المالية الإسلامية، ... وخلاصة القول أنه على الدولة الإسلامية أن تلجأ إلى الضرائب المباشرة أكثر من لجوئها إلى الضرائب غير المباشرة آخذة بعين الاعتبار مبدأ العدالة الاجتماعية وتشجيع الإنتاج قدر الحاجة».[١٣٩]

هل قرأت كيف تمت أسلمة علم الاقتصاد الغربي الذي يؤدي للفساد؟ ولكن عندما تمتلك الدولة الأموال فلابد للقطاع العام من دور بارز. هنا أيضاً تأتي الأسلمة مرة أخرى. يقول نفس الباحث:

«إن وجود القطاع العام في الدولة الإسلامية يخضع لمبدأ المصلحة العامة، وتلك المصلحة هي تحدد حجم القطاع وتركيبه وتغيراته. فعلى سبيل المثال نجد أن القطاع الخاص في الدولة النامية لازال عاجزاً عن الاستثمار في بعض القطاعات إما لأنها تتطلب أموالاً ضخمة و إما لأن الربحية فيها غير ثابتة أو لا تتحقق إلا في المدى البعيد. والمصلحة تقتضي أن تحل الدولة محل الخواص في مثل هذه الأحوال، أما عندما ينمو القطاع الخاص فعلى الدولة أن تتراجع حسب هذا النمو شريطة ألا يكون ذلك على حساب المستهكلين. وهناك ظروف خاصة مثل حالات الأزمات تستلزم تدخل الدولة أو القطاع العام بهدف المحافظة على الاستقرار والتوازن على المستوى الاجتماعي والاقتصادي. وهذا يعني بإيجاز أن وجود القطاع الخاص وحجمه يخضعان لمتطلبات الواقع والدور المنوط بالدولة في إطار السياسة الاقتصادية. ينبني على ذلك أنه على الدولة أن تستعمل القطاع العام كأداة استقرار اقتصادي وكذلك كأداة للزيادة في حجم الاستثمارات مع الحرص على المصلحة العامة. وهذه آليات معروفة سواء على مستوى الاقتصاد الوضعي أو الإسلامي».[١٤٠]

هل لاحظت كيف يثق الباحث بالقطاع العام، كما أنه يعتقد بإمكانية تحديد المصلحة العامة للتوجه نحوها. وهاتان هما ركيزتان أحاول في هذا الكتاب زعزتهما من نفسك. والظاهر هو أن باحثنا معجب بالنظام الاقتصادي في الدول الإسكندنافية، فهو بهذا يدفع الشريعة حتى تنتهي بنظام اقتصادي مشابه لتلك الدول. ففي ثنايا حديثه عن الإيرادات والنفقات يقول:

«ومن خلال المعطيات العالمية، يظهر أن الدول التي تولي أهمية كبرى للعدالة الاجتماعية هي التي تعرف أكبر ضغط جبائي، وتأتي الدول الاسكاندنافية على رأس قائمة تلك الدول. وفيما يتعلق بالدولة الإسلامية فإن وجود الزكاة والصدقات التطوعية قد ينقص من دور الدولة في إعادة التوزيع

وبالتالي ينقص من الضغط الجبائي وارتفاع هذا الضغط في هذه الحالة سيكون لصالح التدخل الاقتصادي عند الحاجة. ومن حيث المبدأ، ينحصر دور الدولة في تطبيق الشريعة والسهر على مؤسسة الزكاة. أي دون حاجة إلى تدخل في الجانب الاقتصادي. لكن قد تفرض الظروف بأن تتدخل الدولة إلى أقصى حد ممكن، وهذا ما سبق ذكره. وخلاصة القول هي أنه في إطار الحكم بشرع الله، لا حدود أو لا سقف لإيرادات الدولة ونفقاتها، فلا يمكننا الالتزام بمبدأ عدم التدخل وأن نتشبث بذلك كما هو الأمر في المذاهب الوضعية. لقد سخر لنا الله سبحانه وتعالى الكون واستخلفنا في الأرض، فلنعمر هذه الأرض عمارة صالحة وبكل الأساليب الممكنة بما في ذلك تدخل الدولة. والأفضل هو أن تسير الأمور من حسن إلى أحسن في جو من الحرية الاقتصادية ووصول المسلمين إلى هذه المرحلة، يعني وصولهم إلى درجة مرتفعة من الإيمان والوعي إذ يستطيعون حينئذ خدمة مصلحتهم الخاصة دون إغفال مصلحة الغير، ولكن في الحالة الراهنة يبقى هذا التصور مجرد بناء فكري لا علاقة له بالواقع، الشيء الذي يجعل من السياسة المالية القاطرة الأساسية للسير نحو مجتمع قوي بإيمانه واقتصاده واستقلاله. ولن يتحقق هذا انطلاقاً من واقع الدول الإسلامية إلا إذا ربطت مصيرها بالإسلام، عبر الزيادة في موارد الدولة بنسبة قد تفوق النسبة التي وصلت إليها الدول الاسكاندينافية، وهذا راجع إلى سببين أساسيين هما: الحاجة إلى إعادة التوزيع بصفة أكثر عدالة كأمر مسلم به. الحاجة إلى تمويل البنية التحتية حتى يتسنى للخواص الاستثمار في المجالات التي يفضلونها، هذا مع العلم أن الدولة الإسلامية ستكون مجبرة هي كذلك على الاستثمار في انتظار تقوية القطاع الخاص وتطوير صيغ جديدة للتمويل تتماشى مع الواقع ومطابقة للشريعة. وهذه الأدوار المنوطة بالدولة تقتضي تركيباً معقداً سواء على مستوى الإيراد أو الإنفاق».[١٤١]

هل رأيت كيف تم الخروج تماماً عن الشريعة. فجميع ما كتبه الباحث لا يحوي نصاً عن قال الله جل جلاله أو قال الرسول صلى الله عليه وسلم سوى الحديث الذي وضحنا سوء فهمه في فصل سابق. فهو يتحدث عن الإسلام بطريقة عاطفية ليرصع فيها أفكاره الوضعية المغلوطة ليؤسلمها. فهو عندما يدعو لزيادة موارد الدولة وإعادة التوزيع بطريقة أكثر عدالة، فهو إنما يشير إلى معضلة أزلية في الفكر الاقتصادي الغربي كما مر بنا، أي استحالة إيجاد وسيلة للتوزيع العادل من نسج العقل البشري مع كفاءة أعلى. ولا حاجة لي هنا للمزيد من النقد. فالنص السابق وكأنه نظام أسوأ حتى من النظام الرأسمالي والعياذ بالله. فهو يقول: «لا حدود أو لا سقف لإيرادات الدولة ونفقاتها». أي كأنه يريد أن ينسف مقصوصة الحقوق بإطلاق العقل دون قيود لتحديد إيرادات ونفقات الدولة وكأنه لا إسلام قط.

وهذا باحث آخر (د. حسن صادق حسن) يؤمن بأهمية تدخل الدولة في الاقتصاد ولديه قناعة بأن على الدولة أن تقتطع من الاقتصاد المحلي لتعيد استثماره في مواضع أخرى لتحريك عجلة الاقتصاد. فهو يقول مستنتجاً:

«إذن فالفكر المالي الإسلامي يرى أن النفقة العامة تقوم بدور أساسي في تحقيق تقدم وتنمية المجتمع ورفع مستوى المعيشة، فهو يراها سبباً مباشراً لإحداث الرواج الاقتصادي بما يتبعه من زيادة في المعاملات يتبعها زيادة في الأرباح وارتفاع في دخل الأفراد تستطيع الدولة أن تقتطع منه كمية أكبر تقوم بإنفاقها في الدورة التالية، وهكذا تستمر العملية في حركة صعودية، يزيد الإنفاق العام فيزيد مقدار الرواج، ويرتفع مستوى الأرباح والدخول وبالتالي مستوى المعيشة ويزيد دخل الدولة وهكذا ... وفي كل مرة تبتديء من نقطة أكثر ارتفاعاً في مستوى الإنفاق العام، وبالطبع دون أن يؤدي ذلك إلى التضخم».[١٤٢]

إن الذي سيحدث أخي القارئ ليس «حركة صعودية» كما قال الباحث، بل ركود يتبعه ركود وهكذا من دورات لأن الموظفين في الدولة ليسوا بمنتجين إنتاجاً مباشراً للسلع أو الخدمات، بل مستهلكين كما هو معلوم، وبهذا يضمحل دخل الأمة جيلاً بعد جيل كما حدث في الاشتراكية.

عُرى الإسلام

حتى العلماء المحسوبين على أنهم من الإسلاميين، فقد بدءوا في الحديث عن الضرائب الأنسب كتلك التصاعدية أو المباشرة وغير المباشرة. فهذا د. القري يقول مثلاً في الحديث عن «استخدام الضريبة في تحقيق المصالح العامة للأمة»:

> «وقد رأى بعض الكتاب أن ضريبة الدخل التصاعدية ربما تكون أداة مقبولة في النظام الإسلامي لتحقق التوزيع الأكثر عدالة للدخل والثروة والمجتمع، وهو هدف معتبر في النظام الاقتصادي الإسلامي، كما أن ضريبة الدخل التصاعدية اقتطاع منسجم مع المقاصد العامة للشريعة والله أعلم».[١٤٣]

هل رأيت كيف ظهرت مصطلحات مثل: «ضريبة الدخل التصاعدية» وبدأت في الدخول في الاقتصاد المسمى بالإسلامي؟ فهل أخذ الرسول صلى الله عليه وسلم من عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه أي ضريبة غير الزكاة برغم فقر بعض المسلمين المدقع آنذاك؟ فقط تذكر حال أهل الصفة من فقر لتدرك ما أرمي إليه. وهكذا يتم نقض عرى الإسلام عروة عروة بالأخذ بالرأي. وهنا تذكرت ما جاء في «حلية الأولياء» والذي ترددت كثيراً في نقله نظراً لمكانة الإمام أبي حنيفة. فقد جاء أن يوسف بن أسباط قال: «كنت عند سفيان الثوري، فورد عليه نعي أبي حنيفة فقال: الحمد لله، كان ينقض عرى الاسلام عروة عروة».[١٤٤] وبالطبع لم أذكر هذه الواقعة للتأييد ولكن لأظهر لك مدى الخلاف بين مدرستين. أحداهما تأخذ بالرأي والأخرى ترفضه. فكلما تذكرت غليان أسعار الأراضي في عمراننا المعاصر أذكر ذهاب الإمام أبي حنيفة إلى أن الإحياء للأرض لا يكون إلا بإذن الإمام فأقول: لماذا قال بهذا الرأي؟ لماذا أتى بما لم يقله من قبله من سبقه؟ ثم أتألم. وسترى في الآتي حل عقد أخرى وذلك بدعوى الاجتهاد، ومع ذلك يجب أن ندعو ونقول: أطال الله في عمر العالم يوسف القرضاوي، وحسبنا الله ونعم الوكيل، فهو قد نقض عرى جذرية كثيرة غفر الله له وبحسن نية كالإمام أبي حنيفة. أخي القارئ، تذكر حديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي ذكره الحاكم في «المستدرك» عن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿لتنتقض عرى الإسلام عروة عروة. فكلما انتقضت عروة تشبثت بالتي تليها. وأول نقضها الحكم وآخرها الصلاة﴾.[١٤٥] وهل في القول بأن الإحياء لا يكون إلا بإذن الإمام إلا نقض لحكم؟ فهو نقض لحكم شرعي ونقض أيضاً لحق هو للناس ليذهب للدولة، وفي هذا نقض لحكم حقوقي يؤثر في صميم تركيبة الحكم السياسي للأمة فينقضه، لأن الدولة إن اكتسبت حق منع الناس من الإحياء فهي قد اكتسبت المزيد من السلطة على حساب مجموع الأمة حتى يطغى السلطان. وبالمثل وكما سترى بإذن الله فإن الضرائب ستؤدي بالطبع لجمع الأموال للدولة التي عليها بالطبع أن تنفقه لما فيه الصالح العام. وهذا سيؤدي للحكم بغير ما أنزل الله بالضرورة. وسيأتي بيانه بإذن الله، ولضرب مثالاً واحداً الآن فقط: إن أرادت الدولة إنفاق المال لإنشاء ميناء حكومي مثلاً فهي بعد

إنشائه لن تسمح في الغالب كما هي العادة الآن للسفن بالرسو عليها إن لم تمتلك السفن التصاريح اللازمة التي تظهر منشأ البضاعة التي على السفينة إن كانت السفن كما هي في معظم الأحوال مخصصة لنقل البضائع. ومن مثل هذه الأوراق يتم عادة تحديد الرسوم والجمارك التي ستُضرب على السفينة والبضائع حتى وإن كانت البضائع مستوردة من مدينة مسلمة في دولة أخرى، وهذه هي المكوس بعينها، وهكذا تتأثر التجارة بين مناطق العالم الإسلامي سلباً. ولعلك تقول مدافعاً: هذا ليس بالضرورة صحيح، فقد يأتي حاكم رباني ويقوم ببناء موانئ دون فرض المكوس عوناً للتجار ! فأجيب: هذا لن يحدث لأن المسؤولين دائمي البحث عن المصلحة من منظورهم، فهم سيستغلون أي وسيلة لاستحداث المكوس لجمع المزيد من المال للمزيد من المشروعات، وبهذا تتعاظم سلطات المسؤولين لتعاظم نفوذهم على قطاعات أكثر وأكثر. فهم سيمنعون الأفراد إن أرادوا استحداث موانئ غير حكومية حتى لا يخرج منفذ مهم من تحت سلطتهم، بل سيوجدون موانئ حكومية أخرى. وبغض النظر عن جدوى هذه المشروعات التي تقوم بها الدول والتي سيأتي نقدها لاحقاً بإذن الله، فإن الذي حدث (وهو بيت القصيد هنا) هو أن الحكم في المحصلة النهائية بغير ما أنزل الله لأن المكوس قد فرضت ولأن الإحياء لإنشاء ميناء قد مُنع. والآن تصور حدوث العكس، أي تمكين الناس، فسيجتمع جماعة من المستثمرين لبناء ميناء وذلك لكسب أجور تنزيل وتحميل البضائع من التجار أو من أصحاب السفن الناقلة، وعندها فإن هؤلاء الملاك لهذا الميناء لن يكون لهم الحق ولن يتمكنوا من فرض الجمارك على التجار، لأنهم إن حاولوا الحصول على أي زيادة في الأجور، ناهيك عن فرض المكوس، فإن آخرين من المستثمرين سيهرعون لبناء ميناء منافس وسيتمكنون من ذلك لأن الدولة ليس لها الحق في منعهم، وبهذا نقترب أكثر وأكثر من الحكم بما أنزل الله لأنه لا مكوس مفروضة. وسنأتي على أمثلة توضيحية وبتفاصيل أكثر بإذن الله.

يوسف القرضاوي

إن مكانة الشيخ يوسف القرضاوي أثابه الله على اجتهاداته وجهاده من خلال القنوات الفضائية لهي أسمى من أن تنتقد هنا. ولقد ترددت كثيراً في نقده نظراً لمكانته مقارنة بحالي علماً. إلا أن الحق يجب أن يظهر. فأنا أقر بأنني لست أهلا للمقارنة بعلمه وحفظه، ولست بالتالي أهلاً لنقده. ولكنني، وكما ذكرت مراراً، لأنني ركزت على جزئية محددة لسنوات عدة، ألا وهي التمكين، فقد أكون أحق منه. ولعل ما قاله أو ذهب إليه أو أفتى به أصوب مما طُرح في هذا الكتاب، والله أعلم. فاحتمال أن أكون مخطئاً إن وضعنا علمه في الميزان لهو احتمال وارد جداً. لذلك أجدني متردداً في نقده. ولكن في الوقت ذاته، ولأنه عالم جليل فإن الكثير يرجعون إليه ويستندون على أقواله. ولأنه إمام مخلص (بإذن الله) فإنه يحاول جاهداً إظهار الإسلام على أنه دين يلائم وضعنا المعاصر فيفتي بأقوال قد لا تتفق مع النصوص؛ وفتاواه هذه التي لا تعتمد على نص هي بالنسبة لي زلات. فلعلك لاحظت من الفصول السابقة أنه من أكثر العلماء المعاصرين الذين نقدتهم. لذلك، فإن حاولت دحض كل فتاواه الخاصة بالأموال والتمكين، فلعلي بحاجة لمئات الصفحات لكثرتها، حتى وإن فعلت فقد لا يقرأها أحد من الناس لأنها ستكون مملة جداً. فالإسلام دين سهل واضح بينٌ ممتع، إلا أن بعض العلماء عقّدوه، فلفوا وداروا للوصول لفتاوى تلائم الوضع المعاصر الملوث بسبب الخروج عن الشريعة. لذلك أقنعت نفسي بالآتي: لا أعتقد أن هناك حاجة للرد

بطريقة منتظمة على جميع المسائل التي أفتى فيها الشيخ القرضاوي أو غيره من العلماء، فهي أكثر من أن تحصر، بل أعتقد أن الفصول السابقة التي تصف الوضع المالي إن طبقت مقصوصة الحقوق، قد تكون بعد المقارنة مرجعاً مناسباً لرد مثل هذه الفتاوى التي تأخذ بالرأي. بل والأصح بالتأكيد هو أن تصحيح المسار يكون بالرجوع فقط للقرآن الكريم والسنة المطهرة دون لف أو دوران بلي أعناق النصوص لتلائم وضعنا الملوث (تذكر مثال الإيدز). ولكل ما سبق، فما كان أمامي إلا أن أختار بعض الزلات الواضحة والرد عليها كأمثلة فقط، فالزلات كثيرة كما ذكرت. وأنت أخي القارئ، لست بحاجة لقراءة الآتي، فهي تفاصيل بإمكانك قفزها مباشرة للعنوان الآتي: «السياسة الشرعية». وسأبدأ بأهم الزلات الواضحة ثم أمر سريعاً على بعض الزلات الدقيقة. وما قمت بهذا النقد إلا لضرب بعض الأمثلة لعل آخرين من الباحثين يأتون مستقبلاً بإذن الله للرد على مثل هذه الزلات فتعود الأمة بالتدريج لمقصوصة الحقوق إن شاء الله.

إن كتاب «فقه الزكاة» يحوي الكثير من الزلات. فهو كتاب مؤصل بطريقة بارعة وتفصيلية عن الزكاة، أو حتى يمكن القول بأنه كتاب مهم عن الأموال عموماً في الإسلام. إلا أن هذا التأصيل والجهد ينتهي بفتاوى ستزيد من وضع الأمة المسلمة سوءاً لأنها تعطي السلاطين الحق في التفرد في فرض ما يرونه مناسباً من ضرائب تحت مظلة المصلحة العامة ما يغير مقصوصة الحقوق. فإن تأملت الكتاب لاقتنعت بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم والذي مر بنا: ﴿إني أخاف على أمتي من ثلاث: من زلة عالم، ومن هوى متبع، ومن حكم جائر﴾. كيف؟ لقد وضع القرضاوي مثلاً فصلاً كاملاً (الفصل السابع) لمحاولة الإجابة على السؤال الآتي: «هل تُفرض ضرائب مع الزكاة؟». فقال في مقدمة الفصل:

> «إذا كان الإسلام قد فرض الزكاة حقاً معلوماً في أموال المسلمين، وجعلها ضريبة تتولاها الحكومة المسلمة جباية وصرفاً، فهل يجوز لهذه الحكومة أن تفرض على الأغنياء ضرائب أخرى إلى جوار الزكاة لإقامة مصالح الأمة، وتغطية النفقات العامة للدولة؟ أم تُعد الزكاة هي الفريضة المالية الوحيدة التي لا يؤخذ من المسلمين غيرها؟ ولكي يتضح هذا الأمر جلياً من وجهة نظر الشريعة الإسلامية، نجعل الكلام فيه حول مباحث ثلاثة: المبحث الأول: الأدلة على جواز فرض الضرائب. المبحث الثاني: الشروط التي يجب مراعاتها في فرض الضرائب. المبحث الثالث: شبهات المانعين لفرض الضرائب والرد عليها. وها نحن نتحدث عنها على هذا الترتيب».[١٤٦]

ترى أخي القارئ بوضوح أن القرضاوي يجيز فرض الضرائب من عناوين المباحث الثلاثة. ولعل السبب كما يظهر من الكتاب هو أنه ذهب لجواز فرض الضرائب لأنه كما سترى بإذن الله يؤمن بأن هناك مستجدات على المجتمع (مثل الخدمات العامة كالتعليم مثلاً)، وأن هذه المستجدات تتطلب نفقات ولن يتمكن أحد من القيام بها إلا الدولة. وهذه النفقات لن تغطيها أموال الزكاة. وحتى لا يتخلف المسلمون فقد ذهب للفتوى بجواز الضرائب. والسبب الآخر لذهابه لإجازة الضرائب هو ملاحظته للفارق الشاسع بين الفقراء والأغنياء، ولأن هذا وضع غير عادل بالنسبة له، ولأن الإسلام هو دين العدل، فلابد إذاً من إيجاد حل لهذه الإشكالية التي أتت بالنسبة له بتغير الظروف بتغير الزمان. وكما سترى بإذن الله في باقي فصول هذا الكتاب فإن هذين السببين لن يوجدا أصلاً إن طبقت مقصوصة الحقوق. أي أن ما يراه من انحراف هو بسبب عدم تطبيق مقصوصة الحقوق. فالدولة لن تحتاج للأموال للنفقات على الخدمات العامة كما ذكرت مراراً (وسأثبت ذلك بإذن الله) لأن الناس سيقومون بتلبية تلك

الخدمات بطريقة أكفأ لأن معظمهم من المستغنين، أي أن الفارق الكبير بين الأثرياء والفقراء لن يوجد أصلاً إن فتحت أبواب التمكين. أي باختصار فإن القرضاوي قد أوجد أحكاماً لأوضاع نتجت من عدم تطبيق الشريعة. وفي تطبيق المسلمين لفتاواه تعميق للضياع كما هو حادث الآن على أيدي الدول التي تأخذ الضرائب. والآن لنمر سريعاً على المباحث.

تأمل أولاً أدلته على جواز فرض الضرائب مع الزكاة في المبحث الأول. ستلحظ مباشرة أنها أدلة عقلية. فهي كالآتي: دليله الأول هو «أن التضامن الاجتماعي فريضة». وفي هذا يقول:

> «ولا حاجة بنا إلى إعادة ما ذكرناه من أدلة على هذا الحكم في باب «أفي المال حق سوى الزكاة؟». وحسبنا أن نذكر أن الجميع متفقون على أنه إذا نزلت بالمسلمين حاجة عامة بعد الزكاة وجب سدها، مهما استغرق ذلك من الأموال، حتى الذين يقولون: «ليس في المال حق سوى الزكاة» يقررون ذلك في وضوح. كما يؤكد ذلك ما ذكرناه في نظرية «التكافل» ونظرية «الإخاء» في حديثنا عن الأساس النظري لفرض الزكاة، فهي تصلح أساساً لكل ما يُفرض من حقوق في المال بعد الزكاة أيضاً».[١٤٧]

إن النص الذي يرجع إليه القرضاوي هنا هو حديث: ﴿في المال حق سوى الزكاة﴾، والذي شُرح الالتباس في استنتاجاته في فصل «الأموال». فكما وضحت سابقاً فإن الحديث لا يعني أبداً أن للدولة الحق في أموال الناس سوى الزكاة، بل على الناس أن يعطوا راضين هم بأنفسهم للمحتاجين، لا أن يدفعوا الأموال مرغمين للدولة. وشتان بين الحالين كما وضحت في الحديث عن «العفو» في نفس الفصل. أما قوله بأن المقرين بأنه ليس في المال حق سوى الزكاة، هم أيضاً متفقون على أنه للدولة الأخذ من الناس إن نزلت بالمسلمين حاجة عامة، فهذا تلبيس لا يصح. فهو قد لبّس وضع اضطراري على ظروف اعتيادية. فالضرائب التي تفرضها الدول المعاصرة لم تفرض في ظروف غير اعتيادية، بل هي مفروضة على الدوام، فكيف يتم إسقاط حكم من وضع اضطراري على وضع اعتيادي، أي غير اضطراري؟ أي هل يصح تحليل أكل الميتة لغير المضطر؟ وبالمثل: هل يصح فرض الضرائب على الناس في غير حالات الاضطرار؟ ومن جهة أخرى فحتى إن اتفق بعض الفقهاء كما يقول بأن للسلطان الحق في فرض الضرائب على الناس عند النوائب، فلابد لاتفاقهم من دليل، لأنه لا دليل نصي ولا إجماع حدث في هذه المسألة، والأهم من هذا كما ذكرت مراراً فإن الظروف التي مر بها الرسول صلى الله عليه وسلم كما حدث في غزوة الخندق لهي الأشد، لأنه إن انهزم المسلمون فقد تكون نهاية الإسلام معاذ الله، ومع ذلك فهو لم يفرض صلوات ربي وسلامه عليه على الناس شيئاً. أي أن القرضاوي لم يأت بدليل نصي أو ظرف اضطراري فرض فيه الرسول صلى الله عليه وسلم الأموال على الناس غير الزكاة. أما استدلاله بنظرية التكافل أو الإخاء، فالإجابة هنا تنبع من السؤال: هل أتى الإسلام ناقصاً في الجوانب التي تمس التكافل والإخاء ليأتي كائن من كان ليُكمل الإسلام بتطعيمه بأفكار مستحدثة مثل فرض الضرائب حتى يتحقق التكافل؟ أخي القارئ، لا يحق لنا أن نفكر بهذه الطريقة أبداً لأن فيها اتهام للإسلام بالتقصير. فما معنى الاكتمال إذاً في قوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا﴾؟ فإن لم يأت الإسلام مكتملاً في أهم عنصر اجتماعي ألا وهو التكافل، ففيم الاكتمال إذاً؟ وكما سترى بإذن الله، فمع تطبيق مقصوصة الحقوق فإن التكافل سيكون كامل التحقيق بإذن الله. أما دليله الثاني على جواز فرض الضرائب بالإضافة للزكاة فهو تحت عنوان: «أن مصارف الزكاة محددة ونفقات الدولة كثيرة». وفيه يقول:

«فقد عرفنا أن الزكاة ضريبة ذات صبغة خاصة وأهداف معينة: أهداف اجتماعية وأخلاقية ودينية وسياسية، كما بينا فيما سبق، وليس هدفها الهدف المالي فقط - أعني مجرد جمع المال للإنفاق على مرافق الدولة - إلا على قول من جعل «سبيل الله» يشمل كل طاعة ومصلحة، وهو خلاف ما تدل عليه الآية والحديث، وخلاف ما ذهب إليه الجمهور. ومن هنا كانت مصارف الزكاة محصورة في الأصناف الثمانية التي حددها القرآن، ويجمعه صنفان: من كان محتاجاً من المسلمين كالفقراء والمساكين وفي الرقاب والغارمين لأنفسهم وابن السبيل، ومن يحتاج إليهم المسلمون: كالمجاهدين في سبيل الله والمؤلفة قلوبهم والعاملين عليها، والغارمين لمصلحة المجتمع. ولهذا كان للزكاة بيت مال خاص - أي ميزانية خاصة مستقلة - ولم يجوّز الفقهاء أن يُخلط مالها بأموال الموارد الأخرى، لتصرف في مصارفها الشرعية المنصوصة، وتقوم بمهمتها الأولى في إقامة التكافل الاجتماعي. ومن أجل ذلك قال أبو يوسف: لا ينبغي أن يُضم مال الخراج إلى مال الصدقات؛ لأن الخراج فيء لجميع المسلمين، والصدقات لمن سمى الله عز وجل . ولهذا أيضاً قالوا: «لا تصرف الزكاة إلى بناء الجسور، وتمهيد الطرق، وشق الأنهار، وبناء المساجد والربط والمدارس والسقايات، وسد البثوق». ولكن هذه الأمور ضرورية للدولة الإسلامية ولأي دولة، فمن أين تنفق على هذه المرافق، وإقامة هذه المصالح إذا لم يجز لها الصرف من الزكاة؟ والجواب: أنها كانت تنفق على هذه المصالح من خمس الغنائم الحربية التي يستولي عليها المسلمون من أعدائهم المحاربين، أو مما أفاء الله عليهم من أموال المشركين بغير حرب ولا قتال، وكان هذان الموردان في عهود الفتح الإسلامي الأولى يغنيان الخزانة بما لا تحتاج معه إلى فرض ضرائب على الناس غير الزكاة. وبخاصة أن واجبات الدولة حينذاك كانت محدودة. أما في عصرنا - وقد نضب هذان الموردان - فلم يعد لإقامة مصالح الأمة مورد إلا فرض ضرائب أو وظائف على ذوي المال، بقدر ما يحقق المصلحة الواجب تحقيقها، وفقاً لقاعدة: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب». ولقد رأينا فقهاء الشافعية يقررون أن الغزاة «المرتزقة» الذين لهم سهم في الفيء - وبعبارة أخرى: الجنود النظاميين الذين لهم راتب من الخزانة العامة - لا يجوز أن يُصرف لهم شيء من أموال الزكاة. فأما سهم «سبيل الله» فهو للمتطوعة من المجاهدين. ولكنهم بحثوا هنا ما إذا لم يكن في الخزانة العامة شيء يُعطى منه للجنود المنتظمين، واحتاج المسلمون إلى من يكفيهم شر الكفار، فمن أين يُعطى هؤلاء المنتظمون ما يقوم بحاجاتهم ومطالبهم؟ لقد رجح النووي وغيره من أئمة الشافعية أنه يلزمه أغنياء المسلمين إعانتهم من غير مال الزكاة».[١٤٨]

يقول الاقتباس السابق باختصار أن أموال الزكاة غير كافية لتغطية المستجدات من حاجات، لذلك فلابد من إيجاد موارد أخرى للدولة ألا وهي الضرائب. وهنا تظهر فرضيتان: الأولى هي إما أن يكون الإسلام مقصراً معاذ الله، وبالتالي لم تفطن الشريعة لإيجاد موارد أخرى لأن الغنائم وأموال الفيء لن تستمرا؛ وإما (وهي الفرضية الثانية) أن الإسلام دين لابد وأن يتطور في منظومة حقوقه من منظومة لأخرى مع تغير الزمان. وبالطبع فإن القرضاوي وجميع فقهاء الشريعة لن يوافقوا أثابهم الله على الفرضية الأولى لأن الإسلام كما نعتقد نحن المسلمون دين مكتمل. بقيت الفرضية الثانية وهي أن الإسلام دين لابد من تطويره كل فترة وأخرى لأن ظروف الزمان في تغير. وهنا ودون الخوض في تفاصيل شرعية أريد ببساطة أن أضع تحدياً كالآتي: إن ما يزعمه القرضاوي هو أن هناك حاجات عصرية استجدت ولن تستطيع القيام بها إلا الدولة لذلك لابد من فرض الضرائب. فإن أثبت لك أخي القارئ في هذا الكتاب أن هذا غير سليم، وأنه بالإمكان إيجاد مجتمعات أكثر عزاً وأغزر إنتاجاً ودون الحاجة للجوء للضرائب، فعندها فلابد لك وأن توافقني بأنه لا حاجة للضرائب، وأن ما أتى به الإسلام قبل أربعة عشر قرناً

هو ما يجب أن يتبع دون أدنى إضافة في مسائل الحقوق، فعندها لا مفر لك ولكل من قال بجواز الضرائب من موافقتي. ولبعض التفصيل لنقد الاقتباس السابق أقول:

لقد بدأ الاقتباس السابق بخطأ جسيم وهو القول أن «الزكاة ضريبة». وهذا بالطبع أمر مرفوض لكل مسلم. فالضريبة مال للدولة للإنفاق كما ترى الدولة المصلحة. وهذا ما قد تتضجر منه النفوس لأن الأموال واقعة في مساحة قد تتلاعب بها أهواء المسؤولين. أما الزكاة فهي عبادة شرعها رب الكون وهي لأناس محددين، ولا مجال للهوى للتلاعب بها، فشتان بين الاثنين، لذلك فالزكاة تخرج من الناس لكونها عبادة لأناس هم يعرفونهم كابن عم أو جار فقير أو مسافر غارم. ثم يستمر الاقتباس محقاً في إثبات أن الزكاة هي من حق أصناف ثمانية. إلا أن الاقتباس يستنتج أن ما يرد لبيت المال ليس كافياً وبالذات أن أموال الفيء هي لجميع المسلمين وذلك بالاستشهاد بقول أبي يوسف. وهنا تظهر إشكالية وهي كما حاولت أن أوضح في الفصول السابقة أن أموال الفيء والغنائم هي أيضاً لأناس محددين وليست لعموم المسلمين ممثلة في بيت المال إلا القليل جداً منها والذي كان يستثمر أيضاً في الناس مثل قضاء ديونهم ولم يكن يستثمر في خدمات أو مرافق عمرانية مثل بناء السدود والقناطر. ولكنك كالعادة قد تقول بأن الوضع اختلف ولابد من إنفاق الدولة على مثل هذه المرافق كالمستشفيات والمدارس؟ فأجيب كالعادة: كلا لم يختلف، فمثال بئر رومة مثال صارخ على أنه صلى الله عليه وسلم لم يفرض الضرائب برغم حاجة المسلمين الماسة له، وهذا مثال عن الماء وهو من أشد الضروريات حاجة للمسلمين. فالإسلام دين واضح في هذه المسألة كما ترى: وهي أنه يُمكّن الناس، فإذا تمكنوا وازدادوا ثراءاً سيقومون بكل خدماتهم كما ذكرت مراراً وتكراراً. فقط تذكر مثلاً أن أفضل جامعات العالم في الولايات المتحدة الأمريكية هي جامعات خاصة مثل هارفارد وييل، أي أنها من أموال الناس وليس الدولة، وأن أفضل صانعي الطائرات هي شركات خاصة مثل بوينغ، وأن أفضل شركات الكهرباء هي شركات خاصة، وأن أفضل الأنفاق أو الطرق السريعة هي استثمارات قامت بها شركات أو جماعات من أفراد غير الدولة مقابل رسوم يدفعها كل سائق، وهكذا (ولكن لا تعتقد أنني أرمي إلى أن الإسلام دين يدفع لإيجاد مجتمع شبه رأسمالي يعج بخدمات مخصخصة، بل لشيء آخر كما سترى بإذن الله). ولعل المؤلم في الاقتباس السابق هو قوله بأن الحروب قد انتهت وأنه لا غنائم ولا فيء من المشركين بغير قتال وأن واجبات الدولة كانت محدودة، وأن جميع هذا قد تغير. أي وكأنه يقول صراحة أن الإسلام أتى ناقصاً أو أن الله سبحانه وتعالى لا يعلم الغيب (ومعاذ الله من هذا) فبالتالي لم يقص سبحانه وتعالى الحق بطريقة تأتي بالمال باستمرار لبيت المال لتغطية المستجدات. والسؤال المهم هنا والذي ذكرته مراراً وبطرق مختلفة: لماذا لا يكون الاستنتاج هو العكس تماماً: أي أنه إن لم يُشرّع الإسلام رافداً كبيراً للمال لبيت المال فهذا يعني أنه يجب ألا يكون للدولة دور في تأمين هذه المرافق المستجدة، وأن هذه بالتالي يجب أن تترك للناس. أي وإن تركت للناس فلماذا لا نتبع الشريعة التي تمكن الناس من القيام بها؟ أما استخدامه لقاعدة: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، فهو استخدام في غير محله، لأنه يجب عليه أن يثبت أن تأمين التعليم واجب على الدولة فقط، وليس واجباً على الناس، وأن بناء الطرق السريعة هو من واجبات الدولة وأن الناس لن يتمكنوا من ذلك، وهكذا مع المرافق الأخرى. ثم أخيراً يأتي على مثال الغزاة «المرتزقة» وأنه لابد من إيجاد رافد مالي لهم لأن أموال الزكاة لا تشملهم. وهذه النقطة قد رددت عليها في فصل «الديوان» وبينت أن الأصل في العمل العسكري في الشريعة أنه عبادة وليس وظيفة، فلا حاجة للدولة للأموال إذاً من هذا الجانب. وسيأتي بإذن الله في الحديث عن «الأمن» كيفية جدارة ذلك. هل لاحظت أخي القارئ كيف أن

القرضاوي في الاقتباس السابق لم يأت بأي دليل نصي. بل هي آراء من وضع العقل القاصر بالضرورة. والآن لننظر لدليله الثالث والذي وضعه تحت عنوان: «قواعد الشريعة الكلية» إذ يقول فيه:

«وليس الأمر مقصوراً على قاعدة إيجاب «ما لا يتم الواجب إلا به»، فإن هناك قواعد كلية ومبادئ تشريعية عامة، أصّلها علماء الإسلام أخذاً من نصوص الشريعة، ومن استقراء أحكامها الجزئية، وأصبحت بذلك أصولاً تشريعية يُحتكم إليها، ويُعول عليها، ويُهتدى بها عند التقنين أو الفتوى أو القضاء. ومن هذه القواعد: «رعاية المصالح»، «درء المفاسد مقدم على جلب المصلحة»، «تفويت أدنى المصلحتين تحصيلاً لأعلاهما»، «يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام». ولا ريب أن تحكيم هذه القواعد الشرعية لا يؤدي إلى إباحة الضرائب فحسب، بل يحتم فرضها وأخذها، تحقيقاً لمصالح الأمة والدولة، ودرءاً للمفاسد والأضرار والأخطار عنها - ما لم تكن عندها موارد أخرى كافية كالبترول - ولو تركت دولة الإسلام العصرية دون ضرائب تنفق منها، لكان من المحتم أن تزول بعد زمن يسير من قيامها، وينخر الضعف كيانها من كل ناحية، فضلاً عن الأخطار العسكرية عليها. ولهذا أفتى علماء المسلمين في عصور مختلفة بوجوب إمداد بيت المال بما يلزمه من ضرائب يفرضها الحاكم المسلم لدرء خطر أو سد حاجة. نجد أن الغزالي الشافعي - وهو من المضيقين في الأخذ بالمصالح المرسلة - يقول: «وإذا خلت الأيدي من الأموال، ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر، وخيف من ذلك دخول العدو بلاد الإسلام، أو ثوران الفتنة من قِبل أهل الشر، جاز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند، لأنا نعلم أنه تعارض شران أو ضرران، قصد الشرع دفع أشد الضررين، وأفطم الشرين، وما يؤديه كل واحد منهم (أي من الأغنياء) قليل بالإضافة إلى ما يخاطر به من نفسه وماله، لو خلت خطة الإسلام (أي بلاده) من ذي شوكة (أي حاكم قوي) يحفظ نظام الأمور، ويقطع مادة الشرور». وقال الشاطبي المالكي: «إنا إذا قدرنا إماماً مطاعاً مفتقراً إلى تكثير الجنود لسد الثغور، وحماية الملك المتسع الأقطار، وخلا بيت المال، وارتفعت حاجة الجند إلى مال يكفيهم، فللإمام إذا كان عدلاً أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال، إلى أن يظهر مال في بيت المال، ثم إليه (أي إلى الإمام) النظر في توظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك». «وإنما لم ينقل مثل هذا عن الأولين (أي في عهود الإسلام السابقة) لاتساع بيت المال في زمانهم، بخلاف زماننا، فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك بطلت شوكة الإمام، وصارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار، وإنما نظام ذلك كله شوكة الإمام، فالذين يفرون من الدواهي (أي الضرائب المفروضة عليهم) لو تنقطع عنهم الشوكة، لحقهم من الأضرار ما يستحقرون بالإضافة إليها أموالهم كلها، فضلاً عن اليسير منها، فإذا عورض هذا الضرر العظيم بالضرر اللاحق بهم بأخذ البعض من أموالهم، فلا يتمارى في ترجيح الثاني عن الأول». فكلام كل من الغزالي والشاطبي في تجويز فرض الضرائب أو الوظائف على الأغنياء في الحال التي ذكروها مبني على قاعدة: «وجوب تحمل الضرر الأدنى لدفع ضرر أعلى وأشد».».[١٤٩]

لعلك الآن أخي القارئ في وضع يمكنك مباشرة من نقد الاقتباس السابق إن رجعت لأقوال السلف رضوان الله عليهم أو بعد قراءة الفصول السابقة. فكما ترى فإنه لا نص لديه لإثبات ما ذهب إليه هنا إلا الأخذ بالقواعد. فهل له الأخذ بالقواعد في مثل هذه الأحكام المفصلية دون دليل نصي من القرآن الكريم أو السنة المطهرة؟ إن للفقيه أن يأخذ (والله أعلم) بالقاعدة الشرعية إن لم يكن هناك نص أو فعل عن الرسول صلى الله عليه وسلم. وقد رأينا في الفصول السابقة كيف أن النصوص واضحة في مسائل الأموال. ومن الملاحظ أن جميع ما قيل في الاقتباس السابق يدور حول الخطر الذي قد يقع على المسلمين من الكفار أو الأشرار، أي تماماً كما قال الجويني وكنت قد

دحضت ما قاله فيما سبق. ولكن السؤال هو الآن: هل تعرض الإسلام لخطر الإبادة في عمره خلال أربعة عشر قرناً كما تعرض له في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم؟ إن الخطر الذي تعرض له المسلمون آنذاك لم يكن خطر فقدان مساحة من الأرض أو مدينة أو قرية على أطراف العالم الإسلامي في الأندلس أو في خراسان، بل إن الخطر كان بوأد الإسلام في موطنه، أي في المدينة المنورة، من خلال تحزب جميع القبائل المشركة وبشدة وتآزر ومكر وتحالفات مع اليهود ومع ذلك لم يفرض الرسول صلى الله عليه وسلم الضرائب. فتأمل هذا الحرص الشديد من الشريعة بعدم فرض الضرائب حتى في أحلك الظروف التي خرقها هؤلاء العلماء (غفر الله لهم).

والآن لأقلب المسألة: إن القرضاوي بالرجوع للقواعد يستنتج أن الضرائب لا تباح فقط، ولكن «يحتم فرضها وأخذها» كما يقول وذلك درءاً للمفاسد. والسؤال هو الآن: وهل ظهرت المفاسد والفقر والذل للمسلمين إلا لأن الشريعة لم تطبق فذهبت الأموال للحكومات؟ ولإثبات قوله يذكر الدول النفطية، وأنه إن لم تكن للدولة موارد كافية كالبترول مثلاً فمن أين لها المال اللازم لتثبيت كيانها إلا من الضرائب؟ وهنا أريدك أن تلحظ أن الدول غير المسلمة اكتشفت طريقة سهلت عليهم ودون أي سفك للدماء السيطرة على ديار المسلمين وذلك من خلال السيطرة على السلاطين. فها هي الدول الغربية تسيطر على الحكام المسلمين والذين بدورهم يسيطرون على الشعوب. وكيف تمكن السلاطين من السيطرة على الشعوب في الدول النفطية إلا من خلال تسلطهم على الأموال الآتية من بيع النفط. هكذا تمت السيطرة غير المسلمة الآتية من الغرب على الشعوب المسلمة، لدرجة أن الدولة التي يسكن فيها القرضاوي دولة تستضيف أكبر قاعدة عسكرية أمريكية ضُربت منها ومن الدول النفطية الأخرى المجاورة كل من العراق وأفغانستان وبالتالي امكانية ضرب أي دولة قد تفكر في الوقوف أمام إسرائيل مستقبلاً. ألا يرى كل هذا القرضاوي؟ والآن تصور أن الشريعة قد طبقت، فإن الأموال ستقع في أيدي الناس لأنه ليس للدولة أخذ النفط بل هو لمن استخرجه، وأن الناس يجيدون مهارات القتال، فهل ستجرؤ دولة مثل أمريكا على وضع قواعد في دولة نفطية أم أن العلماء الربانيين سيحثون الناس على الجهاد؟ وسيأتي توضيح حدوث مثل هذا في الفصول القادمة بإذن الله. أي أن ما قاله الغزالي والشاطبي من وهن للأمة لن يقع إلا إن لم يتم الحكم بشرع الله وعندها سيظهر العلماء للأخذ بالقواعد الفقهية. أما قول الشاطبي بأن بيت المال كان متسعاً في عهد «الأولين» فهذا غير صحيح أيضاً، فلم تكن الأمة المسلمة في تاريخها قط أفقر مما كانت عليه في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ومع ذلك لم تفرض الضرائب. أي يمكننا القول الآن أن قاعدة: «وجوب تحمل الضرر الأدنى لدفع ضرر أعلى وأشد»، قاعدة لا يمكن تطبيقها في حالتنا هذه، بل على العكس، فإن الضرر الأشد (أي ضعف الأمة في هذه الحالة) سينتج من تحمل الناس لأضرار صغيرة بدفع الضرائب. والآن لننظر لدليله الرابع لإجازة الضرائب والذي وضعه تحت عنوان: «الجهاد بالمال وما يتطلبه من نفقات هائلة»، إذ يقول فيه:

> «إن الإسلام قد فرض على المسلمين الجهاد في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم. في مثل قوله تعالى: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾، ﴿تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ﴾، ﴿وَأَنفِقُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ ... ولا شك أن الجهاد بالمال المأمور به واجب آخر غير فريضة الزكاة، ومن حق أولي

> الأمر في المسلمين أن يحددوا نصيب كل فرد قادر من عبء الجهاد بالمال. وهذا ما نقله ابن تيمية عن صاحب «غياث الأمم» كما سيأتي. ولقد أصبح التسليح ونفقات الجيوش في عصرنا مما يحتاج إلى موارد هائلة من المال، ومع هذا لم تعد القوة مقصورة على السلاح والجيوش؛ إذ لابد من القوة والتفوق في شتى جوانب الحياة العلمية والصناعية والاقتصادية، وكل هذا يفتقر إلى أمداد غزيرة من المال، ولا سبيل إلى ذلك إلا بفرض الضرائب باعتبارها نوعاً من الجهاد بالمال، ليقوِّ الفرد أمته، ويحمي دولته، فيقوي بذلك نفسه، ويحمي دينه وماله وعرضه».[١٥٠]

إن من البيان لسحرا: إن أول ملحوظة تلحظها أخي القارئ على الاقتباس السابق إن قارنته مع ما ذُكر في فصل «الديوان» هو أن القرضاوي استنتج من الآيات التي ذكرها أن الإنفاق العسكري من حق ولي الأمر في تحديد «نصيب كل فرد قادر» كما يقول. وعندما تجتمع الأموال لولي الأمر فهو ينفقها على العسكر وتجهيزهم، وبهذا يصبح العمل العسكري وظيفة، فهل هذا صحيح؟ إن الآيات واضحة وهي تخاطب المسلمين بالقول: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا﴾، وقد وضحت ذلك سابقاً كما قال أكثر الفقهاء بأنه نداء للجميع للهب للجهاد فيصبح العمل العسكري عبادة. فكيف يتم تأويل خطاب موجه للمؤمنين حتى يتحركوا ويتآزروا على أنه حق مالي للسلطان يفرضه على الناس؟ اقرأ الآيات أخي القارئ مرة أخرى ستلحظ أنها موجهة للمؤمنين، وليس للسلطان. ولكن ماذا عن الآية الأخيرة في الاقتباس؟ فهو قد أولها على أنه إن لم يتمكن السلطان من الأخذ من أموال الناس كضرائب فإنهم وكأنهم يلقون بأنفسهم إلى التهلكة، وما أحاول إثباته هو العكس تماماً، أي أن الشريعة تؤدي إلى تثمير الأموال في أيدي المؤمنين الذين سيهبون للدفاع عن أوطانهم بأنفسهم وأموالهم الكثيرة. ولكن لنقل جدلاً أن السلطان بحاجة للأموال للدفاع عن الأمة، فلماذا يفتح القرضاوي أبواب الضرائب على مصاريعها لتشمل جميع احتياجات الأمة من ماء وكهرباء؟ وأين الدليل على ذلك؟ فهو قد أول أن أخذ الدولة للأموال سيؤدي إلى الإنفاق للوصول إلى «التفوق في شتى جوانب الحياة العلمية والصناعية والاقتصادية»، وهذا كما سترى بإذن الله غير صحيح، بل على العكس، فإن في أخذ الدولة للأموال كما هو حاصل الآن تخلف في شتى جوانب الحياة كما هو حالنا اليوم. وأخيراً للنظر لدليله الخامس والذي وضعه تحت عنوان: «الغُرم بالغُنم»، إذ يقول فيه:

> «إن الأموال التي تجبى من الضرائب تُنفق في المرافق العامة التي يعود نفعها على أفراد المجتمع كافة، كالدفاع والأمن والقضاء والتعليم والصحة والنقل والمواصلات والري والصرف، وغيرها من المصالح التي يستفيد منها مجموع المسلمين، من قريب أو من بعيد. وإذا كان الفرد يستفيد من وجود الدولة وسيطرتها، ويتمتع بالمرافق العامة في ظل إشرافها وتنظيمها وحمايتها للأمن الداخلي والخارجي، فعليه أن يمدها بالمال اللازم لتقوم بمسؤوليتها. وكما يستفيد الفرد ويغنم من المجتمع وأوجه نشاطه المختلفة ممثلاً في الدولة، ففي مقابل هذا يجب أن يغرم ويدفع ما يخصه من ضرائب والتزامات تطبيقاً للمبدأ الذي قرره الفقهاء وهو «الغرم بالغنم»...».[١٥١]

وهنا ترى في هذا الاقتباس السابق خطأً جسيم آخر وقع فيه الباحث. إن مبدأ الغرم بالغنم لهو مبدأ يصح تطبيقه على مستوى علاقة بين فردين أو جماعتين، أو فرد وجماعة، أما على مستوى دولة فإن هذا أمر محال، وهذا ما حاولت توضيحه وفعل الكثير من الاقتصاديين في محاولة إيجاد علاقة منصفة بين الكفاءة في الأداء والعدالة في التوزيع. إن الله سبحانه وتعالى هو العدل، والإسلام دين مبين على العدل، فهل يعقل أن يأتي بتشريع لا يؤدي للعدل؟ قل لي بالله عليك، كيف سيتم أخذ الضرائب؟ تصاعدياً، أي كلما زادت الثروة كلما زادت الضريبة؟ أم

مباشرة بفرضها على الرؤوس بالتساوي لأن الجميع متساو في استخدام المرافق كالسير في الطرقات والتمتع بالأمن من الأعداء سواء كان الفرد غنياً أو فقيراً؟ أو بوضعها على المستهلكات كالجمارك؟ لقد حار العالم الغربي في مثل هذه المسائل ولم يجد لها حلاً عادلاً. ناهيك عن أن جميع هذه الخدمات التي تحدث عنها القرضاوي ستكون أكثر تكلفة وأقل كفاءة إن قامت بها الدول، وفي هذا هدر كبير لمجموع الأمة. ناهيك أيضاً عن أن فكرة الضرائب تتطلب أجهزة حكومية رقابية ذات مآس وتلاعبات لا حصر لها. ولم كل هذا؟ ليغنم الناس الخدمات التي تقدمها الدولة؟ ولم لا يقومون هم بها وكل يغنم بقدر ما يغرم كما سترى إن طبقت مقصوصة الحقوق بإذن الله. وباختصار، فإن من جميع أدلته الخمسة السابقة لم يأت القرضاوي بدليل واحد. بل هي تراكمات عقلية. والعقل كما وضحت لابد وأن يكون قاصراً.

ثم بعد ذلك يوضح القرضاوي المبحث الثاني: «الشروط التي تجب رعايتها في الضرائب». ولن أنقد هذه الشروط لأن الشريعة لم تأت بالضرائب أصلاً. ولكن فقط ملحوظات عابرة عليها وهي مثلاً أنها شروط يستحيل تطبيقها إلا بالكثير من النفقات التي ستأكل الكثير من المال المجموع من الضرائب. ولأنها شروط يستحيل تطبيقها، فإن الذي يحدث في الواقع العملي هو عدم الالتزام بها. تذكر أن كل بدعة ضلالة. فشرطه الأول هو أن الضريبة لا تجوز إلا إن كانت هناك حاجة حقيقية للمال ولا موارد أخرى. فمن الذي يقرر الآن أن هناك حاجة حقيقية أم لا؟ بالطبع إنه السلطان أو أن السلطان سيؤثر على القرار. وهل هناك سلطان يقول أنه لا حاجة للمال إلا إن كان نزيهاً؟ حتى وإن كان نزيهاً ومخلصاً فهو سيحاول النهوض بالأمة لذلك فهو بحاجة للأموال. وهذا ما لا تريده الشريعة لأن الحركيات التي تفرضها الشريعة كما سترى بإذن الله ستؤدي إلى النهوض من خلال السواد الأعظم من الناس وليس بواسطة الحكومات أو السلطان، إذ أن تجمع المال عندهم سيؤدي للركود لا محالة. وإن اقتنع السلطان بأن الطريق للنهضة يكمن في عدم جمعه للمال فهو أقرب للشرع من قناعته بجمع المال.

وشرطه الثاني أن يتم أخذ الضرائب بالعدل، وهذا لن يحدث كما ذكرت. أما شرطه الثالث فهو أن تنفق الأموال في المصالح وليس المعاصي، وهذا لن يحدث إلا نادراً كما هو واقع معاش. وشرطه الرابع والأخير فهو ضرورة موافقة أهل الشورى والرأي في الأمة. إذ لا يجوز أن ينفرد الإمام بفرض الضرائب وتحديد مقاديرها كما يقول. إلا أن الواقع غير ذلك، إذ متى ما فُتح الباب للسلاطين فإنهم سيجمعون مِن حولهم من يجعلونهم أهل حل وعقد ليُحللوا لهم ما يشتهون كما هو حادث. فبعد أن يوضح القرضاوي وجوب الشورى من الكتاب والسنة، ثم بعد الاستنتاج بأنها ملزمة للسلطان يقول في الشرط الرابع:

> «على أن من حق أهل الحل والعقد في الأمة أن يشترطوا على ولي الأمر أن يستشيرهم وجوباً في كل أمر هام، مثل فرض الضرائب، وأن يلتزم رأي الأغلبية. فهو إذا قبل الحكم تمت له البيعة على هذا الشرط، لم يجز له أن ينقضها، ففي الحديث: ﴿المسلمون على شروطهم﴾، والوفاء بالعهد واجب حتم. وهذا سواء قلنا: الشورى واجبة أم مستحبة، ملزمة أم معلمة. هذا والآية الكريمة لم تذكر الأمور التي تكون فيها الشورى، غير أنها ذكرت كلمة جامعة هي كلمة «الأمر»[ث] وهو يشمل كل أمر

ث) يقصد قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾.

عام يتعلق بعموم الناس، ويؤثر في مصالحهم وأحوالهم، كأمر الحروب والمعاهدات بين الدول وما شابه ذلك. ولا ريب أن فرض الضرائب على الأمة من أهم الأمور، وأبعدها أثراً في حياة الشعوب، ولهذا تنص الدول الديمقراطية المعاصرة على ألا تفرض ضريبة على الشعب إلا بموافقة ممثليه في المجالس النيابية».[١٥٢]

وهنا أريدك أخي القارئ أن تلحظ مسألة قد مرت بنا، وستتردد مراراً، وهي أن الإسلام برغم أنه دين يدور على الإيمان بالغيب كالإيمان باليوم الآخر، وهذا أمر غير ملموس مادياً، إلا أنه في مسائل الحياة فهو دين عملي جداً يبتعد عن النظريات والتمنيات ولا يخاطر بها، لذلك نجد أنه يضع من الأحكام ما نتائجها ملموسة مادياً. فالأفكار والأحلام والتمنيات ليس لها مكان إن لم تكن قابلة للتطبيق. لذلك نجد أن الشريعة تجذ المسائل من جذورها دون أدنى مخاطرة. ولعل من أفضل الأمثلة على ذلك ما ذكره القرضاوي في الضرائب. فالقرضاوي يضع نظريات وأمنيات، أي «يجبات» يستحيل تطبيقها في الاقتباس السابق. فهو يقول بأن على السلطان أن يلتزم برأي الأغلبية في المسائل الهامة كالضرائب إن قبل الحكم قبل البيعة. والسؤال هو: أين يعيش القرضاوي؟ ألا يرى أنه لا بيعة بيد الناس إلا بالقهر لمن ورث الحكم أو لمن استولى عليه؟ وأي سلطان هذا الذي يفي بالوعد؟ فالإسلام لا يمكن وأن يكون بهذه السذاجة ليتمنى أن يلتزم السلطان بوعوده قبل البيعة. فأي سلطان هذا الذي يلتزم إلا ما ندر؟ فالالتزام هو الوضع الشاذ إن لم تطبق مقصوصة الحقوق كما هو حالنا منذ ظهور الديوان. فكل من وصل للسلطة فعل ما أراد. وما هكذا يخاطر الإسلام بإيجاد أحكام قد تضع مصائر الأمة في يد فرد تنتظره لعله يتصرف كما يتمنى الناس ويترقبون. بل إن الإسلام كما سترى في فصل «الحكم» بإذن الله يجعل السلطان مضطراً للسماع لمن يحكمهم والامتثال لمشورتهم وإلا فقد سلطته مباشرة لأنه لا مال وبالتالي لا رجال يبطشون له. وهذا لن يحدث إلا إن كان السلطان ذا شوكة ليست مبنية على الأموال التي ستجذب له المنافقين من حوله، بل ذا شوكة مبنية على السمع والطاعة من المؤمنين والذين سيزداد عددهم من حوله مع تطبيقه لمقصوصة الحقوق.

ولعل الأكثر غرابة من القرضاوي هو ذكره في الاقتباس السابق تجربة شعوب الدول الديمقراطية التي تنص على أنه لا تفرض الضرائب إلا بموافقة الممثلين في المجالس النيابية. فهل يريد لنا مجالس نيابية لتقرر وكأنهم أهل حل وعقد ما يجب عمله؟ أي إيجاد آلية تحل محل الشورى من خلال الانتخابات؟ تأتي الإجابة على هذه الأسئلة من مكان آخر وليس من كتاب «فقه الزكاة». فقد سمعته أكثر من مرة في برنامجه «الشريعة والحياة» والذي تبثه قناة الجزيرة الفضائية يحث على الديمقراطية بقبول الانتخابات. ففي أحد الحلقات مثلاً سئل عن الديمقراطية فقال فيما معناه بأن الديمقراطية لا بأس بها في هذا العصر لأنها إنما هي وسيلة لإيجاد أهل الحل والعقد. فقد كان أهل الحل والعقد معروفين في عهد الصحابة، أما الآن فإن الانتخابات هي الوسيلة لذلك كما يقول. وفي حلقة أخرى استند لآيتين لإثبات جواز التصويت في الانتخابات عندما سئل عن ذلك، الاستناد الأول اقتطاعه لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلشَّهَـٰدَةَ لِلَّهِ﴾ من الآية الثانية من سورة الطلاق، والاستناد الثاني هو اقتطاعه لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ﴾ من الآية ٢٨٢ من سورة البقرة.[١٥٣] والديمقراطية إن تأسلمت فهي تعني الحكم بغير ما أنزل الله حتى وإن كانت في إطار إسلامي. وذلك لأن الإسلام والديمقراطية ضدان في جذورهما ويستحيل جمعهما. فالديمقراطية تعني حكم الأغلبية، والذي يعني بالتالي فرض أنظمة كقيود يضعها أولي الأمر أو السلطان أو أعضاء البرلمان أو من شابه ممن تم انتخابهم؛ بينما الإسلام شيء آخر تماماً، فهو يعني حكم كل إنسان لنفسه وكل جماعة

لنفسها في إطار شرع الله الثابت الذي إن طبق لن نحتاج للبرلمانات أو ما شابه من مؤسسات مدنية. فهل رأيت برلماناً لا يشرع؟ فلماذا البرلمانات إذاً إن كان الحكم بشرع الله إذ أن شرع الله واضح وليس بحاجة إلا للتطبيق وليس للتشريع. كما أن البرلمان يعني دولة ذات حدود، وتطبيق الشريعة يعني أمة واحدة دونما حدود بينية كما سيأتي في فصل «الأماكن» بإذن الله.

أما المبحث الثالث في الفصل السابع من كتاب القرضاوي فهو الأشد إيلاماً وهو بعنوان: «شبهات المانعين لفرض الضرائب». فهو مؤلم لأنه قلب الحق باطلاً والله أعلم. فقد أصبحت أدلة من يمنعون الضرائب، برغم أنها أدلة نصية، من الشبهات. لنقرأ ما قاله ثم أناقشه. وتسهيلاً للمهمة سأعرض ما يقول أنها شبهاً ثم أسرد حججه على أنها شبهاً ثم أرد عليه، فيقول في المقدمة ثم في الشبهة الأولى:

> «ربما ظن بعض الناس أن الزكاة تغني عن غيرها، وأنه لا يجوز فرض ضريبة بعدها، وقد يثبتون هذا، ويؤيدونه ببعض الشبهات التي نجملها فيما يلي: الشبهة الأولى: إن المشهور عن الفقهاء أن لا حق في المال سوى الزكاة، وما دامت الزكاة هي الحق الوحيد في المال، فلا يجوز أن تفرض فيه حقوق أخرى باسم الضرائب أو غيرها».[١٥٤]

ثم يقول في رد الشبهة:

> «أما الشبهة الأولى فقد فرغنا من الرد عليها في الباب السابق. وبيّنا بالأدلة الناصعة: أن في المال حقاً بل حقوقاً سوى الزكاة. وأن هذا أمر مجمع عليه في الواقع».[١٥٥]

وهنا أقول: لقد بينت في فصل «الأموال» وكررت في مواضع أخرى أن قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿في المال حق سوى الزكاة﴾ لا يعني أبداً أن ذلك الحق للدولة، بل هو للمحتاجين كما دلت القرائن. فهذه شبهة لا تدعم طرحه، بل ضد ما قال به من ضرائب. ثم تأمل قول القرضاوي بأن «المشهور عن الفقهاء أن لا حق في المال سوى الزكاة»، وأن هذا الأمر المشهور هو في حد ذاته شبهة، ومن هؤلاء العلماء مثلاً الذين نقدهم من رووا الحديث مثل الإمام أحمد وأبي داود والذهبي وأسماء أخرى لامعة في عالم الفقه ستلحظها في الشبهة الثالثة من كلامه ورده عليها. والآن، أيهما أقرب للشريعة: رجل اتبع ما اشتهر عند الفقهاء ولم يأت باستحداث جديد كالإمام أحمد لأنه يؤمن بقوله تعالى في سورة المائدة: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا﴾، أم رجل اعتقد أن الدين بحاجة للإكمال؟ تأكد بأن كل من أتى بجديد لم يفعله الرسول صلى الله عليه وسلم في مقصوصة الحقوق فهو إنما وكأنه يقول بأن الدين ناقص برغم أنه لا يقول ذلك، بل يقول: إن الدين قابل لمسايرة العصر. بالطبع فإن القرضاوي لأنه فقيه واجتهد فإنه سيؤجر بإذن الله. وكذلك كل من رفض الضرائب لأن كل رافض للضرائب حتى وإن لم يكن من الراسخين في العلم يستطيع أن يحاج في الآخرة بالقول: يا الله، لقد عملت بآيتك في سورة المائدة ولم أعتقد بأن الدين قد نقص في شيء جذري كالضرائب. وهذا أخي القارئ ما يريحني كثيراً وهو أنني أرفض الجديد في مقصوصة الحقوق لأن المؤشرات العلمية تدل على أن مقصوصة الحقوق إن طبقت كما كانت في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم فإن الجميع سيعتز ويغنم وتقوى شوكة الأمة. أما من قال بأن الدين ناقص، فلعله إن لم يكن عالماً كالقرضاوي فهو في إشكالية لأنه اعتقد أن الدين ناقص وبحاجة للتكميل أو للتطوير. ثم يستمر القرضاوي في الشبهات. فالشبهة الثانية هي بعنوان: «احترام الملكية الشخصية»، وفيها يقول:

«إن الإسلام قد احترم الملكية الشخصية، وجعل كل إنسان أحق بماله، وحرم الأموال، كما حرم الدماء والأعراض، حتى جاء في الحديث: ﴿من قتل دون ماله فهو شهيد﴾. ولا يحل أخذ مال امرئ إلا بطيب نفس منه. والضرائب – مهما يقل القائلون في تبريرها وتفسيرها – ليست إلا مصادرة لجزء من المال يؤخذ من أربابه قسراً وكرهاً».[١٥٦]

ثم بعد ذلك يرد على هذه الشبهة قائلاً:

«إن احترام الإسلام للملكية الفردية لا ينافي تعلق الحقوق بالمال، فللفقراء والضعفاء حق في المال بمقتضى أخوتهم الإنسانية وأخوتهم الدينية، وبحكم حاجتهم وعجزهم عن الكسب بما لا دخل لهم فيه، إلى غير ذلك من الوجوه التي أثبتناها. وللجماعة حق في مال الفرد لأنه لم يكسب ماله إلا بها، وهي التي ساهمت من قريب ومن بعيد، وعن قصد وغير قصد، في تكوين ثروة الغني، وهي التي بدونها لا تتم معيشته في المدينة، فالإنسان مدني بطبعه كما قالوا. وقبل ذلك كله .. هناك حق الله تعالى في المال، فهو خالقه وواهبه ومسير السبيل إليه، والمال في الحقيقة ماله، والناس أمناء عليه مستخلفون فيه، وليس للأمين أو الوكيل أو المستخلف أن يستأثر بما هو مؤتمن عليه، بل يبذله ويبذل منه كلما طلب المالك منه شيئاً يقل أو يكثر. فإذا كان في الدولة الإسلامية محتاجون لم تكفهم الزكاة، أو كانت مصلحة الجماعة وتأمينها عسكرياً واقتصادياً تتطلب مالاً لتحقيقها، أو كان دين الله ودعوته وتبليغ رسالته يحتاج إلى مال لإقامة ذلك. فإن الواجب الذي يحتمه الإسلام أن تُفرض في أموال الأغنياء ما يحقق هذه الأمور، لأن تحقيقها واجب على ولاة الأمر في المسلمين ولا يتم هذا الواجب إلا بالمال، ولا مال بغير فرض الضرائب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».[١٥٧]

هل رأيت أخي القارئ ما يمكن أن يفعله العقل القاصر بحسن نية؟ فإن قرأت الاقتباس السابق، فبرغم عدم اشتماله لنص واحد من القرآن الكريم أو الحديث الشريف، إلا أنك تجد أن القرضاوي استنتج بالتسلسل العقلي وجوب الضرائب وليس فقط جوازها. والواضح والعجيب هو أن الاقتباس يبدأ بوصف حال الفقراء والضعفاء وكأنه لم يكن في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم فقراء أو ضعفاء. تذكر ما قلته في الفصل السابق عند الحديث عن المستجدات في الفتوى عندما ذكرت أنه من المهم على المفتي أن يحدد الظرف المستحدث الذي يتطلب الفتوى. تجد أنه لا ظرف مستحدث هنا يتطلب الفتوى لأنه كان هناك فقراء في عهده صلوات ربي وسلامه عليه ومع ذلك لم تفرض الشريعة شيئاً غير الزكاة. وتلحظ أن حججه هزيلة لفرض الضرائب وكلها تجتمع حول أن الدين الإسلامي قد فاتته هذه الدواعي لفرض الضرائب كالقول بالأخوة الإنسانية أو حاجة الفقراء وأن للجماعة حق في مال الفرد وأن ثراء الفرد هو بسبب مساهمة الجماعة من قريب أو بعيد وأن المال حق الله وأن الفرد مستخلف فيه وأن الزكاة قد لا تكفي الفقراء وهكذا من حجج لا يقول بها إلا اشتراكي والعياذ بالله لأن المسلم المؤمن يوقن أن الإسلام لم ينس الفقراء أبداً، بل هو دين التكافل الاجتماعي إن طُبق كما نزل، وأنه إن كثر الفقراء فهو بسبب غلق أبواب التمكين على الناس وبسبب السرقات بين مسؤولي الدول الذين يريد لهم القرضاوي المزيد من المال حتى يزداد قفل الباب أمام الناس فيزداد الفقر أكثر وأكثر. ومن جهة أخرى، فإن تقليله من أهمية شأن ما فرضه الإسلام من احترام ملكيات الأفراد كما في قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿من قتل دون ماله فهو شهيد﴾، وأنه لا يحل أخذ مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه، فإن في هذا هز لكيان الأمة المسلمة، لأنك كما سترى بإذن الله فإن في هذا التقدير الذي يصل لدرجة التقديس لأموال الناس وعدم المساس بها طمأنة مهمة لكل

فرد، طمأنة تحوله من إنسان شاك في نظام أمته الاقتصادي السياسي إلى إنسان مستقر ذي عطاء دائم لأنه يثق أنه لن يفقد أي مجهود يبذله، والموثوقية مهمة لإيجاد مناخ إنتاجي غزير في المجتمع والذي حرصت عليه الشريعة والتي حاول فارضوا الضرائب التقليل من أهميتها كما يحاول القرضاوي. والآن لننظر لشبهته الأخيرة والأهم والتي يقول فيها:

«الشبهة الثالثة – الأحاديث الواردة بذم المكس ومنع العشور: إن الأحاديث النبوية جاءت بذم المكوس والقائمين عليها، وإيعادهم بالنار، والحرمان من الجنة. فعن أبي الخير رضي الله عنه قال: «عرض مسلمة بن مخلد – وكان أميراً على مصر – على رويفع بن ثابت رضي الله عنه أن يوليه العشور، فقال: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿إن صاحب المكس في النار﴾. وعن عقبة بن عامر أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿لا يدخل الجنة صاحب مكس﴾. وهذا الحديث والذي قبله، وإن كان فيهما كلام، يؤيدهما الحديث الذي رواه مسلم في «صحيحه» في قصة الغامدية، التي حملت من الزنا وأقام النبي صلى الله عليه وسلم الحد باعترافها بعد أن وضعت وفطمت وليدها، وفي الحديث: ﴿لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغُفر له﴾. دل هذا الحديث على أن ذنب صاحب المكس أشد من ذنب أمرأة زنت وهي متزوجة وحملت من الزنا. وهذا من أشد الوعيد. كما يعضد هذه الأحاديث ما ورد في ذم «العشارين» من أحاديث، إذا لم تبلغ درجة الصحة أو الحسن، فإن بعضها يقوى ببعض. من ذلك ما رواه الطبري في «الكبير» بسنده عن عثمان بن أبي العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿أن الله يدنو من خلقه فيغفر لمن يستغفر إلا لبغي بفرجها أو عشار﴾. قال ابن الأثير في «النهاية»: «المكس الضريبة التي يأخذها الماكس، وهو العشار». وقال البغوي: «يريد بصاحب المكس الذي يأخذ من التجار إذا مروا عليه مكساً باسم العشر ... قال المنذري: أما الآن فإنهم يأخذون مكساً باسم العشر، ومكوساً أخر ليس لها اسم، بل شيء يأخذونه حراماً وسحتاً، ويأكلونه في بطونهم ناراً، حُجتهم فيه داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب شديد». وقال المناوي في «صاحب المكس»: المراد به العشار، وهو الذي يأخذ الضريبة من الناس. ونقل عن الطيبي قوله: وفيه أن المكس من أعظم الموبقات. وعده الذهبي من الكبائر. ثم قال: «فيه شبه من قاطع الطريق، وهو شر من اللص. فإن عسف الناس وجدد عليهم ضرائب فهو أظلم وأغشم ممن أنصف في مكسه ورفق برعيته. وجابي المكس وكاتبه، وآخذه من جندي وشيخ وصاحب زاوية شركاء في الوزر أكّالون للسحت» أ هـ. ويلحق بالأحاديث التي ذكرناها ما جاء أيضاً في رفع العشور عن أهل الإسلام. مثل ما رواه سعيد بن زيد قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿يا معشر العرب، احمدوا الله الذي رفع عنكم العشور﴾. وما رواه رجل عن النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿إنما العشور على اليهود والنصارى، وليس على المسلمين عشور﴾. وفي بعض طرقه: ﴿وليس على أهل الإسلام عشور﴾. قال المناوي في شرح الحديث في «التيسير»: «إنما» تجب «العشور على اليهود والنصارى» فإذا صولحوا على العشر وقت العقد، أو على أن يدخلوا بلادنا للتجارة ويؤدوا العشر أو نحوه، لزمهم. ﴿وليس على المسلمين عشور﴾ غير عشر الزكاة .. وهذا أصل في تحريم أخذ المكس من المسلم. أ هـ. هذه هي شبهات الذين لا يجيزون فرض ضرائب بجواز الزكاة، بعد أن بسطناها ووضحناها، وسنرد عليها فيما يلي: ...».[158]

لعلك لاحظت أخي القارئ وأنت تقرأ أن القرضاوي حاول في الاقتباس السابق تضعيف بعض أحاديث المكس، وكذلك سيفعل في الاقتباس الآتي، فهذا سهمه الأول، إذ أن في جعبته ثلاثة سهام أو ثلاث إستراتيجيات لإيجاب الضرائب: السهم الأول هو تضعيف أحاديث المكس والعشر عموماً؛ والسهم الثاني هو تحوير المقصود من

المكس أو العشر بحيث أنه قد لا يعني الضرائب؛ والسهم الثالث هو أنه حتى وإن كان المقصود بالمكس الضرائب فهي تعني الضرائب غير العادلة وليس بالضرورة ما تأخذه الدول المعاصرة إذ أنها ضرائب عادلة. وكل هذا اللف والدوران لأن لدى القرضاوي قناعة عميقة كما ذكرت (والله أعلم) أنه لا قيام للأمة المسلمة إلا من خلال قيام دولة ذات شوكة، وهذا لن يحدث إلا بالمال، ولأن الزكاة مال غير كاف وهو ليس للدولة بل للمسمين في آية الصدقات، ولأنه لا أموال من الغنائم أو الفيء، تجده يصارع ويجد ويجتهد لإخراج المسلمين من هذا المأزق في نظره بإيجاب الضرائب. ولكن إن كانت لديك قناعة أخي القارئ أنه بالإمكان إقامة أمة مسلمة بدولة ليست ثرية، بل بشعب ثري، فبإمكانك قفز الآتي (لأن الأحاديث حتى وإن ضعفت فإنها كما قال الكثير من الفقهاء تقوي بعضها بعضاً وأن القول بأن الضرائب غير المكوس قول لم يقل به الأولون، بل هو استحداث)، وإلا فأرجو متابعة التفاصيل الآتية. يقول القرضاوي في الرد على الشبهة الثالثة والتي وضعها تحت عنوان: «المكس غير الضريبة المشروعة»:

«فأما الأحاديث الواردة في ذم المكس، فأكثرها لم تثبت صحته، كما رأينا. وما صح منها فليس هو نصاً في منع مطلق الضريبة. ذلك أن كلمة «المكس» لا يراد بها معنى واحد محدد لغة أو شرعاً. في «اللسان»: المكس دراهم كانت تؤخذ من بائع السلع في الأسواق الجاهلية. وفيه: والمكس ما يأخذه العشار. وقال ابن الأعرابي: المكس درهم كان يأخذه المصدّق (جابي الصدقة) بعد فراغه. ثم ذكر حديث: ﴿لا يدخل صاحب مكس الجنة﴾. وفيه أيضاً: المكس: الضريبة التي يأخذها الماكس، وأصله الجباية. وفيه: المكس النقص. والمكس انتقاص الثمن في البياعة، ومنه أخذ المكاس ... ألخ. وقال البيهقي: المكس النقصان، فإذا أنقص العامل من حق أهل الزكاة فهو صاحب مكس. وعلى هذا يمكن حمل ما جاء في صاحب المكس على الموظف العامل على الزكاة، الذي يظلم في عمله ويعتدي على أرباب الأموال فيأخذ منهم ما ليس من حقه، أو يغل من مال الله الذي جمعه ما ليس له، مما هو من حق الفقراء والمساكين وسائر المستحقين. وقد يدل لذلك ما جاء عن بعض الرواة من تفسير العاشر بالذي يأخذ الصدقة على غير حقها. كما أن أبا داود أخرج الحديث في باب «في السعاية على الصدقة». كما يؤيد هذا ما ورد من أحاديث تحمل أغلظ الوعيد للعمال المعتدين في الصدقات، وقد ذكرنا طرفاً منها في فصل «العاملين عليها» من مصارف الزكاة. ولهذا طلب عدد من الصحابة – كسعد بن عبادة، وأبي مسعود، وعبادة بن الصامت – من النبي صلى الله عليه وسلم أن يعفيهم من العمل على الصدقات حين سمعوا ما فيها من التشديد، فخشوا على أنفسهم أن تلفحهم النار. فاستجاب الرسول صلى الله عليه وسلم إلى رغباتهم، وأعفاهم. وهناك محمل آخر لكلمة «المكس» لعله هو الأظهر، والمراد بها: الضرائب الجائرة التي كانت تسود العالم يوم ظهور الإسلام. فقد كانت تؤخذ بغير حق، وتنفق في غير حق، ولا توزع أعباؤها بالعدل. لم تكن هذه الضرائب تُنفق في مصالح الشعوب، بل في مصالح الملوك والحكام وشهواتهم، وأتباعهم، ولم تكن تؤخذ من المواطنين حسب قدرتهم على الدفع، فكثيراً ما أعفى الغني محاباة، وأرهق الفقير عدواناً. وهكذا تأوّله بعض العلماء. قال في «التبيين» من كتب الحنفية: وما ورد من ذم «العشار» محمول على من يأخذ أموال الناس ظلماً، كما يفعله الظلمة اليوم. وكذا قال في «الدر المختار» وغيره. فهذا النوع من الضرائب هو أولى ما يطلق عليه اسم «المكس» الذي جاء فيه ذلك الوعيد الشديد. وكذلك ما ورد في ذم «العشار» فهو في شأن ذلك الجابي الذي يستخدمه الظلمة سوط عذاب، لإرهاق الشعب بما ليس في طاقته من تكاليف مالية، وكثيراً ما يقاسمهم الظلم ويثري على حساب الكادحين والمظلومين. وهذا يطابق قول الذهبي في الكبائر: «المكاس من أكبر أعوان الظلمة، بل هو من الظلمة أنفسهم، فإنه يأخذ ما لا

يستحق، ويعطيه لمن لا يستحق». أما الضرائب التي تفرض بالشروط التي ذكرناها، لتغطي نفقات الميزانية وتسد حاجات البلاد من الإنتاج والخدمات، وتقيم مصالح الأمة العامة العسكرية والاقتصادية والثقافية وغيرها، وتنهض بالشعب في جميع الميادين، حتى يتعلم كل جاهل، ويعمل كل عاطل، ويشبع كل جائع، ويأمن كل خائف، ويعالج كل مريض ... أما هذه الضرائب لهذه الأغراض المذكورة وما شابهها فلا يشك ذو بصر بالإسلام أنها جائزة، بل واجبة الآن، وللحكومة الإسلامية الحق في فرضها وأخذها من الرعية حسب المصلحة وبقدر الحاجة.

حديث رفع العشور عن المسلمين ومعناه: وأما حديث رفع العشور عن المسلمين، فمع أنه لم يصح، ليس صريح الدلالة على ما قالوه. بل هو أكثر من معنى صحيح يمكن حمله عليه بدون تكلف أو اعتساف.

تأويل أبي عبيد: فقد ذكر الإمام أبو عبيد الأحاديث الواردة في وعيد صاحب المكس والعاشر، وما يعضدها من الآثار، ثم قال: «وجوه هذه الأحاديث التي ذكرنا فيها العاشر وكراهة المكس والتغليظ فيه: أنه قد كان له أصل في الجاهلية، يفعله ملوك العرب والعجم جميعاً، فكانت سنتهم أن يأخذوا من التجار عشر أموالهم إذا مروا بها عليهم ... يبين ذلك ما ذكرناه من كتب النبي صلى الله عليه وسلم لمن كتب من أهل الأمصار «أنهم لا يحشرون ولا يعشرون» فعلمنا بهذا: أنه قد كان من سنة الجاهلية، مع أحاديث فيه كثيرة، فأبطل الله ذلك برسوله وبالإسلام، وجاءت فريضة الزكاة بربع العشر، من كل مائتي درهم خمسة، فمن أخذها منهم على فرضها، فليس بعاشر، لأنه لم يأخذ العشر؛ إنما أخذ ربعه ... وهو مفسَّر في الحديث: «ليس على المسلمين عشور، إنما العشور على اليهود والنصارى». ... وكذلك الحديث الذي ذكرناه مرفوعاً، حين ذكر العاشر فقال: «الذي يأخذ الصدقة بغير حقها». .. وكذلك وجه حديث ابن عمر، حين سئل: هل علمتَ عمر أخذ العشر من المسلمين؟ فقال: لا. لم أعلمه». .. وكذلك حديث زياد بن حدير حين قال: «ما كنا نعشر مسلماً ولا معاهداً»، إنما أراد: إنا كنا نأخذ من المسلمين ربع العشر، ومن أهل الذمة نصف العشر» أ هـ. فالمراد برفع العشور عن المسلمين إذن هو تخفيف النسبة الواجبة عليهم من العشر الذي كان يأخذه ملوك العرب والعجم في الجاهلية، إلى ربع العشر الذي فرضه الإسلام زكاة في أموال التجار. والمراد باليهود والنصارى إذن في الحديث هم أهل الحرب منهم خاصة، كما روى أبو عبيد عن عبد الرحمن بن معقل قال: سألت زياد بن حدير: مَن كنتم تعشرون؟ قال: ما كنا نعشر مسلماً ولا معاهداً. قلت: فمن كنتم تعشرون؟ قال: تجار الحرب، كما كانوا يعشروننا إذا أتيناهم». وهو ضرب من معاملة الأجانب بمثل ما تعامل به دولهم المسلمين. وهو مبدأ يتبع إلى اليوم. فأما أهل الذمة من اليهود والنصارى، فلم يكن يؤخذ منهم العشر، كأهل الحرب، ولا ربعه كالمسلمين، وإنما يؤخذ منهم نصف العشر، وقد أشكل ذلك على أبي عبيد، ولم يدر وجهه في أول الأمر. قال: حتى تدبرت حديثاً له – أي لعمر – فوجدته إنما صالحهم على ذلك صلحاً، سوى جزية الرؤوس، وخراج الأرضين. وساق هذا الحديث. ثم قال: فأرى الأخذ من تجارهم في أصل الصلح، فهو الآن حق للمسلمين عليهم. ولعل هذا التضعيف فيما يمر به تجارهم، أنهم لا يُطالبون بشيء عن مواشيهم ونقودهم المدخرة، وغير ذلك مما يطالب به المسلمون.

تأويل الترمذي: وهناك تأويل آخر للعشور المذكورة في الحديث: أن المراد بها: «الجزية»، ولهذا جاء في بعض رواياته عند أبي داود: ﴿ليس على المسلمين خراج﴾ إذا كانت الجزية أيضاً تسمى «خراج الرؤوس». قال الإمام الترمذي في «سننه»: وقول النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿ليس على المسلمين عشور﴾ إنما يعني به جزية الرقبة. وفي الحديث ما يفسر هذا، حيث قال: «إنما العشور على اليهود والنصارى، وليس على المسلمين عشور». وقد استدل به على أن الذمي إذا أسلم وضعت عنه الجزية.

رأي المناوي ومناقشته: والعجيب أن العلامة المناوي في «التيسير» بعد أن قرر أن الحديث أصل في تحريم أخذ المكس - يعني الضريبة - من المسلم، قال: ولعل الخبر لم يبلغ عمر حيث فعله (أي المكس). فقد قال المقريزي وغيره: بلغ عمر أن تجاراً من المسلمين يأتون من الهند، فيؤخذ منهم العشر، فكتب إلى أبي موسى الأشعري، وهو على البصرة: خذ من كل تاجر مر بك من المسلمين من كل مائتي درهم خمسة دراهم، ومن تجار العهد - يعني أهل الذمة - من كل عشرين درهماً درهم» ثم وضع عمر بن عبد العزيز ذلك عن الناس. أ هـ. يشير بهذا إلى ما جاء عنه أنه كتب إلى أحد ولاته: أن يضع عن الناس المكس. وكتب إلى آخر: أن اركب إلى البيت الذي ب «رفح» الذي يقال له «بيت المكس» فأهدمه. والحق أن كلام المناوي هنا تعوزه الدقة والتحقيق والتمحيص. (أ) فقد صحح حديث العشور أو حسنه، وليس هو بصحيح ولا حسن، كما بين هو نفسه في «فيض القدير». (ب) افترض أن عمر عمل بضد ما جاء به لحديث الثابت في نظره - ولم ينبهه عليه أحد من الصحابة في عهده، رغم كثرتهم وعنايتهم بأمر دينهم، وتعلقه بأمر من أمور الدولة التي لا يخفى عادة على جمهور الناس. (ج) اعتبر ما عمله عمر وأقره عليه الصحابة رضي الله عنهم أمراً منكراً بل كبيرة من الكبائر، لأنه من «المكس» الذي لا يدخل صاحبه الجنة ! وهذا يناقض ما أمِرنا به من اتباع سنة الخلفاء الراشدين، ومنهم عمر بالإجماع. (د) مفهوم كلامه: أن عمر بن عبد العزيز قد وضع عن الناس مظلمة بدأها عمر بن الخطاب ! والواقع التاريخي يثبت أن ابن عبد العزيز كان همه إحياء سنن الخطاب، ولذا كان يشّبه به. وإنما عمل على هدم المظالم وسنن الجور التي أسسها بنو أمية - وهم آله وذووه - لأن الله ورسوله كانا أحب إليه منهم. ومن هنا يظهر لي أن الذي أزاله عمر بن عبد العزيز هو التعسف والإرهاق وتجاوز الحق الواجب، وعدم رعاية الشروط والحدود فيما يؤخذ منه، ومَن يؤخذ منه، ومتى يؤخذ، وكيف يؤخذ، مما جعل الناس يشكون في سوء الجباية، وجور العاشرين أو العشارين. فهذا هو الذي أزاله خامس الراشدين رضي الله عنه. يدل لذلك ما أخرجه ابن حزم - وذكرناه من قبل - عن زريق بن حيان الدمشقي - وكان على جواز مصر - «كتب إلي عمر بن عبد العزيز: انظر من مر بك من المسلمين، فخذ مما ظهر من أموالهم، مما يديرون في التجارات من كل أربعين ديناراً ديناراً، وما نقص فبحساب ذلك». والذي يعنينا هنا: أن حديث: ﴿ليس على المسلمين عشور﴾ لا يصلح مستنداً لمن يقول بتحريم أخذ الضرائب العادلة من المسلمين - عند حاجة الدولة المسلمة إليها - لا من ناحية ثبوته، ولا من ناحية دلالته.

فقهاء من المذاهب الأربعة يجيزون الضرائب العادلة: وبعد أن فندنا الشبهات التي يتمسك بها معارضو شرعية الضرائب العادلة، يحسن بنا - لتأكيد ما بيناه في هذا الفصل - أن نذكر أن الفقه الإسلامي قد عرف ضرائب غير الزكاة، أعني ضرائب عادلة أقرها جماعة من فقهاء المذاهب المتبوعة، كما عرفوا الضرائب غير العادلة، ورتبوا عليها أحكاماً. لكنهم لم يطلقوا على هذه وتلك اسم «الضرائب» بل سماها بعض الفقهاء من المالكية: «الوظائف» أو «الخراج». وسماها بعض الحنفية: «النوائب» - جمع نائبة - وهي اسم لما ينوب الفرد من جهة السلطان، بحق أو بباطل. وسماها بعض الحنابلة: «الكلف السلطانية» أي التكاليف المالية التي يُلزم بها السلطان رعيته أو طائفة منهم.

في الفقه الحنفي: ففي فقه الحنفية نجد المتقدمين منهم والمتأخرين قد عرضوا لهذه الضرائب العادلة وأقروا شرعيتها. فهذا العلامة ابن عابدين يذكر أن من «النوائب» ما يكون بالحق، مثل: كري النهر المشترك، وأجرة الحارس للمحلة - المسمى بديار مصر «الخفير» - وما وظف لإمام ليجهز به الجيوش، وفداء الأسارى، بأن احتاج إلى ذلك ولم يكن في بيت المال شيء، فوظف على الناس ذلك. ومعنى

«وظف عليهم» أي فرض عليهم فريضة دورية. ومن النوائب ما يكون بغير حق، قال ابن عابدين: كجبايات زمننا. قال في «القنية» من كتب الحنفية: قال أبو جعفر البلخي: ما «يشربه» السلطان على الرعية مصلحة لهم، يصير ديناً واجباً، حقاً مستحقاً كالخراج. وقال مشايخنا: وكل ما «يضربه» الإمام عليهم لمصلحة لهم، فالجواب هكذا، حتى أجرة الحراسين لحفظ الطريق من اللصوص ونصب الدورب، وأبواب السكك، وهذا يعرف، ولا يعرّف، خوف الفتنة. ثم قال: فعلى هذا، ما يؤخذ في خوارزم من العامة (الجمهور) لإصلاح مسناة «الجيحون» أو الربض ونحوه من المصالح العامة – دين واجب، لا يجوز الامتناع عنه، وليس بظلم. ولكن يعلم هذا الجواب للعمل به، وكف اللسان عن السلطان وسعاته فيه، لا للتشهير، حتى لا يتجاسر في الزيادة على القدر المستحق» أ هـ. ويعني بـ «التشهير» إعلان هذه الفتوى وتعميم العلم بها. نقل ذلك ابن عابدين في «حاشيته» «رد المختار» ثم قال: وينبغي تقييد ذلك بما إذا لم يوجد في بيت المال ما يكفي لذلك. وهذا النص الذي أثبتناه هنا شاهد صريح الدلالة على ما نقول، فهؤلاء الفقهاء مقتنعون بأن ما يضربه السلطان من ضرائب لمصلحة الجمهور دين واجب مستحق، ومع هذا ذيّلوا هذا الحكم بقولهم: هذا أمر يعرف ولا يعرّف خوف الفتنة، يعنون أن يظل هذا الحكم في دائرة خاصة بين الفقهاء وتلاميذهم، ولا يشاع بين الحكام وأعوانهم، حتى لا يتجاسروا في الزيادة على القدر المستحق، ويرهقوا الشعب بالتكاليف المالية، لسبب وغير سبب.

في فقه المذاهب الثلاثة: وقال الشيخ المالقي من المالكية: توظيف الخراج على المسلمين من المصالح المرسلة، ولا شك عندنا في جوازه، وظهور مصلحته في بلاد الأندلس في زماننا لكثرة الحاجة، لما يأخذه العدو من المسلمين، سوى ما يحتاج إليه الناس وضعفت بيت المال عنه، فهذا يقطع بجوازه الآن في الأندلس، وإنما النظر في المقدار المحتاج إليه من ذلك. وذلك موكول إلى الإمام. وقد نقلنا من قبل عن الإمامين – الغزالي والشاطبي – جواز فرض هذا الخراج إذا خلا بيت المال، واحتاج الإمام. وسيأتي في كلام الإمام ابن تيمية عن الكلف السلطانية والمظالم المشتركة ما يفيد إقراره لبعض ما يأخذه السلطان باعتباره من الجهاد بالمال، الواجب على الأغنياء، كما نقله عن صاحب «غياث الأمم». وبهذا نجد في كل مذهب من المذاهب الأربعة علماء، بل أئمة مرموقين أفتوا بجواز فرض الضرائب العاملة. وإن تحفظ بعضهم في إعلان ذلك وتشهيره خشية مغالاة الحكام في الأخذ، وجورهم على الشعب».[١٥٩]

إن أول ملحوظة هي عنوان هذا الجزء من الرد وهو: «المكس غير الضريبة المشروعة». أي أن العنوان يقول بوضوح أن هناك ضريبة مشروعة وأنها ليست مكساً. أريدك أخي القارئ أن تلحظ أن الإسلام في أحكامه دين متقن. فهو لن يضع الناس بين رماديات أبداً، أي أن هذا لون رمادي غامق وذاك لون رمادي أفتح قليلاً أو أغمق قليلاً. أي أن الأحكام الأساسية في مقصوصة الحقوق واضحة بينة وضوح البياض والسواد. ألم يقل الرسول صلى الله عليه وسلم كما جاء في «جامع العلوم والحكم»: ﴿تركتكم على بيضاء نقية، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك﴾؟[١٦٠] وقد ذكر الحديث أيضاً بلفظ مختلف في «الترغيب والترهيب»: ﴿لقد تركتكم على مثل البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك﴾.[١٦١] فالمسكر مثلاً مسكر سواء بشرب القليل منه أو الكثير برغم أن شفة منه لن تسكر أبداً. وكذلك لا وجود لربواً مشروع، بل الربوا حرام سواء قل أم كثر. فالشريعة تجذ المسائل من جذورها كما قلت حتى يكون الدين بيّن ناصع لا لبس فيه. وبالمثل، فلا وجود لضريبة مشروعة وأخرى غير مشروعة، لأننا إن شرعنا الضريبة، يأتي السؤال: وما هي معايير الضريبة المشروعة؟ وكم هي؟ ومن له الحق فيها؟ ومن يقرر كيف

تنفق؟ وهكذا من أسئلة لن تنتهي إلا بإثارة الضغائن بين الآخذ والمعطي جيلاً بعد جيل حتى تظهر في النهاية أنظمة تقنن الضرائب كما هو حال الغرب. وفي هذا كفر بواح ليس فقط لأنه حكم بغير ما أنزل الله، بل لأنه سيؤدي للفساد لأن من بيدهم أموال الضرائب سيحكمون بعقولهم، وعندها سيظهر الفساد، أي الانحلال الخلقي والتلوث البيئي كما مر بنا، وستتأكد من ذلك بإذن الله في الفصول القادمة.

ثم تلحظ في الاقتباس السابق أنه يمر سريعاً على الأحاديث بالقول: «فأما الأحاديث الواردة في ذم المكس، فأكثرها لم تثبت صحته، كما رأينا». وهو إنما يفعل ذلك لأن بعضها صحيح. فهو يقول في الاقتباس الذي قبل السابق: «وعن عقبة بن عامر أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿لا يدخل الجنة صاحب مكس﴾. وهذا الحديث والذي قبله، وإن كان فيهما كلام، يؤيدهما الحديث الذي رواه مسلم في «صحيحه» في قصة الغامدية». تأمل أنه لم يجزم أن الأحاديث غير صحيحة، بل قال عن حديثين: «وإن كان فيهما كلام». ولكن أين المفر من الحديث الذي رواه مسلم عن الغامدية؟ فهو حديث صحيح. وهنا أريدك أخي القارئ أن تلحظ ملحظاً مهما وهو الآتي: إن كانت هناك طائفتان، إحداهما تأخذ بحديث ضعيف، والأخرى تأخذ بضده دون نص، فَمَنْ من الطائفتين أقرب للحق؟ والجواب الطبع كالآتي: إن الحديث الضعيف لا يعني أبداً أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يقله. بل هناك احتمال ضعيف أنه قد قيل. وأن هذا الاحتمال حتى وإن كان ضعيفاً جداً، فإن من يتبنون العمل به أقرب للصحة ممن يرفضونه وبالذات إن كان الحديث ينهى عن فعل إن لم يقوموا به فلن يؤثموا، كالمكوس. فقد نهانا الرسول صلى الله عليه وسلم عن أخذ المكوس (بأحاديث ضعيفة كما قيل)، فإن لم نقل بجواز المكوس فنحن لم نرتكب إثماً أبداً، أما إن قلنا بجوازه فلعلنا نخالف الحديث. فأي الفريقين أقرب للصحة؟ ولكن تذكر أن من الأحاديث ما هو في صحيح مسلم، أي أن هناك نهي عن أخذ المكوس بحديث صحيح، هذا بالإضافة أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يفعله، وهذه سنة يجب أن تتبع. فأين المفر؟ لذلك تجد أن القرضاوي يذهب مباشرة لسهمه الثاني ألا وهو محاولة تحوير معاني المكوس والعشور. لذلك تجده يقول في الاقتباس السابق في وصف المكوس: «وما صح منها [أي من أحاديث المكس] فليس هو نصاً في منع الضريبة. ذلك أن كلمة «المكس» لا يراد بها معنى واحد محدد لغة أو شرعاً». ثم يسرد المعاني التي قد لا تعني أن الضرائب هي المكوس بعينها. فيذهب إلى «لسان العرب» ليستخرج من بين المعاني أن المكس هي الدراهم التي تؤخذ من بائع السلع في الأسواق الجاهلية. لكنك إن قرأت «لسان العرب» أخي القارئ تجد أن ما ذكره القرضاوي هو أحد المعاني فقط، وليس المعنى المشهور وهو الجباية أو الخراج أو الضريبة بلغتنا المعاصرة. لنمر سريعاً على بعض ما قاله ابن منظور في «لسان العرب» للتأكد:

> «مكس : المَكْسُ: الجباية، مَكَسَه يَمْكِسه مَكْساً و مَكَسْتُه أَمْكِسه مَكْساً. ... والماكِسُ: العَشَّار. ويقال للعشار: صاحب مَكْسٍ. و المَكْسُ: ما يأخذه العَشّار. يقال: مَكَسَ، فهو ماكِسٌ، إذا أَخذ. ابن الأعرابي: المَكْسُ درهم كان يأخذه المُصَدِّقُ بعد فراغه. وفي الحديث: لا يدخل صاحب مَكْسٍ الجنة؛ المَكْسُ الضريبة التي يأخذها الماكس وأصله الجباية. وفي حديث ابن سيرين قال لأنس: تستعملني على المكس أي على عشور الناس فأماكِسُهم و يماكِسوني، قيل: معناه تستعملني على ما ينقص ديني لما يخاف من الزيادة والنقصان في الأخذ والترك. ... قال جابر بن حُنِي الثعلبي: أفي كل أسواق العراق إتاوةٌ، وفي كل ما باع امرؤ مَكْسُ درهم ألا ينتهي عنا

> ملوك وتَتَّقي محارمنا لا يَبُؤ الدّمُ بالدّم تَعاطَى المُلُوكُ السِّلْم، ما قَصَدوا بنا وليس علينا قَتْلُهُم بمُحَرَّم. الإتاوَةُ: الخَراجُ. و المَكْسُ: ما يأخذه العشار؛ يقول: كل من باع شيئا أخذ منه الخراج أو العشر وهذا مما آنف منه، يقول: ألا ينتهي عنا ملوك، أي لينْتَهْ عنا ملوك فإنهم إذا انتهوا لم يَبُؤْ دم بدم ولم يقتل واحد بآخر، فَيَبُؤْ مجزوم على جواب قوله: ألا ينتهي لأنه في معنى الأمر، والبَوء: القَوَد. وقوله ما قصدوا بنا أي ما ركبوا بنا قصدا. وقد قيل في الإتاوة: إنها الرشوة، وقيل: كل ما أخذ بكره أو قسم على قوم من الجباية وغيرها إتاوة؛ وخص بعضهم به الرشوة على الماء، وجمعها أُتًى نادر كأَنه جمع أَتْوَة، وفي قوله مكس درهم أي نقصان درهم بعد وجوبه. ومَكَسَ في البيع يَمْكِسُ، بالكسر، مَكْساً ومَكَسَ الشيءُ. نقص. و مُكِس الرجل: نُقِصَ في بيع ونحوه. وتماكس البيِّعان: تشاحّا. وماكَسَ الرجل مُماكسة ومِكاساً: شاكسه. ومن دون ذلك مِكاسٌ وعِكاسٌ: وهو أَن تأخذ بناصيته ويأْخذ بناصيتك». [١٦٢]

وهكذا تجد أن القرضاوي من بين عشرات النصوص من التراث يختار ما يوجه المعنى ليعني كما يستنتج أن صاحب المكس ليس بالضرورة عامل الدولة كآخذ الضرائب، بل قد يعني تحديداً «عامل الزكاة الذي يظلم في عمله». حتى هنا، فإن كان القصد هو عامل الزكاة الذي أخذ زيادة على الزكاة، فهو عامل عينته الدولة وأخذ الزيادة، وهذه الزيادة هي التي تجعل من آخذ الزكاة مكاساً، فلماذا لا ينطبق هذا على آخذ الضرائب؟ أليس هو موظفاً من الدولة يأخذ مالاً غير الزكاة؟ ولكنك قد تقول: إن الأموال الزائدة التي يأخذها آخذ الزكاة هي أموال لنفسه، أما عامل الضرائب فهو يأخذها للدولة للمصلحة العامة. فأجيب: إن الذي يأخذ الأموال للدولة هو ما سماه الإسلام بالعاشر، وهو أيضاً عمل منبوذ في الإسلام برغم أن المال يذهب للدولة. وقد تحدثنا عن هذا في تسمية الأسماء وفي إهدار دم العاشر. أما إن نظرت لما كتبه ابن منظور فتجد أن المعنى المشهور في وقته هو أن المكوس هي ليست الزيادات التي يأخذها الساعي فقط، بل المقصود بها كل مال أخذ بغير حق، ومنها ما يفرضه السلطان من غير الزكاة فهي من الضرائب. وكما هو معلوم، فإن ابن منظور توفي سنة ٧١١ هـ، أي أنه أقرب لعصر السلف من القرضاوي، فإن كان هذا هو المعنى عنده وعند الكثير من الفقهاء والمؤرخين من قبله، أي وكأن العرف عند الجميع هو أن ما يأخذه السلطان من غير الزكاة هو المكس، فلماذا يأتي القرضاوي ويحاول تغيير هذا العرف من خلال اصطياد بضعة تعاريف أو أقوال شاذة هنا وهناك مثل إدراج ابن داود لحديث المكس في باب «في السعاية على الصدقة»؟

نقطة أخرى في هذا الصدد، نظراً لأن بعض الصحابة رفضوا العمل كسعاة خوفاً من الوقوع في الإثم لأن هناك من الأحاديث ما «تحمل أغلظ الوعيد للعمال المعتدين في الصدقات»، فقد أول القرضاوي هذا على أن المقصود بالمكاس قد يكون عامل الزكاة الذي لا يعدل وليس بالضرورة آخذ الضرائب، وهذا استنتاج وربط غير علمي، إذ أن رفض الصحابة للعمل كعاملي زكاة يعني أن الصحابة خافوا من عدم إتقان العمل لأن فيه حقوق للناس، ولا يعني بالضرورة أنهم خافوا أن يكونوا عمال مكوس، أي عمال ضرائب. أي أن حصر أو ربط تعريف المكاس بعامل الزكاة لأن الصحابة تورعوا استنتاج غير مقبول. إلا أن القرضاوي قد يكون مدركاً بأن هذه الاستنتاجات التي وصل إليها غير مقنعة، لذلك حاول طريقاً آخر لإقناع الناس بالقول بأن هناك محمل آخر لكلمة «المكس» ولعلها الأظهر: فيقول بأنها: «المراد بها: الضرائب الجائرة التي كانت تسود العالم يوم ظهور الإسلام. فقد كانت تؤخذ بغير حق، وتنفق في غير حق، ولا توزع أعباؤها بالعدل» كما يقول. وفي هذا فهو أقرب للحقيقة

والله أعلم لأنه اعترف أن المكوس هي الضرائب. غير أنه يلجأ هنا إلى أقوال بعض الفقهاء مثل كتب الحنفية ككتاب «التبيين» و «الدر المختار» إلى أن «ما ورد من ذم العشار محمول على من يأخذ أموال الناس ظلماً». أي أنه يحاول الآن حصر العشور فيما يؤخذ من الناس ظلماً، أي وكأنه يقول لنا الآن بأن هناك نوعين من الضرائب: الضرائب الجائرة وهي ما كانت تؤخذ في الماضي وهي جائرة لأنها لم تنفق على الشعوب، والضرائب العادلة وهي ما ستؤخذ عن طريق الدول المعاصرة وتنفق على الشعوب. وبهذا فإن العشور المنهي عنها هي ما كانت تؤخذ ظلماً. فإن لم تؤخذ ظلماً فإنها غير محرمة إذاً لأنها ليست عشوراً. أي باختصار، فإن الضرائب التي لا تنفق على الشعوب هي الأولى إذاً بأن تُعرف بالمكوس وأولى بالذم كالعشور. ولكل هذا فإنه يفتي ليس بجواز الضرائب العادلة لأنها ليست عشوراً، بل أيضاً بوجوبها كما يقول (ولكن تذكر أخي القارئ أنه لا يمكن إيجاد ضرائب عادلة لأنها إن وجدت ستؤدي للفساد كما ستتأكد بإذن الله).

ثم لتعزيز فتواه بوجوب الضرائب العادلة في أيامنا هذه فلابد له من دحض العشور. وهي محرمة بأحاديث واضحة تقول بكل صراحة أنه يجب ألا تفرض على المسلمين العشور. ومن أحاديث العشور هذه استنتج الفقهاء كما مر بنا في فصول سابقة أنه لا مال مفروض على الناس من السلطان إلا الزكاة. فماذا سيفعل الآن القرضاوي تجاه هذه الأحاديث؟ لقد أطلق عبارة دون إثبات إذ قال: «وأما حديث رفع العشور عن المسلمين، فمع أنه لم يصح، ليس صريح الدلالة على ما قالوه». إن عبارة: «ليس صريح الدلالة على ما قالوه» لهي عبارة مبهمة. فماذا يريد من الفقهاء الذين لم يجيزوا العشور مثل الإمام مالك أو الشافعي أو أحمد؟ فجميع هؤلاء أنكروا المكوس والعشور، فما هو صريح الدلالة بالنسبة للقرضاوي، هل يريد نصاً من الرسول صلى الله عليه وسلم أنه لا يجوز للسلطان أخذ الأموال من الناس مطلقاً حتى تكون صريحة الدلالة؟ وهل أحكام الشريعة تستنبط هكذا، بأنه إن لم يكن هناك نص صريح الدلالة فإن للمفتي أن يفتي بما يراه حتى وإن كانت هناك قرائن ونصوصاً تشير إلى تحريم أمر ما؟ هنا قد يأتي عالم مثلاً ويقول بأنه لم يأت نص صريح الدلالة بتحريم المخدرات برغم تحريم الإسلام للمسكرات. وكمثال على الحقوق، فقد يأتي عالم ويقول بأنه لم يأت نص صريح الدلالة بتحريم التأجير المنتهي بالتمليك، لذلك فهو غير محرم نظراً للحاجة المعاصرة للناس له، ولأن فيه منفعة للطرفين البائع والمشتري أو المؤجر والمستأجر برغم تحريم الشريعة لكل ما هو عقدين في عقد (وستأتي الحكمة من ذلك في فصل «البركة» بإذن الله). فإن فكرنا بهذه الطريقة فنحن بحاجة للملايين من النصوص التي تعالج جميع القضايا المستجدة حتى تكون الشريعة ذات نصوص صريحة الدلالة. أي باختصار، فإن الموقف الذي يطالب بنص «صريح الدلالة» للتحريم أو التحليل أمر يجب ألا يقبل في قضايا الحقوق.

ثم يستطرد القرضاوي في تأويل حديث رفع العشور وذلك بعرض تأويلات أخرى بدأها بتأويل أبي عبيد. وإن رجعت لكتاب «الأموال» لوجدت الكثير من الآثار والتي مررنا عليها في الفصول السابقة والتي تحرم العشور وكيف أن الإسلام أحل مكانها الزكاة. فجُل كتاب «الأموال» لأبي عبيد لا يُظهر من قريب أو بعيد جواز فرض أي مال على المسلمين غير الزكاة أو الخراج (كما مر بنا). إلا أن القرضاوي يضع آثار العشور في إطار يظهرها وكأنها مشابهة للزكاة إلا أن الكمية تختلف. لذلك فبعد سرد ما ذكره أبو عبيد، برغم وضوح ما قاله أبو عبيد، إلا أنه يستنتج أن المراد برفع العشور عن المسلمين هو «تخفيف النسبة الواجبة عليهم من العشر الذي كان يأخذه ملوك

العرب والعجم في الجاهلية، إلى ربع العشر الذي فرضه الإسلام زكاة في أموال التجار». أي أن تأويل الزكاة على أنها عشور مخففة قد يفتح للقرضاوي باباً لفرض الضرائب لأن الزكاة مباحة، وهذا ما فعله بتأويل الزكاة على أنها وكأنها عشور مخففة، فلا بأس إذاً في نظره من زيادتها لتصبح ضرائب. وهنا مسألة مهمة قفزها القرضاوي وهي أن الفرق بين ما كان يؤخذ في الجاهلية عموماً من عشور وبين الزكاة هي أن العشور أموال للسلاطين لإنفاقها كيفما شاؤا، أما الزكاة فهي للأصناف الثمانية المحددة بآية الصدقات. أي أن الفارق بين الزكاة والعشور ليس فقط في الكمية التي خففت، بل في الأحقية أيضاً. إلا أنه لم يركز على هذا الفارق الأهم، فهذه مسألة لم يجب عليها بعد. أي إن قال قائل أن القرضاوي ربط بين معنى العشور والزكاة «بنوع من التكلف والتعسف» قد لا يكون مخطئاً.

ومن تأويلاته أيضاً التي لم يقلها صراحة هي: لأن العشور فرضت على غير المسلمين عموماً، ولأن أهل الذمة فرض عليهم نصف العشر مثلاً، وهذه فروض مستحدثة دون نصوص صريحة الدلالة، فلا مانع من استحداث مالي إذاً في الشريعة. فهو لم يقل السابق صراحة، إلا أنك إن قرأت الاقتباس السابق تتعجب لماذا أدرج العشور وعلاقة ذلك بأهل الذمة وما وقع فيه أبو عبيد من إشكال مؤقت (كما يقول)، إلا ليصل للاستنتاج السابق برغم أنه لم يقله صراحة. وهذا ما تلحظه أيضاً من إدراجه لتأويل الترمذي ومناقشته لرأي المناوي وحكاية بيت المكس برفح. ففي تأويله للترمذي على أن العشور قد تعني الجزية، فهو وكأنه يقول بأن العشور المنهي عن فرضها على المسلمين ليس المقصود بها الضرائب بالضرورة، بل قد تعني الجزية. فهو هنا بتوجيه معنى العشور المنهي عنها لتعني الجزية، فتح باباً لتحليل الضرائب على المسلمين لأن العشور المنهي عنها أخذت معنى آخر غير الضرائب.

وبالنسبة لمناقشته لرأي المناوي، فهو بنقده للمناوي على أنه نقد الفاروق عمر رضي الله عنه، ثم قيام الخليفة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه بهدم بيت المكس، فهو يرمي باللوم على أن المناوي أخطأ في حق الخليفة عمر رضي الله عنه. فيذكر قائمة من الحجج يوضح فيها ضعف ما قاله المناوي، وكأنه هنا أيضاً يوجه سوء الفهم عن المكس لأن الأمويين كانوا يظلمون الناس بإرهاقهم بالضرائب بدليل هدم بيت المكس، وبهذا قد يستنتج القارئ أن المكس غير العادل يجب أن يزال كما أزيل بيت المكس، وبالتالي منطقياً فهناك مكس عادل أو ضرائب عادلة. ولكن السؤال هنا: إن أخطأ عالم أو زل في فهم حادثة تاريخية ما، فهذا لن يغير ما حدث تاريخياً، ألا وهو أنه كانت هناك مكوس تؤخذ من الناس في عهد الأمويين، فأتي عمر بن عبد العزيز أثابه الله وقام بتغيير ذلك، ومنها هدمه لبيت المكس برفح. وبهذا يكون السؤال: ما ذنب بيت المكس أن يُهدم إن قام بعض الأمويين بفرض ما هو ظُلم على الناس؟ فقد كان الأولى إن كان من الضرائب ما هو عادل في الشريعة (كما يقول القرضاوي) ألا يهدم الخليفة عمر بن عبد العزيز بيت المكس، بل يخفف عن الناس الظلم فقط دون الهدم لأن بيت المكس هو مكان لجمع المال ليس إلا !! والإجابة هي أن الخليفة عمر بن عبد العزيز (وهو من الراسخين في العلم بإذن الله) يدرك جيداً أن أي مال يفرض على المسلمين سوى الزكاة إنما هو مكس مهما قل مقداره، لذلك فقد نسف بيت المكس وأزاله من الوجود لتقف الإزالة شاهدة على كل عالم يفكر في إيجاد ضرائب عادلة. أي أن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه يدرك تماماً أنه لا ضرائب عادلة مهما كانت لأنه لا نص يدعمها، بل النصوص جميعاً ضد ظهورها، لذلك هدم بيت المكس أثابه الله.

ثم لتأكيد استنتاجاته الشخصية، يحاول القرضاوي دعمها بأقوال بعض العلماء عن الضرائب العادلة (كما

يعتقد هو) التي أقرها الفقهاء غير الزكاة وأن لها أسماء مثل «الوظائف» أو «الخراج» أو «النوائب» أو «الكلف السلطانية». فيبدأ بالمذهب الحنفي. والملفت للنظر هو قوله هنا أن المتقدمين والمتأخرين من المذهب الحنفي قد أقروا شرعية الضرائب العادلة. لكن إن نظرت لما رجع إليهم من فقهاء تجد أن أهمهم ابن عابدين، وهذا كما هو معلوم عالم توفي في منتصف القرن الثالث عشر الهجري، أي أنه ليس من المتقدمين. أما من رجع إليهم من غيره فهم أيضاً من المذهب الحنفي، وكما مر بنا فهو المذهب الذي يأخذ بالرأي، وكنت قد نقدت هذا الموقف من وجهة نظر مقصوصة الحقوق مراراً. فلا حاجة لتكرار ذلك. إلا أن الملفت للنظر هنا هو الخلط الاستنتاجي بين ما قال به الأحناف والضرائب. فإن نظرت للأمثلة التي ذكرها ابن عابدين عن النوائب ستلحظ أنها أمثلة لأموال تم تحصيلها لتدفع مقابل خدمات محددة، مثل أجرة حارس أو نصب أبواب على السكك لزيادة الأمن. وهذه خدمات يلمسونها الناس ويستفيدون منها مباشرة، فكل ما حدث هو أن السلطان أو من ينوب عنه قام بها وأخذ مقابلها مالاً من المستفيدين من الخدمة. فكيف تم تأويل هذا من قبل هؤلاء الفقهاء من المذهب الحنفي على أنها ضرائب؟ لقد تم ذلك كما هو واضح من الاقتباس من خلال الاعتقاد أن في هذا مصلحة للناس. أي إن قام السلطان بما فيه مصلحة للناس فله الحق في أخذ نفقاتها من الناس لأنه أصبح «ديناً واجباً» كما قال أبو جعفر البلخي وأن هذا ليس بظلم. والسؤال هنا: أليس هذا ابتداع من عقل قاصر؟ فهل أخذ الرسول صلى الله عليه وسلم أو أي من خلفائه أموالاً من الناس مقابل خدمات محددة؟ لماذا حث الرسول صلى الله عليه وسلم الناس على الصدقة الجارية؟ والإجابة كما سترى في فصول قادمة: حتى لا يقع المال بيد السلطان بحجة تقديم هذه الخدمات. فبناء بوابة على فم الطريق يعتبر من الصدقة الجارية، وبناء مدرسة في الحي يعتبر من الصدقة الجارية، وهكذا من خدمات سيحصل عليها الناس من خلال الأوقاف ودون وقوع الأموال في أيدي السلاطين بحجة تقديم هذه الخدمات، لأنه إن وقع منها جزء ولو القليل، فإنه قد يستخدمها السلطان لتسخير ضعاف النفوس من الناس لأهوائه فيتم الخروج عن الحكم بشرع الله. والشريعة لن تخاطر بمصير أمة بهذه البساطة، لذلك منعت هذا المنبع، أي منعت أخذ السلطان للأموال من الناس لتقديم خدمات محددة كما سترى بإذن الله. ولكنك قد تقول: وماذا عن الأمثلة الأخرى مثل الدفاع عن خطر الأعداء؟ فأجيب: لقد مر بنا الرد على هذا الموقف عند الحديث عن الجويني رحمه الله وأن العمل العسكري عبادة وليس وظيفة. ولعل الملفت في الاقتباس هو قول ابن عابدين من أن هناك من النوائب ما يكون بغير حق كجبايات زمانه. فإن عاش ابن عابدين رحمه الله إلى الآن لعلم أنه ما من زمان إلا وتكون الجبايات فيه بغير حق. لذلك يمنعها الإسلام بجذها من جذورها حتى وإن كانت عادلة، لأنها إن بدأت عادلة فسرعان ما تصبح ظالمة بعد جيل أو جيلين لأن الأهواء ستسيرها.

وبرغم ركاكة موقف بعض فقهاء المذهب الحنفي مقارنة بالمذاهب الثلاثة التي لم يقل فقهاؤها الأوائل بجواز الضرائب، إلا أن القرضاوي يستشهد ببعض هذه الأقوال كتلك التي لابن عابدين على أنها «شاهد صريح الدلالة» على ما ذهب. أي أنه ترك جميع الأحاديث التي تنهى عن المكوس والعشور وأولها على أنها نصوص ليست صريحة الدلالة، وأخذ برأي بعض الفقهاء كنصوص صريحة الدلالة إذ كما قال في الاقتباس السابق: «وهذا النص الذي أثبتناه هنا شاهد صريح الدلالة على ما نقول، فهؤلاء الفقهاء مقتنعون بأن ما يضربه السلطان من ضرائب لمصلحة الجمهور دين واجب مستحق».

والأعجب أخي القارئ هو موقف فقهاء المذهب الحنفي والذي يؤيده القرضاوي بأن مثل هذه الأحكام (أي جواز أخذ الضرائب من الناس) يجب أن تبقى سراً بين الفقهاء وطلابهم ويجب ألا يعلم بها السلاطين حتى لا يظلموا الناس. فالقرضاوي يقول في الاقتباس السابق مشيراً إلى القول أو الحكم بجواز الضرائب: «ومع هذا ذيّلوا هذا الحكم بقولهم: هذا أمر يعرف ولا يعرّف خوف الفتنة، يعنون أن يظل هذا الحكم في دائرة خاصة بين الفقهاء وتلاميذهم، ولا يشاع بين الحكام وأعوانهم، حتى لا يتجاسروا في الزيادة على القدر المستحق، ويرهقوا الشعب بالتكاليف المالية، لسبب وغير سبب». والسؤال هو: متى كانت أحكام الشريعة سرية على البعض وعلنية على آخرين؟ أليس هذا مؤشر جيد على فساد القول بجواز أخذ الضرائب؟ أليست الشريعة واضحة ناصعة بينة كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿تركتكم على بيضاء نقية، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك﴾؟

ثم أخيراً يبحث القرضاوي في المذاهب الثلاثة غير المذهب الحنفي لعله يجد من يؤيد فتواه بجواز الضرائب. فيجد الشيخ المالقي من المالكية والذي أجاز الضرائب في حال تعرض ديار المسلمين في الأندلس لخطر الأعداء. وهل هذا الظرف مثل فرض الضرائب المعاصرة التي تدر المال باستمرار على خزانة الدولة بخطر أو غير خطر؟ أي هل هو اضطرار؟ كما أن المالقي ذهب إلى ذلك من باب المصالح المرسلة، وقد بينت سابقاً بطلان هذا الاستخدام لهذه القاعدة في هذا الظرف (والله أعلم)، ووضحت أنه بسبب هذه الضرائب فقد ضعف المسلمون لأن العمل العسكري أصبح وظيفة. وهذا ينطبق أيضاً على ذهاب القرضاوي لما قاله الغزالي والشاطبي بجواز فرض الخراج إذا خلا بيت المال واحتاج الإمام. فلا حاجة لتكرار الرد، فقد مر بنا. أما بالنسبة لقوله بأن ابن تيمية أيضاً أجاز الضرائب كما نقله عن صاحب «غياث الأمم»، فقد تفاجأت بما قاله، وصعب علي تصديقه، فرجعت للنص الأصلي الذي قاله ابن تيمية، فوجدت أن المسألة ليست كما فهمها القرضاوي بجواز الضرائب، بل هي فتاوى عن كيفية التعامل مع وضع فرض فيه سلطان جائر الضرائب على جماعة كأهل قرية أو قبيلة ما (أي الكلف السلطانية): فكيف يقتسم أفراد تلك الجماعة هذا الظلم الذي وقع عليهم حتى لا يقع ظلم آخر على أحدهم فوق الظلم الأول؟ ولتتأكد من ذلك أخي القارئ إليك النص الذي اقتطع منه القرضاوي اقتباسه والذي ظهر في عدة كتب مثل «الفتاوى» و «المظالم المشتركة». فقد جاء في الفتاوى:

> «فصل فى المظالم المشتركة التى تطلب من الشركاء مثل المشتركين فى قرية أو مدينة إذا طلب منهم شيء يؤخذ على أموالهم أو رؤوسهم مثل الكلف السلطانية التى توضع عليهم كلهم، إما على عدد رؤوسهم أو عدد دوابهم أو عدد أشجارهم أو على قدر أموالهم كما يؤخذ منهم أكثر من الزكوات الواجبة بالشرع أو أكثر من الخراج الواجب بالشرع، أو تؤخذ منهم الكلف التى أحدثت فى غير الأجناس الشرعية، كما يوضع على المتبايعين للطعام والثياب والدواب والفاكهة وغير ذلك يؤخذ منهم إذا باعوا، ويؤخذ ذلك تارة من البائعين وتارة من المشترين، وإن كان قد قيل أن بعض ذلك وضع بتأويل وجوب الجهاد عليهم بأموالهم واحتياج الجهاد إلى تلك الأموال كما ذكره صاحب غياث الأمم وغيره مع ما دخل فى ذلك من الظلم الذى لا مساغ له عند العلماء. ومثل الجبايات التى يجبيها بعض الملوك من أهل بلده كل مدة ويقول أنها مساعدة له على ما يريد، ومثل ما يطلبه الولاة أحياناً من غير أن يكون راتباً إما لكونهم جيشاً قادمين يجمعون ما يجمعونه لجيشهم، وإما لكونهم يجمعون لبعض العوارض كقدوم السلطان أو حدوث ولد له ونحو ذلك، وإما أن ترمى عليهم سلع تباع منهم بأكثر من أثمانها وتسمى الحطائط، ومثل القافلة الذين يسيرون حجاجاً أو تجاراً أو غير ذلك، فيطلب

منهم على عدد رؤوسهم أو دوابهم أو قدر أموالهم، أو يطلب مطلقاً منهم كلهم سواء كان الطالب ذا السلطان فى بعض المدائن والقرى كالذين يقعدون على الجسور وأبواب المدائن فيأخذون ما يأخذونه، أو كان الآخذون قطاع طريق كالأعراب والأكراد والترك الذين يأخذون مكوساً من أبناء السبيل ولا يمكنونهم من العبور حتى يعطوهم ما يطلبون، فهؤلاء المكرهون على أداء هذه الأموال عليهم لزوم العدل فيما يطلب منهم، وليس لبعضهم أن يظلم بعضاً فيما يطلب منهم، بل عليهم التزام العدل فيما يؤخذ منهم بغير حق. كما عليهم التزام العدل فيما يؤخذ منهم بحق، فإن هذه الكلف التى أخذت منهم بسبب نفوسهم وأموالهم هي بمنزلة غيرها بالنسبة إليهم، وإنما يختلف حالها بالنسبة إلى الآخذ. فقد يكون آخذاً بحق وقد يكون آخذاً بباطل. وأما المطالبون بها فهذه كلف تؤخذ منهم بسبب نفوسهم وأموالهم، فليس لبعضهم أن يظلم بعضاً فى ذلك، بل العدل واجب لكل أحد على كل أحد فى جميع الأحوال. والظلم لا يباح شيء منه بحال حتى أن الله تعالى قد أوجب على المؤمنين أن يعدلوا على الكفار فى قوله تعالى: ﴿كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾، والمؤمنون كانوا يعدلون الكفار بأمر الله فقال تعالى: لا يحملكم بغضكم للكفار على أن لا تعدلوا عليهم، بل أعدلوا عليهم فإنه أقرب للتقوى. وحينئذ فهؤلاء المشتركون ليس لبعضهم أن يفعل ما به ظلم غيره، بل إما أن يؤدى قسطه فيكون عادلاً واما أن يؤدى زائداً على قسطه فيعين شركاءه بما أخذ منهم فيكون محسناً. وليس له أن يمتنع عن أداء قسطه من ذلك المال امتناعاً يؤخذ به قسطه من سائر الشركاء فيتضاعف الظلم عليهم. فإن المال إذا كان يؤخذ لا محالة وامتنع بجاه أو رشوة أو غيرهما كان قد ظلم من يؤخذ منه القسط الذى يخصه، وليس هذا بمنزلة أن يدفع عن نفسه الظلم من غير ظلم لغيره، فإن هذا جائز مثل أن يمتنع عن أداء ما يخصه، فلا يؤخذ ذلك منه ولا من غيره. وهذا كالوظائف السلطانية التى توضع على القرى مثل أن يوضع عليهم عشرة آلاف درهم فيطلب من له جاه بأمرة أو مشيخة أو رشوة أو غير ذلك أن لا يؤخذ منه شيء، وهم لابد لهم من أخذ جميع المال، وإذا فعل ذلك أخذ ما يخصه من سائر الشركاء فيمتنع من أداءماينوبه ويؤخذ من سائر الشركاء، فإن هذا ظلم منه لشركائه لأن هذا لم يدفع الظلم عن نفسه إلا بظلم شركائه، وهذا لا يجوز وليس له أن يقول: أنا لم أظلمهم بل ظلمهم من أخذ منهم الحصتين، لأنه يقال: أولاً: هذا الطالب قد يكون مأموراً ممن فوقه أن يأخذ ذلك المال، فلا يسقط عن بعضهم نصيبه إلا أخذه من نصيب ذلك الآخر، فيكون أمره بأن لا يأخذ أمراً بالظلم. الثاني: أنه لو فرض أنه الآمر الأعلى فعليه أن يعدل بينهم فيما يطلبه منهم، وإن كان أصل الطلب ظلماً فعليه أن يعدل فى هذا الظلم ولا يظلم فيه ظلماً ثانياً فيبقى ظلماً مكررا. فإن الواحد منهم إذا كان قسطه مائة فطولب بمائتين كان قد ظلم ظلماً مكرراً بخلاف ما إذا أخذ من كل قسطه، ولأن النفوس ترضى بالعدل بينها فى الحرمان وفيما يؤخذ منها ظلماً ولا ترضى بأن يخص بعضها بالعطاء أو الإعفاء. ولهذا جاءت الشريعة بأن المريض له أن يوصى بثلث ماله لغير وارث ولا يخص الوارث بزيادة على حقه من ذلك الثلث وإن كان له أن يعطيه كله للأجنبى. وكذلك فى عطية الأولاد هو مأمور أن يسوى بينهم فى العطاء أو الحرمان ولا يخص بعضهم بالإعطاء من غير سبب يوجب ذلك لحديث النعمان بن بشير وغيره. الثالث: أنه إذا طلب من القاهر أن لا يأخذ منه وهو يعلم أنه يضع قسطه على غيره فقد أمره بما يعلم أنه يظلم فيه غيره، وليس للإنسان أن يطلب من غيره ما يظلم فيه غيره وإن كان هو لم يأمره بالظلم كمن يولي شخصاً ويأمره أن لا يظلم وهو يعلم أنه يظلم، فليس له أن يوليه، وكذلك من وكل وكيلاً وأمره أن لا يظلم وهو يعلم أنه يظلم، وكذلك من طلب من غيره أن يوفيه دينه من ماله الحلال وهو يعلم أنه لا يوفيه إلا مما ظلمه من الناس، وكذلك هذا طلب منه أن يعفيه من الظلم وهو يعلم أنه لا يعفيه إلا بظلم غيره، فليس له أن يطلب منه ذلك. الرابع: أن هذا يفضي إلى أن الضعفاء

الذين لا ناصر لهم يؤخذ منهم جميع ذلك المال، والأقوياء لا يؤخذ منهم شيء من وظائف الأملاك مع أن أملاكهم أكثر، وهذا يستلزم من الفساد والشر ما لا يعلمه إلا الله تعالى، كما هو الواقع. الخامس أن المسلمين إذا احتاجوا إلى مال يجمعونه لدفع عدوهم وجب على القادرين الاشتراك فى ذلك وإن كان الكفار يأخذونه بغير حق، فلأن يشتركوا فيما يأخذه الظلمة من المسلمين أولى وأحرى».[١٦٣]

إن قرأت السابق أخي القارئ تجد أن ابن تيمية لم يقر الضرائب، بل كان يسميها باستمرار الكلف السلطانية أو المظالم المشتركة، وكان همه تبيان تلافي وقوع الظلم على الظلم بين من فرضت عليهم المكوس، وليس كما استنتج القرضاوي أن ابن تيمية أقر ما يأخذه السلطان كما نقله عن صاحب غياث الأمم. ثم أخيراً يستنتج القرضاوي قائلاً: «وبهذا نجد في كل مذهب من المذاهب الأربعة علماء، بل أئمة مرموقين أفتوا بجواز فرض الضرائب العاملة». فهل فعلاً أتى القرضاوي بعلماء مرموقين أفتوا بجواز الضرائب، فأين الإمام مالك أو ابن القاسم أو سحنون من المالكية، وأين الشافعي أو النووي من الشافعية، وأين أحمد أو ابن قدامة من الحنابلة؟ بالطبع، فهؤلاء هم الأئمة من علماء السلف رحمهم الله، ولا يمكن أن يجد لأحد منهم ولا حتى إشارة إلى جواز الضرائب والعياذ بالله. وباختصار، فإن القرضاوي، نظراً لما رآه من تخلف المسلمين، ولما رآه من تقدم تقني وتنظيمي لدى الغرب، ولأنهم يعيشون في نظام اقتصادي سياسي يعيش على الضرائب، فلم ير بداً من إيجاب الضرائب. أي أنه رجل جريء جداً. ولأثبت لك جراءته تأمل الآتي مما قاله عن الجزية. فالجزية كلمة برغم أن القرآن الكريم أتى بها، ورضيها لنا الحق الحي القيوم سبحانه وتعالى، إلا أن القرضاوي، ولأن أهل الذمة لم يرضوا بها، يقترح تغييرها. وهل هناك جرأة أو زلة كهذه في حق الشريعة؟

القرضاوي والجزية

كما هو معلوم فإن الدول المعاصرة التي تحكم ديار المسلمين لا تفرق حالياً قط في المعاملات المالية بين المسلم وغير المسلم. هنا، وحتى يظهر الإسلام ديناً ملائماً لظروف الحاضر الجاهلي لم يتردد القرضاوي في اقتراح أخذ مقدار الزكاة من غير المسلمين كضريبة تلافياً للجزية إذ أنها تعبير يبغضه أهل الذمة. فها هو يقول:

«ان أهل الكتاب لا يدفعون الجزية، ويأنفون من هذا الاسم، فهل يمكن أن يدفعوا بدلاً منها ضريبة على وفق مقادير الزكاة، وإن لم تسم باسمها؟ إن الذي رواه المؤرخون والمحدثون وفقهاء المال في الإسلام عن عمر بين الخطاب رضي الله عنه في موقفه من نصارى بني تغلب؛ يعطينا رخصة للنظر في هذا الأمر على ضوء الواقع والمصلحة العامة. ... وأخرج البيهقي عن عبادة بن النعمان في حديث طويل: أن عمر لما صالحهم (أي بني تغلب) على تضعيف الصدقة قالوا: نحن عرب لا نؤدي ما تؤدي العجم، ولكن خذ منا كما يأخذ بعضكم من بعض (يعنون الصدقة). فقال عمر: لا، هذه فرض المسلمين. قالوا: زد ما شئت بهذا الاسم، لا باسم الجزية. ففعل، فتراضى هو وهم على تضعيف الصدقة عليهم».

ثم يستنتج قائلاً:

«فلِمَ لا يجوز أن تفرض ضريبة على أهل الذمة في البلاد الإسلامية في هذا العصر، تقوم مقام الجزية التي طالبهم بها النظام الإسلامي مقابل فريضتين لازمتين في أعناق المسلمين: فريضة الجهاد التي

يبذلون فيها الدم، وفريضة الزكاة التي يبذلون فيها المال؟ لم لا يجوز فرض هذه الضريبة بعد مشورة أهل الرأي من المسلمين ومنهم؟ وإن لم تعط هذه الضريبة اسم الصدقة والزكاة، كما طلب نصارى بين تغلب وأجابهم إلى ذلك عمر. أعتقد أن هدي عمر هنا: نبراس يضيء الطريق لمن أراد أن يتخذ من هذا الأمر قراراً على ضوء ظروف العصر ومشكلاته. ... وقد أمرنا باتباع سنة الخلفاء الراشدين».[١٦٤]

لاحظ أخي القارئ أن القرضاوي يريد منا مشورة أهل الرأي من أهل الذمة. فمتى كانت أحكام الشريعة تخضع لمشورتهم؟ فإن كان لدينا شرع بنص قرآني وأحاديث نبوية فلماذا نعدل عنها تنازلاً لظروف معاصرة ما نتجت إلا لأننا خرجنا عن مقصوصة الحقوق فأصبحنا ضعفاء. فأين نذهب من قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾. فهل نخجل من استخدام لفظ الجزية من النصارى الذين يعيشون بيننا وقد أتى بها القرآن الكريم؟ وأين نذهب من الأحاديث المثبتة عن الرسول صلى الله عليه وسلم ومن مذاهب فقهاء السلف حيال أهل الذمة وقد تحدثنا عنها سابقاً. أنترك كل هذا حتى لا يتأثر أهل الذمة؟ تذكر مثال الإيدز أخي القارئ؟ لأننا إن وافقنا على ما اقترحه القرضاوي فإننا سنزيد من غربة الإسلام. فالهدف من الجزية ليس مالياً لدعم بيت المال بقدر ما هو حث لأهل الذمة لعلهم يسلمون. فمعنى الآية واضح. فإن كان الهدف من الجزية مالياً، ثم إن أسلم أهل الذمة فإن هذا المصدر من المال سينقطع عن بيت المال برغم أن تعداد السكان في ديار المسلمين لم يتغير. أي أن التعداد السكاني لم ينقص بإسلام أهل الذمة، وفي الوقت ذاته فإن النفقات المدنية المطلوبة من الدولة بالطبع لن تنقص، بينما دخل بيت المال قد نقص. فهل يمكن للإسلام أن يأتي بمثل هذا التشريع المتناقض إلا إن كان الهدف من الجزية ليس مالياً بالدرجة الأولى، بل حث لأهل الذمة لعل بعضهم يسلم؟ فالمهم ليس المال إذاً بقدر التسمية التي اختارها الحق سبحانه وتعالى، بينما يريد القرضاوي تغييرها. أليست هذه جرأة؟ ولكن تذكر أن هذا لا يعني سوء معاملتهم، بل لهم حقوق حتى في الزكاة. ألم يقل الحق سبحانه وتعالى في سورة المائدة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ﴾. وكما هو معلوم فقد أوصى بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهم أهل ذمته. وإليك مثال آخر:

القرضاوي والأثمان

قلت في فصل «الأموال» أن الشريعة تصر على إخراج الزكاة من الأعيان وذلك لغلق أبواب الاحتكار إلا أن القرضاوي ذهب لغير ذلك باستخدام العقل الذي لابد وأن يكون قاصراً إن خالف الشرع. فقد ذهب هو وبعض الفقهاء من المعاصرين إلى وضع المزيد من السلطات في أيدي الحكومات نظراً لأنهم كانوا يحاولون إظهار الشريعة وكأنها ملائمة لوضعنا المعاصر (والذي هو بالطبع ملوث بأنظمة الحكم الغربية)، لذلك فقد تنازلوا عن الكثير من النصوص. فالقرضاوي مثلاً يقول في أنصبة الزكاة:

«ويبدو لي – والله أعلم – أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك بعض الأمور قصداً في أنصبة الزكاة

ومقاديرها ولم يحددها تحديداً قطعياً، ليوسع بذلك على أولي الأمر من المسلمين، فيختاروا لأمتهم ما يناسب المكان والزمان والحال. فقد يجد ولي الأمر في بعض البلاد وبعض الأزمنة: أن البقر أعلى قيمة من الإبل، وأعظم نفعاً وأكثر دراً ونسلاً، كما في بعض أصناف البقر العالمية المعروفة في عصرنا. فيستطيع أن يحدد النصاب هنا بخمس، ويوجب فيها: شاة، وفي العشر: شاتين، وفي العشرين: أربع شياه. ثم بعد ذلك يؤخذ بما في حديث معاذ. ويترجح هذا الرأي إذا كان ملاك هذا النوع من البقر من كبار الأغنياء والموسرين. كما يمكن الأخذ بقول شهر بن حوشب في اعتبار النصاب عشراً. وأما إن كان البقر في بعض البلاد أدنى قيمة وأقل نفعاً بحيث لا يعتبر ملك خمس أو عشر منه غنى يعتد به، فالمعقول أن يكون النصاب هنا: ثلاثين، كما هو الرأي المشهور. وهذا يفسر لنا قول الإمام الزهري في تقدير النصاب بالثلاثين: «أن ذلك كان تخفيفاً لأهل اليمن»».[١٦٥]

إن رجعت لأي كتاب في فقه الزكاة من المذاهب الثلاثة التي لا تأخذ بالرأي، وتأملت إصرار الفقهاء على إخراج الزكاة من جنسها وكما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي نصابها (وقد مر بنا في «الأموال») لاقتنعت من خلال حِكَم الزكاة أنه لا مجال لاستخدام العقل للإتيان بما هو جديد. فقد قُصت الحقوق وانتهى الأمر. إلا أنك إن نظرت إلى الاقتباس السابق تتعجب من الاستحداث. فإن توسع أولي الأمر كما قال القرضاوي في الأحكام لما يلائم ظروف المكان لكانت الزكاة في العراق تختلف عنها في مصر، وهكذا ستكون الشريعة ذات أطياف مختلفة من موطن لآخر. وهل هكذا يكون الشرع؟ فإن كانت الأبقار أغلى أو أقل ثمناً من الإبل، فما الحاجة لتغيير الأنصبة لأن المسألة نسبية بالإضافة إلى أنها تحفيزية: فإن كانت الأبقار مثلاً ذات ثمن عال ونصابها ثلاثين، ففي هذا حث للأفراد للمزيد من الاستثمار في الأبقار لأن الزكاة بعيدة عنهم في نصابها. فيكثر البقر ويقل سعره. وبالتأكيد هناك حكم كثيرة لا ندركها الآن بعقولنا القاصرة، وستُكتشف مع مرور الأيام جيلاً بعد جيل. أي هكذا وبمثل هذه الجرأة والأقوال يتغير الدين. أريدك أخي القارئ أن تتأمل الآتي أيضاً فهو الأهم إذ أنه ينقض عروة مهمة في الدين وبجراءة: لقد لخص القرضاوي المذاهب المختلفة حول إمكانية إخراج الزكاة أثماناً بقوله:

«اختلف في ذلك الفقهاء على أقوال: فمنهم من يمنع ذلك، ومنهم من يجيزه بلا كراهة، ومنهم من يجيزه مع الكراهة، ومنهم من يجيز في بعض الصور دون بعض. وأكثر المتشددين في منع إخراج القيمة هم الشافعية والظاهرية. ويقابلهم الحنفية، فهم يجيزون إخراجها في كل حال. وعند المالكية والحنابلة روايات وأقوال. ففي مختصر «خليل»: أن دفع القيمة لا يجزئ، وقد تبع فيه ابن الحاجب وابن بشير. وقد اعترضه في «التوضيح» بأنه خلاف ما في المدونة. ونصه المشهور في إعطاء القيمة: أنه مكروه لا محرم. وفي شرح الرسالة لابن ناجي قول لأشهب وابن القاسم بأن إخراج القيمة مطلقاً جائز. وقيل بعكسه. وفي المدونة: من جبره المصدق على أخذ ثمن الصدقة رجوت أن تجزيه. قال الشيوخ: لأنه حاكم، وحكم الحاكم يرفع الخلاف. أما عند الحنابلة فذكر في «المغني»: أن ظاهر مذهب أحمد: أنه لا يجزئ إخراج القيمة في شيء، من الزكوات، لا زكاة الفطر، ولا زكاة المال، لأنه خلاف السنة. وروي عن أحمد القول بالجواز فيما عدا الفطرة. وقال أبو داود: سئل أحمد عن رجل باع ثمرة نخله؟ قال: عشره على الذي باعه. قيل له: فيخرج ثمراً أو ثمنه؟ قال: إن شاء أخرج ثمراً، وإن شاء أخرج من الثمن. وهذا دليل على جواز إخراج القيم ...».[١٦٦]

ثم يوضح القرضاوي سبب الخلاف بالسؤال: هل الزكاة عبادة وقربة لله تعالى أم حق مرتب في مال الأغنياء للفقراء؟ فيرد على السؤال بالآتي:

«والحق أن الزكاة - كما ذكرنا في غير موضع - تحمل المعنيين، ولكن بعض الفقهاء كالشافعي وأحمد - في المشهور عنه - وبعض المالكية، وكذلك الظاهرية، غلبوا معنى العبادة والقربة في الزكاة، فحتموا على المالك إخراج العين التي جاء بها النص، ولم يجوزوا له إخراج القيمة. وغلب أبو حنيفة وأصحابه وآخرون من الأئمة الجانب الآخر: أنها حق مالي قصد به سد خلة الفقراء، فجوزوا إخراج القيمة».[١٦٧]

لعلك لاحظت أن مذهب الجمهور هو الإصرار على إخراج الزكاة كأعيان. ولم لا؟ فهل هناك عمل للمسلم يقوم به إلا إن كان تعبداً. فلو أراد سبحانه وتعالى الغني المغني الكريم الجواد المعطي الواهب الوهاب إغناء الفقراء لفعل، ولكنه سبحانه وتعالى أراد أن يكون الإغناء تعبداً لاسيما أن الزكاة قرنت مع الصلاة في القرآن الكريم. وفي هذا الاقتران مؤشر قوي على أن الزكاة عبادة قبل أن تكون حقاً برغم أنها حق للفقراء. ولقد كتب الكثير من الفقهاء في هذا. وبرغم كل هذا إلا أن القرضاوي يذهب إلى جواز إخراج الزكاة أثماناً إذ يقول ملخصاً استنتاجه:

«أعتقد أننا بعد التأمل في أدلة الفريقين يتبين لنا رجحان ما ذهب إليه الحنفية في هذا المقام، تسندهم في ذلك الأخبار والآثار، كما يسندهم النظر والاعتبار».[١٦٨]

أي أن استنتاجه أتى من جانبين، أحدهما الأخبار والآثار، والثاني النظر والاعتبار. ولترجيح مذهب الجمهور القائل بمنع الإخراج قيمة لابد لي من دحض الجانبين. بالنسبة للجانب الأول، أي الأخبار والآثار، فقد سرد القرضاوي بعض أدلة المانعين، أي الجمهور، ثم أدلة المجيزين، أي الأحناف. لذلك سأسرد أدلة المانعين التي ذكرها أولاً ثم المجوزين وأعلق عليها ثانياً. أولاً: إن أدلة من ذهبوا للمنع جد قوية كما ستلحظ. يقول القرضاوي:

«استند المانعون إلى أدلة متفرقة - من النظر والأثر - نجمع شتاتها ونرتبها فيما يلي: ١- قال إمام الحرمين الجويني - وهو شافعي -: المعتمد في الدليل لأصحابنا: أن الزكاة قربة لله تعالى، وكل ما كان كذلك فسبيله أن يتبع فيه أمر الله تعالى. ولو قال إنسان لوكيله: اشتر ثوباً، وعلم الوكيل أن غرضه التجارة ووجد سلعة هي أنفع لموكله، لم يكن له مخالفته، وإن رآه أنفع. فما يجب لله تعالى بأمره أولى بالاتباع. وكما لا يجوز في الصلاة إقامة السجود على الخد والذقن، مقام السجود على الجبهة والأنف، والتعليل فيه بمعنى الخصوع [كذا، ولعل الأصح «الخضوع»]؛ لأن ذلك مخالفة للنص، وخروج على معنى التعبد، كذلك لا يجوز في الزكاة إخراج قمية الشاة أو البعير أو الحب أو الثمر المنصوص على وجوبه؛ لأن ذلك خروج على النص وعلى معنى التعبد. والزكاة أخت الصلاة. وبيان ذلك: أن الله سبحانه أمر بإيتاء الزكاة في كتابه أمراً مجملاً بمثل قوله: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ .. وجاءت السنة ففصلت ما أجمله القرآن، وبينت المقادير المطلوبة بمثل قوله صلى الله عليه وسلم ﴿في كل أربعين شاة شاة﴾، ﴿في كل خمسة من الإبل شاة﴾ إلخ. فصار كأن الله تعالى قال: (وآتوا الزكاة من كل أربعين شاة شاة)؛ فتكون الزكاة حقاً للفقراء بهذا النص، فلا يجوز الاشتغال بالتعليل لإبطال حقه من العين. ٢- يؤكد هذا المعنى أمر آخر ذكره القاضي أبو بكر بن العربي المالكي وهو: أن التكليف والابتلاء بإخراج الزكاة ليس بنقص الأموال فقط - كما فهم أبو حنيفة - فإن هذا ذهول عن التوفية لحق التكليف في تعيين الناقص، وهو يوازي التكليف في قدر الناقص. فإن المالك يريد أن يبقى ملكه بحاله، ويخرج من غيره عنه، فإذا مالت نفسه إلى ذلك وعلقت به، كان التكليف قطع تلك العلاقة التي هي بين القلب وبين ذلك الجزء من المال، فوجب إخراج ذلك الجزء بعينه. ٣- ومعنى ثالث، وهو: أن الزكاة وجبت لدفع حاجة الفقير، شكراً لله على نعمة المال، والحاجات متنوعة، فينبغي أن يتنوع الواجب؛

ليصل إلى الفقير من كل نوع ما تدفع به حاجته، ويحصل شكر النعمة بالمواساة من جنس ما أنعم الله عليه به. ٤- وبعد ذلك قد روى أبو داود وابن ماجة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: ﴿خذ الحب من الحب، والشاة من الغنم، والبعير من الإبل، والبقر من البقر﴾ وهو نص يجب الوقوف عنده، فلا يجوز تجاوزه إلى أخذ القيمة، لأنه في هذا الحال سيأخذ من الحب شيئاً غير الحب، ومن الغنم شيئاً غير الشاة ... إلخ. وهو خلاف ما أمر به الحديث».[١٦٩]

لعلك لاحظت في الاقتباس السابق قوة مذهب الجمهور. أما أدلة المجوزين لإخراج القيمة بدلاً من العين ففيها استخدام للعقل والمنطق في الاستنتاج. فيقول القرضاوي مؤكداً استخدام العقل وسارداً أدلة المجوزين:

«أما الذين أجازوا إخراج القيمة بدلاً عن العين، من الحنفية ومن وافقهم من الفقهاء، فشرحوا وجهة مذهبهم وبينوا مستندهم من العقل والنقل، بما نذكره فيما يلي: ١- إن الله تعالى يقول: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةً﴾ .. فهو تنصيص على أن المأخوذ مال، والقيمة مال، فأشبهم المنصوص عليه .. أما بيان النبي صلى الله عليه وسلم لما أجمله القرآن بمثل: ﴿في كل أربعين شاة شاة﴾ فهو للتيسير على أرباب المواشي، لا لتقييد الواجب به؛ فإن أرباب المواشي تعز فيهم النقود، والأداء مما عندهم أيسر عليهم. وقد روى البيهقي بسنده، والبخاري معلقاً عن طاوس قال: قال معاذ باليمن: إيتوني بخميس أو لبيس أخذه منكم مكان الصدقة، فإنه أهون عليكم وخير للمهاجرين في المدينة. وفي رواية: ... «إئتوني بعرض ثياب أخذه منكم مكان الذرة والشعير» .. وذلك أن أهل اليمن كانوا مشهورين بصناعة الثياب ونسجها، فدفعها أيسر عليهم، على حين كان أهل المدينة في حاجة إليها. وقد كانت أموال الزكاة تفضل عن أهل اليمن فيبعث بها معاذ إلى المدينة عاصمة الخلافة. وقول معاذ الذي اشتهر فرواه طاوس فقيه اليمن وإمامها في عصر التابعين - يدلنا على أنه لم يفهم من الحديث الآخر الذي أمره فيه الرسول بأخذ الجنس: ﴿خذ الحب من الحب والشاة من الشاة ...﴾ أنه إلزام بأخذ العين، ولكن لأنه هو الذي يطالب به أرباب الأموال، والقيمة إنما تؤخذ باختيارهم. وإنما عين تلك الأجناس في الزكاة تسهيلاً على أرباب الأموال؛ لأن كل ذي مال إنما يسهل عليه الإخراج من نوع المال الذي عنده، كما جاء في بعض الآثار: أنه عليه السلام جعل في الدية على أهل الحلل حللاً. ٣- وروى أحمد والبيهقي: أن النبي صلى الله عليه وسلم أبصر ناقة مسنة في إبل الصدقة فغضب وقال: ﴿قاتل الله صاحب هذه الناقة﴾ !! (يعني الساعي الذي أخذها) فقال: يا رسول الله، إني ارتجعتها ببعيرين من حواشي الصدقة. قال: ﴿فنعم إذن﴾، وهذا الحديث صالح للاحتجاج به من حيث السند. ومن حيث الدلالة، فإن أخذ الناقة ببعيرين إنما يكون باعتبار القيمة. ٤- إن المقصود من الزكاة إغناء الفقير وسد خلة المحتاج، وإقامة المصالح العاملة للملة والأمة التي بها تعلو كلمة الله، وهذا يحصل بأداء القيمة كما يحصل بأداء الشاة، وربما يكون تحقيق ذلك بأداء القيمة أظهر وأيسر. ومهما تتنوع الحاجات فالقيمة قادرة على دفعها. ٥- ثم إنه يجوز بالإجماع العدول عن العين إلى الجنس، بأن يخرج زكاة غنمه شاة من غير غنمه، وأن يخرج عشر أرضه حباً من غير زرعه، فجاز العدول أيضاً من جنس إلى جنس. وفي هذا رد على القاضي ابن العربي الذي رأى أن للشارع قصداً في تعيين الجزء الواجب إخراجه من المال لقطع العلاقة بين قلب المالك وبين ذلك الجزء المعين من ماله. ولو كان ذلك مقصوداً للشارع ما جاز له بالإجماع أن يعدل عن هذا الجزء من ماله ويخرج مثله من جنسه من مال آخر لأي مخلوق من الناس. ٦- روى سعيد بن منصور في «سننه» عن عطاء قال: كان عمر بن الخطاب يأخذ العروض في الصدقة والدراهم».[١٧٠]

ثم بعد ذلك يوازن القرضاوي ويرجح ما ذهب إليه الحنفية بالقول:

«أعتقد أننا بعد التأمل في أدلة الفريقين يتبين لنا رجحان ما ذهب إليه الحنفية في هذا المقام، تسندهم في ذلك الأخبار والآثار، كما يسندهم النظر والاعتبار. والحقيقة أن تغليب جانب العبادة في الزكاة وقياسها على الصلاة في التقيد بما ورد من نص فيما يؤخذ - لا يتفق هو وطبيعة الزكاة التي رجح فيها مخالفو الحنفية أنفسهم والجانب الآخر: أنها حق مالي وعبادة متميزة. فأوجبوها في مال الصبي والمجنون، حيث تسقط عنه الصلاة. وكان أولى بهم أن يذكروا هنا ما قالوه هناك، وردوا به على الحنفية الذين أسقطوا الزكاة من غير المكلفين، قياساً على الصلاة. والواقع أن رأي الحنفية أليق بعصرنا وأهون على الناس، وأيسر في الحساب وخاصة إذا كانت هناك إدارة أو مؤسسة تتولى جمع الزكاة وتفريقها. فإن أخذ العين يؤدي إلى زيادة نفقات الجباية بسبب ما يحتاجه نقل الأشياء العينية من مواطنها إلى إدارة التحصيل، وحراستها، والمحافظة عليها من التلف، وتهيئة طعامها وشرابها وحظائرها إذا كانت من الأنعام من مؤنة وكلف كثيرة. مما ينافي مبدأ «الاقتصاد» في الجباية. وقد روى هذا الرأي عمر بن عبد العزيز، والحسن البصري، وإليه ذهب سفيان الثوري. وروى عن أحمد مثل قولهم في غير زكاة الفطر، قال النووي: وهو الظاهر من مذهب البخاري في «صحيحه». وقال ابن رشد: وافق البخاري في هذه المسألة الحنفية، مع كثرة مخالفته لهم، ولكن قاده إلى ذلك الدليل. وذلك أن البخاري عقد باباً لأخذ العروض في الزكاة (وهو أخذ القيمة) مستدلاً بأثر معاذ الذي رواه عنه طاوس، حيث طلب أن يأخذ منهم الثياب في الصدقة مكان الذرة والشعير، فإن ذلك أهون عليهم وخير لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة. كما استدل بأحاديث أخرى منها ما جاء في كتاب أبي بكر في صدقة الماشية إذا جاء فيه: «ومن بلغت صدقته بنت مخاض (وليست عنده) وعنده بنت لبون فإنها تقبل منه، ويعطيه المصدق عشرين درهماً أو شاتين» وأخذ سن بدل سن، مع إعطاء قيمة الفرق دراهم أو شياهاً يدل على أن أخذ العين ليس مطلوباً بالذات، ولكن للتيسير على أرباب الأموال. أما ابن حزم فرد الاستدلال بحديث طاوس زاعماً أنه لا تقوم به حجة لوجوه ذكرها. أولها: أنه مرسل، لأن طاوساً لم يدرك معاذاً، ولا ولد إلا بعد موت معاذ. الثاني: أنه لو صح لما كانت فيه حجة؛ لأنه ليس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا حجة إلا فيما جاء عنه عليه السلام. والثالث: أنه ليس فيه أنه قال ذلك في الزكاة. . وقد يمكن - لو صح - أن يكون قاله لأهل الجزية، وكان يأخذ منهم الذرة والشعير والعرض مكان الجزية. الرابع: أن الدليل على بطلان هذا الخبر ما فيه من قول معاذ: «خير لأهل المدينة» وحاشا لله أن يقول معاذاً هذا، فيجعل ما لم يوجبه الله تعالى خيراً مما أوجبه».[١٧١]

ثم يستمر القرضاوي مرجحاً وراداً قول ابن حزم في الاستدلال بحديث طاوس:

«والحق أن هذه الوجوه ضعيفة: فطاوس - وإن لم يلق معاذاً - عالم بأمره خبير بسيرته، كما قال الشافعي، وقد كان طاوس إمام اليمن في عصر التابعين، فهو على دراية بأحوال معاذ وأخباره، والعهد قريب. وعمل معاذ في اليمن وأخذه القيمة دليل على أنه لا يجد في ذلك معارضة لسنة النبي صلى الله عليه وسلم، وهو الذي جعل اجتهاده في المرتبة الثالثة بعد القرآن والسنة، وعدم إنكار أحد من الصحابة عليه يدل على موافقتهم الضمنية على هذا الحكم. أما احتمال أن يكون هذا الخبر في الجزية فهو ضعيف، بل باطل كما قال العلامة أحمد شاكر في تعليقه على المحلى، فإنه في رواية يحيى بن آدم: «مكان الصدقة». وأما الوجه الرابع فهو تعسف وتحامل من ابن حزم، فإن معنى: «خير لكم» في الخبر: «أنفع لكم» لحاجتهم إلى الثياب أكثر من الذرة والشعير. وهذا أمر واقع لا نزاع فيه. أما قوله: «لم يوجبه الله» ... ألخ، فهذا هو موضوع النزاع، فلا يجوز الاحتجاج بنفس الدعوى. وأخذ القيمة حينئذ يكون مما أوجبه الله تعالى في شرعه».[١٧٢]

لعلك لاحظت أن أدلـة الجمهور أقوى من حيث النص، ولعلك لاحظت أيضاً أن محور ما ذهب إليه القرضاوي هو صعوبـة إخراج الزكاة من الأعيان في وضعنا المعاصر، وهذا بناءً على ما يراه هو في أيامنا هذه التي مُنع الناس فيها من الترحال بين الدول والمدن، فكانت الحاجة لنقل الزكاة أو خزنها. لذلك إن دحضت هذا المنطق فإن النص، أي ما ذهب إليه الجمهور، هو الأولى بالاتباع. ولكن قبل ذلك لنمر سريعاً على أدلة من قالوا بجواز إخراج الزكاة أثماناً: إن قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةً﴾ توجيه عام أتت السنة بتوضيحه كما قال الجمهور، ولا تعني أخذ قيمة الزكاة أثماناً، فكلمة ﴿أَمۡوَٰلِهِمۡ﴾ في الآية تعود على ما يتم إخراج الزكاة عنه، ولا تعود على الزكاة، لذلك كان اللفظ جامعاً لكل ما يتم نماؤه. بل إن كلمة ﴿صَدَقَةً﴾ هي التي تخرج كزكاة، وهذه ليست أثماناً، ولكنها تعود على جنس الأموال. فلم أر وجه الدلالة هنا. أما القول بأن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ﴿في كل أربعين شاة شاة﴾ ما هو إلا للتيسير على أرباب المواشي لأن النقود تعز عليهم، ففي هذا تقديم للعقل على النص، وقد بينت قصر العقل في فصول سابقة. ولكن الأهم هو أن ما فعله معاذ من أخذ ثياب مكان الذرة والشعير ليس فيه استدلال على جواز إخراج الزكاة أثماناً، ولكنه استدلال على جواز أخذ عين مكان عين أخرى. وهذا وضع مختلف جداً لأن أخذ الأعيان تؤدي لكسر الاحتكار، أما أخذ الأموال فستؤدي إلى تراكم الأموال في بيت المال، وفي هذا فتح لأبواب التسابق للمنافقين ولضعاف النفوس للوصول لهذا المال، وفي هذا خطر كبير على الأمة كما وضحت. ولكنك قد تسأل: وماذا عن زكاة عروض التجارة، فهذه يجوز إخراج زكاتها أثماناً؟ فأجيب: نعم، إلا أن الشريعة اعتبرتها من الأموال الباطنة (كما مر بنا) والتي للفرد إخراجها بمعرفته مباشرة للمستحقين دون المرور على بيت المال، وبهذا لا تتراكم الأموال في بيت المال وتكون مطمعاً لضعاف النفوس. فتأمل هذا الإعجاز.

أما الاستدلال بغضب الرسول صلى الله عليه وسلم عندما أبصر ناقة مسنة في إبل الصدقة، ثم رضي لعلمه أن الساعي على الصدقة ارتجعها ببعيرين، فهنا أيضاً دليل على جواز إحلال عين مكان عين أخرى حتى وإن كان للقيمة اعتبار في حساب الزكاة، فالمحصلة هي إخراج عين مكان عين، فكيف يكون الإستدلال بجواز أخذ الأثمان؟ أما الاستدلال بجواز العدول عن العين إلى الجنس كجواز إخراج غنم كزكاة من غير غنمه، ففي هذا استدلال على من قال بجواز إخراج الأثمان وليس استدلالاً لهم. لأن إخراج الزكاة من نفس جنس ما تجب فيه الزكاة وليس من عينها لهو تأكيد على تلافي إخراج الأثمان، وإلا لتم إخراج الأثمان. وهذا الرد ينطبق أيضاً على ما ورد في صحيح البخاري، فالأحاديث في صحيح البخاري لا تشير إلى جواز إخراج الأثمان ولكن تشير إلى جواز إخراج عين مكان عين أخرى، أو عين مقرونة ببعض الدراهم لتعويض الفرق إن لم يجد المزكي ما عليه إخراجه. وبالنسبة لفعل الخليفة عمر رضي الله عنه فهذا اجتهاد منه لزمنه، وكما وضحت في فصلي «الأراضي» و «الديوان» فإن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وما أمر به هو الأولى بالاتباع.

أما بالنسبة للجانب الثاني لما ذهب إليه القرضاوي، أي جانب «النظر والاعتبار» الذي احتج به مِن أن رأي الحنفية أليق بعصرنا لأن أخذ العين يؤدي لزيادة نفقات الجباية بسبب الحاجة لنقل الأعيان والاهتمام بها، كالاهتمام بالأنعام، فإن هذا منطق يكون صحيحاً إن كان على الأمة نقل الزكاة من مدينة لأخرى. وكما سترى في الفصل القادم، أي فصل «ابن السبيل»، فإن هذا نادر الحدوث إن طبقت الشريعة لأن الذي ينتقل هم الناس لمواطن الزكاة وليس الأعيان من مدينة لأخرى. فإن ثبت أن منطقة ما بها موارد تدعم الحياة أكثر من مناطق أخرى لأن أبواب

التمكين مفتوحة لمن أراد العمل (تذكر ما قلناه في فصل «الخيرات»)، فستكثر زكاة من يعيشون في تلك المنطقة، وبهذا ينجذب إليها الفقراء من مناطق أخرى لأن المتواجدين في نفس المنطقة هم الأولى بالزكاة كما سيأتي في فصل «ابن السبيل» بإذن الله. وبهذا تظهر حركية في الأمة تؤدي لانتقال الفقراء الدائم من المناطق الأفقر للأثرى من حيث الموارد، وعندها سيتمكن الفقراء من العمل ومن ثم الإنتاج، وبهذا يقل الفائض من الزكاة الذي هو بحاجة للخزن، وكلما تطورت وسائل النقل كلما ازدادت سرعة انتقال الأخبار بأن منطقة كذا بها الكثير من الثروات وبالتالي الزكاة، فينجذب إليها الفقراء (الذين سيجدون فرصاً للعمل بالضرورة بسبب الانتعاش الاقتصادي) وبهذا لن تكون هناك حاجة لخزن ما يخرجه الناس من الزكاة إلا نادراً. أي كلما تقادم الزمن بالتطور في الاتصالات والمواصلات كلما كان إخراج الزكاة كأعيان مصدر مهم من مصادر التمكين للأمة لأن إخراج الزكاة كأعيان لهي حركية مهمة من حركيات تحويل الفقراء لأناس منتجين. وهناك تفصيلات أخرى ستلحظها في فصل «ابن السبيل» تدعم ما ذهب إليه الجمهور. وهذه عروة مهمة يجب أن نتمسك بها، ولا يكون ذلك إلا بالتمسك بالنص.

أخي القارئ: لقد كان تركيز النقد على القرضاوي لأنه من أكثر الفقهاء شهرة في هذا العصر، ولأنه يعد مثالاً للكثير من الفقهاء الذين نهجوا منهجه. إلا أن الوضع ليس قاتماً تماماً، فهناك من الفقهاء من يلتزم بالنص في معظم الأحوال. فهذا الشيخ ابن عثيمين مثلاً رحمه الله يرفض الجمارك المعاصرة ويقول عنها أنها مكوس، ففي تعليقه على كتاب «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» وبالذات في التعليق على قول شيخ الإسلام ابن تيمية: «أما من أعان المظلوم على تخفيف الظلم عنه أو على أداء المظلمة فهو وكيل المظلوم»، يقول ابن عثيمين أثابه الله: «أما من أعان المظلوم على تخفيف الظلم عنه فهذا ليس معين على الظلم والعدوان. مثال ذلك الجمارك، المكوس عندنا، قال إنسان: أنا أريد أن أتوظف فيها من أجل التخفيف على الناس لا من أجل ظلم الناس. قلنا: لا بأس».[١٧٣] ثم ضرب أثابه الله عدة أمثلة على التخفيف من أخذ الجمارك من الناس. وفي موضع آخر في الحديث عن المكوس على التجار المسلمين وغير المسلمين في الحديث عن ظلم الولاة والرعية يقول: «سبق أنه [أي الشيخ ابن تيمية] قسم الأموال إلى ثلاثة أقسام وذكر: كالمكوس التي لا يسوغ وضعها اتفاقاً. نقول: هذا قيد لأن التأشير على أموال الكفار نوع من المكس، يعني كون الكافر أتجر إلينا، [يؤخذ] منه عشر، هذا نوع من المكس، لكن هذا مما يسوغ. أما إن كان مالاً محترماً من أموال المسلمين فلا يسوغ فيه المكس إطلاقاً».[١٧٤] فتأمل هذه العبارة الواضحة الشديدة، أي قوله: «أما إن كان مالاً محترماً من أموال المسلمين فلا يسوغ فيه المكس إطلاقاً». فلا تزال الأمة بخير بإذن الله وبها من يلتزم بالنص. فالكارثة هي إعمال العقل مع النص كما ذكرت في أول الكتاب. وللمزيد من التأكيد أريدك أن تتدبر الآتي، فهي عروة أخرى إن حُلت، قد تُهدم مقصوصة الحقوق.

معاول الهدم: المستغلات كمثال

إن «المستغلات» كلمة اشتهرت في الفقه المعاصر، فهي لم تشتهر في فقه السلف رضوان الله عليهم. وهي مثال جيد لما شرحته مراراً عن مرض الإيدز. فإن اكتفينا بإيجاد علاج طبي لمرض الإيدز دون محاولة جذه من جذوره لمنع انتشاره، فإننا وكأننا نوافق على مسبب المرض، ألا وهو اللواط والمخدرات. كيف؟ تذكر أخي القارئ

مثال الحفيد الذي ورث مالاً من جده اللص والذي ذكر في أول هذا الفصل. وتذكر أيضاً أن مقصوصة الحقوق تفتح الأبواب لمن يهب ويعمل، فكما ستستنتج من باقي الكتاب بإذن الله، فإنه لا سبيل للحصول على المال إن طبقت الشريعة إلا بالجدارة في العمل أو كغنيمة بالجهاد في سبيل الله أو من إرث من قريب أو من الحصول عليه كزكاة أو هبة ممن حصلوا عليه باستحقاق. أما في وضعنا المعاصر الذي تلوث بمنظومات الحقوق الوضعية فإن سبل الحصول على الأموال كثيرة وملتوية وتؤدي لتمكين البعض دون الآخرين، أي كحفيد اللص. ولا أقصد هنا فقط الرشاوي أو استغلال موظف ما لموقعه لتمرير قرارات تصب في صالح جماعة يألفها، بل المقصود أيضاً جميع النزهاء الذي اجتهدوا في ادخار المال إلا أن أصله ناتج من الانحراف عن مقصوصة الحقوق، كموظف الجمارك النزيه، وكرجل الجوازات الأمين. فكما سترى بإذن الله فإن هذه الوظائف هي مستحدثات تثبط مسيرة الأمة بالإضافة لكونها تغيير لمقصوصة الحقوق. ولأن هؤلاء الذين تمكنوا مالياً من خلال الأنظمة المعاصرة لديهم المال الذي يستثمرونه في تشغيل من لا مال لهم، فقد تجمع عندهم من الفائض ما يستثمرونه باكتنازه في شراء العمائر لتأجيرها أو إنشاء المصانع ونحوهما من استثمارات. هنا ظهرت دائرة اقتصادية تزيد الفقير فقراً والغني غنىً. فالفقير الذي منع من إحياء الأرض سيبقى مستأجَراً ومستأجِراً ليزداد المالك للعمارة ثراءً، وهكذا بدء المال يتكدس عند طبقات على حساب طبقات أخرى. فظهر سؤال محير للفقهاء عن كيفية دفع زكاة هذه الاستثمارات (كالعمائر والمصانع) لأن الشارع لم يُجب عليها الزكاة. وبالطبع فإن الشارع لم يجب عليها الزكاة لأنه إن طبقت الشريعة فلن يوجد فائض مالي كبير عند طبقات لاستغلال طبقات أخرى،[خ] فالمجتمع الإسلامي إن طبقت مقصوصة الحقوق سيتسم كما قلت بتقارب ثراء الأفراد لأن فتح أبواب التمكين للجميع سيؤدي إلى زيادة نسبة الملاك. أي أن البلوى لن تعم المجتمع. أما مع الخروج عن مقصوصة الحقوق فقد عمت البلوى لأن النظم المعاصرة مكنت من لديهم المال من شراء الأراضي وبناء العمائر ذات الشقق الضيقة لتؤجر وليحشر فيها الناس بينما أرض الله واسعة. فكثُر المال عند هؤلاء الملاك فكان لابد من إيجاد الفتاوى لأخذ الزكاة منهم.

ومن الساخر أن يتم إطلاق تسمية «المستغَلات» بفتح الغين على «المستغِلات» بكسر الغين. فكما وضحت سابقاً، فإن كلمة «المستغلات»، بالفتح، تعني للفقهاء المعاصرين الأموال التي لم تتخذ للتجارة، ولكنها اتخذت للنماء مثل العمائر السكنية والمصانع. أي أنها تغل لأصحابها كسباً بتأجيرها كالسيارات أو بيع ما يحصل من إنتاجها كالمصانع. والفرق بين ما يتخذ من المال للتجارة وما يتخذ للاستغلال هو أن الأول يحصل الربح فيه بانتقال العين من يد إلى يد أخرى، أما الثاني فهو ما تبقى عينه وتتجدد منفعته. ولم تكن المستغلات مما تؤخذ منه الزكاة في عهد السلف نظراً لعدم انتشار بعضها كالدور المؤجرة. فالعقارات التي تؤجر كانت نادرة لأن السكان كانوا في معظمهم ملاكاً، فالكل يملك ما يسكن، أما البعض الآخر كأدوات التصنيع، فبرغم انتشارها إلا أن الأعيان التي تتطلب شراكة في صناعتها كانت تنتج من قبل جماعة متشاركة في معمل تملكه (كما سنوضح في فصل «الشركة» بإذنه تعالى)، ولكن مع تغير مقصوصة الحقوق أتى قفل أبواب التمكين فتغير الحال، فأصبح أصحاب المصانع حالياً

خ) فقد يظهر ثري جداً مثل عثمان بن عفان أو عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما. إلا أنه فرد وليس طبقة، وكما قلت، فإن وجود هؤلاء الأثرياء، والله أعلم، يتجلى في حكمة أنهم أمثلة للثراء الذي تم دون أن توضع عليهم الضريبة ... وهذا نموذج لكل العصور كما مر بنا في فصل «الديوان».

من ذوي رؤوس الأموال الذين يوظفون المعدمين. وبدلاً من محاولة تصحيح الوضع وجذه من جذوره بتطبيق الشريعة، فقد تقبل بعض الفقهاء الوضع المستحدث على أنه من مستجدات العصر الذي لا مفر منه وعكفوا على إيجاد الفتاوى حتى يظهر الإسلام وكأنه ملائم لكل عصر، فظهرت الفتاوى في زكاة المستغلات. وقد اختلفت مذاهب الفقهاء المعاصرين بين مضيقين وموسعين في إيجاب الزكاة. والآن لنمر سريعاً على تلك الأقوال المعاصرة ثم نعلق عليها. إن من التلخيصات الجيدة لموضوع المستغلات ما كتبه عبد السميع المصري إذ يقول ملخصاً:

«أما ما استجد من أموال مستغلة في هذا العصر ولم يكن له نظائر من قبل فقد اجتهد علماء المسلمين والتقوا في مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة من أنحاء العالم ووضعو بالقياس قواعد للزكاة فيها على أساس أنه لما كانت الزكاة مستحقة شرعاً في كل مال نام فمن الواجب تعميم أحكامها في كل ما تتحقق فيه العلة - كما نادى بذلك الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات - لأن ذلك يؤدي إلى المساواة العادلة بين الناس، فلا تجب الزكاة في زرع من يملك بضعة أفدنة ويعفى منها من يملك عمارة ضخمة تدر عليه ربحاً كبيراً يعادل دخل عشرات الأفدنة أو من كان له رأسمال وضعه في مصنع يدر عليه فائضاً كبيراً أو من يملك الأسهم في شركات الصناعة والتجارة. إن مثل هذا الإعفاء يحول الأموال إلى جانب من أبواب الكسب دون الآخر الذي قد تكون الأمة في حاجة إليه أشد، وعلى أساس ما بينه النبي صلى الله عليه وسلم في فرض الزكاة فتحتسب على رأس المال أو العين ذاتها في الأموال المنقولة، أما في الأموال الثابتة فتؤخذ الزكاة من ثمراتها وغلاتها: فالمصانع: يتكون رأسمالها من آلات الصناعة ويكون الإنتاج ثمرة لعاملين أولهما الأيدي العاملة التي تدير والفكر الذي ينظم، وثانيهما رأس المال، والثمرة في الأول للعمل وفي الثاني لرأس المال الذي كون المصنع وهيأ أسباب العمل، وبذلك يكون ما يخص رأس المال فيه زكاة لأنه تحقق فيه سبب وجوبها. وإذا وجبت الزكاة على صاحب المصنع فبكم تقدر؟ وما هو وعاؤها؟ فنقول إن وعاءها هو الثمرة، وذلك لأن المصنع مال ثابت فيكون مشبهاً للشجرة والأرض، وتجب الزكاة في الغلة، وإذا كنا سنأخذها من صافي الغلات بعد كل النفقات بما فيها استهلاك الآلات يكون الواجب هو عشر صافي الربح لأن الزكاة تجب في عشر الزرع إذا خلا من النفقات. أما العمارات: فقد كانت الدور كما أسلفنا لا تفرض عليها الزكاة لأنه لم يتحقق فيها سبب الوجوب لأنها كانت سكن أصحابها، أما الآن فإن العمارات صارت للاستغلال فيتحقق فيها السبب، وليس من المعقول أن تعفى من الزكاة بينما تجب الزكاة على من يملك فدانين من أرض زراعية. وتجب الزكاة في صافي غلة العمارة بمقدار العشر لأنها أموال ثابته. أما الدور التي في القرى والدور التي تستعمل للسكن الخاص والمسكن الخاص لمالك العمارة المستغلة فإنها لا تجب فيها الزكاة كأقوال الفقهاء لأن السبب لم يتحقق. وأما الأسهم: فتجب فيها الزكاة، ولكن وجوبها على ضربين حسب استعمالها، فإن كان المالك يقتنيها ليأخذ غلتها فإن الزكاة تجب في الغلات وتكون بمقدار العشر في صافيها. وإذا كان الذي يقتني الأسهم يتجر فيها فإنها تكون من عروض التجارة وتجب فيها الزكاة على أساس أنها بضائع تباع وتشترى وتكون ربع العشر من مقدار قيمتها في نهاية العام».[١٧٥]

أخي القارئ، لم أبحث جميع أقوال المعاصرين، بل اكتفيت ببعض ما كتب وذلك لأنه إن طبقت الشريعة فلن تكون هناك حاجة لإيجاد فتاوى بخصوص ما تمت تسميته بالمستغلات لأنها لن تعم في المجتمع كبلوى بحيث تصبح ظاهرة تضع لها الشريعة تشريعاً، والله أعلم. فقد كانت هناك في عصور السلف بعض المساكن التي تؤجر ولم يكن أصحابها يخرجون عنها الزكاة إلا القلة ورعاً لأن الشريعة لم تطالبهم بها. فقد كانت لأحمد بن حنبل مثلاً

د كاكين وكان يخرج عنها الزكاة. أي أن هناك تضييقاً بين فقهاء السلف لفرض الزكاة على المستغلات. ومن أدلة من ذهبوا إلى التضييق (كما لخصها القرضاوي): هو أن الرسول صلى الله عليه وسلم «حدد الأموال التي تجب فيها الزكاة، فلم يجعل منها ما يستغل أو ما يكرى من العقارات والدواب والآلات ونحوها، والأصل براءة الناس من التزام التكاليف، ولا يجوز الخروج عن هذا الأصل، إلا بنص صريح عن الله ورسوله، ولم يوجد في مسألتنا»، أي في زكاة المستغلات. والذي يؤيد هذا هو أن فقهاء المسلمين في مختلف الأعصار والأقطار وبالذات في الصدر الأول الذين هم خير القرون لم يقولوا بوجوب الزكاة في هذه الأشياء، ولو قالوا به لنقل عنهم. بل إنهم نصوا على ما يخالف ذلك فقالوا بأنه لا زكاة في دور السكنى ولا أدوات المحترفين ولا دواب الركوب ولا أثاث المنازل ونحوها. وهكذا يكون الحكم بعدم وجوب الزكاة في المصانع إن عظم إنتاجها ونحوها من المستغلات. لكن إن تم قبض شيء من تلك الأموال وحال عليها الحول ففيها زكاة النقود. وقد ذهب لهذا الظاهرية، فقد دافع عن هذا المذهب ابن حزم وأيده الشوكاني وصديق حسن خان.[١٧٦]

أما من ذهبوا إلى توسيع دائرة الزكاة من السلف لتشمل المستغلات فهم بعض المالكية والحنابلة (كما قال القرضاوي)، وإن كان غير مشهوراً عنهم، وكذلك رأي الهادوية من الزيدية. أما من المعاصرين فقد ذهب إليه كل من أبي زهرة وخلاف وعبد الرحمن حسن وآخرين. وقد بين القرضاوي تأييده لهذا المذهب وجمع أدلة من ذهبوا لهذا القول ولخصها في ثلاث نقاط. الأولى هي أن الله أوجب في كل مال حقاً معلوماً أو زكاة أو صدقة لقوله تعالى في سورة المعارج: ﴿وَٱلَّذِينَ فِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ﴾؛ ولقوله تعالى في سورة التوبة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾؛ ولقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿أدوا زكاة أموالكم﴾ من غير فصل بين مال ومال. وقد رد ابن العربي على الظاهرية بأن قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ هو قول عام في كل مال على اختلاف أصنافه، وتباين أسمائه، واختلاف أغراضه، فمن أراد أن يخصه في شيء فعليه الدليل.

النقطة الثانية هي أن علة وجوب الزكاة في المال معقولة، وهي النماء كما نص عليه الفقهاء الذين يعللون الأحكام، ويعملون بالقياس، وهم كافة الفقهاء باستثناء قلة من الظاهرية والمعتزلة والشيعة. ومن هنا لم تجب الزكاة في دور السكنى وآلات الحرفة ونحوها بالإجماع. وكان القول الصحيح سقوط الزكاة عن العوامل من الإبل والبقر وعن حلي النساء المستعملة المعتادة، وعن كل مال لا ينمى بطبيعته أو بعمل الإنسان. فإذا كان النماء هو العلة في وجوب الزكاة فإن الحكم يدور معه وجوداً وعدماً، فحيث تحقق النماء في مال وجبت فيه الزكاة وإلا فلا.

والنقطة الثالثة هي أن حكمة تشريع الزكاة هي التزكية والتطهير لأرباب المال أنفسهم والمواساة لذوي الحاجة، والإسهام في حماية دين الإسلام ودولته، ونشر دعوته، وهذه تجعل إيجاب الزكاة أولى وأحوط لأرباب المال أنفسهم. وهنا يثير القرضاوي سؤالاً: «فهل يكون شكر النعمة ومساعدة العاجز وتطهير النفس وتزكيتها بالبذل لازماً عقلاً وشرعاً لصاحب الزرع والثمر، غير لازم لصاحب المصنع والعمارة والسفينة والطائرة ونحوها، مما يدر من الدخل أكثر مما تدره أرض الذرة والشعير بأضعاف مضاعفة، وبجهد أقل من جهدها؟».[١٧٧]

وحتى يثبت القرضاوي أن الشريعة ملائمة لكل عصر، كان عليه أن يثبت أن الشريعة توجب الزكاة على المستغلات وذلك بالقياس، ولكن تذكر أن تفشي المستغلات في المجتمع المعاصر هو بسبب الانحراف في تطبيق

الشريعة. وحتى لا نطيل، فسأمر على أهم أدلته وأناقشها دون التوسع في تفنيد أقواله. فهو يرد على المضيقين بثلاث نقاط: الأولى قوله:

> «أما قولهم: لا زكاة إلا فيما أخذ منه النبي صلى الله عليه وسلم الزكاة: فنقول: إن عدم نص النبي صلى الله عليه وسلم على أخذ الزكاة من مال ما: لا يدل على عدم وجوب الزكاة فيه، فإنما نص النبي صلى الله عليه وسلم على الأموال النامية التي كانت منتشرة في المجتمع العربي في عصره، كالإبل والبقر والغنم من الحيوانات، والقمح والشعير والتمر والزبيب من الزروع والثمار والدراهم الفضية من النقود، ومع هذا أوجب المسلمون الزكاة في أموال أخرى لم يجئ بها نص قياساً على تلك الأموال، أو عملاً بعموم النص، وتطبيقاً لما قرر من حكمة فرض الزكاة».

ثم يستشهد القرضاوي على هذه النقطة بعدة أمثلة: منها ما ذهب إليه الشافعي بمشروعية أخذ الزكاة من الذهب قياساً على الفضة. وهنا أريدك أن تلحظ أن هناك فرقاً شديداً بين الحالين، فإن تم الاستدلال بما ذهب إليه الشافعي رضي الله عنه بفرض الزكاة على الأموال الورقية في عصرنا الحاضر لكان لاستشهاده نظر، أما المستغلات فهي طبقة جديدة من الاستثمارات لم توجد أصلاً في عهد السلف، لذلك لا يمكن القياس عليها لاسيما أنها نتاج انحراف عن مقصوصة الحقوق. ويستشهد القرضاوي أيضاً بأنه لم يرد نص صريح بوجوب الزكاة في عروض التجارة ومع ذلك نقل ابن المنذر الإجماع على وجوبها. وهنا أيضاً نجد أن أساس الوجوب هو الإجماع، فكيف يستشهد بشيء مجمع عليه في الماضي على شيء محدث. ومما يستشهد به القرضاوي أن عمر رضي الله عنه «أمر بأخذ الزكاة من الخيل لما تبين أن فيها ما تبلغ قيمته مبلغاً عظيماً من المال، وتبعه في ذلك أبو حنيفة ما دامت سائمة واتخذت للنماء والاستيلاد». هنا نجد أيضاً أن الاستدلال غير مبرر لأن المسألة خلافية. والأمر ينطبق أيضاً على ما استشهد به من ذهاب الزهري والحسن وأبو يوسف على وجوب الزكاة فيما يستخرج من البحر من لؤلؤ وعنبر، وقد رأينا في «دولة الناس» ذهاب الجمهور على عدم وجوب ذلك، فكيف يتم الاستشهاد بمسألة نقضها الجمهور.

ولكنك قد تقول: إن القرضاوي إنما استدل بتوجهٍ ذهب إليه العلماء حتى إن لم يكن راجحاً لتبيان إمكانية استحداث الزكاة على مستجدات واقعنا من خلال مستجدات ظهرت في عصور سابقة. فأقول: هناك فرق يتضح من الآتي: كما ذكرت في فصل «الديوان»، فإن العهد النبوي كان نموذجاً تقاس عليه جميع الأحكام إن طبقت الشريعة، وعندها ستكون الاجتهادات محصورة في العبادات والتقنيات وليس في الحقوق. وهذا يتضح من الآتي: فمما يستشهد به القرضاوي أيضاً لإثبات النقطة الأولى هو ذهاب أحمد لإيجاب «الزكاة في العسل لما ورد فيه من الأثر، وقياساً على الزرع والثمر، وأوجب الزكاة في كل معدن قياساً على الذهب والفضة، ولعموم آية: ﴿وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾». وكذلك إدخال القياس في كل مذهب من المذاهب في الزكاة «في أحكام عدة كقياس الشافعية غالب قوت البلد، أو غالب قوت الشخص على ما جاء به الحديث في زكاة الفطر، من التمر أو الزبيب أو الحنطة أو الشعير، وكقياسهم كل ما يقتات على الأقوات الأربعة المذكورة التي جاء بها النص في عشر الزرع والثمر».[١٧٨] فلعلك لاحظت أن ما سبق من قياسٍ لأحمد والشافعي هو قياس امتدادي لحقوق معروفة مثل ظهور نباتات جديدة ذات ثمار ليست معروفة في المجتمع، وليس استحداثاً للحقوق. فالمستغلات أمر مستحدث باعتراف القرضاوي نفسه: فهو يقول راداً على المضيقين في زكاة المستغلات: «وأما قولهم: إن فقهاء الإسلام في جميع أعصاره وأمصاره لم ينقل عنهم القول بذلك – فلأن بعض هذه الأموال النامية لم ينتشر في عصرهم انتشاراً تعم به البلوى،

ويدفع الفقيه إلى الاجتهاد والاستنباط، وبعضها لم يكن موجوداً قط، بل هو من مستحدثات الأزمنة الأخيرة». ثم يبرر تضييق السلف وضرورة فرض الزكاة على المستغلات في عصرنا بالقول:

> «وأما نص الفقهاء على إعفاء الدور والآلات ونحوها من الزكاة؛ فهو عين الصواب - ولكن هذه الأشياء التي أخرجها علماؤنا من وعاء الزكاة غير ما نحن فيه، فدور السكنى غير العمارات الاستغلالية، وآلات المحترف كالقدوم والمنشار ونحوهما غير الماكينات والأجهزة التي تنتج وتعمل وتدر ربحاً ودخلاً، والتي غير ظهورها وجه الحياة في العالم كله. ولهذا أطلق عليه المؤرخون اسم «الانقلاب الصناعي». ودواب الركوب غير هذه السيارات والطائرات والجواري المنشآت في البحر كالأعلام، ... فما أخطأ علماؤنا حين قرروا أن لا زكاة فيما ذكروا من الأشياء، بل طبقوا بدقة وبصر ما اشترطوه لوجوب الزكاة؛ أن يكون المال نامياً، فاضلاً عن الحاجة الأصلية لصاحبه، ولهذا علل صاحب «الهداية» الحكم بعدم الزكاة في الأشياء المذكورة بقوله: لأنها مشغولة بالحاجة الأصلية، وليست بنامية أيضاً».[١٧٩]

ثم يستنتج القرضاوي:

> «هذا إلى أن تعليل فقهائنا لعدم وجوب الزكاة في الدور والثياب وآلات الحرفة ونحوها بأنها مشغولة بالحاجة الأصلية، وبأنها غير نامية: يدل - بمفهوم المخالفة - أن ما يتخذ منها للنماء ولغير الاستعمال في الحاجة الأصلية: يصبح صالحاً لوجوب الزكاة».

هنا نأتي لقضية محورية وهي أن ما يستخدمه الإنسان بنفسه لإنتاج ما، فليس عليه زكاة لأنه مشغول بالحاجة الأصلية كما وضحها صاحب «العناية» بقوله: «يعني أن الشغل بالحاجة الأصلية وعدم النماء؛ كل منهما مانع من وجوبها، وقد اجتمعا ههنا: أما كونها مشغولة بها فلأنه لا بد له من دار يسكنها، وثياب يلبسها .. ألخ، وأما عدم النماء فلأنه إما خِلقي كما في الذهب والفضة، وإما بإعداد للتجارة، وليسا موجودين ههنا».[١٨٠] لذلك، فإن كانت المصانع ملك لأصحابها، وإن سار التصنيع على منهج مخالف لما عليه العالم الغربي الآن بحيث تتفتت عملية تصنيع المنتجات الكبيرة كالطائرات إلى أجزاء صغيرة يملكها أفراد متخصصون يتعاونون وينسقون فيما بينهم (وهذا أمر ممكن وسيأتي بيانه في فصلي «الشركة» و «المعرفة»)، فعندها يمكن القول بأن ما يملكه الأفراد من معدات مهما بلغت في تعقيدها فهي إنما وكأنها أدوات حرفية تعفى من الزكاة لأنها مشغولة بالحاجة. هذا إن طبقت الشريعة كما سترى بإذن الله. لكن هذا «قد» لا يعني أن أصحاب المصانع لا زكاة عليهم، بل بإمكانهم إخراج الزكاة تورعاً ولكن ليس كما ذهب الفقهاء بفرض الزكاة بقياس يطوع الانحراف، لأننا إن طوعنا أحكام الشريعة لوضعنا المعاصر المنحرف بسبب الخروج عن الشريعة لانتهينا بشريعة تختلف في سماتها عن الشريعة الإسلامية من حيث الحقوق. فكيف العمل إذاً؟ سنأتي على هذا في هذا الفصل وفصل «الشركة» بإذن الله، ولكن قبل ذلك وحتى تقتنع لابد من نقد ما ذهب إليه المعاصرون الذين فرضوا الزكاة على المستغلات لترى ركاكة ما وصل إليه قياسهم.

للتوضيح أقول: إن المستغلات في عصرنا الحاضر يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع: الأول: ما هو احتكاري بسبب تغير مقصوصة الحقوق مثل العمائر السكنية والأراضي الإستثمارية؛ والثاني: ما هو تقني بسبب التراكم المعرفي كالمصانع ومراكز الأبحاث. والثالث ما هو خدماتي بسبب تغير الهيكل الاقتصادي الاجتماعي للمجتمع، والذي تغير أيضاً بسبب تغير مقصوصة الحقوق كمؤسسات النقل الجماعي أو مؤسسات توزيع المياه.

بالنسبة للأول فلا حاجة لي هنا لتوضيحه لأنه وضع غريب ترفضه الشريعة ولن يوجد إن طبقنا مقصوصة الحقوق كما سيأتي بيانه في فصل «الأماكن» بإذن الله. فإن اجتهدنا وأوجدنا له زكاة فكأنما نقبل به، والواجب هو العكس، فلابد من رفضه، بل يجب علينا أن نثقف المجتمع بضرره وذلك لجذه بمحاربة الآليات المؤدية إليه. فمضرته هو أن قبول مثل هذه المستغلات سيوجد طبقة من الناس لا تنتج إنتاجاً فعلياً ينفع المجتمع، بل سيوجد طبقة من الأفراد جُل ما يقومون به هو استغلال المعدمين ما يؤدي لآفات سياسية واقتصادية واجتماعية كثيرة سآتي على بيانها بإذنه تعالى.

والنوع الثاني، أي المستغلات المعاصرة الناتجة بسبب التقدم المعرفي، فقد كان اجتهاد الفقهاء الحاليين في زكاتها مبني على تقبلهم للوضع الحالي للمصانع والمبنية علي منظومات الحقوق الحالية الملوثة بالرأسمالية. فمصانع اليوم هي إحدى نوعين: إما أنها ملك لأصحاب رؤوس أموال لا يعملون فيها في الغالب، فهي شركات ذات أسهم يملكها أناس متفرقون في كل مكان، فهم لا يفقهون ما يجري داخل المصنع، فتم ترك إدارة ذلك لمجلس الإدارة المنتخب الذي يعين إدارة تنفيذية تقود الشركة، وهذه كما رأينا في فصل «القذف بالغيب» أسوأ وصفة ممكنة في إدارة الإنتاج. فهي وصفة تؤدي للكثير من الهدر في المال والوقت والجهد مقابل القليل من الإنتاج. لذلك فإن طبقنا مقصوصة الحقوق فلن نصل لمجتمع تنتشر فيه هذه الشركات. فهي وضع مرفوض ولا يجب أن نطوع الشريعة لتتعامل معه. والنوع الثاني من المصانع ما هو مملوك لأسر قد ورثت الشركة أو المصنع من الوالد المؤسس أو من الإخوة المؤسسين. وهؤلاء أيضاً كما أثبتت بعض الأبحاث[١٨١] لا يجيدون فن إدارة ما ورثوه، لذلك فإن معظم هذه الشركات التي تملكها الأسر تتلاشى تدريجياً إلا إن تم تحويلها لشركة مساهمة أو اجتمعت كلمة الأسرة لانتخاب فرد متميز يجيد الإدارة دون تدخل باقي أفراد الأسرة. وبالطبع فإن هذا الانتخاب وحسن الإدارة هو لأمد محدد بعمر ذلك الفرد في الغالب. ولكن كلا النوعين سيصبحان ظاهرة نادرة إن طبقت الشريعة كما سترى في فصلي «الشركة» و «الفصل والوصل» بإذنه تعالى. والشريعة عادة تضع الأحكام للعام المنتشر وليس للخاص النادر في مسائل الزكاة. والسبب في هذا هو أن تطويع الشريعة أو القانون ليطبق على النوازل النادرة سينهك المجتمع أكثر مما يثريه كما رأينا في فصل «الأموال».

أي أن النوعين السابقين لن ينتشرا في المجتمع المسلم إن طبقت الشريعة. بقي النوع الثالث من المستغلات: وهو ما يتصف بأنه خدماتي كمن يقومون بالبناء لغرض التأجير القصير الأجل مثل الفنادق والشقق المفروشة، مثلها مثل ما يستغل في المواصلات كتأجير السيارات وشاحنات وسفن نقل البضائع وباصات نقل الأفراد: فجميع هذه الخدمات ضرورة للمستوطنات لتسريع عجلة تقدم المجتمع لذلك تعفيها الشريعة من الزكاة لحث الناس على الإقدام عليها، لأنه إن طبقت الشريعة فلن تكون هذه الأعمال الخدماتية ذات مردود اقتصادي كبير وشبه مضمون مثل استخراج المعادن أو زراعة الثمار أو تربية المواشي. فمعظم شركات النقل الجماعي في دول العالم الغربي مدعومة من قبل دولها لتكون تكاليف النقل ضمن حدود إمكانات الناس من الاستمتاع بهذه الخدمات الحيوية التي تعين على تقدم المجتمع. وفي تسهيل التنقل كما سنوضح في فصل «ابن السبيل» بإذن الله، نقل للمعرفة، وهذه ضرورة لزيادة الإنتاجية، وفي تسهيل نقل البضائع توفير لما هو ضروري لمعاش الناس وهذا سيزيد من الإنتاج (ملحوظة: ولكن هذا لا يعني أن الشريعة تحاول زيادة الاستهلاكية المفضية لإنضاب الموارد وتلويث الأرض، بل

هناك ميزان دقيق يؤدي لتوفير ما هو ضروري لإيجاد حياة كريمة دونما تلويث بيئي كما سيأتي بإذن الله).

وحتى تتيقن أخي القارئ أن ما وصل إليه العلماء المعاصرون من اجتهادات لن تلبي احتياجات الأمة، تأمل الآتي: إن اتفق العلماء المعاصرون على ضرورة إخراج الزكاة للمستغلات، فكيف تزكى؟ لقد اختلفت آراؤهم وكانت في اتجاهين: الأول أن تقوّم وتزكى زكاة التجارة، والثاني أن تزكى الغلة عند قبضها زكاة النقود. بالنسبة للأول: فهو يعامل مالك العمارة أو المصنع أو السفينة معاملة مالك السلع التجارية، فتثمن العمارة أو المصنع أو السفينة كل عام بالإضافة لإيرادها وما له من ديون مرجوه ثم يتم إخراج ربع العشر كعروض التجارة. وقد تم تشييد هذا الرأي بناءً على ما ذهب إليه أبو الوفاء ابن عقيل والذي نقله ابن القيم في كتابه «بدائع الفوائد» وذلك استنباطاً مما ذهب إليه الإمام أحمد بإخراج الزكاة عن حلي الكراء. فكان الرأي بوجوبها في العقار المعد للكراء وفي كل سلعة تؤجر. قال: «وإنما خرجت ذلك على الحلي، لأنه قد ثبت من أصلنا أن الحلي لا تجب فيه الزكاة، فإذا أعد للكراء وجبت. فإذا ثبت أن الإعداد للكراء: أنشأ إيجاب الزكاة في شيء لا تجب فيه الزكاة: كان في جميع العروض التي لا تجب فيها الزكاة ينشئ إيجاب الزكاة».[١٨٢] ثم يأتي التوضيح: «أن الذهب والفضة عينان تجب الزكاة بجنسهما وعينهما، ثم إن الصياغة والإعداد للباس والزينة والانتفاع، غلبت على إسقاط الزكاة في عينه، ثم جاء الإعداد للكراء فغلب على الاستعمال، وأنشأ إيجاب الزكاة، فصار أقوى مما قوي على إسقاط الزكاة، فأولى أن يوجب الزكاة في العقار والأواني والحيوان التي لا زكاة في جنسها».[١٨٣] ولكن لاحظ أخي القارئ: شتان بين الحالين: فالحلي زينة، ولفرض الزكاة عليها حكمة للتخفيف من انتشار ما لا يؤدي لعزة الأمة، أما الدواب المؤجرة ففيها حاجة للمجتمع ويؤدي انتشارها إلى سهولة حركة الناس المطلوبة لنقل المعرفة والسلع كما سيأتي بإذن الله. وبالطبع، فإن القرضاوي كغيره من معظم الفقهاء المعاصرين أخذوا برأي ابن عقيل، إذ يقول القرضاوي:

> «ونحن نقول: إن ما ذهب إليه الإمام أحمد من إسقاط الزكاة عن الذهب والفضة إذا استعملا في حلي مباح، ومن إيجابها في الحلي إذا أعد للكراء؛ مذهب قوي، يستند إلى أصل مهم في باب الزكاة وهو: أن لا زكاة في مال غير نام أو مشغول بالحاجة الأصلية، وإنما الزكاة في المال النامي، وهو الذي يدر على صاحبه كسباً ودخلاً ... وإذا طبقنا هذا على العقارات والأثاث والسيارات والسفن والطائرات والماكينات والأجهزة الصناعية المختلفة؛ اتضح لنا هذا الحكم: أن لا زكاة فيها إذا كانت للاستعمال الشخصي، فإذا أعدت للكراء، وغدا من شأنها أن تجلب نماءً وربحاً، فقد غدت صالحة لوجوب الزكاة، وزكاتها في هذه الحال كزكاة عروض التجارة نصاباً ومقداراً».[١٨٤]

وقد اعترض الشوكاني وصديق حسن خان[ذ] (من المتأخرين) على ما ذهب إليه ابن عقيل وذلك بالرجوع للحديث الصحيح عن الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة﴾،[ض] وقد احتجا بأن هذا القول لم يسمع به ممن هم في

> «الصدر الأول والذين هم خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فضلاً عن أن يسمع فيه بدليل من كتاب أو سنة. وقد كانوا يستأجرون ويؤجرون، ويقبضون الأجرة من دورهم وضياعهم ودوابهم ولم يخطر ببال أحدهم أن يخرج في رأس الحول ربع عشر داره أو عقاره أو دوابه، وانقرضوا وهم في راحة من هذا التكليف الشاق، حتى كان آخر القرن الثالث من أهل المائة الثالثة؛ فقال بذلك من قال بدون دليل إلا مجرد القياس على أموال التجارة ...».

وبالنسبة للقياس فقد ردوه قائلين: «أما القياس على أموال التجارة وزكاتها، فعلى فرض التسليم بثبوت الزكاة فيها، فقد اختل القياس بوجود الفارق وهو: أن أموال التجارة وسلعها ينتفع بعينها، فتنتقل العين من يد إلى يد بالبيع والشراء، بخلاف هذه الأشياء، فإنها باقية، وإنما يستفاد من منفعتها فحسب».[١٨٦]

وفي المقابل فقد علل القرضاوي ما ذهب إليه المعاصرون مقارنة بالوضع في عهد السلف قائلاً: «وأما عدم النقل عن الصدر الأول ما يفيد إيجاب الزكاة في هذه الأشياء؛ فإنما كان لعدم شيوع الكراء والاستغلال فيها بحيث تعم به البلوى - على حد تعبير الفقهاء - ويظهر الحكم، ويتناقله الرواة، وكل عصر له مشكلاته التي تثار، ويطلب إبرام حكم في شأنها، ولم تكن هذه المستغلات من مشكلات تلك الأعصار».[ظ] (تذكر أخي القارئ كما ذكرت فإن ظهور المستغلات هو بسبب عدم تطبيق الشريعة). ولكن السؤال هو: لماذا لم تؤخذ الزكاة ممن يؤجرون دورهم أو دوابهم في عهد السلف؟ فلابد وأن تكون هناك حكمة من الإعفاء. والحكمة هي، والله أعلم، أن هناك قطاعات إنتاجية معينة يجب أن تعفى لينجذب الناس إليها لأن طبيعتها لا تجذب السكان إليها. فمثلاً، زكاة القطن، فهي من غير المكيلات، وقد تعفى من الزكاة إن أخذنا بالنص، وفي هذا تشجيع لكثرة زراعتها من قبل مزارعين صغار، وهي ليست قوت. فإن تراكم إنتاج هؤلاء المزارعين الصغار على مستوى الأمة، فإن الإنتاج سيكون كثيراً جداً ما يدفع المجتمع في التفكير في إيجاد صناعات تستغل هذه الكميات. وعندما تستغل وتنتج بغزارة يزداد وعاء الزكاة من التجار الذين ينقلونها ويبيعونها.

أي باختصار، إن طبقت الشريعة فإنه لن توجد تراكمات مالية كبيرة عند بعض الأفراد حتى في عصرنا الحاضر الذي تميز بالمصانع الكبيرة مثل مصانع الطائرات والمشروبات الغازية. فمعظم الصناعات ستتفتت لأجزاء أصغر يملكها العاملون فيها ودون فقدان في الجودة، بل بجودة أعلى كما سيأتي بيانه في فصلي «الشركة» و «المعرفة» بإذنه تعالى. وكما قلت في فصل «دولة الناس»، فإن تطبيق مذهب المعاصرين من الفقهاء بإخراج العشر لهو مال قد يثبط الإنتاج لأنه مبلغ كبير، أما مع تطبيق الشريعة فإن في هذا جذب لانتعاش هذه القطاعات، ولعل خير مثال على ذلك تأجير الدور. فمتى ما طبقت الشريعة فإن الناس سينتشرون في الأرض دون حواجز بين الدول ويكثر المرتحلون الذين هم بحاجة دائمة لمسكن مؤقت لحين تأقلمهم في منطقة ما، فإن ارتاحوا لها أحيوا الأرض لسكن دائم، وإلا ارتحلوا لمناطق أخرى لطلب الرزق أو العلم، وهكذا فإن كل ما لم يأت به نص بالزكاة فإنما هو لحكمة عميقة ربما ستظهر في الأجيال القادمة أو العقود القادمة. أي أن كل فتوى لتطويع الحاضر المنحرف للشريعه لهو

ذ) وبالطبع فإن ما ذهب إليه الشوكاني وصديق حسن خان لا ينطبق إن كانت الأدوات أو المعدات في المصانع معدة للبيع، بل للاستخدام الشخصي باستخدام الأداة في المصنع للإنتاج أو التحميل على السفينة للنقل، أما إن كانت معدة للكراء فهو ما أفتى العلماء المعاصرون بفرض الزكاة عليه وهذا خلاف ما كان عليه السلف.

ض) جاء في سنن البيهقي الكبرى: عن «... يحيى بن يحيى قال: قرأت على مالك عن عبد الله بن دينار عن سليمان بن يسار عن عراك بن مالك عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ليس على المرء في عبده ولا في فرسه صدقة﴾. رواه مسلم في الصحيح عن يحيى بن يحيى وأخرجه البخاري من حديث شعبة عن عبد الله بن دينار». وجاء في الموطأ: «عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة﴾». وجاء في نصب الراية: «قال عليه السلام: ﴿ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة﴾، قلت: أخرجه الأئمة الستة في كتبهم عن عراك بن مالك عن أبي هريرة قال: قال رسول الله: ﴿ليس علي المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة﴾، انتهى بألفاظهم الستة» (١٨٥).

ظ) ثم يعطي القرضاوي عدة آراء يحاول من خلالها إيضاح إمكانية قياس المستغلات على أموال التجارة. ولا نريد الخوض فيها ذلك لأنها ليست مصحوبة بقال الله جل جلاله وقال الرسول الرسول صلى الله عليه وسلم، بل أفكار يمكن ردها منقطياً (١٨٧).

معول هدم إضافي للأمة. من الأمثلة الأخرى غير المستغلات مثلاً زكاة الأسهم والسندات والبنوك كمؤسسات. فكما سترى، فإن في الفتوى بجواز زكاة الأسهم وتحديد مقداره زيادة للانحراف إذ أن في انتشار مثل هذه الشركات المعاصرة التي يكتتب بها الناس فساد قادم لا محالة. أي أن أمة دون سندات وأسهم بنكية لهي أمة أعز مكانة وأغزر إنتاجاً كما سيأتي في فصل «الفصل والوصل» بإذن الله.

وأخيراً، إن نظرت لكل ما سبق تجد أن الإشكالية الفكرية الأولى عند الكثير هي القناعة العميقة أنه لا قوة إلا بدولة غنية كما ذكرت مراراً، لذلك يرمون بمعظم المسؤوليات على الدولة. وهذه أيضاً عند القرضاوي كما استشفيتها من كتاباته. لنأخذه كمثال للباحثين، ولنأخذ منه مثالين آخرين لتتأكد من قناعته بالمركزية: فهو في إطار حديثه عن الكنوز المدفونة مثلاً يقول: «وقال أبو حنيفة وأحمد ومالك في رواية أخرى عنه والجمهور: مصرفه كالفيء. أي يخلط بالميزانية العامة للدولة».[١٨٨] فترى في العبارة إلقاء مصرف الفيء في ميزانية الدولة وخلطها به. وبالطبع كما مر بنا، فإن للفيء أهله، وميزانية الدولة شيء آخر. إلا أن هذا الإلقاء بهذه البساطة حدث للقناعة العميقة التي تجعل الباحث يثق بالدولة، وهذا ما حرصت الشريعة على فصله. وعندما يقول باحث مرموق بعبارة كهذه، يأتي الآخرون ويتبنون ما قاله، وهنا تكمن الخطورة.

ويقول في موضع آخر في الزكاة بأنه إن اقتطعت أموال الزكاة من الناس مباشرة كالموظفين بأخذها من مرتباتهم الشهرية، وهو ما يعرف بـ «الحجز في المنبع»، فإن في هذا حصيلة ضخمة للدولة لأنها تأتي من كل رواتب الموظفين والعمال في الحكومة والمؤسسات. وهنا أيضاً ترى تأثره بالمركزية في الجباية التي ستدفع الأمة المسلمة لكي تكون كأي أمة رأسمالية في أفضل الأحوال، أو أمة فقيرة هزيلة كما هو حادث وذات حكومات أثرى من الشعوب المنهكة إلا أنها فقيرة بين الحكومات الأخرى. وكما قلت، فإن الشريعة تفعل العكس، فهي تريد للناس أن يكونوا أثرياء، لأنه لا يمكن الجمع بين ثراء الحكومة وثراء الأفراد كما ذكرت مراراً. فثراء الحكومة سيؤدي لفقر الأفراد لأن الحكومة الثرية لا تحكم بما شرع الله، بل بالإهواء، وفي هذا تقييد للأفراد فيقل الإنتاج فيضعف الأفراد. وكل هذا بسبب المركزية في اتخاذ القرارات، أي بسبب تدخلات الدولة في قرارات الأفراد والتي أطلقت الشريعة أيديهم فيها. فكيف حدث هذا التقييد؟ هذا هو موضوعنا الآتي.

السياسة الشرعية

لقد ذكرت في أول الفصل أن الخروج عن شرع الله في مقصوصة الحقوق يكون في الغالب من طريقين، الطريق الأول هو استحواذ الحكومات على الأموال، وهذا ما تم التركيز عليه سابقاً. والطريق الثاني هو استحواذ الحكومات على القرارات التي كانت من حق الناس شرعاً لتصبح قانوناً وعرفاً من حق الدولة، وهو موضوعنا الآتي:

ما من فرد يطيع الآخرين إلا لدافع أو لحافز أو لعلة أو لحاجة أو لمصلحة ما. وهذه الطاعة كما هو معلوم قد تكون للوالدين أو لشريك أو لجار أو لرئيس في العمل أو لولي الأمر. وما يهمنا الآن هو إطاعة ولي الأمر. فما هو الذي يجعل الإنسان يطيع ولي الأمر أو السلطة؟ إن لطاعة الناس للحكومة مصادر متعددة: فقد يكون قسراً بأن يعاقب من لا يطيع أوامر الحكومة بالتغريم أو السجن كمن يفر من أداء الضريبة بطرق غير قانونية، أي أن

مصدر الطاعة هو القانون؛ أو طواعية بأن يطيع الأفراد السلطان لأنهم يخافون العقاب في اليوم الآخر، أي أن مصدر الطاعة هو مخافة الله. وقد تكون الطاعة لمصلحة لأن الفرد يدرك (كمثال) أن في طاعته لأنظمة المرور سلامة له، أي أن مصدر الطاعة هو عقد اجتماعي معروف ومتفق عليه. وهكذا من مصادر متعددة للطاعة، وليس هذا مكان حصرها أو البحث فيها. إلا أن المهم هو أن أفراد العالم الإسلامي نجدهم في سلوكياتهم إن طبقت الشريعة أفراد متحررون جداً إلا في القليل من القيود تجاه الآخرين مقارنة بأنظمة الدول الرأسمالية أو الاشتراكية أو أي نظام وضعي كما سترى بإذن الله. فالعلاقة بين المسلم والسلطان علاقة نادرة، بل جل العلاقات هي علاقات بين الناس (أي علاقات أفقية وليست رأسية، وسيأتي تبيان الفرق في فصول قادمة بإذن الله). وهذه العلاقات هي التي تشكل هيكل الأمة وتعطيه سماته الثقافية والأخلاقية والاقتصادية والسياسية والعمرانية. أي هويته الحضارية. أي أن طاعتهم لولي الأمر محدودة جداً لأن علاقاتهم معه محددة جداً. فللفرد مثلاً إنشاء مصنع دون أخذ إذن من الحكومة عملاً بحديث الضرر والضرار، وله إنشاء مدرسة دون موافقة وزارة التعليم لأنه لا وزارة تعليم، وله حفر بئر دون موافقة وزارة الزراعة لأنه لا وزارة زراعة، وله فتح حانوت دون موافقة البلدية لأنه لا بلدية، وهكذا. وهناك أمثلة كثيرة أخرى سنأتي عليها في فصل «الموافقات» بإذن الله. أي أن السلطان أو الحكومة لا دور لها في التشكيل الحضاري للأمة مقارنة بدورها في الوقت المعاصر. ولكن فقط إن حدث خلاف بين الناس فإنهم يلجؤون للقاضي للفصل فيما بينهم. غير أن هذا (لأن العلاقة بين الفرد والسلطان شبه معدومة) لا يعني الانفلات للأفراد. بل هناك الكثير من المحفزات التي تشد المسلم لسلوكيات معينة (كحسن الجوار) والتي تجعله في وضع دائم التفكير حتى يختار بين الخير والشر (وسيأتي بتفصيل أكثر بإذن الله في فصل «الموافقات»). إلا أن هذه السمة الفذة للمجتمع المسلم بدأت في الضياع وذلك لأن بعض الفقهاء تنازلوا عن هذه الميزة ومكنوا السلاطين أو الحكومات من سلب الأفراد هذه الخيارات وفرض القوانين عليهم لدرجة أن المجتمعات الإسلامية بدأت تشبه المجتمعات غير الإسلامية في علاقة المسلم بمجتمعه من خلال السلطات. فنقصت فرص الاختيار للناس لأن الحكومات من خلال تدخلها المستمر في شتى شؤون الحياة قيدت الحريات التي كانت الشريعة قد منحتها للناس وذلك من خلال السياسة الشرعية. أي أن أهم أداة (وتحت مظلة الشريعة) أدت إلى انتقال القرارات المصيرية التمكينية من أيدي الناس العاملين إلى أيدي السلطات هي «السياسة الشرعية». لذلك لابد لنا من المرور عليها. فما هي السياسة الشرعية؟

السياسة الشرعية في إطار التمكين هي باختصار أداة لاستغلال السمة المتجذرة عميقاً في نفوس المسلمين، ألا وهي استغلال مخافة الله وذلك لتقييد الأفراد بقرارات الحكومات. أي صبغ قرارات السلاطين غير الشرعية بصبغة وكأنها شرعية فيضطر الناس للانصياع لها طوعاً إن كانوا ممن يخافون الله، أو الامتثال لها كرهاً إن لم يكونوا من المؤمنين بالغيب لأن السلطان حصل على حق عقاب من لا يمتثلون لما أقرته السياسة الشرعية على أنه حق شرعي. وإليك المثال الآتي لعله يوضح مفهوم السياسة الشرعية في وضعها المعاصر والذي سنركز عليه ببعض التفصيل. فكما هو معلوم فقد انتشرت الأعمال التي تؤثر في الأمن بين المسلمين كالتفجيرات المتكررة وهي التي تم التعارف بين أجهزة الدول المعاصرة على أنها «إرهاب». فهبت الدول لمحاربتها. فظهرت الحاجة لأخذ بصمات الناس، وقد يكون في هذا بعض المضايقات للناس وبعض التقييد للحريات الفردية، فهل للفرد الحق في عدم الامتثال لأوامر السلطان إن أرادت حكومة ما أخذ بصمات الناس أم ليس له ذلك، بل عليه الامتثال؟ لننظر للمقال الذي نشر في جريدة

«الحياة» اللبنانية بعنوان: «السياسة الشرعية في تخزين البصمات» والذي كتبه حسن بن محمد مسفر الخبير السعودي بمجمع الفقه الإسلامي الدولي في منظمة المؤتمر الإسلامي والذي يقول فيه عن جواز تخزين البصمات شرعاً:

«تميزت أحكام الشريعة الإسلامية بالصلاحية الزمانية والمكانية، فلا تعرض للدول والأنظمة السياسية والجهات الأمنية عارضة أو نازلة إلا ويوجد لها حكم وعلاج شاف وإجابة نافعة وسديدة، خصوصاً أن مصادر الشرع الحنيف جعلت في الاجتهاد المصلحي سبيلاً ومخرجاً لما يكتنف المجتمعات من نوازل وقضايا ووقائع، وإطلالة القرن الواحد والعشرين بما يحمله من نقلات تطويرية وتقدم تقني، وما يصحب ذلك من الانفتاح العالمي من الخير، وما يحمله من نذر الشر والفساد والإرهاب والجرائم والقتل والترويع، وجاءت الأدوات والوسائل لمساعدة الأجهزة الأمنية للوصول إلى معرفة الحقائق، والكشف عن الجرائم، تحقيقاً لمبدأ العدل وإظهار آثار إقامة الشرع وإرساء مبادئ القسط واستتباب الأمن في البلاد، وإراحة العباد من مفاسد وأخطاء المجرمين، فمن هذه الوسائل البصمات وأثرها في الحد من الجرائم التي عرفت عند فقهاء الفقه الجنائي بأنها الخطوط البارزة التي توازيها خطوط أخرى أخفض منها، والتي تتخذ صوراً وأشكالاً مختلفة على جلد وباطن أصابح اليدين والكفين، وأصابع وبواطن القدمين، خصوصاً وقد أثبتت الحقائق الجنائية العلمية استحالة تشابه بصمتين في جميع المميزات والخصائص الموجودة في كل واحدة على حدة، وهي وسائل قضائية تساعد القضاء الشرعي، وقرائن لإثبات الجرم وتحديد الهوية من باب الطرق الحكمية في السياسة الشرعية القضائية والتي أشار إليها العلامة الإمام ابن القيم (ت ٧٥١ هـ) رحمه الله في كتابه، وإن كانت هي ليست دلائل إثبات يتقرر وفقها إصدار عقوبة أو حد، لكنها تظل عوامل مساعدة نحو إضاءات لمعالم الجريمة. وقد شرعت وزارة الداخلية بتوجيهات من وزيرها رجل الأمن الأول الأمير نايف بن عبد العزيز، ونائبه الأمير أحمد، ومساعده الأمير محمد بن نايف، في تطبيق مشروع التخزين البصموي على جميع المواطنين السعوديين، وغني عن الإشارة أن هذه النقلة الأمنية الجديدة والمتمثلة في نظام تخزين البصمات تنتظم في سلسة التطورات في جهاز الوزارة المهم، التي يعقد المواطنون بعد الله عز وجل آمالاً عليها في المحافظة على أمن البلاد وحماية رقاب وممتلكات العباد. وفي هذا الصدد يقول العلامة الإمام القاضي أبو يعلى الفراء الحنبلي المتوفي سنة ٤٥٨ هـ، في كتابه الأحكام السلطانية: «فإذا اجتمعت طائفة من أهل البغي والفساد والإفساد على قطع الطريق وأخذ الأموال وقتل النفوس وقتل السابلة والفتك والترويع، فالواجب اتخاذ الوسائل التي تقضي إلى الحد من شرهم والقضاء عليهم وتجري عليهم، أحكام ذوي الجرائم وقطاع الطرق المفسدين في الأرض، ولولي الأمر من ولاة أمور المسلمين السعي لاستتباب الأمن والمحافظة على بيضة الدولة». ومن خلال العزم والحزم من وزارة الداخلية مشكورة لتطبيق مشروع تخزين البصمات تتضح المحطات الآتية: أولاً: أن قيام الوزارة مشكورة ومأجورة في تقنين أنظمة وتشريعات في إطار أحكام الشريعة الإسلامية، هدف منها راحة المواطن والمقيم والحاج والمعتمر، ليعيش في أمن وأمان وينصرف إلى واجباته الدينية والدنيوية. ثانياً: في هذا الإنجاز الأمني والاجتماعي تسهيل لمهات كثيرة ينال الراحة فيها شرائح المجتمع والزائرين والقادمين، وربطها بالأجهزة الأمنية داخلياً وخارجياً. ثالثاً: القضاء على التكدس العمالي والهاربين من الكفلاء والضاربين خيامهم في الأحياء الشعبية والشوارع الرئيسية والتجمعات العمرانية والمنشآت السكنية. رابعاً: سيتم بحول الله من خلال تطبيق المشروع الجديد للبصمات، اختفاء ظاهرة السطو والسرقة والجرائم الجنائية وتسجيله ضد مجهول، ناهيك عن التزوير وسك أختام إقامة وتصنيع الجوازات والتأشيرات. خامساً: إتاحة الفرصة للشباب والعاطلين عن العمل في إيجاد أماكن لهم، وتشغيلهم بعد الحجز والاحتكار ممن كشفت البصمات التخزينية أوضاعهم، وعرت مفاسد

> ضائعهم ومخططات إجرامهم، إنها وسائل تنطلق في إعادة هيكلة التخطيط للقضاء على الجرائم والسرقات والإرهاب والسطو والترويع».[١٨٩]

إن نظرت للاقتباس السابق ستلحظ وبسرعة مقدمة ساحرة تفيد بأن الشريعة ذات إمكانيات عالية لتواكب التطور. فمن مشكلات العصر الآن الإرهاب مثلاً، ولأنه قد ظهرت أدوات مثل تخزين البصمات وسرعة التعرف عليها فإن الشريعة بالطبع لا تمانع استخدام مثل هذه الأدوات لتسخيرها لحفظ الأمن. وهنا يأتي السؤال: لماذا إذاً مثل هذه المقالة إن كان الهدف واضحاً وفي مصلحة الجميع؟ والجواب هو لأن في أخذ بصمات الناس استحداث في الحقوق قد يرفضه بعض الفقهاء أو الناس. فبرغم أن الكاتب لم يثر هذه النقطة، إلا أنها هي جوهر القضية التي من أجلها كان لابد من كتابة المقالة التي توضح فكر من يؤيدون مثل هذه الاستحداثات على المجتمع. فبصمات كل إنسان مسألة شخصية تخصه، وبالذات بصمات النساء. وهذه يجب أن تبقى حقاً للإنسان إلا إن ارتكب خطأً، أي له سابقة، وحتى هنا فنحن بحاجة لفتوى عن جواز حفظ بصمات السارق أو المعتدي (وسأوضح لماذا الحاجة للفتوى في الفصل القادم بإذن الله). فقد كان بإمكان الرسول صلى الله عليه وسلم جمع عدد من العرافين المهرة الذين يحفظون أثار أقدام الناس فيقومون بحفظ آثار السارقين أو المنافقين أو زعماء اليهود أو غيرهم لاقتفاء آثار تحركاتهم، إلا أنه لم يفعل صلوات ربي وسلامه عليه. وهذا الذي يتحدث عنه الباحث في الاقتباس السابق هو حفظ لبصمات جميع السكان، وليس فقط المشتبه فيهم. وفي هذا خرق لخصوصية الأفراد من غير ذوي السوابق. وحتى يكون هذا الخرق شرعياً فلابد من الفتوى إذاً. ولهذا كتب الباحث هذه المقالة مستشهداً بالسياسة الشرعية. أي أن السياسة الشرعية أصبحت وسيلة لبلوغ الأهداف التي تراها الحكومات والتي عادة ما تظهر كأهداف نبيلة كما يُعلن عنها. ثم سرعان ما تلحظ أن الباحث استشهد بنص من أبي يعلى الحنبلي. لكن لاحظ أن ما قاله أبو يعلى هو عن طائفة من أهل البغي والفساد التي تقطع الطرق والذين على ولي الأمر السعي للقضاء على شرورهم، وهذا الوضع يختلف تماماً عما تحاول الدول المعاصرة القيام به الآن، ألا وهو «مشروع التخزين البصموي على جميع المواطنين». وحتى يكون الأمر مقبولاً تجد أن الباحث يسرد مزايا أو فوائد أو العلل من تحليل هذا الأخذ للبصمات «لجميع المواطنين» في خمس نقاط. لندحض هذه النقاط سريعاً.

النقطة الأولى هي أن في خزن البصمات إراحة للناس عموماً، فهل هذا صحيح؟ والإجابة بالطبع من خلال السؤال: من هذا الذي سيعيش مرتاحاً إن علم أن بصماته مخزونة في مكان ما إلا إن كان من أفراد الحكومة نفسها أو الموالين لها. فعموم الناس لن يكترثوا، هذا إن لم يتضايقوا من وجود بصماتهم في مستودع ما في مكان ما. فبعض الناس قد يشعر بقلق مستمر بأنه قد يأتي يوم ما في مستقبل الزمان ويتم استخدام هذه البصمات من الدولة كأداة للإيقاع به لأن مواقفه السياسية لم توافق توجهات الدولة. أي أن هذا الادعاء (بأن في فيه راحة للمواطن والمقيم) غير صحيح. أي إما أن يتضايق بعض الناس أو لن يكترثوا إلا إن كانوا من أهل السلطة. لاحظ أن الاقتباس يركز على عبارة «المواطن والمقيم». وكما سترى في الفصل القادم بإذن الله فإن في هذا التمييز حكم بغير ما أنزل الله.

إلا أن المهم هو الآتي: الناس ثلاثة أنواع من حيث دوافعهم للقيام بأعمال عدوانية. النوع الأول: أفراد يفعلون ذلك لاضطرارهم وذلك بسبب فقرهم وقهر المجتمع لهم. فهم شبه مجبرين على ذلك لأن المجتمع وضعهم في هذه المذلة. وهؤلاء قد يقومون بالسرقة أو القتل مرة أخرى لأن المسبب للعدوان لم يتم رفعه، لذلك فلابد من

حفظ بصماتهم كما يقول رجال الأمن. ويندرج تحت هذا أعمال الدعارة وبيع المخدرات. النوع الثاني: أفراد يعتدون خطأً أو قصداً بسبب خلاف طارئ أو سرمدي بين شركاء أو أقارب أو حتى مجرد أصدقاء، كالذي يقتل زوجته شكاً في سلوكها، أو كالذي يقتل أخاه كرهاً فيه لخلاف مالي بينهما، وهكذا من أفعال إجرامية لا تمت بشكل مباشر للتركيبة الاقتصادية الأكبر للأمة، بل هي بسبب خلافات أسرية أو جوارية أو مالية. وهؤلاء مهما حاولت الدول حفظ جميع بصمات الأفراد فلن يفلح رجال الأمن في إيقاف مثل هذه الحوادث لأنها عادة ما تكون مفاجئة وتصدر من شخص لا يتوقع منه حدوث مثل هذا العدوان. أي أن الإجرام لن ينقص من هذا الباب بحفظ بصمات جميع أفراد المجتمع. والنوع الثالث: أفراد عدائيون لأنهم يمقتون السلطة ويحاولون التخلص منها بشتى أنواع التمرد باحداث الاضطرابات، أي أنهم على خلاف سياسي مع السلطات. وهم من يطلق عليهم «الإرهابيون» في أيامنا المعاصرة. وهؤلاء أفراد أسوياء أخلاقياً حتى أن بعضهم من العلماء، إلا أنهم يظنون أنهم على الحق لأنهم إنما يصارعون سلاطين يعتقدون أنهم إما خونة أو متخاذلين جبناء أو لا يحكمون بما أنزل الله.

والآن لنتصور أن مقصوصة الحقوق قد طبقت، فإن الكل سيكون في حال معنوي ومادي أفضل، وفي الوقت ذاته فإن قيم أفراد المجتمع أسمى كما سترى بإذن الله. أي أن الدافع للنوع الأول من الإجرام قد انعدم. أما الدافع للنوع الثاني فلا حاجة لحفظ بصمات جميع أفراد الأمة لمنعه لأنه لا يمكن إيقافه في جميع الأحوال لأنه لا يمكن التنبؤ به. أي أن المجتمع لن يحتاج لحفظ بصمات جميع السكان من هذين الدافعين إن طبقت الشريعة. بقي الدافع الثالث والذي من أجله وضعت مثل هذه الأدوات. أي أن الحكومات وبذريعة أمن العامة وأمن أعراضهم وممتلكاتهم وضعت نظاماً هو أساساً لإفادة من هم في سدة الحكم. أي أن الهدف ليس راحة المواطن بل أمن وراحة السلاطين وأعوانهم.

أما النقطة الثانية لإيجاد مثل هذا النظام في الاقتباس السابق فهي كما يدعي الباحث أن فيها «تسهيل لمهات كثيرة ينال الراحة فيها شرائح المجتمع والزائرين والقادمين، وربطها بالأجهزة الأمنية داخلياً وخارجياً». وهذا أيضاً غير صحيح. فمن هذا الذي سيرتاح بأخذ بصماته؟ أما إن كان القصد هو أن المردود الجماعي من فوائد حفظ البصمات سيعود على الكل بطريق غير مباشر برغم انزعاج الأفراد (تماماً كمن يقف عند إشارة المرور الحمراء، برغم أن فيه تعطيل له إلا أن المحصلة تنظيم لمصلحة الجميع)، فإن هذا المنطق أيضاً غير صحيح لسببين: الأول هو أن الفائدة المرجوة من أخذ البصمات لن تتبلور إلا بعد حفظ بصمات الناس للتحقق من أن بصماتهم لا تطابق بصمات المشكوك فيهم. وفي هذا كثير من الإزعاج لعموم الناس. والسبب الثاني هو أن الجذر الأهم للإرهاب لم يحل، ألا وهو الدافعين الأول والثالث بالذات، أي الحكومات التي لا تحكم بشرع الله، فهل يعقل أن توقف البصمات شاب لا يبالي بعمره أو أنه على يقين أنه إن استشهد سيدخل الجنة وبالتالي سيقذف بنفسه ليفجرها وسط سوق أو مطعم؟ بل إن الواقع الذي سينتشر هو عكس ما تنشده عملية جمع البصمات إذ أن هؤلاء الذين يعارضون السلطات بالقوة سيزدادون حرصاً ومهارة في إخفاء بصماتهم. أي أن الحكومات تريد جمع البصمات لملاحقة مثل هؤلاء الذين فشلوا في عمل إرهابي أو متابعة زملائهم للتضييق على تحركاتهم بمراقبتهم، إلا أنها قد تفشل لحرصهم الشديد. بالطبع فإن بعض السابق قد لا يكون مقنعاً لك أيها القارئ إن كنت علمانياً، لأنك تعتقد أنه لابد وأن يكون لجمع البصمات فائدة ما و إلا لما استخدمتها الدول المتقدمة تقنياً. فأجيب: بالطبع إن لها فوائد في الغرب لأنهم لا يريدون

تغيير نظامهم الرأسمالي، وهـذا النظام يفرز الفقراء، وهؤلاء هم الذين يظهر منهم أكثر المجرمين، لذلك فإن لجمع البصمات فـائدة قصوى في ظل ذلـك النظام الاقتصـادي الذي يرفض سكـانه تغييره. أما نحن المسلمون، وكما سترى بإذن الله فإن لدينا البديل، فإن تم الحكم بما أنـزل الله لما ظهر المعارضـون، أي أن الدافع الثالث سينعـدم أيضاً تماماً كالدافع الأول، وبهذا فلن تكـون هناك حاجة أصلاً لمثل هـذا العمل البيروقراطي الضخـم (ولعلك هنا تسأل: ولكن مـاذا عن مقتل الخليفـة عثمان رضي الله عنه، أي أنه قد كـانت هناك معـارضة سياسـية حتى في عصـر الخلفاء رضوان الله عـليهم! ستـأتي الإجـابة بـإذن الله في فـصل «الحـكم»). أي أن حفـظ البـصمات مـضيعـة للـكثير من المـوارد والمجهودات إذ أن حفظ البـصمات وتعديلها يـومياً بسبب الـولادات والوفيات عمـلية منهكة اقتـصادية دونما مردود فعلي إلا لمجتمع منحرف. لاحظ الانحراف أخي القارئ من خلال الآتي:

أما النقـطة الثالثة التي يثيرهـا الاقتباس السـابق لضرورة جمع بصمات جميع الناس فهي كما يقـول الباحث: «القـضاء على الـتكدس العمالي والهـاربين من الكفلاء والـضاربـين خيامهـم في الأحياء الـشعبيـة والشـوارع الرئيـسية والتجمعات العـمرانية والمنشآت السكنية». إن لم تكن أخي القارئ من سكان دول الخليج فقد تتعجب لهذه النقطة ولعلك تسأل: ما معنى التكـدس العمالي لهؤلاء الهاربين من الكفلاء؟ إن المسألة ببساطة هي أن أكثر الدول النفطية الغنية لـديها نظام عمل للوافدين من غير جنسيات دول الخليج، فكل عـامل لا يحق له الدخول إلى الـدولة الغنية إن أراد العمل إلا إن كان له مواطن يكفله أو مـؤسسة تكفله وهو ما يعرف بالكفيل. وعادة ما يستقدم الكفيل العمالة من دول فقيرة لخدمته، كـاستقـدام خادمـة أو سائق أو كهـربائـي أو سباك أو حـتى طبـيب. إلا أن بعض المـواطنين يستغلون هذه الميزة (ولا أقـول الحق) التي منحتها لهم دولهم فيسـتقدمون أفراداً هم ليسـوا بحاجتهم على أن يأخذوا من المسـتقدمين (العمال) مبلغاً مقطوعـاً كل شهر مقابل ترك العامل ليعـمل ما أراد تحت اسم الكفيل. وهذا ما تحاول الدول الـنفطية محاربته لأن عدد العمال بـدأ في الازدياد مما يـستنهك البنية التحتيـة لهذه الدول وفي الـوقت ذاته فإن معظم هـؤلاء العمال من طبقة غير متعلمة وقد تعـمل فيما هو مشين كالدعارة أو الـسرقة أو صنع المسكرات أحياناً. وهذا ما يقصده الباحـث بأنه من خلال البصمات تستطيع الدولة القبض على هؤلاء الذين لا يغادرون البلاد ومن ثم ترحيلهم. وكما سترى في الفصل القـادم بإذن الله فإن مـسألة الـكفالة هـذه أمر مرفوض شرعاً إن طبقت مقـصوصة الحقـوق. فهذا استحـداث من صنع العقل البـشري القاصر المـبني على الحدود التي تفصل بين الـدول الإسلامية. فهل يعقل أن يـكفل مسلم مسلم آخـر ليعطيه حق العمل؟ إن في هـذا حكم واضح بغير ما أنـزل الله كما سيأتي بإذن الله، ومع ذلك فإن العلماء سـاكتون عنه ويعتقدون أنه من ضرورات العصر، لا بل ويصدرون الفتاوى لتلائم هذا الوضع الفـاسد (كما في الاقتـباس الـسابق)، تمـاماً كـمن يوجـد علاجاً لمـرض الإيدز بـدل بذل ذات المـال لمكافحـة مسبب المـرض. ولكنك قد تقـول: إن هؤلاء الشـاردين من كفلائهم يـستنهكون الـبنية التحتية، وهم في كل مكـان بأوضاع مـقززة؟ فـأجيب: إن أوضـاعهم مقـززة لأنهم مقـهورون، فـهم غير ممكـنين، فكل ربح آتٍ مـن وراء عملهم يـذهب لغيرهم من الكفلاء. هم يعملـون والكفلاء يربحـون، وهذا ظلم إلا أن المجتمعـات لا تراه لأنها تحكم بغير ما أنزل الله. أمـا بالنسبة لاستهلاكهم للبنية التحتيـة، فأجيب: لأنك تعتقد أن هـناك أوطاناً لجنسيـات معاصرة، فلا ترى لهذا العـامل الحق في التمتع بـالمرافق لأنه أتـى من موطن آخـر، وحتى إن سكن لعـشرات السنين، فـإن ابنه سيظـل أجنبياً، والسـؤال: لم لا يحق له التمتع بنفس الحقوق؟ فما الفرق بين من كان يعيـش في نفس المنطقة ومن أتى إليها بحثاً عن عمل إن كان مسلماً؟ وللأهمية القصوى لهذا الأمر فقد خصصت له فصلاً كاملاً، وهو الفصل القادم.

أما بالنسبة لنقطته أو حجته الرابعة لأهمية البصمات فهو يقول: «سيتم بحول الله من خلال تطبيق المشروع الجديد للبصمات، اختفاء ظاهرة السطو والسرقة والجرائم الجنائية وتسجيله ضد مجهول، ناهيك عن التزوير وسك أختام إقامة وتصنيع الجوازات والتأشيرات». وهنا مسألتان ظهرتا بسبب الحكم بغير ما أنزل الله: المسألة الأولى هي ظاهرة السطو وهي كما ذكرت بسبب الحاجة التي ما نتجت إلا بسبب قفل أبواب التمكين والتي لم تحدث إلا بسبب الحكم بغير ما أنزل الله كما سترى بإذنه تعالى. وبالنسبة للجرائم الجنائية فهي كما قلت في الدافع الثاني للجريمة: لا يمكن التنبؤ بها، وعادة ما يقع هؤلاء في أيدي رجال الأمن بعد الجريمة. ألم يقل الحق سبحانه وتعالى مهدداً كل مجرم أنه سيفتضح أمره إن عاجلاً أو آجلاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾. وكما هو معلوم فإنه يندر وأن تجد مجرماً إلا وقد وقع في يد العدالة إن عاجلاً أو آجلاً. فإن كان متعدياً تُحفظ بصماته لأنه قد يعود مرة أخرى إلا أن هذا لا يعني أن تُحفظ بصمات جميع الناس. والمسألة الثانية هي التزوير لأختام الإقامة وتصنيع الجوازات والتأشيرات، وهذه أيضاً ما ظهرت الحاجة إليها بين الناس إلا لأنهم ممنوعون من الترحال في أرض الله الواسعة التي ضيقها من يظنون أنهم ولاة أمر. أي ما ظهرت الحاجة لها إلا بسبب الحكم بغير شرع الله.

وأخيراً حجته الخامسة التي يريد فيها كما يقول: «إتاحة الفرصة للشباب والعاطلين عن العمل في إيجاد أماكن لهم، وتشغيلهم بعد الحجز والاحتكار ممن كشفت البصمات التخزينية أوضاعهم، وعرت مفاسد ضائعهم ومخططات إجرامهم». حتى هنا، فإن البطالة ما هي إلا بسبب قفل أبواب التمكين بسبب الحكم بغير ما أنزل الله. فهؤلاء العاطلون يخططون للإجرام لأنهم مضطرون لذلك. فلقد خلق الله الحق سبحانه وتعالى الإنسان من عدله إنساناً سوياً جُبل على الخير وتلافي الظلم، إلا أن قهر المجتمعات المنحرفة هي التي أدت لانحراف هؤلاء. فالشر ليس إلى الله أبداً.

هكذا أخي القارئ إن تدبرت جميع الحجج تجد أنها بسبب الحكم بغير ما أنزل الله. فهذا الباحث يريد لنا أن نرضى بشيء لن يحتاج إليه المجتمع ويريد أن يجوزه شرعاً من خلال السياسة الشرعية. ناهيك عن الهدر الشديد لمثل هذا المشروع الذي يتطلب إضاعة أوقات الناس والموظفين العاملين في رفع وخزن وتوثيق وترتيب هذه البصمات لعشرات الملايين من الناس. وإن طبق الأمر على العالم الإسلامي بأسره (لأن السلاطين وأعوانهم عادة ما يتعاونون فيما بينهم في مثل هذه المسائل خوفاً على أنفسهم كما هو حادث الآن) فإن الهدر الناتج من حفظ وتوثيق وترتيب البصمات لمئات الملايين من الناس سيكون مكلفاً للأمة. وهذا مثال واحد ببعض التفصيل عن سوء استغلال السياسة الشرعية لتصبح أداة لتحقيق الرغبات التي لا يساندها الشرع فتتغير مقصوصة الحقوق لتصبح منظومة لا تمت للإسلام بصلة. لذلك أريدك أخي القارئ أن تتذكر دائماً عندما ترى عبارة «السياسة الشرعية» في أي كتاب أو أي فتوى وتسأل، هل كانت هذه العبارة معروفة للرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه وصحابته والتابعين من بعدهم أم أنها استحداث؟ وهل لهذا الاستحداث داع؟ للإجابة لابد لنا من بعض التوضيح السريع عن ماهية السياسة الشريعة وكيف كانت في عهد السلف. ولكن قبل ذلك أريدك أن تقتنع بما قاله ابن قيم الجوزية. فهو قد كتب في «اعلام الموقعين» وتحت عنوان: «بين الرسول صلى الله عليه وسلم جميع أحكام الحياة والموت» كلاماً نفيساً كتمهيد قبل حديثه عن السياسة الشرعية إذ يقول أثابه الله:

«وقد توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكر للأمة منه علماً وعلمهم كل شئ، حتى آداب التخلي وآداب الجماع والنوم والقيام والقعود والأكل والشرب والركوب والنزول والسفر والإقامة والصمت والكلام والعزلة والخلطة والغنى والفقر والصحة والمرض وجميع أحكام الحياة والموت. ووصف لهم العرش والكرسي والملائكة والجن والنار والجنة ويوم القيامة وما فيه حتى كأنه رأي عين، وعرّفهم معبودهم وإلههم أتم تعريف، حتى كأنهم يرونه ويشاهدونه بأوصاف كماله ونعوت جلاله. وعرّفهم الأنبياء وأممهم وما جرى لهم وما جرى عليهم معهم حتى كأنهم كانوا بينهم. وعرفهم من طرق الخير والشر دقيقها وجليلها ما لم يعرفه نبي لأمته قبله، وعرفهم صلى الله عليه وسلم من أحوال الموت وما يكون بعده في البرزخ وما يحصل فيه من النعيم والعذاب للروح والبدن ما لم يعرّف به نبي غيره. وكذلك عرفهم صلى الله عليه وسلم من أدلة التوحيد والنبوة والمعاد والرد على جميع فرق أهل الكفر والضلال ما ليس لمن عرفه حاجة من بعده، اللهم إلا إلى من يبلغه إياه ويبينه ويوضح منه ما خفي عليه. وكذلك عرفهم صلى الله عليه وسلم من مكايد الحروب ولقاء العدو وطرق النصر والظفر ما لو علموه وعقلوه ورعوه حق رعايته لم يقم لهم عدو أبداً. وكذلك عرفهم صلى الله عليه وسلم من مكايد إبليس وطرقه التي يأتيهم منها وما يتحرزون به من كيده ومكره وما يدفعون به شره ما لا مزيد عليه. وكذلك عرفهم صلى الله عليه وسلم من أحوال نفوسهم وأوصافها ودسائسها وكمائنها ما لا حاجة لهم معه إلى سواه. وكذلك عرفهم صلى الله عليه وسلم من أمور معايشهم ما لو علموه وعملوه لاستقامت لهم دنياهم أعظم استقامة.

لا حاجة للناس بعد رسول الله ودينه: وبالجملة فجاءهم بخير الدنيا والآخرة برمته، ولم يحوجهم الله إلى أحد سواه، فكيف يظن أن شريعته الكاملة التي ما طرق العالم شريعة أكمل منها ناقصة تحتاج إلى سياسة خارجة عنها تكملها أو إلى قياس أو حقيقة أو معقول خارج عنها، ومن ظن ذلك فهو كمن ظن أن بالناس حاجة إلى رسول آخر بعده، وسبب هذا كله خفاء ما جاء به على من ظن ذلك وقلة نصيبه من الفهم الذي وفق الله له أصحاب نبيه الذين اكتفوا بما جاء به واستغنوا به عما ما سواه، وفتحوا به القلوب والبلاد وقالوا: هذا عهد نبينا إلينا وهو عهدنا إليكم. وقد كان عمر رضي الله عنه يمنع من الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خشية أن يشتغل الناس به عن القرآن، فكيف لو رأى اشتغال الناس بآرائهم وزبد أفكارهم وزبالة أذهانهم عن القرآن والحديث. فالله المستعان. وقد قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾. وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾. وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾. وكيف يشفي ما في الصدور كتاب لا يفي هو وما تبينه السنة بعشر معشار الشريعة؟ أم كيف يشفي ما في الصدور كتاب يستفاد منه اليقين في مسألة واحدة من مسائل معرفة الله وأسمائه وصفاته وأفعاله أو عامتها ظواهر لفظية دلالتها موقوفة على انتفاء عشرة أمور لا يعلم انتفاؤها؟ سبحانك هذا بهتان عظيم.

ويالله العجب كيف كان الصحابة والتابعون قبل وضع هذه القوانين التي أتى الله بنيانها من القواعد وقبل استخراج هذه الآراء والمقاييس والأوضاع، أهل كانوا مهتدين مكتفين بالنصوص أم كانوا على خلاف ذلك حتى جاء المتأخرون فكانوا أعلم منهم وأهدى وأضبط للشريعة منهم وأعلم بالله وأسمائه وصفاته وما يجب له وما يمتنع عليه منهم؟ فوالله لأن يلقى الله عبده بكل ذنب ما خلا الإشراك خير من أن يلقاه بهذا الظن الفاسد والاعتقاد الباطل».[١٩٠]

إن السابق (وبالذات الفقرة الثانية) تقول بكل بساطة، إننا لن نحتاج لشيء من مسائل الدين غير الذي أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم وسار عليه صحابته من بعده. أي أن الاقتباس السابق وبالذات الفقرة الأخيرة منه يظهر وكأنه مقدمة مفحمة لكل من حاول الإضافة للدين من أي باب ومنها السياسة الشرعية. ثم يضع ابن قيم الجوزية بعد النص السابق مباشرة نص آخر للتوضيح من خلال بعض الأمثلة بعض ما ذهب إليه الإمام أحمد من باب السياسة الشرعية:

> «فصل: كلام الإمام أحمد في السياسة الشرعية: وهذه نبذة يسيرة من كلام الإمام أحمد رحمه الله في السياسة الشرعية: قال في رواية المروزي وابن منصور: والمخنث ينفى لأنه لا يقع منه إلا الفساد والتعرض له، وللإمام نفيه إلى بلد يأمن فساد أهله، وإن خاف به عليهم حبسه. وقال في رواية حنبل فيمن شرب خمراً في نهار رمضان أو أتى شيئاً نحو هذا أقيم الحد عليه وغلظ عليه مثل الذي يقتل في الحرم دية وثلث. وقال في رواية حرب: إذا أتت المرأة المرأة تعاقبان وتؤدبان. وقال أصحابنا: إذا رأى الإمام تحريق اللوطي بالنار فله ذلك لأن خالد بن الوليد كتب إلى أبى بكر رضى الله عنه أنه وجد في بعض نواحي العرب رجلاً ينكح كما تنكح المرأة، فاستشار أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وفيهم أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه، وكان أشدهم قولاً فقال: إن هذا الذنب لم تعص الله به أمة من الأمم إلا واحدة فصنع الله بهم ما قد علمتم، أرى أن يحرقوه بالنار. فأجمع رأى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن يحرقوه بالنار. فكتب أبو بكر الصديق رضى الله عنه إلى خالد بن الوليد رضى الله عنهما بأن يحرقوا فحرقهم ثم حرقهم ابن الزبير، ثم حرقهم هشام بن عبد الملك. ونص الإمام أحمد رضى الله عنه فيمن طعن على الصحابة أنه قد وجب على السلطان عقوبته وليس للسلطان أن يعفو عنه، بل يعاقبه ويستتيبه، فإن تاب وإلا أعاد العقوبة. وصرح أصحابنا في أن النساء إذا خيف عليهن المساحقة حرم خلوة بعضهن ببعض. وصرحوا بأن من أسلم وتحته أختان فإنه يجبر على اختيار إحداهما، فإن أبى ضرب حتى يختار. قالوا: وهكذا كل من وجب عليه حق فامتنع من أدائه فإنه يضرب حتى يؤديه. وأما كلام مالك وأصحابه في ذلك فمشهور».[١٩١]

لعلك لاحظت من السابق أن السياسة الشرعية بالنسبة للإمام أحمد لم تعن أبداً تدخل الحاكم في استحداث قوانين أو ما شابه من أدوات السيطرة على المجتمع كحفظ البصمات أو جمع الأموال لبناء السدود وما شابه من مصالح افتراضية، بل هي البتُّ في أحوال شخصية لعلها لم تدون عن عهد الرسول صلى الله عليه وسلم فظهرت الحاجة لإيجاد حكم لجذها أو لعلاجها، كالمتزوج من أختين ثم أسلم. أي أن السياسة الشرعية هي في حدود القيم التي تحافظ على المجتمع من الفساد، أي البت في نازلة أو حدث نادر قد وقع أو حدثٍ عادة ما يقع بين غير المسلمين وقد يؤثر في المسلمين أو ما شابه من أحداث تؤثر سلباً في المجتمع، وليس التخطيط لشيء قادم كما هي حال السياسة الشرعية الآن بتقييد المباحات أو فرض الالتزامات، وهذا تمييز مهم. ثم بعد النص السابق يأتي مباشرة النص الآتي والذي إن تأملته لوجدت أنه يدافع عن الشافعي في السياسة الشرعية لاعتباره للقرائن، يقول ابن القيم:

> «الشافعي يعتبر قرائن الأحوال: وأبعد الناس من الأخذ بذلك [أي السياسة الشرعية] الشافعي رحمه الله تعالى مع أنه اعتبر قرائن الأحوال في أكثر من مائة موضع، وقد ذكرنا منها كثيراً في غير هذا الكتاب، منها جواز وطء الرجل المرأة ليلة الزفاف وإن لم يرها ولم يشهد عدلان إنها امرأته بناء على القرائن، ومنها قبول الهدية التي يوصلها إليه صبي أو عبد أو كافر، وجواز أكلها والتصرف فيها وإن لم يشهد عدلان أن فلاناً أهدى لك كذا بناء على القرائن، ولا يشترط تلفظه ولا تلفظ الرسول بلفظ

> الهبة والهدية، ومنها جواز تصرفه في بابه بقرع حلقته ودقه عليه وإن لم يستأذنه في ذلك، ومنها استدعاء المستأجر للدار والبستان لمن شاء من أصحابه وضيوفه وإنزالهم عنده مدة وإن لم يستأذنه نطقاً وإن تضمن ذلك تصرفهم في منفعة الدار وإشغالهم الكنيف وإضعافهم السلم ونحوه، ومنها جواز الإقدام على الطعام إذا وضعه بين يديه وإن لم يصرح له بالإذن لفظاً، ومنها جواز شربه من الإناء وإن لم يقدمه إليه ولا يستأذنه، ومنها جواز قضاء حاجته في كنيفه وإن لم يستأذنه، ومنها جواز الاستناد إلى وسادته، ومنها أخذ ما ينبذه رغبة عنه من الطعام وغيره وإن لم يصرح بتمليكه له، ومنها انتفاعه بفراش زوجته ولحافها ووسادتها وآنيتها وإن لم يستأذنها نطقا إلى أضعاف أضعاف ذلك. وهل السياسة الشرعية إلا من هذا الباب؟ وهي الاعتماد على القرائن التي تفيد القطع تارة والظن الذي هو أقوى من ظن الشهود بكثير تارة؟ وهذا باب واسع وقد تقدم التنبيه عليه مراراً ولا يستغنى عنه المفتى والحاكم».[١٩٢]

لعلك لاحظت أن فيما ذهب إليه الشافعي نفس الملحوظة السابقة على الأمثلة من أقوال الإمام أحمد، وهي أن السياسة الشرعية إن تم الأخذ بها فهي إنما لإيجاد أحكام لنوازل مستجدة قد وقعت أو قد تحدث باستمرار في حياة الناس، وليست قرارات مستقبلية تقييدية بشأن تسيير الأمة. أي أن الأمة تسير دون تدخل السلطان، كل يعمل لكسب قوته، أو يجاهد بحثاً عن الاستشهاد، أو يدرس لطلب العلم، وهكذا، والكل مأجور بإذن الله، وخلال هذه المسيرة للكل تظهر النوازل التي تتطلب الحكم أو الفتوى، فتدخل السياسة الشرعية في الصورة. وليس كما هو مفهوم ومعمول به الآن بأن السياسة الشرعية هي كل قرار يهم سير الأمة وللسلطان أخذه لما فيه المصلحة (فلا السلطان ولا غيره يمكن لهم إدراك ماهية المصلحة كما مر بنا، وسيأتي أيضاً بإذن الله، لأن العقل قاصر). فقد تجذر هذا المفهوم الخاطئ في الفكر المعاصر بين بعض الباحثين، فعلى سبيل المثال يقول باحث للدكتوراه (الدكتور فوزي خليل) في كتابه عن المصلحة العامة:

> «ومن ثم يمكن الانتهاء إلى أن مفهوم السياسة الشرعية - باعتباره أداة في الاستدلال المصلحي على الأحكام - يمتد في إعماله ليشمل نشاط السلطات الدستورية الثلاث التشريعية والقضائية والتنفيذية في الموضوعات أو الوقائع والمجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وكل ما يجد في واقع الأمة من نوازل ومستجدات، تتعلق بها مصلحة عامة تستجلب، أو مفسدة عامة تُدرأ ولم يرد بخصوصها دليل معين، ولم يوجد لها نظير أو شبيه تقاس عليه، فعلى أولي الأمر صانعي القرارات السياسية حينئذ استعمال السياسة الشرعية كأداة استدلالية في صنع هذه القرارات التي تحقق المصلحة العامة للأمة في هذه النوازل؛ أو تدفع الضرر العام عنها بالاستناد إلى الأصول والقواعد الكلية في الشريعة».[١٩٣]

سلطنة السياسة الشرعية

وكما ترى من السابق فإن مفهوم السياسة الشرعية انقلب ليصبح وكأنه أداة بيد السلطان لفعل ما يعتقد أو يرى أنه المصلحة. وكما ذكرت مراراً فإن المصلحة ستظهر بتطبيق الشريعة في قضايا التمكين، لا أن تحدد سلفاً لأن العقل قاصر. وهنا يظهر سؤال مهم: كيف إذاً تسللت، أو من خلال من تسللت السياسة الشرعية لتصبح أداة في أيدي السلاطين؟ لنراجع الآتي مما قاله د. القري معرفاً السياسة الشرعية:

> «السياسة في اللغة هي القيام على الشيء بما يصلحه، وهي تتضمن النهي والأمر. والسياسة الشرعية اصطلاح يقصد به الإجراءات التي يتبناها ولي الأمر لتحقيق المصالح الشرعية المعتبرة، وحفظ مقاصد الشريعة، واتباع الشرع وتطبيق أحكامه في إدارة شؤون الدولة. وقد عرفها ابن عقيل بأنها «ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يصفه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به الوحي». وعرفها ابن نجيم بأنها «فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي». فالسياسة الشرعية إذن هي عمل ولي الأمر بالمصالح التي لم يرد من الشارع دليل لها على الخصوص، ولكنها تدخل ضمن الأصول التي شهدت لها الشريعة بالجملة. فهي إذن باب للتوسعة على الحاكم في الأمور السياسية والإدارية المستجدة. وأكثر من توسع في السياسة الشرعية من الفقهاء ابن تيمية رحمه الله في رسالته المشهورة «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، فاعتبر أنها تشمل كل التصرفات التي يقوم بها الولاة والحكام لإدارة شؤون البلاد والنهوض بأمر الدولة لحفظ الأمن وإقامة الحدود وصيانة الأموال والحقوق. وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي لتحقيق أهداف تعد من المصالح العامة هو باب من أبواب السياسة الشرعية، ولذلك لزم أن نشير إلى أن تدخل الدولة فيما يعد من صميم مسؤولية ولي الأمر هو أمر لا يثار حوله أي خلاف. فالتدخل لتنفيذ الأحكام الشرعية ولمنع ممارسة المحرمات كالقمار والبغاء والمسكرات والنشاطات القائمة على الميسر والغرر والمخاطرة، والتدخل لرفع الظلم أو حفظ حقوق الأفراد كل هذه أمور لا يعد ولي الأمر ناهضاً بوظيفته على الوجه الأكمل إلا أن يكون مؤدياً لها. ولكن ما يثار حوله الإشكال غالباً هو إصدار التشريعات التي تحد من حرية العمل والنشاط الاقتصادي (وسواه) التي هي في أصلها مباحة في الشريعة».[١٩٤]

كما قرأت في الاقتباس السابق فإن مفهوم السياسة الشرعية قد تغير ليصبح مجموعة القرارات أو التشريعات التي هي للسلطان أو للسلطات وذلك للوصول بالأمة لما فيه مصلحتها. فهي كما قيل: «باب للتوسعة على الحاكم في الأمور السياسية والإدارية المستجدة». وهي أيضاً الحق في «إصدار التشريعات التي تحد من حرية العمل والنشاط الاقتصادي (وسواه) والتي هي في أصلها مباحة في الشريعة». أي أن الملفت للنظر والأهم هو العبارة الأخيرة من أن ما يثار حول السياسة الشرعية من إشكال هو لأنها غالباً ما تكون تشريعات تحد من حرية العمل أو أنها تشريعات ستصطدم مع الشريعة. وكما ترى أيضاً فإن الاقتباس السابق يستشهد بابن تيمية لأنه عالم مجاهد فذ وذو مكانة رفيعة في الفقه الإسلامي على أنه هو أكثر من توسع في السياسة الشرعية. فهل هذا صحيح؟ يجب أن نتأكد من المسألة أولاً أخي القارئ، ذلك لأن هناك الكثير من الكتابات[غ] التي تشير إلى أن أول من توسع في هذا العلم هو شيخ الإسلام ابن تيمية. ولقد وجدت النص الآتي من فتاواه والتي تناقض تماماً ما يقال عنه. فهو يرفض رحمه الله المصالح المرسلة وهي كما هو معلوم الأساس الذي يُعتمد عليه في السياسة الشرعية كما يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف (وسيأتي بإذن الله)، إذ دون تحديد المصالح وماهيتها لن يتمكن كائن من كان من الاجتهاد من خلال

غ) يقول الدكتور فوزي خليل مستنتجاً مثلاً: «وإذن فإن السياسة الشرعية هي السياسة العادلة، لأنها تعبر عن الشريعة وتهدف إلى تحقيق ما تضمنته المصالح. ولهذا فقد بنى ابن تيمية نظريته في السياسة الشرعية على قاعدة استخلصها من آية الأمراء في سورة النساء، هي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ۝٥٨ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾. ولقد نظر ابن تيمية في هذه الآية فوجدها تكشف عن العروة الوثقى بين السياسة الشرعية والسياسة العادلة، وتتمثل هذه العروة الوثقى في المصلحة الشرعية العامة، ...» (١٩٥).

السياسة الشريعة. فتأمل ما قاله ابن تيمية ما أروع علمه والذي يقول باختصار: إن العقل قاصر لذلك لن يدرك المصالح، وبالتالي فإن ابن تيمية يحذر من استخدام العقل أمام النص لأن مجموع النصوص قد أتتنا بإسلام مكتمل. قال رحمه الله:

«الطريق السابع: المصالح المرسلة: وهو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة وليس في الشرع ما ينفيه، فهذه الطريق فيها خلاف مشهور، فالفقهاء يسمونها المصالح المرسلة. ومنهم من يسميها الرأى. وبعضهم يقرب إليها الاستحسان، وقريب منها ذوق الصوفية ووجدهم وإلهاماتهم، فإن حاصلها أنهم يجدون في القول والعمل مصلحة في قلوبهم وأديانهم، ويذوقون طعم ثمرته، وهذه مصلحة، لكن بعض الناس يخص المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان، وليس كذلك، بل المصالح المرسلة في جلب المنافع وفى دفع المضار. وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين. وجلب المنفعة يكون في الدنيا وفي الدين، ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعي، وفى الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات التي يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعى، فمن قصر المصالح على العقوبات التى فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط فقد قصر، وهذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به، فإن من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الاصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه. وربما قدم على المصالح المرسلة كلاماً بخلاف النصوص. وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعاً بناءً على أن الشرع لم يرد بها، ففوت واجبات ومستحبات أو وقع في محظورات ومكروهات. وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه. وحجة الأول أن هذه مصلحة والشرع لا يهمل المصالح، بل قد دل الكتاب والسنة والإجماع على اعتبارها. وحجة الثانى أن هذا أمر لم يرد به الشرع نصاً ولا قياساً. والقول بالمصالح المرسلة يشرع من الدين مالم يأذن به الله غالبا. وهى تشبه من بعض الوجوه مسألة الاستحسان والتحسين العقلي والرأي ونحو ذلك. فإن الاستحسان طلب الحسن والأحسن كالاستخراج، وهو رؤية الشيء حسناً. كما أن الاستقباح رؤيته قبيحاً. والحسن هو المصلحة، فالاستحسان والاستصلاح متقاربان، والتحسين العقلي قول بأن العقل يدرك الحسن، لكن بين هذه فروق. والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة، فما من شيء يقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به النبى صلى الله عليه وسلم، وتركنا على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعده إلا هالك، لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له: إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر أو أنه ليس بمصلحة وإن اعتقده مصلحة، لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة. وكثيراً ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة كما قال تعالى في الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾. وكثير مما ابتدعه الناس من العقائد والأعمال من بدع أهل الكلام وأهل التصوف وأهل الرأي وأهل الملك حسبوه منفعة أو مصلحة نافعاً وحقاً وصواباً ولم يكن كذلك، بل كثير من الخارجين عن الإسلام من اليهود والنصارى والمشركين والصابئين والمجوس يحسب كثير منهم أن ما هم عليه من الاعتقادات والمعاملات والعبادات مصلحة لهم في الدين والدنيا ومنفعة لهم، فقد ﴿ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾، وقد زين لهم سوء عملهم فرأوه حسنا. فإذا كان الإنسان يرى حسناً ما هو سيء، كان استحسانه أو استصلاحه قد يكون من هذا الباب، وهذا بخلاف الذين جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً، فإن باب جحود الحق ومعاندته غير باب جهله والعمى عنه، والكفار فيهم هذا

وفيهم هذا. وكذلك في أهل الاهواء من المسلمين القسمان، فإن الناس كما أنهم في باب الفتوى والحديث يخطئون تارة ويتعمدون الكذب أخرى، فكذلك هم في أحوال الديانات، وكذلك في الأفعال، قد يفعلون ما يعلمون أنه ظلم وقد يعتقدون أنه ليس بظلم هو ظلم، فإن الإنسان كما قال الله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾، فتارة يجهل وتارة يظلم، ذلك في قوة علمه وهذا في قوة عمله».[١٩٦]

رحم الله شيخ الإسلام ما أروع ما قال. فإن حاولت توضيح ما قاله فلن أتمكن من وضعها في جُمل واضحة كما فعل هو. لذلك وحتى تستوعب أخي القارئ أهمية وعمق ما قاله أرجو قراءة الاقتباس السابق عدة مرات. ففي كل مرة ستكتشف بعداً جديداً من طرحه. لذلك سأظهر لك الآن فقط بعض النقاط لتدرك أنه لم يكن قط مع السياسة الشرعية برغم أن عنوان كتابه هو «السياسة الشرعية» والذي قد يوحي بذلك. فإن راجعت الكتاب تجد أنه يركز على مجموعة الأحكام والأفعال التي على السلاطين أن يقوموا بها حتى يكون حكمهم موافقاً لشرع الله، وليس كما ظن البعض أنه وضع الأسس التي بها يتمكن السلطان من استنباط ما يحق له أن يفعله إن تغيرت الظروف، وهي بالطبع ستتغير.

إن أول ملحوظة على المصالح المرسلة في الاقتباس السابق هو تشبيهها بالرأي أو الاستحسان، وفي هذا إشارة واضحة على تعديها على النص. ولتوضيح ذلك يضرب ابن تيمية مثال ما يقوم به الصوفية وأمثالها من الفرق الضالة إذ أن هذه الأنواع من الانحرافات العقدية هي التي كانت منتشرة في زمانه رحمه الله. ثم يبين أن البعض الآخر من الناس يربط المصالح المرسلة بحفظ النفس والمال والعرض والعقل والدين، تماماً كما يفعل بعض المعاصرين كما مر بنا في فصل «قصور العقل». فمحاولة الحفاظ على هذه المقاصد دفع البعض لإيجاد تشريعات لا نص فيها. ولنقد هذه التشريعات تجده يقول بأنه قد «حصل في الدين اضطراب عظيم»، وأن كثيراً «من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل». ثم يؤكد خطأ هذا التوجه بالقول: «وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه. وربما قدم على المصالح المرسلة كلاماً بخلاف النصوص. وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعاً بناءً على أن الشرع لم يرد بها، ففوت واجبات ومستحبات أو وقع في محظورات ومكروهات. وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه». ثم تجده ينقد بوضوح قصور العقل ويبين أن ما يعتقده العقل مصلحة هو أحد أمرين لا ثالث لهما: إما أن الشرع دل عليه من حيث لا يعلم الآخذ بالمصالح المرسلة، أو أن ما اعتقده مصلحة ليس بمصلحة وإن اعتقده المجتهد مصلحة. وهذا بالضبط ما هو حاصل في أيامنا هذه. ففي السابق تجد أن نقد ابن تيمية قوي ضد الفرق المنحرفة عقدياً، وكتاباته ترد على انحرافاتهم لأن هذا كان جل اهتمامه إذ أن السلاطين برغم انحرافاتهم وظلمهم للناس لم يكونوا كما هي حال الحكومات الآن شرسة في تغيير الدين من باب السياسة الشرعية المبنية على المصالح المرسلة. لذلك فهو لم يوجه جل اهتمامه لنقد السياسة الشرعية كأداة في أيدي السلاطين، بل نقد بوضوح ما ابتدعه الناس من العقائد والأعمال من بدع أهل الكلام وأهل التصوف، ولإن عاش الآن ورأى ما تقوم به الحكومات بدعم من بعض الفقهاء بالأخذ بالسياسة الشرعية واستحداثات في الأحكام لقال بأن ما اعتقدوه مصلحة إنما هو ضلال إما لأنهم لم يعلموا المصلحة وإما لأن ما اعتقدوه مصلحة هو ليس بمصلحة. ومعظم الزلات في السياسة الشرعية هي من هذا الجانب الثاني، أي فيما اعتقده السلاطين ووزرائهم ومستشاريهم وفقهائهم مصلحة، وهو في الواقع ليس مصلحة، لأنه ما من مصلحة حقيقية إلا وقد أتى بها الشرع. وقد ضربت

بعض الأمثلة على هذا سابقاً. وكنت قد ذكرت مراراً أن ما لم يأت به الشرع من نص إنما هو ترك عمداً حتى يكون مساحة مباحة للناس للانطلاق كما ستتأكد بإذن الله، وليست مساحة ليأتي السلطان ويقيدها. فكل نظام أو قانون أو تشريع تضعه الدول مما لم يأت به الشرع إنما هو قيد على الناس يحد من انطلاقهم في التمكين. وتجد ابن تيمية هنا يشير باصبعه على مكمن الخلل، فهو يقول بأن هؤلاء قد زُين لهم سوء عملهم، كالنصارى واليهود الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً. وكذلك السلطان وأعوانه من أفراد السلطة في الحكومات المعاصرة يرون ما هو سيء وكأنه حسن. وهذا ليس من باب الجحود ظلماً وعلواً ولكن في الغالب من باب الجهل. لذلك تجده يصف حال المسلمين بالقول: «وكذلك في أهل الأهواء من المسلمين القسمان، فإن الناس كما أنهم في باب الفتوى والحديث يخطئون تارة ويتعمدون الكذب أخرى، فكذلك هم في أحوال الديانات، وكذلك في الأفعال، قد يفعلون ما يعلمون أنه ظلم وقد يعتقدون أنه ليس بظلم هو ظلم». ثم يستشهد بقوله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾. وكذلك السياسة الشرعية في استخدامها المعاصر، فهي تؤدي للتعدي والظلم من الدولة على حقوق الناس، ومن قام بها من المسؤولين لا يرى أنها ظلم، بل يرى أنها ضرورة بسبب جهله، فهو يعتقد أنه ينظم المجتمع بالأنظمة والقوانين. وأينما نظرت في حياتنا المعاصرة تجد الشواهد أمامك التي تقيد الناس بأحكام ما أنزل الله بها من سلطان. ولضرب مثال سريع، تذكر عند الحديث عن «القوة الحقة» ما تم ذكره من أن الإسلام يحث على تعلم مهارات القتال وما لها من أجر، وقارن هذا بحالنا اليوم إذ أن حمل السلاح يعتبر من المحظورات والتي تهدد أمن المجتمع والدولة كما يزعم السلاطين وأعوانهم. فلا يحق لأحد حمل السلاح إلا بتصريح، فقد رأيت وثيقتان في متحف الملك عبد العزيز بالرياض وقد عرضتا من باب الافتخار (إحداهما بتاريخ ٢٩ محرم ١٣٤٥ هـ والأخرى بتاريخ ٩ محرم ١٣٤٥ هـ) بأن الدولة قد منعت بيع وحمل الأسلحة في السعودية من وقت مبكر كدليل على النضج.[١٩٧] وهذه دولة تقول أنها تحكم بشرع الله. فما بالك بالدول الأخرى التي تجرم كل من حتى فكر في ابتكار سلاح خارج إطار الحكومة أو حتى تحدث عنه، ناهيك عن خزن الأسلحة التي لا تفسر إلا بأن حاملها لابد وأن يكون إرهابياً يريد استحداث انقلاب ضد الدولة، وما حدث هذا إلا بحسن نية من المسؤولين الذين لم يعارضوهم الفقهاء من حولهم برغم وضوح الخروج عن الشرع في هذه المسألة. هل استوعبت أخي القارئ معنى قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿تركتكم على بيضاء نقية، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك﴾؟ فها هي الأسلحة المباحة شرعاً تصبح ممنوعة في عرف الدول، أي إن لم تحرم نظرياً لأنه لن يجرؤ على قول ذلك أحد من العلماء، فهي وكأنها محرمة فعلياً.

ولكن بغض النظر عن مواقف جميع العلماء، أي حتى وإن لم تقتنع أيها القارئ بما قاله ابن تيمية، أو حتى إن أثبت باحث ما أن ابن تيمية أو غيره من الفقهاء قبلوا السياسة الشرعية،[ب٢] فالمهم هو الآتي: إن ما أطرحه هنا هو أن أي استحداث عصري يتطلب حكماً شرعياً ولم يأت به الشرع في مقصوصة الحقوق، يجب أن يبقى كذلك دون حكم (أي أن الذي بيننا هو النص)، لأننا إن استحدثنا حكماً بشأنه فإننا نضيق واسعاً هو من حق الناس الذين

ب٢) يقول الشيخ أبو زهرة رحمه الله مستنتجاً مثلاً: «وابن تيمية إذ يقف من المصالح المرسلة التي لم يشهد لها دليل من الشرع بالنفي أو الإثبات لا يخالف الذين أثبتوها من المالكية أو الحنابلة مخالفة كبيرة لأنه في التطبيق الجزئي يفتح الباب كما يفتحون، بيد أنهم يأخذون بالمصالح في ذاتها، ويعتمدون على مداركهم الفقهية في تقديرها، وأما ابن تيمية فإنه يرى أن كل مصلحة حقيقية وليس وهمية جاء دليل من الشرع باعتبارها، ثم يتوسع في معنى القياس حتى يتسع لها» (١٩٨).

إن لم نضيق عليهم سيكونون أكثر انطلاقاً وعطاءً وستكون الأمة أكثر عزاً لأنها الأقوى اقتصاداً وبالتالي الأسمى خلقاً كما سترى بإذن الله. فإن أثبت لك أن عدم الأخذ بالسياسة الشرعية في مقصوصة الحقوق (فقط، إذ لا علم لي بمسائل أخرى) سيؤدي لمجتمع أكثر عزاً وقوة (وهذا ما يحاول المسؤولون في الدول الوصول له ولكن من خلال عقولهم القاصرة) فلا مفر لك من موافقتي. أي أن الإشكالية التي تبلورها السياسة الشرعية هي في تدخلات السلاطين وحكوماتهم في تقييد المباح أو فرض أفعال على الناس رغماً عنهم ولم يأت بها الشرع. وفي هذا يثير كثير من العلماء السؤال الآتي: هل يجوز لولي الأمر تقييد المباح؟ لنقرأ الملخص الآتي مما كتبه د. القري:

> «هل يجوز لولي الأمر تقييد المباح؟ إن مسألة تقييد المباح هي من أهم الذرائع لتدخل الدولة، لأن جل قوانين الحكومة التي تحد من حريات الأفراد إنما تكون بإلزامهم بأمور لم تنص الشريعة على إيجابها، أو منعهم عن أمور لم تنص الشريعة على تحريمها. والمباح هو ما لا يثاب فاعله ولا يأثم تاركه. والمسلم في ذلك بالخيار، إن شاء فعل وإن شاء ترك ولا حرج عليه. فهل يجوز لولي الأمر (أي الحكومة) أن يزيل عنه صفة التخيير فيلزم الناس بترك أمر أو فعله ويجعل المخالف عرضة للعقاب؟ في المسألة خلاف. قال بعض الفقهاء: إن كان في الأمر مصلحة عامة صح أمر ولي الأمر فيما هو مباح لأن طاعته فيما ليس فيه معصية واجبة على المسلم لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ الآية. فإذا أمر به أصبح واجباً، وطاعة ولي الأمر واجبة فلا يجوز للمسلم أن يشق عصا الطاعة. ولكن هل يجوز لولي الأمر أن يقيد المباح؟ قال بعضهم: ليس له أن يحرم ما أحل الله ولا أن يحل ما حرمه الله ولا عبرة بأمر المباح نفياً أو إثباتاً. يقول تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾. وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾. ويقول تعالى مخاطباً نبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ تَبْتَغِى مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ﴾ الآية. والمباح ليس منطقة فراغ، ولكنه حكم من أحكام الشرع الحنيف مبني على مصالح ظاهرة. ولذلك فالمباح من التصرفات كان كذلك لحكمة ومصلحة، فتغيير حكم المباح (إلى واجب أو محرم) فيه مناقضة لمصلحة أصلية نصت عليها أحكام الشارع. روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿إن أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته﴾. لأن في الأمر بالمباح أو النهي عنه تضييقاً على المسلمين. والمباح هو أمر الله للمكلف بالتخيير، فلا يجوز لولي الأمر أن يخالف خطاب الشرع فيأمر به أو ينهى عنه. فالطلاق مباح، فهل يكون لولي الأمر الحق في منعه؟ وهل إن فعل يكون الأمر لازماً؟ والتعدد مباح، فهل يجوز له منعه؟ لا يجوز. والمباح في الشريعة باب واسع هو أوسع مما قيد بالأحكام الأخرى، ولذلك فإن حق ولي الأمر إلزام الناس بمباح أو منعهم عنه فيه تغيير أحكام وتحريم أمور مباحة في أصل الشرع لم تشهد عليه نصوص وقد لا تدل عليه مبادئ الشريعة وأحكامها العامة. فإن أمر بما فيه مشقة، قال بعض الشافعية إن الصحيح عدم وجوب امتثال أمره كأن يأمر بصدقة أو عتق. ويجب التنبيه هنا إلى أن كلامنا لا يشمل الأمور التي هي من اختصاص ولي الأمر مثل إعداد الجيوش وقتال الأعداء وتعيين الأمراء والولاة والنهوض بأمر الدولة ... ألخ. لأنها من اختصاص ولاة الأمور قطعاً. ... سبق أن ذكرنا أن باب تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي من الأبواب الجديدة في الفقه الإسلامي. فلا يوجد نص قطعي الدلالة على معنى التدخل يمكن أن يستند عليه في تبني رأي خاص بهذا الموضوع. ...».[١٩٩]

إن الاقتباس السابق يؤكد ما ذكرته مراراً، ألا وهو سيطرة الظروف المعاصرة الملوثة على عقول الباحثين. فإن نظرت لما كتبه الباحث تجد أنه في إطار الشرع تماماً من خلال سرد الأدلة المقنعة أنه لا يحق لولي الأمر تقييد

المباح. فتجد الأدلة الواضحة والمقنعة، ثم فجأة يستثني من ذلك اختصاصات ولي الأمر مثل إعداد الجيوش والنهوض بأمر الدولة، ويستمر النص ليدخل في النشاط الاقتصادي على أنه من المستجدات التي لم يأت نص قطعي بمنعها، فيعود كغيره من الباحثين إلى إقرار تدخل الدولة في الاقتصاد، كما مر بنا سابقاً، أي أنه أجاز لولي الأمر تقييد المباح. وهذه هي كارثة السياسة الشرعية تماماً كما وصفها ابن تيمية رحمه الله، ألا وهي أن الناس لا يرون أو لا يعتقدون أن التدخلات من الدولة ظلم لأنه لا نص قطعي من منعها في التدخل، بل هي من باب المصالح المرسلة. فهم فقط يرون أن تقييد المباحات في المعاملات الشخصية كمنع تعدد الزوجات مثلاً يعد تدخلاً، أو فرض الإفطار في رمضان على عمال المناجم من باب التنمية الاقتصادية يعتبر تدخلاً، وهكذا.

إلا أن الوضع بين العلماء المعاصرين ليس قاتماً، فهناك من الفقهاء من التزم بالنص، تأمل ما قاله الشيخ ابن عثيمين رحمه الله في تعليقه على كتاب «السياسة الشرعية» لابن تيمية في سياق توضيحه للشورى وضرورة التزام السلطان بها: قال رحمه الله (وهناك بعض الكلمات العامية):

> «يعني إذا أدلى كل من المستشارين برأيه [للسلطان] وأحدهم قال: هذا حرام لأن الله يقول، أو هذا حرام لأن الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول، وجب اتباعه ولا يؤخذ بقول أي واحد حتى لو كان كبيراً عظيماً في الدين والدنيا. فلو فرض أن واحداً من الرعية من هؤلاء المستشارين خالف وقال هذا حرام لقوله تعالى، وجاء إنسان وزير وقال: هذا لا بأس به، من نتبع؟ نتبع الأول. لو قال إنسان المكس حرام ولا يجوز، فقال بعض الوزراء [للسلطان]: المكس حلال تقوم عليه اقتصاد الدولة لأن الدولة ما عندها بترول ولا عندها صناعة، ما فيه إلا أموال الناس؛ أيهم نأخذ؟ الأول ولا نأخذ بقول الثاني حتى لو أتى بكل ما يرى أنه مصلحة: قلنا المصلحة ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله».[٢٠٠]

لاحظ كيف أن الشيخ ابن عثيمين أثابه الله لا يكترث لكل المصالح، بل فقط الالتزام بالنص. لذلك، وحتى يأخذ الموضوع حقه، أود أخي القارئ أن نمر سريعاً ولو على كتاب واحد فقط متخصص في السياسة الشرعية لدحض هذه الأداة التي أسيء استخدامها (والله أعلم).

عبد الوهاب خلاف

إن كتاب الشيخ عبد الوهاب خلاف رحمه الله من أهم الكتب في السياسة الشرعية وأقدمها من بين كتابات المعاصرين. فهو من أوائل من درسوا المسألة ووضعوا خطوطها العريضة. فهو يقول في مقدمة كتابه معرفاً:

> «وقد استبان لنا أن كلمة «السياسة الشرعية» اختلف المراد بها في عبارات المسلمين: فالفقهاء أرادوا بها التوسعة على ولاة الأمر في أن يعملوا ما تقضي به المصلحة مما لا يخالف أصول الدين وإن لم يقم عليه دليل خاص. قال صاحب البحر في باب حد الزنا: «وظاهر كلامهم ههنا أن السياسة: هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي». فالسياسة الشرعية على هذا هي العمل بالمصالح المرسلة لأن المصلحة المرسلة هي التي لم يقم من الشارع دليل على اعتبارها أو إلغائها. وغير الفقهاء أرادوا بها معنى أعم من هذا يتبادر من اللفظ ويتصل باستعماله اللغوي وهو تدبير مصالح العباد على وفق الشرع. قال المقريزي في خططه: «ويقال ساس الأمر سياسة بمعنى قام به.

وهو سائس من قوم ساسة وسوس. وسوّسه القوم جعلوه يسوسهم ...». «فهذا أصل وضع السياسة في اللغة، ثم رُسمت بأنها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال، والسياسة نوعان: سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الأحكام الشرعية علمها من علمها وجهلها من جهلها. وقد صنف الناس في السياسة الشرعية كتباً متعددة، والنوع الآخر سياسة ظالمة، فالشريعة تحرمها». ولما كان هذا المعنيان غير متباينين وبينهما صلة وثيقة من ناحية أن تدبير المصالح على الوجه الأكمل لا يتم إلا إذا كان ولاة الأمر في سعة من العمل بالمصالح المرسلة، وكذلك البحوث المقررة هي شعب من المعنيين، فليس يمنع أن يراد بالسياسة الشرعية معنى يعم المعنيين وينتظم جميع البحوث المقررة. وعلى هذا فعلم السياسة الشرعية علم يُبحث فيه عما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص. وموضوعه النظم والقوانين التي تتطلبها شؤون الدولة من حيث مطابقتها لأصول الدين وتحقيقها مصالح الناس وحاجاتهم. وغايته الوصول إلى تدبير شؤون الدولة الإسلامية بنظم من دينها، والإبانة عن كفاية الإسلام بالسياسة العادلة وتقبله رعاية مصالح الناس في مختلف العصور والبلدان».[٢٠١]

لقد بدأ الشيخ عبد الوهاب خلاف دراسة السياسة الشرعية سنة ١٣٤٢هـ الموافق لسنة ١٩٢٣م. وكما هو معلوم فإن هذه الفترة، أي أوائل القرن العشرين الميلادي، هي فترة تبلور الغزو الحضاري الغربي على العالم الإسلامي ومنها مصر. لذلك، والله أعلم، فإن ما كان يراه كل مفكر يحمل هم تخلف الأمة آنذاك هو الفارق الهائل بين حال المسلمين وحال المستعمرين من قوة وتنظيم مجتمعي. فلابد لهذا الوضع من تأثير على فكر معظم الباحثين الذين قرنوا القوة لدى الغرب بقوة الدولة التي كان لها أن تسن القوانين لتوجيه أفراد الأمة في الغرب للمزيد من الإنتاج والقوة. وهذا ما تلحظه في الاقتباس السابق إذ أنه يوسع دائرة السياسة الشرعية تعاطفاً مع الحكومة. فهو يبدأ كتابه بالبحث عن المعنى الدقيق للسياسة الشرعية ليصل إلى استنتاج أن «الفقهاء أرادوا بها التوسعة على ولاة الأمر في أن يعملوا ما تقضي به المصلحة مما لا يخالف أصول الدين وإن لم يقم عليه دليل خاص». ثم يستنتج أن السياسة الشرعية هي العمل بالمصالح المرسلة والتي لم يقم من الشارع دليل على اعتبارها أو إلغائها، وأرجو أن تلحظ هنا أن هذا هو موقف بعض الفقهاء وليس جميعهم، إذ أن هناك من الفقهاء مثل الشافعي ممن ذهبوا إلى أن المصالح قد أتي بها الشرع فلا حاجة للمصالح المرسلة كوسيلة لاستنباط الأحكام. ثم يقول أن «غير الفقهاء» (وهذا توضيح مهم): «أرادوا بها معنى أعم من هذا يتبادر من اللفظ ويتصل باستعماله اللغوي وهو تدبير مصالح العباد على وفق الشرع». لاحظ النقلة في التعريف التي قفزت وأدت إلى تبني «تدبير مصالح العباد». ثم بعد الاستناد على تعريف المقريزي يقول: «فهذا أصل وضع السياسة في اللغة، ثم رُسمت بأنها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال». هنا أريدك أخي القارئ أن تتدبر كيف أنه مزج مفهوم السياسة الشرعية ونقلها من أنها إيجاد أحكام لمخالفات تقع من الناس (كما ركزت سابقاً) إلى استحداث أحكام وكأنها قوانين تسن لرعاية المصالح وانتظام الأحوال كما يقول. لذلك تجده يقول بأن السياسة نوعان: سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، وهي ما قصده فقهاء السلف، وفي مقابلها السياسة الظالمة والتي تحرمها الشريعة. ولأن العلاقة بين السياستين كما يقول: «غير متباينين وبينهما صلة وثيقة» من حيث «تدبير المصالح على الوجه الأكمل» فإنه يعتقد أن السياسة الشرعية لابد وأن تكون من خلال التوسعة على ولاة الأمر في العمل بالمصالح المرسلة. ثم هو يقر بالدمج بين المعنيين، أي الدمج بين إيجاد الأحكام للمخالفات التي لا نص فيها وبين استحداث القوانين التي تسير

مصالح العباد. وهذا واضح من قوله في الاقتباس السابق:

> «فليس يمنع أن يراد بالسياسة الشرعية معنى يعم المعنيين وينتظم جميع البحوث المقررة. وعلى هذا فعلم السياسة الشرعية علم يُبحث فيه عما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص. وموضوعه النظم والقوانين التي تتطلبها شؤون الدولة من حيث مطابقتها لأصول الدين وتحقيقها مصالح الناس وحاجاتهم. وغايته الوصول إلى تدبير شؤون الدولة الإسلامية بنظم من دينها، والإبانة عن كفاية الإسلام بالسياسة العادلة وتقبله رعاية مصالح الناس في مختلف العصور والبلدان».

إن السابق أخي القارئ دمج مستحدث لمفهوم السياسة الشرعية. فهو قد نقل السياسة الشرعية من كونها أداة للسلطان ليحكم فيما وقع فيه الناس من مخالفات (مثل التعزير لفعل ما) إلى استحداث الأنظمة والقوانين، ذلك لأن في استحداث الأنظمة تقييد للمباح مثل منع اقتناء الأسلحة أو منع إحياء الموات أو منع إنشاء مصنع ما إلا بموافقات حكومية (وفي هذا تثبيط كبير لانطلاق الأمة كما سترى بإذن الله)، وهذا أكثر ما تؤدي إليه الأنظمة، أي تقييد المباحات؛ أو أن في استحداث الأنظمة تحليل لحرام مثل القول بجواز الإفطار في رمضان لعمال المناجم لما في ذلك من مصلحة اقتصادية على الأمة. أي أن هناك اعتداء قد وقع كما في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾، أو كذب على الحق سبحانه وتعالى قد وقع كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَـٰذَا حَلَـٰلٌ وَهَـٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾.

ولكنك قد تقول: إن كلام الشيخ خلاف رحمه الله واضح وهو أن أي استحداث لابد وأن يكون في إطار الشرع (وسيأتي اقتباس لذلك)، ففي منع اقتناء الأسلحة خرق واضح للشريعة، أي أن السلاطين هم الذين أساؤوا استخدام السياسة الشرعية، فالعيب في طريقة الاستخدام وليس الأداة (أي السياسة الشرعية)! فقد يكون الاستخدام في إطار الشريعة! فأجيب: إن للشريعة دائماً في مقصوصة الحقوق موقفاً واضحاً كما ذكرت مراراً وهو جذ الأمور من جذورها دون أدنى مخاطرة كما رأينا في الديوان، ولضرب بعض الأمثلة من خارج مقصوصة الحقوق: فإن الشريعة حرّمت حتى سرقة بيضة لا تغني ولا تسمن من جوع، إذ أن هذا قد يسحب المرء للمزيد، وحرمت كشف ساعد المرأة برغم أن هذا قد لا يثير الرجل إلى مرحلة الزنى ولكنه قد يشده إليه. وهكذا تجد أن الشريعة تقفل هذه الأبواب وبالذات في مقصوصة الحقوق فهي تجذها جذاً. وحتى لا يدخل المجتمع في نقاش (والله أعلم) هل هذا القانون المستحدث هو من السياسة الشرعية المباحة لأن المصلحة فيه واضحة أم أنها خرق لأصول الشريعة، فقد وضعت الشريعة مقصوصة من الحقوق لا تؤدي أصلاً إلى الحاجة إلى اللجوء إلى السياسة الشرعية. ذلك لأننا إن طبقنا مقصوصة الحقوق فإن المجتمع سيستغني عن تدخل السلطان في تسيير أمور الناس، إلا إن وقع نزاع بين الناس فيقضي بينهم. وهذا ما قصد به السلف من أن الشريعة لا تمانع التوسعة على الحكام في فصل الخلاف بين الناس أو إيقاع العقاب المناسب الذي لم يأت به نص دقيق كالتعزير، وليس استحداث القوانين التي تحرم ما أحل الله وتحلل ما حرم الله. أي أنه يجب ألا تقع السياسة الشرعية كأداة في أيدي السلاطين لأنهم سيسيؤون استخدامها لا محالة كما أثبت لنا التاريخ وكما هو حادث الآن.

ومن جهة أخرى فإن حكمة الشريعة من جذ السياسة الشرعية هو أنه إن حدث جدل في المجتمع عن جدواها كأداة في أيدي السلاطين فإن كفة السلاطين هي الغالبة لأن من حولهم من الفقهاء سيجيزون لهم استخدامه. لذلك جذته الشريعة من جذوره، والله أعلم. فليس هناك أثر قط عن إثارة الرسول صلى الله عليه وسلم لهذه المسألة أو الإشارة إليها. فهل يعقل ألا يوجه رسول عالم الغيب والشهادة إلى استخدام مثل هذه الأداة المحورية المهمة لسير الأمة أم أنه نسيها والعياذ بالله؟ ثم يقول الشيخ خلاف معززاً استنتاجه في موضع آخر من كتابه مستدلاً بابن عقيل وابن قيم الجوزية:

«فالسياسة الشرعية هي تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين. وبعبارة أخرى، هي متابعة السلف الأول في مراعاة المصالح ومسايرة الحوادث. والمراد بالشؤون العامة للدولة كل ما تتطلبه حياتها من نظم، سواء كانت دستورية أم مالية أم تشريعية أم قضائية أم تنفيذية، وسواء أكانت من شؤونها الداخلية أم علاقاتها الخارجية. فتدبير هذه الشؤون والنظر في أسسها ووضع قواعدها بما يتفق وأصول الشرع هو السياسة الشرعية. وليس يوجد مانع شرعي من الأخذ بكل ما يدرأ المفاسد ويحقق المصالح في أي شأن من شؤون الدولة ما دام لا يتعدى حدود الشريعة ولا يخرج عن قوانينها العامة. وهذه أقوال بعض العلماء التي توضح هذه الوجهة: فقد نقل علاء الدين في كتابه معين الحكام عن الإمام القرافي قال: «واعلم أن التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية ليس مخالفاً للشرع، بل تشهد له القواعد الشرعية من وجوه: أحدها: أن الفساد قد كثر وانتشر بخلاف العصر الأول ومقتضى ذلك اختلاف الأحكام بحيث لا تخرج عن الشرع بالكلية لقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾، وترك هذه القوانين يؤدي إلى الضرر .. ويؤكد ذلك جميع النصوص الواردة بنفي الحرج. وثانيهما: إن المصلحة المرسلة قال بها جمع من العلماء وهي المصلحة التي لم يشهد لها الشارع باعتبارها ولا بإلغائها. ويؤكد العمل بالمصالح المرسلة أن الصحابة رضوان الله عليهم عملوا أموراً لمطلق المصلحة «لا لتقدم شاهد بالاعتبار»، نحو كتابة المصحف، وولاية العهد من أبي بكر لعمر، وتدوين الدواوين، وعمل السكة، واتخاذ السجن، وغير ذلك من كثير لم يتقدم فيه أمر أو نظير، وإنما فعل لمطلق المصلحة. وثالثها: أن الشرع شدد في الشهادة أكثر من الرواية واشترط في الشهادة العدد والحرية لتوهم العداوة ...». ونقل ابن القيم في كتابه الطرق الحكمية عن ابن عقيل قال: «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحي. ومن قال لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فقد غلط وغلط الصحابة. فقد جرى من الخلفاء الراشدين ما لا يجحده عالم بالسنن، وكفى تحريق علي الزنادقة وتحريق عثمان المصاحف ونفي عمر نصر بن حجاج». قال ابن القيم في الطرق الحكمية: «وهذا موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام وهو مقام ضنك ومعترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق وجرءوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً أنها حق مطابق للواقع ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع. ولعمر الله إنها لم تناف ما جاء به الرسول [صلى الله عليه وسلم]، وإن نافت ما فهموه من شريعته باجتهادهم. والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة الشريعة وتقصير في معرفة الواقع وتنزيل أحدهما على الآخر. فلما رأى ولاة الأمور ذلك وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة، أحدثوا من أوضاع سياساتهم شراً طويلاً وفساداً عريضاً فتفاقم الأمر وتعذر

استدراكه وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك واستنقاذها من تلك المهالك. وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله. وكلتا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه. فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة وأبين أمارة فلا يجعله منها ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها، بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له، فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعا لمصطلحهم، وإنما هي عدل الله ورسوله، ظهر بهذه الأمارات والعلامات».[٢٠٢]

إن حللنا السابق نجد أنه بدأ بتوسيع دائرة التعريف لتخرج إلى تنظيم حياة الناس. فهو يبدأ بتعريف السياسة الشرعية على أنها «تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية». وأن هذا التعريف هو ما يجب أن يكون حتى «وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين». ثم يذهب أبعد وأبعد بتعريف المراد بالشؤون العامة للدولة على أنها « كل ما تتطلبه حياتها من نظم، سواء كانت دستورية أم مالية أم تشريعية أم قضائية أم تنفيذية، وسواء أكانت من شؤونها الداخلية أم علاقاتها الخارجية». وهذا التعريف بالطبع حتى وإن تم الاشتراط بأن يكون في إطار الشرع، لهو تعريف قد يضع الأمة المسلمة كأي دولة علمانية من حيث النظم المالية والإدارية ولكن بسكان يصلون ولا يسكرون. ولتأكيد استنتاجه يقول: «وليس يوجد مانع شرعي من الأخذ بكل ما يدرأ المفاسد ويحقق المصالح في أي شأن من شؤون الدولة ما دام لا يتعدى حدود الشريعة ولا يخرج عن قوانينها العامة». وكما ترى من العبارة السابقة فإنها عبارة تقول بكل صراحة أن العقل يستطيع أن يدرك المفاسد ويحقق المصالح برغم أنها وضعت في حدود الشريعة. وهنا نعود للنقطة التي بدأنا بها الكتاب وهي أن العقل قاصر، وهي ما أكده ابن تيمية رحمه الله بأن العقل لن يدرك المصلحة.

ثم بعد ذلك يستشهد بالقرافي (وهو مالكي المذهب ويأخذ بالمصالح المرسلة) والذي يصل لاستنتاجه بجواز التوسعة على الحكام من خلال السياسة الشرعية من عدة وجوه. وحتى ندحض استشهاده بالقرافي لابد من إعادة النظر في هذه الوجوه: الوجه الأول هو أن الفساد قد كثر وانتشر لذلك فلابد للسلطان من أداة تعينه على كبح الفساد. وهنا كما ترى فإن ما يريده القرافي من التوسعة يهدف إلى القضاء على الفساد المنتشر، وهذا ما ظهر إلا لتغير أحوال الناس بسبب تغير نفوس السلاطين الذين لم يحكموا بشرع الله لأن ما لديهم من أموال بسبب الديوان والمكوس جَمع لهم بطانة تعينهم أو قد تدفعهم للحكم بالأهواء. فعندها تتغير القيم من قمة الهرم الإداري في المجتمع وبالتالي يتغير الأفراد، وهذا ما يحاول هذا الكتاب إثباته. ولكن لنقل بأن هذا المنطق غير مقبول لك أيها القارئ، فإن ما يدعو إليه القرافي هو التوسعة على السلطان لتمكينه من إيقاف الفساد، أي إعطائه المزيد من السلطة لردع أفعال قد سبقت، مثل قطع الطريق، وليس التوسعة لتقييد مباح مثل منع الناس من إنشاء مصنع ما، فشتان بين الحالين. وأما الوجه الثاني فهو مسألة خلافية، فلم يقل الشافعي مثلاً بالعمل بالمصالح المرسلة. وهنا

يستدل القرافي بأن الصحابة رضوان الله عليهم عملوا أموراً لمطلق المصلحة «لا لتقدم شاهد بالاعتبار» مثل كتابة المصحف. وهذه عبارة مهمة، أي عبارة: «لا لتقدم شاهد بالاعتبار»، لماذا؟ يقول ابن أمير الحاج صاحب «التقرير والتحبير» في المصالح المرسلة موضحاً مزيداً من الأمثلة لما قام به الصحابة:

> «وهي التي لا يشهد لها أصل بالاعتبار في الشرع ولا بالإلغاء وإن كانت على سنن المصالح وتلقتها العقول بالقبول، أثبتها مالك والشافعي في قول قديم، ومنعها الحنفية وغيرهم منهم أكثر الشافعية ومتأخرو الحنابلة لعدم ما يشهد لها بالاعتبار ولعدم أصل القياس فيها كما يعرف مما تقدم في المرصد الأول من فصل العلة، فلا حاجة إلى إعادته. وأما قول القرافي المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون «شاهداً بالاعتبار»، ولا يعنى بالمصلحة المرسلة إلا ذلك، ومما يؤكد العمل بالمصالح المرسلة أن الصحابة عملوا أموراً لمطلق المصلحة لا «لتقديم شاهد بالاعتبار» نحو كتابة المصحف ولم يتقدم فيه أمر ولا نظير، وولاية العهد من أبي بكر لعمر رضي الله عنهما ولم يتقدم فيها أمر ولا نظير، وكذلك ترك الخلافة شورى وتدوين الدواوين وعمل السكة للمسلمين واتخاذ السجن، فعمل ذلك عمر رضي الله عنه، وهذه الأوقاف التي بإزاء مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتوسعة بها في المسجد عند ضيقه فعله عثمان رضي الله عنه، وتجديد أذان في الجمعة بالسوق وهو الأذان الأول، فعله عثمان ثم نقله هشام إلى المسجد، وذكر كثير جداً لمطلق المصلحة، وإمام الحرمين قد عمل في كتابه المسمى بالغياثي أموراً وجوزها وأفتى بها، والمالكية بعيدون عنها وجسر عليها وقالها للمصلحة المطلقة، وكذلك الغزالي في شفاء الغليل مع أن الإثنين شديدا الإنكار علينا في المصلحة المرسلة، انتهى. فلا يخفى ما فيه لمن تتبع وحقق والله سبحانه أعلم».[٢٠٣]

تلحظ أخي القارئ أن جميع الأمثلة على المصالح المرسلة إن استثنينا الديوان والسجن (وقد تم نقد الديوان) ليست إلا أفعالاً محددة لظرف محدد وليست قانوناً للتطبيق المستقبلي يُفرض على الأمة في حقوقها (مثل فرض قانون منع إنشاء أي مصنع إلا بموافقات)، أي أن الأمثلة ليست من مقصوصة الحقوق. فكتابة المصحف أمر لا يدخل في فرض قوانين تحلل حراماً أو تحرم حلالاً، وكذلك ولاية العهد وعمل السكة والأوقاف بإزاء المسجد وأذان الجمعة. وبالنسبة للسجن فكما سيأتي بإذن الله، فقد أصبح مع تقادم الزمن مكاناً لزج من يعادون السلطان أكثر من كونه مكاناً لحبس المجرمين. فلا جريمة إلا وقد أتى الشرع لها «بحدود» واضحة إن استثنينا القليل من المستحدثات والتي أوجد لها الفقهاء الحد المناسب بالقياس، لدرجة أنه إن طبقت الشريعة (كما سيأتي بإذن الله) فلن تكون هناك حاجة للسجن إلا فيما ندر (كربط الذي أسلم بعد سماع القرآن الكريم في المسجد)، فلم يكن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم سجن لمعارضيه السياسيين كالمنافقين. وكما هو معلوم فإن في استحداث السجون هدر كبير لموارد الأمة من حيث إنشائها وصيانتها والإنفاق عليها وما تحتاجه من عمالة لا تنتج منتجاً يفيد الأمة. ولكنك قد تسأل: وماذا عن ولاية العهد كشاهد بالاعتبار؟ ففي ولاية العهد خرق كبير «للحدود» لأن من سيصل للحكم قد لا يكون الأكفأ مما قد يغير مقصوصة الحقوق ! فأقول: إن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يقم بذلك أولاً، والأهم هو أنه إن طبقت مقصوصة الحقوق مرة واحدة كما جاءت في عهده صلوات ربي وسلامه عليه، ولم يتدخل الفقهاء بتغييرها من خلال المصالح المرسلة مثلاً، فإن ورّث السلطان الحكم فلن يتمتع من جاء من بعده بمسؤوليات تمكنه من تغيير مقصوصة الحقوق كما سترى بإذن الله لأن مقدراته محددة (وهناك تفصيل سيأتي بإذن الله). ولكن ماذا عن عبارة «لا لتقدم شاهد بالاعتبار»؟ لننظر للاقتباس الآتي من كتاب «الإحكام» للآمدي إذ يقول:

«النوع الرابع المصالح المرسلة: وقد بينا في القياس حقيقة المصلحة وأقسامها في ذاتها وانقسامها باعتبار شهادة الشارع لها إلى معتبرة وملغاة، وإلى ما لم يشهد الشرع لها باعتبار ولا إلغاء، وبينا ما يتعلق بالقسمين الأولين، ولم يبق غير القسم الثالث وهو المعبر عنه بالمناسب المرسل، وهذا أوان النظر فيه. وقد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به وهو الحق إلا ما نقل عن مالك أنه يقول به مع إنكار أصحابه لذلك عنه، ولعل النقل إن صح عنه فالأشبه أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعاً، لا فيما كان من المصالح غير ضروري ولا كلي ولا وقوعه قطعي، وذلك كما لو تترس الكفار بجماعة من المسلمين بحيث لو كففنا عنهم لغلب الكفار على دار الإسلام واستأصلوا شأفة المسلمين، ولو رمينا الترس وقتلناهم اندفعت المفسدة عن كافة المسلمين قطعاً غير أنه يلزم منه قتل مسلم لا جريمة له. فهذا القتل وإن كان مناسباً في هذه الصورة والمصلحة ضرورية كلية قطعية غير أنه لم يظهر من الشارع اعتبارها ولا إلغاؤها في صورة. وإذا عرف ذلك فالمصالح على ما بينا منقسمة إلى ما عهد من الشارع اعتبارها وإلى ما عهد منه إلغاؤها، وهذا القسم متردد بين ذينك القسمين وليس الحاقه بأحدهما أولى من الآخر، فامتنع الاحتجاج به دون «شاهد بالاعتبار» يعرف أنه من قبيل المعتبر دون الملغى. ...».[٢٠٤]

لأوضح المسألة بنوع من البعد عن المصطلحات الفقهية: إن نظرت للسابق ولكتابات أخرى فمن الواضح أن الاختلاف بين الفقهاء (في العمل بالمصالح المرسلة وبالتالي في شرعية السياسة الشرعية كما وصفها المعاصرون من توسيع على السلاطين فيما لا نص فيه)، هو اختلاف يتمحور حول دور العقل: أي هل يستطيع العقل أن يحدد المصلحة أم لا؟ إلا أن كلا الطرفين يبحثان عن سابقة أو نازلة أو حدث وقع في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أو صحابته مما يمكن أن يقاس عليه لإيجاد الحكم، وهو ما يقصده الفقهاء من استخدام التعابير مثل: «شاهد بالاعتبار» أو «لا لتقدم شاهد بالاعتبار» أو «لم يشهد لها أصل بالاعتبار ولا بالإلغاء» أو ما شابه من عبارات. فإن وجد شاهد فإن من لا يعتقدون أن العقل مقدم على النص (أي أن الإسلام أتى بجميع المصالح)، ينظرون لهذا الشاهد على أنه دليل قياسي للتطبيق على وضع معاصر، وهؤلاء هم أهل الحديث في الغالب. أما إن لم يوجد شاهد يعتد به (ولأن المصلحة مطلقة وواضحة) فإن من يعتقدون أن الدين لم يغط جميع المصالح لاستحالة ذلك بالنسبة لهم (وأن هناك سعة لابد من تغطيتها بالاجتهاد)، فإن هؤلاء يأخذون بالمصالح المرسلة وبالتالي السياسة الشرعية دون الإصرار على إيجاد شاهد للاعتبار وبالذات إن كانت المصلحة مطلقة وواضحة، ولنقل بأن هؤلاء هم أهل التطوير أو بالأصح أهل التغيير. وهنا الإشكالية التي يصطدم فيها كتاب «قص الحق» مع الطرفين وذلك للآتي:

كما ذكرت سابقاً فإن الاجتهاد يقع في ثلاث حالات: اجتهادات للنظر في علاقة الإنسان مع ربه، كالمسافة المطلوبة لقصر الصلاة في عهد السيارات مثلاً، واجتهادات للنظر في علاقات الناس فيما بينهم كالبيوع في عهد الشبكة الحاسوبية العنكبوتية (الإنترنت) مثلاً، واجتهادات للنظر في علاقات الناس مع الدولة في زمن العولمة مثلاً. بالنسبة للحالة الأولى فهي خارج دائرة التمكين ومقصوصة الحقوق كما ذكرت. وبالنسبة للحالة الثانية فستأتي في باقي الكتاب وبالذات في فصلي «الفصل والوصل» و «البركة» بإذن الله. والذي يهمنا الآن هو الحالة الثالثة، أي علاقة الفرد مع الدولة: فإن نظرنا للسياسة الشرعية، نجد أنها تنصب غالباً في علاقات الأفراد مع الدولة، مثل فرض المكوس، غير أنه توجد تقنينات أو تنظيمات من الدولة على العلاقات بين الأفراد (أي ليس لعلاقات بين الأفراد

والدولة)، مثل فرض التسعير والذي هو لمصلحة المستهلك في الغالب. وكما وضحت سابقاً أيضاً، فإن مقصوصة الحقوق تتأثر دائماً بتدخلات الدولة عند فرض القوانين أو الأنظمة أو تقييد مباحات أو ما شابه من تدخلات. أي أن مقصوصة الحقوق تتأثر بالسياسة الشرعية حتماً. وفي هذه الحالة الثالثة نأتي لنوعين من القرارات التي تتخذها الدولة إن تدخلت من باب السياسة الشرعية: قرارات لحظية لعلاج أمر قد وقع أو أنه سيقع قريباً، كالذي ذكره الآمدي من مثال تترس الكفار بجماعة من المسلمين، ولنطلق عليها عبارة «قرارات لحظية»؛ وقرارات مستمرة، أي ليست لحظية وتأتي بعد دراسة لمحاولة تحسين حال المسلمين كالتدخل في تحديد أسعار إيجار الأماكن أو كالقول بضرورة التعليم لإيجاد نشء قوي، وهذا لا يكون إلا بالأموال، فإن لم يكن للدولة موارد مثل النفط فلا مفر من الضرائب إذ أن المصلحة في التعليم واضحة بالنسبة لمن يقولون بجواز العمل بالمصالح المرسلة. ولنطلق على هذا النوع من القرارات عبارة «قرارات مستمرة». والطرح الذي يقول به كتاب «قص الحق» هو أن الشريعة كانت ولا تزال واضحة وضوح الشمس تجاه هذين النوعين من القرارات بطريقة لن تحتاج فيها الأمة حتى للنقاش حول إيجاد شاهد للاعتبار، أي استخدام السياسة الشرعية كتوسعة للحكام. كيف؟

قلت أن القرارات نوعان: قرارات لحظية وقرارات مستمرة. فبالنسبة للقرارات اللحظية والتي لم يأت بها نص ولا شاهد بالاعتبار والتي قد يحتاج فيها السلطان إلى توسعة (كما يقول أهل التغيير)، فإن الله سبحانه وتعالى قد أمر رسوله المصطفى صلى الله عليه وسلم بالشورى عند اتخاذ القرار. قال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَوَكِّلِينَ﴾، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾. والسؤال هو: لماذا أمر سبحانه وتعالى الرسول صلى الله عليه وسلم بالشورى إن كانت هناك نصوص فقهية مثل: (لا ضرر ولا ضرار) أو كتلك التي عن التسعير أو ما شابه من نصوص ويمكن الرجوع إليها؟ والإجابة هي والله أعلم أن هناك أحداثاً لم يُرد لها سبحانه وتعالى أن توضع في إطار تنظيمي مما يقيد المجتمعات مستقبلاً، بل المجتمعات بحاجة لحكم مختلف في كل مرة من خلال الشورى لمثل هذه القرارات اللحظية. أي أنه سبحانه وتعالى بعلمه الغيب يعلم أن الأمثل للمجتمعات هو اتباع نمطين من اتخاذ القرار: نمط بحاجة للشورى، وهو القرارات اللحظية، ونمط بحاجة للنص أو مقيد به، وهو القرارات المستمرة. أي أن كل نازلة أو حادثة تقع على المسلمين وليس لها سابقة كدليل (أي ليس لها شاهد بالاعتبار) أو أنها لا تندرج تحت نص، فيجب على السلطان أن يستشير أهل الحل والعقد في تلك النازلة أو الحادثة «بالذات» وذلك لأن كل نازلة لابد وأن تكون بالضرورة مختلفة عن الأخرى لأن الزمان والمكان أو أحدهما قد تغير، لا أن يقوم السلطان بوضع نظام أو قانون لفعل كذا في حالة كذا. أي لا حاجة للشاهد للاعتبار فيما لم يأت به نص من قرارات لحظية إلا للاستنارة والاقتداء قدر المستطاع، ولكن ليس للإلزام بالاتباع الحرفي لأن النوازل لابد وأن تكون مختلفة. أي أن الأمثلة التي استخدمت كشاهد للاعتبار (مثل كتابة المصحف أو كيفية التعامل مع من تترس خلف المسلمين أو توسعة المسجد الحرام أو استحداث الأذان الأول) ليست دليلاً أو شاهداً على صحة مبدأ أو قاعدة المصالح المرسلة لأنها أتت من خلال الشورى لقضية واحدة لا تتكرر إلا في ذات الموضع وذات التاريخ، فلا يصح إسقاطها على القرارات المستمرة كدليل، مثل قرار منع استحداث المصانع إلا بموافقات السلاطات أو قرار فرض الضرائب، فمثل هذه القرارات بحاجة لنص. وإن لم يكن هناك نص فلا يحق لنا البحث في التاريخ الإسلامي عن شواهد للاعتبار لأننا إن فعلنا

سجنا الأمة للفساد والمذلة لأن مقصوصة الحقوق ستتغير. وهذا ما يحاول كتاب «قص الحق» إثباته: ألا وهو أن القرارات نوعان بيد السلطان، قرارات تؤدي لتنظيم أو تخطيط مستقبلي، وهي القرارات المستمرة، وهذه عرضة للأهواء إن تُركت للسلطان، وهي ستزيد من صلاحياته على حساب حقوق الناس إن أخذنا بالسياسة الشرعية، لذلك فهي بحاجة لنصوص، مثل قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو أحق﴾، وهذه القرارات المستمرة يجب ألا توضع إلا بالنصوص وإلا فهي من إنتاج عقل قاصر وليس من إنتاج الشريعة. أما القرارات اللحظية مثل: هل نهجم على الأعداء أم لا، وهل نوسع منطقة منى لزيادة أعداد الحجيج أم لا، فهذه بحاجة للشورى، وهذه لن تؤثر في مقصوصة الحقوق لأنها قرارات لحظية أو مكانية. ولكن الذي حدث هو أن ما تم اتخاذه من قرارات لحظية في عهد السلف أسقطه بعض الفقهاء كتوسعة للسلاطين من خلال السياسة الشرعية على القرارات المستمرة. هذا بالنسبة لدحض من يقول أنه لابد من حادثة أو نص لتطبيق السياسة الشرعية، أما بالنسبة لدحض من قالوا بأن الدين يتغير ليلائم تغير الزمان من خلال الاستناد إلى السياسة الشرعية: فكل ما أقوله لهم هو أنه مع المزيد من الأخذ بالسياسة الشرعية فإن الإسلام من حيث الحقوق سيشبه والعياذ بالله أي نمط بشري للحكم كالرأسمالية أو الاشتراكية.

ولعل السؤال هو: لماذا لا يساير كتاب «قص الحق» من يقولون بالعمل بالسياسة الشرعية إن وجدت سابقة أو شاهد بالاعتبار؟ والإجابة هي، كما أحاول أن أثبت: إن أي قرار بحاجة لحكم شرعي ولم تأت الشريعة به (أي لا نص من القرآن الكريم أو السنة المطهرة حيال الحكم) فلابد وأن يبقى القرار كذلك دون حكم كما أرادت الشريعة لأن في ذلك المصلحة بعينها. فكما ذكرت سابقاً في الحديث عن الوسطية مثلاً، فإن هناك مساحة أو سعة تركتها الشريعة عمداً دون أحكام ليس نسياً منه سبحانه وتعالى وليس لأنها ليست مهمة وليس لأن الإسلام لم يدركها لأن الزمن قد تقادم، بل لأن في تركها دون حكم شرعي ضرورة لانطلاق الأمة كما سيأتي بإذن الله في فصل «المعرفة». لأضرب بعض الأمثلة: لا وجود لأي نص عن حفظ آثار الناس في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، فلا يحق للسلطات إذاً حفظ بصمات أو آثار جينات أو أقدام الناس للتتبع نشاطاتهم أو تحركاتهم. أمثلة أخرى: لم توجد جهة إدارية تدير شؤون المدينة كالبلديات، ولم توجد حدود لا تُعبر إلا بالجوازات، ولم توجد وزارات تمنع إنشاء المصانع إلا بموافقات، ولم توجد، ولم توجد جميع هذه المثبطات التي ما وضعت إلا تحت شعار السياسة الشرعية التي أسيء استخدامها. أي أن الشريعة من خلال مبدأ الشورى للقرارات اللحظية تحاول جذ ظهور السياسة الشرعية، وفي هذا فائدة قصوى للأمة كما سيأتي بإذن الله لأن الأعراف التي تحكم معظم التفاعلات بين الناس ستكون هي الحَكم (بفتح الحاء) في معظم الأحيان، وهذه الأعراف تتبلور للأفضل إن لم تقيد السلطات أفراد المجتمع. فلا يعني عدم ظهور البلديات مثلاً أن العمران سيكون فوضى، بل سيكون أفضل جودة وأجمل منظراً كما سترى بإذن الله. الآن لنعود ونكمل ما قاله عبد الوهاب خلاف.

وبالنسبة لما نقله عبد الوهاب خلاف عن ابن عقيل، فإن تأملته لوجدت أنه يميل لعمل العقل. فابن عقيل يقول بأن السياسة ما كان «معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحي». والسؤال هو: من يعرف وكيف نعرف ما هو أقرب للصلاح وأبعد عن الفساد إن لم يكن هناك نص في مسائل السياسة الشرعية؟ لأنه من الواضح كما ذكرت أنه قد يأتي سلطان ويقول كما قال خبراء

التخطيط أنه لابد من بناء سد في منطقة كذا لتوليد الطاقة الكهربائية لأن المصلحة تتطلب إنشاء مصانع كبيرة بحاجة للكهرباء لتصدير المصنوعات لجلب المال لإنشاء المستشفيات، وهذه مصلحة واضحة لأن في عدم بناء المستشفيات مفسدة بسبب انتشار الأمراض. ومع بناء السد ستظهر بحيرة ثم تكبر فتظهر الرطوبة في منطقة صحراوية وتتأثر الكائنات وتتغير ملامح الطبيعة التي وضعها الله العليم سبحانه وتعالى. وهل هناك فساد كهذا الفساد البيئي والذي ما ظهر إلا بسبب العقل الذي اعتقد أنه يعلم الصلاح من الفساد؟ ثم إن تأملت ما قاله ابن عقيل تجد أن جميع استشهاداته مثل تحريق علي كرم الله وجهه للزنادقة هي قرارات لحظية وليست مستمرة. أي أن الإشكالية ليست فيما قاله ابن عقيل، بل في توظيف عبد الوهاب خلاف لما قاله ابن عقيل كأساس لشرعية السياسة الشرعية. ثم تأمل ما أروع ما قاله ابن القيم في «الطرق الحكمية» بأن هذا «موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام». لقد أصاب مقتلاً. فالظاهر هو أنه قد كان هناك من الفقهاء من ضيق على السلاطين في كفاحهم لأهل الفساد، ففقد السلاطين مقدرتهم على توفير الأمن، فظهرت جماعة أخرى من الفقهاء تريد أن توسع على السلطان. وهذا ما يوضحه ابن القيم بأن كلا الطرفين قد بالغ. فيقول في كتابه اعلام الموقعين موضحاً وحدة الشريعة بنوع من الاعتراض على تسمية السياسة:

> «السياسة والحقيقة والطريقة والعقل تنقسم إلى صحيحة وفاسدة: وتقسيم بعضهم طرق الحكم إلى شريعة وسياسة، كتقسيم غيرهم الدين إلى شريعة وحقيقة، وكتقسيم آخرين الدين إلى عقل ونقل، وكل ذلك تقسيم باطل. بل السياسة والحقيقة والطريقة والعقل كل ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح وفاسد. فالصحيح قسم من أقسام الشريعة، لا قسيم لها، والباطل ضدها ومنافيها، وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها، وهو مبنى على حرف واحد وهو عموم رسالته صلى الله عليه وسلم بالنسبة إلى كل ما يحتاج إليه العباد في معارفهم وعلومهم وأعمالهم، وأنه لم يحوج أمته إلى أحد بعده و إنما حاجتهم إلى من يبلغهم عنه ما جاء به. فلرسالته عمومان محفوظان لا يتطرق إليهما تخصيص عموم بالنسبة إلى المرسل إليهم، وعموم بالنسبة إلى كل ما يحتاج إليه من بعث إليه في أصول الدين وفروعه، فرسالته كافية شافية عامة لا تحوج إلى سواها ولا يتم الإيمان به إلا بإثبات عموم رسالته، في هذا وهذا فلا يخرج أحد من المكلفين عن رسالته، ولا يخرج نوع من أنواع الحق الذي تحتاج إليه الأمة في علومها وأعمالها عما جاء به».[٢٠٥]

وكأن ابن القيم يقول بأن السياسة الشرعية ابتداع، ولو لم تكن كذلك لقال بها أو أشار إليها الرسول صلى الله عليه وسلم. فإن كانت هناك مصلحة، فهي مضمونة في الشريعة، و إن لم تكن هناك مصلحة فلم ولن يأت بها الشرع، لذلك فإن الشافعي رحمه الله قال: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع».[٢٠٦] والآن لنستعرض مزيداً من أدلة عبد الوهاب خلاف لتأكيد أن حكم القرارات اللحظية للسلف أسقطت على القرارات المستمرة في الخلف، فكانت السياسة الشرعية أداة في أيدي السلاطين. يقول خلاف مستطرداً:

> «اجتهد أبو بكر فاستخلف على المسلمين عمر، واجتهد عمر فلم يستخلف واحد، وترك الأمر شورى بين ستة. فاجتهاد أحدهما غير اجتهاد صاحبه، واجتهادهما معاً غير ما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم لأنه لم يستخلف واحداً كما فعل أبو بكر ولم يترك الشورى لستة كما فعل عمر وما رُمي واحد منهما بأنه خالف شرع الله لأنه توخى المصلحة، واجتهد ما استطاع. اجتهد عمر وأمضى الطلاق الثالث على من طلق زوجه ثلاثاً بكلمة واحدة، ولم يكن ليخفى عليه قول الله في كتابه

﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ وإن الثلاث في زمن الرسول [صلى الله عليه وسلم] وأبي بكر وصدر من خلافته نفسه كانت تعتبر واحدة، وإن رجلاً على عهد الرسول [صلى الله عليه وسلم] طلق امرأته ثلاثاً فبلغ الرسول [صلى الله عليه وسلم] ذلك فقال: (أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهرهم)، لم يكن ليخفى عليه من ذلك شيء ولكنه رأى الناس أكثروا من هذا اللعب فألزمهم بنتائجه، ردعاً لهم أو تقليلاً لألاعيبهم. وهذا هو الذي عناه بقوله رضي الله عنه: «وإن الناس قد استعجلوا في شيء كانت لهم فيه أناة، فلو أنا أمضيناه عليهم»، فأمضاه عليهم. ولهذا قال ابن تيمية: «إن سياسة عمر قضت بأن ألزم المطلق ثلاثاً بكلمة واحدة بالثلاث، وسد عليهم باب التحليل ليزدجروا ويرتدعوا، ولو علم أن الناس يتتابعون في التحليل لرأى أن إقرارهم على ما كان عليه الأمر زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وصدراً من خلافته أولى». واجتهد عثمان وجدد أذاناً ثانياً لفريضة الجمعة لم يكن على عهد الرسول [صلى الله عليه وسلم] لأنه قضت به المصلحة في إعلام الناس بالصلاة بعد ما تزايد عددهم وتباعدت دورهم. وجمع الناس على قراءة القرآن بحرف واحد هو ما دون في المصحف الإمام ولم يكن ليخفى عليه أن القرآن أنزل على سبعة أحرف. ... واجتهد علي وحرق الرافضة وما كان خفياً عليه حكم الله في قتل الكافر ولكنه رأى المصلحة في الزجر عن الجرم الشنيع بالعقاب وهو التحريق. ...».[٢٠٧]

تلحظ أخي القارئ أن الأمثلة هي أحكام لقرارات لا تتصل بمقصوصة الحقوق. وحتى يأخذ الموضوع حقه، ولأن الأمثلة مشهورة لدى الفقهاء الذين يأخذون بالسياسة الشرعية، فلابد من المرور عليها سريعاً: فاجتهادات الخلفاء في الاستخلاف هي اجتهادات ملائمة لعصر الصحابة لانعدام التكالب على الدنيا فيما بينهم. أما في وضعنا الحالي، والذي تلوث بتغير مقصوصة الحقوق، فإن حرص السلاطين على توريث السلطة لأقاربهم أو لأبناء أحزابهم سيؤدي لاستمرارية الفساد والضلال، لأن السلطان الذي سيستخلف كالسلطان الحالي في فسقه أو فجوره أو ضلاله. فكل سلطان ضال (وما أكثرهم) سيورث الحكم لقريب أو لفرد من نفس الحزب، بل حتى وإن حاول تغيير هذا النمط فلن يدعه أفراد أسرته أو حزبه من الخروج عن هذا النمط. أي أن تسمية ولي العهد قد يخلد الضلال. أي أن ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم دون تسمية الخليفة هو الملائم لكل الأماكن وكل الأزمان. ولكنك قد تقول: بأن هذا سيؤدي للمشاحات والنزاعات ولربما الاقتتال على السلطة؟ فأجيب: إن طبقت مقصوصة الحقوق فهذا لن يحدث كما سأثبت بإذن الله لأن صلاحيات أو مسؤوليات السلطان محددة جداً بحيث لا يطمع فيها طامع لأن السلطان لا مال له إلا القليل كما مر بنا، ولا سلطات له لأن مقصوصة الحقوق أعطت الناس الكثير من الحقوق ورسمتها وقصتها لهم. كما أن التوزيع الخطي سيجعل جغرافية العالم الإسلامي عبارة عن خطط (بكسر الخاء) متجاورة كل خطة بها من يدبر أمورها لرضائية الناس به لأنه هو إمام مسجدهم، أو إمام جامع حيهم، أو إمام قريتهم أو إقليمهم، وهكذا من توزيعة تجاورية وليست هرمية لأفراد من العلماء هم أولي الأمر لأن أئمة المساجد عادة ما يصبحون أولي الأمر لتقديم الناس لهم لظهور علمهم ونبوغهم فيه، أي وكأن الذي يحدد أولي الأمر السكان أنفسهم بتقديم الأعلم للإمامة (وسيأتي بيانه في فصل «الأماكن» بإذن الله).

أما بالنسبة لاجتهاد الفاروق الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بإمضاء الطلاق ثلاثاً بكلمة واحدة بالثلاث، فكما قال ابن تيمية رحمه الله، أنه لو علم الخليفة عمر «أن الناس يتتابعون في التحليل لرأى أن إقرارهم على ما كان عليه الأمر زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وصدراً من خلافته أولى». فهذا رسول الله صلى

الله عليه وسلم قد وقع في عهده التلاعب بألفاظ الطلاق إلا أنه صلى الله عليه وسلم لم يمض الثلاث في المرة الواحدة بثلاث طلقات. وهناك الكثير من الآثار حول محاولات من طلقوا نساءهم ثلاثاً بالتحايل على الطلاق من خلال استئجار رجل (مُحلل) لينكح المطلقة، أي ليُحلل لهم من طلقوهم. أي مع تطبيق الشرع بأن الطلاق مرتان يأتي حفظ الأسر وأعراض المسلمات. فهناك كلام طويل بديع لابن قيم الجوزية يصف فيه حال المرأة التي وطئها محلل محترف وكيف أنها قد تتغير سلوكياً بعد تلك الليلة، وكيف يكون حال الزوج في تلك اللحظات ومن بعدها ناهيك عن المحظور في الوقوع في الإثم. أما الطلاق السني بالمرتين وبعد قناعة تامة من الرجل كما حددت الشريعة، ففيه حد كبير لظهور مثل هذه المهن (المحلل) وحفظ للأسر والأعراض. فلو علم الخليفة عمر رضي الله عنه أن هذا سيحدث من بعده رضي الله عنه لما أمضى الثلاث. ومن جهة أخرى فإنه لا يُتصور أبداً أن يقوم أي من الصحابة ذوي النفوس الطاهرة الأبية حتى مجرد التفكير، ناهيك عن اللجوء لمحلل. أي أن ما فعله الخليفة عمر رضي الله عنه ملائم لزمنه، إلا أن هذا ليس كالتمسك بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم وبالنص القرآني ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ والذي هو صالح لكل الأزمان. وبالنسبة لاجتهاد الخليفة عثمان رضي الله عنه في أذان الجمعة وجمعهم على قرآن واحد، فهذه مسائل تعبدية ليست ذات صلة بمقصوصة الحقوق، أي ليست من القرارات المستمرة. وبالنسبة لاجتهاد علي كرم الله وجهه وحرقه الرافضة، فهذا مشابه للكثير من المسائل الزاجرة الرادعة لفعل مرفوض قام به فرد أو جماعة. أي أن فعلاً ما قد وقع وبحاجة لقرار عقابي، وهذا بالطبع ليس كوضع قانون مستمر يضيق واسعاً بتحريم حلال أو تقييد مباح كما هي حال السياسة الشرعية.

وللتلخيص أقول: هكذا مع مرور الزمن ومع تنازل الفقهاء من خلال المصالح المرسلة والسياسة الشرعية ومع انتشار الفكر الحداثي وتأثيره في بعض الفقهاء، بدأت الدولة تأخذ دوراً في تشكيل المجتمع غير الدور الذي أرادته لها الشريعة. فقد بدأت الدولة في امتلاك كل ما هو عام ومشاع، مثل الطرق والساحات والمعادن في باطن الأرض وظاهرها وما شابه من ممتلكات عامة. وبدأت في إصدار جميع أنواع القوانين للسيطرة على جميع أمور الحياة. وهذا أمر معلوم ومعاش الآن للجميع ولا حاجة لإثباته. فقط اقرأ الآتي من كتاب أحد الباحثين، يقول الدكتور رفعت العوضي مثلاً:

> «منع المنافع العامة من أن تكون ملكاً لشخص واحد وجعلها ملكاً للدولة وحدها أمر لا شك فيه، إذ ورد في معنى الحديث ﴿أن المسلمين شركاء في ثلاثة: في الماء والنار والكلأ﴾، وهذا من قبيل التمثيل للأمور التي لا يجوز احتكارها، إذ أن حاجة الناس إليها سواء، فلا يصح تمكين يد واحدة من الاستيلاء عليها».[٢٠٨]

وكما مر بنا سابقاً، فإن المقصود من الحديث من أن المسلمين شركاء، يعني تمكين الناس للوصول لهذه الخيرات، لا كما يحدث الآن أن تملك الدولة هذه الخيرات بحجة أنها تمثل الأمة، ثم تصير هذه الخيرات في واقع الأمر حكراً لمن هم في سدة الحكم. ولأهمية هذه المسألة لننظر إليها ببعض التفصيل. ولعل أفضل مثال على ذلك منع الناس من امتلاك المعادن باحتكار الدولة لها وبدعم من بعض الفقهاء، وهو موضوعنا الآتي.

المعادن

يقول الدكتور القري في ملكية المعادن ملخصاً أقوال المعاصرين:

> «يدور حول ملكية المعادن خلاف عريض في الفقه ليس هذا محل الاستطراد فيه، ولذلك فقد اخترنا ما رجحه الفقهاء المعاصرون (وهو رأي المالكية) الذي يرجع ملكية المعادن كلها إلى الحكومة لا إلى الأفراد. وفي هذه الحالة تكون المناجم وآبار البترول والمحاجر ... ألخ، مصادر مهمة للإيرادات المالية للدولة في النظام الإسلامي، وهي إيرادات غير مخصصة، تنفقها الحكومة في مصالح الأمة، وللتوسع في الوظائف الأساسية للدولة في النظام الإسلامي».[٢٠٩]

هل تعتقد أخي القارئ أن المعادن ستنجو من ملكية الدولة في أذهان معظم الدارسين المعاصرين؟ بالطبع لا كما رأيت في الاقتباس السابق. فأين حق اليتامى والمساكين وابن السبيل في الاقتباس السابق كما قررت الشريعة في تقسيم الفيء؟ إن من يقول بعدم ملكية الدولة للمعادن اليوم سيتهم بالجنون برغم النصوص والمذاهب والأقوال التي تحدثنا عنها في فصلي «الأراضي» و «الخيرات». فكما مر بنا فإن الوحيد من فقهاء السلف الذي ذهب للقول بأن المعادن ملك لبيت المال هو الإمام مالك رحمه الله. وقد رد ذلك فقهاء السلف كما مر بنا، ولعل من أشد الردود ما ذكره ابن حزم أثابه الله، فهو يقول:

> «ورأى مالك أن من ظهر في أرضه معدن فإنه يسقط ملكه عنه ويصير للسلطان، وهذا قول في غاية الفساد بلا برهان من قرآن ولا سنة صحيحة ولا رواية سقيمة ولا إجماع ولا قول صاحب ولا رأي له وجه، وعلى هذا إن ظهر في مسجد أن يصير ملكه للسلطان ويبطل حكمه ولو أنه الكعبة، وهذا في غاية الفساد. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام﴾، فصح أن من ظهر في أرضه معدن فهو له يورث عنه ويعمل فيه ما شاء».[٢١٠]

أخي القارئ: يصعب علي التصديق أن ما ذهب إليه الإمام مالك هو القول بملكية المعادن للدولة لأنه كان من أهل الحديث، فقد تكون هذه فرية وضعها فقهاء السلاطين على لسان الإمام مالك. ومع ذلك فقد أخذ معظم الفقهاء المعاصرين بما ذهب إليه الإمام مالك رحمه الله، فيندر أن تجد فقيهاً الآن يحارب فكرة امتلاك الدولة للمعادن ويقر أنها لمن حازها من الناس كما حكمت الشريعة. أي أن أقوال الشافعي وأحمد ومن كان في مكانتهم من العلماء لم يكترث لها الفقهاء المعاصرون ومنهم مثلاً القرضاوي، فهو يقول:

> «وهناك رأي آخر مشهور في مذهب مالك: أن ما يخرج من باطن الأرض؛ سواء أكان فلزات أم كان سوائل؛ يكون كله ملكاً لبيت مال المسلمين، فالمناجم والبترول السائل في باطن الأرض: ملك للدولة. وقد علل ذلك بأن مصلحة المسلمين أن تكون هذه الأموال لمجموعهم لا لآحادهم. لأن هذه المعادن قد يجدها شرار الناس؛ فإن تركت لهم أفسدوها، وقد يؤدي التزاحم عليها إلى التقاتل وسفك الدماء والتحاسد. فجعلت تحت سلطان ولي الأمر النائب عن المسلمين ينفق غلاتها في مصالحهم. ولعل مما يؤيد هذا ما رواه أبو عبيد عن أبيض بن حمال المازني: أنه استقطع رسول الله صلى الله عليه وسلم الملح الذي بمأرب فقطعه له، قال: فلما ولى قيل: يا رسول الله: أتدري ما قطعت له؟ إنما أقطعته الماء العد. قال: فرجعه منه. والعِد: الدائم الذي لا ينقطع، شبه الملح بالماء العِد لعدم انقطاعه، وحصوله بغير كد وعناء. وفسر أبو عبيد إقطاعه الملح ثم ارتجاعه منه بقوله: إنما أقطعه وهو عنده أرض موات يحييها "أبيض" ويعمرها، فلما تبين للنبي صلى الله عليه وسلم أنه ماء عد – وهو الذي له مادة لا

تنقطع – مثل ماء العيون والآبار؛ ارتجعه منه، لأن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكلأ والنار والماء: أن الناس جميعاً فيه شركاء، فكره أن يجعله لرجل يحوزه دون الناس. وهكذا ما كان كالبترول والحديد ونحوهما: يجب أن تحوزه الدولة ولا يحوزه فرد أو أفراد، دون الناس».[٢١١]

إن الاستنتاج الذي وقع فيه القرضاوي لعجيب. هل رأيت كيف قفز في الاستنتاج مما رواه أبو عبيد عن استقطاع أبيض بن حمال؟ فعندما استرجع الرسول صلى الله عليه وسلم الإقطاع لأنه كالماء العد، فهو، أي الرسول صلوات ربي وسلامه عليه، لم يجعل ما استرجعه ملكاً لبيت المال، ولكنه جعله ملكاً لمن حازه من الناس تماماً كالكلأ والنار والماء، فكيف قفز القرضاوي واستنتج من هذا الحديث أن المعادن ملك للدولة؟ فإن كان هناك استنتاج فهو أن المعادن لمن استخرجها. كما أن ما قيل بأن الناس سيتزاحمون على المعادن ويتقاتلون عليها، فإن هذا قول لم يثبت في التاريخ الإسلامي في الواقع العملي لسبب بسيط ستتأكد منه في فصل «ابن السبيل» هو أن المعادن التي وضعها الكريم الجواد سبحانه وتعالى المعطي الواهب الوهاب الرازق الرزاق في الأرض أكثر من طاقات البشر على استهلاكها إن تم العمل بمقصوصة الحقوق. وبالنسبة للقول بأن المعادن قد تقع في أيدي شرار الناس فهو قول أثبت لنا التاريخ عكسه، فقد ساء حال المسلمين عندما وقعت هذه الأموال في أيدي السلاطين لأنها أصبحت مادة في أيديهم تعينهم على التسلط، ولأن المال تجمع لديهم تجمع حولهم شرار الناس فظهرت البطانة الفاسدة التي حكمت المجتمعات المسلمة. فالسلطة المطلقة مفسدة مطلقة إلا لمن خاف ربه.

وهنا سؤال مهم: إن كانت السلطة المطلقة مفسدة مطلقة، لماذا لا ينطبق هذا على عموم الناس إن هم امتلكوا المعادن بعد استخراجها وحيازتها؟ للرد أقول: إن منح المعادن للسلطان أو الحكومة حصراً سيزيد من تسلطها، أما إن منحت لمن حازها، فإن فتح الباب سيزيد من عدد الآخذين للمعادن كما سترى في فصلي «ابن السبيل» و «الشركة»، وبزيادة عدد ملاك المعادن، وبمثل هذه الحركيات التي تقص الحقوق لمن ثابر، سيزداد عدد الملاك، وبهذا ينحسر التسلط المطغي لأن المعادن لن تصبح مصدراً للتسلط لأن الآخرين أيضاً متمكنون مالياً، أما إن وضعت المعادن في يد السلطان أو الحكومة أو من يمثلها فإن دناءة البعض لقفل أبواب التمكين في وجوههم سيدفعهم للولاء المطلق للحكومة فيأتي الطغيان الذي يخرج السلطات عن مقصوصة الحقوق فتظهر طبقة حاكمة متسلطة وأخرى فقيرة مريضة جاهلة منهكة، فيكون موقف السلطات: إما أن نحكمكم أو نقتلكم (كما هو حال الدول المعاصرة دون استثناء، كحسني مبارك والقذافي والأسد). فتأمل هذا الوضع الذي سيطرت فيه الحكومات على كل شيء حتى على المؤسسات الدينية. ولأضرب مثالين للتوضيح: فكما هو معلوم فإن جامعة الأزهر هي من معاقل الشريعة، ويجب أن تبقى حرة في وجه السلطات، إلا أنها مؤسسة أصبحت مسيرة، فقد ظهر برنامج تلفزيوني ينقد عدم استقلالية جامعة الأزهر (أيام حكم حسني مبارك مثلاً) وكيف أن الجامعة مسيرة لأهواء الدولة لأن رئيسها وأهم المسؤولين فيها يتم تعيينهم من قبل الدولة، ولأن نفقات الأزهر أصبحت بيد الدولة، فلا استقلالية للأزهر بذلك عن الدولة.[٢١٢]

مثال آخر: لقد سيطرت الحكومات حتى على عقول المسؤولين حتى وإن كانوا من رجال الدين، فقد رأيت وزيراً للشؤون الإسلامية في دولة عربية يعطي محاضرة في التلفاز[٢١٣] بطريقة علمية واضحة وثابتة تقنع كل سامع بأنه على الحق. وقد أفتى في محاضرته بأنه لا جهاد في أيامنا هذه لأن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان. وقد وصل

لرأيه هذا من خلال عرض ما كان عليه حال المسلمين فترة ظهور الإسلام وأنه مر بثلاث مراحل. مرحلة الضعف ثم المرحلة المتوسطة ثم مرحلة التمكين. وأن بعض العلماء كابن تيمية ذهبوا إلى أن الفتيا تتغير بتغير الحال، ولأن وضعنا الحالي هو وضع ضعف مقارنة بدول الغرب فإن في رفع راية الجهاد الآن مظنة الخسران وأن في ذلك رفع لعصى الطاعة على السلطان وفي هذا تمزيق للصف. ويتدرج بالاستشهاد على ذلك بإطاعة ولي الأمر ثم بقوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَٱصْبِرُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾؛ وأن الصبر كل الصبر في أيامنا هذه هو إطاعة ولي الأمر لأن في عدم إطاعته تنازع سيؤدي للفشل فتنهار الأمة بضياع الأمن، فالهدف الأسمى من وجود المسلمين هو عبادة الله، وهذا لن يكون إلا في وضع آمن كما قال تعالى في سورة النور: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾. واستشهد من الآية بأن هذا الأمن لا يأتي إلا بعد الاستخلاف ثم التمكين، وهذا بالطبع لا يكون والمؤمنون في تمزق، بل توحيد الصف أولى من الخروج حتى وإن لم يكن السلطان على ما نتمنى من الصواب. فهو يعيب على بعض العلماء المتحمسين جهلهم بفقه الأولويات، وبناء على ذلك الفقه، فإن «فقه الأزمات»، وهو عنوان المحاضرة، يتطلب إطاعة ولي الأمر، ولأن ولي الأمر لم يرى أن من المناسب الآن رفع راية الجهاد فلا جهاد إذا !!!

وكما سترى بإذن الله، فإن هذا استنتاج فاسد ومع هذا فقد قال به معظم فقهاء السلاطين في الجزيرة العربية وبالذات عندما اتضحت الحاجة الماسة للجهاد بعد طغيان بشار الأسد العلوي الذي ذبح أهل السنة في الشام. فهب الشباب للجهاد، فما كان من الحكومات إلا منع الجهاد بتسخير الفقهاء. ذلك أن السلاطين يخشون على أنفسهم السقوط إن تسلح الشباب وتعلموا فنون القتال، وإلا ماذا يضيرهم إن ذهب الشباب المسلم لنصرة إخوانهم وأخواتهم في الشام؟ وباستطاعتك أخي القارئ دحض هذا الرأي بكل بساطة إن تذكرت قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾. فأين يذهب هذا الفقيه ومن ذهب مذهبه من هذه الآية وبشار العلوي يقتل النساء والولدان عياناً جهاراً والكل يرى ويسمع بينما الحكومات العربية والتي يخضع لها هذا الفقيه تمنع الجهاد في سوريا علناً وتهدد وتتوعد بالسجن كل من جاهد في سبيل الله؟ وإنه والله لوضع محير من هؤلاء الذين يدعون العلم ولا يريدون المسلم أن ينصر أخاه ويرفع الظلم والذل عن أهل السنة في الشام وقد تجمعت عليهم الطوائف غير السنية من كل مكان، فلن تجد سبباً فقهياً أو دليلاً شرعياً واحداً لهذا المنع إلا خوف الحكام على أنفسهم. ولأهمية هذه المسألة فقد خصصت لها فصلاً كاملاً، ألا وهو فصل «الحكم».

وللتلخيص أقول: وبالطبع إن كنت علمانياً فلابد وأنك تتساءل متعجباً: لقد كان تركيز هذا الفصل على العالم الإسلامي، إلا أن العالم الغربي مازال في تقدم وغزارة إنتاجية برغم أنه لا يطبق شرع الله ! فما فائدة ما سبق إن وجد بديل من حضارة أخرى؟ فأجيب: حتى الحضارة الغربية ستؤول لدمار إن لم تغير منظومة حقوقها كما وضحت وكما سيأتي في الفصول القادمة بإذن الله. وبالنسبة للعالم الإسلامي، فقط لأن الدول ملكت الأصول

المنتجة والقرارات المصيرية في الأمة، فإن جميع المآسي التي تراها من تسلط، وسوء إدارة بحسن نية، وفساد إداري واقتصادي بتخطيط مسبق، وسجون تعج بالمظلومين، وقلة همة، وضعف إنتاج عند عموم الناس، وبلادة وعدم اكتراث من الجميع لما يصيب المسلمين وانعدام النخوة والحمية، فجميع هذه الأمراض هي بسبب الخروج عن شرع الله في مقصوصة الحقوق كما سترى بإذن الله في الفصول القادمة.

أخيراً أخي القارئ: لابد من التذكير مرة أخرى أن من تم نقدهم في هذا الفصل والفصول السابقة من الفقهاء هم أفراد أكثر مني علماً بلا شك. وهذا النقد يجب ألا يؤثر في مكانتهم. فقد يكونون هم على الحق وأنا على الباطل كما ذكرت في الحديث عن «الطائفة الحق». كما لابد من التذكر مرة أخرى بأن النقد لفقيه أو عالم أو باحث لا يعني أنه هو المنتقد بذاته، بل هو عينة لتوجه شاع بين الآخرين، وأنه ما ذكر هنا إلا كمثال لأن البحث العلمي يتطلب إثبات الطرح بتوضيح الأفكار وأصحابها. كما أن هذا النقد يجب ألا يغير صدورنا تجاه من تم نقدهم إن كنت على الحق، وفي الوقت ذاته، يجب ألا تحمل علي أخي القارئ إن لم أكن على الحق. فقد جاء في «سير أعلام النبلاء» عن يونس الصدفي أنه قال: «ما رأيت أعقل من الشافعي، ناظرته يوماً في مسألة ثم افترقنا، ولقيني فأخذ بيدي ثم قال: يا أبا موسى، ألا يستقيم أن نكون إخواناً وإن لم نتفق في مسألة».[١١٤] وكلي أمل أن نتحرك كأمة لتغيير الوضع الحالي الذي لا يُرضي إلا الأعداء، وألا نكون كما قال الناظم:

لقد أسمعت لو ناديت حيا ولكن لا حياة لمن تنادي

ولو ناراً نفخت بها أضاءت ولكن أنت تنفخ في رماد

الفصل العاشر

ابن السَّبيلِ

قال صلى الله عليه وسلم: (البلاد بلاد الله، والعباد عباد الله، فحيثما أصبت خيراً فأقم).

انتشار أم ازدحام ؟

إن تؤمن أيها القارئ بأن الجنسية التي تحملها أفضل من غيرها وأنه لا يحق لأبناء الجنسيات المسلمة الأخرى الاستنفاع والاستمتاع بما في الدولة التي تقيم فيها فاعلم أنك مسمارٌ في نعش التخلف الذي نحن فيه. لعل من ألعن الآفات التي ابتلينا فيها هي الحدود التي تفصل بين (ما يسمى بـ) الدول الإسلامية والتي لا تبيح للناس ولا للمنتجات الانتقال من مكان لآخر إلا بموافقات مسبقة في أغلب الأحيان. لقد كانت الحدود مثلاً مغلقة بين الجزائر والمغرب حتى كتابة هذه الصفحات عام ٢٠٠٧م لأكثر من ١٣ سنة. ومساوئ هذا الغلق بين الحدود (وبالذات الاقتصادية منها) أمر معلوم يدركه الكثير من الباحثين. والسؤال هو إذاً: لماذا أكتب هذا الفصل؟ والإجابة هي أنه لفتح الحدود إيجابيات قصوى لا يتم تفعيلها جذرياً إلا بتطبيق الشريعة، وهو موضوع هذا الفصل. كما أن الاشكالية التي أدت إليها هذه الحدود ليست فقط في حبس الأفراد والمنتجات من الانتقال، ولكنها في إيجاد عقلية ما يعرف بـ «المواطنة» عند السواد الأعظم من المسلمين. فالمواطنة هي من الأسماء التي ما أنزل الله بها من سلطان. فالمواطنة ببساطة تعني أنه لا مساواة بين المسلمين، وأن بعضهم أفضل من بعض في موطن دون آخر. ومن جهة أخرى فهي تعني المساواة بين أبناء الأرض الواحدة، أي بين المسلم والهندوسي مثلاً. هكذا ترسخ مفهوم الشعب الواحد على حساب مفهوم الأمة الواحدة. ألا ترى كيف أن المواطنين ينتشون فرحاً عندما يهزم فريقهم لكرة القدم فريق دولة مسلمة أخرى؟ وتزداد النشوة طرباً إن كان الفريق المهزوم من دولة مجاورة نكاية بالجار. لقد تغلغل مفهوم المواطنة كإحساس في التفرقة في التعامل بين المسلمين على جميع الأصعدة. فعندما حُبس الأفراد داخل حدودهم ازدادت غربتهم عمن جاورهم لأن التجارب والعادات والتقاليد كانت تنمو في معزل عن الجوار، فزادت بالتالي حدة التمايز بين المسلمين القاطنين في المناطق المختلفة، فتمايزت الثقافات وازدادت اللهجات اختلافاً بيناً فيما بينها، فعندما يرى البحريني قطرياً يدرك مباشرة أنه بعيد عنه بسبب هذا التمايز برغم قرب المسافة بينهما. إلا أن رفضي للمواطنة لا يعني بالطبع رفض حب المرء لموطن مولده أو نشأته. فمن منا لا يحب وطنه؟ ولكن هذا الحب يجب ألا يقف حائلاً ضد الآخرين للتمتع بنفس هذا الحب. فحبي للطائف لأنني ولدت ونشأت كطفل فيها يجب ألا يعطيني الحق في منع الآخرين من حق القدوم لهذه المدينة ومن ثم الحصول على نفس هذا الحب بعد العيش فيها. وهذا ما تفعله المواطنة حالياً من منع الآخرين المهاجرين من الجنسيات الأخرى من الاستيطان إلا في مواطنهم.

ولعل الآفة الأغرب هو أن من الباحثين من يعتقد أن هذا أمر فرضته الحداثة وأنه ضريبة لا مفر منها وأنه الطريق الأمثل للتعايش مع الشعوب الأخرى. وما ترسخ هذا إلا لأنه قد تغلغل في رؤوسهم مفهوم هو أنه لا يمكن إقامة حياة معاصرة إلا بدولة ذات حدود. وهناك باحثون يعتقدون أن في مفهوم المواطنة إثراء للأمة المسلمة. فلعله قد تذوق وصفةً لأكلة ليبية تختلف عنها في تونس، وهذا ينطبق على جميع العادات والتقاليد. وأرجو ألا تعتقد أخي القارئ أنني ضد هذه الخصوصيات للمجتمعات، فهذه الخصوصيات هي بالفعل ثراء للمجتمعات إن كانت خصوصيات نابعة عن انفتاح بين جميع أجزاء العالم الإسلامي. فخصوصية إيجاد أكلة نابلسية تكون أفضل نكهة إن هي وُجدت من خلال تراكم تجارب أهل نابلس بالانتقاء مما هو متوافر في جميع العالم، وليس مما هو متوافر في الأسواق الفلسطينية فقط. وسيأتي بيان هذا في الحديث عن «المعرفة» بإذن الله. وهناك من الباحثين من هم في حيرة عن طبيعة العلاقة بين الفرد والوطن إن نحن سرنا على الشريعة التي تدفع لإيجاد أمة واحدة، فما هو مصير الأقليات غير المسلمة في ظل الأمة الواحدة؟ وهل نفقد مشاركة هذه الأقليات الفاعلة في بناء المجتمع؟ وهكذا من أسئلة جعلت من المواطنة مسألة قبل بها الكثير برغم أنها آفة لأنها تحبس الخبرات والموارد والأفراد. فأصبحت المواطنة هي البديل لمفهوم الأمة، والمواطنة هي بالتأكيد حملٌ لجنسيات محددة، والجنسيات ما هي في الواقع إلا حقوق تمنح لأبناء وطن دون غيرهم. وإلا ما الداعي للجنسيات والمواطنة؟ فأنت كسوري مثلاً لا حق لك كغيرك الكويتي في إيجاد مصنع في الكويت. أي أن المواطنة بالضرورة تمزيق للأمة الواحدة لأن حقوق الفرد المسلم تختلف من مكان لآخر، وفي هذا التمزيق حبس لحريات الانتقال للأفراد والمنتجات والمعرفة ومن ثم التخلف.

وإليك المثال الآتي لترى عظم الآفة: قال أحمد الربعي وهو وزير سابق في دولة الكويت في ما نصه: «إذا لم تعجبكم الكويت فاخرجوا منها». وكان هذا في حوار تلفازي عن أوضاع من لا يحملون الجنسية الكويتية إلا أنهم يعيشون في دولة الكويت. وقد تم تسمية هؤلاء باسم «البدون»: أي بدون هوية: أي من لا يحملون الجنسية الكويتية، وفي الوقت ذاته ليست لهم أوراق تمكنهم من العودة لأوطان آبائهم وأجدادهم، فهم إما أبناء من هاجر إلى الكويت من الدول المجاورة ثم استقر بها، أو أبناء امرأة كويتية تزوجت من رجل لا يحمل الجنسية الكويتية أو ما شابه. وهكذا تراكم عددهم لانجذابهم إلى بلد غني بموارده النفطية. ونظراً لأنهم لا أوراق لهم فقد سُموا باسم «البدون». فأجرت قناة «المستقلة» الفضائية نقاشاً عن حالهم المأساوي، وكان من ضمن المتحدثين الوزير السابق الذي رد بشدة على من كان يقول بأن هؤلاء الكويتيين «البدون» بشراً ولابد وأن تكون لهم حقوق. وكان النقاش بين طرفين، أحدهما يريد الدولة الكويتية أن تعطي هؤلاء البدون بعض الحقوق، والآخر يرفض ذلك لأن في أخذهم الجنسية الكويتية الحق في المشاركة في التمتع بالكثير من الحقوق التي يتمتع بها الكويتي كالتعليم والصحة.[١] ولعلك هنا تسأل: ولكن ما ذنب الكويتيين بأن يشاركهم الآخرون في نفطهم؟ فأجيب: إن سألت هذا السؤال فلازلت تفكر بنفس المفهوم الذي يعتقد أن ما على الأرض من خيرات هي من حق من سكن حولها حتى وإن لم يعمل بها، وهذا مفهوم وضعي. والإسلام يغرس مفهوماً آخر، وهو أن ما على أو في باطن الأرض من خيرات هي ملك لمن عمل بها واحتازها كما رأينا في فصل «الخيرات». وهنا أؤكد لك أيها القارئ إن لم تؤمن بالإسلام بأنه إن تم العمل بالشريعة فإن المحصلة هي أن وضع أي كويتي حينئذ سيكون أفضل مما هو عليه الآن، وكذلك حال جميع الناس كما سترى بإذن الله.

وهذا مثال آخر لعظم آفة المواطنة: لقد قامت السعودية (وهي من أكثر الدول الإسلامية تطبيقاً للشريعة) بوضع إعلان في أماكن متفرقة، فرأيت إحداها في لوحة تزيد في أبعادها عن المترين في ثمانية أمتار ووضعت في مكان يزيد في ارتفاعه عن ١٠ أمتار بحيث لا يخطؤه المار بالطريق، وكان نص الإعلان هو الآتي: «أخي صاحب العمل: تشغيل المقيم غير النظامي يتعارض مع الأمن الاجتماعي. معاً ضد مخالفي أنظمة الإقامة والعمل. مع تحيات المديرية العامة للجوازات». لاحظ أن الدعاية لا تمتلك المبرر أو النص الشرعي لمنع المسلمين من غير السعوديين إلا القول بأنه يتعارض مع الأمن الاجتماعي. وفي نفس الدولة أيضاً هناك إعلان يقول: «أخي المواطن: إن امتناعك عن التعامل مع مخالفي أنظمة الإقامة مطلب وطني. فاحرص على ذلك». وفي السعودية أيضاً رأيت صورة في جريدة «الاقتصادية» توضح عمالاً باكستانيين يعملون في السوق في تحميل البضائع من الدكاكين إلى العربات. فقام صحفي سعودي بتصويرها معلقاً عليها بالآتي: «ما زالت العمالة السائبة تجد لها مكاناً ومجالاً للعمل في أسواقنا دون أي رقابة تمنع هذه الظاهرة».[٢] أما إن كان العامل سعودياً، فلعل التعليق يكون: «تأملوا هذا الشاب المكافح من أجل لقمة العيش». وبالطبع فما هذا إلا قليلٌ من الكثير الذي تعرفه وتراه كل يوم وباستمرار من التمييز بين من هو مواطن ومن هو غير مواطن. أي أن العقلية عند السواد الأعظم من الناس تأقلمت على أنه لا يمكن العيش دون مواطنة لدرجة أنها غزت أيضاً بعض علماء الدين باعتباره أمراً معاصراً مفروضاً لابد لنا من التعايش معه. إليك المثال الآتي: سأل بعض طلاب العلم الشيخ ابن عثيمين عن الكفيل الذي يحضر عاملاً أو موظفاً من بلاد أخرى ووعده أن يعطيه مثلاً ألف ريال في الشهر، ثم عندما قدِم العامل نكث الكفيل وأعطاه مبلغاً أقل، مهدداً إياه أنه إن لم يقبل فسيلغي العقد. فهل هذا جائز شرعاً؟ وهل للناس إبلاغ السلطات بهذا التعسف إن ادعى الكفيل أن العامل لا يقوم بعمله كما يجب علماً بأن العامل كان قد تحمل مبالغ كبيرة حتى يتمكن من القدوم إلى السعودية؟ لذلك تلحظ أن العامل في مثل هذه الحالات مضطر للقبول بما يدفعه له الكفيل وإلا خسر الكثير. فاستفسر الشيخ ابن عثيمين عن الحالة ووضح له الطلاب الاحتمالات الممكنة أن الكفيل قد يكون ظالماً ومدعياً أن العامل لا يقوم بعمله كما يجب، أو العكس، فإن العامل قد لا يقوم بعمله كما يجب، فكان السؤال: هل يتم إبلاغ السلطات لرفع هذا الظلم عن العامل؟ قال الشيخ ابن عثيمين مجيباً: «هذه مشكلة، هذا بارك الله فيك إذا علمنا أن الكفيل صادق وأن هذا العامل لم يقم باللازم فإنه يجب أن ندل عليه، لأنه أصبح العامل هو الظالم. أما إذا علمنا أن الكفيل هو الظالم فهنا قد نقول أنه لا يجب أن نخبر بمكانه من جهة، وقد نقول إذا كان النظام يقتضي أن نخبر فأخبر».[٣] إن المهم هنا ليس إجابة الشيخ في محاولته لإحقاق الحق، ولكن المهم هنا هو القناعة المغروسة لدى الكثير من أن نظام الكفالة أو ما شابه والذي أوجدته الدول الثرية أصبح إطاراً نظامياً لدرجة أن فقيهاً ربانياً كان يستخدم كلمة «الكفيل» برغم أنها مخالفة للشرع وبرغم أن معظم علماء الشريعة يرفضون مفهوم المواطنة لأنها لابد وأن تكون على حساب مفهوم الأمة الواحدة. فعلماء الشريعة دائمي التمسك بالخطاب القرآني: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾.

لقد تكرر هذا الخطاب: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ في القرآن الكريم ٨٨ مرة، منها ٨٧ مرة كافتتاحية للآيات إشارة إلى التساوي بين الناس في الحقوق والمسؤوليات والواجبات والتآخي وبغض النظر عن الأصل أو الجنس أو اللون كما هو معلوم. إلا أن وضعنا الآن مخالف تماماً، لقد أصبحت الأمة المسلمة وكأنها إقطاعات لجماعات مختلفة. لأوضح هذا بمثال: إذا كان هناك إقطاعيان (كما كان من يسمون بالنبلاء في العصور الأوروبية المظلمة) أحدهما غني جداً لأن مزارعه مثمرة لكثرة الخيرات بها من ماء وتربة وما شابه، والآخر فقيرٌ لأن أرضه قاحلة، ولكل منهما

عمال كالحارس والمزارع والخادم. فستكون أوضاع من يعملون عند الإقطاعي الثري أفضل حالاً بالطبع. ولأن الإقطاعي الأغنى لن يسمح لمن يعملون عند الأفقر بالعمل في أرضه، فسيكونون أفقر بالطبع إلا إن سُمح لهم بالعمل في أرض الإقطاعي الأغنى. وحال هذين الإقطاعيين هو حال الدول الإسلامية، فالجنسيات (هذا مصري وذاك قطري) هي صكوك الإقطاع، والحكام ومن معهم هم الإقطاعيون أو ما يسمون بالنبلاء، (أو ما يسمون بالمماليك في عهد المماليك مثلاً)، وعموم الناس هم العمال فيها. فعامل أو أمير المدينة أو القرية وكأنه يملكها كإقطاع، والوزير وكأنه يملك الوزارة كإقطاع، وهكذا. فالدول النفطية الغنية ذات حدود مغلقة على من أراد العمل من الدول الأفقر برغم أن الجميع مسلم. فهل هذا عدل؟ معاذ الله أن يقبل الإسلام بهذا. وأين الدليل الشرعي على هذا الوضع مع سكوت بعض علماء الشريعة على هذا الحال؟ وكأن هناك اتفاقاً مبطناً بين هؤلاء البعض بالسكوت عن هذا الخروج على الشريعة وبين تمكينهم بتقريبهم من الحكام والإغداق عليهم. لقد حول هؤلاء العلماء (أي علماء المواكب) بسكوتهم الأمة المسلمة إلى مقاطعات للإقطاعيين. فقد سمعت من هيئة الإذاعة البريطانية تقريراً اقتصادياً أنه عندما ارتفعت أسعار النفط إلى سبعين دولاراً للبرميل، قامت مؤسسة دلتا ٢، وهي من أحد أهم الأذرع الاستثمارية لدولة قطر، بدفع مبلغ ١٢ بليون جنية إسترليني، أو ما يعادل ٢٤,٥ بليون دولار أمريكي في ذلك الوقت (شهر يوليو ٢٠٠٧م) لشراء سلسلة بقالات سينسبري Sainsbury البريطانية المعروفة. أي أن أموالاً جمعت من خيرات استخرجت من أراضي المسلمين بدأت تستثمر في مواقع غير إسلامية، بينما هناك الملايين من المسلمين دون عمل لأن العالم الإسلامي وكأنه سجون كبيرة متجاورة تمنع الناس من الترحال إلا بتأشيرات دخول، حتى وإن دخلوا لدولة نفطية فهم لا حق لهم في ذلك النفط، ناهيك عن السكان المحليين الذين لا يحق لهم ذلك أيضاً. وبالطبع فهذا لا ينطبق على النفط في الكويت فقط ولكن على الفوسفات في الأردن، وعلى الزئبق في الجزائر، وعلى الغاز في قطر، وعلى الذهب في السعودية، أي على جميع المعادن في جميع الدول. فهل هذا إلا منطق الإقطاعيين؟ إن جميع هؤلاء يحاربون ما أحل الله من ترحال. إذ لن ترحل الأفكار ولن تنتقل، ولن ترحل المعرفة ولن تنتقل، ولن ترحل البضائع ولن تنتقل، ولن ترحل المواد الخام ولن تنتقل. وكأنهم يئدون الأمة المسلمة وهي حية. قل معي أخي القارئ: اللهم اسحق كل من توظف في عمل يوقف انتقال المسلمين من أي مكان لأي مكان آخر على وجه الأرض. وما أكثر هؤلاء، فمنهم عامل وجندي الجوازات، ومنهم موظف استخراج الجوازات، ومنهم عامل وجندي ومراقب الحدود، ناهيك عن كبار الموظفين والعلماء الموالين الساكتين. والساكت عن الحق شيطان أخرس. وعندما تنتهي بإذن الله من قراءة هذا الكتاب لعلك ستصل إلى قناعة أنه لا سبيل لدحر اليهود إلا بالتحرر السياسي والتمكن الاقتصادي، وهذا لا يكون إلا بالتحرر من هذه الإقطاعات. أي أنه لا سبيل للوصول إلى القدس إلا من خلال هدم الحدود بين (ما يسمى بـ) الدول الإسلامية. وهناك أمثلة لدول فتحت حدودها لجنسيات غير مسلمة ومن العالم الغربي حصرياً مثل إمارة دبي التي أتاحت لكل فرد غربي حق الاستثمار والسكنى في دبي لدرجة أن السكان الأصليين أصبحوا ندرة، فتغيرت جميع القيم لينتشر الانحلال الخلقي وتصبح دبي مدينة مكتظة بكل فاسد، وهذا بالطبع وضع مرفوض لنا كمسلمين. ولكن ما علاقة هذا بالتمكين؟

لقد حاولت سابقاً هدم فكرة الدولة بمفهومها المعاصر بأنها ليست إسلامية لأنها تقتات على حقوق الناس. ومن الآن وصاعداً سأبني مفهوم الأمة الإسلامية. لقد تحدثنا عن المبادرة وقلنا أن التمكين يأتي من ثلاثة طرق هي الموارد والموافقات والمعرفة. كما تحدثنا عن الموارد ورأينا كيف أن الشريعة قصت الحقوق لتضع الخيرات في أيدي

الناس. وفي هذا الفصل سنتحدث أيضاً عن الموارد ولكن بتوضيح الحركيات التي وضعتها الشريعة لتسهيل وصول الناس للخيرات. وفي مقدمتها إلغاء الحدود والقوميات والمواطنة وما شابه من مفاهيم ما أنزل الله بها من سلطان (تذكر تسمية الأسماء). وبالإضافة لطرق التمكين الثلاثة، فهناك ثلاث مراحل للتمكين: المرحلة الأولى هي البدء. فأي مشروع لابد له من بداية، مثل إحياء أرض أو استخراج معدن أو أخذ مكان في السوق (أي الأصول المنتجة) وقد تحدثنا عن ذلك. وسنتحدث عنه في هذا الفصل أيضاً ولكن بتوضيح الحركيات التي تعين الناس على البدء ومن ثم الانطلاق. وأرجو أن تلحظ بأن هذا يختلف تماماً عما أطلقه الغرب والفرنسيين بالذات عن شعار «دعه يعمل دعه يمر» أو Laissez-faire كما تنطق باللغة الإنجليزية. والمرحلة الثانية هي البلورة، وهي مرحلة تتشكل فيها الخبرة وتتراكم فيها المعرفة ويظهر فيها المنتج، وهي موضوع الفصول القادمة عندما نتحدث عن حقوق الشراكة ومبادئ الفصل والوصل بين الأفراد كبيع الحاضر للباد ومواقع الناس في الخطط كما في فصل «الأماكن». أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة الاستمرارية والصقل المعرفي، وفيها يحتاج الإنسان المبادر سواءً كان صانعاً أو مزارعاً أو ساكناً لنوع من الحماية في المجتمع، وهذه سنتحدث عنها في فصول «البركة» و «المعرفة» و «المدينة» بإذن الله.

كما قلنا، فإننا نعيش كمسلمين اليوم في مجتمعات إن لم تكن رأسمالية فهي متأثرة بالنظم الرأسمالية من حيث الحقوق. فالدول تمتلك الأراضي، وتضع القوانين لاستثمارها كما وضحنا. وهكذا من تدخلات للدولة أفرزت مجتمعات مثقلة بالأنظمة مما أدى لتقييد وتثبيط الناس. وقد تقول بأنه لابد من هذا وإلا عمت الفوضى بانجذاب الناس إلى حيث الموارد الأغنى مثل النفط. فأقول: لا، لأن فكرة السيطرة على الموارد ناتجة من فكر غربي متأصل من الخوف على هذه المصادر من النفاذ، ومن الخوف من سوء تصرفات الناس، فظهرت الأنظمة للحفاظ على هذه المصادر. فهناك من يعتقد بأنه سيأتي زمان وتنفذ فيه المعادن من الأرض. فهل يمكننا تصور زمن ستنفذ فيه الموارد فتظهر المجاعات؟ أي هل سيأتي زمن ويزداد فيه عدد السكان لدرجة نقصان الموارد الكافية لإطعام سكان الأرض؟ للتوضيح: تصور حافلة ممتلئة بالركاب، وأن بعضهم يكاد يسقط من نوافذ الحافلة لكثرة من بها، فهل يمكن أن تؤول حال الكرة الأرضية لوضع تمتلئ فيه بالسكان بحيث يدفع الناس بعضهم البعض في البحر فيسقطون فيها من ضيق الأرض عليهم؟ وماذا سيأكلون عندها، وأين سيعملون؟ إن هذا لسؤال مهم أثر في الفكر الغربي الرأسمالي أو الاشتراكي فظهرت القوانين بدعوى الحفاظ على الثروات والذي أثر في دولنا الإسلامية، فمُنع الناس من الوصول للموارد. لذلك يجب الوقوف عند هذا السؤال أولاً ثم الاستمرار في الكتاب. لأنه إن ثبت أن موارد الأرض لن تكفي البشر بدليل ظهور المجاعات مثلاً، كان من المنطق عندها أن نقبل بالفكر الغربي المبني على سيطرة الدول على الموارد خوفاً عليها من النضوب، وعندها فسنحتاج كل فترة وأخرى لمنظومة جديدة من الحقوق التي تعيد السيطرة على استهلاك خيرات الأرض كلما نقصت. أي أن منظومة الحقوق يجب أن تتغير بتقادم الزمن كلما شحت الموارد. أي أن المجتمعات دائمة القفز من منظومة لأخرى من الحقوق.

أما إن أثبتنا أن موارد الأرض ذات بركة تفوق حاجة البشر في كل الأزمان، فعندها نستطيع أن ندحض الحاجة إلى تدخلات الدول ونطالب بمقصوصة الحقوق التي وضعها الإسلام والتي تحث الناس على الترحال إلى حيث الموارد لتسخيرها لمنتجات، أي لا حدود. فالإسلام إن طبق سيؤدي لأمة ذات عقلية مشبعة بمفهوم الترحال. أمة يهاجر أفرادها إلى مواطن الثروات ويستغلونها أينما وجدت إذ لا حدود. أي أمة متحركة تتفاعل مع الخيرات في

كل مكان لتتمكن. لذلك سميت هذا الفصل بـ «ابن السبيل» لأن الشريعة تدعم الترحال وهذا سيؤدي للبركة كما سنوضح بإذن الله. والبركة كما هو معلوم هي النماء والزيادة وبالذات «الكثرة في كل خير».[٤] أي أن هذا الفصل سيوضح الحركيات التي ستؤدي لتكامل المجتمع من خلال الحقوق التي تدفع الناس للانتقال لاستغلال الخيرات التي أودعها في الأرض المعطي الواهب الوهاب الرازق الرزاق الكريم الجواد، لا كما تفعل الأنظمة المعاصرة التي تمنع الناس من الانتقال بين بقاع العالم وتحبسهم في مواضع جغرافية محددة ذات مواصفات مواطنية وضيعة، ومن ثم تمنعهم فيها من استغلال الخيرات لتبقى الأمة المسلمة متخلفة لا منتجة وفقيرة لدرجة أنها لا تحتمل أي طارئ بيئي كالأعاصير. فكما هو معلوم فإن الشدائد مثل الجفاف أو انخفاض منسوب المياه في الأنهار عادة ما تؤدي للمجاعة وفي هذا تحريض للدول للتدخل للسيطرة بدعوى إنقاذ البشرية. لذلك لابد من دحض هذه الفكرة أولاً.

المجاعة كمثال

لقد بلغ عدد العاطلين في العالم العربي عموماً ٢٤ مليون عاطل سنة ٢٠٠٨م، وهناك دراسة مفادها أن الدول العربية بحاجة لاستحداث خمسة ملايين وظيفة سنوياً خلال هذا العقد. ففي السودان برغم توافر الأراضي الزراعية الخصبة والماء، إلا أن البطالة كما هو معلوم منتشرة بينما الدولة تستورد الغذاء!!! أما في الدول النفطية الزاخرة بفرص العمل كالسعودية مثلاً، فإن ما نسبته ٢٦,١٪، أي أكثر من ربع القوى العاملة كانت عام ١٤٢٧هـ عاطلة عن العمل.[٥] وهذه أرقام متحفظة جداً لأنها من إحصائيات الدول، والواقع بالتأكيد أكثر من هذا بكثير لأن الإحصائيات لا تأخذ في الحسبان إلا الأفراد الذين يفترض بهم أن يعملوا في نظر الدول، وليس الراغبين في العمل ولا يجدونه، فالإحصائيات لا تشتمل مثلاً على الذكور من الكهلة لأنها تفترض أنهم في سن التقاعد، ولا تشتمل أيضاً على الشبان الذين يفترض بهم أن يكونوا على مقاعد الدراسة، ناهكيك عن إغفال أكثر الإناث. وفي الوقت ذاته وبرغم هذه البطالة في السعودية، فهناك الكثير من الأراضي الصالحة للزراعة دون استثمار في وقت يتم فيه جلب معظم أنواع الأكل من الخارج. وهذا شعب تمكن من استيراد الغذاء لأن حكومته تمتلك أموال النفط فتنفقه على الناس من خلال استحداث الوظائف البيروقراطية، والشعب ينفق المال على الغذاء الذي يستورده التجار، أي وكأن الدولة فندق اشتراكي ضخم لأن المعظم غير منتج في هيكل بيروقراطي إقطاعي ضخم. ولكن إن لم يكن هناك نفط فما الذي كان بالإمكان أن يحدث؟ أي ما الذي يمكن أن يحدث إن وجد شعب يحكمه نظام لا مال لديه ولا يبيح للناس الانطلاق في العمل لأن من هم في الدولة بيدهم المصالح؟ ماذا سيأكل الناس؟ فهل يعقل أن يأكلوا أطفالهم؟؟!! تأمل الاقتباس الآتي من كتاب «إغاثة الأمة بكشف الغمة» للمقريزي. فهو كتاب يستعرض المجاعات التي وقعت في مصر وأسبابها لدرجة أن الناس كانوا يأكلون الأطفال في إقليم يزخر بأحد أطول الأنهار في العالم، يقول المقريزي مثلاً في وصف ما وقع من غلاء في الدولة الأيوبية:

> «ثم وقع الغلاء في الدولة الأيوبية وسلطنة العادل أبي بكر بن أيوب في سنة ست وتسعين وخمسائة: وكان سببه توقف النيل عن الزيادة وقصوره عن العادة، فانتهت الزيادة إلى اثني عشر ذراعاً وأصابع. فتكاثر مجيء الناس من القرى إلى القاهرة من الجوع، ودخل فصل الربيع فهب هواء أعقبه وباء وفناء، وعُدم القوت حتى أكل الناس صغار بني آدم من الجوع، فكان الأب يأكل ابنه مشوياً

ومطبوخاً، والمرأة تأكل ولدها، فعوقب جماعة بسبب ذلك. ثم فشا الأمر وأعيا الحكام، فكان يوجد بين ثياب الرجل والمرأة كتف صغير أو فخذه أو شيء من لحمه، ويدخل بعضهم إلى جاره فيجد القدر على الناس فينتظرها حتى تتهيأ، فإذا هي لحم طفل؛ وما أكثر ما يوجد ذلك في أكابر البيوت. ووجدت لحوم الأطفال بالأسواق والطرقات مع الرجال والنساء مختفية، وغُرّق [أو حُرّق] في دون شهرين ثلاثون امرأة بسبب ذلك. ثم تزايد الأمر حتى صار غذاء الكثير من الناس لحوم بني آدم بحيث ألفوه. وقل منعهم منه لعدم القوت من جميع الحبوب وسائر الخضروات وكل ما تنبته الأرض ... ».[٦]

ويقول واصفاً سوء الحال في زمن الأتراك:

«ودخلت سنة خمس وتسعين [٦٩٥هـ] وبالناس شدة من الغلاء وقلة الواصل، إلا أنهم يُمَنون أنفسهم بمجيء الغلال الجديدة، وكان قد قرب أوانها. فعند إدراك الغلال هبت ريح سوداء مظلمة من نحو بلاد برقة هبوباً عاصفاً وحملت تراباً أصفر كسا زروع تلك البلاد، فهافت [ء] كلها، ولم يكن بها إذ ذاك إلا زرع قليل، ففسدت بأجمعها، وعمت تلك الريح والتراب إقليم البحيرة والغربية ... فهاف الزرع وفسد الصيفي من الزرع كالأرز والسمسم ... فتزايدت الأسعار. وأعقبت تلك الريح أمراض وحميات عمت سائر الناس فترفع سعر السكر والعسل وما يحتاج إليه المرضى، وعدمت الفواكه وأبيع الفروج بثلاثين درهماً والبطيخة بأربعين، .... وأقحطت بلاد القدس والساحل ومدن الشام إلى حلب. ... وكان ببلاد الكرك والشوبك وبلاد الساحل لما يرصد للمهمات والبواكر ما ينيف عن عشرين ألف غرارة [ب] فحملت إلى الأمصار. وقحطت مكة ... فرحل أهلها حتى لم يبق بها إلا اليسير من الناس، ونزحت سكان قرى الحجاز ... واشتد الأمر بمصر وكثر بها من أهل الآفاق، فعظم الجوع وانتهب الخبز من الأفران والحوانيت حتى كان العجين إذا خرج إلى الفرن انتهبه الناس فلا يُحمل إلى الفرن، ولا يخرج الخبز منه إلا ومعه عدة يحمونه بالعصي من النهابة. فكان من الناس من يلقي نفسه على الخبز ليخطف منه ولا يبالي بما ينال رأسه وبدنه من الضرب لشدة ما نزل به من الجوع. فلما تجاوز الأمر الحد أمر السلطان بجمع الفقراء وذوي الحاجات وفرقهم على الأمراء، فأرسل إلى أمير المائة [جـ] مائة فقير، وإلى أمير الخمسين خمسين، حتى كان لأمير العشرة عشرة، فكان من الأمراء من يطعم سهمه من الفقراء لحم البقر مثروداً في مرقة الخبز، يمده لهم سماطاً يأكلون جميعاً، وفيهم من يعطي فقراءه رغيفاً، وبعضهم كان يفرق الكعك، وبعضهم يعطي رقاقاً، فخف ما بالناس من الفقر. وعظم الوباء في الأرياف والقرى، وفشت الأمراض بالقاهرة ومصر وعظم الموتان، وطُلبت الأدوية للمرضى، فباع عطار برأس حارة الديلم من القاهرة في شهر واحد بمبلغ إثنين وثلاثين ألف درهم، ... وطُلب الأطباء وبذلت لهم الأموال وكثر تحصيلهم فكان كسب الواحد منهم في اليوم مائة درهم. ثم أعيا الناس كثرة الموت، فبلغت عدة من يرد اسمه الديوان السلطاني في اليوم ما ينيف عن ثلاثة آلاف نفس، وأما الطرحاء [وهم الذين يلقون في الطرقات حين موتهم دون أن يُعتنى بدفنهم] فلم يُحصر عددهم بحيث ضاقت الأرض بهم، وحُفرت لهم الآبار والحفائر وألقوا فيها،

ء) «هافت: من الهيف وهو شدة العطش، والمقصود هنا جف الزرع».

ب) «الغرارة: وعاء من الخيش ونحوه توضع فيه الحبوب، الجمع منه غرائر، والغرارة تعادل إردباً ونصف»

جـ) «أمير مائة: المرتبة الأولى بين مراتب الأمراء في عصر المماليك، أي أعلى طبقات الأمراء في الجيش المملوكي، وأقل منها أمراء الطبلخانات، ثم أمراء العشرت ثم أمراء الخمسات ثم الأجناد من المماليك السلطانية وأجناد الحلقة. وكان من قواعد رتبة أمير المائة أن صاحبها يتكفل بالإشراف على مائة فارس، وفي الوقت نفسه يقدم على ألف فارس ممن دونه، أي يتولى قيادتهم أثناء المعركة ولذلك اصطلح على تسميته في هذا العصر بأمير مائة ومقدم ألف، وربما اكتفى بأحد الاسمين» (٨).

وجافت الطرق والنواحي والأسواق من الموتى، وكثر أكل لحوم بني آدم خصوصاً الأطفال، فكان يوجد الميت وعند رأسه لحم الآدمي، ويمسك بعضهم فيوجد معه كتف صغير أو فخذه أو شيء من لحمه ...».[٧]

إن الاقتباس السابق، وغيره كثير، يجعل الإنسان في حيرة دائمة عن عدل الله سبحانه وتعالى ورحمته وكرمه فيظهر السؤال الشيطاني مباشرة في ذهن الفرد: لماذا حدث ما حدث لهؤلاء المسلمين؟ وكيف سيكون حالي إن وقع علي ما حدث لهم؟ وهل سأبيع أبنائي أو بناتي أو أتركهم لآخرين ليطعموهم موقناً أن من يتكفلونهم لن يأكلوهم؟ فأين الرحمة والعدل والعطاء والكرم والجود وبالذات في ظل الآيات الكثيرة مثل قوله تعالى في سورة العنكبوت: ﴿وَكَأَيِّن مِّن دَآبَّةٍ لَّا تَحۡمِلُ رِزۡقَهَا ٱللَّهُ يَرۡزُقُهَا وَإِيَّاكُمۡ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾؟ فإن كان هذا حال الدواب فمن الأولى أن يكون حال المسلمين الذين يذكرون الله أكثر تكريماً في الرزق إن أريد لهم أن يحيوا حياة طيبة، كما قال تعالى في سورة النحل: ﴿مَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَنُحۡيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةٗ طَيِّبَةٗۖ وَلَنَجۡزِيَنَّهُمۡ أَجۡرَهُم بِأَحۡسَنِ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾. وكما قال في سورة فاطر: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡۚ هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَأَنَّىٰ تُؤۡفَكُونَ﴾. فلابد وأن يكون على مر التاريخ أناس صالحون في ظل هذه المجاعات. فكيف يمكن الجمع بين الآيات وما يحدث لهؤلاء الصالحين من المسلمين من مجاعات وهو الله المعطي والواهب الوهاب الرازق الرزاق الكريم الجواد؟ إن الإجابة المباشرة للعلماء هي أن هذا من الابتلاءات. فالمؤمن مبتلى كما في قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَلَنَبۡلُوَنَّكُم بِشَيۡءٖ مِّنَ ٱلۡخَوۡفِ وَٱلۡجُوعِ وَنَقۡصٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾. إلا أن سياق الآية واضح، فالابتلاء بالجوع هو ﴿بِشَيۡءٖ مِّنَ﴾ الجوع، وهذا تبعيض، وكذلك النقص في الأموال والأنفس والثمرات، هو أيضاً تبعيض، فقد يُتوفى لرجل ما عزيز، أو قد يخسر تجارته، والذي يؤكد هذا التبعيض هو مفهوم البُشرى للصابرين، فالمعنى يتجه على أن من ابتُلي كفرد وصبر فقد نجا، لأن الصبر يعني الاستمرار على تحمل الشدة، أي تحمل الابتلاء، ولا يكون الاستمرار إلا بالمقدرة على التحمل، وهذا في حد ذاته تبعيض لأن الاستمرار في التحمل لن يحدث إن كان الابتلاء كارثياً وبالذات على مجموع الأمة كإعصار قاتل. ومن جهة أخرى فإن الصبر لا يكون إلا في هذه الحياة، وليس في الآخرة لأن الناس سيصبرون رغماً عنهم في الآخرة على أهوال يوم القيامة. فالمقصود بقوله تعالى: ﴿ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ هم من تحملوا الابتلاءات في هذه الدنيا. أي باختصار فإن الابتلاءات لا تعني بالضرورة أنها سنة الله في خلقه أن يبتليهم كجماعة وباستمرار إلا إن كانت عذاباً كالريح الصرر العاتية لغير المسلمين. أي أنه سبحانه وتعالى أكرم المسلمين بحفظهم من مثل هذه الكوارث. فكيف يمكن الجمع إذاً بين حفظه سبحانه وتعالى لأمة الإسلام من الكوارث وبين ما حدث من مجاعات وما علاقة هذا بالتميكن والحدود والمواطنة؟ لنبدأ بمسألة الحفظ: فهناك في الأثر ما يؤكد استجابته سبحانه وتعالى لدعاء الرسول صلى الله عليه وسلم بحفظ هذه الأمة من الكوارث. ففي صحيح مسلم عن ثوبان مثلاً قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن الله زوى لي الأرض، فرأيت مشارقها ومغاربها، وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوى لي منها، وأعطيت الكنزين الأحمر والأبيض، وإني سألت ربي لأمتي أن لا يهلكها بسنة عامة، وأن لا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم، وإن ربي قال: يا محمد إني إذا قضيت قضاء فإنه لا يرد، وإني أعطيتك لأمتك أن لا أهلكهم بسنة عامة، وأن لا أسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم يستبيح بيضتهم ولو اجتمع عليهم من بأقطارها، أو قال: من بين أقطارها حتى يكون بعضهم يهلك بعضاً ويسبي بعضهم بعضاً».[٩]

ولأهمية المسألة لننظر إلى كتاب «فتح الباري» في الحديث عن قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْـَٔايَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾. وبإمكانك قفز هذا النص الآتي لطوله ودقة تفاصيله، فهو بالنسبة لموضوعنا يؤكد أن الله جلت قدرته قد تكفل لهذه الأمة ألا يستأصلها بكارثة بيئية. يقول الحافظ ابن حجر أثابه الله مفصلاً:

باب: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾، الآية، ﴿يَلْبِسَكُمْ﴾ يخلطكم من الالتباس، يلبسوا يخلطوا هو من كلام أبي عبيدة في الموضعين، وعند ابن أبي حاتم من طريق أسباط بن نصر عن السدي مثله. قوله: ﴿شِيَعًا﴾ فرقا، هو كلام أبي عبيدة أيضاً وزاد واحدتها شيعة، وللطبرى من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله: ﴿شِيَعًا﴾ قال: الأهواء المختلفة، قوله عن جابر وقع في الاعتصام من وجه آخر عن ابن عيينة عن عمرو بن دينار سمعت جابراً، وكذا للنسائي من طريق معمر عن عمرو بن دينار قوله: ﴿عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾، قال: أعوذ بوجهك، زاد الإسماعيلي من طريق حماد بن زيد عن عمرو الكريم في الموضعين قوله: هذا أهون أو هذا أيسر هو شك من الراوي والضمير يعود على الكلام الأخير، ووقع في الاعتصام هاتان أهون أو أيسر، أي خصلة الالتباس وخصلة إذاقة بعضهم بأس بعض، وقد روى ابن مردويه من حديث ابن عباس ما يفسر به حديث جابر ولفظه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿دعوت الله أن يرفع عن أمتي أربعا، فرفع عنهم ثنتين وأبى أن يرفع عنهم اثنتين، دعوت الله أن يرفع عنهم الرجم من السماء والخسف من الأرض وأن لا يلبسهم شيعاً ولا يذيق بعضهم بأس بعض، فرفع الله عنهم الخسف والرجم، وأبى أن يرفع عنهم الأخريين﴾. فيستفاد من هذه الرواية المراد بقوله من فوقكم أو من تحت أرجلكم، ويستأنس له أيضاً بقوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنتُمْ أَن يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ ٱلْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾. ووقع أصرح من ذلك عند ابن مردويه من حديث أبي بن كعب قال في قوله تعالى: ﴿عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾، قال الرجم، أو ﴿مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾، قال الخسف، وروى ابن أبي حاتم من طريق السدي عن شيوخه أيضاً: أن المراد بالعذاب من فوق: الرجم، ومن تحت: الخسف. وأخرج من طريق ابن عباس أن المراد بالفوق: أئمة السوء، وبالتحت: خدم السوء. وقيل المراد بالفوق: حبس المطر، وبالتحت: منع الثمرات. والأول هو المعتمد. وفي الحديث دليل على أن الخسف والرجم لا يقعان في هذه الأمة. وفيه نظر فقد روى أحمد والطبري من حديث أبي بن كعب في هذه الآية: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾ الآية. قال: هن أربع، وكلهن واقع لا محالة، فمضت اثنتان بعد وفاة نبيهم بخمس وعشرين سنة، ألبسوا شيعاً وذاق بعضهم بأس بعض، وبقيت اثنتان واقعتان لا محالة الخسف والرجم، وقد أعل هذا الحديث بأن أبي بن كعب لم يدرك سنة خمس وعشرين من الوفاة النبوية، فكأن حديثه انتهى عند قوله لا محالة، والباقي من كلام بعض الرواة. وأعل أيضا بأنه مخالف لحديث جابر وغيره، وأجيب بأن طريق الجمع أن الإعادة المذكورة في حديث جابر وغيره مقيدة بزمان مخصوص، وهو وجود الصحابة والقرون الفاضلة، وأما بعد ذلك فيجوز وقوع ذلك فيهم. وقد روى أحمد والترمذي من حديث سعد بن أبي وقاص قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذه الآية: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ﴾، إلى آخرها فقال: أما أنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد، وهذا يحتمل أن لا يخالف حديث جابر بأن المراد بتأويلها ما يتعلق بالفتن ونحوها، وعند أحمد بإسناد صحيح من حديث صحار بالمهملتين، أوله مضموم مع التخفيف العبدي رفعه، قال: لا تقوم الساعة حتى يخسف بقبائل، الحديث. وسيأتي في كتاب الأشربة في الكلام على حديث أبي مالك الأشعري، ذكر الخسف والمسخ أيضاً، وللترمذي من حديث عائشة مرفوعاً يكون في آخر هذه الأمة خسف ومسخ وقذف، ولابن أبي خيثمة من طريق هشام بن الغازي بن ربيعة الجرشي عن أبيه عن

جده رفعه يكون في أمتي الخسف والمسخ والقذف، الحديث. وورد فيه أيضاً عنه عن علي وعن أبي هريرة عند وعن عثمان عند وعن ابن مسعود وابن عمر وابن عمرو وسهل بن سعد عند ابن ماجة وعن أبي أمامة عند أحمد وعن عبادة عند ولده وعن أنس عند البزار، وعن عبد الله بن بسر وسعيد بن أبي راشد عند الطبراني في الكبير وعن ابن عباس وأبي سعيد عنده في الصغير، وفي أسانيدها مقال غالباً، لكن يدل مجموعها على أن لذلك أصلاً ويحتمل في طريق الجمع أيضاً أن يكون المراد أن ذلك لا يقع لجميعهم وأن وقع لأفراد منهم غير مقيد بزمان كما في خصلة العدو الكافر والسنة العامة، فإنه ثبت في صحيح مسلم من حديث ثوبان رفعه في حديث بأوله: ﴿أن الله زوى لي مشارق الأرض ومغاربها وسيبلغ ملك أمتي ما زوى لي منها﴾ الحديث، وفيه ﴿وإني سألت ربي أن لا يهلك أمتي بسنة عامة وأن لا يسلط عليهم عدواً من غير أنفسهم وأن لا يلبسهم شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض، فقال: يا محمد إني إذا قضيت قضاء فإنه لا يرد وإني أعطيتك لأمتك أن لا أهلكهم بسنة عامة وأن لا أسلط عليهم عدواً من غيرهم يستبيح بيضتهم حتى يكون بعضهم يهلك بعضاً﴾. وأخرج الطبري من حديث شداد نحوه بإسناد صحيح، فلما كان تسليط العدو الكافر قد يقع على بعض المؤمنين لكنه لا يقع عموماً، فكذلك الخسف والقذف، ويؤيد هذا الجمع ما روى الطبراني من مرسل الحسن قال: لما نزلت: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ﴾ الآية، سأل النبي صلى الله عليه وسلم ربه، فهبط جبريل فقال: يا محمد: إنك سألت ربك أربعاً فأعطاك اثنتين ومنعك اثنتين: أن يأتيهم عذاب من فوقهم أو من تحت أرجلهم فيستأصلهم كما استأصل الأمم الذين كذبوا أنبياءهم، ولكنه يلبسهم شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض، وهذان عذابان لأهل الإقرار بالكتاب والتصديق بالأنبياء، انتهى. وكأن من قوله: وهذان الخ من كلام الحسن. وقد وردت الاستعاذة من خصال أخرى منها عن ابن عباس عند ابن مردويه مرفوعاً: ﴿سألت ربي لأمتي أربعاً فأعطاني اثنتين ومنعني اثنتين، سألته أن يرفع عنهم الرجم من السماء والغرق من الأرض فرفعهما﴾ الحديث. ومنها حديث سعد بن أبي وقاص عند مسلم مرفوعاً: ﴿سألت ربي أن لا يهلك أمتي بالغرق، فأعطانيها، وسألته أن لا يهلكهم بالسنة، فأعطانيها، وسألته أن لا يجعل بأسهم بينهم فمنعنيها﴾. وعند الطبري من حديث جابر بن سمرة نحوه لكن بلفظ: ﴿أن لا يهلكوا جوعاً﴾. وهذا مما يقوي أيضا الجمع المذكور، فإن الغرق والجوع قد يقع لبعض دون بعض، لكن الذي حصل منه الأمان أن يقع عاما. وعند الترمذي وابن مردويه من حديث خباب نحوه، وفيه: ﴿وأن لا يهلكنا بما أهلك به الأمم قبلنا﴾. وكذا في حديث نافع بن خالد الخزاعي عن أبيه عند الطبراني وعند أحمد من حديث أبي بصرة بالباء والصاد المهملة نحوه. لكن قال بدل خصلة الإهلاك أن لا يجمعهم على ضلالة. وكذا للطبري من مرسل الحسن ولابن أبي حاتم من حديث أبي هريرة رفعه: ﴿سألت ربي لأمتي أربعاً فأعطاني ثلاثاً ومنعني واحدة: سألته أن لا يكفر أمتي جملة فأعطانيها، وسألته أن لا يظهر عليهم عدواً من غيرهم فأعطانيها، وسألته أن لا يعذبهم بما عذب به الأمم قبلهم فأعطانيها، وسألته أن لا يجعل بأسهم بينهم فمنعنيها﴾. وللطبراني من طريق السدي مرسلاً نحوه. ودخل في قوله بما عذب به الأمم قبلهم الغرق كقوم نوح وفرعون، والهلاك بالريح كعاد، والخسف كقوم لوط وقارون، والصيحة كثمود وأصحاب مدين، والرجم كأصحاب الفيل وغير ذلك مما عذبت به الأمم عموماً. وإذا جمعت الخصال المستعاذ منها من هذه الأحاديث التي سقتها بلغت نحو العشرة، وفي حديث الباب أيضا أنه صلى الله عليه وسلم سأل رفع الخصلتين الأخيرتين فأخبر بأن ذلك قد قدر من قضاء الله، وأنه لا يرد. وأما ما زاده الطبراني من طريق أبي الزبير عن جابر في حديث الباب بعد قوله: قال ليس هذا، قال ولو استعاذه لأعاذه، فهو محمول على أن جابرا لم يسمع بقية الحديث، وحفظه سعد بن أبي وقاص وغيره، ويحتمل أن يكون قائل ولو استعاذه الخ بعض رواته دون جابر والله أعلم».[١٠]

وهذا التبرير الشرعي السابق لك أخي القارئ إن كنت مؤمناً. وأعلم أنت تدرك أن كل ابتلاء سيؤدي للمزيد من الأجر لأنه سبحانه تعالى قال في محكم كتابه في سورة الزمر: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّـٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾. أي أنه ليس من سنته سبحانه وتعالى أن يضرب الجماعات بالمجاعات لدرجة أكل الأطفال، بل هي ابتلاءات مؤقتة تقع على أفراد هنا وهناك. ولكنك قد تقول: ولكن هناك كوارث أخرى مما وقع على خير الناس كما حدث في طاعون عمواس في عهد السلف في الشام. فقد جاء في تفسير القرطبي عن طاعون عمواس قوله:

«وقد يرسله شهادة ورحمة للصالحين كما قال معاذ في طاعون عمواس إنه شهادة ورحمة لكم ودعوة نبيكم: ﴿اللهم أعط معاذاً وأهله نصيبهم من رحمتك﴾. فطعن في كفه رضي الله عنه. قال أبو قلابة: قد عرفت الشهادة والرحمة، ولم أعرف ما دعوة نبيكم، فسألت عنها فقيل: دعا عليه السلام أن يجعل فناء أمته بالطعن والطاعون حين دعا ألا يجعل بأس أمته بينهم، فمنعها فدعا بهذا. ويروى من حديث جابر وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿الفار من الطاعون كالفار من الزحف، والصابر فيه كالصابر في الزحف﴾. وفي البخاري عن يحيى بن يعمر عن عائشة أنها أخبرته أنها سألت رسول الله عليه وسلم عن الطاعون: فأخبرها نبي الله صلى الله عليه وسلم أنه كان عذاباً يبعثه الله على من يشاء، فجعله الله رحمة للمؤمنين، فليس من عبد يقع الطاعون فيمكث في بلده صابراً يعلم أنه لن يصيبه إلا ما كتب الله له إلا كان له مثل أجر الشهيد. وهذا تفسير لقوله عليه الصلاة والسلام: ﴿الطاعون شهادة والمطعون شهيد﴾. أي الصابر عليه المحتسب أجره على الله العالم أنه لن يصيبه إلا ما كتب الله عليه. ولذلك تمنى معاذ أن يموت فيه لعلمه أن من مات فهو شهيد. وأما من جزع من الطاعون وكرهه وفر منه فليس بداخل في معنى الحديث، والله أعلم».[١١]

ستأتي الإجابة بعد عدة صفحات بإذن الله على هذه الحادثة (طاعون عمواس). فما أحاول إثباته لك منطقياً (وبالذات إن لم تكن مؤمناً أيها القارئ) يتلخص في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ﴾، من قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿أَوَلَمَّآ أَصَـٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَـٰذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾. وكذلك قوله تعالى في سورة الروم: ﴿وَإِذَآ أَذَقْنَا ٱلنَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُواْ بِهَا وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾ كيف؟ هناك منظومة كونية (أولاً) ومقصوصة حقوق (ثانياً). فبالنسبة للمنظومة الكونية وهي التي وضعها الله القدير الحق الخالق الخلاق البارئ المصور جلت قدرته سبحانه وتعالى فهي سارية وذات دورات مثل مواقيت الشروق التي يمكن التنبؤ بمواعيدها بدقة، أو في النقيض لا يمكن التنبؤ بأوقاتها مثل الزلازل. ومع تقادم الزمن وتطور العلوم فإن ما لا يمكن التنبؤ بمواعيدها تتحول لملمات يمكن التنبؤ بمواعيدها مثل الأعاصير التي تُرى بالأقمار الصناعية قبل أن تضرب في أيامنا هذه. لذلك نجد أن القرآن الكريم لا يصف مثل هذه الملمات بالكوارث، بل بالشدائد كما في قوله تعالى في سورة يوسف: ﴿ثُمَّ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ﴾. فالسنين السبع التي نقص فيها ماء نهر النيل برغم أنها كان من الممكن أن تكون كارثة هائلة لأنها مجاعات مستمرة لسبع سنين، إلا أنها وصفت بـ ﴿سَبْعٌ شِدَادٌ﴾. فالله سبحانه وتعالى جعل لنا فيها عبرة بالغة الأهمية وهي أنه إن تمكن البشر من التحرز وأخذ الاحتياطات اللازمة فإنه حتى وإن نقص نهر كالنيل ولفترة طويلة كالسنين السبع المتتالية فإنه لن تظهر المجاعة. ففي قصة يوسف عليه السلام عبرة ما بعدها عبرة عن مقصوصة الحقوق. فبرغم أن نهر النيل يكاد يكون المصدر الوحيد للري الزراعي في منطقة شبه صحراوية ومع انخفاض النهر لسبع سنين متتالية إلا أن يوسف عليه السلام تمكن من تلافي المجاعة في وضع كان

جميع سكان المناطق المجاورة يلجؤون فيه إلى منطقة النيل للتزود بالغذاء كما فعل إخوة يوسف عليه السلام. أي إن لم تطبق مقصوصة الحقوق فإن المنظومة الكونية ستظهر أحياناً وكأنها كوارث بيئية كما تُحدث الأعاصير، أما مع تطبيق مقصوصة الحقوق فإن تأثير مثل هذه الشدائد كالجفاف أو الأعاصير سيكون طفيفاً يستوعبه البشر إن هم فهموه لأنه جزء من المنظومة الكونية (أولاً)، واستعدوا له (ثانياً)، وهاتان تأتيان بتطبيق مقصوصة الحقوق. ولتوضيح هذه الجملة الأخيرة أقول:

للإجابة على مثل هذه التساؤلات الشيطانية حول رحمة الله، قارن أخي القارئ الاقتباس السابق مما قاله المقريزي عن المجاعة بقوله تعالى في سورة الحجر: ﴿وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَـٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ﴾. وركز على قوله تعالى: ﴿مَّوْزُونٍ﴾ وكيف أنها قد تعني الاستدامة sustainability والله أعلم. فقد جاء في «التفسير الكبير»:

> «﴿وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ﴾: وفيه بحثان: البحث الأول: أن الضمير في قوله: ﴿وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا﴾، يحتمل أن يكون راجعاً إلى الأرض، وأن يكون راجعاً إلى الجبال الرواسي إلا أن رجوعه إلى الأرض أولى لأن أنواع النبات المنتفع بها إنما تتولد في الأراضي، فأما الفواكه الجبلية فقليلة النفع، ومنهم من قال رجوع ذلك الضمير إلى الجبال أولى لأن المعادن إنما تتولد في الجبال والأشياء الموزونة في العرف والعادة هي المعادن لا النبات.
>
> البحث الثاني اختلفوا في المراد بالموزون وفيه وجوه: الوجه الأول أن يكون المراد أنه متقدر بقدر الحاجة. قال القاضي: وهذا الوجه أقرب لأنه تعالى يعلم المقدار الذي يحتاج إليه الناس وينتفعون به، فينبت تعالى في الأرض ذلك المقدار. ولذلك أتبعه بقوله: ﴿وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَـٰيِشَ﴾، لأن ذلك الرزق الذي يظهر بالنبات يكون معيشة لهم من وجهين: الأول بحسب الأكل والانتفاع بعينه، والثاني أن ينتفع بالتجارة فيه. والقائلون بهذا القول قالوا الوزن إنما يراد لمعرفة المقدار. فكان إطلاق لفظ الوزن لإرادة معرفة المقدار من باب إطلاق اسم السبب على المسبب. قالوا: ويتأكد ذلك أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾، الرعد ٨، وقوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾. الحجر ٢١
>
> والوجه الثاني: في تفسير هذا اللفظ أن هذا العالم عالم الأسباب. والله تعالى إنما يخلق المعادن والنبات والحيوان بواسطة تركيب طبائع هذا العالم. فلا بد وأن يحصل من الأرض قدر مخصوص ومن الماء والهواء كذلك، ومن تأثير الشمس والكواكب في الحر والبرد مقدار مخصوص، ولو قدرنا حصول الزيادة على ذلك القدر المخصوص أو النقصان عنه لم تتولد المعادن والنبات والحيوان. فالله سبحانه وتعالى قدرها على وجه مخصوص بقدرته وعلمه وحكمته، فكأنه تعالى وزنها بميزان الحكمة حتى حصلت هذه الأنواع.

د) وجاء في تفسير القرطبي التالي: «﴿وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ﴾: أي مقدر معلوم، قاله ابن عباس وسعيد بن جبير. وإنما قال موزون لأن الوزن يعرف به مقدار الشيء، قال الشاعر: قد كنت قبل لقائكم ذا مرة عندي لكل مخاصم ميزانه. وقال قتادة: موزون يعني مقسوم. وقال مجاهد: موزون معدود، ويقال هذا كلام موزون، أي منظوم غير منتثر. فعلى هذا أي أنبتنا في الأرض ما يوزن من الجواهر والحيوانات والمعادن. وقد قال الله عز وجل في الحيوان: ﴿وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾، والمقصود من الإنبات الإنشاء والإيجاد. وقيل: ﴿وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا﴾، أي في الجبال. ﴿مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ﴾، من الذهب والفضة والنحاس والرصاص والقزدير، حتى الزرنيخ والكحل كل ذلك يوزن وزناً، روي معناه عن الحسن وابن زيد. وقيل أنبتنا في الأرض الثمار مما يكال ويوزن. وقيل ما يوزن فيه الأثمان لأنه أجل قدراً وأعم نفعاً مما لا ثمن له» (١٢).

والوجه الثالث في تفسير هذا اللفظ أن أهل العرف يقولون: فلان موزون الحركات، أي حركات متناسبة حسنة مطابقة للحكمة، وهذا الكلام كلام موزون إذا كان متناسباً حسناً بعيداً عن اللغو والسخف، فكان المراد منه أنه موزون بميزان الحكمة والعقل. وبالجملة فقد جعلوا لفظ الموزون كناية عن الحسن والتناسب. فقوله: ﴿وَأَنۢبَتۡنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيۡءٖ مَّوۡزُونٖ﴾، أي متناسب محكوم عليه عند العقول السليمة بالحسن واللطافة ومطابقة المصلحة.

والوجه الرابع في تفسير هذا اللفظ أن الشيء الذي ينبت من الأرض نوعان: المعادن والنبات. أما المعادن فهي بأسرها موزونة، وهي الأجساد السبعة والأحجار والأملاح والزاجات وغيرها، وأما النبات فيرجع عاقبتها إلى الوزن لأن الحبوب توزن وكذلك الفواكه في الأكثر والله أعلم».[د]

تلحظ في أول الاقتباس السابق إثارة التفريق في مرجعية الضمير في قوله تعالى: ﴿وَأَنۢبَتۡنَا فِيهَا﴾، هل هو إلى الأرض أم إلى الجبال؟ فإن كانت القناعة أن ما على كليهما من إنبات فهو موزون، فلا حاجة عندها منطقياً لإثارة هذا التفريق. فالخطاب في الإنبات هو إذاً لكل ما في باطن أو ما على الأرض بما فيها الجبال. ثم تلحظ أن الفقهاء رحمهم الله اختلفوا في المراد بالموزون على أربعة وجوه، إلا أنهم برغم اختلافاتهم، إن عاشوا واطلعوا على ما توصل إليه العلم اليوم من أن الكرة الأرضية عبارة عن دورات حياتية تدعم بعضها بعضاً (وهو ما يسمى اليوم بعلم الاستدامة sustainability)، فإنهم لن يعارضوا أن المراد بكلمة ﴿مَّوۡزُونٖ﴾ ذات ارتباط وثيق بالاستدامة (حتى مع تزايد التعداد السكاني للأرض كما سترى في الحديث عن نظرية مالثاس في هذا الفصل بإذن الله). ففي قوله تعالى: ﴿وَجَعَلۡنَا لَكُمۡ فِيهَا مَعَٰيِشَ﴾، كما ذهب لذلك القاضي رحمه الله، تأويل على أن الله سبحانه وتعالى يعلم المقدار الذي سيحتاج إليه الناس وينتفعون به، فيُنبت جلت قدرته ذلك المقدار سواء كان المنبوت نباتاً أو معدناً. أي أن الاستنتاج ممن ذهب للوجه الأول من الفقهاء لمعنى ﴿مَّوۡزُونٖ﴾ هو أنه لأنه سبحانه وتعالى يعلم الغيب، فقد وضع في الأرض ما يكفي سكانها في كل العصور. وما يدعم هذا التأويل من أن ﴿مَّوۡزُونٖ﴾ قد تعني لنا اليوم بيئة مستدامة ذات عطاء يكفي جميع البشر هو الوجه الثاني في تفسير اللفظ من أن هذا العالم هو عالم الأسباب: أي أنه سبحانه وتعالى وزن ما تحتاجه النباتات والحيوانات والناس فأودع في الأرض ما يمكّنها من الاستمرار، أو كما جاء في «التفسير الكبير»: «فكأنه تعالى وزنها بميزان الحكمة حتى حصلت هذه الأنواع». أما الوجه الثالث للتأويل فهو أيضاً يدعم أن ﴿مَّوۡزُونٖ﴾ يعني الاستدامة، لأن لفظ ﴿مَّوۡزُونٖ﴾ يعني «الحسن واللطافة ومطابقة المصلحة»، وهذا بالطبع لسكان الأرض. وبالنسبة للوجه الرابع للتأويل، وهو أن ما ينبت في الأرض عموماً نوعان: المعادن والنبات، وأنهما مما يوزن، وأنه سبحانه وتعالى أنبت في الأرض منهما ما يكفي البشر، فهو أيضاً تأويل يدعم أن المقصود من قوله تعالى: ﴿مَّوۡزُونٖ﴾ لابد وأن يعني الاستدامة، ولكن فقط إن طبق شرع الله كما سترى بإذن الله.

فالسؤال هو الآن: إن كانت الآيات الكريمة تشير إلى الاستدامة، فهل هناك تعارض بين ما وصفه المقريزي من مجاعات وبين الآيات التي تدل على أن ما على الأرض من خيرات ستكفي الناس لأن الله سبحانه وتعالى جواد كريم معط واهب وهاب؟ لعلك قد تقول ابتداءً أن ما قاله المقريزي من أكل الأم لابنها بسبب المجاعة مبالغة تعودنا عليها في كتابات بعض من سبق، وهذه منها. إلا أن الاستنتاج الأهم بالنسبة لموضوعنا هو أن المجاعات كما أثبت لنا التاريخ دائمة الظهور، وفي هذا تعارض ظاهري مع الآيات (التي تؤكد كرم الله سبحانه وتعالى وجوده وعطاءه والحياة الطيبة للمؤمنين وأن ما على الأرض من خيرات يكفي سكانه لاتزانه). فقد قفز سعر

الرز مثلاً أثناء كتابتي لهذا الكتاب لأكثر من الضعف خلال عدة أشهر ثم إلى الضعف مرة أخرى خلال أسبوعين (وذلك في شهر ربيع الآخر ١٤٢٨هـ)، وهناك الكثير من التنبؤات أن مئات الملايين من الناس في الدول الفقيرة قد يموتون جوعاً بسبب النقص في الغذاء على مستوى العالم. أي أن هناك تناقضاً ظاهراً بين الآيات وبين الواقع. للإجابة على هذا التناقض الظاهري لنجب أولاً على السؤال الآتي: كيف ولماذا حدثت المجاعة في مصر التي بها نهر النيل وهو نهر فيه الكثير من الخير؟ بالطبع فإن الإجابة الظاهرة ستكون كما وضح المقريزي في أول الاقتباس بسبب نقص المياه أو هبوب الرمال وبالتالي قلة الإنتاج الزراعي. أي بسبب شدة بيئية. ولكن في الوقت ذاته، إن حدثت شدة في الدول الصناعية المعاصرة، فلن تحدث المجاعة عندهم، لماذا؟ فعندما ضرب إعصار كاترينا مثلاً مدينة نيوأورليانز، فرغم كل الدمار الذي أحدثه، فإن عدد القتلى لم يكن كبيراً مقارنة بتدمير مدينة بأكملها. فها هي ذي الأمور ترجع إلى ما كانت عليه رويداً رويداً، وهذه شدة مفاجئة وأكثر شدة من نقصان ماء النيل الذي يظهر رويداً رويداً ويمكن التنبؤ به من منابع النهر مع تقدم العلم. فهم في الدول الصناعية إن نقص نهر عندهم فهم رويداً رويداً يتمكنون من تلافي المجاعة، كما حدث في مصر في عهد يوسف عليه السلام الذي تصدى للمجاعة. أما عندما ضرب بورما مثلاً إعصار في جمادى الأولى من سنة ١٤٢٩ هـ فقد قتل مباشرة ما يزيد عن مائة ألف لأنه شعب متخلف. حتى وإن كان المجتمع متقدماً تقنياً كما حدث في السونامي الذي ضرب اليابان ودمر المفاعل النووي بمنطقة فوكوشيما، فاليابانيون يعلمون أن مثل هذا السونامي يضرب تلك الشواطئ كل خمسين إلى مئة سنة، ومع هذا استوطنوها. أي أنه ﴿قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ﴾. فهم مثل بعض سكان شواطئ أندونيسيا، بدل السكنى بعيداً عن الشاطئ، نسوا جيلاً بعد جيل النظام الكوني ثم عند وقوع الكارثة رموا باللوم على الطبيعة التي هي من خلق الرحمن الرحيم!! لقد وثق اليابانيون بتقنيتهم كثيراً وبنوا مفاعلاً نووياً ثم بعد دماره لم تعد المنطقة صالحة للحياة البشرية والحيوانية والنباتية، فقد كان من الممكن إعادة استثمار الشاطئ للزراعة إن لم يظهر التلوث الإشعاعي بسبب دمار المفاعل.

إن ما أحاول توضيحه هو أن الشدائد (ولا أقول الكوارث) البيئية جزء من النظام الكوني، فلا يمضي أسبوع إلا وتسمع فيه عن أعاصير أو جفاف أو فيضانات أو زلازل أو ما شابه من أحداث أو ملمات تضرب منطقة ما في العالم، لكن هذه الأحداث أشد ما تكون تأثيراً في الدول المتخلفة. فكما هو معلوم فإن المجتمعات تتباين في مقدرتها على التعامل مع هذه الأحداث. وما أحاول توضيحه (كما ستستنتج بإذن الله خلال الفصول القادمة) هو أنه مع تطبيق الشريعة فإن حدة تأثير هذه الملمات على السكان ستتضاءل حتى أنها قد تصل لدرجة متدنية من التأثير على حياة الناس إلا بقدر اقتصادي يسير على مجموع الأمة دونما وفيات وحتى إن كانت الملمة شديدة كما في السنين السبع الشداد في قصة يوسف عليه السلام، وأن العكس هو الذي حدث في مصر من مجاعة في العصور المختلفة لأن الشريعة لم تطبق في مصر آنذاك كما يجب، فكانت نسبة تعداد من هم أعلى قليلاً من مستوى خط الفقر من السكان جد مرتفع، ومع النقصان القليل في الغذاء ارتفعت الأسعار بفعل قوى العرض والطلب في الأسواق فلم يتمكن هؤلاء الكثرة من متوسطي الدخل أو ممن هم أعلى قليلاً من خط الفقر من التعامل مع الغلاء، فظهرت المجاعات لتخزين الغذاء من قِبل من لديهم الأموال خوفاً من الجوع، فكان النقصان الحاد المفتعل للمواد الغذائية. وهنا تأتي الإجابة على السؤال: لماذا حدث هذا في بلاد المسلمين ولا يحدث عند الغرب الآن؟ والإجابة كما وضحت في الحديث عن «العقل أم التمكين» في فصل «قصور العقل» هي أن التمكين الذي تمتع به أفراد المجتمعات

الغربية أفرز أفراداً أكثر تحملاً لمثل هذه الكوارث برغم أنها مجتمعات ليست مسلمة لأن الأفراد أكثر تمكيناً ولأن الحكومات أكثر تحملاً للمسؤولية بسبب الديمقراطية (لكن تذكر أن الديمقراطية ستؤدي للفساد لا محالة)، وأن هذا لم يكن الحال في الدول الإسلامية لأنها خرجت عن مقصوصة الحقوق، وأنه إن طبقت الشريعة فإن مثل هذه الشدائد ستكون أقل تأثيراً على المسلمين منها على أي مجتمع غربي. وللمزيد من التوضيح أقول:

هناك جانبان للمسألة، الجانب الأول هو سلوكيات الناس في حال المجاعات، والجانب الآخر هو تدخلات الحكومات التي تؤثر في مقصوصة الحقوق. لنعود إلى مصر أولاً: إن قرأت كتاب المقريزي فإن أول ما تلحظه هو كثرة المجاعات مع تقادم الزمن لدرجة أنها قد تأتي أحياناً في فترات قد تقل عن عشر سنوات. وأن ما يركز عليه المقريزي هو المجاعة بسبب الغلاء والذي قد يكون لسبب غير بيئي أحياناً وتزداد حدته مع الشدائد البيئية، فتجده يقول واصفاً أول غلاء في الإسلام في مصر ثم مستطرداً:

> «ثم جاء الله سبحانه بالإسلام، فكان أول غلاء وقع بمصر في سنة سبع وثمانين من الهجرة، والأمير يومئذ بمصر عبد الله بن عبد الملك بن مروان، من قبل أبيه. فتشاءم الناس، لأنه أول غلاء، وأول شدة رآها المسلمون بمصر. ثم وقع الغلاء في الدولة الإخشيدية في محرم سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة [٣٣٨ هـ] والأمير يومئذ أبو القاسم أنوجور بن الإخشيد، فثارت الرعية ومنعوه من صلاة العتمة في الجامع العتيق. ثم وقع غلاء في سنة إحدى وأربعين وثلاثمائة [٣٤١ هـ]، فكثر الفأر في أعمال مصر، وأتلف الغلات والكروم وغيرها، ثم قصر النيل فنزع السعر في شهر رمضان. وفي سنة ثلاث وأربعين وثلاثمائة [٣٤٣ هـ] عظم الغلاء حتى بيع القمح كل ويبتين ونصف بدينار. ثم طلب فلم يوجد وثارت الرعية وكسروا منبر الجامع بمصر. ثم وقع الغلاء في الدولة الإخشيدية أيضاً واستمر تسع سنين متتابعة وابتدأ في سنة ثنتين وخمسين وثلاثمائة [٣٥٢ هـ] والأمير إذ ذاك علي بن الإخشيد، وتدبير الأمور إلى الأستاذ أبي المسك كافور الإخشيدي. وكان سبب الغلاء أن ماء النيل انتهت زيادته إلى خمسة عشر ذراعاً وأربع أصابع، فنزع السعر بعد رخص، فما كان بدينار واحد صار بثلاثة دنانير، ... ثم مات كافور فكثر الاضطراب وتعددت الفتن وكانت حروب كثيرة بين الجند والأمراء قتل فيها خلق كثير، وانتهبت أسواق البلد وأحرقت مواضع عديدة فاشتد خوف الناس وضاعت أموالهم وتغيرت نياتهم وارتفع السعر وتعذر وجود الأقوات ... ثم وقع الغلاء في أيام الحاكم بأمر الله ... وذلك في سنة سبع وثمانين وثلاثمائة [٣٨٧ هـ]، وكان سببه قصور النيل، ... فلما كانت سنة خمس وتسعين وثلاثمائة [٣٩٥ هـ] توقف النيل حتى كسر الخليج في آخر مسري، ... فارتفعت الأسعار ووقفت الأحوال في الصرف، ...».[١٣]

لعل أول ملحوظة على الاقتباس السابق هي أنه لم ير مسلموا مصر غلاءً حتى سنة ٨٧ للهجرة، وما هذا والله أعلم إلا لأن الشريعة كانت أكثر تطبيقاً، ثم بعد ذلك ظهر الغلاء الثاني وكان ذلك سنة ٣٣٨ للهجرة، أي بعد أكثر من مئتي سنة، ثم تقاربت الفترات بين المجاعات. وفي هذا مؤشر جيد على أن هناك علاقة واضحة بين تطبيق مقصوصة الحقوق وبين المجاعات. فكان التقارب (إن تصفحت كتاب المقريزي) بين المجاعات لأقل من عشرة سنوات أحياناً بين المجاعة والأخرى بسبب الغلاء. أي أن الناس لم ينسوا بعد المجاعة السابقة، فهي لا تزال في ذاكرتهم ومع ذلك لم يحتاطوا لها ووقعوا في شراكها مرة أخرى، لماذا؟ إن السبب والله أعلم هو أن السواد الأعظم من الناس أفراد لا قرار لهم يمكنهم من الاحتياط للمجاعات لأن ما لديهم من مال بالكاد يكفيهم لتغطية

ضروورياتهم، وهذا قد لا يحدث في المناطق الصحراوية مثلاً، فالناس في المناطق الصحراوية لم يعانوا من المجاعات كذات التكرار كما هو الحال في مصر لأنهم أناس احتاطوا لقلة الغذاء المتوقع عندهم إن حدث طارئ ما، فقد تتعرض طرقات توصيل الإمدادات الغذائية للتعطل بسبب خلاف سياسي أو ما شابه. أي لأن فرص تعرضهم للمجاعة أكثر، فهم أكثر حذراً ولديهم بالتالي من المؤن التي تُخزن وتُقتات مثل الفواكه المجففة واللحوم المملحة والسكاكر ما يكفيهم لآجال طويلة. أي أن قلقهم المستمر أوجد لديهم ولدى جميع السكان في مثل هذه الظروف الصعبة نوعاً من الحذر في تأمين الغذاء باستمرار وبالتالي أصبح التفكير والاستعداد للمجاعة عرفاً فأضحى الغذاء موفوراً حتى وإن كان قليلاً جداً بحيث لا تقع المجاعة إلا نادراً. وهذا ما لم يحدث في مصر لأن السكان لم يبلوروا أعرافاً تعتمد بالدرجة الأولى على المواد الغذائية طويلة الأجل لأن الإشكالية ليست جغرافية بقدر ما هي اقتصادية سياسية بالنسبة لهم، بينما هي لأهل قرية صحراوية جغرافية أولاً ثم اقتصادية سياسية. فسكان مصر يأملون في حكم لا يؤدي بهم للغلاء لأن الخير متوافر ويرونه أمامهم، لكن لأن مقصوصة الحقوق لم تطبق فإن آمالهم لم تتحقق، بل ظهر الغلاء بعد الغلاء فاستمر الجوع في الظهور، والذي كان من المفترض به أن يظهر في قرية صحراوية أيضاً، ولكن لأن الأعراف التي تتصدي للجوع «أخذت موقعاً متقدماً في أولويات» أهل القرية الصحراوية لم تظهر عندهم المجاعات بقدر ظهورها في مصر.

وهناك سبب آخر هو أن طبيعة سكان مكة المكرمة مثلاً لا تشبه سكان مصر المنتجة غذائياً والتي تعتمد على الكثير من الأيدي العاملة الكادحة، وهؤلاء هم الأفقر الذين لا يحتملون أي غلاء يذكر، فالمسألة ليست في توافر الغذاء فقط ولكن في التركيبة الاقتصادية، أي في عدم تطبيق مقصوصة الحقوق. فإن نظرت للاقتباس السابق الثاني للمقريزي، تلحظ أن السلطان أمر بجمع الفقراء وفرقهم على الأمراء بحيث أن على أمير المائة أن يؤمن الغذاء لمئة إنسان، وعلى أمير الخمسين أن يؤمن الغذاء لخمسين، وهكذا. أي أن مجموع ما هو متوافر في مخازن السلاطين والمقربين منهم والتجار يكفي الجميع، فالإشكالية هي في العدالة في التوزيع وليست في نضوب الخيرات بالدرجة الأولى كما أثبتت لنا قصة يوسف عليه السلام. تأمل الآتي مما قاله المقريزي وكيف أن المجاعة تم تلافيها:

> «وبلغت زيادة النيل في سنة ثمان وتسعين [٣٩٨ هـ] أربعة عشر ذراعاً وأصابع، فلحقت الناس من ذلك شدائد. وتمادى الحال إلى سنة تسع وتسعين [٣٩٩ هـ] فكسر الخليج في خامس عشر توت، والماء في خمسة عشر ذراعاً، فنقص في تاسع عشر توت وانحط. فعظم الأمر، وكظ الناس [أجهدهم وآلمهم] الجوع، فاجتمعوا بين القصرين، واستغاثوا بالحاكم في أن ينظر لهم، وسألوه أن لا يهمل أمرهم، فركب حماره وحرج [وخرج] من باب البحر، ووقف وقال: «أنا ماض إلى جامع راشدة، فأقسم بالله لئن عدت فوجدت في الطريق موضعاً يطؤه حماري مكشوفاً من الغلة لأضربن رقبة كل من يقال لي أن عنده شيئاً منها، ولأحرقن داره وأنهبن ماله». ثم توجه وتأخر إلى آخر النهار، فما تبقى أحد من أهل مصر والقاهرة وعنده غلة حتى حملها من بيته أو منزله وشونها في الطرقات، وبلغت أجرة الحمار في حمل النقلة والواحدة ديناراً. فامتلأت عيون الناس، وشبعت نفوسهم، وأمر الحاكم بما يُحتاج إليه في كل يوم، ففرضه على أرباب الغلات بالنسيئة، وخيرهم في أن يبيعوا بالسعر الذي يقرره بما فيه من

هـ) «الأهراء هي حواصل لخزن أنواع الغلال المتنوعة الخاصة بالسلطان احتياطاً للطوارئ الاقتصادية ولا تفتح إلا عند الضرورة. وكان كل من أراد بيع غلة اتجه إلى الأهراء لبيعها. وكان للأهراء ديوان وله ناظر يسمى ناظر الأهراء وينفق منها ما يوقع به عليها. وتعرف الأهراء في مصطلحنا الحديث بالشونة»، كما يقول المحقق (١٥).

الفائدة المحتملة لهم، وبين أن يمتنعوا فيختم على غلاتهم ولا يمكنهم من بيع شيء منها إلى حين دخول الغلة الجديدة. فاستجابوا لقوله وأطاعوا أمره، وانحل السعر وارتفع الضرر، ولله عاقبة الأمور».[١٤]

ويقول في موضع آخر:

«ثم وقع الغلاء في أيام الخليفة الآمر بأحكام الله، ووزارة الأفضل، بلغ القمح في كل مائة اردب بمائة وثلاثين ديناراً. فتقدم الخليفة إلى القائد أبي عبد الله بن فاتك، الملقب بعد ذلك بالمأمون البطائحي، أن يدبر الحال، فختم على مخازن الغلات، وأحضر أربابها وخيرهم في أن تبقى غلاتهم تحت الختم إلى أن يصل المُغَلّ الجديد أو أن يفرج عنها وتباع بثلاثين ديناراً كل مائة أردب. فمن أجاب أفرج عنه، وباع بالسعر المذكور، ومن لم يجب أبقى الختم على حواصله. وقدر ما يحتاج إليه الناس في كل يوم من الغلة، وقدر الغلال التي أجاب التجار إلى بيعها بالسعر المعين، وما تدعو إليه الحاجة، بعد ذلك بيع من غلات الديوان على الطحانين بالسعر. فلم يزل الأمر على ذلك إلى أن دخلت الغلة الجديدة، فانحلت الأسعار واضطر أصحاب الغلة المخزونة إلى بيعها خشية من السوس، فباعوها بالنزر اليسير، ندموا على ما فاتهم من البيع بالسعر الأول. ثم وقع غلاء شنيع وقحط ذريع في أيام الحافظ لدين الله ووزارة الأفضل بن وحش، إلا أنه لم يستمر، فإن الأفضل المذكور كان قد ركب إلى الجامع العتيق بمصر وأحضر كل من يتعلق به ذكر الغلة، وأدب جماعة من المحتكرين ومن يزيد في الأسعار، ووظف عليهم القيام بما يُحتاج إليه في كل يوم. وباشر الأمر بنفسه وأخذ فيه بالحد، فلم يسع أحد خلافه، ولم يزل الحال كذلك إلى أن من الله تعالى بالرخاء، وكُشف عن الناس ما نزل بهم من البلاء، ﴿إِنَّ رَبِّى لَطِيفٌ لِّمَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ﴾. ثم وقع غلاء في أيام الفائز بوزارة الصالح طلائع بن رزيّك، وبلغ فيه الأردب خمسة دنانير لقصور ماء النيل عن الوفاء. وكان بالأهراء[هـ] من الغلات ما لا يحصى، فأخرج جملة كثيرة من الغلال وفرقها على الطحانين، وأرخص سعرها ومنع من احتكارها وأمر الناس ببيع الموجود منها وتصدق على جماعة من المتجملين والفقراء بجملة كثيرة. وتصدق سيف الدين حسين وغيره من الأمراء وأرباب الجهات بالقصر ما نفس عن الناس، ولم يستمر الحال على ذلك سوى مدة يسيرة حتى فرج الله وهجم الرخاء».[١٦]

ويقول المقريزي في موضع آخر إشارة إلى كثرة المخزون لدى السلاطين ومن حولهم من الأمراء الأثرياء وكيف أن بعض التجار ماتوا حسرة لكساد بضاعتهم لاحتكارهم لها وعدم تمكنهم من بيعها في الوقت المناسب أثناء المجاعة بسبب جشعهم فاعتراها السوس:

«واستمر النيل ثلاث سنين متوالية لم يطلع منه إلا القليل، فبلغ الأردب من القمح إلى ثمانية دنانير. وأطلق العادل للفقراء شيئاً من الغلال، وقسم الفقراء على أرباب الأموال، وأخذ منهم اثني عشر ألف نفس، وجعلهم في مناخ القصر، وأفاض عليهم القوت، وكذلك فعل جميع الأمراء وأرباب السعة والثراء، وكان الواحد من أهل الفاقة إذا امتلأ بطنه بالطعام بعد طول الطوى سقط ميتاً، فيدفن منهم كل يوم العدة الوافرة، حتى أن العادل قام في مدة يسيرة بمواراة نحو مائتي ألف وعشرين ألف ميت، فإن الناس كانوا يتساقطون في الطرقات من الجوع، ولا يمضي يوم حتى يؤكل عدة من بني آدم. وتعطلت الصنائع وتلاشت الأحوال وفنيت الأقوات والنفوس حتى قيل: «سنة سبع افترست أسباب الحياة»، فلما أغاث الله الخلق بالنيل لم يوجد أحد يحرث أو يزرع، فخرج الأجناد بغلمانهم وتولوا ذلك بأنفسهم، ولم تزرع أكثر البلاد لعدم الفَلاح، وعدمت الحيوانات جملة، فبيع فروج بدينارين ونصف، ومع ذلك كانت المخازن مملوءة غلالاً. والخبز متيسر الوجود يباع كل رطل بدرهم ونصف،

وزعم كثير من أرباب الأموال أن هذا الغلاء كسني يوسف عليه السلام، وطمع أن يشتري بما عنده من الأقوات أموال أهل مصر ونفوسهم، فأمسك الغلال وامتنع عن بيعها. فلما وقع الرخاء ساست [أي اعتراها السوس] كلها ولم ينفع بها فرماها، وأصيب كثير ممن اقتنى المال من الغلال، فبعضهم مات عقب ذلك شر ميتة، وبعضهم أجيح في ماله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلْمِرْصَادِ﴾، وهو الفعال لما يريد».[١٧]

ويشير في موضع آخر إلى كثرة الخير حتى أثناء المجاعة وموت الناس توضيحاً لما لدى السلطان من مال:

«وخلت الضياع من أهلها، حتى أن القرية التي كان بها مائة نفس لم يتأخر بها إلا نحو العشرين، وكان أكثرهم يوجد ميتاً في مزارع الفول لا يزال يأكل منه إذا وجده حتى يموت، ولا يستطيع الحراس ردهم لكثرتهم. ومع ذلك زكت الغلال في الكيل أضعاف المفهوم. ولقد كان للأمير فخر الدين الطنبغا المساحي من جملة زرعه مائة فدان فول، لم يمنع أحداً من الأكل منها في موضع الزرع، ولم يُمكن أحداً من يحمل منه شيئاً. فلما كان أوان الدراس لم يرض بمن وكّل إليه أمر الزرع حتى خرج بنفسه، ووقف على أجران تلك المائة فدان الفول، فإذا تلٌ عظيم من القشر الذي أكل الفقراء فوله أخضر، فطاف به وفتشه فلم يجد به شيئاً من الفول، فأمر به عند انقضاء شغله أن يُدرس لينتفع بتبنه، فحصل منه سبعمائة وستون أردباً، فعُدّ ذلك من بركة الصدقة وفائدة أعمال البر ﴿وَٱللَّهُ يُضَـٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾».[١٨]

وهنا ملحوظة مهمة، وهي أن المجاعة قد تم تلافيها في الحالات السابقة بتدخل السلاطين أو تصدق الأمراء، وهذا حل مؤقت برغم حله لأزمة المجاعة، إلا أن لتدخل السلطات سلبيات كثيرة كما سترى بإذن الله. فقد يؤدي إلى عزوف البعض عن التجارة، وقد يؤدي إلى الرشاوي بأن يفلت بعض التجار من قبضة السلطان لأن موظفيه ليسوا بالأمانة الكافية، وهكذا من ثغرات سنأتي عليها بإذن الله في فصول «الفصل والوصل» و «الموافقات» و «البركة». فليس الحل في تدخلات الدولة، بل حلول ذاتية أخرى وضعتها الشريعة سيأتي بيانها بإذن الله، ولكن فقط ذكرت السابق لإثبات أن ما هو متوافر في المخازن يكفي السكان. أي أن العبرة من السابق هو أنه لأن مقصوصة الحقوق لم تطبق، فإن البنية الاقتصادية تؤدي لظهور النقصان في الموارد وذلك لتركيبة السوق التجارية من جهة (كما سترى بإذن الله)، ولأن نفوس الناس، من جهة أخرى، عادة ما تكون أكثر شراهة وأنانية كنفوس التجار مثلاً الذين قد يحتكرون الغذاء إن لم تطبق مقصوصة الحقوق.

أي أن هناك علاقة وطيدة بين قيم الناس وسلوكياتهم ومدى تطبيق مقصوصة الحقوق. فمع تطبيق مقصوصة الحقوق فإن نفوس الناس ستكون ذات إيثار وجود وعطاء. فالناس (ومنهم التجار) سيسعون في الغالب لإيثار الآخرين على أنفسهم للحصول على المزيد من الأجر. وكما هو معلوم فإن الأجر يزداد بزيادة حاجة المعطي لما يتصدق به لغيره. هنا نرى أن الإسلام يحث على هذا السلوك بشدة كما في قوله تعالى في سورة الحشر: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَـٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾. لاحظ قوله تعالى: ﴿خَصَاصَةٌ﴾، فهي تعني الفاقة. ولاحظ أيضاً كلمة ﴿مَسْغَبَةٍ﴾ والتي تعني مجاعة في قوله تعالى في سورة البلد: ﴿أَوْ إِطْعَـٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ ﴿١٤﴾ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ﴿١٥﴾ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾. فالسغب الجوع، والساغب هو الجائع. وهناك آيات أخرى وأحاديث كثيرة في هذا الخصوص كما هو معلوم، وفيها من الحض على الإيثار لدرجة أن البعض من المؤمنين قد

ينتظرون المجاعات للتفاني في العطاء، لا كما يحدث عادة من فزع بظهور أقل غلاء ما يؤدي بالناس لخزن الغذاء تحسباً من سوء الحال مما يؤدي للمزيد من الغلاء لنقصان المتوافر في الأسواق، وهكذا يزداد الخوف من المجاعة فيزداد خزن الناس للغذاء فيزداد الغلاء ويزداد الخوف ثم الخزن ثم الغلاء فتظهر المجاعة المفتعلة التي أول ما تقع على بطون الفقراء. وهكذا من دورات من الخوف والخزن والغلاء حتى تنضب الأسواق فتظهر المجاعة المفتعلة فعلاً.

أي أن الإسلام يحارب المجاعة أيضاً من خلال سلوكيات الأفراد ليرتقي بهم في جميع الحالات سواء طُبقت مقصوصة الحقوق أو لم تطبق لأن هذه مسألة تخص الأفراد في سلوكياتهم. فالفقير باستطاعته الإيثار والتصدق على آخر أكثر فقراً منه حتى وإن كان السلطان جائراً. أي أن لدينا مقصوصة أو منظومة حقوق تؤثر في سلوكيات الأفراد، فيكون المجتمع مكون من أفراد أكثر إيثاراً أو أكثر أنانية في مجموعهم على مستوى المجتمع؛ أما على مستوى الفرد فإن لكل فرد سلوكه الذي يرتقي به لدرجة معينة من الإيثار بناء على درجة إيمانه (وهذه سيأتي بيانها بإذن الله).

تذكر أخي القارئ أنني حاولت مراراً الفصل بين القيم والحركيات. وأنه حتى وإن طبق غير المسلمين حركيات التمكين فسيتمكنون. كيف؟ إن ما ذُكر سابقاً من سلوكيات مختلفة واستعدادات متفاوتة ما هي إلا العوامل الظاهرية التي تؤثر في ظهور المجاعات، وهناك بالطبع عوامل أخرى مثل علاقات التجمعات الحضرية الاقتصادية مع ما يجاورها من أقاليم وما شابه، إلا أنها جميعاً ليست الجذور بقدر الآتي (وبالذات لك أيها القارئ إن لم تكن مسلماً): كما سأحاول الإثبات بإذن الله، فإنه مع تطبيق مقصوصة الحقوق ووصول الناس للخيرات وحرية الحركة والإنتاج فإن الخير إنتاجياً سيزداد ويعم. ومع تقارب الناس في الدخل في مجتمع ترتفع فيه نسبة الملاك، فإن كل جماعة ستتمكن من إيجاد العرف الذي يؤهلها للتصدي لأي مجاعة لأن لديها من الخبرة في التعامل مع ظروف منطقتها ما يؤهلها لذلك التصدي، وهذا ما لم يحدث في مصر لارتفاع نسبة الفقراء مقارنة بالقلة من الطبقة الحاكمة الذين كانوا يحتاطون للمجاعة بخزن أكثر مما يستهلكون مثلهم مثل التجار الاحتكاريين. ولأن القرارات عادة بأيدي هؤلاء القلة، فإن همهم لم يكن منصباً على إيجاد هذه الأعراف للتحسب للمجاعات، بينما الفقراء منشغلون في كدهم لتغطية نفقات ضرورياتهم، فضاعت فرصة ظهور الأعراف لانقسام المجتمع. وبالعكس: أي مع تطبيق مقصوصة الحقوق فإن الشدائد تصبح معلومة ومتوقعة وباستطاعة المجتمع التصدي لها من جانبين: الجانب الأول هو التقدم المعرفي، والجانب الثاني هو سلوكيات الأفراد. وهذان الجانبان كما سترى في فصل «المعرفة» بإذن الله يزدادا ازدهاراً في المعرفة وإيثاراً في السلوك مع تطبيق مقصوصة الحقوق. عندها نستطيع القول أن المؤمنين يحيون حياة طيبة في مأمن من المجاعات، ولكن مع بعض الابتلاءات التي تصيب بعض الأفراد. أي أن المجاعات إن ظهرت فهي من عند أنفسنا، أي من الناس إن لم يطبقوا مقصوصة الحقوق وليس من الشدائد الكونية بالدرجة الأولى. ومع تقادم الزمن واستمرارية تطبيق مقصوصة الحقوق جيلاً بعد جيل تتبلور العلوم التي ستتمكن من التصدي لخطورة ظهور المجاعات، فيتمكن المجتمع المصري مثلاً من معرفة أوقات انخفاض منسوب ماء النيل من منابعه والتعامل معه بالاستعداد له، وهكذا تنتقل الشدائد الكونية التي لا يمكن التنبؤ بوقت ظهورها إلى منظومات يمكن التحرز منها والاستعداد لها ببناء الصوامع المناسبة حجماً واستحداث الوسائل لحفظ الأغذية المحلية لآماد أبعد، وهكذا.

ولكن ماذا عن طاعون عمواس؟ أليست كارثة عمت المجتمع؟ وهل يمكن القول أن الإجابة هي أيضاً: ﴿قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ﴾؟ فالطاعون يكون قاتلاً إن كان المجتمع جاهلاً بالمرض. وهذا الذي حدث. ولعلك تسأل: وهل من العدل أن يبعث الله الحق سبحانه وتعالى مرضاً فتاكاً لأمة لا تستطيع التعامل معه؟ فأجيب: لقد كتب الله سبحانه وتعالى علينا الإيمان به بالغيب ليتم تمييز الناس بين مؤمن وكافر. وفرض على المؤمن عبادات ومنها شتى أنواع الأعمال لإعمار الأرض لتتفوق الأمة المسلمة على غيرها من الأمم فينتشر الحكم بما أنزل الله (أي تطبيق مقصوصة الحقوق)، فيعيش البشر خلائف دون فساد. هذا هو «المحك»، العمل لأجل أجر الآخرة لأن المؤمن يؤمن بالغيب، أو العمل من أجل المال ولكن في إطار مخافة الله جلت قدرته. وكيف يكون الأجر عظيماً لعمل نتائجه متوقعة وأكيدة؟ إذاً لابد من المجاهدة، وأعلى ما تكون المجاهدة إن حفت بنتائج غير متوقعة، مثل الجهاد في سبيل الله الذي قد لا ينتهي بالنصر ولكن بالموت (الشهادة)، ومثل الهجرة للضرب في الأرض التي قد لا تنتهي بالربح ولكن بالنصب والخسارة، وهكذا. لذلك، وحتى يكون الامتحان مثيراً وصعباً وبحاجة للمثابرة والمجاهدة والإبداع والتفكر، خلق الله الحق سبحانه وتعالى الضر (والله أعلم) من أصغرها حجماً (مثل الأتربة التي تتطاير في الهواء لتسبب الحساسية للبعض، إلى الجراثيم الفتاكة التي تجتث الآلاف)، إلى أكبرها حجماً (مثل البراكين أو الأمواج الهائلة التي تجتاح الشواطئ فتجرف آلاف المنازل). فجميع هذه الشدائد بحاجة لإبداع في ظهورها وديمومتها، ولا يستطيع فعل ذلك إلا خالق عظيم. فقط فكر في الأتربة التي تتطاير في الهواء، فهذه بحاجة لطاقات هائلة لتطير. وفكر في الجراثيم، فهذه بحاجة لإبداع كي تخترق الأجسام وتُمرضها، فهي كائنات حية بديعة الخلق ولها مهمات محددة برغم ضُرها لنا. لذلك أوجد الله الحق سبحانه وتعالى، والله أعلم، جميع هذه الأضرار حتى نضطر للتصدي لها فتزداد الحياة إثارة وجهاداً فيتم التمييز بين من يعمل لوجه الله ممن يعمل لغير الله، أو من يعمل خوفاً من الله ومن يعمل دون الالتفات لحرمات الله. فكانت الأمراض لمعرفتها والتصدي لها ممن يريدون الأجر.

وفي الوقت ذاته، فإن الحق سبحانه وتعالى خلق بشراً بعقلية إن طبقت مقصوصة الحقوق فإنها ستزدهر علمياً وتستطيع التصدي لمثل هذه الآفات. فطاعون عمواس لم يشمل الأمة المسلمة، بل وقع على جماعة في الشام، فكان من قتل منهم شهيداً بإذن الله، أما من نجا منهم فهو مر بتجربة تدفعه لحث المجتمع لإيجاد العلوم التي تكفل عدم ظهور هذا المرض مرة أخرى بالمجاهدة العلمية، فتتراكم المعرفة. فيرى كل من في الكون كيف أن الله الحق سبحانه وتعالى الخالق الخلاق البديع المصور خلق بشراً بعقلية باهرة تجيد التعامل والتفاعل مع الشدائد. وفي هذا التفاعل لإعمار الأرض دليل على عظمة الخالق جلت قدرته الذي خلق الإنسان المبدع. فما حدث في التعامل مع طاعون عمواس هو ظهور فكرة تفريق المسلمين لجماعات أصغر متباعدة لكي لا تنتقل العدوى بينهم حتى اختفى المرض. فبرغم بدائية هذا الحل بالنسبة للأطباء المعاصرين، إلا أنه كان في وقته حلاً جذرياً أنهى المرض بأقل وفيات ممكنة. وكما سترى في فصل «المعرفة» بإذن الله، فمع تطبيق مقصوصة الحقوق فإن المعرفة ستتجه نحو إسعاد أكبر عدد ممكن من السكان. فالأمراض المجهولة ستتحول إلى أمراض يمكن التعامل معها والتصدي لها بالتقدم المعرفي الذي يزدهر بتطبيق مقصوصة الحقوق من خلال العلماء المجاهدين جيلاً بعد جيل. فإن انتشرت مثل هذه الأمراض أو الشدائد واستمرت، فهو من عند أنفسنا لأننا لم نطبق شرع الله. أي أن الآفة كل الآفة هي في تدخلات الدول أو الحكومات أو السلاطين التي تؤدي لعدم تطبيق مقصوصة الحقوق فلا يتقدم العلم ويُوظف كما يجب كما هو حال

مجتمعاتنا اليوم التي وصلت إلى القمر في علومها التقنية وهي لا تدرك بعد كيفية التخلص من بعض الأمراض التي تفتك بالملايين من الفقراء كمرض الملاريا برغم توفر المعرفة للعلاج، فالعلم لم يتقدم لإسعاد كل الناس. أي أنه إن لم يتم الاستعداد للشدائد كما يجب، ستصبح الأمراض أوبئة قاتلة، وتصبح الأعاصير كوارث مدمرة، ويؤدي الجفاف للمجاعات، فيلجأ الكفرة إلى سوء الظن بالله المعطي الواهب الوهاب الرازق الرزاق. أما الملحدون، فإن لومهم يتجه نحو الطبيعة التي لا تفكر، على أنها هي التي أوجدت الجراثيم والأعاصير والجفاف. وما أدركوا أنهم والطبيعة وكل من في الكون لن يستطيعوا حتى استحداث أصغر وأضعف جرثومة. لا، بل فوق كل هذا وذاك، واستكباراً على شرع الله، ومن خلال الحكم بالعقل، يزداد الفساد جيلاً بعد جيل.

ولعلك تسأل إن لم تكن مؤمناً: ولكن الحياة الآن بها الكثير من الإثارة، فالأبحاث التي يقوم بها العلماء في تقدم باهر ودون الحاجة للعمل لوجه الله عز وجل ولكن لجمع المال، أو حتى فقط للتلذذ بالبحث العلمي، ألا ترى كيف أن الأطباء العلمانيين تمكنوا من تقديم العلاج في شتى المجالات مثل غسيل الكلى؟ فما الحاجة للجهاد علمياً لمن يؤمنون بالغيب إن كان هذا ميسوراً في نظام رأسمالي يستأجر العلماء؟ فأجيب: إن ما تقوله صحيح، إلا أن العلاج ليس في متناول الجميع، أي أن المعرفة لم تتجه لخدمة الإنسانية، بقدر خدمة الأغنياء، والأسوأ هو أنها لم تتجه لاستغلال ثروات الأرض دون تدميرها. وهذه أمور سنأتي عليها في فصل «المعرفة» بإذن الله. وأرجو ألا تستنتج أيها القارئ بأنه لابد لنا من مجتمع مؤمن إن أردنا تطبيق مقصوصة الحقوق، أي لابد من الباحث المؤمن، ولابد من العامل المؤمن، ولابد من الحاكم المؤمن. فأجيب مذكراً: كما وضحت مراراً، فإنه حتى وإن طبق مجتمع كافر مقصوصة الحقوق فإنه سيعيش في رغد مادي في دنياه حتى وإن كان أفراده يعملون من أجل مصالح أنفسهم لأن الإطار الاجتماعي الاقتصادي الناتج من تطبيق مقصوصة الحقوق نظراً لارتفاع نسبة الملاك مثلاً سيدفع العلماء لإيجاد الأدوية التي تعالج السواد الأعظم لأنه هو الأكثر ربحاً (كما سترى بإذن الله في فصول قادمة). ولكن بالطبع، إن كان المجتمع مؤمناً ويُطبق مقصوصة الحقوق فسيكون أكثر رغداً وسعادة وعزاً.

ولكنك قد تقول أيضاً: إن هذا المؤلف اختار وضعاً محدداً من مصر لإثبات طرحه، فها هي ذي المدن مثل دبي والرياض في وسط الصحراء ويأتيها غذاؤها من كل مكان في عصر العولمة دون اكتراث سكانها حتى بالنظر للسماء هل ستمطر أم لا !!! فأجيب: ولكنك إن نظرت للعالم من حولك ترى آثار المجاعات في مواضع أخرى مركزة من العالم كما في القرن الأفريقي مثلاً. وتراها متفرقة في كل العالم من خلال السكان الذين لا ماء نقي لديهم يشربونه، ولا مكيفات تقيهم حر الصيف، ولا وقود يقيهم برد الشتاء، ولا مال يؤمن لهم الدواء، وهكذا من مظاهر الفقر التي لا حصر لها ولا عد في كوكب يعج بكل أنواع الخيرات. فالمسألة ليست مجاعة بسبب نقص الرز والخبز، ولكنها مسألة فساد يرتكز على دعوى شح الموارد المفتعلة بسبب النظام الاقتصادي السياسي الوضعي الذي يدعي أن ما على الأرض من موارد لن يكفي البشر، فهل هذا صحيح؟ فلعل أهم ذريعة لتدخل الحكومات هي أن الموارد على كوكب الأرض غير كافية لجميع الناس، لذلك لابد للحكومات من التدخل للسيطرة على طريقة توزيعها بين الناس. إن تقصي صحة هذا الادعاء هو موضوعنا القادم بإذن الله.

الندرة النسبية

لماذا تسيطر الدول على المصادر الطبيعية؟ هل تخاف عليها من الانتهاء؟ هل هناك حجم أمثل للسكان في الكرة الأرضية أو في دولة ما؟ لقد تضاعف عدد سكان الكرة الأرضية بين عامي ١٩٥٠ و ١٩٨٧م من ٢,٥ إلى ٥ بلايين نسمة. وهذه زيادة سريعة إذا ما علمنا أن عدد سكان الأرض قد تضاعف من ١,٢٥ إلى ٢,٥ بليون نسمة خلال مائة عام. وأن المتوقع هو زيادة السكان إلى ٨ بلايين أو أكثر بحلول عام ٢٠٢٥م. ولكن كيف سيكون المستوى المعيشي في المستقبل بهذه الزيادة السكانية؟ لقد بدأ المفكرون في القلق عما يمكن أن يحدث للبشر مستقبلاً لأن معظم المفكرين على قناعة بأن موارد الأرض محدودة لأن الكرة الأرضية ذات حجم محدود أو حتى في ضمور،[و] فكيف يمكن للناس العيش إذاً وهم في ازدياد؟ يقول آرثر ويستنج Arthur Westing مستنتجاً مثلاً: لابد لتعداد سكان الكرة الأرضية الحالي أن ينخفض إلى النصف إن أراد البشر العيش على مستوى من الاستهلاكية يشابه المستوى الغربي الحالي.[١٩] أي ظهرت عدة أسئلة تربط زيادة النمو السكاني بموارد الأرض وبالفقر والجهل والمرض. وأهمية هذا الموضوع لطرح هذا الكتاب هو أن الإسلام دين لا يجبر الناس على تحديد النسل، وهذا بالطبع مضاد للفكر العلماني كما هو معلوم. كما أن الكثير من نظريات التنمية ترى ضرورة تحديد النسل لتتمكن المجتمعات من مواردها. لأن التمكن من الموارد سيزيد من دخل الدول التي ستستطيع عندها اللحاق بركب العولمة جنباً إلى جنب مع الدول الصناعية الغنية. وسأنتقد التنمية والعولمة في العالم الغربي في الفصول القادمة.

ولكن لغرض بناء هيكل الأمة الإسلامية في هذا الفصل والفصول القادمة، لابد لنا من شرح علاقة الإنسان في الإسلام بالخيرات عموماً كالمواد الخام من حيث الكفاية، وكيفية استغلال الإنسان لها لعمارة الأرض. وحتى نتمكن من ذلك يجب أن نمر أولاً وسريعاً على هذه العلاقة فكرياً عند بعض علماء الاقتصاد من المسلمين ثم في العالم الغربي متمثلاً في نظرية مالثاس. أما إن كنت أخي القارئ مسلماً ممن يؤمنون بأن ما على الأرض من خيرات ستزيد دائماً عن استهلاك البشر فبإمكانك قفز الصفحات الآتية لأن تفاصيلها قد تبعدك عن لب طرح الكتاب، أي عن مقصوصة الحقوق التي تمكن الناس، والذهاب مباشرة إلى الفقرة الأخيرة من الجزء القادم: «نظرية مالثاس»، ثم إلى عنوان: «انتشار أم ازدحام». أما إن لم تكن مسلماً، فعليك القفز إلى «نظرية مالثاس» إن أردت الاستعجال لأن التفاصيل في الصفحات القادمة هي للمتخصصين من المسلمين.

إن من أسس علم الاقتصاد عموماً أن الموارد على الأرض محدودة، بينما رغبات الإنسان لا حدود لها، ولهذا ظهر مصطلح «الندرة النسبية». فما درج على تسميته بـ «المشكلة الاقتصادية» هو فرضية مفادها أن المجتمعات الإنسانية تواجه محدودية في الموارد الطبيعية مقارنة باللامحدودية في الرغبات الإنسانية. لذلك، وحتى يتم تحقيق أكبر قدر ممكن من هذه الرغبات، فلابد من تبني سلماً للأولويات على المستوى الفردي والجماعي حتى يتم توفير الحاجات الأساسية والكماليات المتجددة. فالدكتور أنور عبد الكريم يقول مثلاً موضحاً المشكلة الاقتصادية:

و) كما أثبت العلم الحديث. تأمل قوله تعالى في سورة الرعد في الآية ٤١: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا نَأْتِى ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَٱللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ وَهُوَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾، وكذلك قوله تعالى في سورة الأنبياء في الآية ٤٤: ﴿بَلْ مَتَّعْنَا هَٰٓؤُلَآءِ وَءَابَآءَهُمْ حَتَّىٰ طَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْعُمُرُ أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِى ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَآ أَفَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾.

«وحيث أن علم الاقتصاد علم إنساني - يهدف لدراسة جهود الإنسان الموجهة نحو سد حاجاته، فإننا سنتناول تحديد مفهوم المشكلة الاقتصادية. فالمشكلة الاقتصادية في المنظور الإسلامي تنحصر في الندرة النسبية للموارد الطبيعية وتعدد الحاجات الإنسانية وتجددها باستمرار، وهذا ما يؤدي إلى عجز الطبيعة عن تلبية تلك الحاجات، الأمر الذي يؤدي إلى ضرورة الاختيار بين البدائل. وفي المنظور الماركسي فإن المشكلة تنحصر في التناقض بين شكل الإنتاج وعلاقات التوزيع، فإذا ساد التوافق بين شكل الإنتاج وتلك العلاقات فإن ذلك سيؤدي إلى سيادة الاستقرار في الحياة الاقتصادية. أي أن المشكلة الاقتصادية ستستمر طالما أن المجتمعات الإنسانية لم تصل إلى مرحلة الشيوعية، فإذا بلغت هذه المرحلة، فإن الإنتاج يصبح وفيراً ويتمكن عندها أفراد المجتمع من الحصول على كامل احتياجاتهم».[٢٠]

وبالطبع، فإن فكرة الندرة النسبية هذه تصطدم مباشرة مع العقيدة الإسلامية، ففي الاقتباس السابق كما ترى هناك اتهام بأن الطبيعة تعجز عن تلبية الحاجات البشرية، فالخطاب موجه للطبيعة، وما الطبيعة إلا من خلق الله الرازق الرزاق المعطي الواهب الوهاب الكريم الجواد جلت قدرته. فمن المسلّم به كما هو معلوم فإن الإسلام إن لم يحث على زيادة النسل، فهو لم يمانع ذلك قطعاً، بل ورغب فيه. قال تعالى في سورة الأنعام: ﴿قُلۡ تَعَالَوۡاْ أَتۡلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمۡ عَلَيۡكُمۡ أَلَّا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـًٔا وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًا وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُم مِّنۡ إِمۡلَٰقٍ نَّحۡنُ نَرۡزُقُكُمۡ وَإِيَّاهُمۡ وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾. وقال في سورة الإسراء: ﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُمۡ خَشۡيَةَ إِمۡلَٰقٍ نَّحۡنُ نَرۡزُقُهُمۡ وَإِيَّاكُمۡ إِنَّ قَتۡلَهُمۡ كَانَ خِطۡـٔٗا كَبِيرٗا﴾. وقوله تعالى في سورة الإسراء أيضاً: ﴿وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظۡلُومٗا فَقَدۡ جَعَلۡنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلۡطَٰنٗا فَلَا يُسۡرِف فِّي ٱلۡقَتۡلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورٗا﴾. وقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿فَٱلۡـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبۡتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمۡ﴾. فهذه الآيات هي بعضٌ مما يستشهد به الفقهاء على عدم جواز منع النسل.[٢١] أما من السنة المطهرة فقد جاء في فتح الباري مثلاً: «فأما حديث ﴿فإني مكاثر بكم﴾ فصح من حديث أنس بلفظ: ﴿تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم يوم القيامة﴾. أخرجه ابن حبان وذكره الشافعي بلاغاً عن ابن عمر بلفظ: ﴿تناكحوا تكاثروا فإني أباهي بكم الأمم﴾».[٢٢] أي أن الإسلام يحث على النمو السكاني، وهذا الازدياد في النمو السكاني ضد فكرة محدودية الخيرات على الأرض إلا إن كان الإسلام يريد للبشرية أن تعيش في نقصان مستمر في مستهلكاتها جيلاً بعد جيل. أي أن لدينا إشكالية اقتصادية جذرية بين الإسلام والفكر العلماني ولابد لنا من تقصيها كمسلمين.

لأن فرضية محدودية الموارد تتجه ضد قناعات بعض الاقتصاديين المسلمين، أثابهم الله، أمثال عبد العزيز هيكل وعبد الله غانم ومحمد شوقي الفنجري، فقد ظهر فريق آخر من الاقتصاديين المسلمين مثل رفيق يونس المصري ومحمد علي القري يرى أنه من الواقعية والمنطق بمكان إن لم نسلّم بالندرة المطلقة فيجب على الأقل أن نسلم بالندرة النسبية للموارد. فالذين قالوا بأن الإيمان بالندرة عموماً ينافي العقيدة الإسلامية استدلوا بآيات منها مثلاً قوله تعالى في سورة لقمان: ﴿وَأَسۡبَغَ عَلَيۡكُمۡ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةٗ وَبَاطِنَةٗ﴾، ومنها قوله تعالى في سورة فصلت: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِيَ مِن فَوۡقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا فِيٓ أَرۡبَعَةِ أَيَّامٖ سَوَآءٗ لِّلسَّآئِلِينَ﴾. ففي مثل هذه الآيات دليل نصي على أن الموارد الطبيعية تفوق احتياجات السكان على الأرض. وبالطبع فإني في هذا الكتاب أرفض قبول فكرة الندرة النسبية لأنه لا النص القرآني ولا الحديث النبوي ولا المنطق الإنتاجي إن طبقت مقصوصة الحقوق

يدعم هذا التوجه كما سأثبت بإذن الله. ولدحض آراء القائلين بالندرة النسبية اخترت الرد على باحثين معروفين. الباحث الأول هو رفيق يونس المصري إذ يقول في المشكلة الاقتصادية:

«ولأجل حل هذه المشكلة [أي المشكلة الاقتصادية]، لابد من العمل على زيادة الموارد أو تقليل الحاجات. ومع ذلك فإن هذا الحل يبقى نسبياً، لأن المشكلة الاقتصادية تبقى قائمة، ولكن حدتها تقل. إن حل المشكلة يقتضي الإنتاج مع ما فيه من زيادة المنافع، والإنتاج يعني تخصيص عوامل الإنتاج مع ما فيه من تعظيم المنافع، كما يعني الإنتاج توزيع الناتج مع ما فيه من تعميم المنافع. هذه هي الندرة النسبية، وهذه هي المشكلة الاقتصادية التي يقال عنها بأنها مشكلة الندرة، وهذا هو علم الاقتصاد الذي يعرف، من بين تعريفات أخرى، بأنه علم الندرة، أو علم الاختيار، لأن الندرة تستلزم الاختيار. ومع ذلك فإننا نسمع بين الحين والآخر أصواتاً من المسلمين وغيرهم تنكر الندرة، أو تقول بأن الندرة خرافة أو وهم. فقد صدر كتاب ترجم إلى العربية عام ١٩٨٣م بعنوان: "صناعة الجوع: خرافة الندرة" لفرنسيس مور لابيه Frances Moore Lappe وجوزيف كولنز Joseph Collins أفرد الباب الأول منه للكلام عن "رعب الندرة" وجاء فيه: "إن تشخيص الجوع بأنه نتيجة لندرة الغذاء والأرض هو لوم للطبيعة على مشكلات من صنع البشر. ففي العالم يوجد على الأقل ٥٠٠ مليون من البشر سيئي التغذية أو الجائعين. هذا الجوع يوجد في مقابل الوفرة، وهنا تكمن الإهانة" وكان هذان المؤلفان قد أصدرا قبل ذلك، في عام ١٩٨٠م، كتاباً ترجم إلى العربية في عام ١٩٨٢م بعنوان: "١٠ خرافات عن الجوع في العالم" ننقل منه هذا النص بتصرف: "الخرافة الأولى: يجوع الناس بسبب الندرة: يوجد الجوع في مقابل الوفرة، وهنا يكمن الانتهاك، فالأرض تنتج الآن أكثر مما يكفي لتغذية كل مخلوق بشري، سواء على مستوى الكون أو حتى على مستوى كل بلد من البلدان التي يقترن اسمها في أذهاننا بالجوع أو الموت (...). هناك أكثر من الكفاية لإطعام كل فرد، فإذا نظرنا إلى الحبوب وحدها وجدنا أن محصولها يكفي لسد حاجة كل فرد (...) الجوع حقيقي، أما الندرة فلا". وفي عام ١٩٨٢م، نشر أحد الاقتصاديين العرب، وهو الأستاذ الدكتور جلال أحمد أمين، مقالاً في مجلة العربي بعنوان: "خرافة الحاجات الإنسانية غير المحدودة" قال فيه: "لا أعتقد أن أحداً ممن يشتغلون بأي علم من العلوم الاجتماعية سوف ينكر أن وراء ما يطرحه من نظريات تكمن دائماً افتراضات خفية، لا يذكرها صراحة، ولكنه يسلم بها تسليماً مسبقاً، ويتركها تتحكم في تفكيره واستنتاجاته. من بين هذه الافتراضات الخفية في علم الاقتصاد أن الإنسان يفضل دائماً أن يحوز كمية من السلع والخدمات أكثر مما يحوزه بالفعل (...). نجد هذا الافتراض كامناً مثلاً وراء تعريف الاقتصادي لعلمه ابتداءً. فالتعريف الشائع لعلم الاقتصاد هو أنه ذلك العلم الذي يبحث في التوفيق بين الموارد المحدودة والحاجات الإنسانية غير المحدودة. فهذا التعريف نفسه يقوم على افتراض أن ليس هناك حدود لما يحتاجه الإنسان ويطلبه، وأنه مهما بلغ دخل الفرد فإنه لن يكف أبداً عن طلب المزيد، أو أنه على الأقل لن يرفض المزيد منه". ولحق بهذا الرأي عدد من الاقتصاديين المسلمين، وإني آخذ على المنكرين للندرة المآخذ التالية:

١) يبدو لي أنه في عرضهم للمسألة يخلطون بين المشكلة الاقتصادية وحلها، فعندما يتكلمون عن إمكان تكثير الموارد، أو تقليل الحاجات، يوهموننا بأنهم يتحدثون عن المشكلة، والحق أنهم يتحدثون عن حلها.

٢) قد يقتصرون على الموارد الغذائية والحاجات الغذائية، فيظهرون أن الموارد كافية، والحاجات مهما عظمت فلابد أن تجد لها حداً. ولكنهم يبنون كلامهم على فرض أن الناس وحدة واحدة مثالية،

ليست بينهم حدود ولا قيود، ولا تزاحم ولا تظالم، ولا تغابن ولا تقاتل، ولا قوي ولا ضعيف. إن على هؤلاء المنكرين أن يميزوا بين المشكلة وحلها.

ثم إن حاجات الناس لا تقتصر على الغذاء ولا على الضروريات فحسب، فإن أطماعهم في حب التملك والادخار وتكوين رأس المال واتخاذ عروض القنية وعروض التجارة والأصول السائلة والمتداولة والثابتة، لا تحدّ، والموارد يمكن أن يحولها الإنسان من شكل إلى آخر، فيمكن أن يزيد الأغذية وينقص المساكن، أو العكس، أو يمكن أن يزيد الأدوية وينقص المباني والمراكب، أو يزيد الزبدة (السلع المدنية) وينقص المدافع (السلع العسكرية)، إلى آخر ما هو معروف في مبحث منحنى إمكانات الإنتاج. وإذا كان هناك بعض الحاجات التي يمكن أن ينطبق عليها قانون المنافع المتناقصة، فإن هناك حاجات أخرى كثيرة لا ينطبق عليها هذا القانون، بل ربما ينطبق عليها قانون المنافع المتزايدة. وكما أن بعض القوم من الغرب أو من العرب تراءى لهم أن الندرة قد تكون وهماً أو خرافة، فإن هناك بعض الباحثين من الاقتصاديين المسلمين يقولون بأنه إذا ما طبق الإسلام فلا يعود هناك أي مشكلة اقتصادية. ولعل هؤلاء يظنون أن الإسلام إذا قام فلا ظلم ولا غبن ولا نفاق ولا معصية. ثم ربما تقل حدة المشكلة، لكن المشكلة تبقى قائمة بالنظر لطبيعة الموارد، وطبيعة الإنسان الذي يشغله شأن عن شأن. ...».[٢٣]

ويقول في موضع آخر مؤكداً على وجود الندرة النسبية:

«أما ما زعمه مالتوس (١٨٣٤م) من أن الحاجات تزداد بمتوالية هندسية، والموارد الغذائية تزداد بمتوالية حسابية (= عددية)، فهو مبالغ فيه، لا سيما وأنه على مستوى الكون، لا على مستوى البلد، أو الأسرة، أو الفرد، فهذا قد يصح أن نطلق عليه أنه وهم أو خرافة. أما الندرة النسبية، والمشكلة الاقتصادية، فإنها حقيقة لا خرافة، وعلم لا وهم. وإذا كانت الندرة خرافة فلابد أن يكون علم الاقتصاد خرافة، لأن علم الاقتصاد هو علم الندرة، فهل علم الاقتصاد خرافة؟ إن السعي لإنتاج أعظم ناتج، بأقل كلفة، لن يكون أبداً من باب الخرافة، وإن السعي لزيادة الموارد، ورفع المستوى المعيشي والتنافسي للفرد والأسرة والأمة لن يكون وهماً أو خرافة، إلا عند الذين يرضون بأن يكونوا في ذيل القافلة».[٢٤]

إن تفحصت الاقتباس السابق ستلحظ أنه في تعريفه للندرة النسبية يعتقد بأنه حتى وإن زادت الموارد وقلت الحاجات فإن الندرة النسبية ستستمر برغم قلة حدتها. ثم ينكر على الباحثين المسلمين رفضهم لهذه الفكرة. إلا أنه في هذا الرفض لا يأتي بدليل معرفي مقنع كإحصائيات بحثية. فهو ينقد ما كتبه الباحثان لابيه وكولنز عن رعب الندرة دون تفنيد مزاعمهما بدليل مقنع. ثم يفعل الشيء ذاته في نقد جلال أحمد أمين الذي أصاب مقتلاً بالقول بأن علم الاقتصاد مبني في الغرب على افتراضات خفية يسلم بها الاقتصادي من أنه لا حدود لما يحتاجه الإنسان ويطلبه، فالناقد رفيق المصري لم يقدم أي دليل أو منطق لرفضه سوى تبيان أن إشكالية من يرفضون الندرة النسبية هو أنهم يخلطون بين المشكلة وحلها. وهنا يظهر تساؤل: ما الفرق إن حدث خلط في ذهن الباحث، أو أن الباحث لا يريد أن يركز على المشكلة، بل على حلها إن كان هدف الباحث هو الوصول إلى حل اقتصادي. فلكل باحث طريقته في التفكير للوصول للحل. ثم تأتي نقطته الأخرى والمنبثقة من الأولى وهي أن من ينكرون الندرة النسبية أنهم عندما يحاولون إثبات ذلك إنما يقتصرون في أدلتهم على المواد الغذائية وعلى أن هناك سقفاً للحاجات. والسؤال هنا هو: أليس الغذاء هو الأهم وأنه هو الذي يستنهك أكثر الموارد؟ فإن ثبت أن لا إشكالية

فيـه، فمن باب أولى ألا تكون هنـاك إشكالية في النـدرة في الموارد الأخـرى. ولكن لنقل بـأنه محق في هذا النقد إذ أنه لا بحث مستفيض هنالك يـوضح أبواب النـدرة لأن الإنسان كما يقـول يستطيع أن يوجه طاقات الإنتاج من شكل لآخر، كأن يزيد من التغذية على حساب البناء، أو البناء على حساب خدمات الصحة. فعندما يزداد التركيز على الغذاء فإن هذا قد يكون على حساب تعبيد الطرق مثلاً، عندها يكون لب نقده متمثلاً في الآتي: إن البشرية ليست وحدة واحدة مثالية، وأن هناك حدوداً تفصل بينهم، وقيوداً تثبطهم، وأن هناك تزاحم وتظالم وتغابن وتقاتل وقوي وضعيف، وكل هذا لابد وأن يؤدي إلى الندرة النسبية كما يزعم. هنا أقول: تدبر قوله تعالى في سورة لقمان: ﴿أَلَمْ تَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَـٰهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَـٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَـٰبٍ مُّنِيرٍ﴾. إن في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَـٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَـٰبٍ مُّنِيرٍ﴾ إعجاز فكري، أليس هذا الذي يقول به رفيق المصري جدل في كرم الله وجوده؟ فالله عز وجل يذكرنا في الآية بأنه جلت قدرته سخر لنا ما في السموات والأرض وأسبغ، أي «أوسع وأتم» علينا نعمه ظاهرها وباطنها، وبعد كل هذا سيأتي من يجادل في كفاية هذه النعم بغير علم ولا هدى. وهناك آية أخرى تشير إلى نفس الجحود وهي قوله تعالى في سورة إبراهيم: ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾. فما المناسبة من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ إلا إن كانت تعني أن هناك من سيجحد الكفاية؟ ولعلك هنا تقول إن لم تكن مؤمناً: إن هذا دليل نصي لا أعترف به، وليس دليلاً مادياً أو منطقياً. عندها أجيب: إن نقد رفيق المصري لمن يرفضون الندرة النسبية مبني على تشبع مغموس في النظام الاقتصادي الوضعي الحديث كما قال جلال أحمد أمين. وهذا واضح من قول رفيق المصري بأن حاجات الناس لا تقتصر على الغذاء والضروريات فحسب، ولكن على «حب التملك والادخار وتكوين رأس المال واتخاذ عروض القنية وعروض التجارة والأصول السائلة المتداولة والثابتة». فيكون ردي: إن حب التملك غريزة بلا شك، إلا أن الذي يجعل هذه الغريزة تستشري في النفوس هو التركيبة الاقتصادية للمجتمعات. فإن كانت المجتمعات كحالنا اليوم، تُفتح فيها أبواب التمكين للبعض على حساب الآخرين، فيتفاوت الناس في الثراء وبالتالي تزدان أسواقها بكل ما هو ترفيهي وزخرفي، فإن حب التملك سيزداد شراهة عند الناس لأن للفائض المالي معنى، فتظهر الشركات التي تنتج الكماليات بأشكال لا نهاية لها وتضعها في إطار وكأنها من الضروريات في دعاياتها الجاذبة لتسحب أموال الناس، فيندفع لها المستهلكون، لذلك تجد أن الاقتصاديين يصرون على أن الحاجات الإنسانية غير محدودة، لأن هذا هو الماثل أمامهم، فهم لم يروا البديل. أما مع تطبيق مقصوصة الحقوق، فإن هذه الغريزة ستذبل (ليس لأن الأسواق جرداء، ولكن لأن بضائعها ذات جودات متقاربة كما ذكرت سابقاً). وهذا ينطبق أيضاً على الغرائز الأخرى.

ولعل الأهم هو نقده بأنه حتى وإن طبقت الشريعة فإن الناس سيتظالمون وأن الغبن والنفاق والمعصية وما شابه من صفات سلبية لن تنقرض. وهذا صحيح لحد ما. فقد كان النفاق حتى في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم. إلا أن هنا خلطاً. فمن هذه الصفات السلبية منها ما هو بين العبد وربه، كالنفاق، ومنها ما هو بين الفرد والآخر، كالظلم. لهذا أقول: ليس للصفات السلبية بين العبد وربه تأثير اقتصادي مؤثر مع تطبيق مقصوصة الحقوق. فقد يكون الفرد منافقاً ويحب لبس الذهب إن كان رجلاً، ولا يستطيع ذلك أمام الناس لنفاقه، بل قد يقوم به في منزله، فهو بهذا مسرف ما يؤثر في موارد الذهب. وكما سترى في الحديث عن نظرية مالثاس بإذن الله، فإنه ما من معدن نضب على الأرض بسبب استهلاك البشر، بل كلما ازداد الاستهلاك كلما ظهرت مناجم جديدة، فالإشكالية ليست

في توفر الخيرات، ولكن في طريقة الوصول إليها وتسخيرها لمنتجات. وهذا لا علاقة له بما هو متوافر على الأرض من كميات (أي أن المسألة ليست بسبب الندرة)، ولكن ذو علاقة جذرية بالتركيبات الاقتصادية للمجتمعات التي تثبط أو تسهل تسخير المواد الخام إلى مستهلكات إنسانية، وهذه بسبب مقصوصة أو منظومة الحقوق. أما بالنسبة للموارد التي ستنضب لا محالة مثل النفط، فإن البشرية ستخرج بإذن الله من الحاجة إليها قبل نفاذها وذلك بسبب النمو المعرفي وبالتالي قلة اعتماد الناس عليها (وسيأتي بيانه بإذن الله).

والآن آتي لنقد آخر لما قاله رفيق المصري: فهو عندما يقول بأن الظلم والتغابن وما شابه من سلبيات لن تنقرض حتى مع تطبيق الإسلام، أجيب: بل ستنقرض كما سترى بإذن الله. ولكن حتى إن لم تنقرض ووجدت فهي ستبقى في النفوس ولن تجد لها تأثيراً على الاقتصاد لأنه مع تطبيق مقصوصة الحقوق والفصل بين الناس (وسيأتي بيانه في فصول: «الفصل والوصل» و «الموافقات» و «البركة» بإذن الله) فلن يتمكن فرد من ظلم الآخر لأن المنتجين منفصلين، فالظلم هو بسبب التركيبات الاقتصادية السياسية للمجتمعات التي ظهرت من نسج العقول القاصرة والتي تسمح بالضرورة باتصال الناس فيظهر الظلم لأن المصالح مثلاً مركزة في أيدي أفراد على حساب آخرين. وعدم الاتزان هذا في اتصال الناس هو الذي يؤدي لظهور الظلم وظهور الطبقات الثرية فتظهر المنتجات الفارهة التي تفتح شهية الأفراد للمزيد من الجشع في التملك والمزيد من الظلم والمزيد من التغابن والتحاسد والكيد للحصول على المزيد من المال للمزيد من الرفاهية، وهكذا. أي أن العلاقات السلبية المحتملة للظهور كالظلم بين الأفراد مثلاً ستذبل أيضاً مع تطبيق مقصوصة الحقوق بإذن الله.

أما نقدي الجذري لما قاله رفيق المصري فهو أن النظريات الاقتصادية المعاصرة لا تستطيع سوى التفكير في إطار حدودي محدد: فهذه دولة، وذاك إقليم، وتلك مدينة، وهنا شركة، وهناك مؤسسة، ولهذا تظهر الندرة النسبية لأن حرية حركة الناس والسلع بسبب الحدود السياسية (التي تمنع انسياب الأفراد والمعرفة) والحدود الاقتصادية (الجمارك التي تثبط انسياب المنتجات) والحدود الإدارية حتى في نفس الدولة (كالتفتيش بحجة الأمن) تثبط التكامل بين الموارد في المواقع المختلفة (وسيأتي بيانه بإذن الله). وهذا واضح من قوله: «إن البشرية ليست وحدة واحدة مثالية، وأن هناك حدوداً تفصل بينهم ...». فعندما تستورد الأردن النفط وتبيعه بأسعار خيالية لساكنيها، وهو متوافر بغزارة في الخليج، يتبادر للأذهان بأن هناك ندرة لأن تثبيط النقل من موقع لآخر يؤدي لتثبيط الإنتاج فتظهر الندرة. ناهيك من أن أموال النفط لن تُقسم بين سكان تلك الدولة بالعدل. فقد أقرت وزيرة المالية النيجيرية في مقابلة تلفزيونية سنة ١٤٢٦ هـ، أن ١٪ من سكان نيجيريا يتمتعون بـ ٨٠٪ من واردات النفط.[٢٥] أما مع تطبيق مقصوصة الحقوق، فإن الحدود كما سترى بإذن الله لا وجود لها أصلاً، فبالتالي لن تظهر الندرة، والأهم كما وضحت في الحديث عن الضروريات والكماليات (في فصل «القذف بالغيب»)، وسيأتي المزيد من التوضيح في الفصول القادمة بإذن الله) هو انتقال جميع الأعيان المنتجة والخدمات مع الزمن من الكماليات إلى الحاجيات ثم إلى الضروريات لتسع جميع أفراد المجتمع وبجودة عالية، وبهذا لن يتمكن المسرف من الإسراف لأن ما هو متوافر في الأسواق جله من الضروريات والذي كان من الكماليات في يوم ما. هكذا تشبع أعين الناس، عندها فلا إسراف، وبهذا تنقرض فكرة الندرة من الأذهان. أما مع تطبيق الأنظمة الوضعية، وكثرة الهدر والظلم والتفاوت في الاستهلاك بين الأغنياء والفقراء، يتساءل الناس عن وفرة الموارد بإساءة الظن بالله الواحد القهار.

وهنا آتي لمسألة: إن الكثير من الباحثين الإسلاميين يرون أن الحل لمشكلة الندرة هو في دفع سلوكيات الأفراد نحو المزيد من الترشيد في الاستهلاك. ومنهم من يقول بأن الإسلام يشابه ما ينادي به أنصار البيئة في الغرب بالدعوة لتقليل الاستهلاك قدر الإمكان. وأنا أقول: إن الإشكالية ليست في سلوكيات الأفراد بقدر ما هي في ما هو متوافر في الأسواق، فمع تطبيق مقصوصة الحقوق ستزداد نسبة الملاك في المجتمع مع تقارب دخلهم، عندها كما سترى بإذن الله، فإن الطلب على الضروريات سيزداد، وبالتالي ستنحسر المنتجات الترفيهية كما أشرت، فيأتي الترشيد في الاستهلاك رغماً عن الجميع لأن ما هو متواجد في الأسواق راشد في حد ذاته، أو سيؤدي للترشيد في الاستهلاك. فلن توجد ثريا فارهة، ولن توجد حلوى تستنهك الكثير من الوقت في الإعداد لأن القلة من المشترين سيتمكنون من الحصول عليها. وهكذا تنحسر الندرة. إلا أن هذا لا يعني أن تكون الأسواق جرداء، بل ستكون أكثر وفرة وتنوعاً في المنتجات مما هي عليه الآن ولكن بتقارب في الجودة لتقارب الناس في الدخل (كما سيأتي بإذن الله).

وأخيراً: إصرار رفيق المصري على أن الندرة حقيقة وليست خرافة، لأنها إن أصبحت خرافة فإن علم الاقتصاد بالتالي سيصبح خرافة. هنا أجيب: كما سترى في فصل «المعرفة» بإذن الله، فإن الحاجة لمعظم العلوم الإنسانية ستضمحل مع تطبيق مقصوصة الحقوق. فلن تحتاج المجتمعات لعلماء في الاقتصاد أو السياسة أو التخطيط أو الاجتماع وما شابه من علوم إنسانية، بل فقط التركيز على العلوم الإنتاجية، كالتقنيات والكيمياء والفيزياء والرياضيات، وهي معارف لفهم وتسخير ما خلقه الله جلت قدرته لنا. فمع تطبيق مقصوصة الحقوق سيتم بإذن الله تسخير العقول المهدرة في المعارف الإنسانية للمزيد من التركيز على معارف الإنتاج فيزداد الخير دون هدر، فتضمحل الندرة المفتعلة في أعين الضالين. وقد تظهر علوم مثل الاقتصاد، ولكن ليس بثوبها الحالي المنصب على التخطيط للآخرين، بل في حدود ضيقة، كأن يتعلم الشركاء كيفية زيادة إنتاجهم لمنتج ما بتكاليف أقل، وهكذا. أي أن علم الاقتصاد الحالي سيصبح فعلاً خرافة (وهو كذلك). وإن نظرت لما قاله رفيق المصري لتأكدت من أن علم الاقتصاد هو علم يحاول تنظيم المجتمع. فهو يقول: «إن السعي لزيادة الموارد، ورفع المستوى المعيشي والتنافسي للفرد والأسرة والأمة لن يكون وهماً أو خرافة، إلا عند الذين يرضون بأن يكونوا في ذيل القافلة». فكما ترى أخي القارئ، فإن رفع المستوى المعيشي للأمة لن يكون حقيقة في أذهان الاقتصاديين العلمانيين إلا من خلال التدخل في القرارات الاقتصادية للأمة، أي السيطرة على الموارد وكيفية استثمارها على مستوى الأمة، وهذا ما ترفضه مقصوصة الحقوق التي ترسم طرقاً للأفراد للانطلاق دون تصادمات بينهم، كما سترى بإذن الله.

لننظر الآن إلى باحث مسلم آخر لا يرفض الندرة النسبية. لقد لخص الدكتور محمد علي القري حجج الاقتصاديين المسلمين القائلين بالندرة النسبية ومتبنياً إياها. فهو يقول في وصف المشكلة الاقتصادية ناقداً (نصاً وعقلاً) من يرفضون فكرة الندرة النسبية:

> «غير أن الموقف الذي نرتضيه هو خلاف ذلك. فالمشكلة الاقتصادية وصف ملائم يقبله العقل لواقع الحياة الاقتصادية، ولا نرى أن العقل في هذه المسألة ينافي النقل للأسباب التالية: أ) أن دلالة الآيات الآنفة على عدم وجود المشكلة الاقتصادية غير قطعية، وفي الكتاب العظيم آيات أخرى تشير إلى اتصاف هذا العالم بندرة الموارد، وهي ذات دلالة أرجح على المعنى المقصود مثل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ﴾.

وقوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَـٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْزُونٍ ۝ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَـٰيِشَ وَمَن لَّسْتُمْ لَهُۥ بِرَٰزِقِينَ ۝ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾. فدل ذلك على أن الموارد في الأصل غير متاحة لبني البشر بالطبيعة، ولكن الله ينزل ما يشاء كيف يشاء ومتى شاء، ينزلها بقدر معلوم، وهذا وصف قريب لواقع الموارد في فرضية الندرة.

ب) إن الأوامر الشرعية التي تنظم الاستهلاك تحث في مجملها على الاقتصاد في استخدام الموارد والابتعاد عن التبذير والإسراف، إذ حتى لو كان المسلم يتوضأ من نهر جار فمطلوب منه أن يقتصد في استخدام الماء. ولو كانت الموارد غير محدودة لما برزت الحاجة إلى مثل هذا السلوك، فهو إذن دليل على المحدودية. إن التبذير والإسراف في استخدام الموارد بدون حاجة سيؤدي إلى تخصيص غير أمثل لها وحرمان أشخاص آخرين أو أجيال أخرى منها. ذلك إذن دليل على ندرة تلك الموارد.

ج) إن البركة التي وردت في الآية الكريمة دليل على أن الصفة الغالبة في الموارد المتاحة للإنسان هو الشح والقلة. ذلك أن بركة المولى عز وجل ليست سنة من سنن الطبيعة، موجودة في الأشياء بالخلقة، يتمتع بها المحسن والمسيء والمسلم والكافر والبر والفاجر، ولكنها منحة يهبها عز وجل لمن يشاء، فيعمل معها القليل عمل الكثير، وما ذلك إلا دليل على أن الأصل الندرة، والله أعلم.

د) وكما أن النقل يوافق هذا الموقف فالعقل يؤيده أيضاً. فإن فيما نشاهده اليوم في حياة الأفراد وفي حياة المجتمعات دليل على ترجيح صحة هذه الفرضية، ووجاهة تبنيها كأساس للدراسات الاقتصادية. فعلى مستوى الفرد قلما تتوافر له الموارد التي تحقق كل رغباته حتى لو كان أغنى الأغنياء. وكذلك المجتمعات، فإنها تعاني من عدم كفاية الموارد لسد جميع الرغبات، ولذلك صارت التنمية الاقتصادية إحدى التحديات المعاصرة لكل مجتمعات العالم. وما التنمية إلا محاولة لتحسين نوعية الموارد الاقتصادية برفع كفاءة الإنتاج وزيادة كمية تلك الموارد حتى تحقق مستوى أعلى من المعيشة لأفراد المجتمع.

هـ) المشكلة الاقتصادية هي مشكلة الندرة النسبية. فالموارد الاقتصادية الكامنة في الكرة الأرضية بشكل إجمالي ربما تكون كافية لكل الناس. فالله قدر فيها أقواتها لتكون كافية للبشر ما دام لهم في الحياة الدنيا مقر. يقول عز وجل: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾. ولكن الأمر يختلف عندما تؤخذ حالة كل مجتمع خلال فترة معينة على انفراد، فهو يواجه ندرة الموارد المتاحة، مما يستدعيه أن يجتهد للتوفيق بين هذه الموارد وحاجاته المتجددة، وليس أدل على ذلك من حقيقة أن استخدام أي مورد يستغرق الوقت، والوقت بحد ذاته مورد محدود بالضرورة لأن اليوم لا يزيد عن ٢٤ ساعة وعمر الإنسان محدود بعدد من السنين قل أو كثر. إذن وإن اعترض البعض على فرضية الندرة المطلقة، فالندرة النسبية أمر وارد ومشاهد في حياة الناس.

و) إن لفرضية المشكلة الاقتصادية في دراسات النظام الاقتصادي أهمية خاصة، فهي تقدم تفسيراً قوياً لظهور كثير من المؤسسات المهمة في الأنظمة الاقتصادية المختلفة. فظهور الملكية بأنواعها المختلفة وظهور نظم التوزيع التي تتبناها المجتمعات المختلفة وظهور نظام الأسعار ... ألخ، إنما مرده وجود المشكلة الاقتصادية. فلو كانت الموارد الاقتصادية متاحة بلا حدود لما احتاجت المجتمعات إلى تعيين حدود الملكية لأن كل فرد يستطيع عندئذ أن يحصل على ما يريد بلا حدود، ولما اقتضى الأمر تبني ترتيبات منضبطة لتوزيع الموارد ولتوزيع الإنتاج. ولذلك يمكن أن نخلص إلى أن الموقف من هذه الفرضية هو قبولها».[٢٦]

حتى يكون الرد مقنعاً، فلابد من الرد على جميع أسبابه وبالترتيب، فهي تظهر وكأنها حجج دامغة. وسأبدأ بالرد على السبب الأول (أ)، وهو سببه الأهم: لعل أول ما يلفت النظر في الاقتباس السابق هو الاستشهاد بالآيات القرآنية على أنها في الأرجح «تشير إلى اتصاف هذا العالم بندرة الموارد» كما يزعم الباحث. وهذا استنتاج لم يقل به الرسول صلى الله عليه وسلم، ولم يقل به أي صحابي، فمن أين أتى؟ بل هناك إحجام عن الخوض في تحديد كمية ما على الأرض من خيرات لأن السلف لم يحتاجوا في ذلك الوقت للخوض في هذه المسألة أصلاً، والله أعلم. فالخير حولهم عميم. حتى إن أصابهم قحط ثم أمطرت، فقد كانت كمية الماء النازل من السماء لا تثير في ذهن أي فرد منهم شكاً في كرم الله وجوده وعطائه. هذا إن لم يكن التوجه بين علماء السلف رضوان الله عليهم هو أن ما على الأرض من خيرات يفوق حاجات الناس بدليل الكثير من الآيات التي تدل على كرم الله وجوده مثل قوله تعالى في سورة إبراهيم: ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾. وبدليل الآيات التي تشير إلى اتساع الأرض وحث الناس للانتشار فيها طلباً للرزق (كما سيأتي بإذن الله في الحديث عن الهجرة). فالقول بالندرة إذاً مسألة مستحدثة، وهذا لابد وأن يؤدي في أذهان الناس إلى أحد أربعة احتمالات: الأول هو أن الله الكريم سبحانه وتعالى غير قادر على إعمار الأرض بالخيرات لفقره والعياذ بالله، وهذا ما قاله اليهود لعنة الله عليهم كما في قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُواْ وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ﴾. والاحتمال الثاني: أنه سبحانه وتعالى قادر إلا أنه بخل بذلك على الناس والعياذ بالله كما قالت اليهود أيضاً، كما في قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾. والاحتمال الثالث: أنه سبحانه وتعالى قادر وكريم إلا أن حكمته تقتضي تقليل بعض الموارد لمصلحة البشر، لذلك فهناك نقص في الخيرات، أو ندرة نسبية كما يزعم الدكتور القري. والإحتمال الرابع: أن الله سبحانه وتعالى قادر وكريم وأن ما على الأرض أكثر بكثير مما يحتاجه البشر مهما بلغ تعدادهم، وأن هذا لا يعني قط أنه لن يوجد من بين الناس من هو فقير. أي أنه لا علاقة بين توافر الخيرات على الأرض وبين نقصانها عند بعض الناس. وبالنسبة لي، وكما سأثبت بإذن الله، فإن الاحتمال الرابع هو الذي أعتقد به كمسلم وكباحث يرى ما حوله من خيرات. أما الاستنتاج المباشر بأن ما على الأرض من موارد تتصف بالندرة النسبية لهو (بالنسبة لي) استنتاج مضلل ومشكك في كرم الله وجوده وقدرته. ولعلك هنا تسأل: لماذا؟ فأجيب:

إن مجرد القبول بالندرة النسبية يعني أن الله غير قادر (والعياذ بالله)، أو أنه كما قالت اليهود بخيل (والعياذ بالله). أي أنه من الواضح أن الاحتمالين الأول والثاني بالنسبة لنا كمسلمين إن كانا مبنيين على عدم المقدرة أو البخل مرفوضان عقدياً. أما رفضي للاحتمال الثالث فيأتي من عدة زوايا: الأولى هي أن القول بمحدودية الموارد فكرة لا تنفصل عن الزمن. فإن كانت الموارد كافية في الماضي وغير كافية الآن بسبب النمو السكاني، فإن لهذه الزاوية وجهين: الأول هو أن موارد الكرة الأرضية ثابتة منذ الأزل، لذلك هي تنقص بالاستهلاك، لذلك سيأتي يوم وتنفذ، أي أن الله سبحانه وتعالى علام الغيوب لم يعلم بهذا ولم يستعد لحدوث هذه الزيادة السكانية والعياذ بالله، وهذا وضع مرفوض عقدياً لأنه سبحانه وتعالى علام الغيوب. وهنا لا ننسى بالطبع ما هو منتشر في كتب الفقه عن تقدير الله للأرزاق كالذي ورد في فتح الباري مما رواه مسلم من حديث «عبد الله بن عمرو مرفوعاً أن الله قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء». ولكنك قد تقول: بل الموارد

تجدد نفسها بانتقالها من حال إلى حال كالكربون مثلاً. فأجيب: ليس دائماً، فالنفط مثلاً إن لم ينضب فسينقص عما هو عليه في وضعه الحالي القابل للاستهلاك البشري (إلا أن هذا لا يعني الندرة النسبية كما سيأتي بإذن الله). الوجه الثاني هو أنه سبحانه وتعالى سيزيد هذه الموارد كلما زاد التعداد السكاني. وبالتالي فإن ظهر نقص (أي ندرة نسبية) فهذا يعني أنه سبحانه وتعالى والعياذ بالله غير قادر على زيادة الخيرات أو أنه بخل بذلك على البشر والعياذ بالله، وهذا أيضاً احتمال مرفوض لأننا نعيش الآن ندرة نسبية بحسب مفهوم من يزعمون الندرة النسبية. (تأمل أخي القارئ كيف أننا ننجرف لفتح أبواب حوارية فيها عدم حسن الظن بالله جلت قدرته للدفاع عن الشريعة، ولكن لابد من هذا الكي).

الزاوية الثانية للاحتمال الثالث هو القول بأن لإنقاص الخيرات ضرورة حتى لا يبغي الناس بعضهم على بعض. وهذا مرفوض منطقياً لأنه بنقصان الخيرات سيزداد البغي بين الناس بسبب ازدحامهم على الموارد. وسبب الرفض هو أنه قد تظهر الحجة من البشر المستكبرين يوم الحساب للخالق جلت قدرته أنه كان هناك نقص في الموارد مما اضطرهم للتظالم لاندفاعهم التنافسي على كل ما هو نادر. فكيف يحاسبون على وضع هم دُفعوا إليه؟

الزاوية الثالثة للاحتمال الثالث هي أنه سبحانه وتعالى يُنزل من المواد كيفما شاء ومتى شاء حتى تفي المواد بحاجات البشر. وهذه ستأتي مناقشتها بعد النظر في تأويل قوله تعالى في سورة الشورى: ﴿وَلَوۡ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزۡقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٖ مَّا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرُۢ بَصِيرٞ﴾ والتي استشهد بها الدكتور القري. فالاستنتاج الذي وصل إليه من الآية هو أن فيها دلالة على أن «الموارد في الأصل غير متاحة لبني البشر بالطبيعة، ولكن الله ينزل ما يشاء كيف يشاء ومتى شاء، ينزلها بقدر معلوم، وهذا وصف قريب لواقع الموارد في فرضية الندرة». والآن لنقد هذا الاستنتاج، لابد لنا أولاً من النظر في تأويل معنى الآية. يقول القرطبي رحمه الله في تأويل قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزۡقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ....﴾:

> «فيه مسألتان: الأولى في نزولها: قيل إنها نزلت في قوم من أهل الصفة، تمنوا سعة الرزق. وقال خباب بن الأرت: فينا نزلت، نظرنا إلى أموال بني النضير وقريظة وبني قينقاع فتمنيناها فنزلت: ﴿وَلَوۡ بَسَطَ﴾. معناه: وسع، وبسط الشيء نشره، وبالصاد أيضاً. ﴿لَبَغَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾، طغوا وعصوا. وقال ابن عباس: بغيهم، طلبهم منزلة بعد منزلة، ودابة بعد دابة، ومركباً بعد مركب، وملبساً بعد ملبس. وقيل: أراد لو أعطاهم الكثير لطلبوا ما هو أكثر منه لقوله: لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى إليهما ثالثاً. وهذا هو البغي، وهو معنى قول ابن عباس: وقيل لو جعلناهم سواء في المال لما انقاد بعضهم لبعض ولتعطلت الصنائع، وقيل: أراد بالرزق المطر الذي هو سبب الرزق، أي لو أراد المطر لتشاغلوا به عن الدعاء، فيقبض تارة ليتضرعوا ويبسط أخرى ليشكروا. وقيل: كانوا إذا أخصبوا أغار بعضهم على بعض، فلا يبعد حمل البغي على هذا. الزمخشري: لبغوا من البغي، وهو الظلم. أي لبغى هذا على ذاك، وذاك على هذا. لأن الغنى مبطرة مأشرة. وكفى بقارون عبرة. ومنه قوله عليه السلام: (أخوف ما أخاف على أمتي زهرة الدنيا وكثرتها). ولبعض العرب: وقد جعل الوسمي ينبت بيننا، وبين بني دودان نبعاً وشوحطاً. يعني أنهم أحيوا فحدثوا أنفسهم بالبغي والتغابن، أو من البغي وهو البذخ والكبر، أي لتكبروا في الأرض وفعلوا ما يتبع الكبر من العلو فيها والفساد. ﴿وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٖ مَّا يَشَآءُ﴾، أي ينزل أرزاقهم بقدر ما يشاء لكفايتهم. وقال مقاتل: ﴿يُنَزِّلُ بِقَدَرٖ مَّا يَشَآءُ﴾، يجعل من يشاء غنياً ومن يشاء فقيرا.

الثانية: قال علماؤنا: أفعال الرب سبحانه لا تخلو عن مصالح، وإن لم يجب على الله الاستصلاح فقد يعلم من حال عبد أنه لو بسط عليه قاده ذلك إلى الفساد، فيزوي عنه الدنيا مصلحة له، فليس ضيق الرزق هواناً ولا سعة الرزق فضيلة، وقد أعطى أقواماً مع علمه أنهم يستعملونه في الفساد، ولو فعل بهم خلاف ما فعل لكانوا أقرب إلى الصلاح. والأمر على الجملة مفوض إلى مشيئته، ولا يمكن التزام مذهب الاستصلاح في كل فعل من أفعال الله تعالى. وروى أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه تبارك وتعالى قال: من أهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة، وإني لأسرع شيء إلى نصرة أوليائي، وإني لأغضب لهم كما يغضب الليث الحرد، وما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض روح عبدي المؤمن، يكره الموت وأنا أكره إساءته، ولا بد له منه، وما تقرب إلي عبدي المؤمن بمثل أداء ما افترضت عليه، وما يزال عبدي المؤمن يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت له سمعاً وبصراً ولساناً ويداً ومؤيداً، فإن سألني أعطيته، وإن دعاني أجبته. وإن من عبادي المؤمنين من يسألني الباب من العبادة، وإني عليم أن لو أعطيته إياه لدخله العجب فأفسده، وإن من عبادي المؤمنين من لا يصلحه إلا الغنى، ولو أفقرته لأفسده الفقر، وإن من عبادي المؤمنين من لا يصلحه إلا الفقر، ولو أغنيته لأفسده الغنى. وإني لأدبر عبادي لعلمي بقلوبهم، فإني عليم خبير. ثم قال أنس: اللهم إني من عبادك المؤمنين الذين لا يصلحهم إلا الغنى فلا تفقرني برحمتك».[٢٧]

ولأهمية الآية لنأخذ تأويلاً آخر. يقول الطبري رحمه الله:

«ذكر أن هذه الآية نزلت من أجل قوم من أهل الفاقة من المسلمين تمنوا سعة الدنيا والغنى فقال جل ثناؤه: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ﴾، فوسعه وكثره عندهم، لبغوا فتجاوزوا الحد الذي حده الله لهم إلى غير الذي حده لهم في بلاده بركوبهم في الأرض ما حظره عليهم، ولكنه ينزل رزقهم بقدر لكفايتهم الذي يشاء منه. ذكر من قال ذلك: حدثني يونس قال: أخبرنا بن وهب قال: قال أبو هانئ: سمعت عمرو بن حريث وغيره يقولون: إنما أنزلت هذه الآية في أصحاب الصفة، ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ﴾، ذلك بأنهم قالوا: لو أن لنا فتمنوا. حدثنا محمد بن سنان القزاز قال: ثنا أبو عبد الرحمن المقرئ قال: ثنا حيوة قال: أخبرني أبو هانئ أنه سمع عمرو بن حريث يقول: إنما نزلت هذه الآية ثم ذكر مثله. حدثنا بشر قال: ثنا يزيد قال: ثنا سعيد عن قتادة: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾، الآية. قال: كان يقال: خير الرزق ما لا يطغيك ولا يلهيك. وذكر لنا أن نبي الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿أخوف ما أخاف على أمتي زهرة الدنيا وكثرتها﴾. فقال له قائل: يا نبي الله، هل يأتي الخير بالشر؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿هل يأتي الخير بالشر؟﴾ فأنزل الله عليه عند ذلك. وكان إذا نزل عليه كرب لذلك وتربد وجهه حتى إذا سري عن نبي الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿هل يأتي الخير بالشر؟﴾، يقولها ثلاثاً: ﴿إن الخير لا يأتي إلا بالخير﴾. يقولها ثلاثاً. وكان صلى الله عليه وسلم وتر الكلام، ولكنه والله ما كان ربيع قط إلا أحبط أو ألم، فأما عبد أعطاه الله مالاً فوضعه في سبيل الله التي افترض وارتضى، فذلك عبد أريد به خير وعزم له على الخير. وأما عبد أعطاه الله مالاً فوضعه في شهواته ولذاته وعدل عن حق الله عليه، فذلك عبد أريد به شر وعزم له على شر. وقوله: ﴿إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ﴾، يقول تعالى ذكره: إن الله بما يصلح عباده ويفسدهم من غنى وفقر وسعة وإقتار وغير ذلك من مصالحهم ومضارهم ذو خبرة وعلم بصير بتدبيرهم وصرفهم فيما فيه صلاحهم».[٢٨]

إن أول ما يلفت النظر عند تدبر الآية هو أن الآية تربط بين بسط الرزق وبين البغي. والبغي هو، كما هو واضح من التأويلين السابقين، قد يعني الاستزادة من المستهلكات، أو قد يعني ظلم الآخرين لأن الغنى مبطرة

مأشرة، أو قد يعني الاستكبار. وأنه لو بسط الله الرزق لعباده لظهر البغي. ولكن المنطق والواقع كما هو مشاهد هو الآتي: إن نقص على الناس الرزق فسيأتي البغي بينهم وبطريقة أشد لأن شح الموارد سيؤدي للتنافس عليها ما يؤدي للتظالم لأن الفائز بالموارد سيحاول توجيهها في مصالحه أو هبتها أو بيعها لمن يعمل له أو يحقق له مصالحه (وهذا الذي حدث في المجاعة في مصر كما مر بنا آنفاً). هذا بالإضافة للآتي: إن نظرنا لتأويل البغي في النصين السابقين، فقد يقول قائل أن معنى الاستزادة الذي قال به ابن عباس رضي الله عنه قد يؤدي لضرر الإنسان بنفسه لإسرافه، وليس بالضرورة لظلم الآخرين، فأقول: لكن إن كان في آلية الاستزادة تعدٍ على حقوق الآخرين كما هي العادة، فإن الظلم سيظهر، وهذا هو تأويل الزمخشري على أن البغي هو الظلم. أي أن تأويل ابن عباس والزمخشري قد يلتقيان عند الظلم. والتأويل الثالث على أن البسط سيؤدي للكبر كما فعل قارون، فهو أيضاً سيؤدي للظلم لأن الثري حتى يبقى ثرياً لابد له وأن يستعمل الآخرين الذين قد يُظلمون. وكما ترى في هذا الكتاب، فإن الثراء لا يمكن أن يكون إلا بقفل أبواب التمكين على هؤلاء الآخرين، وإلا لما عمل هؤلاء الآخرون لدى هذا الثري إلا إن لم يكن ظالماً، وهذا وضع نادر. ولأن أبواب التمكين في الغالب مقفلة لعدم تطبيق الشريعة، فإن الظلم واقع من الأثرياء على الفقراء في معظم الأحوال حتى وإن لم يكن من الأثرياء مباشرة، ولكن من خلال منظومة حقوق المجتمع: كأن يكون هنالك تاجر أمين صدوق في دولة غنية يفد إليها فقراء الدول الأخرى كما في دول الخليج النفطية، فأمانة هذا التاجر لا تعني قط أن هذا المحتاج المسلم الذي يعمل تحته غير مظلوم من هذا المجتمع الذي يعمل فيه كغريب برغم حسن معاملة التاجر له. كما أن الظلم قد يعني أيضاً ظلم الإنسان لنفسه. فزيادة الخيرات قد تعني المزيد من الإسراف. أي باختصار، فإن البغي هو الظلم في الغالب. وهذا هو الاستنتاج الأول، وهو ما يوافق عليه معظم الفقهاء. ولا حاجة للمزيد من الإثبات. فقط تدبر قوله تعالى في سورة الشورى، فهي تُظهر بوضوح أن البغي هو الظلم. قال تعالى: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُوْلَـٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ ۝ إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾. لاحظ حرفَ العطف الواو في الآية الثانية بين ﴿يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ﴾ و ﴿وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾. وكأن الآية تقول أن كل ظالم لابد وأن يكون باغياً. فالبغي قرين الظلم.

أما الاستنتاج الثاني فهو: إن كانت الموارد ذات ندرة نسبية كما يقول الدكتور القري، وإن كان الظلم منتشراً كما هو واقع الحال الآن، فإن الآية معطلة وذلك لأن بسط الرزق سيؤدي للبغي كما هو مفهوم ظاهر الآية. أي حتى نفهم الآية لننظر لعكس معناها: ألا وهو أن قبض الرزق (أي الندرة)، لن يؤدي للبغي. إلا أن البغي منتشر، إذاً الآية معطلة والعياذ بالله. أي أن الموارد لابد وأن تكون غير نادرة الآن بنص الآية لأن هناك بغياً، وكما تعلم أخي القارئ، فإن هذا ليس هو الحال في معظم الأزمان. وسبب هذا الاستنتاج هو أن الآية لا تتحدث عن المسلمين فقط، ولكن عن جميع الخلق بدليل قوله تعالى: ﴿لِعِبَادِهِۦ﴾. فهذه الآية إخبارية عن كل الأزمان، فهي تضع مبدءاً من عند الله عالم الغيب والشهادة. فإن كان السابق صحيحاً، فلابد وأن يكون المقصود بالبسط في الرزق في الآية شيء آخر غير الموارد المادية من خيرات في الأرض. فما هو المقصود إذاً؟

الاستنتاج الثالث: إن الله الحق سبحانه وتعالى له حكمة في إنقاص بعض الخيرات «على الأفراد» (لاحظ أنني وضعت «على الأفراد» بين قوسين للتأكيد). قال تعالى في سورة الشورى: ﴿ٱللَّهُ لَطِيفٌۢ بِعِبَادِهِۦ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ

وَهُوَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْعَزِيزُ﴾. ففي النصين السابقين (للقرطبي والطبري) توضيح لهذه الفكرة، وهي أنه سبحانه وتعالى يبسط الرزق على فرد ويقدره عن آخر للحِكم (بكسر المهملة) الموضحة في التأويلين (النصين). فقد يكون هناك جاران أو أخان، أحدهما غني والآخر فقير، بينما موارد المجتمع المحيطة بهما هي نفسها. لذلك يمكن القول بأن المقصود بالبسط والقدر في الأرزاق ليس وفرة ما هو موجود في الطبيعة، بقدر ما هو التوزيع للخير بين الأفراد، كالمهارات التي يتمتع بها الأفراد أو الفرص التي تتاح لهم. فهذا يرث من زوجته الملايين، وذاك يحترق متجره. وهذا كثير الحركة في طلب الرزق، وذاك كثير النوم. هذا وفقه الله ليقع على تخصص يحبه فيزداد إبداعاً، وذاك وقع في مهنة لا يطيقها فيزداد إهمالاً وبالتالي فقراً. وجميع هذا البسط أو القدر في الرزق على الأفراد هو بعلمه حتى لا يظهر البغي، وليس لأنه سبحانه وتعالى غير قادر أو من بُخل والعياذ بالله. أما ما نراه من بغي الآن فهو بسبب عدم تطبيق مقصوصة الحقوق برغم عدم الندرة النسبية للموارد.

أي أن الآية تقول لنا أن التفاوت في تقدير الأرزاق هو على مستوى الأفراد وليس الجماعات الذين يقطنون مناطق أو أقاليم مختلفة. ولكن في الوقت ذاته، وكما هو واضح، فهناك تفاوت في الأرزاق بين المناطق. فبرغم تساوي سكان نفس المنطقة في الفرص لأخذ الموارد من الطبيعة، فإن هناك اختلافات بين المناطق أو الأقاليم. وأفضل مثال على ذلك الماء. والآيات التي تشير لمشيئة الله عز وجل وحكمته في توزيع الماء كثيرة مثل قوله تعالى في سورة النور: ﴿... وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِنۢ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَصْرِفُهُۥ عَن مَّن يَشَآءُ ...﴾. وقوله تعالى في سورة المؤمنون: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّٰهُ فِى ٱلْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍۭ بِهِۦ لَقَٰدِرُونَ﴾. وقوله تعالى في سورة الزخرف: ﴿وَٱلَّذِى نَزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾. وقوله تعالى في سورة الجن: ﴿وَأَلَّوِ ٱسْتَقَٰمُوا۟ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَٰهُم مَّآءً غَدَقًا﴾. ففي الآيات السابقة تلحظ أن في كل آية إشارة إلى أن الماء من عند الله وبأمره بأن يصيب به من يشاء (آية سورة النور)، أو يذهبه عمن يشاء (آية سورة المؤمنون)، أو أنه سبحانه وتعالى يحيي به بلدة ميتة (آية سورة الزخرف)، أو لأن السكان استقاموا على الطريق المستقيم فقد سقوا ماء غدقاً (آية سورة الجن). إلا أن هذه الاختلافات بين المناطق لا تعني قط أن هناك ندرة، بل اختلافات، هذا إقليم جاف وذاك ممطر، وهذا يتمتع بوفرة في الزئبق، وذاك به مراع أكثر، وهذا إقليم تسهل زراعته، وذاك تكثر على شواطئه الأسماك برغم جفاف أرضه، وهكذا. أي أن الآية تشير في مفهومها إلى الاحتمال الرابع، وهو أن الله سبحانه وتعالى كريم وأن ما على الأرض أكثر بكثير مما يحتاجه البشر مهما بلغ تعدادهم، وأن هذا لا يعني قط أنه لن يوجد من بين الناس فقراء لأن لله الحق سبحانه وتعالى حِكم (بكسر المهملة) في توزيع الأرزاق وقدرها عن البعض دون البعض في بيئات ثرية بمواردها برغم جهل الناس بهذا الثراء. فمن كان مثلاً يتوقع أن تصبح دولة مثل قطر بهذا الثراء وهي أرض جرداء في صحراء؟ فلعل سكانها أو المارين بها في الماضي ظنوا أنها منطقة بها ندرة في الموارد، وهي كذلك إن تم النظر إليها بمفردها في العالم الإسلامي، أما إن نُظر لها وكأنها قطعة من العالم الإسلامي، فهي بذلك مكملة لمورد مهم للمسلمين (الغاز الطبيعي)، وهي بحاجة لموارد أخرى مهمة بالنسبة لها. وهذا هو موضوع هذا الفصل:

أي توضيح كيف أن الشريعة تحيل المناطق المتباعدة ذات الموارد المختلفة في العالم الإسلامي إلى كتلة اقتصادية واحدة بسبب التفاعل بين الموارد والناس فتظهر أمة لا تشعر بأي ندرة نسبية، وهكذا وبهذا المنظور، فلا

ندرة هنالك، بل بسط في الموارد الطبيعية، مع حكمة في عدم بسطها على البعض دون البعض الآخر من الناس، أي أنه لا ندرة نسبية.

ومما يزيد هذا الاستنتاج قوة هو الآيات الآتية: قال تعالى في سورة الشورى: ﴿ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ وَفَرِحُواْ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا فِى ٱلْأَخِرَةِ إِلَّا مَتَـٰعٌ﴾. لاحظ أن قوله تعالى: ﴿لِمَن﴾ تعني الأفراد ولا تعني الطبيعة. وهذا الاستنتاج يظهر أيضاً في قوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُۥ كَانَ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرًۢا بَصِيرًا﴾. فهنا ترى أن في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرًۢا بَصِيرًا﴾، والتي أتت بعد قوله تعالى: ﴿لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ﴾ تأكيد لنفس الاستنتاج. ثم إن نظرت للآيتين الآتيتين، مثلهما مثل آية سورة الشورى التي استشهد بها الدكتور القري، فإن في قوله تعالى ﴿عِبَادِهِ﴾ دلالة مباشرة على أن البسط أو التقدير في الرزق هو على الأفراد. قال تعالى في سورة العنكبوت: ﴿ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَيَقْدِرُ لَهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾. وقال في سورة سبأ: ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّى يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَيَقْدِرُ لَهُۥ وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن شَىْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُۥ وَهُوَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾. وهذا التأكيد يظهر أيضاً بطريقة مختلفة في سورة النحل التي توضح التفضيل بين الأفراد في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلرِّزْقِ فَمَا ٱلَّذِينَ فُضِّلُواْ بِرَآدِّى رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَآءٌ أَفَبِنِعْمَةِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾.

ولعلك هنا تقول: إن في التفاضل في الرزق بين الأفراد والمناطق مؤشر على الندرة. فسكان منطقة ما إن لم يكن لديهم معدن معين فإن لديهم نقص في ذلك المعدن، أي أن هناك ندرة نسبية. فأجيب: إن هذه الحفرة هي التي وقع فيها معظم من قال بالندرة النسبية. لأضرب مثالاً: إن الموارد المتاحة في أرض مساحتها عشرة آلاف متر مربع لابد وأن تكون ناقصة لما يحتاجه أي فرد مهما قلت احتياجاته. فإن وجد بها ينبوع ماء فلن يوجد بها سمك مثلاً، وإن وجد بها سمك فلن يوجد بها ألمنيوم مثلاً. أما إن كبرنا المساحة بأن نظرنا لمدينة مثلاً، فستزداد كمية الخيرات المكملة بعضها بعضاً، فقد يوجد الماء والسمك والألمنيوم، ولكن قد لا يوجد القصدير. ثم إن نظرنا لإقليم ما فقد توجد فيه معظم المعادن ولكن ليس كلها. وهكذا كلما كبرت المساحة كلما ظهر التكامل بين الموارد المتاحة كما هو معلوم.

ولكن لماذا أقول بأنها حفرة؟ لأن استنتاج من قال بالندرة النسبية هو بقبول منظومات الحقوق المعاصرة التي تفصل بين الأقاليم. وهذا استنتاج مضلل لأنه مبني على الحكم بغير شرع الله (كما حدث مع رفيق يونس المصري). أما إن تم النظر للموارد بتطبيق شرع الله، فإن في تكامل الموارد بين الأقاليم المختلفة مع حركة الناس والمنتجات الدائمة من إقليم لآخر المزيد والمزيد من التكامل. فتأمل حكمة الخالق جلت قدرته. فما يحاول كتاب «قص الحق» إثباته، هو أنه إن وزع الله الكريم الجواد سبحانه وتعالى الخيرات بطريقة تتوافر بها معظم الموارد في مساحات أصغر، كأن توجد في قرية صغيرة جميع الموارد التي تحتاجها الحياة البشرية، فإن الندرة النسبية ستظهر بالتأكيد بسبب الاستهلاك المستمر للموارد في هذه المساحة الصغيرة. إلا أن حكمته سبحانه وتعالى اقتضت وجود الموارد، وبالذات المعادن، في مناطق متباعدة وبكميات كبيرة حتى تظهر التقنيات والصناعات التي تتمكن من استخراج هذه الخيرات وبكميات كبيرة ثم تحويلها لمنتجات لتنقل لمناطق أخرى فيظهر التكامل فلا تظهر الندرة النسبية. أي أنه بالطبع ستكون هناك ندرة نسبية إن نظرنا لمساحة أصغر، والإسلام لم يأت ليكون سكان قرية

واحدة إخوة، بل أتى ليكون سكان جميع الأمة إخوة. وهذا أمر محسوم بين علماء الشريعة ولا حاجة لإثباته، فالقرآن الكريم يخاطب المؤمنين بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ...﴾، في توجيههم في كل شؤون الحياة إشارة إلى التساوي والتآخي بينهم وبغض النظر عن المواقع. قال تعالى في سورة الحجرات: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾. أي أن الاستنتاج الذي قال به متبنوا الندرة النسبية استنتاج باطل وفاسد.

وهنا لابد من استخدام مثل هذه الألفاظ (باطل وفاسد) لأن في الاستنتاج بالندرة تعد على كرم الله وجوده. فكيف يكون الله كريماً جواداً إن خلق بشراً ووضعهم في أرض لن تفي بمتطلباتهم؟ ألم يقل الحق الكريم سبحانه وتعالى في سورة الإسراء: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَـٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَـٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَفَضَّلْنَـٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾؟ فتأمل التصوير البديع لقوله تعالى: ﴿وَحَمَلْنَـٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾، فالحمل لا يعني فقط تمكين ابن آدم من الانتقال، فكان بالإمكان القول: ونقلناهم، بل الحمل قد يعني أيضاً، والله أعلم، الحمل بحنية ورفق، فتصور أُماً وهي تحمل طفلها وترفعه بطريقة تحاول فيه حمايته من كل ما قد يضره أو حتى يعكر صفوه. هكذا يجب أن نفهم الآية التي تزخر بالكلمات التي هي كلها فيض وعطاء مثل: كرّمنا وحملنا ورزقنا وطيبات وفضلنا تفضيلاً (أحمد الله أخي القارئ على هذا التكريم). ثم تدبر قوله تعالى في سورة إبراهيم: ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾. فماذا تعني: ﴿مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾؟ ألا تعني كل ما يشتهيه ابن آدم؟ ألا تعني الفيض والزيادة لأن شهوات ابن آدم كثيرة (ولكنها لن تطغى بأمر الله إن طبقت مقصوصة الحقوق كما سيأتي بإذن الله)؟ فبالطبع، إن كنت لا تؤمن بهذا الكرم، فعلى الأقل لعلك توافق أنه لا ندرة إن كنت مسلماً تؤمن بكلام الله الحق. فبعد كل هذا الذي آتاناه الكريم الجواد والواهب الوهاب من نعم لا تعد ولا تحصى، أتى الإنسان الظلوم الكفار وأنكر وقال بأن هناك ندرة نسبية. بل لقد وضع الحق سبحانه وتعالى للبشر أكثر مما يكفيهم وبطريقة بديعة بنوع من التباعد بين العناصر وبكميات كبيرة حتى يتحرك الناس في مساحات تمكنهم من تصنيع هذه الموارد دون ازدحام كما سترى بإذن الله في الحديث عن الانتشار والازدحام، وحتى يتمكن الناس من خلال التجارب المستمرة في نفس الموقع لنفس المادة الطبيعية من بلورة الأعراف التقنية للاستفادة من هذه الموارد بأقل جهد ممكن (كما سيأتي بيانه بإذن الله في فصل «المعرفة»). ثم أتى هؤلاء الاقتصاديون المعاصرون ليستنتجوا من حكمة التباعد بين الموارد بأن هناك ندرة نسبية !!! فأقول: حسبي الله ونعم الوكيل.

هل رأيت كيف يؤدي الجهل إلى التعدي على أسماء الله الحسنى تقدست أسماؤه. تدبر الآيتين الآتيتين اللتين تكملان بعضهما. قال تعالى في سورة سبأ: ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّى يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾. فما المقصود بقوله تعالى بأن ﴿أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾؟ ومَن مِن الناس؟ أليسوا العلماء والمفكرين (أو بالأحرى الضالين) الذين يقولون بأن هناك ندرة نسبية؟ وكالآيات السابقة، فإن مقدمة هذه الآية تقول بأنه إن كان هناك بسط وتقدير فهو على الأفراد بدليل قوله تعالى: ﴿لِمَن﴾ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبِّى يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ﴾. أما لماذا التركيز في هذه الآية على أن ﴿أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ فهو، والله أعلم، وصف عالم الغيب والشهادة لحالنا اليوم من جهل والذي انتشرت فيه فكرة الندرة النسبية بين معظم الناس. وما حدث هذا إلا لأن الحكم هو بغير ما أنزل الله. فظهرت الحدود بين الدول فحُبست المنتجات والمعارف، وظهر الترف والإسراف بسبب تراكم الثراء عند

البعض على حساب الآخرين ، فنُسبت الندرة النسبية بسبب الخروج عن شرع الله إلى ما خلق الله المعطي الواهب الوهاب الجواد بالطعن في كرم الله ومنّه جهلاً من أكثر الناس. والآية الأخرى المكملة في المعنى هي قوله تعالى في سورة الشورى: ﴿لَهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾. هنا ترى أنه سبحانه وتعالى قفل المسألة بالقول: ﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾. ولأن علمه سبحانه وتعالى يفوق علوم كل من خلق، وجب علينا أن نؤمن أن علم عالم الغيب والشهادة هو علم يحيط أيضاً وبالضرورة بواقعنا المعاصر. وهنا آتي لأهمية تدبر القرآن الكريم بمنظور يوضح لنا ما نحن فيه اليوم من إشكاليات ويرشدنا للخروج منها. ولأن معظم التفاسير كانت تركز في الماضي على أن الشرك هو عبادة الأوثان المنحوتة، ظهر إعراض من الكثير من المفكرين المعاصرين عن تدبر القرآن الكريم لأنهم يرون الكفرة المعاصرين برغم عدم عبادتهم للمجسمات، وبرغم عدم اكتراثهم للأديان، يأكلون كما تأكل الأنعام ويتمردغون تلذذاً بما خلق الله. والقرآن الكريم كلام الله لكل الناس في كل الأزمان وكل الأماكن. فلابد لنا إذاً من الرجوع إليه لإيجاد الحلول المعاصرة. وهذا ما سأحاول إثباته من خلال نقض مفهوم الندرة النسبية في الآتي:

تدبر الآيتين الآتيتين: قال تعالى في سورة الروم: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾. وقال تعالى في سورة الزمر: ﴿أَوَلَمْ يَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾. فإن قارنا الآيتين، نجد أن الأولى تبدأ بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟﴾، بينما الثانية تبدأ بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَعْلَمُوٓا۟﴾، بينما باقي الآيتين، أي قوله تعالى: ﴿... أَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ متطابقتان تماماً. لماذا وما علاقة الاختلاف بالندرة النسبية؟ إن نظرت للآيات التي تسبق هاتين الآيتين قد يتضح السبب، والله أعلم: يقول الحق سبحانه وتعالى في سورة الروم:

> ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلنَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا۟ رَبَّهُم مُّنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَآ أَذَاقَهُم مِّنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾ لِيَكْفُرُوا۟ بِمَآ ءَاتَيْنَٰهُمْ فَتَمَتَّعُوا۟ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٣٤﴾ أَمْ أَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا۟ بِهِۦ يُشْرِكُونَ ﴿٣٥﴾ وَإِذَآ أَذَقْنَا ٱلنَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا۟ بِهَا وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ ﴿٣٦﴾ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾.

أما في سورة الزمر فإن الآيات كالآتي:

> ﴿فَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَٰهُ نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلْمٍۭ بَلْ هِىَ فِتْنَةٌ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٩﴾ قَدْ قَالَهَا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿٥٠﴾ فَأَصَابَهُمْ سَيِّـَٔاتُ مَا كَسَبُوا۟ وَٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْ هَٰٓؤُلَآءِ سَيُصِيبُهُمْ سَيِّـَٔاتُ مَا كَسَبُوا۟ وَمَا هُم بِمُعْجِزِينَ ﴿٥١﴾ أَوَلَمْ يَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾.

إن الملاحظ على سياق الآيات في السورتين التشابه، إلا أن آيات سورة الروم تركز على الناس، بينما آيات سورة الزمر تركز على فرد واحد. وكلا السياقين يبدءان بضر أصاب الناس أو الفرد، ثم لجوء من مسهم أو مسه الضر إلى الله السميع المجيب، ثم عندما يستجيب لهم أو له الحق سبحانه وتعالى، يأتي الجحود. لاحظ الفرق: ففي سورة الروم يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلنَّاسَ ضُرٌّ ...﴾، بينما في سورة الزمر يقول جل ثناؤه: ﴿فَإِذَا

مَسَّ ٱلْإِنسَـٰنَ ضُرٌّ ...﴾. تلحظ أيضاً أن في سورة الروم فريق، أي جماعة تشرك بالله بعد أن دعت الله واستجاب لها، وهذه الجماعة التي أشركت هي جزء من جميع الناس الذين دعوا الله المجيب كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَآ أَذَاقَهُم مِّنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ﴾؛ أما في سورة الزمر، فإن الذي يجحد هو فرد يدعي أن الضر الذي أصابه أزيل عنه بسبب علمه وليس بسبب نعمة الله مجيب الدعاء، يقول تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَـٰهُ نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾. هذا هو الفرق المهم لموضوعنا: الناس في سورة الروم، والفرد في سورة الزمر. ويتكرر هذا التمييز مرة أخرى: ففي سورة الروم يأتي تنبيه آخر بقوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَذَقْنَا ٱلنَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُواْ بِهَا﴾. فالتركيز على الناس، بينما في سورة الزمر على أفراد بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْ هَـٰٓؤُلَآءِ﴾، أي أفراد من جماعة، وليس جميع الناس. وسيأتي بإذن الله توضيح علاقة هذا الفرق مع الندرة النسبية.

ومن جهة أخرى، فإن هناك فرق بين الرؤية والعلم. ففي سورة الروم كان الخطاب: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ﴾، بينما في سورة الزمر كان الخطاب بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ﴾. والفرق كما هو معلوم هو أن الرؤية أوضح من العلم في الإدراك عند الناس، فإن انتشرت في مجتمع ما معلومة كظاهرة انتشار مرض السرطان بسبب التدخين مثلاً، فإن الكثير سيعلم خبرها وكأنها تُرى لانتشارها؛ أما إن ظهر مرض أكثر ندرة، مثل التهاب الكبد الوبائي بسبب انتقال الفيروسات عن طريق أدوات أطباء الأسنان، فإن كان الذين يعلمونها أقل، ولم تنتشر المعلومة لتصل إلى مرحلة من الشيوع والوضوح وكأنها تُرى، فهي علم. فالرؤية في هذا الإطار إذاً هي إدراك لمعلومة إلا أنها أكثر انتشاراً، والعلم برغم وضوحه إلا أنه معلومة لم تصل لمرحلة من الانتشار وكأنها تُرى، لذلك فهي معلومة قد يجهلها الكثير. فكان في الخطاب تنبيه مناسب للاختلاف. فمع العدد الأكبر، أي مع ﴿ٱلنَّاسَ﴾ قال تعالى في سورة الروم: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ﴾، أما في سورة الزمر، ومع الفرد ﴿ٱلْإِنسَـٰنَ﴾ قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ﴾. فبرغم أن خطاب العلم في هذه الحالة للجماعة إلا أن الاعتبار أو الاتعاظ للمعلومة هو لمن مسه الضر وهو فرد أو أفراد ولكن ليس كل الناس، فكان علماً ولم يكن رؤية. ولكن ما علاقة هذا بالندرة النسبية وأوضاعنا المعاصرة كالعولمة مثلاً؟

بالنسبة لعذاب الدنيا، فكما هو معلوم فهناك نوعان من العذاب: عذاب يؤدي للهلاك مثل الريح الصرر أو الطوفان أو الوباء الذي يقتل، وعذاب يصيب الإنسان أو قريبه في بدنه أو ماله إلا أنه لن يقتله، بل ينجو منه، وهذه هي الفتن أو الابتلاءات. أي أنها في المحصلة ضر يصيب ابن آدم. فالضر المقصود في سياق الآيتين (الروم والزمر) والله أعلم، والذي يمس البشر سواء كانوا جماعة أو فرداً هو نوع من الألم أو الضيق أو الشدة، إلا أن المصاب به سينجو منه لأنه لم يمت. وفي الغالب فإن هذا الألم هو نقص في ما يحتاجه الإنسان أو يريده، كنقصان المال بخسارة تجارة أو احتراق مصنع، أو بنقصان الصحة كمرض مؤلم أو مقعد، أو بنقصان الأهل كفقدان ابن أو زوجة، وهكذا. فالضر إذاً يمكن أن نقول عنه بأنه عموماً النقصان فيما يحتاجه الإنسان أو يريده. وهناك آية تطرقنا لها سابقاً توضح هذا المعنى للنقصان: قال تعالى في سورة البقرة: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ وَبَشِّرِ ٱلصَّـٰبِرِينَ ۝ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَـٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾. فإن تدبرنا الآية، نجد أنها تركز النقصان في الأموال والأنفس والثمرات، فالأموال وكأنها الأصول المنتجة، مثل رأس المال كالمصنع، وهذه قد يخسرها المالك؛ ثم الأنفس، وهم الأحباب أو المقربون أو العقول والأيدي التي تستثمر تلك الأموال، وهذه قد يموت عزيز أو قد يمرض من يعملون في الأصول المنتجة كأقارب أو

شركاء؛ ثم الثمرات، وهي كالمنتجات الصناعية أو الزراعية الجاهزة للاستهلاك أو البيع، وهذه قد لا يستفيد منها الإنسان بعد كل عناء الإنتاج بسبب الجفاف الذي قد يضرب الأرض قبل بدو الصلاح، أو باحتراق مستودع منتجات المصنع فلا بيع، أو بغرق السفينة الناقلة للبضائع ففقدان كل شيء.

والآن يأتي الربط مع الندرة النسبية، فمن قالوا بالندرة النسبية، إنما قالوا ذلك لقناعتهم بأن هناك نقصاً في الموارد الطبيعية، وهذا يؤدي للضر لأن نقص الطعام قد يؤدي للهزال، ونقص المباني قد يؤدي للعيش في الشوارع، ونقص الأدوية قد يؤدي للمزيد من المرض، وهكذا. وفي الوقت ذاته، فإن الكوارث مثل الجفاف أو الزلازل تمس الناس بالضر أيضاً، إلا أن المحصلة هي أيضاً نقصان في الأموال والأنفس والثمرات. فالزلزال يخسف المال كصدع المصنع، أو يقتل الأنفس كدفن ابن تحت الأنقاض، أو يدمر الثمرات بطم المخازن. أي إن استثنينا النقص في الأنفس (مثل فقدان زوجة أو شريك أو موظف) فإن معظم أنواع النقصان المؤدية للضر نجد أنها مباشرة تجتمع في ندرة المنتجات والذي قد يأتي بسبب ندرة الموارد الطبيعية. حتى النقصان في الأنفس قد يُنسب بعضه لندرة المنتجات ولكن بطريقة غير مباشرة. فقد يموت طفل بسبب عدم توفر اللقاح، وقد تموت زوجة بسبب تعسر الولادة لفقدان الطبيبة والتي هي ندرة لعدم توفر الجامعات بسبب فقر ذلك الإقليم فيما يصدره من مصنوعات. وهكذا يجتمع الضر في ندرة الموارد. فهذا هو توجه من يقولون بالندرة النسبية.

إلا أننا إن تدبرنا آية سورة البقرة، نجد أنها تخبرنا بأن النقص ليس مطلقاً، أي ليس مستمراً، وليس في الموارد الطبيعية، ولكنه ﴿بِشَىۡءٖ مِّنَ﴾ النقص في ﴿ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ﴾. فكما هو معلوم فإن الموارد الطبيعية لا تصبح أموالاً إلا بعد حيازتها أو تحويلها من خام إلى منتج. أي أن الآية تحصر النقص الذي سيصيب ابن آدم في ما هو ليس من موارد الطبيعة من أموال وأنفس وثمرات. كما أن هذا النقص إن نزل، كما مر بنا، هو في الغالب على ابن آدم، فرداً أو جماعة، وليس نقصاً في الموارد الطبيعية. فالطبيعة هي من خلق الله، وهو جلت قدرته الذي يفعل بها ما يشاء، لذلك فقد يسلطها على خلقه ليمسهم الضر كمنع القطر عنهم. إلا أن الآيات التي أشرنا إليها سابقاً تدل على أنه إن كان هناك مس من الضر، أي نقصان في الأموال والأنفس والثمرات، فهو بسط الرزق على الناس أو تقديره. أما ما في الطبيعة من خيرات فهي دائمة الوجود، برغم أن المطر قد يزيد أو ينقص، وبرغم أن العواصف قد تضرب إقليماً دون آخر كنوع من التكريم أو التعذيب (تذكر الحديث عن الشدائد). أي أن ما هو متوافر في الطبيعة منها ما هو ثابت كالجبال ومعادنها، ومنها ما هو متغير كالسحب ومياهها. أي أن الخيرات منها ما ثبتها الله جلت قدرته، ومنها ما يغيرها بمنّه وجوده وكرمه. وفي الخلاصة، فإن مس الضر لا يعني بالضرورة النقصان في الموارد الطبيعية. وهي لب ما يدور حوله القائلين بالندرة النسبية. ولكنك قد تقول: إن ما على الأرض غير كاف، وتقول أيضاً: ولكن الله ينزل من الموارد الطبيعية بقدر ما يشاء بدليل بعض الآيات، أليس كذلك! فأجيب: ستأتي الإجابة بإذن الله.

نعود للآيات: إن ما تقوله الآيات هو أنه إذا مس الناس أو الفرد الضر، تضرعوا ثم لجؤا بالدعاء إلى الله السميع المجيب، ثم إذا رفع عنهم الضر، كان الشرك من الناس (كما في سورة الروم)، وكان الاستكبار من الفرد (كما في سورة الزمر). أي أن السمة الظاهرة في جحود الناس الشرك، وفي جحود الفرد الاستكبار. وهنا نأتي لفارق دقيق ومهم: نرى أن آيات سورة الروم تقول: ﴿إِذَا فَرِيقٌ مِّنۡهُم بِرَبِّهِمۡ يُشۡرِكُونَ﴾، بينما آيات سورة الزمر تقول:

﴿قَالَ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلۡمٍ﴾. ففي آيات سورة الروم لأن الضر مس الناس ثم رُفع عنهم لأنهم أنابوا إليه، أتى الشرك من فريق منهم لأنهم في الأصل كانوا كُثر عندما أصابهم المس، ومن هؤلاء الكثر، وبعد حصول الرحمة بعد الإنابة، ظهر فريق أشرك بالله وذلك بالحكم بغير ما أنزل الله، أي حكم بالأهواء (وكما مر بنا في فصول سابقة فإن الحكم بغير ما أنزل الله هو حكم بالأهواء، وهذا شرك). وسبب هذا التأويل هو أنه (في سورة الروم) إن اعترف، ومن ثم قام هؤلاء الذين مسهم الضر، بنسبة الرحمة والسعة التي هم فيها إلى الله واستمروا في الإنابة، لما كانوا مشركين لأن الاعتراف بفضل الله يجعلهم مقربين لله وبالتالي في إطار شرع الله. إلا أنهم كفروا بما أتاهم الله من نعيم في الأبدان والأمن والأموال. أي لأن النقصان ذهب عنهم (فلا نقصان لا في الأموال ولا في الأنفس ولا في الثمرات)، بل متاع مستمر مع جحود مستمر وبالتالي عدم اكتراث لشرع الله، فإنه لا محالة من أنهم سيحكمون بغير شرع الله في تدبير أمور حياتهم، وهذا تراكم للشرك، لذلك كان الوعيد بقوله تعالى: ﴿لِيَكۡفُرُواْ بِمَآ ءَاتَيۡنَٰهُمۡ فَتَمَتَّعُواْ فَسَوۡفَ تَعۡلَمُونَ﴾. أي أن لكفرهم بهذا النعيم وتمتعهم به عاقبة سيدركونها.

وما يؤكد هذا التأويل من أن جحود «الناس» سيؤدي للحكم بغير ما أنزل الله لا محالة هو الآتي: كما مر بنا فإن في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَآ أَذَاقَهُم مِّنۡهُ رَحۡمَةً إِذَا فَرِيقٞ مِّنۡهُم بِرَبِّهِمۡ يُشۡرِكُونَ﴾ إشارة واضحة إلى أن جماعة هي التي أشركت، وهذه الجماعة هي الجماعة الحاكمة. لماذا؟ لنتدبر قوله تعالى في سورة الروم في نفس السياق: ﴿أَمۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٗا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُواْ بِهِۦ يُشۡرِكُونَ﴾. فكما مر بنا في فصل «الديوان» في توضيح معنى السلطان، هو أن الخطورة كل الخطورة هي في تسلل الأحكام أو الأفعال كأسماء للنظام المجتمعي فتصبح أعرافاً ذات تسميات يتقبلها الجميع ومن ثم يسير عليها النخبة أو الملأ (السلاطين) وربما دون وعي من الناس من أن الحكم الذي هم فيه هو غير شرع الله. فالتسميات كالبنوك أو الوزارات مثلاً تصبح بذلك وكأنها سلاطين تحكم الناس بقبول منهم لا لشيء إلا لأنها أصبحت أسماءً منتشرة مع اعتقاد الجميع أنها حق، فلا يتجرأ أحد على مساءلتها، وهي في الواقع ضلال. وكما مر بنا أيضاً في فصل «الديوان»، فإن الآيات التي تقصيناها أجمعت على أن الحق ينزل من الله نزولاً، وأنه لا يمكن أن يُستحدث من البشر لأنهم (من بين عدة أسباب) لا يستطيعون الإنزال. أي أن السلطان هو الحق إن نزل من عند الله، أي أنها الشريعة. وبدمج هاتين الفكرتين (معنى السلطان والإنزال) نستطيع أن نفهم أهمية سؤال الآية الاستنكاري: أي هل أنزل الله الحق سبحانه وتعالى على هؤلاء الجاحدين الذين مسهم الضر ثم رُفع عنهم، سلطاناً يحكمون به (أي هل أنزل عليهم مجموعة من الأحكام من عند غير الله، ليحكموا بها)؟ وبالطبع فإن الإجابة تأتي من نفس الآية من جهتين ضمنياً: جهة أنها ليست سلطاناً، وجهة أخرى أنها لم تُنزّل.

ما يزيد السؤال في الآية استهزاءً من الكفرة هو التصوير الفني الذي يجسد السلطان وكأنه كائن يتحدث بقوله تعالى: ﴿سُلۡطَٰنٗا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ﴾. أي أن الأفعال الآثمة ازدادت قوة وتمكيناً بين الكفرة وأصبحت واضحة بينهم وكأنها لغتهم اليومية، وكأنها تتكلم بلسان حالهم. فكما هو معلوم فإن الكلام هو أوضح وأسهل طريقة للتواصل، وكأن الأفعال الآثمة هي ديدنهم المعتاد فأصبحت من وضوحها وكأنها تتكلم. ولكن ماذا يقول السلطان الآثم إن تكلم؟ هنا نأتي لرقي بلاغي آخر. تلحظ أن الآية تقول: ﴿فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُواْ بِهِۦ يُشۡرِكُونَ﴾، أي يتحدث بطريقة حاضرة (مضارع) ﴿يَتَكَلَّمُ﴾ عن أفعال وكأنها من زمن ماض بعيد ولازالت مستمرة بقوله تعالى: ﴿بِمَا كَانُواْ بِهِۦ يُشۡرِكُونَ﴾. ولأن الأفعال من ماض بعيد ولازالت مستمرة فقد نشؤوا فيها ولم يروا غيرها، فكان المزيد من

الاستمساك بالشرك بالمزيد من الإفك (كما هي حال الحضارة الغربية الآن). وهناك آية أخرى في سورة العنكبوت تؤكد على الترابط بين الشرك والإفك وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَـٰنًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَٱبْتَغُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزْقَ وَٱعْبُدُوهُ وَٱشْكُرُوا۟ لَهُۥٓ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾. أي أن الإفك والسلطان بغير ما أنزل الله، يجتمعان مع الشرك. وكأن السلطان بغير ما أنزل الله هو في الواقع إفك وذلك لسببين: الأول: إن العلاقة بين الإنسان وربه كما هو معلوم هي في العبادات والمعاملات. وعبادة الأصنام شرك، أما المعاملات فهي تصبح شركاً إن لم تكن من عند الله، أي إن كانت كذباً على الله لأنها ليست من عند الله، بل هي من اختراع البشر مثلها مثل جميع الأنظمة الوضعية التي أصبحت كأنها سلاطين.

ثانياً: تقول الآية: ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَـٰنًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾. أي هناك إخبار عن شيئين: الأول هو عبادة الأوثان، وهذا معلوم، والثاني خلق الإفك. فكيف يُخلق الإفك؟ كما هو معلوم فإن الإنسان لا يخلق الأشياء أبداً، بل يصنعها بتحويلها من حال إلى حال، فهو يصنع الأثاث والطائرة، أي الأعيان، وهذه حقائق مادية لأنها في الأصل مركبة من مواد طبيعية. أي أنها ليست إفكاً. إذاً كل ما يصنعه ابن آدم مما هو ملموس ليس إفكاً (بل أعيان). لذلك لابد وأن يكون الإفك مما هو ليس ملموساً. ولكن ما الذي يمكن أن يخلقه البشر وليس ملموساً؟ إنه الكلام وتوابعه كالشعر والنثر وكتب الأديان والمعتقدات والسحر والأنظمة والقوانين وما شابه. وجميع السابق إن كان من عند الله، فهو الحق، وإن لم يكن من عند الله فهو الإفك. تدبر الآيات الآتية التي تشير إلى هذا المعنى. قال تعالى في سورة النور في حادثة الإفك: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ﴾. وقال تعالى في سورة الأعراف: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِىَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾. هنا ترى أن عصى موسى لأنها حقيقة كانت تلقف كل ﴿مَا يَأْفِكُونَ﴾ لأنها ليست إلا سحراً ودجل في كذب. إلا أن الذي يؤثر في المجتمعات ويسير أمور الناس ويؤدي للظلم والتظالم ليس النثر أو الشعر أو السحر، بقدر ما هو كل ما يحكم التعاملات بين الناس في إدارة شؤون الحياة. أي أن السلطان الذي يتكلم بما كانوا به يشركون هو الحكم بغير ما أنزل الله والعقيدة من ورائه. أي أن الإفك المخلوق هو الحكم بغير ما أنزل الله، أي أنه منظومات الحقوق الوضعية والله أعلم. وهذه المنظومات متى ما طبقت ظهرت الندرة النسبية للإسراف في الاستهلاك ولسوء توزيع الموارد. لذلك نجد أن الآية تنتهي بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَٱبْتَغُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزْقَ وَٱعْبُدُوهُ وَٱشْكُرُوا۟ لَهُۥٓ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾، أي تنتهي بتوجيه الناس لما يخرجهم من الندرة النسبية بأن الرازق الرزاق هو الله.

ومع كل هذا، فإن رحمة الله واسعة، فهذا الذي فعلوه بعبادة الأوثان أو بالحكم بغير ما أنزل الله، كانت له عواقب كمنع المطر عنهم أو كوضعهم في مأزق سياسي يمنع عنهم قوافل الإمداد. تدبر قوله تعالى في سورة النحل في وصف مكة المكرمة لتكذيبهم الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾. والقرية هي الحاضرة كما هو معلوم. فهذه قرية كانت تعتمد في حياتها لا على مواردها الذاتية، ولكن على تجارتها، ثم عندما كذبت وكفرت ذاقت العذاب. وهذه سنة مستمرة على كل القرى بالطبع سواء كانت تعتمد على التجارة أو على مواردها الذاتية الزراعية أو الصناعية أو كانت عاصمة سياسية لإمبراطورية عظمى. والسنة أو النمط الذي تشير إليه سورة الروم هو التضرع بعد تذوق العذاب. وهكذا معظم البشر خلال الأجيال المتعاقبة: إسراف وكفر ثم

عذاب ثم تضرع ثم إجابة ورحمة واسعة ثم تلذذ مع جحود ثم عذاب ثم تضرع، وهكذا من دورات بين الأجيال المتعاقبة دون الاتعاظ. فالآيات السابقة تظهر دورتين، الأولى انتهت برحمة الله بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَآ أَذَاقَهُم مِّنْهُ رَحْمَةً﴾، والثانية انتهت برحمة الله أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَذَقْنَا ٱلنَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُواْ بِهَا﴾. وهكذا يحظى كل جيل بفرصة التضرع لأنه لا ذنب له بما ورثه ممن قبله، فهذا من رحمة الله بإعطاء كل جيل الفرصة. حتى يأتي جيل ويرفض ويستمر رافضاً فيشتد عليه العذاب حتى لا يجد مخرجاً إلا اللجوء لله وهو في حالة ضعف كما قد يحدث في عصر العولمة. فما هو حادث الآن في عصر العولمة من فساد بسبب الحكم بغير ما أنزل الله باستنزاف الموارد بتلويث الأرض وظلم الفقراء، لا مخرج له إلا لجوء الناس لله السميع المجيب. تأمل رحمة الله في الآية بقوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَذَقْنَا ٱلنَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُواْ بِهَا وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾. فهذه دورة تتطلب التضرع، إلا أن الناس الآن لم يفكروا في ذلك بعد حتى يتمكن العذاب منهم بسبب ما ﴿قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ بظهور المزيد من التلوث. ومتى ما أصابتهم سيئة، بالنقص في الأموال والأنفس والثمرات، بما قدمته أيديهم لأنهم لم يحكموا بشرع الله، إذا هم يقنطون ثم يتضرعون لله جلت قدرته، وهكذا من دورات.

والآن لننظر لقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾، والتي تبدأ بالسؤال الاستنكاري عن الرؤية بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ﴾. فكما كان طغيان الحكم بغير ما أنزل الله وكأنه سلطان يتكلم، فإن الرؤية هنا وكأنها أداة للمشركين والتي كان من المفترض بها أن تفعل فعلها لترى مقدرة الله في بسط الرزق وتقديره على من يشاء خلال الأجيال المتعاقبة، إلا أنها لم تر ذلك على الرغم من وضوحه. ولكن لماذا هو واضح لهم؟ لأن من سبقهم كانوا في ضر مسهم، ثم تضرعوا لله السميع المجيب، ثم أذاقهم رحمته فبسط عليهم من رزقه إلا أنهم أشركوا بالحكم بغير ما أنزل الله الحق سبحانه وتعالى. وقد تكرر هذا في الأمم السابقة وبين الأجيال لنفس الأمة بين بسط وتقدير. فالرؤية للناس كان من المفترض بها أن ترى هذه التسلسلات للأحداث بين الأجيال من نقصان في الأموال والأنفس والثمرات، أي تقدير الرزق، ثم الإنابة ثم الرحمة بتوسعة الرزق ثم الشرك. إلا أنها رفضت رؤية هذا برغم انتشار أخبار تلك الأمم والأجيال والتي كان من الواجب أن ترى أخبارهم أكثر من أن تعلمها.

ولكن السؤال هو: فيم كان عدم الرؤية؟ هذا هو السؤال المهم والمفتاح لموضوعنا عن الندرة النسبية. لقد كان رفضهم، كما تقول الآية، في رؤية ﴿أَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ﴾. فهم لم يروا هذه المقدرة لله، ولكنهم رأوا شيئاً آخر في هذه الدورة التي نحن فيها الآن من عولمة الكفر مثلاً، لقد رأوا أن الله جلت قدرته عزوف عن التدخل في شؤون عباده، وكأنه غير موجود والعياذ بالله. لذلك فلم تتم نسبة التلوث البيئي وظلم الفقراء لمنظومة الحقوق الوضعية، أي لم تتم نسبتها للشرك، ولكن إلى الطبيعة التي لم تتمكن من مسايرة استهلاكاتهم، بالقول بأن الأرض ذات موارد محدودة، أو أنها لا تحتمل تلويث البشر. لذلك قالوا بضرورة تخفيض نسبة الكربون، وزيادة الرقعة الزراعية، وهكذا من أفكار كلها تدور خارج إطار شرع الله، ودون اللجوء إلى الله عز وجل. فقد وصلت بهم الثقة أوجها، وكأن ابن آدم يستطيع قهر كل شيء. فإن كنت مؤمناً أخي القارئ سترى وتستشعر هذا الذي يحدث في عصر العولمة من تلويث بيئي وانحلال خلقي بدليل قوله تعالى في الآية: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾. أما إن لم تكن مؤمناً فلن تكترث لأنك ترى الحضارة الغربية تنتشر على الكرة الأرضية وترى ثراء من

أخذوا بالرأسمالية وترى تمكن المجتمعات من مجابهة الكوارث من خلال عمليات الإنقاذ؛ إلا أن الذي لن تراه هو أن البشر الآن وسط دورة من الرحمة حتى يأتيهم العذاب، عندها سيتضرعون لله السميع المجيب الرحمن الرحيم رغماً عنهم. وقد بدأ العلماء الآن كما هو معلوم، بدق أجراس الإنذار عن التلوث القادم المهلك للبشر (والذي أثرته في الفصول الأولى). ولكن ماذا عن آيات سورة الزمر والتي تركز على الفرد؟ قبل الذهاب إليها لنمر سريعاً على تأويل السلف رحمهم الله لآيات سورة الروم حتى تتأكد أن ما عرضته سابقاً لا يتعارض مع ما قالوا به، بل هو إضافة نحن بحاجة إليها في عصرنا بإذن الله. يقول القرطبي رحمه الله:

«قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلنَّاسَ ضُرٌّ﴾، أي قحط وشدة ﴿دَعَوۡاْ رَبَّهُم﴾ أن يرفع ذلك عنهم. ﴿مُّنِيبِينَ إِلَيۡهِ﴾، قال ابن عباس: مقبلين عليه بكل قلوبهم لا يشركون. ومعنى هذا الكلام التعجب. عجب نبيه من المشركين في ترك الإنابة إلى الله تعالى مع تتابع الحجج عليهم. أي إذا مس هؤلاء الكفار ضر من مرض وشدة ﴿دَعَوۡاْ رَبَّهُم﴾ أي استغاثوا به في كشف ما نزل بهم، مقبلين عليه وحده دون الأصنام لعلمهم بأنه لا فرج عندها. ﴿ثُمَّ إِذَآ أَذَاقَهُم مِّنۡهُ رَحۡمَةً﴾ أي عافية ونعمة ﴿إِذَا فَرِيقٌ مِّنۡهُم بِرَبِّهِمۡ يُشۡرِكُونَ﴾، أي يشركون به في العبادة. قوله تعالى: ﴿لِيَكۡفُرُواْ بِمَآ ءَاتَيۡنَٰهُمۡ﴾، قيل: هي لام كي، وقيل: هي لام أمر، فيه معنى التهديد كما قال جل وعز: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ﴾، ﴿فَتَمَتَّعُواْ فَسَوۡفَ تَعۡلَمُونَ﴾، تهديد ووعيد. وفي مصحف عبد الله: وليتمتعوا، أي مكناهم من ذلك لكي يتمتعوا، فهو إخبار عن غائب مثل ليكفروا، وهو على خط المصحف خطاب بعد الإخبار عن غائب، أي تمتعوا أيها الفاعلون لهذا. قوله تعالى: ﴿أَمۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنًا﴾، استفهام فيه معنى التوقيف، قال الضحاك: سلطاناً أي كتابا، وقاله قتادة والربيع بن أنس، وأضاف الكلام إلى الكتاب توسعا، وزعم الفراء أن العرب تؤنث السلطان تقول: قضت به عليك السلطان. فأما البصريون فالتذكير عندهم أفصح، وبه جاء القرآن، والتأنيث عندهم جائز لأنه بمعنى الحجة، أي حجة تنطق بشرككم. قاله بن عباس والضحاك أيضاً. وقال علي بن سليمان عن أبي العباس محمد بن يزيد قال: سلطان جمع سليط، مثل رغيف ورغفان، فتذكيره على معنى الجمع، وتأنيثه على معنى الجماعة، وقد مضى في آل عمران الكلام في السلطان أيضاً مستوفي، والسلطان ما يدفع به الإنسان عن نفسه أمراً يستوجب به عقوبة كما قال تعالى: ﴿أَوۡ لَأَاْذۡبَحَنَّهُۥٓ أَوۡ لَيَأۡتِيَنِّي بِسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٖ﴾. قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَذَقۡنَا ٱلنَّاسَ رَحۡمَةً فَرِحُواْ بِهَا﴾، يعني الخصب والسعة والعافية. قاله يحيى بن سلام النقاش: النعمة والمطر. وقيل الأمن والدعة. والمعنى متقارب. ﴿فَرِحُواْ بِهَا﴾، أي بالرحمة. ﴿وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةٌ﴾، أي بلاء وعقوبة، قاله مجاهد. السدي قحط المطر. ﴿بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ﴾، أي بما عملوا من المعاصي. ﴿إِذَا هُمۡ يَقۡنَطُونَ﴾، أي ييأسون من الرحمة والفرج. قاله الجمهور. وقال الحسن: إن القنوط ترك فرائض الله سبحانه وتعالى في السر، .... والآية صفة للكافر. يقنط عند الشدة ويبطر عند النعمة. كما قيل: كحمار السوء إن أعلفته رمح الناس وإن جاع نهق، وكثير ممن لم يرسخ الإيمان في قلبه بهذه المثابة. وقد مضى في غير موضع. فأما المؤمن فيشكر ربه عند النعمة ويرجوه عند الشدة. قوله تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَبۡسُطُ ٱلرِّزۡقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقۡدِرُ﴾، أي يوسع الخير في الدنيا لمن يشاء أو يضيق فلا يجب أن يدعوهم الفقر إلى القنوط».[٢٩]

وجاء في تفسير الطبري الآتي:

«يقول تعالى ذكره: ﴿أَمۡ أَنزَلۡنَا﴾، على هؤلاء الذين يشركون في عبادتنا الآلهة والأوثان كتابا بتصديق ما يقولون وبحقيقة ما يفعلون، ﴿فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُواْ بِهِۦ يُشۡرِكُونَ﴾، يقول فذلك الكتاب ينطق

بصحة شركهم، وإنما يعني جل ثناؤه بذلك أنه لم ينزل بما يقولون ويفعلون كتاباً ولا أرسل به رسولا، وإنما هو شيء افتعلوه واختلقوه اتباعاً منهم لأهوائهم. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل: ذكر من قال ذلك، حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد عن قتادة قوله: ﴿أَمۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٗا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُواْ بِهِۦ يُشۡرِكُونَ﴾، يقول: أم أنزلنا عليهم كتاباً فهو ينطق بشركهم. ...»[٣٠].

وبالنسبة لآيات سورة الزمر، فقط نريد هنا التركيز على الاختلافات عن آيات سورة الروم التي تدحض فكرة الندرة النسبية. لقد كان التركيز في آيات سورة الزمر على الفرد كما قلت آنفاً، وأنه عندما بسط الله عليه الرزق استكبر وما علم أنه في فتنة. هنا نرى أن السياق يركز على العلم أكثر من الرؤية. ففي الآية الأولى في السياق (الآية ٤٩) قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾. وفي الآية الرابعة (الآية ٥٢) قال تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَعۡلَمُوٓاْ﴾. وبين الآيتين، لا تجد ذكراً للسلطان كما في سورة الروم، وذلك لأنه لم يتكون فريق يحكم الجماعة بغير ما أنزل الله، فلا سلطان هنالك، ولكنه استكبار على مستوى أفراد بسط الله عليهم في الرزق، فلم يشكروا نعمة الله، لذلك سيصيبهم مس من الضر بما كسبوا كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡ هَٰٓؤُلَآءِ سَيُصِيبُهُمۡ سَيِّـَٔاتُ مَا كَسَبُواْ﴾. لاحظ قوله تعالى: ﴿مِنۡ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ فهي تبعيض من جماعة لأفراد. فهذا فرد قد يفقد تجارته، وذاك قد يفقد ابنته، وثالث قد يحترق محصوله، وهكذا. هنا نرى بوضوح أن تقدير الرزق مرتبط بالسلوك للأفراد وليس للجماعات لأن الشذوذ السلوكي هو من الأفراد، لذلك كان الخطاب الاستنكاري بالعلم والذي لم يعم وكأنه مرئي كما في آيات سورة الروم. ولكن ما علاقة هذا بالندرة النسبية؟

تلحظ أن قوله تعالى: ﴿سَيِّـَٔاتُ مَا كَسَبُواْ﴾ تكرر مرتين في آية واحدة: في المرة الأولى بصيغة الماضي في قوله تعالى: ﴿فَأَصَابَهُمۡ سَيِّـَٔاتُ مَا كَسَبُواْ﴾، وفي المرة الثانية بصيغة الإخبار المستقبلي في قوله تعالى: ﴿سَيُصِيبُهُمۡ سَيِّـَٔاتُ مَا كَسَبُوا﴾. إلا أن الإصابة بالسيئات لن تقع على الجميع، ولكن فقط على الذين ظلموا كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡ هَٰٓؤُلَآءِ سَيُصِيبُهُمۡ﴾. وهنا استنتاج مهم من التكرار بالصيغتين الماضي والمستقبل وفي نفس الآية وهي أن هذه هي آلية أو نمطية ستستمر في هذا المجتمع، مرة هذا يجحد، وفي الوقت ذاته ذاك يشكر، وهذا يأتيه نقص في الأنفس، وذاك نقص في الثمرات ثم يتوب فيوسع الله عليه في الرزق، وهكذا نجد أن المجتمع وكأنه تشكيلة أو نسيج (موزايك) من جميع الحالات في نفس الوقت. وهذا لا يكون إلا في مجتمع مسلم. ولكنك قد تسأل: وكيف علمت أن هذا المجتمع مسلم؟ فأجيب: إن الآيات ولأنها تركز على الأفراد فلابد وأن تعني ضمناً أنه مجتمع مسلم، لأنه إن كان المجتمع كافراً فلن يحكم بشرع الله، عندها سيشرك وسيأتيه إما عذاب مهلك أو نقص جماعي في الموارد كما هو الوصف في سورة الروم. وهناك سياق آخر للآيات في سورة يونس يصف أيضاً حالة جماعة ﴿ٱلنَّاسَ﴾ التي استكبرت ومكرت بعد الرحمة التي أتتهم من بعد مس الضر الذي كان بهم، فكان العذاب للجماعة بأن أتاها أمر الله فجعلها حصيداً وذلك بعد بغيهم في الأرض بغير الحق. قال تعالى:

﴿وَإِذَآ أَذَقۡنَا ٱلنَّاسَ رَحۡمَةٗ مِّنۢ بَعۡدِ ضَرَّآءَ مَسَّتۡهُمۡ إِذَا لَهُم مَّكۡرٞ فِيٓ ءَايَاتِنَاۚ قُلِ ٱللَّهُ أَسۡرَعُ مَكۡرًاۚ إِنَّ رُسُلَنَا يَكۡتُبُونَ مَا تَمۡكُرُونَ ٢١ هُوَ ٱلَّذِي يُسَيِّرُكُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۖ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم بِرِيحٖ طَيِّبَةٖ وَفَرِحُواْ بِهَا جَآءَتۡهَا رِيحٌ عَاصِفٞ وَجَآءَهُمُ ٱلۡمَوۡجُ مِن كُلِّ مَكَانٖ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ أُحِيطَ بِهِمۡ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنۡ أَنجَيۡتَنَا مِنۡ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ٢٢ فَلَمَّآ أَنجَىٰهُمۡ

إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُم مَّتَٰعَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٢٣﴾ إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾.

أما هذا المجتمع الذي تصفه سورة الزمر، فلأنه مسلم فلم يستكبر منه إلا أفراداً هنا وهناك بدليل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْ هَٰٓؤُلَآءِ سَيُصِيبُهُمْ﴾. لذلك قدّر سبحانه وتعالى الرزق على هؤلاء، فأناب بعضهم إلى الله، ثم عندما خولهم نعمة منه استكبر بعضهم. وفي هذا التسلسل نلحظ أن الجماعة لم يمسها نقص في الأموال والأنفس والثمرات. أي أن ما لديها من متطلبات حياتية لم تتأثر بالنقص كجماعة. وهناك آيات أخرى بها نفس الإشارات ولكن بتركيز آخر، يقول جل وعلا في سورة الزمر أيضاً: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُۥ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُۥ نِعْمَةً مِّنْهُ نَسِىَ مَا كَانَ يَدْعُوٓاْ إِلَيْهِ مِن قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلَّ عَن سَبِيلِهِۦ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ ﴿٨﴾ أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ . هنا نرى أن الإنابة بعد مس الضر ثم النعمة أدت إلى ظهور الأنداد، والذي قد يعني اللجوء للاحتكام بغير ما أنزل الله، أي إلى الأهواء ولكن في مجتمع مسلم بدليل الآية التاسعة، أي قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا ...﴾، والتي تشير للمقارنة بمسلم آخر. لذلك لا يمكن الاستشهاد بمثل هذه الآيات من أنه إن بسط الله الرزق أو قدره على أحد فإن في هذا دليل على الندرة النسبية، بل على العكس: إن فيه دليل على الوفرة. كيف؟

بالمقارنة بآيات سورة الروم أو سورة يونس التي تركز على الجماعة، ترى الاستنتاج الأهم بوضوح إن وضعت في ذهنك أخي القارئ كل الذي سبق من استنتاجات، وهو أنه يندر أن تصيب جماعة مسلمة بأكملها نقص في الأموال والأنفس والثمرات إن هي حكمت بشرع الله. بل إن النقص كنمط متكرر سيصيب بعض الأفراد بدليل آيات سورة الزمر التي تركز على الأفراد. حتى وإن أصابت الجماعة المسلمة نقص في الثمرات كما حدث في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه في عام الرمادة، فإن هذا وضع استثنائي وليس هو الوضع النمطي، وهذه شدة وستزول مع التقدم المعرفي بإذن الله (تذكر ما مر بنا عن الشدائد). وبالتالي فإن لم يكن الوضع النمطي هو النقص على الجماعة في الأموال والثمرات، فإنه لا ندرة نسبية في الموارد بالضرورة، لأنه لا نقص في الأموال والثمرات. فهو سبحانه وتعالى عندما خلق الأرض وما عليها، خلقها بحيث لا تقع الحجة من البشر على الله جلت قدرته بأنهم وضعوا في أرض ذات خيرات محدودة. بل سبحانه وتعالى، والله أعلم، خلق الكرة الأرضية وكأن كل من عليها يتمتع باستهلاك يغنيه عن سؤال الناس إن حكم الجميع بشرع الله ولأجيال متتالية إلى يوم الدين. إلا أن هذا لم يحدث بعد لأن مقصوصة الحقوق لم تطبق إلا في العصور الإسلامية الأولى. أي لابد وأن تكون الخيرات ميسورة حتى يقع الامتحان على الناس. وهنا آتي لنقد القري في سببه الثاني (ب) لعلاقته بهذه المسألة، ثم نعود لإتمام نقد سببه الأول.

إن نظرت للاقتباس السابق من قول الدكتور القري، تلحظ أنه في السبب الثاني (ب) يقول بأن الأوامر الشرعية عادة ما تحث على الاقتصاد في استخدام الموارد والابتعاد عن التبذير والإسراف. وكدليل على ذلك يأخذ حالة الأمر بالاقتصاد في ماء الوضوء حتى وإن كان الإنسان على نهر جار. ثم يستنتج أنه: «لو كانت الموارد غير

محدودة لما برزت الحاجة إلى مثل هذا السلوك، فهو إذن دليل على المحدودية». وهنا أقول: إن الحالة هي العكس تماماً. إن الإسلام أتى بأوامر ونواهي لتطاع، وهذا هو الامتحان. وعادة ما يكون الامتحان أكثر صعوبة إن كانت الأوضاع أكثر إغراءً. لنأخذ مثالاً: إن لم يزنِ رجل في مجتمع محافظ جداً لا يمكن أن يرى فيه أصبع امرأة ولا يتمكن من الاحتكاك مع أية امرأة ولا مشاهد فاضحة، فهل أجر هذا الذي لم يزنِ لأن الفرصة لم تتح له ولأن شهواته لم تثُر، كمن عاش في مجتمع تُتاح فيه كل أنواع الممارسات الجنسية والمناظر الإباحية وهو في إثارة في كل لحظة، ثم خرج منها نظيفاً لخوفه من الله جلت قدرته؟ بالطبع شتان بين الحالين. وكذلك الإسراف في الماء، فإن كان الماء معدماً، فهل لهذا الذي اقتصد في استخدام الماء رغماً عنه أجر كمن التزم أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يعيش في منطقة تكثر فيها المياه وعليه أن يحافظ عليها؟ بالطبع لا. لذلك، فحتى يكون الامتحان صعباً، يجب أن تكون الموارد أكثر من كافية. فإن كان الأمر للعبد بعدم الإسراف في المأكل، فلابد وأن يكون الأكل وافراً ومشهياً حتى يظهر التزامه، أما إن لم يوجد الأكل فالفرد بالطبع غير مسرف رغماً عنه، وهكذا. أي أن الأوامر الشرعية التي تحث على الاقتصاد لا يمكن أن تستخدم كدليل على أن موارد الكرة الأرضية ذات ندرة نسبية. ولكنك قد تقول: إلا أن الشريعة تدفع لإيجاد مجتمع محافظ حتى لا تثار الشهوات لعون الناس لحفظ فروجهم، وهذا المنطق يجب أن ينطبق على الموارد أيضاً !! أي لدفع الناس على عدم الإسراف يجب أن تكون الموارد ذات ندرة نسبية !! فأجيب: بل على العكس، إن ندرة الموارد ستدفع الناس للخوف من الجوع، فتزداد الندرة لخزن الناس للمستهلكات. ألا ترى الدول تتقاتل فيما بينها للسيطرة على المناطق ذات الموارد الأكثر. أما الوفرة فعادة ما تُشبع عيون الناس فتظهر القناعة، وليس كالغرائز الجنسية التي تزداد سعيراً بزيادة المعروض.

والآن نعود لإكمال النقطة الأولى في دحض أسباب الدكتور القري، فقد بقي لنا الرد على استدلاله بقوله تعالى في سورة الحجر: ﴿وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَـٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْزُونٍ ۝ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَـٰيِشَ وَمَن لَّسْتُمْ لَهُۥ بِرَٰزِقِينَ ۝ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾. فهو استدل من هذه الآيات الثلاث أن «الموارد في الأصل غير متاحة لبني البشر بالطبيعة، ولكن الله ينزل ما يشاء كيف يشاء ومتى شاء، ينزلها بقدر معلوم، وهذا وصف قريب لواقع الموارد في فرضية الندرة» (كما يقول). لعلك لاحظت أخي القارئ أن المهم في الآيات، وكما يُفهم من ظاهرها، أن هناك خزائن وأن الله جلت قدرته ينزل منها ما يشاء بقدر معلوم. إلى هنا فلا إشكالية، لأن الآية لم تشر قط إلى الندرة النسبية. إلا أن الدكتور القري، والله أعلم، يبدو أنه استنتج من الخزائن ومن الإنزال بقدر معلوم، أن هناك ندرة نسبية !!! وإلا كيف وصل لاستنتاجه؟ وللرد أقول: أدرك أيها القارئ بأنك إن لم تكن مؤمناً، وبالذات إن لم تكن من علماء الشريعة فلن تكون هذه الردود مقنعة لك. ولكنني في هذه الردود ألجأ للنصوص لأن من استدل بالندرة النسبية لجأ إليها. لذلك وجب علي نقد الاستدلالات التي ظهرت من آيات سورة الحجر السابقة كالآتي: إن السياق مكون من ثلاث آيات، فبالنسبة للأولى، فقد سبق وأن ناقشنا هذه الآية، واستنتجنا من قوله تعالى: ﴿مَّوْزُونٍ﴾ أن ما على الأرض لابد وأن يؤدي لما يعرف في عصرنا الحاضر بالاستدامة من كل الخيرات. وأنه لا يمكن الاستدلال بها على محدودية الموارد.

ولكن لنقل أنك لم توافق وأن الاتزان قد يعني لك اتزان في ضيق، فإن نظرنا للآية الثانية في السياق، أي لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَـٰيِشَ وَمَن لَّسْتُمْ لَهُۥ بِرَٰزِقِينَ﴾، فمع إيماننا بأسماء الله الحسنى وصفاته العلا

كالكريم والجواد الوكيل الولي المتولي، فهل يكون الاستنتاج من قوله تعالى ﴿مَعَـٰيِشَ﴾ أن ما وضعه سبحانه وتعالى على الأرض وفير بكرم وجود؟ أم أنه بقدر كفاية الناس الذين لا حد لشهواتهم وبالذات إن هم كفروا؟ أم بكميات محدودة؟ قد تكون إجابتك كالآتي: لا يمكن القياس على شهوات الناس لأنه لا حد لها. فأسأل: ولكن كيف تأخذ الأرض زخرفها؟ ألم يقل الحق سبحانه وتعالى في سورة يونس: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَـٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَـٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَـٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَـٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾؟ ألم يقل أيضاً في سورة الروم: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوٓا۟ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا۟ ٱلْأَرْضَ وَعَمَرُوهَآ أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ فَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَـٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾؟ وهنا آيات أخرى كثيرة حول هذه السنة، وهي أنه سبحانه وتعالى يمهل الكفرة ويعطيهم الفرصة تلو الفرصة حتى إذا أخذت الأرض زخرفها أو حتى إن عمروها أكثر مما عمروها وهم في ترف وإسراف ورغد من العيش جاءهم العذاب. فكيف يكون الترف والإسراف إن كانت الموارد محدودة؟ فقط تدبر الآيات التي بها معاني الإسراف والترف. قال تعالى في سورة الأنبياء: ﴿ثُمَّ صَدَقْنَـٰهُمُ ٱلْوَعْدَ فَأَنجَيْنَـٰهُمْ وَمَن نَّشَآءُ وَأَهْلَكْنَا ٱلْمُسْرِفِينَ﴾. فكيف يكون إهلاك المسرفين إن لم يسرفوا في الموارد؟ وقال تعالى في سورة الواقعة: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَبْلَ ذَٰلِكَ مُتْرَفِينَ﴾. وقال عز وجل في سورة المؤمنين: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱلْـَٔاخِرَةِ وَأَتْرَفْنَـٰهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ...﴾. فكيف يُترفهم سبحانه وتعالى إن لم تكن الموارد كافية؟ ولعلك تقول بأن هذا لأمم سالفة في وقت كان الناس فيه قلة. فأجيب: إنها سنة الله الحق سبحانه وتعالى على جميع العصور. فقوله جل وعلا في سورة الكهف: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾، هو خطاب لجميع العصور بما فيها عصر العولمة. فكيف تكون الأرض ذات زينة ومواردها شحيحة إذاً؟ هكذا تجد أن من سنته سبحانه وتعالى هي أن يكثر الخير وتُعطى الفرصة تلو الفرصة للناس من الرحمن الرحيم ليزداد التمحيص لعل الناس يرجعون إليه. أي لا يمكن الاستدلال من هذه الآية أن هناك ندرة نسبية لأنه سبحانه وتعالى هو الذي أخبرنا أنه قد جعل لنا فيها ﴿مَعَـٰيِشَ﴾، لذلك ستكون هذه المعايش بما يوافق كرم الكريم الجواد وليس كرم من طبق اقتصاداً ضَيّقَ ما كان واسعاً من خيرات من خلال منظومات حقوق وضعية. بقي لنا النظر في الآية الثالثة.

أما بالنسبة للآية الأهم في استنتاج الدكتور القري، أي لقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾، فإن ما يُؤلم هو كيف استُدل من هذه الآية على أن الموارد على الأرض محدودة؟ فهو يقول: «ولكن الله ينزل ما يشاء كيف يشاء ومتى شاء، ينزلها بقدر معلوم، وهذا وصف قريب لواقع الموارد في فرضية الندرة». والسؤال هو: إن كانت الأشياء تنزل من خزائن الله كيفما شاء وبقدر معلوم، فهل يعني هذا أنها تنزل بقدر يناسب كرم الله وجوده وعطائه ومنّه وإحسانه ورزقه أم ما يناسب عقل الاقتصادي؟ لذلك لابد لنا أن نحمد الله لأن ما ينزل هو بعلم وقدر الكريم الجواد الرازق الرزاق المعطي الواهب الوهاب، وإلا هلك الكون. ألا يمكن القول أن هذا الذي قيل عن الندرة النسبية فيه تعد على صفة الكرم والجود لله سبحانه وتعالى؟ ألم يقل الحق سبحانه وتعالى في سورة الإسراء: ﴿قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحْمَةِ رَبِّىٓ إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ ٱلْإِنفَاقِ وَكَانَ ٱلْإِنسَـٰنُ قَتُورًا﴾؟

إن ما أحاول تلافيه في الآتي هو الانزلاق في نقاش عن العقيدة، وبإذنه وعونه سأتمكن. لعل كلمة ﴿خَزَآئِنُهُۥ﴾ تعطي الباحث الأخرق انطباعاً أن هناك مكاناً تُخزن فيه الأشياء كالمعادن مثلاً. ثم يتم الإنزال منها بقدر محدد، عندها ستظهر الندرة النسبية والعياذ بالله إن كان الذي نزل قليل. وإن كان الباحث أكثر حمقاً فقد يتصور أن لهذه الخزائن أحجاماً أو أبعاداً أو حتى أبواباً تشبه ما عند البشر إلا أنها ضخمة جداً. فأجيب: لابد لنا كمسلمين أن نؤمن بكلام الله جل وعلا وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم. فلأن عقولنا قاصرة، فلابد لنا من الإيمان بنصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة ولكن دون الخوض في الماهيات والكيفيات الغيبية. لأضرب بعض الأمثلة المشهورة: الله في السماء. قد يسأل ملحد أو أحمق ما: أي سماء؟ وأين في السماء؟ ألا ترى أن الكرة الأرضية تدور، إذاً السماء في كل مكان، إذاً الله حولنا ومن بيننا في كل مكان !!! وقد يستطرد قائلاً: ولكن إن كانت السماء فوق، فأين هو فوق؟ أهو فوق القطب الشمالي أم فوق الجنوبي؟ وهكذا من أسئلة لا يمكن أن تجد لها إجابة لأن العقل قاصر. وهذه مشكلة كثير من المسلمين. وهذا أمر يعلمه علماء الشريعة جيداً. فتاريخ الفلسفة (أو بالأحرى الضلال) في العالم الإسلامي محشو بأفكار الطوائف المختلفة التي ما اختلفت بشراسة إلا في أمور لا يمكن الإجابة عليها مثل قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾. فقد يسأل أحدهم: فكيف يداه سبحانه وتعالى وكيف تُبسط؟ وهل تشبه أيدي البشر؟ وقد يجيب معتوه آخر: لا، لا تشبه يد أحد من الخلق، بل هي قد تكون عظيمة أكثر من عظم كذا أو كذا لأنه تعالى قال في سورة الزمر: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾. وهكذا ينجرف الناس في كيفيات فوق عقولهم ناسين أنه من أصول العقيدة الإيمان بالغيبيات. ألم يقل الحق سبحانه وتعالى في سورة البقرة: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾؟ فهل إن بحثنا ووصلنا بعقولنا لتفسيرات نظن أو نرجح صحتها دون قطعيات، نكون آمنا بالغيب؟ لنأخذ المثال الآتي المشهور: قال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾. فقد يسأل أو حتى يفكر ضال: كيف استوى، وما هو الاستواء؟ فقط إن فقهنا معنى قوله تعالى في سورة الشورى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ سنتوقف عن جميع هذه المناقشات التي لا تنتج إلا الضغائن والتي ما ظهرت إلا لقصور عقول من ناقشوها. لذلك يجب أن نقول كما قال أهل السنة والجماعة: الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة. فقط ودون الجدل لأننا مهما تجادلنا وفكرنا وتخيلنا فلن نصل لإجابة، وإن ظننا أننا وصلنا فلن نطمئن لصحة الإجابة، فلا فائدة من الجدل إلا في إضاعة الوقت. ولكن ما مناسبة هذا لقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾؟

إن من الضلال أن نحاول تشبيه أو حتى التفكير فيما هو متصل بالله جلت قدرته بمعايير البشر. فمثلاً إن كانت الخزائن محدودة عند البشر فهذا لا يعني بالضرورة أنها محدودة عند الله الكريم الجواد. فقد تكون محدودة أو لا تكون. لا نعلم ولا ضرورة لأن نعلم لأنه من علم الغيب الذي أُمِرنا أن نؤمن به. ثم إن قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾، فهذا لا يعني الإنزال بالمفهوم البشري. وفي الوقت ذاته لا ننفي الإنزال، بل نؤمن به ولكن دون نقاشه لأن الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته من بعده لم يناقشوا مثل هذه المسائل. لذلك فإن كنت مسلماً أقول لك: إن الخيرات تنزل من عند الله بنص الآية ويجب أن تؤمن بهذا ودون السؤال كيف. وقد تجادل: ولكنني لا أرى المعادن تهبط. فأقول: إن من الشهب ما هو معادن ويهبط بكميات كبيرة، إلا أن هذا لا يعني أبداً أن نفسر الإنزال على أنه بهذه الطريقة. نقطة أخرى: وهل سبحانه الخالق الخلاق بحاجة لإنزال برغم أن الآية تشير لذلك،

فكما أثبت العلم فإن جميع العناصر تتكون من نواة بها بروتونات ونيوترونات وتدور حول النواة الإلكترونات، إلا أن الاختلاف بين خصائص العناصر هو في عدد البروتونات. وجميع هذه الأجسام تسبّح بحمده. ألم يقل الحق سبحانه وتعالى في سورة الإسراء: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا﴾؟ ألا يشمل قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ﴾ البروتونات والنيوترونات والإلكترونات وحتى مكوناتهم من أجسام أصغر مثل الكواركز؟ ألا يستطيع الخالق الخلاق تغيير أعداد هذه الأجسام التي تسبّح بحمده بقوله ﴿كُن فَيَكُونُ﴾، فيصبح الصخر ذهباً في موضعه دونما أي إنزال بتغيير أعداد البروتونات. مسألة أخرى، قد لا ينزل شيء، ولا يتغير شيء، ولكن الله قد يهدي البشر للاستفادة مما هو متوافر بتقدم العلم وبطريقة لم تخطر على فكر أي فرد. ألم يُستخدم النفط لتطير الطائرات؟ هل فكر أحد قبل قرنين أن هذا السائل الأسود سيطير به الناس؟ وهكذا فقد يأتي زمان وترى جميع رمال الصحراء وكأنها كنز لا ينضب من العطاء في الغذاء أو الطاقة بتقدم العلم فلا تظهر الندرة النسبية دونما الحاجة لزيادة ما على الأرض من عناصر. وهكذا نجد أنفسنا في حيرة عن معنى الإنزال. لذلك نؤمن به ولا نناقشه لأنه من الغيب، إلا إن ظهرت بتقدم العلم قطعيات تحيل ما كان غيباً علينا إلى معرفة.

وأخيراً: من قال أن الخزائن هي مكان بالضرورة، تدبر قوله تعالى في سورة ص: ﴿أَمۡ عِندَهُمۡ خَزَآئِنُ رَحۡمَةِ رَبِّكَ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡوَهَّابِ﴾. فكيف توضع الرحمة في خزائن؟ بالطبع لن أجيب على السؤال لأن فيه بدعة. ولكني سقت السؤال لتربط بين رحمة الله التي لا حد لها وبين ما لدى الله من خير لا حد له، فهنالك كما أثبتت الاكتشافات ملايين النجوم التي تُخلق في لحظات من عدم. وجميع هذه المجرات ونجومها بإمكانه سبحانه وتعالى الواحد القهار تحويلها في لحظة إلى معادن نادرة وفاخرة بقوله ﴿كُن فَيَكُونُ﴾. أي أن الاستدلال بالآية الكريمة على أنها تشير إلى الندرة النسبية تسطيح واضح.

وبالنسبة لسبب الدكتور القري الثاني (ب) فقد تمت الإجابة عليه آنفاً، أما سببه الثالث (ج) والمتعلق بالبركة والتي رجع فيها إلى قوله تعالى في سورة فصلت: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِيَ مِن فَوۡقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا فِيٓ أَرۡبَعَةِ أَيَّامٖ سَوَآءٗ لِّلسَّآئِلِينَ﴾، نجده هنا يستنتج أن في الآية دليل على أن «الصفة الغالبة في الموارد المتاحة للإنسان هو الشح والقلة». وسبب هذا الاستنتاج بالنسبة له هو أن «بركة المولى عز وجل ليست سنة من سنن الطبيعة». أي أنها كما يقول: ليست «موجودة في الأشياء بالخلقة، يتمتع بها المحسن والمسيء والمسلم والكافر والبر والفاجر، ولكنها منحة يهبها عز وجل لمن يشاء، يعمل معها القليل عمل الكثير، وما ذلك إلا دليل على أن الأصل الندرة» (كما يقول). وحتى أتمكن من الإجابة، يجب أن نفهم مقصده أولاً. فإن رجعت لنصه ستستنتج أن فكرة البركة بالنسبة له، هي في حد ذاتها فكرة تعني أن الأصل هو «الشح والقلة» كما يقول. لماذا؟ لأنه منطقياً بالنسبة له، إن لم تكن الموارد شحيحة، لما ظهرت فكرة البركة أصلاً لأن كل شيء متوافر. أي أن فكرة البركة تعني بالضرورة «الشح والقلة» في عموم الموارد، ثم تأتي البركة من الله سبحانه وتعالى كمنحة يهبها لمن يشاء. وقبل الرد عليه لنمر أولاً على أقوال المفسرين للآية. يقول ابن كثير في تأويله:

> «وقال عكرمة ومجاهد في قوله عز وجل: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا﴾، جعل في كل أرض ما لا يصلح في غيرها، ومنه العصب باليمن والسابوري بسابور والطيالسة بالري. وقال ابن عباس وقتادة والسدي في

قوله تعالى: ﴿سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ﴾، أي لمن أراد السؤال عن ذلك. وقال ابن زيد معناه: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّام سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ﴾، أي على وفق مراده من له حاجة إلى رزق أو حاجة، فإن الله تعالى قدر له ما هو محتاج إليه، وهذا القول يشبه ما ذكروه في قوله تعالى: ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾، والله أعلم».[٣١]

من الواضح من التأويلات السابقة أنه ما من تأويل قال بأن ﴿وَقَدَّرَ﴾ تعني النقصان. بل جميع السابق فيه إشارة إلى حكمة الله في وضع الخيرات المناسبة في المكان المناسب. وقد تأتي ﴿وَقَدَّرَ﴾ بمعنى الخلق أيضاً كما قال الشيخ الشنقيطي رحمه الله في كتابه «أضواء البيان»:

«التقدير والخلق في لغة العرب معناهما واحد. والأقوات جمع قوت، والمراد بالأقوات، أرزاق أهل الأرض ومعايشهم وما يصلحهم، وقد ذكرنا في كتابنا «دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب»، إن آية فصلت هذه، أعني قوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾، يفهم منها الجمع بين الآيات الدالة على أن الأرض خلقت قبل السماء كقوله هنا: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ﴾، ثم رتب على ذلك بثم، قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾. ..... والعرب تسمي التقدير خلقاً، ومنه قول زهير الأول أن المراد بخلق ما في الأرض جميعاً قبل خلق السماء، الخلق اللغوي الذي هو التقدير، لا الخلق بالفعل الذي هو الإبراز من العدم إلى الوجود، والعرب تسمي التقدير خلقاً ومنه قول زهير: ولأنت تَفْري ما خلقت، وبعض القوم يخْلُقُ ثم لا يَفْري. والدليل على أن المراد بهذا الخلق التقدير أنه تعالى نص على ذلك في سورة فصلت حيث قال: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾، ثم قال: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾. الوجه الثاني أنه لما خلق الأرض غير مدحوة وهي أصل لكل ما فيها كان كل ما فيها كأنه خلق بالفعل لوجود أصله فعلاً. والدليل من القرآن على أن وجود الأصل يمكن به إطلاق الخلق على الفرع وإن لم يكن موجوداً بالفعل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾، فقوله: ﴿خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ﴾، أي بخلقنا وتصويرنا لأبيكم آدم الذي هو أصلكم. ...».[٣٢]

والآن لنأخذ تأويلات أخرى وذلك لأهمية الآية كدليل لمن يقولون بالندرة النسبية، والتي ظهرت، والله أعلم، لأن قوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ﴾ أتت بعد قوله تعالى: ﴿وَبَٰرَكَ﴾، ففهم بعض المعاصرين أن بينهما تضاداً وذلك لأنهم يعيشون في فساد توزيع الثروات، فذهب فهمهم أن قوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ﴾ قد يأتي بمعنى الشح والعياذ بالله. يقول الطبري رحمه الله (وبإمكانك قفز الاقتباس الآتي فقد لخصته في الفقرة التالية):

«يقول تعالى ذكره وجعل في الأرض التي خلق في يومين جبالاً رواسي، وهي الثوابت في الأرض، ﴿مِن فَوْقِهَا﴾، يعني من فوق الأرض على ظهرها، وقوله: ﴿وَبَٰرَكَ فِيهَا﴾، يقول وبارك في الأرض فجعلها دائمة الخير لأهلها، وقد ذكر عن السدي في ذلك ما حدثنا موسى قال: ثنا عمرو قال: ثنا أسباط عن السدي: ﴿وَبَٰرَكَ فِيهَا﴾، قال: أنبت شجرها. ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾، اختلف أهل التأويل في ذلك، فقال بعضهم: وقدر فيها أقوات أهلها بمعنى أرزاقهم ومعايشهم. ذكر من قال ذلك: حدثنا ابن عبد الأعلى قال: ثنا ابن ثور عن معمر عن الحسن: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾، قال: أرزاقها. حدثني يونس قال: أخبرنا ابن وهب قال: قال ابن زيد في قول الله: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾، قال: قدر فيها أرزاق العباد، ذلك الأقوات. حدثنا موسى قال: ثنا عمرو قال: ثنا أسباط عن السدي: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾، يقول أقواتها لأهلها. وقال آخرون: بل معناه وقدر فيها ما يُصلحها. ذكر من قال ذلك: حدثني علي بن سهل قال ثنا الوليد بن مسلم عن خليد بن دعلج عن قتادة قوله: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ

> ﴿أَقۡوَٰتَهَا﴾، قال صلاحها. وقال آخرون: بل معنى ذلك: وقدر فيها جبالها وأنهارها وأشجارها. ذكر من قال ذلك: حدثنا بشر قال: ثنا يزيد قال: ثنا سعيد عن قتادة: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا﴾، خلق فيها جبالها وأنهارها وبحارها وشجرها وساكنها من الدواب كلها. حدثنا ابن عبد الأعلى قال: ثنا ابن ثور عن معمر عن قتادة: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا﴾. قال جبالها ودوابها وأنهارها وبحارها، وقال آخرون: بل معنى ذلك وقدر فيها أقواتها من المطر. ذكر من قال ذلك: حدثني محمد بن عمرو قال: ثنا أبو عاصم قال: ثنا عيسى وحدثني الحارث قال: ثنا الحسن قال: ثنا ورقاء جميعاً عن ابن أبي نجيح عن مجاهد في قوله: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا﴾، قال من المطر. وقال آخرون: بل معنى ذلك: وقدر في كل بلدة منها ما لم يجعله في الآخر منها لمعاش بعضهم من بعض بالتجارة من بلدة إلى بلدة. ذكر من قال ذلك: حدثني الحسين بن محمد الذارع قال: ثنا أبو محصن قال: ثنا حسين عن عكرمة في قوله: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا﴾، قال اليماني باليمن والسابرية بسابور. حدثني محمد بن عبد الله بن بزيع قال: ثنا أبو محصن عن حصين قال: قال عكرمة: وقدر فيها أقواتها اليمانية باليمن والسابرية بسابور وأشباه هذا. حدثنا أبو كريب قال: ثنا ابن إدريس قال: سمعت حصيناً عن عكرمة في قوله: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا﴾، قال: في كل أرض قوت لا يصلح في غيرها: اليماني باليمن والسابري بسابور. حدثني يعقوب بن إبراهيم قال: ثنا هشيم قال: أخبرنا حصين عن عكرمة في قوله: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا﴾، قال: البلد يكون فيه القوت أو الشيء لا يكون لغيره، ألا ترى أن السابري إنما يكون بسابور وأن العصب إنما يكون باليمن ونحو ذلك. حدثني إسماعيل بن سيف قال: ثنا ابن عبد الواحد بن زياد عن خصيف عن مجاهد في قوله: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا﴾، قال: السابري بسابور والطيالسة من الري. حدثني إسماعيل قال: ثنا أبو النضر صاحب البصري قال: ثنا أبو عوانة عن مطرف عن الضحاك في قوله: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا﴾، قال: السابري من سابور والطيالسة من الري والخبر من اليمن. والصواب من القول في ذلك أن يقال: إن الله تعالى أخبر أنه قدر في الأرض أقوات أهلها وذلك ما يقوتهم من الغذاء ويصلحهم من المعاش ولم يخصص جل ثناؤه بقوله: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا﴾ أنه قدر فيها قوتا دون قوت، بل عم الخبر عن تقديره فيها جميع الأقوات ومما يقوت أهلها ما لا يصلحهم غيره من الغذاء، وذلك لا يكون إلا بالمطر والتصرف في البلاد لما خص به بعضاً دون بعض، ومما أخرج من الجبال من الجواهر ومن البحر من المآكل والحلي. ولا قول في ذلك أصح مما قال جل ثناؤه: قدر في الأرض أقوات أهلها لما وصفنا من العلة».[٣٣]

ولتلخيص الأقوال أقول: برغم الاختلافات في جميع السابق إلا أنك لن تجد من أشار إلى أن قوله تعالى ﴿وَقَدَّرَ﴾ قد تعني الشح في الموارد لأنها أتت بعد قوله تعالى: ﴿وَبَٰرَكَ﴾. فمن المفسرين من قال أنها تعني أرزاقها، أي الأرض. ومنهم من قال أنها تعني أرزاق العباد. ومنهم من قال أنها تعني أقوات أهلها. ومنهم من قال أنها تعني تقديره جلت قدرته لما يُصلحها. ومنهم من قال أنها تعني أنه «قدر فيها جبالها وأنهارها وأشجارها». ومنهم من قال أنها تعني أن الله «قدر فيها أقواتها من المطر». ومنهم من قال أن الله «قدر في كل بلدة منها ما لم يجعله في الآخر منها لمعاش بعضهم من بعض بالتجارة من بلدة إلى بلدة». ومنهم من قال أن «في كل أرض قوت لا يصلح في غيرها». ومنهم من قال: «البلد يكون فيه القوت أو الشيء لا يكون لغيره». وحتى أقفل المسألة بإذن الله لابد من توضيح الآتي، إذ أنه قد يأتي من يدعي أن هذه الأقوال السلفية لا تلائم عصرنا وأن البركة تعني أن هناك شحاً في الموارد.

من الواضح من تأويلات الفقهاء بأن ﴿وَقَدَّرَ﴾ تعني الكفاية، أو ما هو ملائم من توافر الخيرات. لذلك يمكننا الاستنتاج من السابق بأن هناك في العموم ثلاثة مستويات أساسية لتواجد الموارد هي: الشح ثم الكفاية ثم

الزيادة. وبالطبع فإن هناك احتمالات مختلفة بين هذه الثلاثة. فقد يكون الشح كبيراً، وقد تكون الزيادة كبيرة أيضاً وبينهما عشرات المستويات. وما استنتجه د. القري من الآية هو أن الأصل الشح، ثم مع البركة تظهر الكفاية أو الزيادة لمن أكرمه الله جل وعلا. أما ما أحاول إثباته فهو العكس، أي أن الأصل في الموارد هو الزيادة، وإن استكبر فرد أو جماعة فإن العقاب من الله هو النقصان الذي يعيد الناس لمستوى الكفاية في الغالب أو النقصان في النادر، فيظهر تذمرهم والذي يتجلى إما في الإنابة لله فتنزل رحمته، أو يتجلى في الكفر والتسخط فيأتي العذاب، والله أعلم. وما يجعلني أستنتج هذا هو آيات القرآن الكريم. كيف؟

تذكر أنه سبحانه وتعالى قال في سورة البقرة كما مر بنا: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾، فهذا النقص هو ابتلاء، فهو إذاً الوضع المؤقت لمن تم ابتلاؤهم، وليس الوضع المعتاد. ومن تم ابتلاؤهم في العادة هم قلة أو حتى أنهم ندرة على مستوى المجتمع. أي أنني (وأرجو ألا تنسى هذا) لا أنكر أن هناك نقص على البعض إلا أن هذا هو الوضع الشاذ. أما الوضع المعتاد فهو كما هو واضح من الآيات الكثيرة التي تذكرنا بأن الله جل وعلا هو الذي يبسط الرزق ويقدر. ولعلك لاحظت في ما مضى من هذا الفصل أنني تلافيت استخدام كلمة «يقبض» أو «قبض» والتي هي عكس البسط، بل كنت أستخدم كلمة «يقدر» تأسياً بالقرآن الكريم. فمن جوده وكرمه سبحانه وتعالى فإن الآيات دائمة الجمع بين البسط وهو الزيادة وبين ﴿وَيَقْدِرُ﴾ وهي الكفاية. فلاحظ كلمة ﴿وَيَقْدِرُ﴾ في الآيات التسع الآتية: قال تعالى في سورة الرعد: ﴿ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ وَفَرِحُواْ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا فِى ٱلْأَخِرَةِ إِلَّا مَتَٰعٌ﴾، وقال تعالى في سورة الإسراء: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُۥ كَانَ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرًۢا بَصِيرًا﴾، وقال تعالى في سورة القصص: ﴿وَأَصْبَحَ ٱلَّذِينَ تَمَنَّوْاْ مَكَانَهُۥ بِٱلْأَمْسِ يَقُولُونَ وَيْكَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَيَقْدِرُ لَوْلَآ أَن مَّنَّ ٱللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا وَيْكَأَنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، وقال تعالى في سورة العنكبوت: ﴿ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَيَقْدِرُ لَهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾، وقال تعالى في سورة الروم: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾، وقال تعالى في سورة سبأ: ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّى يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾، وقال تعالى في سورة سبأ أيضاً: ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّى يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَيَقْدِرُ لَهُۥ وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن شَىْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُۥ وَهُوَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾، وقال تعالى في سورة الزمر: ﴿أَوَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾، وقال تعالى في سورة الشورى: ﴿لَهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾. أما القبض فقد أتى في ذكر المنافقين كما في قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ بَعْضُهُم مِّنۢ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾. والقبض هنا يختلف بالطبع عن «القابض»، وهو أحد أسماء الله الحسنى والتي لا تعني البخل، بل تعني مقدرته سبحانه وتعالى على قبض كل شيء كقبضه للسموات والأرضين والأرواح. أما بالنسبة للأموال والخيرات فقد أتى القبض كعقاب منه سبحانه وتعالى بقبض رزقه عمن بخلوا عن فعل الخيرات والتصدق وليس تقتيراً أو بخلاً أو عدم مقدرة منه سبحانه وتعالى والعياذ بالله كما في قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

وهل هناك أدلة أكثر إقناعاً من هذا العدد من الآيات والتي تشير لكرمه سبحانه وتعالى؟ فجميع الآيات السابقة وغيرها تؤكد على أن الله المعطي الواهب الوهاب يبسط الرزق ويقدر. والبسط كما هو معلوم الزيادة، أما القدر فهو الكفاية كما قال المفسرون آنفاً. أي أنه سبحانه وتعالى نسب لنفسه البسط والكفاية وليس البسط والشح أو الكفاية والشح. وللمزيد من التأكد، لننظر لآيات أخرى تظهر وكأنها الأكثر شحاً وقد يظن البعض أنها تتجه لقبض الرزق، وليس تقديره. قال تعالى في سورة الطلاق: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾. وهنا قد تقول من قوله تعالى: ﴿بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ أن العسر قد يعني الشح. فأجيب: كلا لأن القائل هو الله الكريم الجواد. فقد يكون الشخص معسوراً إلا أن لديه ما يكفيه لأنه أُمر بالنفقة مما عنده. ويؤيد هذا الاستنتاج التأويل الآتي لقوله تعالى في سورة الفجر: ﴿وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَهَٰنَنِ﴾. هنا ترى أن من قدر عليه رزقه فهو في ابتلاء قد يؤدي به إلى التعدي على قدر الله العزيز الحكيم بالظن أن الله أهانه. وهنا قد يذهب الاعتقاد بأن هذا يعني النقصان، إلا أن تفاسير السلف تشير إلى أن قوله تعالى ﴿فَقَدَرَ عَلَيْهِ﴾ تعني عدم الإكثار والسعة أو تعني الإعطاء قدر الكفاية. لننظر لتأويل الطبري مثلاً إذ يقول في تأويل الآية:

> «وقوله: ﴿وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ﴾، يقول: وأما إذا ما امتحنه ربه بالفقر، فقدر عليه رزقه، يقول: فضيق عليه رزقه وقتره فلم يكثر ماله ولم يوسع عليه. ﴿فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَهَٰنَنِ﴾، يقول: فيقول ذلك الإنسان: ربي أهانني، يقول: أذلني بالفقر ولم يشكر الله على ما وهب له من سلامة جوارحه ورزقه من العافية في جسمه. حدثنا بشر قال: ثنا يزيد قال: ثنا سعيد عن قتادة: ﴿وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ﴾، فيقول: ربي أهانني ما أسرع كفر ابن آدم. حدثني يونس قال: أخبرنا ابن وهب: قال: قال ابن زيد قوله: ﴿فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ﴾، قال: ضيقه. واختلفت القراء في قراءة قوله: ﴿فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ﴾، فقرأت عامة قراء الأمصار ذلك بالتخفيف، ﴿فَقَدَرَ﴾ بمعنى فقتر، خلا أبي جعفر القارئ فإنه قرأ ذلك بالتشديد فقدر. وذكر عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول: قدر بمعنى يعطيه ما يكفيه. ويقول: لو فعل ذلك به ما قال ربي أهانني. والصواب من قراءة ذلك عندنا بالتخفيف لإجماع الحجة من القراء عليه. وقوله: ﴿كَلَّا بَل لَّا تُكْرِمُونَ ٱلْيَتِيمَ﴾، اختلف أهل التأويل في المعني بقوله كلا في هذا الموضع، وما الذي أنكر بذلك، فقال بعضهم: أنكر جل ثناؤه أن يكون سبب كرامته من أكرم كثرة ماله، وسبب إهانته من أهان قلة ماله. ذكر من قال ذلك: حدثنا بشر قال: ثنا يزيد قال: ثنا سعيد عن قتادة قوله: ﴿وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ﴾، فيقول ربي أهانني. ما أسرع ما كفر ابن آدم. يقول الله جل ثناؤه: كلا إني لا أكرم من أكرمت بكثرة الدنيا ولا أهين من أهنت بقلتها، ولكن إنما أكرم من أكرمت بطاعتي وأهين من أهنت بمعصيتي. وقال آخرون: بل أنكر جل ثناؤه حمد الإنسان ربه على نعمه دون فقره وشكواه الفاقة. وقالوا معنى الكلام: كلا، أي لم يكن ينبغي أن يكون هكذا، ولكن كان ينبغي أن يحمده على الأمرين جميعاً على الغنى والفقر. وأولى القولين في ذلك بالصواب القول الذي ذكرناه عن قتادة، لدلالة قوله: ﴿بَل لَّا تُكْرِمُونَ ٱلْيَتِيمَ﴾، والآيات التي بعدها على أنه إنما أهان من أهان بأنه لا يكرم اليتيم ولا يحض على طعام المسكين، وسائر المعاني التي عدد وفي إبانته عن السبب الذي من أجله أهان من أهان الدلالة الواضحة على سبب تكريمه من أكرم، وفي تبيينه ذلك عقيب قوله: ﴿فَأَمَّا ٱلْإِنسَٰنُ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ رَبُّهُۥ فَأَكْرَمَهُۥ وَنَعَّمَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَكْرَمَنِ ۝ وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَهَٰنَنِ﴾، بيان واضح عن الذي أنكر من قوله ما وصفنا».[٣٤]

فكما ترى في السابق فإن بعض التأويلات تأتي بمعنى الكفاية، أو أن الفرد لم يُوسع عليه. إلا أنك قد تقول: ولكن لا مفر من أن بعض التأويلات ذهبت إلى أن قوله تعالى: ﴿فَقَدَرَ عَلَيْهِ﴾ تعني الضيق في الرزق. ولعلك تستشهد لذلك بما تراه من فقر مدقع (بسبب الخروج عن شرع الله) وبالتفسير الآتي للبغوي مثلاً:

«وأما إذا ما ابتلاه بالفقر، ﴿فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ﴾، قرأ أبو جعفر وابن عامر: ﴿فَقَدّرَ﴾، بتشديد الدال. وقرأ الآخرون بالتخفيف، وهما لغتان، أي ضيق عليه رزقه. وقيل: قدر بمعنى قتر وأعطاه قدر ما يكفيه. ﴿فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَهَـٰنَنِ﴾، أذلني بالفقر. وهذا يعني به الكافر تكون الكرامة والهوان عنده بكثرة المال والحظ في الدنيا وقلته. ...».[٣٥]

وبهذا قد يتجه المعنى من هاتين الآيتين الأخيرتين (الطلاق والفجر) على أن البركة هي لمعالجة الشح، وأن الشح بالتالي هو الأصل في الموارد في نظر المتقبلين لنظرية الندرة النسبية. فأجيب: ولكن لا تنسى أن هذه الحالات العسرة هي الاستثناءات كما ذكرت مراراً، وأن هذا الإعسار يقع على الناس، ولا يقع على الموارد الطبيعية. فإن كان معظم الناس في خير، فلابد إذاً وأن تكون البيئة الحاضنة لهم مليئة بالخيرات. كيف؟ لنقل أن نقيض البركة هو الشح. ولنسأل: البركة في ماذا؟ هل البركة في ما على الأرض من خيرات؟ أم أن البركة فيما عند الناس؟ لنعود للآية التي استشهد بها الدكتور القري، أي لقوله تعالى في سورة فصلت: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَـٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ﴾. تلحظ أن حرف العطف الواو تفصل بين ﴿وَبَـٰرَكَ فِيهَا﴾ و ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾. أي أن لدينا شيئين قد يكونان مختلفين في جوانب ومتشابهين في جوانب أخرى لوجود حرف العطف الواو، والله أعلم. ولكن لأن البركة والتقدير متضادين بالنسبة لمن يقولون بالندرة النسبية، فهذا قد يعني أن خطاب البركة هو للأرض، بينما خطاب التقدير هو للناس. وبهذا فإن الآية تقول بوضوح بأن البركة قد وضعت في كل الأرض بدليل قوله تعالى: ﴿وَبَـٰرَكَ فِيهَا﴾. وبهذا يكون الاستنتاج على أنه لا دليل من الآية على شح الموارد. وهذا هو الاحتمال التأويلي الأول. وهناك احتمال ثان وهو أن يتجه المعنى إلى أنه سبحانه وتعالى بارك الأقوات مع حساب كميات هذه البركة بتقديره هو بعلمه تلبية لطلبات السائلين التي يعلمها سلفاً لأنه عالم الغيب. أي أن ﴿وَقَدَّرَ﴾ تعني أنه قد قسم بحكمة. وهنا سيكون الاستنتاج أن كلاً من البركة والتقدير ليسا المقصود بها الأرض، بل الناس. وبهذا أيضاً لا يمكن الاستشهاد بالآية على أن فيها استدلال بأن الأصل الندرة لأنها لا تتحدث عن الأرض ولكن عن الناس.

لكن إن أمعنا في الآية نلحظ أن ما يرجح التأويل الأول هو أنه بالإضافة للواو، فإن كلمة ﴿فِيهَا﴾ تفصل بين ﴿وَبَـٰرَكَ﴾ و ﴿وَقَدَّرَ﴾. فوجود الكلمة قد يعني أن البركة عامة في الأرض دون شح لأن البركة لكل الأرض، وإلا لكانت الآية كالآتي: (بارك وقدر فيها). إلا أنك في الوقت ذاته قد تقول مُصراً: لكن الله جل وعلا ﴿قَدَّرَ فِيهَا﴾ أيضاً، وأن الضمير عائد إلى الأرض في التقدير، أي الشح، أي الندرة النسبية. فأجيب: تلحظ أنه جلت قدرته قال موضحاً بأن التقدير هو على الناس السائلين بقوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ﴾. وهذا الاستنتاج يتفق ما استنتجناه سابقاً من أنه إن كان هناك نقص فهو على الناس الذين يحكمون بغير ما أنزل الله، أو المستكبرين داخل المجتمع المسلم. أي أن الأصل هو البركة، وأن الندرة هي الاستثناء وتقع على بعض الناس فقط.

والآن سأرد على سبب الدكتور القري الرابع (د) لتبنيه فكرة الندرة النسبية، فهو بعد أن ذكر الأسباب النقلية، أي استناده للأدلة الشرعية، وهي ما سبق دحضه، انتقل للأدلة العقلية، فهو يقول مستنتجاً: «وكما أن النقل يوافق هذا الموقف فالعقل يؤيده أيضاً. فإن فيما نشاهده اليوم في حياة الأفراد وفي حياة المجتمعات دليل على ترجيح صحة هذه الفرضية، ووجاهة تبنيها كأساس للدراسات الاقتصادية». ولكن لماذا هذا الاستنتاج؟ تجد الإجابة في قوله معللاً: «فعلى مستوى الفرد قلما تتوافر له الموارد التي تحقق كل رغباته حتى لو كان أغنى الأغنياء». أخي القارئ: أليست هذه عبارة مشحونة بجشع وشراهة وسوء ظن بالناس، كل الناس حتى الأغنياء منهم؟ فأين ذهبت القناعة؟ بالطبع قد تجيب سائلاً: ولكن ماذا عن حديث زيد بن أرقم الذي قال: «لقد كنا نقرأ على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم: لو كان لابن آدم واديان من ذهب وفضة، لأبتغي إليهما آخر ولا يملأ بطن ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب».[٣٦] فأقول: إن هناك فرق شاسع بين التمني، وبين الواقع الذي يؤثر في سلوكيات الناس ويصيغهم. فالحديث السابق عن زيد بن أرقم هو وصف لما يتمناه ابن آدم. أي أنه يصف غريزة متأصلة في ابن آدم، وقد تكون هذه الغريزة أحد الدوافع لسلوك معين، كالعمل بأمانة أو كالغش أو كالتحايل أو كالتكاسل والاعتماد على الآخرين، وما شابه. أي أن هذه الغريزة هي البذرة التي ستُنبت سلوكيات تختلف باختلاف المجتمع. فإن كان المجتمع ذا منظومة حقوقية بها ثغرات تمكن الناس من الغش عندها سيتمكن بعض الأفراد من الحصول على المزيد من المال من خلال الغش، أما إن كان المجتمع يغلق بإحكام جميع هذه المنافذ من خلال منظومات حقوقه، فلا مجال للمزيد من المال إلا من خلال العمل بأمانة وإخلاص. وهكذا. فالمجتمع بمظومات حقوقه هو التربة الصالحة أو الفاسدة. والذي ورثناه في مجتمعاتنا المعاصرة من أجدادنا جيل بعد جيل، إن استثنينا عهد السلف، هو منظومات حقوقية ذات ثغرات مكنت بعض الأفراد للمزيد من الثراء بعمل أقل في وقت ازدادت فيه الكماليات بسبب تراكم الثروات عند البعض دون الآخرين، فانفلتت الشهوات للمزيد من التلذذ الاستهلاكي، فأصبح ابن آدم كما وصفه الدكتور القري، فرد «قلما تتوافر له الموارد التي تحقق كل رغباته حتى لو كان أغنى الأغنياء». فلا نلوم الباحث إن قال ما قال، لأنه يصف ما يراه من أفراد ذوي شراهات لا حد لها. أي أن استنتاجه مبني على مشاهدات لن تحدث إن طبقنا مقصوصة الحقوق. فغريزة حب المال إن استثمرت في تربة مجتمع يحكم بشرع الله، فكما سترى في الفصول القادمة بإذن الله، فإنه لا مجال لها إلا أن تدفع الفرد للمزيد من العمل بأمانة وإخلاص وإتقان. أي أن الثقافة السلوكية ستتغير وتصبح عرفاً كما سيأتي بيانه بإذن الله. فإن كانت بذرة الفرد فاسدة، فلا مجال لها للنمو في تربة صالحة، ومع الزمن ستختفي القيم المؤدية للتحايل والنفاق والتزلف والسرقة والبطالة، ولا سلاطين من ذوي الأموال الطائلة والهيمنة التامة ليحوم حولهم المتسلقين المتنفذين، فعندها حتى وإن كان لدى فرد حذق نشط فائضاً مالياً، فإنه لا مجال لإنفاق ذلك الفائض إلا في تبرعات خيرية لأن ما يراه في الأسواق من مستهلكات ليست بذات الإغراء الذي يدفعه للمزيد من الشراهة بسبب تقارب الناس في الدخل مما يؤدي لتقارب جودة المستهلكات في الأسواق كما ذكرت (وسيأتي المزيد من التوضيح بإذن الله). أي أن من عدله سبحانه وتعالى أنه برغم اتصاف ابن آدم بالطمع، إلا أنه سبحانه وتعالى أنزل له مقصوصة من الحقوق، إن هو سار عليها، فستنقلب هذه الغرائز إلى نعم دافعة للعمل ومثمرة للمجتمع، وليست نقماً تنهش اقتصاد الأمة. أي أن استنتاج الدكتور القري، هو من وضع لم يطبق شرع الله، لذلك لا يمكن الاستدلال بمثل هذه الظواهر (ظاهرة الجشع مثلاً) كدليل على الندرة النسبية.

وهذا الدحض السابق ينطبق أيضاً على استنتاجه الآخر من أن عدم الكفاية ينطبق أيضاً على المجتمعات الطموحة الذي يقول بأنها تعاني من عدم كفاية الموارد لسد جميع رغبات ذلك المجتمع لدرجة أن التنمية الاقتصادية أصبحت من إحدى التحديات المعاصرة لكل مجتمعات العالم وذلك لتحقيق مستوى أعلى من المعيشة بتحسين نوعية الموارد الاقتصادية برفع كفاءة الإنتاج. ولعلك تؤيده فيما يقول لأنك ترى تردي مجتمعات العالم الثالث مقارنة بالعالم الرأسمالي، ولعلك تنسب ذلك إلى الندرة النسبية. فأقول: إن ما يراه الباحث الآن من انخفاض في مستوى المعيشة ليس مرده نقصان الموارد. فهذه اليابان دولة لا موارد لها، بل هي تستورد المواد الخام وتصنعها وتصدرها، وذات مستوى معيشي مرتفع لأن متوسط إنتاج الفرد مرتفع. وكذلك إيطاليا، بلد بمساحة صغيرة إلا أن المعظم فيها يعمل وينتج. وهناك دول متوسطة الإنتاج، فهي تتمتع بموارد وتصنعها كماليزيا مثلاً، إلا أن هناك دولاً لديها موارد ولا تجيد استغلالها فأصبحت شعوبها مدللة كالدول العربية النفطية. وهناك شعوب كما يرى الاقتصاديون، لا موارد لها ولا عمل ولا إنتاج، بل شعوب نائمة، وهي ما يستنتج منها الاقتصاديون فكرة الندرة النسبية كبعض الدول الأفريقية. وهنا أقول: إن التصنيف السابق للشعوب هو تصنيف ظهر لأن تلك الشعوب لم تطبق شرع الله، فتعددت منظومات حقوقها فاختلفت مخرجاتها، فمنها المجتمعات التي تحفز الأفراد للمزيد من العمل كاليابان ليصبح الفرد فيها مطحوناً، ومنها من يرمي الفرد غير المنتج في الطرقات كالولايات المتحدة الأمريكية، ومنها من تمكن بحصافة من إيجاد اتزان بين الفقراء والأغنياء مثل الدول الإسكندنافية، ومنها من أوجد استعباداً داخلياً بين طبقات المجتمع المختلفة كالدول العربية. وهكذا إن استثنينا اليابان والدول الإسكندنافية، نجد أن جميع الشعوب تئن إما من كثرة العمل على حساب الراحة النفسية، أو من الفقر كما في الدول الأفريقية ذات الموارد الثرية، أو تئن من مهانة شعوبها مع السلاطين كما في الدول العربية الغنية (فلن تجد شعباً على وجه الأرض يهاب الحكام وينافق لهم كما يفعل هؤلاء). ولا حاجة هنا لنقد الدول الإسكندنافية التي اتصفت بكآبة أفرادها. فإن طُبقت الشريعة فسنحصل على مجتمع منتج غني عزيز وسعيد. تذكر ما قلناه في فصل «القذف بالغيب» عن الضروريات والحاجيات والكماليات، وعن الهدر والتعاسة والهموم والأمراض. فجميع المنظومات الحقوقية البشرية ستؤدي لاستنزاف الموارد المتاحة إما بسوء استخراج مواردها أو بسوء تصنيعها أو بسوء توزيع منتجاتها. وستتجلى هذه النقاط رويداً رويداً خلال صفحات هذا الكتاب بإذن الله.

أي أن الحجة بأن المجتمعات تعاني من نقص في الموارد هي حجة مبنية على مشاهدات المجتمعات الحالية التي لا تحكم بشرع الله، فكان العقاب هو النقصان الظاهري في الموارد. فدولة مثل السودان (التي تزخر أراضيها بكل أنواع الخيرات) شعبها من أفقر الشعوب. فهل نستنتج منها بأن هناك ندرة نسبية؟ ولكنك قد تقول: وماذا عن الصومال؟ فأجيب: إن في كل أرض خيرات مودعة لم يع ابن آدم بعدُ لأهميتها، وسيأتي زمانها مع التقدم العلمي. فهذا الملح الذي كان سلعة إستراتيجية في زمن ما لأنه كان الوسيلة الوحيدة لحفظ اللحوم وكان الناس يتقاتلون عليه، أصبح الآن سلعة لا أهمية له من كثرته. فمع تطبيق مقصوصة الحقوق، فإن المناطق التي لم تع البشرية أهمية خيراتها لن تكون آهلة بالسكان، ومتى اكتشفت خيراتها، جذبت إليها الناس إذ أنه لا حدود، بل أمة واحدة دائمة البحث عن الخيرات كما سترى في هذا الفصل بإذن الله. وبالطبع، إن تم حبس شعب داخل حدود أرض لا خيرات فيها «بمنظار أهل ذلك الزمان الجاهل»، ستظهر الندرة النسبية. ولعل أفضل مثال على ذلك الضفة الغربية، فهي أرض وُصفت في القرآن الكريم في عدة آيات بأنها أرض مباركة، إلا أنها تئن من الفقر بسبب الحصار اليهودي عليها.

قال تعالى في سورة الأنبياء: ﴿وَلِسُلَيْمَـٰنَ ٱلرِّيحَ عَـاصِفَةً تَجْرِى بِأَمْرِهِۦٓ إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلَّتِى بَـٰرَكْنَـا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَىْءٍ عَـٰلِمِينَ﴾. فقط إن فكرت في العالم الإسلامي ككتلة اقتصادية واحدة، لما تجرأت قط على التفكير بالندرة النسبية. فما بالك وإن كان التفكير على مستوى العالم أجمع إن طُبقت مقصوصة الحقوق؟ حتى وإن لم يسلم كل من في الأرض فإن المنتجات ستفيض إن طُبقت حقوق الآدميين كما أتى بها الإسلام.

والآن لننظر لسببه الخامس (هـ) لتبنيه الندرة النسبية. فالدكتور القري يعترف ضمناً بأن ما على الأرض من موارد «بشكل إجمالي ربما تكون كافية لكل الناس». إلا أن الندرة ستظهر كما يقول «عندما تؤخذ حالة كل مجتمع خلال فترة معينة على انفراد، فهو [أي المجتمع] يواجه ندرة الموارد المتاحة، مما يستدعيه أن يجتهد للتوفيق بين هذه الموارد وحاجاته المتجددة». وهنا أجيب سائلاً: وهل يمكن الحكم على خلق الله بغير تحكيم شرع الله؟ فإن كانت الأنظمة المعاصرة للمجتمعات تفصل بين المواقع وتحبس الناس ومن ثم تظهر الندرة النسبية، وإن كان هناك فساد في التوزيع، وإن كان هناك هدر، فهل نقول بوجود الندرة النسبية كحقيقة أم كظاهرة بسبب خلل التفكير البشري؟

ويزيد الباحث استدلالاً لاستنتاجه بأنه لأن وقت الإنسان في حد ذاته محدود، فهو إن حاول تسخير الموارد المتاحة، فلن يتمكن لمحدودية وقته. وهذا استشهاد باطل، بدليل توافر المنتجات بزخم شديد مع التصنيع المعاصر. فهذه الدول كاليابان تنتج أكثر مما تستهلك في وقت محدود. فمع تقدم العلم أكثر وأكثر قد يأتي زمان ولا يقوم فيه البشر إلا بالعمل القليل بإدارة الأجهزة التي تقوم بالإنتاج. كأن تقوم أجهزة بحرث الأرض، وأخرى بسقيها، وثالثة بقطف الثمار، ورابعة بتصنيف الثمار، وخامسة بصفها وتعبئتها، وهكذا حتى تصل للمستهلك بأقل مجهود بشري ممكن. وإلا كيف تمكن الناس من تجديد هواتفهم النقالة كل فترة وأخرى؟ فأين الأيدي لصناعة هذه الأجهزة؟ إنها تصنع في مصانع تعمل ليل نهار ولا تكل ولا تمل. وكلما زاد الطلب زادت المصانع. وهكذا فإن الطعن في أن الله خلق وقتاً غير كاف لإنتاج الناس، لهو طعن في الدين بأن الأمة التي تقضي صلواتها الخمس في المساجد ستكون أقل إنتاجاً لمحدودية الوقت. وكما سترى، وقد أشرت لذلك سابقاً، فإن الأمة إن طبقت مقصوصة الحقوق سيكون عندها الكثير والكثير من الوقت للتعبد وللتفرغ للهوايات والزيارات مع وفرة في الإنتاج.

أما بالنسبة لسببه الأخير (و) فهو سبب علمي بحتي. فهو يقول بأن لدراسة المشكلة الاقتصادية، أو الندرة النسبية أهمية خاصة لأنها تقدم كما يقول: «تفسيراً قوياً لظهور كثير من المؤسسات المهمة في الأنظمة الاقتصادية المختلفة. فظهور الملكية بأنواعها المختلفة وظهور نظم التوزيع التي تتبناها المجتمعات المختلفة وظهور نظام الأسعار ... ألخ، إنما مرده وجود المشكلة الاقتصادية». ثم يضرب بعض الأمثلة لإثبات أهمية دراسة المشكلة الاقتصادية أو الندرة النسبية، مثل تعيين حدود الملكية ومثل «تبني ترتيبات منضبطة لتوزيع الموارد ولتوزيع الإنتاج». وهنا يكون ردي بالمثال الآتي: عندما تحوز الدول على عوائد الثروات، وعندما تقوم هي باستخراج المعادن، أي عندما تحكم بغير شرع الله، تصبح الدولة غنية مقارنة بالشعب وتصبح لها عاصمة اقتصادية تجذب لها المعدمين بحثاً عن عمل، فتزدحم المدن، فتشح فيها الأماكن وترتفع أسعارها، وتضيق الأرض على الناس بما رحبت، عندها لابد للمجتمع من استحداث نظام دقيق وفعال لتحديد وحفظ الملكيات. أما إن انتشر الناس في الأرض بحثاً عن الرزق لأن مواقع الموارد متفرقة، وبالتالي تنخفض قيمة الأرض كسلعة، فإن الحاجة لمثل هذه الأنظمة

ستضمحل، وسيتعارف الناس على أملاكهم فيما بينهم بأقل بيروقراطية ممكنة كما سيأتي بيانه بالتفصيل بإذن الله في فصل «الأماكن».

وهذا ينطبق أيضاً على مؤسسات التوزيع. فالإسلام يريد أفراداً لا ينتظرون منة أحد إلا الله الحنان المنان. فهم سيهبّون ويعملون إن لم تُغلق أمامهم أبواب التمكين. أي أنهم سيأخذون مما عملوا به من معدن واستخرجوه ثم باعوه، وسيأخذون مما اشتروه من خام وصنعوه وباعوه، وسيأخذون مما زرعوه وحصدوه وباعوه. هكذا يأتي التوزيع، بالأخذ بالجدارة والإنتاج بجدارة، وليس بمنة مسؤول دولة أو حاكم يهب هذا دون ذاك فيظهر الفساد لتظهر المؤسسات للحفاظ على طريقة التوزيع للوصول للعدل، فتنتفخ الدولة بالمزيد من الموظفين الذين لا همّ لهم إلا ملء بطونهم، فتظهر الأنظمة للحفاظ على المال العام من هؤلاء، ليظهر من يجيد تلافي تلك الأنظمة، وهكذا من مرافعات ومداولات وأنظمة ليزداد ثراء البعض على حساب الآخرين فتزداد الأسواق زينة لهم فتزداد أنفسهم شراهة فتزداد السرقات ويزداد الفقر ثم يأتي اقتصادي ويدعي أن هناك ندرة نسبية وأننا بحاجة لدراسة الظاهرة ليجد المجتمع نفسه بحاجة للمزيد من الاقتصاديين الذين لا ينتجون إلا ورقاً وهماً وغماً فيزداد المجتمع بيروقراطية.

أي كلما انتفخ المجتمع بيروقراطياً كلما قل الإنتاج، وبالتالي اعتقد البعض أن هناك عجز في الموارد فتظهر المؤسسات للحفاظ على الموارد وعلى حسن توزيعها فيزداد الانتفاخ البيروقراطي وتزداد الحاجة لحسن التوزيع فتتأكد الندرة النسبية. لقد كان نقدي لهذا الباحث دون غيره لأنه ممن وضعوا في مكان واحد أهم حجج القائلين بالندرة النسبية. وأدرك أيها القارئ إن لم تكن مسلماً أو كنت علمانياً بأن السابق غير مقنع لك، لذلك أرجو التركيز على الآتي.

نظرية مالثاس

لقد تأثر الفكر الغربي بنظرية مالثاس عن علاقة النمو السكاني بالتنمية. فقد كتب القسيس الإنجليزي توماس مالثاس سنة ١٧٩٨م مقالة[٣٧] مفادها أن الفقر والتخلف ما هما إلا نتيجة مباشرة للنمو السكاني الذي لا تواكبه الموارد المتوفرة على الأرض. فالنمو السكاني يفوق ما تحتويه الأرض من خيرات، وذلك لأن النمو السكاني يزداد على شكل متوالية هندسية، أي أن ٢ ستصبح ٤ ثم ٨ ثم ١٦ ثم ٣٢ وهكذا، بينما النمو الغذائي يزداد بمتوالية عددية، أي أن ٢ ستصبح ٤ ثم ٦ ثم ٨ ثم ١٠ وهكذا. وقد اشتهرت هذه المقالة في الأوساط العلمية والعملية وصاغت الفكر الغربي في النظر للموارد الأرضية، وبالذات الفكر الرأسمالي. فيقول روس Ross مثلاً واصفاً تأثير مقالة مالثاس على النظريات السكانية بأنها «أعظم تأثير مستمر صاغ التفكير الأكاديمي والعالم عن جذور الفقر، والتي [أي نظرية مالثاس] دافعت عن مصالح رأس المال ضد المآسي الإنسانية الكثيرة التي تسببها الرأسمالية».[٣٨] فمعظم النظريات عن التخلف كانت تُجهَض، إلا نظرية مالثاس فقد كانت ذات جوهر صعب الإجهاض، وبالتالي أثرت في الفكر الغربي. فقد وضع مالثاس «قانوناً طبيعياً» عن الفقر يصعب تجاهله لدرجة ظهور مجموعتين تجاه نظرية مالثاس: مجموعة ترفض النظرية، ولنسميهم «المتفائلين، أو الرافضين لنظرية مالثاس»، ومجموعة تتبنى

النظرية ولنسميهم «المالثوزيون». وقد دار جدل فكري بين المجموعتين دام عدة عقود يلخص منظور الفكر الغربي للموارد. لهذا سأعرضه لأهميته لموضوعنا عن علاقة الإنسان بالموارد على الأرض وبالبركة.

كما قلنا فإن عدد السكان في القرون الأخيرة ازداد بسرعة لم يزددها من قبل في التاريخ. فهل موارد الأرض تكفي هذه الزيادة؟ هناك قول للمالثوزيين بأن تعداد الحيوانات في اتزان لأنها تعيش على بعضها البعض، فنسب الولادات قريبة من نسب الوفيات. أما الإنسان فذو وضع مختلف، فعدد الوفيات قد قل في وقت زادت فيه نسب الولادة. لذلك، فالمالثوزيون يرون أن على البشرية أن تضع حلاً إنسانياً بالسيطرة على الإنجاب قدر المستطاع. وبالتالي فهم يقولون أن من يحارب تحديد النسل فإنما هو يوافق على قتل البشر مستقبلاً بسبب قلة الموارد التي ستؤدي للجوع والمرض. وفي المقابل، يرى المتفائلون، أي الرافضون لنظرية مالثاس (وهم قلة)، أن التاريخ البشري ما هو إلا زيادة مستمرة في التعداد السكاني، وبالتالي فهو زيادة في المشاكل التي تواجه الإنسانية، وعندها سيأتي الإنسان بالحلول الفذة التي سترفع من مستوى البشر المعيشي. ولذلك، فإن هذا النمط من الإبداع سيستمر إلى الأبد. أي كلما زاد عدد السكان، كلما زادت مشاكلهم، وكلما أتت الحلول التي سترفع من مستوى الإنسان المعيشي. فالنمو السكاني بهذا قد لا يعتبر نقمة على البشرية. إلا أن المالثوزيين يرون أن الزيادة السكانية بالنسبة لدول العالم الثالث لا تعني إلا نقصان الغذاء وزيادة الجهل وانتشار الأمراض وزيادة نسبة الوفيات بين الأطفال والمسنين والتلوث البيئي. ففي كل ثانية يتم مثلاً قطع هكتار واحد من الغابات لاستيعاب استهلاك النمو السكاني من الأخشاب. والوضع أسوأ إن نحن أدركنا أن معظم النمو السكاني هو في الدول غير الصناعية، وهي الأفقر.

لقد كان عدد سكان الأرض أقل من بليون نسمة لآلاف السنين. إلا أن الزيادة بدأت في القرن الثامن عشر ثم انفلتت بعد الحرب العالمية الثانية، أي بعد الخمسينات من القرن الماضي لدرجة أنها وصلت إلى ٦,٧ بليون نسمة أثناء كتابة هذا الفصل. وهناك تنبؤات من الأمم المتحدة أن العدد سيتضاعف خلال الخمسين السنة القادمة. وأن ٩٠ ٪ من هذه الزيادة ستكون في الدول غير الصناعية، بينما يبقى التعداد السكاني في الدول الصناعية ثابت تقريباً. أي أن ٤,٣ بليون نسمة سيضافون إلى أمريكا الجنوبية وأفريقيا وآسيا. وهي من المناطق التي لا تتمكن من التعامل مع النمو السكاني لفقرها. إن هذا لوضع مخيف كما يظهر لأول وهلة. ولذلك يكون السؤال: ما علاقة النمو السكاني بالتخلف وأمراضه كالفقر والجهل؟ للإجابة على هذا السؤال لنركز على مسألة تغذية البشر فقط كمثال.

برغم وفاة ٥٦ مليون إنسان في حروب القرن الماضي، إلا أن النمو السكاني لم يتوقف بسبب قلة الوفيات الناتج عن التقدم العلمي الذي أدى لظهور اللقاحات وتقدم الطب وتقنية تنقية المياه، ونحو ذلك. فظهر خوف في الستينات من القرن الماضي بأن سكان الأرض سيزدادون لدرجة أن الإحصائيين تنبؤا بأن الأرض ستمتلئ بالسكان في نوفمبر سنة ٢٠٢٦ م. وأن الصين والهند ستكونان من أوائل الدول التي سيتقاتل فيها الناس على الأكل، لذلك لابد من حلول جذرية كإيجاد مساكن تحت البحار أو جلب أغذية من خارج الأرض ونحوها من أفكار خيالية. إلا أن السبعينات والثمانينات أظهرت منظوراً آخر، فبرغم زيادة عدد السكان وازدياد الاستهلاك الغذائي إلا أن المنتجات البشرية فاقت النمو السكاني، وسبب ذلك هو أن الأراضي الزراعية قد تضاعفت إنتاجيتها وزاد بذلك نصيب الفرد من السعرات الحرارية. أي أن التقنية تمكنت من إيجاد إبداعات تؤدي لاستيعاب النمو السكاني. وباستخدام المبيدات الحشرية والبذور المحسنة وتقنية الري ازداد الإنتاج الغذائي في الدول المتخلفة لدرجة أن الدول الصناعية

كانت تـدفع الأموال للمزارعين في بلدانها حتى يتوقفوا عن الإنتاج لكي لا تنخفض الأسعار. ففي السبعينات تمكن زارعوا الرز في دول العالم الثالث من حصد أراضيهم ثلاث مرات في السنة، بدل مرة واحدة. وهذا وضع لم يكن لمالثاس التنبؤ به. أي أن التقنية الزراعية تقدمت لدرجة أن إنتاج مساحة ملعب واحد لكرة القدم يكفي لإطعام ألف شخص طوال العام. أي مع مرور الزمن ستزداد البشرية ثراءً مع زيادة تعدادها السكاني باستخدام العلم.[ز] إلا أن هذا منطق رفضه المالثوزيون واستدلوا على ذلك بظهور المجاعات التي تسببت في قتل مئات الآلاف بسبب النمو السكاني الذي لم تواكبه مقدرة السكان على الإنتاج في الصحراء الأفريقية وأثيوبيا مثلاً. أي أن هناك رقعاً من الكرة الأرضية زاد فيها التعداد السكاني عن مقدرة سكان بيئتهم لدعمهم، وأن هذه الظاهرة ستعم كل الأرض إن عاجلاً أو آجلاً. ولكن هناك من رفض هذا الرأي وقال بأن المجاعة في أثيوبيا هي بسبب الحروب وبالتالي عدم تمكن السكان من الإنتاج. فالحروب كانت قديماً بين القبائل إلا أنها لم تدمر الأرض لكونها بدائية، أما الحروب الأخيرة فقد تسببت في تلويث الأرض وقطع الطرق لإيصال الغذاء للمحتاجين فكانت المجاعة. وعندما توقفت الحرب بدأت آثار المجاعة في الزوال. أي أن نظرية مالثاس ليست صحيحة، فإن كانت صحيحة لاتسعت رقعة المجاعة مع مرور الزمن. ولكن السؤال لازال قائماً: ما هو التعداد السكاني الذي تستطيع خيرات الأرض أن تستوعبه؟ والإجابة متفاوتة بتفاوت المجيبين. فمنهم من قال بأن باستطاعة الأرض بما هو متوافر الآن من تقنية إن استخدمت بشكل لائق تغذية حوالي ٣٥ بليون نسمة، ولدي قناعة كما سأوضح بإذنه تعالى أن الأرض ستستوعب عدداً يفوق تصورنا الحالي وبمستويات استهلاكية أفضل مما عليه الآن إن تمكن البشر من استخدام حكمتهم في التعامل مع موجودات الأرض تحت مظلة مقصوصة الحقوق.

وهناك سؤال آخر: كيف ستكون نوعية الحياة ومستوياتها الاستهلاكية عندما يزداد سكان الأرض؟ لقد وجد الباحثون إجابة مشابهة على هذا السؤال في جزيرة موريتشس، وهي جزيرة بالقرب من مدغشقر شرق القارة الأفريقية، فقد تعرض سكان هذه الجزيرة لظواهر نظرية مالثاس بسبب زيادة تعداد سكانهم في الستينات من القرن الماضي. فموريتشس جزيرة طولها ٨٣ ميلاً، وذات موارد محدودة. وبالإضافة لكل هذا فقد كانت الأكثر زيادة في التعداد السكاني في العالم في ذلك الوقت. كما أنها كانت دولة فقيرة وتعتمد في اقتصادها على تصدير قصب السكر، وكانت بذلك تنفق معظم أموالها لتغذية شعبها. أي أن الدولة ستوضع في مأزق اقتصادي إذ لا توجد أراض إضافية لزراعة قصب السكر، لذلك بدأ الفقر والبطالة والمرض في الانتشار بين السكان، فسارع الباحثون بدراسة هذه الجزيرة لأنها وضع مصغر لما يمكن أن يحدث على الأرض مستقبلاً، ولما تنبأ به مالثاس.

ولأن جزيرة موريتشس وضعت تحت المجهر وأتاها الباحثون من كل مكان، فقد حثت الدولة الناس على تقليل الإنجاب من ستة إلى ثلاثة أطفال لكل امرأة، وبرغم جميع المحاولات لتوعية السكان لبلوغ هذا الهدف إلا أن النمو السكاني لم يتوقف، فبدء الفزع بأن ما على الجزيرة من موارد لن يكفيها لبناء المستشفيات والمدارس والطرق، وبهذا سينحدر المستوى المعيشي في الجزيرة. إلا أن هذا لم يحدث، فقد حدث العكس تماماً، فلأن موريتشس

ز) ولكن هناك سلبيات، ففي مثال الزر مثلاً، وبرغم زيادة الإنتاج بمعدل ٣ ٪ سنوياً في أندونوسيا إلا أنها فقدت ١,٥٠٠ صنفاً من أصناف الرز التي كانت تتمتع بها المزارع التقليدية (٣٩).

تمكنت من تخفيف النمو السكاني بعض الشيء، فقد تمكنت من استثمار بعض المال الفائض في استصلاح الأراضي الصخرية وتحويلها لأراض زراعية، وتمكنت من مضاعفة إنتاجها بزراعة نفس الأرض لمحصولين في السنة، فبالإضافة لقصب السكر فقد زرعت البطاطس مثلاً على نفس الأرض بين كل موسم وآخر لقصب السكر. أي أن سكان موريتشس كانوا يحاولون كسر نظرية مالثاس، ولفعل ذلك فقد دخلوا في التصنيع، فبدؤا في إنشاء مصانع الإلكترونيات بين مزارع قصب السكر، واستُقطبت رؤوس الأموال لتوفر العمالة، وهكذا بدأت النهضة الإنتاجية، ولعل الذي ساعد سكان موريتشس لدحض نظرية مالثاس هو مستواهم التعليمي والذي مكنهم من التأقلم مع معطياتهم الجديدة والتقنية الجديدة. وبهذا ازداد دخلهم وتحسن حالهم برغم زيادة التعداد السكاني، أي أن نموهم السكاني أثبت أنه ذخر لهم وليس عقبة أمام تقدمهم. وهناك من الدراسات ما تقول بأن باستطاعة الجزيرة الصغيرة هذه أن تستوعب ما لا يقل عن ثلاثة ملايين نسمة.[ح]

إلا أن هذا النجاح في جزيرة موريتشس، وفي مناطق أخرى كاليابان لم يقنع المالثوزيين. ففي اليابان كانت هناك دراسات بعد الحرب العالمية الثانية تشير إلى أن اليابان لن تتمكن من النهوض الاقتصادي إلا إذا انحسر نموها السكاني، ولكن الذي حدث هو العكس كما هو معلوم، فاليابان كانت أسرع دولة في النمو الاقتصادي في نهاية القرن العشرين برغم أنها من أكثر الدول كثافة في السكان. والهند كذلك، فقد تضاعف دخل الفرد فيها برغم الزيادة السكانية، ومن الاقتصاديين من يتنبأ للهند بأنها قد تصبح يوماً ما كمدينة هونج كونج من الناحية الاقتصادية. أي أن نظرية مالثاس التي أثرت في نظريات التنمية في الفكر الغربي بدأت في نهاية القرن الماضي بالتراجع. فبدأ الشك يدب في نفوس علماء الغرب من صحة نظرية مالثاس. فبمثل هذه الدراسات التي تدرس تاريخ الشعوب من حيث ثقافة أفرادها وتعليمهم وصحتهم ودخل أفرادهم، وتعداد سكانهم، ونوعيات وكثافة موارد أرضهم، توصل الباحثون لنتائج مهمة، ولعل أشهرها هو ما نشره المركز الأمريكي الوطني للعلوم سنة ١٩٨٦م US National Academy of Sciences ومفاده أن القول بأن النمو السكاني سيؤدي للفقر لهو استنتاج خاطئ. فالفقر هو بسبب الجهل وفقدان المهارات ورأس المال، وليس بالضرورة بسبب النمو السكاني، فالنمو السكاني قد يؤدي للفقر ولكن ليس بالضرورة. فقد يكون النمو السكاني ذخراً للدول. فالكرة الأرضية لم تشهد نمواً سكانياً كما شهدته العقود الخمسة الأخيرة، إلا أن متوسط دخل الفرد قد ارتفع، كما أن تعليمه ومتوسط عمره قد ازداد. أي أن النمو السكاني ليس عقبة أمام التقدم البشري، بل هو داعم له إن كان بنسب معقولة لا تؤثر في الاستثمار البشري.

إلا أن جميع هذه الإثباتات لم تقنع المالثوزيين، فبعد ظهور كتاب Silent Spring أو «الربيع الصامت» للمؤلفة ريشيل كارزون Rechel Carson أوائل الستينات من القرن الماضي والذي يعتبر المؤشر الحقيقي لبدء الوعي البيئي، اتجه الباحثون لدراسة التلوث البيئي بجميع أنواعه. وبهذا تجمع للماثيزيين الكثير من الأدلة التي مكنتهم من القول أن التقدم البشري ما كان إلا على حساب التلوث البيئي. فما الذي سيحدث لطبقة الأوزون مستقبلاً مثلاً؟ فهم يقولون بأننا ندمر الأرض التي تدعمنا، فها هي ذي الغابات تتصحر، وها هي ذي درجات حرارة

ح) وهنا لابد من التنويه بأنه قد تتغير الظروف في هذه الجزيرة مستقبلاً بعد انتهاء هذا الكتاب لسبب سياسي أو آخر من خلال الديمقراطيات التي تؤدي لتناحر الأحزاب، وبالتالي سيظهر الفقر. لذلك فإن مثال هذه الجزيرة ليس حجة في حال تغير الظروف.

الأرض في ارتفاع، وها هي ذي المحيطات المتجمدة تذوب، وهكذا. وهم بالطبع محقون، كما يقول كثير من العلماء، ولكن السؤال هو: هل النمو السكاني هو المسؤول عن هذا التلوث؟ أم أن هناك مؤثرات أخرى؟ قال المالثوزيون أن المدن تزداد مساحة على حساب الغابات مثلاً، فالغابات تقطع ليصنع من أخشابها الأثاث لدعم النمو السكاني، والناس يستخدمون البرادات والمكيفات التي تستهلك غاز CFCs الذي يوسع فتحة الأوزون، وكلما زاد عددهم زاد استهلاكهم، وهكذا.

كما أن الأراضي غير المنتجة اقتصادياً تهمل بسبب الرأسمالية، وهذه قد تتحول إلى صحراء. أي بالإمكان الربط بين النمو السكاني والتصحر مثلاً بسبب الاستهلاك البشري والذي ارتفع بسبب زيادة السكان. لذلك ظهرت أبحاث تدرس العلاقة بين التصحر والنمو السكاني في الدول المتاخمة للصحراء الكبرى بأفريقيا كمثال واختلفت نتائجها: فمنها من استنتج أن الصحراء تزحف على المدن في حدود الصحراء الكبرى بسرعة ثمانية كلم في السنة بسبب النمو السكاني، ومنها من يرى العكس: فبعد النظر إلى نسب الأراضي التي تغيرت استخداماتها بفعل النمو السكاني أثبتت أنه لا علاقة بين النمو السكاني والتصحر. فقد تُقرر المجتمعات مثلاً تحويل الأراضي الرعوية إلى زراعية لأسباب اقتصادية، وقد تؤدي الحرب بين دولتين إلى نزوح المزارعين من أراضيهم التي ستتصحر بالإهمال، أو قد يحدث جفاف يزيد من نسبة التصحر. وهذه عوامل لا تمت للنمو السكاني بصلة. وفي المحصلة، فإن الحقيقة التي أُثبتت هي أن لا علاقة بين التلوث البيئي والنمو السكاني، ولعل أفضل مثال على ذلك هو تقطيع الأشجار في غابات الأمازون بالبرازيل: إذ أن حوالي عشرة في المئة من الغابات في البرازيل قد أبيدت بعد تقطيع أشجارها، وعشر هذه المساحة قد أبيدت بسبب هجرة السكان إليها، أي بسبب النمو السكاني، أما الباقي، أي التسعة أعشار، فهي بسبب قيام كبار التجار بتحويل الغاباب إلى مزارع لتربية الأبقار لبيع لحومها، والعجيب هو أن هذه التجارة ليست مجدية للاقتصاد البرازيلي ومع ذلك فإن الحكومة البرازيلية تدعم هؤلاء المستثمرين اقتصادياً !

وإن نظرت أخي القارئ لأي موقع إلكتروني أو كتاب عن التصحر ستلحظ مباشرة أن أسباب التصحر هي إما بسبب التغير المناخي أو بسبب تدخل البشر. والتغير المناخي أصلاً بسبب السلوك البشري كما هو معلوم ومثبت من الكثير من الدراسات. فقد عاشت الكرة الأرضية ماضيها دون تصحر. فلماذا يظهر التصحر الآن؟ والإجابة هي أن التصحر ملازم للتلوث البيئي الناتج من قصور العقل البشري الذي يستهلك دونما إصلاح. أما التصحر بسبب تدخل البشر، فهو كما تشير الكثير من الدراسات بسبب سلوك الناس في التعامل مع التصحر. فهم يهجرون الأراضي للمدن الكبرى فتترك دون زراعة ورعاية مثلاً. وهناك دراسة تقول بأن التصحر في أوائل هذا القرن كلف العالم حوالي ٤٢ بليون دولار سنوياً. في حين تقدر الأمم المتحدة أن الأنشطة المضادة للتصحر والتي تحتاجها الكرة الأرضية من وقاية وإصلاح وتأهيل للأراضي لن يكلف سوى نصف ذلك المبلغ أو أقل (من ١٠ إلى ٢٢,٥ بليون دولار سنوياً). وهناك دراسة أخرى تشير إلى أن التصحر في أفريقيا بسبب عوامل متعددة من أهمها الفقر. وبالطبع فإن الفقر عادة يؤدي إلى سوء استخدام الأراضي الزراعية ما يؤدي لتدهور التربة وبالتالي تعريتها والتي تمثل بداية التصحر. ذلك أن الفقر هو بسبب المنظومات الحقوقية التي لا تمكن الأفراد الكثر الذين قد يحافظون على الأراضي، بل تمكن الأثرياء من استئجار الفقراء بأقل الأسعار وإنهاك الأراضي الزراعية تطلعاً للمزيد من الربح بتحميل الأراضي فوق طاقتها. فلا همّ للمستثمرين إلا المزيد من الربح، فكانت الوصفة المثلى للتصحر.

وهنا لعلك مباشرة تستنتج أن الوصفة الأمثل لمكافحة التصحر هي زيادة نسبة الملاك الواعين الذين يستطيعون مجابهة التصحر كل في موقعه، كما تفعل الشريعة بزيادة نسبة الملاك. أي أن زيادة الكثافة السكانية على الأرض هي ذخر لها لحمايتها من التصحر إن مُكّن الناس. أي عكس ما يقال عن النمو السكاني. أي على الرغم من عدم ثبوت العلاقة بين النمو السكاني والتصحر، فإن النمو السكاني لازال هو الملام، ولعل أفضل مثال على هذا هو ما حدث في الصحراء الكبرى. فقد أوضحت الصور الجوية أن مساحة الصحراء الكبرى قد ارتفعت من ٨,٦٣٣,٠٠٠ كم مربع سنة ١٩٨٠م إلى ٩,٢٦٠,٠٠٠ كم مربع سنة ١٩٨٢م. وهنا أُلقي اللوم على النمو السكاني لأن الساكنين على الحدود الصحراوية أحالوا بعض الأراضي الزراعية إلى مراعٍ. إلا أن الصور الجوية بعد ذلك أوضحت أن الصحراء قد انحسرت: ففي عام ١٩٨٧م كانت مساحة الصحراء الكبرى ٩,٤١١,٠٠٠كم مربعاً ثم انحسرت سنة ١٩٨٨م إلى ٨,٨٨٢,٠٠٠ كم مربعاً. وأخيراً، ومع ظهور أجهزة الكشف عن المياه ثبت أن الصحاري تحوي مياه جوفية بكميات كبيرة. ففي الربع الخالي مثلاً هناك نوعين من المياه الجوفية: مياه سطحية وتوجد على عمق مئة متر تقريباً، ومياه عميقة وتوجد على عمق يزيد عن ألف متر. وهذه إن استخرجت وعولجت لتحولت الصحاري إلى جنان تغذي الأرض من الخيرات. فتأمل هذا الرقم: يقول الدكتور عبد الله العمري (أستاذ كرسي استكشاف الموارد المائية بالربع الخالي بجامعة الملك سعود بالرياض) إن الماء الموجود في الربع الخالي (أو الغالي كما يسميه) يقدر بـ ٥٠٠ ألف مليون متر مكعب من الماء الصالح للاستهلاك. أليس الله الخالق الخلاق كريم جواد؟ فلماذا يتم إلقاء اللوم على النمو السكاني إذاً؟[ط]

إنه الضياع، فلأن المالثوزيين يعتقدون أن ما على الأرض محدد لعدم إيمانهم بالله تجدهم يبتكرون الأسباب. فهم يصرون على أن التلوث البيئي هو بسبب النمو السكاني. وذلك لأن عدد السكان، كما يقولون، مؤشر يلازمه مؤشرين آخرين هما: كمية ما يستهلكه الشخص الواحد، والتقنية المستخدمة في الإنتاج. لذلك فإن التلوث ما هو إلا حاصل ضرب كل من التعداد السكاني في استهلاكية الفرد وفي التقنية المستخدمة. وبهذا يكون سكان العالم الصناعي هم أهم ملوث في الكرة الأرضية لأنهم كثيروا الاستهلاك ويستخدمون تقنية مضرة بالبيئة. فالدول الصناعية برغم أنها تشكل خمس اليابسة إلا أن سكانها يستهلكون أربعة أخماس موارد الكرة الأرضية، وتتسبب مصانعهم في ٧٠٪ من التلوث البيئي على الكرة الأرضية. فقد أشارت بعض الدراسات أن المسؤول الأول عن التلوث هو التقنية المستخدمة وليس النمو السكاني. ففي أوروبا الشرقية، وبرغم قلة تعداد السكان وقلة الاستهلاك للفرد إلا أن هذه الدول هي الأكثر تلويثاً للبيئة. فبقليل من الاستثمار في التقنية ستتمكن مصانع تلك الدول من خفض غازاتها المنبعثة إلى النصف. أي أن التقنية المستخدمة هي سبب مهم في التلوث. فبزيادة المعرفة سيتمكن الإنسان من إيجاد منتجات أقل تلويثاً.[ي]

ط) لكن هناك حقيقة أخرى قالها المالثوزيون، وهي أن الأراضي القابلة للزراعة غير المستغلة قد يستنهكها السكان الذين لا أرض لهم بقطع أخشابها للوقود. إلا أن رد المتفائلين هو أن هذا ليس بسبب النمو السكاني، ولكن بسبب نظام الملكية الذي أتاح للأغنياء دفع الفقراء للمناطق المتاخمة للصحاري ومن ثم التصحر. فقد اضطر الفقراء في دول العالم الثالث إلى النزوح لأراض قابلة للزراعة ولكن دون المعرفة بزراعتها ودون إدراك منهم لإمكانات الأرض، وبالتالي أسيء استخدام تلك الأراضي فتصحرت (٤٠).

ي) لنضرب مثالاً على ذلك: فقد كانت الصناعات الحديدية والكيماوية قبل حوالي أربعين سنة هي العمود الفقري للاقتصاد القوي، وهذه صناعات ملوثة للبيئة ويصعب تنقيتها، أما الآن فإن صناعة المعلومات والإلكترونيات ونحوها هي العمود الفقري لأي اقتصاد متمكن. وهذه أقل تلويثاً.

فكما ترى فإن المالثوزيين في انهزام دائم. ومع ذلك فإن لهم موقفاً عقلانياً ثابتاً لأنهم لا يؤمنون بالله العزيز الحكيم. فهم يقولون أنه لابد وأن يأتي يوم تنضب فيه بعض موارد الأرض. ولأن هذا اليوم لم يأت بعد فلا يعني هذا بالنسبة لهم عدم صحة نظرية مالثاس. فكان السؤال: متى ستفنى موارد الكرة الأرضية بهذا البذخ الاستهلاكي المرتفع؟ للإجابة على هذا السؤال وقع سنة ١٩٨٠م تحد بين المتفائل جوليان سايمن Julian Simon والمالثوزي بول إيرلك Paul Ehrlich. وفي هذا التحدي طلب المتفائل من المالثوزي أن يختار أي خمس من المواد الخام، فإن ارتفع سعرها مستقبلاً فإن هذا يعني أنها بدأت في النضوب، وإن لم يرتفع فهذا يعني أنها تزداد في الظهور لأن الناس يجدون منها أكثر فأكثر، ومع مرور الوقت سينخفض سعرها بآلية العرض والطلب في الأسواق. وأن على المالثوزي سايمون أن يختار التاريخ المستقبلي المناسب لهذا التحدي. فاتفقا على أن يكون الموعد بعد عشرة أعوام. ثم في عام ١٩٩٠م تم مراجعة أسعار تلك المواد الخمس التي اتفق عليها في التحدي ووجد أنها جميعاً قد انخفضت. أي أن الخيرات على الأرض لم تنضب، ولكنها زادت بزيادة المعرفة البشرية في استخراج الموارد. فحجم الكرة الأرضية بالنسبة لأحجام الناس ومستهلكاتهم كبير جداً جداً إذ لا وجه للمقارنة. فكان السؤال الرأسمالي المحير: كيف يمكن لنا الجمع بين زيادة استهلاك البشر وانخفاض الأسعار؟ والإجابة هي: أن الأرض هائلة في مواردها، فكلما نضب معدن من مكان ما ظهر في أماكن أخرى، كما أن البشر يجدون البديل الذي يغنيهم عن ذلك المعدن الذي بدأ بالنضوب. فمخزون النفط مثلاً سيكفي البشر لعدة عقود مع ظهور الغاز كبديل. كما أن التقنية المتقدمة بتقدم الإنسان المعرفي قد تغني الإنسان يوماً ما عن النفط والغاز باللجوء للطاقة الشمسية أو الهيدروجينية ونحوهما من موارد قد لا نعلمها، أي أن الإنسان قد يستغني يوماً ما عن النفط برغم عدم نضوبه، وقد يخف استهلاك الحديد عندما يتوقف البشر عن تشييد سكك الحديد والمباني الحديدية، وقد يخف الإقبال على النحاس عندما يستغني البشر عن أسلاك الكهرباء، وهكذا.

ولكنك قد تقول إن العلاقة بين التلوث البيئي والنمو السكاني أمر مفروض. فالقلق من نقصان الأكسجين بسبب انحسار رقعة الغابات بفعل استهلاك البشر أمر أكيد، وكذلك ندرة مياه الشرب النقية التي لا تكفي الفقراء من سكان الأرض حالياً أمر مقلق أيضاً. أي أن المسألة ليست خامات وغذاء فقط، ولكنها مسألة سلوك إنساني. والقلق سيزداد إن نحن أدركنا أن سكان الأرض سيتضاعفون ثلاث مرات قبل نهاية القرن الحالي. فهل ستكفي الموارد التي على الأرض سكانها حينئذ؟ وبأي مستوى استهلاكي؟ لذلك ظهرت عبارات مخيفة تنبه المجتمعات من هذا النمو السكاني، مثل «الانفجار السكاني». إلا أن المطمئن للعلماء هو أن النمو السكاني ينخفض مع زيادة التعليم. أي كلما زاد النمو الاقتصادي والتعليمي انخفض النمو السكاني. فبانحسار الجهل يتجه السكان لتحديد نسلهم.[٤١] وهكذا مع انتشار العلم وثبات نسبة المواليد ستثبت الكثافة السكانية مرة أخرى. فهناك من العلماء من يعتقد بأن سكان الأرض سيستقرون خلال هذا القرن إلى ما بين ثمانية واثنا عشر بليون نسمة.[ك] فالإحصائيات تشير إلى انخفاض نسبة المواليد في بعض الدول النامية في العالم كما حدث في الدول الصناعية. والسبب في ذلك هو

ك) وقد يستقر النمو السكاني بنهاية القرن الحالي ليكون حوالي عشرة بلايين نسمة، وسبب هذا الاستقرار هو أن الدول الصناعية بدأت في التوقف عن النمو أو حتى النقصان في بعض السنين، وأن الدول الأخرى مثل الصين ستستقر في نموها السكاني بزيادة نموها الاقتصادي وارتفاع مستوى التعليم بين أفراد شعبها. ففي نهاية عام ١٩٩٥م ازداد عدد سكان الأرض بحوالي ٨٦ مليون نسمة، أي بنسبة ١,٤٨ ٪، وهذه أقل بكثير مما كان متوقعاً نظراً لارتفاع نسبة التعليم (٤٢).

أن التعليم يقنع الناس أن كل مولود جديد هو عبء اقتصادي على الأسرة من حيث تنشئته وتعليمه (كما رأينا في فصل «القذف بالغيب»). أما في الدول غير الصناعية والتي تزداد فيها نسبة المواليد فإن كل مولود هو زيادة في الدخل لأن السكان عادة ما يعملون في الحقول بأيديهم، وكلما كثرت الأيدي العاملة كلما زاد الدخل. فعلى سبيل المثال: على الأسر أن تسير في بعض الدول الأفريقية عشرة أميال أحياناً للحصول على الماء الصالح للشرب، وهذا عمل قد يوكل للأطفال، كما أن الأطفال سيقومون برعاية المسنين من آبائهم، فلا يلام السكان إذاً إن هم أكثروا الإنجاب. لذلك فالمشكلة تقف، كما يقول الباحثون، عند تمكن هذه الدول من كسر دائرة الفقر بتعليم أبنائها ليحل الاتزان بين نسب الولادة والوفيات. وعندها سيثبت تعداد سكان الأرض. لذلك يعتقد الغرب أن تحديد النسل سيوقف كل المشاكل. ألا تراهم يقيمون المؤتمرات التي يطالبون فيها دول العالم الثالث بتحديد النسل !

إلا أن المسألة ليست بهذه البساطة للعالم الفقير، لأن هذا لن يحدث إلا عندما تساعد الدول الصناعية دول العالم غير الصناعي على التخلص من الفقر والجهل والمرض. وهذا بعيد المنال لأن طبيعة النفس البشرية الأمارة بالسوء تحول دون ذلك. بل تفعل الدول الصناعية عكس ذلك كما هو معلوم (وكما سنوضح في الحديث عن العولمة بإذن الله)، فهي تمتص الدول الفقيرة أكثر فأكثر، فيزداد الوضع سوءاً أكثر فأكثر. أي أن السؤال: ما هو التعداد السكاني الذي يمكن للأرض أن تستوعبه لهو سؤال خاطئ في الأصل، فالسؤال يجب أن يكون: كيف سيعيش هؤلاء الناس؟ فقد يكون العدد منخفضاً إلا أن الحياة ستكون تعيسة بسبب التلوث البيئي. فإن لم يوجد العالم الثالث واستمر العالم الصناعي بهذا المعدل من التلويث، لتلوثت الكرة الأرضية برغم انخفاض عدد السكان. وقد يزداد عدد السكان ويعيشون بسلام ودون تلويث وتزداد معرفتهم ويرتقون بمستواهم المعيشي إن هم أحسنوا التصرف. وبهذا سيرتقي مستواهم التعليمي والصحي والاستهلاكي، وسيعملون لساعات أقل لتمكنهم من تسخير الآلة في مصانعهم، وهكذا يقفز المجتمع البشري من حسن لأحسن. أي أن الإشكالية هي في السلوك البشري وليس في النمو السكاني. وبهذا الاستنتاج وصل مفكروا العالم الغربي لمأزق فكري. فهم اعتقدوا لعدة عقود أن النمو السكاني هو أساس كل مشكل، وأن الحل بذلك سيكون بكل بساطة في تخفيض حدة هذا النمو، إلا أن أبحاثهم أثبتت لهم أن المعضلة هي في سلوكهم البشري، والذي هو انبثاق من منظومة حقوقهم، ولا سبيل لتغيير ذلك لأن الرأسمالية تحكمهم وتوجه سلوكهم (كما مر بنا).

ولكن في جميع الأحوال، فإن للمالثوزيين مقولة حقة: فهم يقولون أن البشر بهذا التلويث يتجهون نحو إفساد الأرض وتدميرها، إلا أن هذا الإفساد لم يأت بعد، وأنه قادم لا محالة، كالذي سقط من الدور الخمسين، وقبل اصطدامه بالأرض وأثناء مروره بالدور الثالث، ولأنه لم يمت بعد، يقول: إنني لازلت بخير، متجاهلاً بذلك أنه سيموت بعد لحظات. لنضرب مثالين فقط: إن ارتفاع سطح البحر مسألة مفروغ منها بسبب الاحتباس الحراري، ومع أن أربعة أخماس التجمعات السكانية التي يسكنها أكثر من نصف مليون ساكن تقع على شواطئ البحار والتي من بينها ثلاث أخماس المدن العملاقة مثل بومبي ونيويورك وبانكوك وإسطنبول، إلا أن البشرية لم تفعل شيئاً لتلافي غرق بعض أجزاء هذه المدن. أي أن عصر المدن العملاقة قد يصل إلى نهاية مفاجئة قبل العام ٢٠٥٠م إن لم تغير البشرية نمط تلويثها البيئي كما يقول المالثوزيون. مثال آخر: إن للسيارة بريقاً وأناقة وإبداعاً في التصميم بسبب اجتهاد الشركات في بيعها ليزداد ربحها حتى وإن كان على حساب البيئة، وهذا يجعل كل فرد يحلم بالتباهي

بامتلاكها، لذلك فقد أصبحت السيارة من مباهج الحياة التي بدأت تتفشى حتى في الدول التي بدأت بنفض غبار الاشتراكية عن نفسها ودخلت في الرأسمالية كروسيا والصين ودول أمريكا الجنوبية. لذلك فمن المتوقع أن يصل تعداد السيارات عام ٢٠٢٠م إلى مليار سيارة. وكل سيارة ستنفث غازها في الهواء مما سيؤدي لتلويث لا يعلم أضراره إلا الله سبحانه وتعالى.[٤٣] وهنا يقف الرافضون لنظرية مالثاس في صمت لأنهم يرون التلوث البيئي ولا يستطيعون إنكاره أو إيقافه، بل يحثون الشركات والدول لفعل شيء ما، إلا أن الكل يستهلك وينتظر الآخر، وهكذا يستمر التلوث. تذكر قوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِهِۦ وَأَنَّىٰ لَهُمُ ٱلتَّنَاوُشُ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ ۝٥٢ وَقَدۡ كَفَرُواْ بِهِۦ مِن قَبۡلُ وَيَقۡذِفُونَ بِٱلۡغَيۡبِ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ﴾.

ثم ظهرت دراسة مفادها أن سكان الأرض بعد ٧٨٠ سنة سيزدادون ليصلوا إلى شخص واحد في كل متر مربع من اليابسة إن كان معدل النمو السكاني ١,٣٪. وكما هو معلوم من علم الرياضيات، ولأن الرقم الكبير يزداد أكثر وأكثر، فإن سكان الأرض لن يملؤا نصفها قبل عشرات السنين من ذلك التاريخ. أي أن هذا الخط من التفكير مغلق أمام المالثيزيين. أي أنهم في حيرة، فموارد الأرض أكثر مما يستطيع البشر استهلاكها، ولكن الإشكالية هي في سلوك البشر. أي أن الغربيين لا يحاولون إلقاء اللوم على نظامهم المجتمعي بل على غيرهم، كإلقاء اللوم على ما خلق الله عز وجل بأنه غير كاف وبأن هناك ندرة نسبية، قاتلهم الله. إن العلمانيين يتناسون الكثير من الدراسات التي تدحض حججهم بوضوح تام. فقد جاء في تقرير البنك الدولي أنه لو وُزع الدخل بشكل مختلف عن الوضع الحالي على صعيد الكرة الأرضية فإن الناتج الحالي للحبوب وحده لزود كل فرد بأكثر من ٣٠٠٠ سعراً حرارياً بالإضافة لـ ٦٥ غراماً من البروتين يومياً، وهذا أكثر بكثير من أعلى التقديرات لما يحتاجه الفرد.[٤٤]

ثم في بداية القرن الحالي بدأ المالثوزيون بالانهزام. لنأخذ مثلاً زعيمهم بول إيرلك Paul Ehrlich الأستاذ بجامعة ستانفورد، فهو بعد كتابه الذي نشره سنة ١٩٦٨م والذي أصبح في وقته الكتاب الأكثر مبيعاً في الولايات المتحدة الأمريكية والذي كان بعنوان: الانفجار السكاني Population Bomb ، كتب كتاباً آخر بعد أربعين سنة، أي سنة ٢٠٠٨م بعنوان: The Dominant Animal ، وملخص الكتاب يتمحور حول التساؤل: كيف أن حيواناً واحداً، وهو الإنسان، أصبح قوياً وتمكن من الهيمنة على الأرض وما عليها من موارد وأنه سيدمر قدرات الأرض لدعم حياة الكائنات؟ وما الذي يمكن أن نفعله للتخفيف من حدة ذلك؟ وحال ظهور الكتاب أحدث ضجة، فقد أجريت معه العديد من المقابلات الإعلامية. فاستمعت لثلاثة منها. والملاحظ عليها جميعاً وكذلك ما كُتب عن كتابه من تحقيقات، هو أنه تراجع عن القول بأن موارد الكرة الأرضية غير كافية، فهو لا يقول الآن بأن النفط سينضب مثلاً، ولكن خطابه الآن هو أن البيئة ستفسد قبل نفاذ النفط. فما قاله لمجلة US News بالنص هو الآتي: «We’re not running out of fossil fuels - we’re running out of environment».[٤٥] وفي هذا النص تأكيد على التحول الكبير في قناعته حول الندرة النسبية. وفي أحد المقابلات الإذاعية سألته المذيعة لإحراجه: لقد تنبأت في كتابك الأول (الانفجار السكاني) بأن مئات الملايين من البشر سيموتون في السبعينات والثمانينات من القرن الماضي بسبب الجوع، إلا أن هذا لم يحدث؟ فكانت إجابته بأنه أخطأ التوقيت ولم يخطئ التحذير، لأن النمو السكاني سيتوقف لا محالة، فإما أن نوقفه نحن البشر بإرادتنا أو أن البيئة ستفعل ذلك لنا لأنها ستفسد وسيقل الغذاء وسيموت الناس. وقال له مستمع آخر ناقداً: بأننا إن وضعنا جميع البشر الآن في مكان واحد

لوسعتهم أرض مربعة ضلعها ١٥ ميلاً (وهذا بالطبع برص الناس حشراً الواحد بجانب الآخر)، فالأرض إذاً أكبر بكثير من النمو السكاني وكذلك مواردها (كما يقول المستمع)، وأن الإشكالية هي في سلوكياتنا الاقتصادية بدليل أنه حتى إن لم يوجد سكان العالم الثالث، فإن الكرة الأرضية قبل أن تنضب مواردها ستفسد تلوثاً لأن سكان الدول الصناعية عادة ما يستثمرون في المزيد من الصناعات لاستثمار رؤوس أموالهم، فهذه هي سمة الرأسمالية الملوثة، أي المزيد من الإنتاج والمزيد من التلويث. فمن الاقتصاديين مثلاً من يرى أن نقصان السكان يعني نقصان الأيدي العاملة وبالتالي نقصان الضرائب ونقصان المقدرة الشرائية، وأخيراً انهيار النظام التقاعدي. فكان الأولى بالمؤلف (كما يقول المستمع) كتابة كتاب عن خطورة الانفجار التنموي development bomb وليس الانفجار السكاني! فكانت إجابة المالثوزي بول إيرلك أن حشر الناس في مكان واحد لهو أمر ممكن، وهي ما تسمى بظاهرة هولندا، أي بالإمكان العيش بكثافة سكانية عالية كالهولنديين، إلا أن الحياة ستكون مزرية لأن الهولنديين يستوردون الكثير من الخارج، وهذا المبدأ لا يمكن أن يطبق على جميع الأرض. ثم ضرب عدة أمثلة مدارها أن كل فرد يضاف للأرض يعني المزيد من التلويث، فمن الأمثلة أن جميع سكان الصين يغلون ماء الشرب لانتشار التلوث المائي، وفي الغلي للماء المزيد من التلويث الهوائي بسبب الاحتراق، وهذا بسبب كثرة السكان. ثم سأل: فقط لنتصور ما الذي سيحدث إن حصل سكان الصين البالغ عددهم ١,٣ بليون نسمة على سيارات خاصة، فما هو حجم التلوث المتوقع، وهذا بسبب الزياة السكانية؟ ثم أضاف: ولا يحق لنا منع سكان الصين أو الهند من التمتع بما تمتعنا به من رفاهية في حين أننا لم نفعل شيئاً تجاه الحد من خطورة التلوث، فعندها ستظهر الكارثة لا محالة. فمن الأرقام العجيبة التي ضربها كمثال لإثبات طرحه هو أن هناك ثلاثة بلايين شخص يعيشون على دولارين يومياً، بينما تدفع أوروبا ٢,٥ دولاراً أمريكياً يومياً لكل بقرة كمعونة للمزارعين. وفي هذا مؤشر واضح على الإسراف وسوء التوزيع. ومن الأمثلة التي ضربها أيضاً هو أن نسبة المواليد من الإناث هي ضعف الذكور في المستوطنات التي تقع بالقرب من القطب المتجمد. وفي هذا إنذار واضح على التلوث الكيميائي. ولعل من أوضح التغيرات ما حدث للبحيرات التي كان النرويجيون يتزلجون عليها صيفاً، فلا يستطيعون ذلك الآن بسبب التغير المناخي.

إلا أن الملاحظ هو أن هذا المؤلف، وهو زعيم المالثوزيين، يحاول من خلال كتاباته الآن التركيز على ضرورة تغيير السلوك الحضاري. فهو قد انهزم وتراجع عن فكرة أن الموارد غير كافية، وبدأ التركيز على أن البشر يسيؤن التصرف، وبزيادة السكان تزداد السلوكيات المؤثرة على البيئة سلباً، لذلك فنحن بحاجة لما يسميها بالتطور الثقافي أو الحضاري cultural evolution ، فهو يرى ضرورة دراسة ما هية وجود البشر، أي من أين أتينا وإلى أين نحن ذاهبون؟ كيف هيمنا على الكرة الأرضية؟ وماذا تعني الهيمنة لأجيالنا المستقبلية؟ فهو يرى أننا تطورنا عبر أحقاب زمنية بتطور بطيء، والآن فجأة ندمر كل شيء بالتلويث المرعب لدرجة أن البيئة تمر بتغير يفوق إمكانية الكائنات الحية للتكيف معها. لذلك كما يقول: لابد لنا من تغيير الناس جذرياً في طريقتهم في التفكير والتعامل مع العالم والحضارات. فعموم الناس يعتقدون أن الغذاء يأتي من البقالة، ولا يدركون التداخلات المعقدة بين نظام المواصلات والزراعة، وعلاقة ذلك بالنفط. ففي الخمسين السنة الماضية حولنا الولايات المتحدة الأمريكية (كما يقول) من بلاد للناس إلى بلاد للسيارات. وعلينا أن نفعل الآن العكس من خلال التخطيط. ثم يسأل: وهل زادنا هذا سعادة؟ فيجيب بأن الفرد الآن يستهلك من ضعفين إلى ثلاثة أضعاف ما كان يُستهلك عندما كان هو شاباً، إلا أن السعادة لم تزدد في نظره.

إن من الواضح تماماً أن هذا الباحث الضال الذي يؤمن بنظرية التطور للبشر له أهداف نبيلة. فهو يريد لنا أن نحرص على سلوكياتنا المستقبلية لإنقاذ الأرض للأجيال القادمة. ولكن كيف يتم ذلك؟ فعندما سئل: ولكن كيف توقف الإفراط في الاستهلاك؟ أجاب بأن الإشكالية تكمن في ضرورة تغيير السلوك الإنساني وفي إيقاف النمو السكاني ثم بالتدريج إنقاصه. وعندما سئل عن التعداد السكاني الأمثل للأرض أجاب بأنه حوالي البليوني نسمة، أي كما كانت عندما ولد هو (وقد كان عمره في وقت المقابلة ٧٦ سنة). ثم أصر أحد السائلين: ولكن كيف تتم السيطرة على السلوك الإنساني؟ كانت إجابته بأنه منذ عدة سنوات وهو في بحث مع اقتصاديين عالميين عن كيفية إيجاد نظام اقتصادي يحقق للبشر السعادة. أخي القارئ، إن الذي لاحظته من جميع مقابلاته التلفازية أو الإذاعية أو المنشورة هو أنه لا يستطيع الخروج من النظام الحقوقي الذي يعيش فيه، فهو لم يذكر قط النظر لأي نظام من دين سماوي لحل الإشكالية. بل جميع الأجوبة سواء منه أو ممن ناقشوا علاقة النمو السكاني بالفساد البيئي تتمحور حول استخدام العقل البشري للإتيان بالحلول.[٤٦] وفي العصر الذي انهزمت فيه الاشتراكية، فإن العقل العلماني لا يتحرك إلا في إطار حقوقي ديمقراطي رأسمالي. وكما ستقتنع بإذن الله فإنه لا مخرج من هذا المأزق إلا بمقصوصة الحقوق التي تؤدي للخروج من الديمقراطية برأسماليتها ومن ثم للبركة في موارد الأرض بجعلها دائمة الخير لنا. فكيف تعامل الإسلام مع هذه المسألة؟

انتشار أم ازدحام

لنبدأ بالإحصائية الآتية: إن وضع كل إنسان في عشرة أمتار مربعة، وهذه مساحة وكأنها غرفة مربعة ضلعها ٣,١٦ متراً، فإن كل كيلو متراً مربعاً سيسع مئة ألف نسمة، وبهذا فإننا بحاجة إلى ٦٧ ألف كيلو متراً مربعاً لإسكان ٦,٧ بليون نسمة، وهو التعداد الحالي لسكان الأرض. أي أننا بحاجة لقطعة أرض مربعة طول ضلعها ٢٥٩ كيلو متراً تقريباً. وهذه المساحة أصغر من مساحة دولة الإمارات العربية المتحدة والبالغة ٨٣,٦٠٠ كيلو متراً مربعا. فأين باقي الكرة الأرضية؟ بالطبع ستجيب: إن هذا لوضع مزر، فهو جد مزدحم. فأقول: نعم، ولكنه مؤشر على أنه لا إشكالية في مساحة الكرة الأرضية. ولهذا أقول: إن لم تكن الإشكالية في المساحة، ولم تكن أيضاً في الموارد بدليل انهزام المالثيزيين، فلماذا الضجيج إذاً وكل هذه المحاربة للنمو السكاني؟ فتجيب: بأنه ضجيج خوفاً من التلوث. فأقول: أجل، ولكن هذا التلوث بسبب منظومات الحقوق التي تفرز بشراً يلوثون «رغماً عنهم». لاحظ أنني قلت: رغماً عنهم، لأن منظومات الحقوق الوضعية ستسحبهم لذلك رغماً عنهم. فقد يوجد جنس بشري يلوث الفرد فيه أكثر من عشرة أفراد من جنس آخر كما هو حال العالم الغربي الآن. فالتلويث حاصل وقادم لا محالة لأن منظومات الحقوق الحالية ستفرز بشراً يلوثون ويفسدون بما كسبت أيديهم كما سترى بإذن الله، فقد أخبرنا الحق سبحانه وتعالى بهذا كما مر بنا في قوله تعالى في سورة الروم: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُواْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾. فمهما حاول المفكرون الضالون إيجاد حل بعقولهم القاصرة فلن يستطيعوا. ومن أهم عناصر هذا القصور هو كيفية ظهور المستوطنات، وهذا هو موضوعنا الآتي: أي هل هناك طريقة مثلى لكيفية توزيع الناس على الأرض للاستفادة من الخيرات بأقل تلويث ممكن؟

لقد كانت التركيبة السكانية في «معظم» المجتمعات قبل الثورة الصناعية، كما هو معروف، عبارة عن قرى ومدن منتشرة على الأرض بطريقة تعكس مواطن وجود الثروات إلى حد كبير. ففي المناطق التي تكثر فيها مادة ما تظهر مستوطنة لاستغلال تلك المادة نظراً لصعوبة نقلها لمناطق أخرى قبل تصنيعها. وبالطبع فهناك استثناءات وهي المدن التي أنشئت بقرار سياسي مثل سامراء. ومن الاستثناءات أيضاً بعض المدن التي ازدهرت عبر الزمن بسبب موقعها الجغرافي وأهميتها السياسية (لأن الشريعة لم تطبق) برغم أن موقعها لا يدعم مستوى استهلاكيتها مثل القاهرة. ولأن الموارد على الأرض منتشرة فقد توزعت المستوطنات تبعاً لذلك لصعوبة نقل الخيرات. أما بعد الثورة الصناعية، ومع ظهور المواصلات الحديثة واستقرار المصانع فقد تغير الحال. فأخذت الموارد تأتي لمواقع المصانع. فاليابان الآن كما ذكرت من كبرى الدول الصناعية برغم استيرادها لمعظم المواد الخام من الخارج.

وكما هو معلوم أيضاً، فمن حيث الأيدي العاملة، فقد كان سكان مناطق ما قبل الثورة الصناعية يستهلكون ما ينتجون بأيديهم، فلم يكن هنالك فائض في الأيدي العاملة مقارنة بالوضع بعد الثورة الصناعية التي أدت إلى تسخير الآلة ومن ثم ظهور فائض في العمالة، فظهرت طبقات من السكان تنشغل بابتكار المنتجات وتنظيم إنتاجه وتسويقه واستثمار رأس المال وإدارته ونحوها من مهن تكتلت في المدن وليس بالضرورة بالقرب من مصادر المواد الخام. لذا ظهرت المدن الكبرى وصار الازدحام سمة العمران. أي أن الحضارة البشرية انتقلت من مجتمعات ما قبل صناعية منتشرة تشدها موارد الأرض في الغالب، إلى مجتمعات تكتلت في مدن وبكثافة عالية وتُشد إليها الموارد. فأي وضع هو الأفضل للبشر بين هذين النقيضين، وهل هناك أوضاع أخرى؟ وما تأثير ذلك على التلوث؟

لقد وزع الله الحق سبحانه وتعالى الخيرات في باطن الأرض وظاهرها بحِكَمٍ قد لا ندرك أكثرها لأن من صفاته سبحانه وتعالى أنه الرازق الرزاق. ولكن الظاهر هو لأن الخيرات تختلف في ندرتها، فقد وزعت بطريقة تؤدي للاستثمار الأمثل لها إن طُبقت مقصوصة الحقوق. فمن الخيرات ما هو متوافر في جميع الأماكن تقريباً مثل الخضروات لأنها أكثر حاجة واستهلاكاً، ومنها ما هو متوافر في معظم الأماكن مثل أحجار البناء، ومنها ما هو أكثر ندرة مثل بعض الفواكه التي تتطلب مناخاً معيناً كالزيتون أو الرز، ومنها ما هو نادر في إقليمه كالمراعي في أعالي الجبال السويسرية التي يحيط بها عدد محدد من السكان، ومنها ما هو أكثر وأكثر ندرة على مستوى الكرة الأرضية كالذهب والقصدير. لهذا يتحرك الناس وينجذبون إلى مواقع هذه الخيرات لاستهلاكها أو لحيازتها ومن ثم تصنيعها أو نقلها كخام لمناطق أخرى كما هو معلوم. وبهذا تتكون عدة شبكات متداخلة من العاملين: شبكة من التجار المصدرين توجهها تفاوضات وتحزبات وانقسامات، وشبكة من المستوردين والباعة توجهها احتياجات الناس ورغباتهم، وشبكة من الإداريين لخدمة الحكام أو الحكومات لتنظيم الاستغلال الأمثل للموارد (كما يزعمون)، وشبكة من السائقين وعرباتهم لنقل المنتجات، وشبكة من السماسرة، وهكذا من شبكات يصعب حصرها. فتتداخل هذه الشبكات وتتآلف أو تنقسم فتقوى شبكات على شبكات أخرى ليظهر لكل ثمرة أو مادة خام أو بضاعة منتجة عدة شبكات تتداخل مع شبكات المستهلكات أو المواد الأخرى. ومن جهة أخرى فإن هذه الشبكات تختلف في سعة انتشارها وقوتها، فمنها ما هو واسع الانتشار لمساحات أكبر ولكن بندرة كشبكة توزيع الزئبق مثلاً، ومنها ما هو واسع الانتشار ولكن بكثافة مثل شبكة توزيع الحليب. ومنها ما هو محلي مثل شبكة بيع الخضروات الطازجة. ومنها ما هو قوي لأنه لسلعة إستراتيجية مثل شبكة بيع النفط، ومنها ما هو ضعيف مثل

شبكة بيع الملح. فإن حاول فرد وصف هذه الشبكات وأسباب ظهورها أو أفولها وأسباب قوتها أو ضعفها وأسباب الحاجة لها أو الاستغناء عنها لما استطاع لأنها مما لا يستطيع العقل البشري الإمساك بزمام ملامحها ناهيك عن دراستها لوضع تصورات أفضل لتحسين أدائها كما يحاول المخططون أو الاقتصاديون فعله. لذلك فإن وضع أي منظومة من الحقوق لتوجيه هذه الشبكات، لهو من القذف بالغيب من مكان بعيد الذي نُهينا عنه لقصور عقولنا كما في قوله تعالى الذي سبق وأن ذكرنا تأويله في سورة سبأ: ﴿وَقَدْ كَفَرُواْ بِهِۦ مِن قَبْلُ وَيَقْذِفُونَ بِٱلْغَيْبِ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾. لماذا؟

إن النفس أحياناً إن لم تكن أمارة بالسوء بظلم الآخرين وبالذات إن لم تطبق مقصوصة الحقوق، وإن لم تكن تهوى التلذذ والاستمتاع، فهي على الأقل في معظم الأحوال نفس تتلافى المشقة. وفي جميع الأحوال فهي بحاجة للمال لتحقيق هدفها، لذلك فهي للوصول لما تشتهيه قد ترى الحق بمنظار نفسها وقد تخطئ. أي لابد، وكما هو ثابت ومشاهد وملموس، أن تظهر الصراعات بين الناس وبالذات إن كانت المسألة تتصل بالأموال. فهذه الغرائز البشرية قد تدفع صاحبها لإساءة التصرف. وعندها فإن من أهم ما يحاول الناس الوثوب عليه للمزيد من المال هو هذه الشبكات: إما باستحداثها من غير حق، كأن يفرض سلطان ما على التجار إمرار بضائعهم على الجمارك فتظهر شبكات الجمارك؛ أو التدخل في شبكات الآخرين من غير حق، كأن تفرض الدولة على منتجي مادة خام نوع من التنظيم بحجة السلامة فتظهر شبكة من الموظفين المراقبين للتأكد من تطبيق هذه التنظيمات؛ أو إضعاف شبكات الآخرين من غير حق، كأن يشيع فرد بأن كثرة استهلاك مادة ما سيؤدي لمرض كذا وكذا؛ أو تحطيم شبكات الآخرين من غير حق، كأن يقوم قوم مدعومين من السلطات أو زعيم القبيلة بمنع من يستخرج الفضة من منطقة ما ومنح حق الاستخراج لآخرين لاحتكار تلك المادة؛ أو تقطيع أوصال شبكات الآخرين بغير حق بقطع الطرق بين نقاط التوزيع كالحدود بين الدول أو بثقب أنابيب نقل النفط لينساب النفط فتظهر بحيرة نفطية ليُسرق منها النفط (كما هو حادث في العراق الآن). وهكذا فإن مجالات التعدي والتناحر والخلافات لا تنتهي. وقد كانت قديماً تأخذ شكلاً تعسفياً كما هي قصص الأمم السالفة: كما في قوله تعالى: ﴿تَقْعُدُواْ﴾ في سورة الأعراف والتي مرت بنا في فصل «الديوان»: ﴿وَلَا تَقْعُدُواْ بِكُلِّ صِرَٰطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِهِۦ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا﴾، وكما في قوله تعالى: ﴿تَعْثَوْاْ﴾ في سورة هود والتي مر تأويلها أيضاً: ﴿وَيَٰقَوْمِ أَوْفُواْ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾، وكما في قوله تعالى: ﴿وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ﴾ في سورة العنكبوت: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِى نَادِيكُمُ ٱلْمُنكَرَ﴾. أما حديثاً فإن مجالات الخلاف تأخذ شكلاً حضارياً تحت شعار التنظيم والحفاظ على الموارد لندرتها النسبية أو تحت أي حجة أخرى، فتظهر كافة أنواع السبل للسيطرة على هذه الشبكات لتتجلى في صورة أنظمة وقوانين تسيّرها الدول. والدول رجال لهم أهواء، وبهذا فقد يساء استخدام هذه الأنظمة. والأنظمة كما ذكرت أسماء وكأنها آلهة كما مر بنا في الحديث عن «تسمية الأسماء» في فصل «الديوان» كما في تأويل قوله تعالى في سورة النجم: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾.

وهنا لابد من التوضيح بأن أي تدخل من كائن من كان في سيولة وانسياب ونشاط هذه الشبكات سيؤدي إما إلى فساد هذه الشبكات ولن تكون قادرة على العطاء كما هو حال الدول الاشتراكية، أو أنه سيؤدي إلى كفاءة تبدو وكأنها مرتفعة مع ظلم شنيع وهدر كبير كما في الدول الرأسمالية. وبالطبع فبين هذين النقيضين ستظهر

احتمالات كثيرة. ولكنك قد تتساءل وتقول: أي وكأنك يا جميل أكبر تدعو لانفلات آليات السوق ! كما أنه إن تركت الأمور دون تدخل المجتمع المتمثل في الدولة فستعم الفوضى ! فأجيب: إن المسألة ليست اشتراكية مسيطر على أسواقها وليست رأسمالية بأسواق مفلوتة، بل هنالك مبادئ وضعتها الشريعة تؤدي لأعلى كفاءة ممكنة دون ظلم. كيف؟ إن الشريعة تهدف دائماً إلى فتح أبواب التمكين (كأحقية ملكية المعادن لمن حازها كما مر بنا)، وتهدف إلى إيصال الناس للخيرات (وهو موضوع هذا الفصل)، وتهدف إلى الفصل بين العاملين حتى لا تتشابك مصالحهم، وتهدف لإيجاد شفافية تامة في الأسواق حتى ينجذب الناس لما هو أكثر ربحاً، فيزداد التنافس على ما هو مربح ليقل سعره وينتشر، وتهدف لحماية المنتجين رغماً عن الحكومات لأنهم هم الذين سيكونون الأقوى إن كانوا على الحق (وهذه مواضيع فصول «الفصل والوصل» و «الموافقات» و «المعرفة»)، وهكذا من حركيات تؤدي للمزيد من الحرية في التحرك دون الإضرار بالآخرين أو بالبيئة رغماً عن الجميع لأن الحرية المعطاة للأفراد تجعلهم ينطلقون في مسارات لا صدامية وتجعلهم يتقاربون في الدخل فتتفتت جميع عمليات استخراج الخيرات أو حصدها أو صيدها أو تصنيعها أو بيعها إلى عمليات أصغر وأصغر إلى الحد الأكثر كفاءة. فلكل منتج حجم ملائم لأعلى كفاءة، وهو في الغالب أصغر حجماً مما نراه الآن في النظم الرأسمالية التي ابتلينا فيها. وهكذا تزداد الكفاءة وترتفع الجودة بزيادة المعرفة. وهذه ستتضح بإذن الله في فصلي «الشركة» و «المعرفة». أما في هذا الفصل فسنركز فقط على الحركيات التي وضعتها الشريعة لدفع الناس للوصول للخيرات.

كما ذكرت في الحديث عن الندرة النسبية، فإن هناك حكمة من تواجد الخيرات بكميات وفيرة في مناطق متباعدة فيسهل استخراجها بكميات كبيرة للاستفادة القصوى منها بنقلها كخام أو بنقلها بعد تصنيعها فتنتقل المعرفة بين المناطق بانتقال الناس بنقلها (هذه منطقة خليجية بها النفط مثلاً، وتلك الأردن بها الزيتون والفوسفات مثل آخر). وهنا لابد من التنويه على أن النقل بكميات كبيرة لا يعني أبداً من خلال شركات أو مؤسسات كبيرة كما هو حالنا اليوم، بل أفراد كُثر أو جماعات كُثر كشركاء إلا أن كل جماعة مستقلة بذاتها برغم ظهور التعاونات بينهم. أي تعظيم المنافع بين الأقاليم كما هو معروف اقتصادياً ولكن ليس من خلال الشركات الحكومية أو الرأسمالية التي تعمل كمؤسسات كبيرة، بل من خلال أفراد كُثر يعملون فرادى أو كجماعات صغيرة متحدة كشركاء. وفي هذه الحكمة (أي تواجد المواد المختلفة في المناطق المختلفة بحيث تتمايز المناطق) قال عكرمة في تأويل الطبري الذي مر بنا في قوله تعالى في سورة فصلت: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَاتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ﴾:

> «وقال آخرون: بل معنى ذلك: وقدر في كل بلدة منها ما لم يجعله في الآخر منها لمعاش بعضهم من بعض بالتجارة من بلدة إلى بلدة. ذكر من قال ذلك: .... حدثنا أبو كريب قال: ثنا ابن إدريس قال: سمعت حصيناً عن عكرمة في قوله: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَاتَهَا﴾، قال: في كل أرض قوت لا يصلح في غيرها: اليماني باليمن والسابري بسابور».

وفي هذه الحكمة أيضاً قال الهمذاني:

> «لولا أن الله عز وجل خص بلطفه كل بلد من البلدان وأعطى كل إقليم من الأقاليم بشيء منعه غيرهم، لبطلت التجارات وذهبت الصناعات، ولما تغرب أحد ولا سافر رجل ولتركوا التهادي وذهب الشرى [الشراء] والبيع والأخذ والإعطاء، إلا أن الله عز وجل أعطى كل صقع في كل حين نوعاً من

الخيرات ومنع الآخرين ليسافر هذا إلى بلد هذا، ويستمتع قوم بأمتعة قوم، ليعتدل القسم، وينتظم التدبير».[٤٧]

أي أن ما قاله هذان العالمان في تأويل الآية (وهو ما أصبح حقيقة بديهية لدى الجغرافيين والاقتصاديين المعاصرين) هو هذا التواجد للخيرات المختلفة في أقاليم مختلفة بحيث أن كل إقليم له سمته المختلفة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهناك عامل آخر ألا وهو فطرة انجذاب الناس للخيرات وتسخيرها ليظهر تفاعل هذان العاملان كمُشكّل أو كصائغ للحضارة المادية البشرية. فكما هو معلوم فإن الناس أطياف ولهم غرائز متفاوتة كحب الربح والتباهي بالابتكارات والتفاخر بالمقتنيات، وهذه الغرائز تدفعهم للعمل. فتجد بعض الناس يستوطنون حيث الأمطار للرعي وآخرون بالقرب من مصادر المياه لإحياء الأرض بزراعتها مثلاً. وعند تجمعهم حول الآبار وبمحاذاة الأنهار واحداً تلو الآخر تظهر التكتلات السكانية بتعاون الناس بتبادل المنتجات، وبزيادة الخبرة والمعرفة مع مرور الوقت يزداد الإنتاج من الصنف الواحد ليقوم الناس بتبادل المنتجات، وهكذا يزداد الفائض الإنتاجي الحيواني والزراعي بتراكم المعرفة. وعندها يتفرغ بعض الناس لأعمال أخرى غير الزراعة والرعي. فيظهر الحرفيون ثم بزيادة المعرفة تزداد أدوات تحسين الإنتاج ويزداد تفرغ الناس لأعمال تحتاج دقة وبراعة أكثر فتصبح الزراعة والرعي صناعة، ويزداد الإنتاج أكثر وأكثر ويتفرغ عدد أكبر من الناس للإبداع للمساهمة في الحضارة البشرية بمنتجات كمالية وترفيهية وإسرافية كآلات الموسيقى ومستلزمات السينما والمسرح، أي وهكذا انتهى بحث الناس عن السعادة إلى اللهو والمرح كالرقص والغناء والتنافس الرياضي وفي الوقت ذاته قاتل الناس بعضهم بعضاً بالحروب سعياً لنشر معتقداتهم أو الاستحواذ على خيرات أكثر باستعمار الآخرين.

إن الذي شرح في الفقرة السابقة هو مختصر شديد لما سارت عليه البشرية. وهذا في اعتقاد الكثير أنه المسار الطبيعي والمحتوم لظهور حضارة البشر وأنه لا طريق آخر. وفي هذا الكتاب سأوضح بإذنه تعالى أن هذا الذي حدث ليس بالضرورة المسار الصحيح للبشر وذلك لأن مقصوصة الحقوق لم تُطبق في الحضارة البشرية إلا في مراحل متقطعة من التاريخ مثل زمن الرسول صلى الله عليه وسلم.[٤٨] فالذي حكم وسيّر هذا الظهور الحضاري هو منظومة الحقوق التي أوجدها البشر بعقلهم القاصر، فكان طريق البشرية الحتمي للتلوث والفساد كما قال الحق سبحانه وتعالى: ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمًا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٌ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾. تدبر قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمًا﴾.

إن البشر كما هو معلوم ذوي كفاءات ومقدرات ومبادرات مختلفة، هذا يستمتع بالعمل بيديه وذاك يحب تحريك عقله، هذا حكيم وذاك يعلم، هذا ضعيف وذاك قوي، هذا مثابر وذاك بطيء، هذا مبدع وذاك مقلد، هذا مقدام وذاك متردد. وهذا التفاوت ضرورة لإيجاد الحضارة البشرية. ذلك لأن التفاعل بين هذه الأصناف اللانهائية من الناس يؤدي إلى «التكاتف أو التكامل» الذي يحتاجه البشر للإبداع والإبتكار والتصنيع للحياة برغد من جهتين: جهة يتكاتف فيها الناس بدعم نواقص بعضهم، فقد يكون هناك منتج بحاجة لمن يقطع المعدن وآخر يرسم عليه. فالذي لا يهوى الرسم ويحب استخدام عضلاته قد لا يتأفف من التقطيع، أما من يهوى الرسم فسيبدع في الرسم. ففي هذه الحالة تكاتف الاثنان لإنهاء المنتج، وهذا التكاتف هو ما تحاول الشريعة دفع الناس إليه. فنجد أن

العلاقات بين المتكاتفين مبنية على الشراكة. ومن جهة أخرى فإن الناس يكملون بعضهم بعضاً. فهناك من الناس مثلاً من يجيد التدبير لأنه أكثر حكمة من غيره في تدبير نفقاته فيجمع رأسمال لإنشاء مشروع يضطر فيه لاستئجار آخرين. فهنا تكامل بين من بيده المال ومن يقوم بالعمل أجيراً. ولعل التمييز هنا بين التكاتف والتكامل يكمن في العلاقة بين الأفراد. فالتكاتف علاقة بين الشركاء، وهذا هو النمط الذي سينتشر إن تم استخدام مقصوصة الحقوق لفتح الشريعة لأبواب التمكين ولتقارب الناس في الدخل ولندرة الأيدي العاملة العاطلة، أما التكامل فهو علاقة بين الأجراء مع الملاك، وهذا النمط هو المنتشر حالياً باتباع الأنظمة العقلانية التي لا تفتح أبواب التمكين للناس بالعدل فتظهر العمالة التي يقوم أصحاب رؤوس الأموال بتوظيفها إجارة. وهذا تمييز مهم يؤثر في البركة، وسأوضح عواقبه لاحقاً بإذن الله إذ أن التكاتف سيجلب التكامل، ولكن التكامل لن يجلب التكاتف بين الشركاء والأجراء.

أي أن الله سبحانه وتعالى خلق الموارد في الأرض بأنواع لا نهائية في مواضع لا تحصى، وخلق البشر بأطياف مختلفة ومقدرات لا نهائية وهداهم إلى مقصوصة من الحقوق توجههم (كما سترى بإذن الله) للتفاعل الأمثل بين الموارد المادية والقدرات الإنسانية. لذلك فإن أي حضارة لابد لها من خاصيتين أساسيتين لتوجد وتستمر: هما الخيرات المتفرقة والمتنوعة التي في الأرض من جهة، والتمكين للناس ذوي المقدرات والمواهب المختلفة من جهة أخرى، تأمل قوله تعالى في الآية ١٩ من سورة الحجر: ﴿وَٱلۡأَرۡضَ مَدَدۡنَـٰهَا وَأَلۡقَيۡنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتۡنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيۡءٖ مَّوۡزُونٖ ۝١٩ وَجَعَلۡنَا لَكُمۡ فِيهَا مَعَـٰيِشَ وَمَن لَّسۡتُمۡ لَهُۥ بِرَٰزِقِينَ﴾. فالآية تقول لنا بوضوح أن هناك أرضاً شاسعة ممدودة فيها من كل شيء موزون، والاتزان لا يكون إلا بين شيئين أو أكثر. أي أن هناك خيرات كثيرة موزعة باتزان، أي بحكمة، هذه مادة يحتاجها الناس يومياً فهي في كل مكان، وهذه يجب أن تستخرج بكميات كبيرة فهي في أماكن متباعدة، وهكذا. تدبر قوله تعالى: ﴿مَدَدۡنَـٰهَا﴾ وعلاقتها بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلۡنَا لَكُمۡ فِيهَا مَعَـٰيِشَ﴾، أليست ذات عمق يوضح أن الخيرات تقع في مواقع متباعدة بدليل قوله تعالى في الآية الثانية التي تقول لنا أنه الكريم الجواد الذي جعل لنا فيها المعايش، وهو الذي لا يتأتى إلا بالتمكين. ثم تدبر قوله تعالى أيضاً في سورة الأعراف: ﴿وَلَقَدۡ مَكَّنَّـٰكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَجَعَلۡنَا لَكُمۡ فِيهَا مَعَـٰيِشَۗ قَلِيلٗا مَّا تَشۡكُرُونَ﴾. فالتمكين في الأرض لا يكون إلا بالوصول للخيرات، ثم المعايش بالعمل فيها. وقد أتت الرأسمالية لتحاول القضاء على هاتين الخاصيتين وذلك (أولاً) بإلغاء التفاوت بين الناس وسحق مواهبهم بتوحيد مهاراتهم من خلال الفصول الدراسية مثلاً والمهنية المحتكرة لمن لهم شهادات والوظائف الإدارية لخدمة الأهرام البيروقراطية (وسيتضح أكثر بإذن الله في فصل «المعرفة»)، و(ثانياً) بنزع التمكين من الناس من خلال السيطرة على الموارد بجعلها حكراً للدولة أو لجهات محددة كالشركات والمؤسسات بدعوى الخوف عليها من النضوب أو سوء الاستغلال، لذلك فلابد للبركة من أن تمحق لأن الرأسمالية تحارب هاتين الخاصيتين. وما أصر عليه في هذا الكتاب هو الطرح الآتي:

كلما زاد التعداد السكاني وزاد التفاوت بين كفاءات الناس ومقدراتهم ومهاراتهم من جهة لأنه لا قيود عليهم، وكلما زاد التفاوت في خيرات الأرض نوعاً ومكاناً بين المواقع من جهة أخرى، كلما كان البشر أكثر رغداً إن تم تمكين الناس بمقصوصة الحقوق لسبب واحد هو أن الإنتاج وبالذات «بالتكاتف» بين هذه الأطياف المختلفة من الناس والمواد المتنوعة في الأماكن المتفرقة سيؤدي لمنتجات أكثر تنوعاً وكماً لينعم البشر. ولقد قلت «بالتكاتف» لأن انتشار الشراكة بين الناس انصياعاً لمقصوصة الحقوق سيؤدي لظهور معرفة تتسم بتجزئتها

للمستهلكات لعناصر أصغر وأصغر بالتقدم المعرفي للوصول للحجم الأمثل كفاءة، فيتم تصنيع هذه الأجزاء الأصغر من قبل شركات ذات أفراد أقل وأقل ليصل الحجم للشراكة الأكثر كفاءة وبتكاتف مشترك بين الشركاء فيسهل تعلم التقنية ويسهل نقل المنتج الذي يتحد مع منتجات أخرى ليتكون العنصر الاستهلاكي الأكبر (وسيأتي بيانه بإذن الله). لضرب مثال سريع فإن صناعة أجهزة الحاسب الآلي مثلاً ستتفتت إلى أجزاء أصغر وأصغر تقوم كل شركة مكونة من عدة أفراد من تصنيع أحد الأجزاء المتقنة لأن عرف التصنيع أصبح متقناً وسامياً ومعلوماً للجميع فيظهر العرف التقني الذي يُسهّل اتصال وعمل هذه الأجزاء مجتمعة. ولحدوث هذا فهناك عدة شروط سنوضحها في هذا الكتاب: وأحد هذه الشروط ومن أهمها، هو حرية انتقال الناس والمواد الخام والمنتجات وهو موضوع هذا الفصل. فهذا إنسان يحتمل البرد فلا بأس لديه من العمل في أعالي الجبال في مناحل النحل، وذاك يهوى الأجهزة الدقيقة ولا يحب الجهد البدني فلن يمل من العمل في مكان ضيق بأجهزة لا تكاد ترى بالعين المجردة، وهذا يستمتع بالزراعة تحت الأمطار فيذهب حيث الأمطار. وهذه معادلة مهمة. فأكاد أجزم، وهذا معلوم، أن كل من أبدع في حياته سواءً كان في العلوم أو المبتكرات أو التصنيع أو كان حرفياً هو شخص «يحب ما يفعله». لذلك كان مبدعاً لانشغاله المستمر في ما يفعل، وبتراكم المعرفة لديه أصبح مبدعاً ومتقناً لمنتجه أكثر وأكثر سواء كان منتجه مادياً كآلة يصنعها أو خدمة يقدمها للآخرين كحلق رؤوسهم أو تصليح أجهزتهم. وهذا المبدأ البسيط، وهو وقوع الناس على ما يحبون من أعمال (أو على الأقل ما لا يكرهون)، مبدأ معلوم ومهم، إلا أن تطبيقه يصعب في ظل المجتمعات الحالية. وحتى يقع الإنسان على عمل يحبه، فلابد وأن تتاح له خيارات أكثر وأكثر، وهذا لا يكون إلا بفتح آفاق الانتقال أمامه في أي اتجاه ليجد ما يلائمه إن لم يجده في مستوطنته. لذلك سنركز على حرية تنقل الناس ليذهبوا لما يستمتعون بأدائه، أو ما هم في حاجة لأدائه. فتأمل أخي القارئ ما جاءت به الشريعة.

ابن السَّبيل

هل حاولت دق قطعة خشبية ثقيلة في حائط خشبي؟ إن حاولت فستلحظ أنك قد تحتاج ليد ثالثة إلا أن كانت لديك الخبرة. فبإحدى يديك ستثبت الخشبة على الحائط، وبالأخرى تثبت المسمار، وستحتاج الثالثة لتطرق المسمار. وعندها أيضاً ستحتاج عدة ضربات خفيفة لغرز المسمار مبدئياً، ثم عدة ضربات شديدة لغرسها عميقاً، وبعد كل هذا قد يدخل المسار معوجاً في الحائط. وإن كانت لديك بعض الخبرة فقد تتمكن من مسك قطعة الخشب برغم ثقلها والمسمار معاً بيد واحدة وبالأخرى تدق المسمار، وعندها قد تضرب يدك. أما إن رأيت نجاراً فستلحظ أنه يثبت الخشبة بيد، وبالأخرى وبحركة سريعة يغرز المسمار بدفعها بالمطرقة ثم يطرقها مباشرة. هل هو أكثر ذكاءً منا أم أنه أكثر مراناً؟ ومنهم من يستطيع فعل ذلك بيد واحدة وفي ضربتين فقط، في الأولى يركز المسمار عميقاً، وفي الثانية ينهي إدخالها بالكامل داخل الخشبة والحائط. هذا ما لاحظته من مراقبة النجار عندما كنت أبني الدور (الفلل) كمستثمر. إنه ليس فقط المران الذي أوجد هذا النجار الفذ، بل هي أيضاً المعرفة، فهو لم يبتكر طريقة مسك المطرقة ولكنه تعلمها من غيره، وغيره تعلمها من آخر، وهكذا لننتهي بشخص ابتكر طريقة بدائية ثم طورها ثان وأضاف إليها ثالث لتصل لمرحلة متقدمة من الإتقان بعد مئات أو آلاف الأشخاص. ثم يأتي آخر (كما هو حاصل) ويخترع جهازاً لفعل الشيء ذاته ودون الحاجة لليدين المتمرستين ويتم تطوير هذا الجهاز

مرات ومرات. وهذا مثال بسيط للتراكم المعرفي، وفي حالة النجار فالمسألة مسألة مران بالإضافة للمعرفة، أما في حالات كثيرة أخرى كصناعة الأجهزة فإن المسألة بحاجة للتراكم المعرفي أكثر من المران. وإن فكرت في صناعة الطائرات والحاسبات، لأدركت أنه كلما زاد عدد المساهمين في إيجاد المنتج، كلما تحسن الإنتاج وبجهد ووقت وتكلفة أقل على الفرد الذي سيستفيد من إنجازات الآخرين ويبني عليها. وهذا أمر معروف للكل. لذلك تعقد المؤتمرات لتبادل المعرفة. فكلما زاد عدد المشاركين كلما زادت المعرفة. ألم تسمع عنهم في الغرب وهم يجدون في عقد المؤتمرات الواحد تلو الآخر لإيجاد علاج لمرض نقص المناعة (الإيدز)؟ لأن العقول الكثيرة لابد وأن تكون أفضل من العقول المحددة عدداً. ولكن كيف تأتي بعقول كثيرة إلا إن كان عدد السكان أكثر وهؤلاء بحاجة لمساحة جغرافية واسعة، ففي مدينة واحدة قد يوجد ألف طبيب مثلاً، وفي ألف مدينة سيوجد مليون طبيب. فهل تجربة مليون طبيب مثل تجربة ألف طبيب؟ وقس على ذلك كل شيء. ففي مدينة عمان بالأردن مثلاً خبرة جيدة في التعامل مع الجبال في قصها وبناء الحوائط الاستنادية ونحوها من تراكم معرفي قد لا يوجد في مدن أخرى مستوية نسبياً. فإن أتى مهندس وأقام في عمان مثلاً لعدة أشهر وعاد لموطنه ومعه هذه الخبرة، لقفزت مدينته في هذا المضمار ولتلافت الأخطاء والتكاليف الكبيرة المتوقعة من الجهل حتى وإن كانت المواقع الجبلية في تلك المدينة قليلة. أي متى ما تمكن هؤلاء المفكرون والمهنيون والحرفيون من الانتقال بحرية من مكان لآخر فهم ينقلون معهم خبرتهم. ومن جهة أخرى فإن أي خبرة أو معرفة لابد لها وأن تتحسن عندما تنتقل لأنها ستوضع في ظروف مختلفة ولأنها ستُعرض على أناس آخرين ذوي مدارك مختلفة. وهذا ينطبق على إدارة مستشفى وبناء ناطحة سحاب وأساطيل صيد الأسماك وكل ما يخطر ببالك من علوم أو منتجات أو خدمات يقدمها البشر.

لقد رأيت في الثمانينات من القرن الماضي (١٤٠٠هـ) خبراً في التلفاز في الولايات المتحدة الأمريكية عن نشوب حريق في مبنى ضخم بينما عدد من رجال الأعمال يعقدون اجتماعاً لهم في الأدوار السفلى من ذلك المبنى. والعجيب هو أن رجال الأعمال أصروا على الاستمرار في اجتماعهم لأنهم أتوا من ولايات مختلفة برغم نصح رجال الإطفاء لهم بالانصراف. إن الذي حدث في ذلك الاجتماع من فوائد هو في مصلحة جميع أولئك الذين أتوا إليه بمحض إرادتهم من ولايات بعيدة، فعدم تفويت المصلحة بالنسبة لهم تستحق المخاطرة بالبقاء. والمهم لنا هو أن الذي حدث في ذلك الاجتماع، سواء اتفق رجال الأعمال أو اختلفوا في صفقاتهم، هو انتقال المعرفة والخبرة بينهم. فكل فرد منهم أتى من ولاية بعيدة ويحمل في رأسه أو في حقيبته خبرته العلمية والعملية ليحاول الآخرون تلقفها حتى إن حاول هو إخفاءها. لذلك لا عجب إن تقدمت الولايات المتحدة الأمريكية لأنها دولة كبيرة دون حدود داخلية، فبعد دخولك للولايات المتحدة الأمريكية، وبالذات قبل أحداث الحادي عشر من سبتمبر، لن يوقفك أحد ليسألك عن هويتك، بل لك أن تتنقل كيفما شئت، لذلك كان التراكم المعرفي الإنتاجي فيها مهول مقارنة بباقي الشعوب. وإن جلست في مطار ما في الولايات المتحدة الأمريكية لرأيت مئات الطائرات تنطلق من نفس المطار في اليوم الواحد في جميع الاتجاهات. ومعظم هؤلاء المسافرين هم خبراء ورجال أعمال. كما أن الكثير منهم يرتحلون مع أبنائهم للعيش في مناطق تبعد آلاف الأميال إن وجدوا مكاناً أرغد عيشاً. وبهذا فهم يحسّنون من أوضاعهم المادية لدرجة أن بعض القرى تهجر تماماً لعدم مقدرتها لمجاراة عصرها إما لنضوب مواردها أو لقساوة نظامها الضريبي ونحوهما من أسباب. كما أن بعض المدن تترنح اقتصادياً وتهجر بعض أحيائها السكنية مما يحتم على المسؤولين في المدينة إعادة النظر في هيكلة المدينة. وإن تم تعميم هذه الظاهرة على عموم المجتمع وتحسن دخل

كل فرد بترحاله لتحسن دخل المجتمع عموماً لوقوع كل إنسان على ما هو أفضل له. أي أن المعرفة من خلال الأفراد دائمة التنقل والتحسين في كل لحظة. فلا غرابة إذاً إن هم أنتجوا الأفضل، أي أن الأمريكان ليسوا أكثر ذكاءً منا، بل لأن مجتمعهم مكّنهم من التنقل كانوا أفضل إنتاجاً نوعاً وكماً. فماذا فعل الإسلام؟

عندما تقرأ القرآن وتمر على آيات يذكر فيها ابن السبيل كقوله تعالى في سورة الإسراء مثلاً: ﴿وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾، ستعتقد أن هناك مسافراً سرقت منه أمواله لأن المجتمع لم يكن آمناً آنذاك لذلك فإن الإسلام حث بالتصدق عليه ليبلغ مدينته رأفة به. هذا اعتقاد الكثير من الناس بأن ابن السبيل إنسان معدم بحاجة للعطاء لأن كلمة ﴿ٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ﴾ أتت بعد كلمة ﴿ٱلْمِسْكِينَ﴾ مثلاً. وهذا يظهر أحياناً في تعاريف بعض الفقهاء. فالقرضاوي مثلاً يعرفه باختصار في عنوانٍ بأن: «ابن السبيل الذي أيأسه الانقطاع عن الأهل والمال».[٤٩] أي أن النظرة وكأنها عاطفية لفك أزمة إنسان وليست حركية لدفع عجلة المعرفة في المجتمع.

إن كان الأمر كذلك فلماذا لم تعامل الشريعة ابن السبيل كالفقراء؟ فالمسافر عندما يفقد ماله لسبب ما فهو في واقع الأمر فقير أو مسكين، فلماذا حث القرآن الكريم المسلمين على دفع المال لابن السبيل تخصيصاً ولم يجعله من ضمن الفقراء أو المساكين؟ ولماذا جعلته الشريعة من أحد الثمانية الذين يستحقون الزكاة؟ ومن أحد الخمسة الذين لهم الأخذ من خمس الغنيمة؟ ومن أحد الخمسة الذين يستحقون خمس الفيء؟ والإجابة هي، والله أعلم، أن ابن السبيل هو السفير الذي يفجر طاقات الأرض، وهو سفير المعرفة، والذي به تنتقل المعرفة بين الأقطار ومن ثم يأتي التمكين للأمة بإذن الله، والمعرفة قوة كما يقال: knowledge is power، أي أن ابن السبيل هو حركية تمكين. فعندما يعلم الفقير بأن هناك بلداً تتوافر فيه فرص العمل فقد يهب للترحال. وعندما يدرك طالب علم أنه بسفره لخارج وطنه وحصوله على شهادة عليا سيتحسن حاله فسيسعى للترحال. ولعل أهم عقبة أمام هؤلاء هو تكلفة السفر والتأشيرات لأنهم عند وصولهم سيعملون مباشرة. وفي حركية ابن السبيل حث للناس قدر المستطاع على الترحال إن هم رغبوا أو كانوا في حاجة لذلك لرفع مستواهم المعيشي بالعمل في مناطق أخرى أو للعودة لأوطانهم لزيارة أهليهم إن هم انتقلوا منها طلباً للعلم أو للرزق. فتأمل ما أتت به الشريعة في ابن السبيل.

لنتدبر أولاً الآيات، قال تعالى في سورة العنكبوت: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾. هنا نرى أن التوجيه واضح بقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا۟﴾، والتي تعني المشي بتأني وبالملاحظة كناية عن التدبر خلال السير للاتعاظ والاعتبار حتى يتبلور في ذهن السائر التفكر في خلق الله كيف يمكن أن يكون بدأ. وهذا الشيء لا يحدث إلا إن قام كل فرد بفعل ذلك بنفسه لعله يستشعر عظمة الخالق، وبالتالي يصبح مؤمناً طائعاً منصاعاً لأوامر الله ونواهيه. أي أن خطاب السير للجميع، فإن ساروا تفكروا وتغيروا. وهذا ملاحظ باستمرار، فكم من الحمقى الذين يعتقدون أنهم يعلمون كل شيء ويتفصحنون جاهلين بأنهم جهلة. فإن ساروا لعلموا أنهم جهلة. لذلك فإن كلمة ﴿سِيرُوا۟﴾ وردت في القرآن الكريم ١٤ مرة إشارة إلى أهميتها، وبالذات الآيات التي تخيف الناس لما يمكن أن يحدث لهم إن هم كفروا. فمن هذه الآيات مثلاً قوله تعالى في سورة الروم: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوٓا۟ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا۟ ٱلْأَرْضَ وَعَمَرُوهَآ أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ فَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَـٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾. فهذه آية تربط بوضوح بين السير والاعتبار ومن ثم تأثير ذلك لإيجاد عمران غير فاسق باتعاظ

السائرين. وتدبر أيضاً كلمة ﴿يَسِيرُواْ﴾ كما في قوله تعالى في سورة الحج: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾. فكما أشارت الأبحاث المعاصرة، فإن القلب هو مقر العقل في الإنسان، والدماغ أداة متلقية من القلب. وهنا نرى الربط واضح بين السير والاتعاظ. ولإن حاولنا النظر في الآيات الأخرى عن السير في القرآن الكريم لما انتهينا من قوة هذه الآيات وعظمتها بلاغة لترسيخ مفهوم ضروري للأمة أو شرط من شروط العزة ألا وهو السير في الأرض.

وهناك آيات أخرى تؤكد نفس المعنى بأن السير يؤدي للعزة. تدبر قوله تعالى في سورة الملك: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾. ترى هنا أن في قوله تعالى: ﴿فَٱمْشُواْ﴾ أمر بالسير رويداً رويداً بتفحص مناكب الأرض حتى نجد الخيرات فيأتي الرزق من عند الله والواهب الوهاب وبتراكم الرزق على الأفراد تستغني الأمة (وسيأتي تأويل الآية لاحقاً بإذن الله). ولعل أهم سير هو سير الجهاد والذي أكد عليه القرآن الكريم في آيات كثيرة مرت بنا في الحديث عن العمل العسكري في فصل «الديوان». منها قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾. فهذا الأمر بالنفير هو للمؤمنين، أما المنافقين الذي لا يحبون الترحال، بل هم ملتصقون بأماكنهم لأنهم بعدت عليهم الشقة فإن الآية التي تليها مباشرة تصفهم بالقول: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّٱتَّبَعُوكَ وَلَٰكِنۢ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ ٱلشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾. هذا هو الفرق بين المؤمن الذي ينفر سواء كان خفيفاً أو ثقيلاً، وبين المنافق الذي تبعد عليه الشقة. يقول السعدي في تفسيره:

> «لو كان خروجهم ﴿عَرَضًا قَرِيبًا﴾ أي لطلب عرض قريب ومنفعة دنيوية سهلة التناول وكان السفر ﴿سَفَرًا قَاصِدًا﴾، أي قريباً سهلاً لاتبعوك لعدم المشقة الكثيرة. ﴿وَلَٰكِنۢ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ ٱلشُّقَّةُ﴾، أي طالت عليهم المسافة وصعبت عليهم السفر، فلذلك تثاقلوا عنك وليس هذا من أمارات العبودية، بل العبد حقيقة هو المتعبد لربه في كل حال القائم بالعبادة السهلة والشاقة، فهذا العبد لله على كل حال ».[٥٠]

ومن الأحاديث النبوية التي تحث على الترحال قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿سافروا تستغنوا﴾.[٥١] وقوله أيضاً: ﴿من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع﴾، (وسنأتي بتبيان أكثر لهذه المسألة لأهميتها في الحديث عن الهجرة). هكذا حث الإسلام على السير في الأرض، أي الترحال. ولكن الحث لا يتحقق على أرض الواقع إلا إن وجدت التسهيلات. وهذا ما فعلته الشريعة.

قال القرطبي في تعريف ابن السبيل: «قوله تعالى: ﴿ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ السبيل الطريق، ونسب المسافر إليها لملازمته إياها ومروره عليها».[٥٢] وقال الطبري أن ابن السبيل هو «المجتاز من أرض إلى أرض».[٥٣] ويقول الشوكاني: «قال المفسرون: هو المسافر المنقطع يأخذ من الصدقة وإن كان غنياً في بلده. وقال مجاهد: هو الذي قطع عليه الطريق. وقال الشافعي: ابن السبيل المستحق للصدقة هو الذي يريد السفر في غير معصية فيعجز عن بلوغ مقصده إلا بمعونة».[٥٤] ثم تأمل الآيات الآتية: قال تعالى في سورة التوبة: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

وقال في سورة الأنفال: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾. وقال في سورة الحشر: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾. فهذه الآيات الثلاث التي تحكم العلاقة بين الفرد والمجتمع قصت لابن السبيل جزءاً من المال المفروض على الناس، هذا بالإضافة لحث الناس على دعم ابن السبيل في غير هذه الآيات الثلاث. قال تعالى في سورة البقرة: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَـٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ ...﴾. وقال أيضاً في سورة النساء: ﴿وَٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾. وقال في سورة الإسراء: ﴿وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾. وفي سورة الروم: ﴿فَـَٔاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾. أي أن كلمة ﴿ٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ﴾ ذكرت في القرآن الكريم في ثمانية مواضع. أما في الحديث فالأمثلة كثيرة، ولننظر لواحدة منها: ففي صحيح البخاري حث صلوات ربي وسلامه عليه بذل الصدقة لثلاثة: المسكين واليتيم وابن السبيل. فعن:

> «عطاء بن يسار أنه سمع أبا سعيد الخدري رضي الله عنه يحدث: أن النبي صلى الله عليه وسلم جلس ذات يوم على المنبر، وجلسنا حوله، فقال: (إني مما أخاف عليكم من بعدي ما يفتح عليكم من زهرة الدنيا وزينتها). فقال رجل: يا رسول الله: أو يأتي الخير بالشر؟ فسكت النبي صلى الله عليه وسلم، فقيل له: ما شأنك، تكلم النبي صلى الله عليه وسلم ولا يكلمك؟ فرأينا أنه ينزل عليه، قال: فمسح عنه الرحضاء، فقال: (أين السائل). وكأنه حمده فقال: (إنه لا يأتي الخير بالشر، وإن مما ينبت الربيع يقتل أو يلم، إلا آكلة الخضراء، أكلت حتى إذا امتدت خاصرتاها، استقبلت عين الشمس، فثلطت وبالت ورتعت، وإن هذا المال خضرة حلوة، فنعم صاحب المسلم ما أعطى منه المسكين واليتيم وابن السبيل)، أو كما قال: النبي صلى الله عليه وسلم: (وإنه من يأخذه بغير حقه، كالذي يأكل ولا يشبع، ويكون شهيداً عليه يوم القيامة)».[٥٥]

فتأمل كيف قرن الرسول صلى الله عيه وسلم التصدق على ابن السبيل مع اليتيم، وهذا من باب الندب لفعل الخير، والله أعلم، وهو غير ما فُرض لابن السبيل من أموال الزكاة والفيء والغنائم كما هو واضح من الآيات السابقة.

أخي القارئ: إن درست ابن السبيل فستجد إجماعاً كبيراً بين ما ذهب إليه الفقهاء في الكثير من المسائل إلا في بعض التفصيلات التي لن تؤثر على حث الناس على الترحال. فمثلاً تجد أنه لا خلاف بينهم في استحقاق وبقاء سهم ابن السبيل من أموال الزكاة. وأنهم أجمعوا على أن من له يسار في بلده، أي أنه ليس بفقير في بلده، فهو ابن سبيل ومستحق لأموال الصدقة. ففي تفسير الطبري أن معقل بن عبيد الله قال: «سألت الزهري عن ابن السبيل، قال: يأتي علي ابن السبيل وهو محتاج. قلت: فإن كان غنياً؟ قال: وإن كان غنياً. ... وعن الضحاك أنه قال: في الغني

إذا سافر فاحتاج في سفره، قال: يأخذ الزكاة».[٥٦] ومسألة الغنى هذه مهمة ويجب التأكيد عليها لأنها مدعاة لغير الفقراء والذين ليسوا بالضرورة أغنياء للترحال ليتحسن حالهم المعيشي بالضرب في الأرض ابتغاء فضل الله بالبحث عن المعادن مثلاً في شتى بقاع الأرض أو مشاركة آخرين العمل في مناطق جديدة وجد أنها تدعم نوع من أنواع الصناعة أو الذهاب لمدينة أخرى بها صناعات واعدة وبحاجة لأيدي عاملة. فشرط كون الإنسان ابن سبيل ليستحق من الزكاة هو أن يكون مسافراً وليس بالضرورة فقيراً لهو شرط فذ يدفع المثابرين للإقدام. ففي المجموع: «وإنما يعطى المسافر بشرط حاجته في سفره ولا يضر غناه في غير سفره، ...».[٥٧]

أما الاختلافات بين الفقهاء فهي قليلة: فمثلاً هل يعطى من أراد السفر للنزهة؟ فيه وجهان: «أحدهما يدفع إليه لأنه غير معصية. والثاني لا يدفع إليه لأنه لا حاجة به إلى هذا السفر».[٥٨] ومن الأمثلة أيضاً على الاختلافات أن من يريد إنشاء السفر، أي أنه لم يخرج للطريق، بل يعد العدة للسفر: هل يعطى من الزكاة أم لا؟ قال الشافعي بأنه كالمجتاز، أي كالذي يجتاز بلداً أخرى لبلوغ مكان سفره، فهو كمن يريد إنشاء السفر «فيدفع إليهما ما يحتاجان إليه لذهابهما وعودهما لأنه يريد السفر لغير معصية، فأشبه المجتاز».[٥٩] وفي المجموع: «ابن السبيل ضربان: أحدهما: من أنشأ سفراً من بلد كان مقيماً به سواء وطنه وغيره. والثاني غريب مسافر يجتاز بالبلد. فالأول يعطى مطلقاً بلا خلاف. وأما الثاني فالمذهب الصحيح الذي تظاهرت عليه نصوص الشافعي رضي الله عنه وقطع به العراقيون وغيرهم أنه يعطى أيضاً مطلقاً، ...».[٦٠] وقال أبو حنيفة ومالك: «لا يعطى المنشئ بل يختص بالمجتاز».[٦١] وهناك قول وسط لابن قدامة: «ولنا أن ابن السبيل هو الملازم للطريق الكائن فيها، كما يقال: ولد الليل. للذي يكثر الخروج فيه، والقاطن في بلده ليس في طريق، ولا يثبت له حكم الكائن فيها، ولهذا لا يثبت له حكم السفر بهمة به دون فعله، ...».[٦٢] وهذه المذاهب برغم اختلافها إلا أنها تحث على الترحال بدرجات. فما ذهب إليه مالك وأبو حنيفة يدفع الناس للترحال لأقرب قرية أو مدينة ومن ثم يصبحون مجتازين ويحق لهم الأخذ من الزكاة. أما ما ذهب إليه الشافعي فهو أكثر حافزاً للسفر لأن المسافر يأخذ المال في بلده قبل الخروج للطريق، وفي هذا طمئنة له ودافع أكبر للترحال، والذي يظهر هو أن ما ذهب إليه ابن قدامة مذهب وسط لأن من عقد العزم على السفر قد يتهاون عن السفر كما يرى البعض، وبالذات لأنه في موطنه، وعندها قد يصعب استعادة المال منه،[٦٣] أما إن خرج إلى الطريق فهو مستحق للزكاة حتى وإن كان في بلده. أي برغم هذه التفاوتات إلا أن من أراد السفر يدرك جيداً أنه سيحصل على ما يعينه، حتى وإن جمع القليل الذي سيوصله لأقرب قرية وعندها سيصبح مجتازاً مستحقاً للزكاة لينطلق منها لمدينة أخرى وأخرى حتى يستقر في موطن يجد فيه معدناً أو علماً يلائم مهاراته ومقدراته. إلا أن النص القرآني الكريم واضح: فلماذا لا تدفع الأموال لمن جهز حاله للسفر؟ وهل إن تلاعب فرد بأموال الزكاة وأخذها ولم يسافر، نقفل الباب أمام الآخرين؟ فكما سترى بإذن الله، فإن سمو القيم مع تطبيق مقصوصة الحقوق ستوجد مجتمعاً يندر أن يوجد فيه من يكذب. وفي الوقت ذاته لن نصل لذلك المجتمع السامي دون تطبيق مقصوصة الحقوق. بل قد أقول أنه يندر أن يتهاون ابن السبيل في موطنه عن السفر بعد أخذ الأموال لأن من أعطوه الأموال معه في نفس الموطن ويعرفونه في الغالب. فهذا موقف أصعب من موقف الغريب الذي قد يأخذ من هذا وذاك لجهل الناس به. أي أن الذي لا أستطيع فهمه هو لماذا التضييق على ما وسعه الله؟ فهذا الدكتور القرضاوي مثلاً يرد مذهب الشافعي بالقول:

«أما رأي الشافعي رضي الله عنه فيؤخذ به - فيما أرى - فيمن يسافرون لمصلحة عامة يعود نفعها لدين الإسلام أو للجماعة المسلمة، كمن يسافر في بعثة علمية أو عملية يحتاج إليها في بلد مسلم، أو يسافر في أي مهمة تعود على الدين والمجتمع المسلم بنفع عام، على أن يقر ذلك من يُعتبر رأيهم من أهل المعرفة والديانة».[٦٤]

إن تأملت السابق وكل من قال مثله، تجد أن هؤلاء لا يفكرون أبداً في آليات التنفيذ. فالقرضاوي عندما يقول: «على أن يقر ذلك من يُعتبر رأيهم من أهل المعرفة والديانة»، فهو إنما يُخوّن مباشرة المسلم المريد للسفر، وحتى يثبت ذلك المسلم أنه مسافر لما فيه مصلحة عامة قد يضطر للكذب أو لتضخيم مهمته وإظهار أهميتها. ثم من الذي سيتحقق من ذلك؟ بالطبع إنهم أفراد. ومن سيعيّن هؤلاء الأفراد؟ في الغالب الدولة. وهكذا تُفتح أبواب البيروقراطيات لتظهر وزارات الزير مرة أخرى لينسحب المجتمع في هموم الإثباتات التي لا تتم إلا بأوراق وأختام تصاديق وما إلى ذلك. فلماذا نضيق واسعاً لا سيما إن علمنا أن حركية ابن السبيل شرط للعزة كما ستقتنع بإذن الله؟ وهنا يظهر سؤال يثيره القرضاوي ويجيب عليه: «هل يوجد ابن السبيل في عصرنا؟» فيجيب:

«ذهب بعض العلماء المعاصرين إلى أن صنف «ابن السبيل» لم يعد له وجود في عصرنا، نظراً لسهولة المواصلات وسرعتها وتنوعها، حتى أصبح العالم كله كبلد واحد. ونظراً لوجود الوسائل الكثيرة الميسرة لحصول الإنسان على ماله بالقدر الذي يريد من أي مكان في الدنيا، عن طريق الحوالة على البنوك ونحوها. هذا ما ذكره المرحوم الشيخ أحمد مصطفى المراغي في «تفسيره». ولكننا نخالفه ونرى أن ابن السبيل يوجد - رغم ما ذكره من سهولة الحصول على المال من أي بلد - في صور شتى: ١ - صورة واقعة لابن السبيل: فمن الناس من يعد غنياً وليس له رصيد في البنوك، فكيف يحصل مثله على ماله إذا كان بعيداً عنه؟ ومثل من ينقطع - لظروف وأسباب مختلفة - في قرية ثانية، أو صحراء شاسعة. ولا يستطيع الوصول إلى المدينة، حتى يأخذ من البنك ما يريد، فماذا يكون موقفه؟ إن مثل هذا هو ابن سبيل؛ لأنه غني انقطع عن ماله، فاستحق العون وهي صورة وإن كانت نادرة فهي تقع. ٢ - المشردون واللاجئون: ومن الناس من يُجبر على مغادرة وطنه، مفارقة ماله وأملاكه، من قِبل الغزاة المحتلين، أو الطغاة المستبدين، من الحكام الكفرة وأشباه الكفرة، الذين يضطهدون أهل الخير والصلاح، ويخرجونهم من ديارهم وأموالهم بغير حق، إلا أن يقولوا: ربنا الله. ... ٣ - من له مال لا يقدر عليه ولو في بلده، .... ٤ - المسافرون لمصلحة: وإذا أخذنا بمذهب الشافعي الذي يُدخل في ابن السبيل: من يريد سفراً ولا يجد نفقة، واعتبرنا ما رجحناه من اشتراط أن يكون هذا السفر في مصلحة معتبرة للإسلام أو للجماعة المسلمة - أمكننا أن نجد في عصرنا صوراً كثيرة لهذا الصنف في الطلاب النابهين والصناع الحاذقين، والفنيين المتقنين، وغيرهم ممن يحتاجون إلى بعثات للخارج، للتخصص في علم نافع، أو التدريب على عمل منتج، يعود أثره بالخير على الدين والأمة. ٥ - المحرومون من المأوى: .... ٦ - اللقطاء ... ».[٦٥]

تلحظ من السابق أن الفئة الرابعة فقط من الفئات الست هي ابن السبيل. أما الفئات الخمس الأخرى وهم المقطوعون عن أموالهم والمشردون واللاجئون ومن له مال ولا يقدر عليه والمحرومون من المأوى واللقطاء فهؤلاء هم في الواقع من الفقراء. كما تلحظ أيضاً أن القرضاوي في النقطة الرابعة التي يتحدث فيها عن المسافرين لمصلحة، برغم أنه يؤيد فكرة دعم المسافرين للتعلّم إلا أن الفكرة المسيطرة عليه وعلى بعض الفقهاء هو أن ابن السبيل إما أنه لا يوجد في أيامنا هذه، أو في أحسن الأحوال إن وُجد، فهو شخص إما منقطع عن الوصول لماله أو

أنه شخص بحاجة لدعم مالي للسفر، فيسعى للمال لأخذه أو قد يفتطن له فرد فيدفع له المال. إلا أن الشريعة كما رأيت سابقاً وسترى في الآتي أيضاً بإذن الله تحاول إيجاد مجتمع غُرست فيه حركية مستمرة وظاهرة لدرجة أنها أصبحت عرفاً أن لكل فرد مهما كان غنياً، وحتى إن كان في موطنه، فله الحق في السفر مراراً وتكراراً من مال الزكاة أو الغنائم أو الفيء، لأنه كلما زاد عدد المسافرين كلما نهضت الأمة. أي أن المسألة ليست تفريج كربة فرد، بقدر ما هي تفريج مهانة أمة. فالأمة التي لا يسافر أفرادها باستمرار ستبقى أمة ذليلة لعدم انتقال المعرفة والمنتجات، وإن لم تنتقلا فلن تتطورا. أي أن الشريعة تصر على أن يسافر أكبر عدد من الأفراد بأكثر عدد من المرات. لذلك تجد أن الحقوق مقصوصة بطريقة لم تسبقها فيها أمة، ولن تأتي أمة مثلها من حيث حث الناس على الترحال. والآتي بعض الأمثلة لهذه الحركيات التي قصت الحقوق.

ماذا إن كان ابن السبيل يريد بلداً بعد بلده أو يريد من المال ما يعينه على سفره والعودة مرة أخرى إلى بلده؟ فقد ينوي السفر لدورة تدريبية ثم العودة، أو السفر لمنطقة سمع بوجود فرص عمل بها ويريد أن يتحقق من ذلك بنفسه ثم يعود لأهله، أو يريد أن يجرب نفسه هل سيرتاح في تلك المدينة أم لا، وما إلى ذلك من أسباب تدفع الناس للسفر والعود. إن الشريعة تقص له الحق في مال الزكاة أو الفيء أو الغنائم لأنه يعد ابن سبيل. تأمل الآتي من المغني:

> «وإن كان ابن السبيل مجتازاً يريد بلداً غير بلده، فقال أصحابنا: يجوز أن يدفع إليه ما يكفيه في مضيه إلى مقصده ورجوعه إلى بلده، لأن فيه إعانة على السفر المباح، وبلوغ الغرض الصحيح، لكن يشترط كون السفر مباحاً، إما قربة الحج والجهاد وزيارة الوالدين، أم مباحاً كطلب المعاش والتجارات. فأما المعصية فلا يجوز الدفع إليه فيها لأنه إعانة عليها وتسبب إليها، فهو كفعلها، فإن وسيلة الشيء جارية مجراه، ...».[٦٦]

ومن التسهيلات التي وضعتها الشريعة هي الأخذ بقول الناس دون بينة إن عرف فقرهم. ففي المغني: «وإن ادعى الحاجة ولم يكن عُرف له مال في مكانه الذي هو به قبل قوله من غير بينة، لأن الأصل عدمه معه. وإن عرف له مال في مكانه لم تقبل دعواه للفقر إلا بالبينة، كما لو ادعى إنسان المسكنة». وفي المجموع: «قال أصحابنا: إذا ادعى رجل أنه يريد السفر أو الغزو وأعطي من الزكاة بلا بينة ولا يمين».[٦٧] وقال القرطبي في تفسير آية الزكاة في الحديث عن الأصناف الثمانية:

> «فإن جاء وادعى وصفاً من الأوصاف، هل يقبل قوله أم لا؟ ويقال له أثبت ما تقول؟ فأما الدّين فلابد من أن يثبته، وأما سائر الصفات[٦٨] فظاهر الحال يشهد له ويكتفى به فيها. والدليل على ذلك حديثان صحيحان أخرجهما أهل الصحيح، وهو ظاهر القرآن. روى مسلم عن جرير (عن أبيه)[٦٩] قال: كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم في صدر النهار، قال: فجاءه قوم حفاة عراة مجتابي النمار[٧٠] أو العباء متقلدي السيوف، عامتهم من مضر، بل كلهم من مضر، فتمعر[٧١] وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رأى بهم من الفاقة، فدخل ثم خرج فأمر بلالاً فأذن وأقام فصلى، ثم خطب فقال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم﴾، الآية إلى قوله: ﴿رَقِيبًا﴾ والآية التي في الحشر: ﴿وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ﴾. تصدق رجل من ديناره من درهمه من ثوبه من صاع بره، حتى قال، ولو بشق تمرة. قال: فجاء رجل من الأنصار بصرة كادت كفه تعجز عنها بل قد عجزت، قال: ثم تتابع الناس حتى رأيت كومين من طعام وثياب، حتى رأيت وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم يتهلل كأنه مذهبة[٧٢]

> فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء، فاكتفى صلى الله عليه وسلم بظاهر حالهم وحث على الصدقة، ولم يطلب منهم بينة، ولا استقصى هل عندهم مال أم لا، ...».[٧٣]

أما إن وصل ابن السبيل لمدينة أو قرية يريد الإقامة بها أو أنه مجتاز عنها لما بعدها فإنه يعطى ويستضاف حتى وإن كان له مال في بلده. ففي الحديث الذي ذكره البخاري في «باب استعمال إبل الصدقة وألبانها لأبناء السبيل» ما يدل على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أباح لأبناء السبيل الذين قدموا إلى المدينة المنورة الانتفاع قدر حصتهم بشرب اللبن من إبل الصدقة. وقد استنبط البخاري كما يقول ابن حجر «جواز استعمالها (أي إبل الصدقة) في بقية المنافع إذ لا فرق، وأما تمليك رقابها فلم يقع ...».[٧٤] وفي تفسير الطبري عن قتادة: «وابن السبيل، الضيف، جعل له فيها حق».[٧٥] أي أن المسافر إن نزل في بلدة يمر بها لغيرها أو هي منتهى رحلته فله «الحق» في الضيافة. لاحظ أنني وضعت كلمة «الحق» بين معقوفتين للتأكيد. فهناك من المذاهب ما يرى بأن ابن السبيل هو الضيف الآتي من سفر لأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقول: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليسكت. قال (أي قتادة): وكان يقول: حق الضيافة ثلاث ليال، فكل شيء أضافه بعد ذلك صدقة».[٧٦] وفي صحيح مسلم الحديث المشهور عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذي جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليسكت﴾».[٧٧] وفي مسند الإمام أحمد عن عبد الله بن عمرو قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لقد أخبرت أنك تقوم الليل وتصوم النهار؟﴾. قال: قلت: يا رسول الله نعم. قال: ﴿فصم وافطر وصل ونم، فإن لجسدك عليك حقاً، وإن لزوجك عليك حقاً، وإن لزورك عليك حقاً، وان بحسبك أن تصوم من كل شهر ثلاثة أيام﴾. ... الحديث» وزورك: أي زوارك وأضيافك.[٧٨] وفي مسند الإمام أحمد أيضاً عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿أيما ضيف نزل بقوم فأصبح الضيف محروماً فله أن يأخذ بقدر قراه ولا حرج عليه﴾.[٧٩] وكما ترى أخي القارئ، فإن إكرام الضيف كما يظهر من بعض الأحاديث السابقة وكأنه حق للمسافر، فقد جاء في «الترغيب والترهيب» الحديث الذي رواه أبو داود وابن ماجة عن المقدام بن معد يكرب الكندي رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿ليلة الضيف حق على كل مسلم، فمن أصبح بفنائه فهو عليه دين إن شاء قضى وإن شاء ترك﴾.[٨٠] لذلك ظهر خلاف بين الفقهاء حول حق الضيف: هل استضافته مستحبة أم أنها واجبة؟ وحتى لا نتيه أخي القارئ في تفاصيل هذه المسألة، فهي أكبر من أن أتمكن من تفصيلها لكثرة أحاديثها وتفاوت مستويات أسانيدها، اخترت لك ما ذكره الشوكاني لأهميته، والذي يرجح فيه حق الضيف بأنه واجب خلافاً لما قال به الجمهور. جاء في نيل الأوطار:

> «باب ما جاء في الضيافة: عن عقبة بن عامر قال: قلت يا رسول الله: إنك تبعثنا فننزل بقوم لا يقرونا فما ترى. فقال: ﴿إن نزلتم بقوم فأمروا لكم بما ينبغي للضيف فاقبلوا، وإن لم يفعلوا فخذوا منهم حق الضيف الذي ينبغي لهم﴾. وعن أبي شريح الخزاعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه جائزته﴾. قالوا: وما جائزته يا رسول الله؟ قال: ﴿يوم وليلة، والضيافة ثلاثة أيام، فما كان وراء ذلك فهو صدقة. ولا يحل له أن يثوي عنده حتى يحرجه﴾. متفق عليهما. وعن المقدام أبي كريمة أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿ليلة

الضيف واجبة على كل مسلم، فإن أصبح بفنائه محروماً كان ديناً له عليه إن شاء اقتضاه وإن شاء تركه﴾. وفي لفظ: ﴿من نزل بقوم فعليهم أن يقروه، فإن لم يقروه فله أن يعقبهم بمثل قراه﴾. رواهما أحمد وأبو داود. وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿أيما ضيف نزل بقوم فأصبح الضيف محروماً فله أن يأخذ بقدر قراه ولا حرج عليه﴾. رواه أحمد. حديث المقدام سكت عنه أبو داود هو والمنذري. قال الحافظ في التلخيص وإسناده على شرط الصحيح، وله أيضاً من حديثه: ﴿أيما رجل أضاف قوماً فأصبح الضيف محروماً فإن نصره حق على كل مسلم حتى يأخذ بقرى ليلة من زرعه وماله﴾. قال الحافظ: وإسناده صحيح. وعن أبي هريرة عند أبي داود والحاكم بسند صحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿الضيافة ثلاثة أيام، فما سوى ذلك فهو صدقة﴾. وعن شقيق بن سلمة عند الطبراني في الأوسط قال: دخلنا على سلمان فدعا بماء كان في البيت وقال: لولا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن التكلف للضيف لتكلفت لكم. وحديث أبي هريرة المذكور في الباب قال في مجمع الزوائد رجال أحمد ثقات. وفي الباب عن عائشة أشار إليه الترمذي. قوله: لا يقرونا، بفتح أوله من القرى، أي لا يضيفونا. قوله: بما ينبغي للضيف، أي من الإكرام بما لابد منه من طعام وشراب وما يلتحق بهما. قوله: ﴿فخذوا منهم حق الضيف﴾ إلخ، قال الخطابي: إنما كان يلزم ذلك في زمنه صلى الله عليه وسلم حيث لم يكن بيت مال، وأما اليوم فأرزاقهم في بيت المال لا حق لهم في أموال المسلمين. وقال ابن بطال: قال أكثرهم إنه كان هذا في أول الإسلام حيث كانت المواساة واجبة، وهو منسوخ بقوله جائزته، كما في حديث الباب. قالوا: والجائزة تفضل لا واجب. قال ابن رسلان: قال بعضهم المراد أن لكم أن تأخذوا من أعراض من لم يضيفكم بألسنتكم. وتذكروا للناس لؤمهم والعيب عليهم. وهذا من المواضع التي يباح فيها الغيبة كما أن القادر المماطل بالدين مباح عرضه وعقوبته وحمله بعضهم على أن هذا كان في أول الإسلام وكانت المواساة واجبة فلما اتسع الإسلام نسخ ذلك. قال النووي: وهذا تأويل ضعيف أو باطل لأن هذا الذي ادعاه قائله لا يعرف انتهى. وقد تقدم ذكر قائله قريباً، فتعليل الضعف أو البطلان بعدم معرفة القائل ضعيف أو باطل، بل الذي ينبغي عليه التعويل في ضعف هذا التأويل هو أن تخصيص ما شرعه صلى الله عليه وسلم لأمته بزمن من الأزمان أو حال من الأحوال لا يقبل إلا بدليل، ولم يقم ها هنا دليل على تخصيص هذا الحكم بزمن النبوة، وليس فيه مخالفة للقواعد الشرعية لأن مؤنة الضيافة بعد شرعتها قد صارت لازمة للمضيف لكل نازل عليه، فللنازل المطالبة بهذا الحق الثابت شرعاً، كالمطالبة بسائر الحقوق. فإذا أساء إليه واعتدى عليه بإهمال حقه كان له مكافأته بما أباحه له الشارع في هذا الحديث. ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثۡلُهَا﴾، ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾. «قوله: ﴿من كان يؤمن بالله ...﴾ إلخ، قيل المراد من كان يؤمن الإيمان الكامل المنجي من عذاب الله الموصل إلى رضوانه، ويؤمن بيوم القيامة الآخر استعد له واجتهد في فعل ما يدفع به أهواله ومكارهه، فيأتمر بما أمر به وينتهي عما نهي عنه. ومن جملة ما أمر به إكرام الضيف وهو القادم من السفر النازل عند المقيم، وهو يطلق على الواحد والجمع والذكر والأنثى. قال ابن رسلان: والضيافة من مكارم الأخلاق ومحاسن الدين وليست واجبة عند عامة العلماء خلافاً لليث بن سعد فإنه أوجبها ليلة واحدة. وحجة الجمهور لفظ جائزته المذكورة. فإن الجائزة هي العطية والصلة التي أصلها على الندب، وقلما يستعمل هذا اللفظ في الواجب. قال العلماء: معنى الحديث الاهتمام بالضيف في اليوم والليلة وإتحافه بما يمكن من بر وإلطاف، انتهى.

والحق وجوب الضيافة لأمور: الأول إباحة العقوبة بأخذ المال لمن ترك ذلك، وهذا لا يكون في غير واجب. والثاني التأكيد البالغ بجعل ذلك فرع الإيمان بالله واليوم الآخر، ويفيد أن فعل خلافه فعل

من لا يؤمن بالله واليوم الآخر. ومعلوم أن فروع الإيمان مأمور بها، ثم تعليق ذلك بالإكرام وهو أخص من الضيافة، فهو دال على لزومها بالأولى. والثالث قوله: ﴿فما كان وراء ذلك فهو صدقة﴾، فإنه صريح أن ما قبل ذلك غير صدقة، بل واجب شرعاً. قال الخطابي: يريد أنه يتكلف له في اليوم الأول ما اتسع له من بر وإلطاف، ويقدم له في اليوم الثاني ما كان بحضرته ولا يزيد على عادته، فما جاوز الثلاث فهو معروف وصدقة إن شاء فعل وإن شاء ترك. وقال ابن الأثير: الجائزة العطية، أي يقري ضيفه ثلاثة أيام ثم يعطيه ما يجوز به مسافة يوم وليلة. والرابع قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿ليلة الضيف حق واجب﴾، فهذا تصريح بالوجوب لم يأت ما يدل على تأويله. والخامس قوله صلى الله عليه وسلم في حديث المقدام الذي ذكرنا، فإن نصره حق على كل مسلم. فإن ظاهر هذا وجوب النصرة، وذلك فرع وجوب الضيافة. إذا تقرر هذا تقرر ضعف ما ذهب إليه الجمهور وكانت أحاديث الضيافة مخصصة لأحاديث حرمة الأموال إلا بطيبة الأنفس ولحديث: ﴿ليس في المال حق سوى الزكاة﴾. ومن التعسفات حمل أحاديث الضيافة على سد الرمق. فإن هذا مما لم يقم عليه دليل ولا دعت إليه حاجة، وكذلك تخصيص الوجوب بأهل الوبر دون أهل المدن استدلالاً بما يروى أن الضيافة على أهل الوبر. قال النووي وغيره من الحفاظ إنه حديث موضوع لا أصل له. قوله: ﴿أن يثوي﴾ بفتح أوله وسكون المثلثة، أي: يقيم. قوله: ﴿حتى يحرجه﴾، بضم أوله وسكون الحاء المهملة، أي يوقعه في الحرج، وهو الإثم لأنه قد يكدره فيقول: هذا الضيف ثقيل أو قد ثقل علينا بطول إقامته، أو يتعرض له بما يؤذيه أو يظن به ما لا يجوز. قال النووي: وهذا كله محمول على ما إذا أقام بعد الثلاث بغير استدعائه. وأما إذا استدعاه وطلب منه إقامته أو علم أو ظن منه محبة الزيادة على الثلاث أو عدم كراهته فلا بأس بالزيادة لأن النهي إنما جاء لأجل كونه يؤثمه. فلو شك في حال المضيف هل تكره الزيادة ويلحقه بها حرج أم لا؟ لم يحل له الزيادة على الثلاث لظاهر الحديث. قوله: ﴿ليلة الضيف﴾، أي ويومه بدليل الحديث الذي قبله. قوله: ﴿بفنائه﴾، بكسر الفاء وتخفيف النون ممدوداً وهو المتسع أمام الدار، وقيل ما امتد من جوانب الدار، جمعه أفنية. قوله: ﴿فله أن يعقبهم﴾، الخ، قال الإمام أحمد في تفسير ذلك: أي للضيف أن يأخذ من أرضهم وزرعهم بقدر ما يكفيه بغير إذنهم. وعنه رواية أخرى أن الضيافة على أهل القرى دون الأمصار. وإليه ذهبت الهادوية وقد تقدم تحقيق ما هو الحق».[٨١]

رحم الله الإمام الشوكاني، فقد لخص في السابق أهم النقاط، فلعل أول ما تستنتجه من السابق، حتى وإن لم تتفق معه، هو أن إكرام الضيف واجب. وهنا نأتي لمسألة مهمة للنفس المسلمة العزيزة وهي المنة: إن نزول الفرد كضيف، كما جرت العادة وبالذات في أيامنا هذه، يُشعر بالمنة من المضيف، إلا أن ابن السبيل عندما ينزل ضيفاً فليس عليه أن يستشعر منة أحد أبداً لأن الشريعة قصت له حق الضيافة. فإن كانت الضيافة حق له قصته له الشريعة ففي هذا دافع للكثير من الأعزاء من الناس للترحال. فلا عجب إن تمكن الفقهاء الأوائل من الترحال دوماً لأن الفقراء منهم مستضافون أينما نزلوا. فهم متوكلون على الله وعلى ثقة بأنهم سيصلون إلى مقصدهم قرية بعد قرية. فإن أتى طالب علم من الأندلس إلى بغداد للقاء الإمام أحمد، وهو لا يحمل إلا كتبه والقليل من الزاد وخرج باليسير من المال، فلا عجب إن قطع هذا المشوار لأن له الحق في كل قرية أو مدينة ينزلها. فهم رضوان الله عليهم تتبعوا الأحاديث كلمة كلمة وفي المستوطنات مدينة مدينة وتحملوا عناء السفر الشاق، وما حدث هذا إلا لأن المجتمعات كانت تدعمهم لأن الإسلام أمر بالاستضافة لابن السبيل وكأنه حق، وهو بالفعل حق في معظم الأقوال كما قال النووي رحمه الله: «فللنازل المطالبة بهذا الحق الثابت شرعاً»، فظهر عرف لدى المسلمين أينما كانوا بأهمية

إكرام الضيف، وأن التهاون في حقه إثم ومذلة وفضيحة وعار، لدرجة أنه استفحلت في بعض القبائل إلى الإسراف في الإكرام فأصبح الضيف عبئاً على بعض المستورين من الناس. وحتى هذه عولجت بنهي الرسول صلى الله عليه وسلم في الاقتباس السابق.

إن تمعنت فيما قاله الشوكاني لعلك تقتنع أن الضيافة حق للمسافر. حتى وإن رفض بعض البخلاء هذا، فإن المؤمنين بتكاثر تعدادهم بتطبيق مقصوصة الحقوق، لن يتجرؤا على خذل الضيف، وفي هذا مدعاة للمزيد من السفر. وأرجو ألا تعتقد أخي القارئ أن المجتمع المسلم سينقلب إلى مجتمع وكأنه اشتراكي يُفرض فيه على السكان استضافة المسافرين. كلا، فالنفس المسلمة أبية لها عزتها، لذلك فلن يلجأ لهذا الحق في الاستضافة إلا المحتاجين من أبناء السبيل، وهؤلاء مع تطبيق مقصوصة الحقوق سيكونون قلة مقارنة بالسكان المستقرين. فلكل ابن سبيل واحد هناك العشرات أو المئات من السكان في القرى، أو حتى الآلاف في المدن، ولابد وأن يكون بين هؤلاء المستقرين من يسعى للأجر بتصيد أبناء السبيل. أما بالنسبة لغير الفقراء، فقد كانت المدن الإسلامية كما هو معلوم تعج بالمضافات كالأربطة والوكالات والنزل والتي منها ما هو مجاني كالأوقاف ومنها ما هو مقابل القليل من المال. وإن طبقت مقصوصة الحقوق فإن هذه المضافات ستزداد أكثر وأكثر.

ثم تذكر أيضاً أخي القارئ أن ابن السبيل ولأنه من الأصناف الثمانية التي فرضت لهم الزكاة، فهو لن يشعر بهذه المنة لأنها حق له بإقرار الشرع، فهو في منة من الله الحنان المنان، وهذا يدفع الناس للترحال أكثر. فيقول القرطبي مثلاً عن حق ابن السبيل في شرح آية الزكاة بأنه «يعطى منها وإن كان غنياً في بلده، ولا يلزمه أن يشغل ذمته بالسلف. وقال مالك في كتاب ابن سحنون: إذا وجد من يسلفه فلا يعطى. والأول أصح؛ فإنه لا يلزمه أن يدخل تحت منة أحد وقد وجد منة الله تعالى ...».[٨٢] وتذكر أيضاً أن ابن السبيل من الأصناف الخمسة التي لها سهم من الغنائم. ففي تفسير آية الغنيمة يقول الطبري: «وقد أجمعوا أن حق الأربعة الأخماس لن يستحقه غيرهم، فكذلك حق أهل الخمس لن يستحقه غيرهم. فغير جائز أن يخرج عنهم إلى غيرهم، كما غير جائز أن تخرج بعض السهمان التي جعلها الله لمن سماه في كتابه بفقد بعض من يستحقه، إلى غير أهل السهمان الآخر، ...».

ليس هذا فحسب، بل الضيافة قد تتعدى أيضاً إلى معاونة ابن السبيل في أمور سفره كحزم ورفع أمتعته. وفي هذا قال أبو جعفر: «أن ابن السبيل هو صاحب الطريق، والسبيل هو الطريق، وابنه: صاحبه الضارب فيه، فله الحق على من مر به محتاجاً منقطعاً به إذا كان سفره في غير معصية الله أن يعينه إن احتاج إلى معونة، ويضيفه إن احتاج إلى ضيافة، وأن يحمله إن احتاج إلى حملان».[٨٣]

وكما هو معلوم فإن الماء كان من ضروريات السفر في عهد السلف، كما أنه عنصر يصعب حمله وبالذات في سفر المسافات الطويلة في المناطق الحارة، لذلك أتت الشريعة بالحث على بذلها لابن السبيل. فقد جاء في صحيح البخاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: رجل كان له فضل ماء بالطريق فمنعه من ابن السبيل، ورجل بايع إماماً لا يبايعه إلا لدنيا، فإن أعطاه منها رضي وإن لم يعطه منها سخط، ورجل أقام سلعته بعد العصر فقال: والله الذي لا إله غيره، لقد أعطيت بها كذا وكذا، فصدقه رجل﴾.[٨٤] فإن تأملنا معنى الحديث أدركنا حرص الرسول صلى الله عليه وسلم على إعانة الناس على السفر.

وأحقية المسافر في التزود بالماء مسألة لا أريد الخوض فيها لأنها ليست محورية جداً لهذا الفصل لتغير ظروف السفر في أيامنا هذه، ولكن إن قرأت الآتي مما قاله ابن قدامة لأدركت أحقية ابن السبيل في الماء والذي قد تقاس عليه أمور أخرى إن رأى الفقهاء ذلك. يقول ابن قدامة رحمه الله:

> «وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن تسأل المرأة طلاق أختها، ونهى أن يمنع الماء مخافة أن يرعى الكلأ، يعني إذا كان في مكان كلأ وليس يمكنه الإقامة لرعيه إلا بالسقي من هذا الماء فيمنعهم السقي ليتوفر الكلأ عليه. وروى أبو عبيدة بإسناده عن عمر أنه قال: «ابن السبيل أول شارب». وعن بهيسة قالت: قال أبي: يا رسول الله ما الشيء الذي لا يحل منعه؟ قال: ﴿الماء﴾. قال: يا رسول الله ما الشيء الذي لا يحل منعه؟ قال: ﴿الملح﴾. وليس عليه بذل آلة البئر من الحبل والدلو والبكرة لأنه يخلق ولا يستخلف غيره بخلاف الماء، وهذا كله هو الظاهر من مذهب الشافعي. ولا فرق فيما ذكرنا بين البنيان والصحارى. وعن أحمد أنه قال: إنما هذا في الصحارى والبرية دون البنيان. يعني أن البنيان إذا كان فيه الماء فليس لأحد الدخول إليه إلا بإذن صاحبه».[٨٥]

أي أن مسألة عون ابن السبيل في الشرع مثل بذل المال له أو استضافته أو إعانته في شحن متاعه أو تزويده بالماء شأن عظيم قد أهملناه في أيامنا هذه تماماً. فلماذا هذا الدعم في القرآن الكريم والسنة المطهرة للناس للسفر؟ لأن هذه الشريعة هي من عند الله الذي يعلم ما ينفع البشر. لذلك أتت الشريعة بقص جزء من أموال الزكاة والفيء والغنيمة لمعاونة الناس على التمكين. أما بالنسبة لماهية التجهيز للمسافر فلنقرأ الآتي من المجموع:

> «قال أصحابنا: ويعطى ابن السبيل من النفقة والكسوة ما يكفيه إلى مقصده أو موضع ماله إن كان له مال في طريقه هذا. إن لم يكن معه مال لا يكفيه أعطي ما يتم به كفايته. قال ابن الصباغ والأصحاب: ويهيأ له ما يركبه إن كان سفره مما تقصر فيه الصلاة أو كان ضعيفاً لا يقدر على المشي، وإن كان قوياً وسفره دون ذلك لم يعط المركوب. ويعطى ما ينقل عليه زاده إلا أن يكون قدراً يعتاد مثله أن يحمله بنفسه، قال السرخسي: وصفة تهيئة المركوب أنه إن اتسع المال اشترى له مركوب، وإن ضاق اكتري له. قال أصحابنا: ويعطى ابن السبيل سواء كان قادراً على الكسب أم لا. ... قال الرافعي: وهل يعطى جميع مؤنة سفره؟ أم زاد بسبب السفر؟ فيه وجهان: الصحيح، الجميع وهو ظاهر كلام الجمهور، قال أصحابنا: يعطى كفايته في ذهابه ورجوعه إن كان يريد الرجوع، وليس له في مقصده مال. هذا هو المذهب، وبه قطع الأصحاب ونص عليه الشافعي».[٨٦]

فتأمل هذه التسهيلات وهذا العون أخي القارئ. ومن البديهي أن هذه المعايير تأخذ طابعاً آخر في أيامنا هذه، كنفقات الطائرة أو القطار وما شابه. ولنقل بأن المسلمين قد توقفوا عن الفتوحات كأيامنا هذه، أو أنهم فتحوا جميع بقاع الأرض (مستقبلاً بإذن الله). ولنقل بأن جميع من هم في ديار المسلمين من غير المسلمين قد أسلموا، وهذا أمر متوقع إن قام المسلمون بدورهم، فلا فيء ولا غنائم هناك لتقسم، أي لا مال لابن السبيل إلا من أموال الزكاة فقط. وهي المال الوحيد المفروض على الناس إخراجه، أي أن الزكاة هي المصدر الوحيد لابن السبيل ولأي صنف آخر من الأصناف الثمانية في الزكاة، وهي ما يجب على كل من فكر في أمة الإسلام مالياً أن يقتنع بأنها المصدر الثابت والمستمر لأي تنظير اقتصادي (إن استثنينا حق الضيافة وهو ليس بمال مدفوع في يد المسافر). فكيف ستقسم أموال الزكاة عندها وما هو سهم ابن السبيل؟ لنقل بأن هناك في قرية ما فقير ومسكين وابن سبيل وغارم، فهل على المزكي أن يعطي جميع هؤلاء، أم له أن يختص جميع زكاته لصنف واحد كابن السبيل؟ هناك شبه

إجماع بين فقهاء المسلمين بأنه ليس على المزكي أن يعطي جميع الأصناف الثمانية لأن في ذلك نوع من المشقة، وبالذات إن كان المال قليلاً. كما أن على المزكي، كما يقول ابن قدامة «أن لا يجاوزهم، وذلك لأن الآية (أي آية الزكاة) إنما سيقت لبيان من يجوز الصرف إليه، لا لإيجاب الصرف إلى الجميع».[٨٧] وبرغم الخلاف بين الفقهاء في هذه المسألة، فالفائدة الأهم لموضوعنا، هي أن سهم ابن السبيل لم يسقط ولن يسقط، فهو ثابت بنص القرآن الكريم لمن أراد السفر إلى يوم القيامة. إلا أن هذا الحق أسقط عملياً برغم وجوده نظرياً في الشريعة، فهل بإمكان أي مسلم السفر في أيامنا هذه بالأخذ من الزكاة؟ وهل له استخراج الخيرات كالمعادن؟ بالطبع لا. لذلك تقوقعت المعرفة في المدن وبقيت الخيرات كامنة تحت الأرض ودون استغلال فتخلف المسلمون.

ولكن هل للمزكي أن يخرج جميع زكاته لصنف واحد، كأن يخصها لصنف ابن السبيل مثلاً؟ جاء في تفسير ابن كثير: «وقد اختلف العلماء في هذه الأصناف الثمانية هل يجب استيعاب الدفع لها أو إلى ما أمكن منها؟ على قولين: أحدهما أنه يجب ذلك وهو قول الشافعي وجماعة. والثاني أنه لا يجب استيعابها بل يجوز الدفع إلى واحد منها ويعطي جميع الصدقة مع وجود الباقين وهو قول مالك وجماعة السلف والخلف منهم عمر وحذيفة وابن عباس وأبو العالية وسعيد بن جبير وميمون بن مهران، قال ابن جرير: وهو قول جماعة عامة من أهل العلم، وعلى هذا فإنما ذكرت الأصناف ههنا لبيان المصرف لا لوجوب استيعاب الإعطاء ...».[٨٨] ومن الفقه الشافعي: «ويجب أن يسوى بين الأصناف في السهام ولا يفضل صنفاً على صنف، لأن الله تعالى سوى بينهم، والمستحب أن يعم كل صنف إن أمكن، وأقل ما يجزئ أن يصرف إلى ثلاثة، فإن دفع إلى اثنين ضمن نصيب الثالث، وفي قدر الضمان قولان، ...».[٨٩] ومن المذهب المالكي يقول القرطبي أنها تعطي لصنف أو كل الأصناف. فقد قال الكيا الطبري: «حتى ادعى مالك الإجماع على ذلك».[٩٠] ومن الفقه الحنبلي يستدل ابن قدامة بأنه يجوز إخراجها لصنف واحد بدليل قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿إِن تُبْدُواْ ٱلصَّدَقَـٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾. فقد صرفها سبحانه وتعالى لصنف واحد في الآية. وفي الحديث المتفق عليه حين بعث النبي صلى الله عليه وسلم معاذاً إلى اليمن فقد ذكر صنفاً واحداً أيضاً.[٩١] كما أن ابن قدامة ذكر الكثير من الآثار التي تدل على جواز إخراجها لصنف واحد. وفي الأموال لأبي عبيد أيضاً عدة أقوال تجيز ذلك مثل قول عطاء: «إذا وضعتها في صنف واحد أجزأك»، ومثل قول العباس: «إذا وضعتها في صنف واحد من هذه الأصناف فحسبك، إنما قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَـٰكِينِ﴾ وكذا وكذا لئلا يجعلها في غير هذه الأصناف». وعن حماد عن إبراهيم قال: «إذا كان المال ذا مز (أي ذا فضل وكثرة) ففرقه في الأصناف، وإذا كان قليلاً فأعطه صنفاً واحداً».[٩٢] لذلك كان هناك قول بأنه يستحب تفريق الزكاة على ما أمكن من الأصناف الثمانية ليخرج المزكي من الخلاف.[٩٣] ولكن بالتأكيد فإن دفعها المزكي لابن السبيل فقط فقد سقطت عنه الزكاة. فلم يقل عالم أو فقيه بأن الدفع لا يجزئه.

ولنقل بأن المزكي قرر دفع زكاته لصنف ابن السبيل، وهناك أكثر من شخص يرغب في السفر، فهل عليه أن يساوي بين أفراد الصنف الواحد، حتى وإن لم يكف ما يدفعه لهم لسفرهم، أم يدفع لهم حسب حاجاتهم، وعندها قد تذهب الزكاة لشخص أو إثنين؟ هنا لم تكن الصورة قاطعة بالنسبة لي. فالمذهب الشافعي يشير إلى جواز دفع سهم صنف واحد لثلاثة أشخاص على الأقل، فقد جاء في المجموع: «والثانية التسوية بين آحاد الصنف ليست واجبة، سواء استوعبهم أو اقتصر على ثلاثة منهم أو أكثر، وسواء اتفقت حاجاتهم أو اختلفت، لكن

يستحب أن يفرق بينهم على قدر حاجاتهم، فإن استوت سوى، وإن تفاضلت فاضل بحسب الحاجة استحباباً، فرق الأصحاب بين التسوية بين الأصناف حيث وجبت وآحاد الصنف حيث استحبت، بأن الأصناف محصورين، فيمكن التسوية بلا مشقة بخلاف آحاد الصنف، ...».[٩٤] وفي المغني قول بتعميم من أمكن من كل صنف إن قام المزكي بالقسمة. وتوضيح لطريقة التقسيم إن قام بها العامل عليها بأن تعطى للأهم فالأهم: «وأهمهم وأشدهم حاجة، فإن كانت الصدقة تفي بحاجة جميعهم، أعطي كل إنسان منهم قدر ما يدفع به حاجته، فيعطى الفقير ما يغنيه، وهو ما تحصل له به الكفاية في عامة ذلك، له ولعياله، ويعطى المسكين ... والغارم ما يقضى به غرمه، وإلى المكاتب ما يوفى كتابته، والغازي يعطى ما يحتاج إليه لمونة غزوه، وابن السبيل ما يبلغه بلده، وإن نقصت الصدقة عن كفايتهم فرق فيهم على حسب ما يرى. ويستحب أن لا ينقص من كل صنف عن أقل من ثلاثة، لأنهم أقل الجمع ...».[٩٥]

ومما سبق تستنتج بأن سهم ابن السبيل قد لا يقل شأناً في نظر المزكي من سهم الفقير أو المسكين أو الغارم أو المكاتب أو المجاهد، بل هو مواز لهم في نظره. وفي هذا حكمة تتضح في الآتي: هل ستمطر السماء رماناً أم علينا أن نزرعه؟ وهل ستخرج الأرض مذياعاً أم علينا أن نصنعه؟ إن للبركة شروطاً، ولعل من أهمها عمل الناس كما قلنا. ولكن كيف يعمل الناس وهم بعيدون عن مصادر الثروات؟ لذلك كانت الهجرة بالضرب في الأرض والذهاب للخيرات أمراً، والله أعلم، بسببه خفف الله عن المسلمين قيام الليل وقرنه بالجهاد في سبيله، قال تعالى في سورة المزمل: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَيِ ٱلَّيْلِ وَنِصْفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ وَطَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ مَعَكَ وَٱللَّهُ يُقَدِّرُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ...﴾. وكذلك كان الانتشار في الأرض حتى في يوم الجمعة حث لطلب الرزق، قال تعالى في سورة الجمعة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.[٩٦] وكأن المشي في مناكب الأرض، أي في جبالها أمراً ربانياً، قال تعالى في سورة الملك: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾. وقد فسرت المناكب أيضاً بأنها أطراف الجبال ونواحيها أو طرقها وفجاجها. فتأمل كيف أن الله سبحانه وتعالى أمرنا بالبحث عن الرزق حتى في الجبال وهي من أشد المناطق وعورة. قال الطبري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾: «وكلوا من رزق الله الذي أخرجه لكم من مناكب الأرض»،[٩٧] أي من جبالها. فعندما يتمكن الناس من السفر بحرية مطلقة ستُفعل هذه الخيرات لتصبح منتجات.

كما أن الإسلام أباح للمسافر القصر والجمع في الصلاة. قال تعالى في سورة النساء: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ ...﴾. وكما هو معلوم فإن العلة في القصر ليست المشقة، فالمريض قد يجد الكثير من المشقة ومع ذلك لا يقصر الصلاة. فتأمل هذا الحث بهذا التسهيل. قالت لي قريبة أنها تحب السفر لتجمع وتقصر الصلاة. فهل في الجمع والقصر حث للضرب في الأرض؟ هذا بالإضافة إلى أن دعوة المسافر مستجابة. فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ثلاث دعوات لا شك فيهن: دعوة المسافر والمظلوم ودعوة الوالد على ولده﴾.[٩٨] ناهيك عن الأجر، فقد جاء في «الدر المنثور» عن كعب بن

عجرة قال: مر على النبي صلى الله عليه وسلم رجل فرأى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من جلده ونشاطه، فقالوا يا رسول الله لو كان هذا في سبيل الله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إن كان خرج يسعى على ولده صغاراً فهو في سبيل الله، وإن كان خرج يسعى على أبوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله، وإن كان خرج يسعى على نفسه يعفها فهو في سبيل الله، وإن كان خرج يسعى رياءً ومفاخرة فهو في سبيل الشيطان﴾. فما بالك إن كان الخروج والسعي طلباً للرزق إلى مكان بعيد. وهكذا من تكريم على المزيد من الجذب والحث على الترحال.

تحريك الأمة

والآن لنقل بأن هناك زيداً من الناس لا يستمتع بأداء عمله في موطنه لأن كل الأعمال التي بها تتصل بالرعي ومنتجاته مثل صناعة الحليب والدباغة ونحوهما، وأنه يحب أن يعمل في صناعة الأقمشة، أو يعتقد بأنه قد يكون أكثر سعادة إن هو عمل في صناعة الحديد ومنتجاته، لذلك إن بقي زيد في موطنه قد يتحول لفرد غير منتج ومع مرور الزمن سيصبح كئيباً ثم فقيراً. وكما أشارت الأبحاث، وكما هو معلوم ومشاهد، فإن البطالة تأتي بالملل ومن ثم بالفقر ومن ثم قد ينغمس الإنسان في الرذيلة وربما الجريمة، فإن تم تقديم الفقير على ابن السبيل في إخراج الزكاة باستمرار، سيبقى زيد وأمثاله دون ترحال لمكان قد يكونون فيه أكثر إنتاجاً. لأنه في كل سنة سيستجد فقراء أمثال زيد لأنهم لم يتمكنوا من الترحال. أما إن أخذ ابن السبيل حقه، فإن زيداً سيرحل لمنطقة سيبدأ الإنتاج فيها، وبعمله سيبتهج ويصبح دافعاً للزكاة هناك، وقد يأتي إلى مكان زيد شخص آخر يحب صناعة الرعي ومنتجاته ويصبح دافعاً للزكاة، ولعله أتى من زكاة مال زيد. هل رأيت الحكمة من ابن السبيل؟

ومن جهة أخرى فإن الشريعة، كما رأينا، أعطت دافعي الزكاة الحق في تخصيص الزكاة لصنف واحد. إلا أن بعض الأقوال ذهبت لتقسيم الزكاة بين ثلاثة على الأقل. وهنا قد يحاول دافع الزكاة إقناع قريب أو جار له أن يسافر لمنطقة أخرى سمع أن بها فرص للعمل، وقد يجمع له من أقارب آخرين ما يوصله إلى المدينة الأخرى، أو قد يقوم أب بجمع أموال زكاة أصدقائه لإرسال ابنه لمنطقة أخرى، وهكذا يجتمع لهذا الابن ما يوصله لمقر عمل جديد، فيبدأ بأمل جديد ليشق طريقه. أي أنه إن لم تتدخل الدولة بجمع أموال الصدقات ثم إعادة توزيعها فإن الناس سيدفعون الزكاة بأنفسهم دون الرجوع للاختلافات الدقيقة بين الفقهاء. فمسألة ابن السبيل ليست بهذا التعقيد، فإن دفع فرد زكاة ماله لابن السبيل المنشئ للسفر ومن مدينته وكانت النفقات للسفر ذهاباً وإياباً، فهل يستطيع أحد العلماء لومه وزجره بأن زكاته لن تجزئه؟ بالطبع لا. وعندها فلابد وأن يكون لأي فقير يريد السفر، أو لأي عاطل يريد العمل، أو لأي طالب علم يريد الاستزادة، إما قريب أو صديق أو ما شابه ممن سيدفعون له نفقات السفر، وبهذا تتحرك الأمة. انظر إلى الولايات المتحدة الأمريكية كيف بدأت بمهاجرين فقراء أتوا لأرض بها ثروات لم تكن مستغلة بعد، وأقاموا بها دولة قوية إنتاجياً، إلا أنها فاسدة. فكل ما كان لدى أولئك المهاجرين هو زاد طريقهم وحلمهم الذي بدؤا به حياتهم. وهكذا أبناء السبيل، فلكل ابن سبيل حلم يسعى له، ولأنه سافر، فلابد وأن يكون مقداماً، أو أنه قد ملّ من وضعه المزري ويبحث عما هو أفضل له. وبتحسن حال الجميع تتحسن حال الأمة.

ولنقل بأن هناك شخص يستحق الزكاة لأكثر من سبب كأن يكون غارماً ويريد السفر، فهل له أن يأخذ مقدار سهمين، سهم لسداد دينه وسهم لسفره. هنا اختلفت المذاهب. فمن المذهب الحنبلي: «وإن اجتمع في واحد سببان، يجوز الأخذ بكل واحد منهما منفرداً، كالفقير الغارم، أعطي بهما جميعاً»، وهذا بالطبع ينطبق على المسافر الفقير أيضاً.[٩٩] وهناك قول آخر لمعظم الشافعية وهو ألا يعطى إلا بسبب واحد، ويختار المتصدق عليه أيهما شاء.[١٠٠] ولكن إن أعطي لأكثر من سبب ثم زاد معه مال من سفره وهو فقير «أخذ الفضل لفقره لأنه إن فات الاستحقاق بكونه ابن سبيل حصل الاستحقاق بجهة أخرى، وإن كان غارماً أخذ الفضل لغرمه».[١٠١] فتأمل كل هذه التسهيلات لدفع الناس للسفر وبالذات الفقراء منهم. وكلي ثقة أنه إن عاش هؤلاء الفقهاء وبالذات الشافعي وأحمد رحمهما الله، ورأيا ضرورة السفر لإنقاذ الأمة، لسهلا الأمور أكثر وأكثر ليزداد الترحال أكثر وأكثر، فترتقي الأمة أكثر وأكثر.

وللتذكير أقول ملخصاً: إن أدرك مستثمر أن بإمكانه السفر حتى وإن لم يكن فقيراً ليستكشف إمكانية استخراج معدن في منطقة بالقرب من قرية نائية لم يستكشفها أحد بعد فسيفكر جدياً في السفر. وإن أدرك أي إنسان سواء كان فقيراً أو غنياً ويهوى العلم بأنه سيحصل على تكلفة سفره حتى وإن كان منشئاً للسفر، أي عند خروجه من مدينته، فسيسافر بالتأكيد إلى بلد سمع فيها باكتشاف طبي جديد ليتعلمه ويعود به إلى بلده. وإن سمع حداد بأن هناك تقنية جديدة لصبغ الحديد ليقاوم الصدأ ولكنها في بلاد بعيدة وأن بإمكانه السفر حتى وإن لم يحصل على كامل نفقات سفره لأنه سيعامل كابن سبيل مجتاز في كل مدينة ينزلها وأنه سيستضاف فيها فسيسافر لا محالة للعودة بتلك التقنية لمصنعه. وإن أدرك شاب أن بإمكانه الحصول على نفقة سفره ذهاباً وإياباً لديار بها معهد متخصص في الكيمياء الحيوية فإنه سيحاول إقناع أقاربه بدفع جزء من الزكاة له ليتمكن من تعلم ذلك العلم. وإن أصبح العرف في المجتمع أن الفقير بإمكانه السفر دون أن يثبت فقره لمن هم في بلده، بل يؤخذ بقوله، وأنه كغريب وكمجتاز في بلاد أخرى سيستضاف ولن يسأل عن بينة عما يملك في موطنه فإنه سيفكر في السفر جدياً لمنطقة تم اكتشاف معدن بها وبها أعمال شاغرة. وإن علم زيد أن بإمكان رجل ثري وضع زكاته في ثلاثة أصناف من الثمانية، فسيحاول الوصول إليه ليكون أحد أبناء السبيل، أو سيحاول الوصول إلى رجل متوسط الدخل لعله يأخذ منه كامل زكاته لسفره. وإن رفض المزكي دفع الزكاة إليه لوجود فقير يظهر أنه أشد حاجة منه فسيحاول زيد إقناعه بالالتزام أمام أقاربه بأنه سيعود لوطنه ومعه صنعة جديدة مفيدة لأهل بلده، فسيحصل على ما يعينه على السفر وقد يوفي بوعده ويأتي بمعرفة جديدة تنفع البلدة. وإن أدرك سكان قرية ما أن هناك رجلاً صعب المزاج وأنه منهك بالديون ولديه رغبة في الانتقال من بلده وأن الشريعة تجيز دفع سهمين له كغارم وكابن سبيل فسيتعاونون لدفع ديونه وتغطية نفقات سفره ليبدأ حياة جديدة في مدينة أخرى، وقد يصلح حاله بتغير المحيط عليه بفضل الله عز وجل. وإن تيقن جميع هؤلاء المسافرين بأنه لا منة لأحد من الخلق عليهم، وأن هذا حق من حقوقهم، فسيشعرون بكرامة تعينهم على رفع إنتاجهم، ومن ثم سيخبرون الآخرين عن تجربتهم، لذلك فسيسافر الآخرون بالتأكيد. وهكذا تنتشر المعرفة ويصل الأفراد إلى مواطن الثروات التي أودعها الله الواهب الوهاب في أرضه لإيجاد الثمار والزروع والمأكولات والملبوسات وصنع الأجهزة والمعدات والأسلحة وما إليها مما يحتاجه المسلمون. لقد أصاب الشافعي رضي الله عنه وأرضاه بإذن الله عندما قال قصيدته التي هي كلها بصيرة فذة عن الدعوة للضرب في الأرض وحلاوة الغربة وكيف أنها أول الطريق للعزة. تأمل الآتي فما أروع ما قاله وما أبعد نظره

إن قسته بزمانه رحمه الله وأسكنه فسيح جناته:

ما في المقامِ لذي عقلٍ وذي أدبِ	مِنْ رَاحَةٍ فَدعِ الأَوْطَانَ واغتَرِبِ
سافر تجد عوضاً عمَّن تفارقهُ	وانصبْ فَإن لذِيذَ العَيشِ في النَّصَبِ
إني رأيتُ وقوفَ الماء يفسدهُ	إن سَاحَ طَابَ وَإن لَمْ يَجْرِ لَمْ يَطِبِ
والأسدُ لولا فراقُ الأرض (الغاب) ما افترست	والسَّهمُ لولا فراقُ القوسِ لم يصب
والشمس لو وقفت في الفلكِ دائمةً	لَمَلَّها الناسُ من عُجْمٍ ومن عَرَبِ
والتِّبرَ كالتُّربَ مُلقىً في أمَاكِنِهِ	والعودُ في أرضه نوع من الحطب
فإن تغرَّب هذا عزَّ مطلبهُ	وإن تَغَرَّبَ ذاكَ عَزَّ كالذَّهَبِ

لقد كتب أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز إلى ابن شهاب يأمره في مواضع الزكاة: «هذه منازل الصدقات ومواضعها إن شاء الله، وهي ثمانية أسهم: فسهم للفقراء وسهم للمساكين وسهم ... وسهم لابن السبيل. ... وسهم ابن السبيل يقسم ذلك لكل طريق على قدر من يسلكها ويمر بها من الناس، لكل رجل من ابن السبيل ليس له مأوى ولا أهل يأوي إليهم، فيطعم حتى يجد منزلاً أو يقضي حاجته، ويجعل في منازل معلومة على أيدي أمناء لا يمر بهم ابن سبيل له حاجة إلا آووه وأطعموه وعلفوا دابته، حتى ينفذ ما بأيديهم إن شاء الله». وجاء في تاريخ الطبري عن عمر بن عبد العزيز أيضاً الآتي: «... كتب عمر إلى سليمان بن أبي السري أن اعمل خانات في بلادك، فمن مر بك من المسلمين فاقروهم يوماً وليلة، وتعهدوا دوابهم، فمن كانت به علة فأقروه يومين وليلتين، فإن كان منقطعاً به فقووه بما يصل به إلى بلده».[١٠٣] هل رأيت كيف أن أموال ابن السبيل كانت تصرف على مرافق السفر. وهذا بالطبع هو عمر بن عبد العزيز الذي كان المسلمون يثقون به ويدفعون له الزكاة، لذلك كانت القرارات مركزية من الحاكم بالتوجيه لما يجب أن يكون عليه حال ابن السبيل من تكريم وإغداق. ولكن إن كان الحاكم هو عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أو حتى آخر عادل مثله، فإن للناس كما رأينا في الفصول السابقة تفريق الزكاة بأنفسهم، عندها فمن المتوقع أن يقوم بعض الأفراد، وقد يكونون من العاملين عليها مثلاً، بإيجاد جميع التسهيلات لابن السبيل من أموال الزكاة، مثل شراء تذاكر السفر وإيجاد محطات الاستراحة للحافلات أو القطارات، وما شابه من مرافق؛ أو قد يجتمع بعض المزكين بإنشاء استراحة على طريق مهم بين مستوطنتين بحثاً عن المزيد من الأجر، أو قد تظهر شركة لتعبيد الطرق في العالم الإسلامي بين المستوطنات وتقوم بذلك مقابل أسهم تبيعها وكأنها أسهم زكاة وتقوم بالإعلان عنها فيقبل عليها المزكون إن أثبتت الشركة جدارتها في مشروعاتها السابقة وإن عرف أن القائمين عليها ممن يوثق بهم، لا كاللصوص في الدول الذين لا يستطيع فرد مساءلتهم أو زحزحتهم من مناصبهم، وهكذا من أفكار من عقلي القاصر لأن الشريعة لم تطبق.

هذا إن تقلبلنا فكرة إنفاق الأموال عن طريق الناس أو السلطات على مرافق ابن السبيل. إلا أن الأصل والأسلم هو دفع المال إلى ابن السبيل نفسه والذي سينفقها بنفسه على الخدمات التي يرى أنها تعينه على سفره. ولعل هذا هو الأفضل، أي التمسك بالشرع قدر المستطاع. عندها ستظهر المرافق ولكن بمحاولة رجال الأعمال تقصي ما

يتطلبه ابن السبيل الذي سنفق المال بنفسه وعلى نفسه، وفي هذا المزيد من التمكين للأمة لأنه لا هدر متوقع. أي أن مسألة ظهور التسهيلات لأبناء السبيل لا يمكن لي أو لأحد أن يتوقعها لأن الظروف المستحدثة في ظل التقنيات المستحدثة وفي ظل مقصوصة الحقوق ستؤدي بالتأكيد إلى حلول فذة ستظهر في حينها. ولعلك هنا تتساءل عما إن أعطيت الأموال للعاملين عليها لدفعها لابن السبيل قائلاً: ولكن ما الذي سيضمن أن هؤلاء العاملين عليها لن يستفردوا بالأموال كما يفعل السلاطين وأعوانهم؟ فأجيب: لأن الناس هم الدافعون، فهم سيوقفون الدفع إن فقط شكوا في مصداقية هؤلاء المتطوعين الذين ينظمون الرحلات أو ينشؤون المحطات. وهذا ليس كالضرائب التي تؤخذ غصباً ثم تودع في أيدي المسؤولين العابثين الذين لا يستطيع أحد جدالهم لأن الشرطة والآلة العسكرية بأيديهم لأن العمل العسكري أصبح وظيفة. أي أن ما تم فعله أيام عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، ليس بالضرورة ما سيكون إن طبقت مقصوصة الحقوق لأن للناس دفع الزكاة لغير السلطان وبالذات إن لم يكن عادلاً. وهذا ينطبق أيضاً على الفيء، فقد أجاز بعض الفقهاء كابن تيمية رحمه الله صرف السلطان للفيء في طرق الناس. فهو يقول في الفيء مثلاً:

> «وأما سائر الأموال السلطانية فلجميع المصالح وفاقاً، إلا ما خُص به نوع كالصدقات والمغنم. ومن المستحقين ذوو الولايات عليهم كالولاة والقضاة والعلماء والسعاة على المال جمعاً وحفظاً وقسمة، ونحو ذلك، حتى أئمة الصلاة والمؤذنين ونحو ذلك. وكذا صرفه في الأثمان والأجور لما يعم نفعه من سداد الثغور بالكراع والسلاح وعمارة ما يحتاج إلى عمارته من طرقات الناس كالجسور والقناطر وطرقات المياه والأنهار».

وكما وضحت في الفصول السابقة، فإن طُبقت مقصوصة الحقوق فلا مال للدولة للقيام بتعبيد الطرق، فهذه من المحدثات. أي هكذا تولدت قناعة بين معظم الفقهاء بجواز أو حتى تحبيذ قيام الدولة بالتجهيزات اللازمة للتنمية كتعبيد وتجهيز الطرق. فقد ذكرت الباحثة نعمت مثلاً أن بعض الفقهاء المعاصرين ذهبوا إلى جواز استخدام الفيء في تمويل مشروعات التنمية.[١٠٤] وكما سترى في الحديث عن الوفورات في فصل «الأماكن» بإذن الله فإن جميع المرافق سيتم تلبيتها من خلال الناس وبطريقة أفضل وأكفأ، ذلك لانعدام البيروقراطيات والتسيب والتلاعب الحادث من جراء قيام من يسمون بمسؤولي الدول بتوفير هذه الخدمات، لأن أموال الصدقات والغنائم والفيء في أيدي الناس أصلاً.

إن اقتنعت بما استنتجناه أخي القارئ في فصلي «الأموال» و «دولة الناس» من أن الأموال المفروضة على المسلمين هي الزكاة فقط، وإن قلنا أن المزكين حاولوا التسوية بين الأصناف الثمانية فإن ثُمن (بضم المثلثة) ما يخرج من الزكاة سيذهب لابن السبيل. وإن علمنا أن ما حصلت عليه السعودية في عام واحد فقط (٢٠٠٩م) من النفط زاد عن ٤٠٠ مليار دولار، وأن الناتج القومي العربي كان ٤٤٠ مليار دولاراً سنة ١٩٨٠م،[١٠٥] وهذا الرقم الثاني هو الذي سآخذ به احتياطاً لأنه الأصغر بكثير، فإن زكاة هذا المال هو ١١ مليار دولار إن اعتبرنا الأموال كعروض التجارة أو المعادن باعتبار أنها أصيبت متفرقة بتعب ومؤنة أي ٢,٥٪، ومن ثم يكون نصيب ابن السبيل هو ١٣٧٥ مليون دولار في السنة وذلك بقسمة الزكاة على ثمانية. وهنا ملحوظة وهي أننا لم نأخذ في الاعتبار ما ينتجه الأفراد في أعمالهم، ولا نصيبهم من الزكاة، ولم يكن حساب الزكاة الخمس في المعادن، إنما هذا الرقم هو ما أنتجته الدول من معادن وتجارة خارجية وبتحفظ شديد. علماً أن هذا الرقم هو رقم أخذ في وقت تسيطر فيه الدول على جميع

الموارد لذلك كان الناتج القومي العربي جد ضعيف مقارنة بإمكانات الأمة، كما أنه يفتقر للصحة نظراً للتلاعب في الأرقام حتى لا يظهر ثراء الدول فيفتضح أمر المسؤولين. ولعل الأهم هو أن هذا الرقم لا يعكس الإنتاج البيني بين سكان مدينة واحدة أو مدن متقاربة، بل إنتاج الدول، وعادة ما تقارب ميزانيات الدول الصناعية حوالي عشر إنتاجها القومي (أو أقل أو أكثر حسب نظام الدولة الاقتصادي)، لذلك فإن تمكنا من إيجاد إحصائية تشمل النشاط المالي فإن الرقم (١٣٧٥ مليون دولار) قد يضرب في عشرة ليعكس النشاط الإنتاجي، ناهيك عن احتساب زكاة الزروع والأنعام وما شابه من الأموال الظاهرة. فتأمل كيف سيكون الترحال سهلاً وميسوراً لكل من أراد التنقل إن وضع العالم العربي مبلغ ١٣,٧٥٠ مليون دولار سنوياً. ألا يفوق هذا الرقم ميزانيات عدة خطوط جوية مجتمعة؟ (بل يفوق، إلا أنه في الوقت ذاته هو خمس ما ملكه ملك عربي لدولة إسلامية كبرى، فبعد وفاته اتضح أن أملاك هذا الملك بلغت ٧١ مليار دولار، فتفكر!). فإن كانت تكلفة الرحلة بين الرياض وعمّان أو عمّان والقاهرة هي حوالي ٣٣٣ دولاراً بالتقريب (في ذلك التاريخ) فإن مجموع من سيتمكنون من السفر مجاناً في السنة الواحدة سيزيد عن ٤١ مليون مسافر. هذا إن كان السفر جواً، أما إن كان السفر براً أو بحراً فإن العدد سيزيد عن ٢٠٠ مليون، أي أكثر من ثلثي سكان العالم العربي (ملحوظة: كان سكان العالم العربي ٢٨٠ مليون نسمة وقت كتابة هذه الصفحات). وكما هو معلوم فهناك الكثير من طلاب العلم المتحمسين النابغين الذين لم يعقهم من السفر لخارج أوطانهم إلا قيمة تذكرة سفر لم توفرها لهم مجتمعاتهم، فانحبسوا في ديارهم لتفقد الأمة المسلمة إنتاجهم، فتأمل.[١٠٦]

أي أن الشريعة أوجدت حركية تقص الحقوق بطريقة توجد أمة ذات عقلية تهجر حالها لما هو أحسن، أمة تدفع الناس للانتقال من مواطنهم لمناطق أخرى بحثاً عما هو أفضل، فمن هذا الذي يترك موطنه إلا إذا لم يكن مقتنعاً بوضعه ويود الترحال لموطن آخر؟ ولكن أين سيذهب؟ لقد وضعت الشريعة حركية أخرى معاكسة لحركية الدفع (أي حركية ابن السبيل) وهي حركية جاذبة، أي حركية تسحب الناس للمناطق التي بها خيرات غير مستغلة بعد. وهي موضوعنا الآتي:

« وترَد على فقرائهم »

إن الإحصائيات التي أجريت عن النزوح[١٠٧] من الأرياف والقرى إلى المدن لهي مفزعة. فلماذا ينزح الناس للمدن ويتركوا ديارهم وأحبابهم؟ بالطبع هناك أسباب كثيرة من أهمها السببين الآتيين: الأول هو الاعتقاد السائد بين أهل الريف أن فرص العمل في المدن أكثر. ولا يلامون على ذلك. فبتسلط الدول التي تفصّل الحقوق كيفما شاءت، تكدست الوظائف في المدن على حساب الأرياف، فكانت المدن مقراً لوزارات الزير ومؤسساتها. حتى الشركات التي تنشئ المصانع في الأرياف وتصدّر منها السلع للخارج مباشرة دون المرور على المدن، عليها أن تفتح مكاتب في المدن لتسهيل إجراءاتها من تصاريح وموافقات حكومية ما يزيد من فرص العمل في المدينة. فالمدينة أصبحت القلب الذي لابد لكل نشاط اقتصادي أو سياسي أن يمر من خلاله. ومتى ما حصل إنسان آت من الريف على عمل مهما كان تافهاً، وكان دخله أكثر مما يحصل عليه في قريته وتحسن مظهره بمقتنيات حديثة، كساعة براقة يقتنيها، أو معطفاً صاخباً في لونه يلبسه عند زيارة أهله في الريف، كانت هذه دعوة للآخرين للنزوح إلى المدينة.

أما السبب الثاني للنزوح للمدن فهو بريق الحياة فيها. فلأن حقوق المجتمعات في أيدي سكان المدن، ولأنهم هم الأثرى لتمكنهم من ثروات المجتمع، نجد أن الخدمات تحوم حولهم. فانتشار المستشفيات والمدارس في المدن لا تقارن بالقرى. كما أن الملاهي والملذات عادة ما تُسكب على سكان المدن لأن فيهم الأقوى والأثرى، فالطرق والساحات المزدانة بالأشجار والأنوار ودور السينما والملاهي والمطاعم الفاخرة والمباني الشاهقة والمصاعد الزجاجية ونحوها من مباهج الحياة في المدن مقارنة بالطرق الوعرة المظلمة والمباني المهلهلة وندرة الدواء والكتاب في الريف تقنع كل مقدام على أنه لا حياة له في القرية. لذلك كثر النزوح من القرى للمدن ليجد الناس أنفسهم يعيشون في أكشاك وأعشاش وفي أوضاع مزرية مؤملين أن حالهم سيتحسن يوماً ما بالحصول على عمل. إنه الأمل. وهكذا تنتشر البطالة بين هؤلاء الفقراء ليكونوا مادة سهلة التسخير لمن هو أقوى وأغنى، فيتم تجنيد بعضهم ليكونوا حراساً للأغنياء، ويتم تسخير أخريات للدعارة، ويتم توجيه أولئك ليكونوا مروجين للمخدرات، وما هذا إلا لأن مجتمع المدينة أصبح هرمياً في هيكله التسلطي والمادي يستعبد فيه القوي الضعيف والغني الفقير، كما وضحت سابقاً. لقد تمكن الشيطان، نعوذ بالله منه، من إخراج البشر من مقصوصة الحقوق، لمنظومة من الحقوق أوجدت مجتمعات تسكن مدناً مكتظة مزدحمة. ومتى كان الازدحام، كان التلوث من اجتماع الفضلات والنفايات، وكان ارتفاع الأسعار ليستغل الأثرياء الفقراء في الدعارة والجريمة المنظمة، وكان الاضطراب النفسي من تزاحم الناس في المنازل والطرقات والانتظار في السيارات لساعات، وهكذا من أمراض اقتصادية واجتماعية ونفسية حتى أصبح التلوث والفساد هما سمة العصر. ولذكر أمثلة سريعة عن تلوث الهواء أقول: فبرغم أن المدن الإنجليزية تعد من أنقى المدن في العالم وبالذات مقارنة بدول العالم الثالث من حيث تعداد السيارات، إلا أن الدراسات أشارت أن التلوث الناجم عن ازدياد عدد السيارات في المدن الإنجليزية الكبرى قد رفع تكاليف الرعاية الصحية بمقدار خمسة بلايين دولار سنة ١٩٩٦م. أما مدينة أثينا، فهي من أكثر المدن تلوثاً بعوادم السيارات، وفي أكثر الأيام تلوثاً تضاعفت نسبة الوفيات فيها ست مرات في التسعينات من القرن الماضي. أما في مدينة بومبي بالهند، فإن ضرر استنشاق الهواء لمن لا يدخنون يعادل تدخين عشر سجائر يومياً.[١٠٨]

أي أن المدينة برغم تلوثها أصبحت نقطة جذب لا لشيء إلا لتمركز السلطة والثروة فيها. وهذه ظاهرة متفشية في ما يسمى بدول العالم الثالث أكثر منها في الدول الصناعية، وذلك لأن حقوق من في الريف في دول الغرب أكثر صيانة ممن هم في دول العالم الثالث، والتمركز الاقتصادي والإنتاجي في المدن أقل حدة مما هو حادث في العالم الثالث، فكان بريق المدينة أقل شداً لسكان الريف لتوافر الخدمات لديهم. إلا أن الوضع أيضاً مزرٍ في العالم الغربي مقارنة بما كان للإسلام أن ينتجه إن كان الحاكم هو الشرع (كما سيأتي بإذن الله). أي برغم تفاوت الوضع بين العالمين الثالث والغربي، تستمر المدينة الحديثة في جذبها للناس برغم فقدانها الذاتي لمقومات الحياة الأساسية. وحتى تستمر الحياة فيها تجلب إليها مقومات الحياة من كل اتجاه. فالعواصم السياسية مثل عمّان والرياض وأبو ظبي تُجلب إليها جميع مستلزمات الحياة بما فيها المياه. فقد بلغ مثلاً عقد مشروع نقل مياه رأس الزور إلى الرياض ٩ بلايين ريال. والعقد هو لنقل الماء بعد تحليته مسافة ٩٠٠ كلم في خط أنابيب مزدوج يصل قطر الواحد منها ٧٢ بوصة (ستة أقدام)، مع إنشاء محطات الضخ والمحطات الطرفية والخزانات. وسينقل المشروع بعد انتهائه ٩٠٠ ألف متر مكعب من المياه المحلاة يومياً إلى الرياض. هذا بالإضافة لنقل الكهرباء التي تصل إلى ألف ميجاواط.[١٠٩] ناهيك عن نقل المأكولات إلى العواصم التجارية كالدار البيضاء. حتى المدن التي تحوي مقومات

الحياة، مثل القاهرة وإسطنبول ونيويورك وواشنطن، فقد أنهكت واستُنهكت لأنها حُمّلت ما لا تطيق من كثافة سكانية بتمركز السلطة والمال اللذين يجذبان الناس. فهذه المستوطنات وكأنها كائن متطفل parasitic على المناطق الأخرى. أي لأن من يقطنون المدن الكبرى ذوي سطوة فلابد لهذه المدن من أقاليم تابعة لها لتتغذى عليها، وفي هذا إنهاك لتلك الأقاليم. وهذه حتمية لا مفر منها على مر التاريخ إن لم نحكم بالإسلام. وبهذا فإن جميع الأقاليم ليست مستغلة لما هو أجدر، بل هناك الكثير من الهدر. وهكذا نادراً ما نجد مدينة تعكس بجدارة استطاعة مقوماتها الحياتية، أي أن البشر أوجدوا مجتمعات كان من أكبر همومها نقل مقومات الحياة من مكان لآخر، فكم في هذا من هدر للطاقات والأوقات والأموال؟ فكم من الأموال هي تكلفة استحداث مجاري مياه الأمطار في جدة والرياض؟ وكم من الأموال هي تكلفة استحداث شبكات القاطرات تحت الأرض في القاهرة أو الدار البيضاء؟ أي وكأن مسؤولي سكان المدن، لأنهم الأقوى سلطاناً والأكثر مالاً، يجلدون الآخرين ويسخرونهم لخدمتهم. إنه استعباد إنساني لا مفر منه إن سار البشر على منظومات حقوقهم. فهل يُعقل أن يقبل الإسلام الذي يهدف لتحرير البشر من عبادة الناس لعبادة الله بوضع كهذا؟ معاذ الله، فماذا فعلت الشريعة لتوجد الاتزان بين مقومات الموقع الجغرافي وطاقات البشر ولتتلافى الهدر والتمركز الاقتصادي والسياسي في مجتمعات استعبادية؟ لقد وضعت الشريعة حركيات للحد من تفشي هذين السببين (أي توفر فرص العمل في المدينة وبريقها)، أو حتى إيقاف حدوث هذين السببين وذلك عن طريقين: الأول إيقاف تسلط من في المدينة على غيرهم، والثاني منع ذهاب الأموال لأهل المدن. كيف؟

بالنسبة لإيقاف تسلط من في المدن على غيرهم، وهو موضوع هذا الكتاب، فكما رأينا في فصل «الخيرات» فإن للناس الحق في الأخذ من المعادن وإحياء الأرض دون إذن من السلطات، وهكذا من حركيات توزع الحقوق بين الناس أينما كانوا وبشكل يمنع تسلط أناس على آخرين، فلا تظهر المدن الجاذبة بسبب تراكم السلطة والمال فيها (وهو موضوع الفصول القادمة). أما بالنسبة لمنع ذهاب الأموال لأهل المدن، فقد أوجدت الشريعة حركية سميتها «وترد على فقرائهم» تجذب بها الناس لمواضع الخيرات في الأرض، وهي ما نحن بصدده الآن:

لقد كانت المكوس أو الضرائب تؤخذ في الجاهلية من سكان القرى والأرياف والمدن لتذهب للسلطان ككسرى وقيصر لينفقها كيف شاء في تجهيز جيش لغزو الآخرين أو لشهواته ونحوها من غرائز بهيمية لا تعكس إلا جهل البشر كما ذكرت. وإن فاض شيء دفعه لمن حوله من أعوان. وكذلك الحال في النظام الرأسمالي والاشتراكي المعاصر، أي في الجاهلية المعاصرة، فإن الأموال تؤخذ أيضاً من الناس على شكل ضرائب وجمارك ورسوم وتذهب لمن هم في العواصم والمدن الرئيسة. وحتى مع نظريات التخطيط الحديثة التي تدعو لتلافي مركزية اتخاذ القرارات وتلافي مركزية استثمار الأموال في المدن الكبرى، بل توزيعها حتى لا يظهر التكدس السكاني، فإن الواقع هو أن الاقتصاديين والمخططين وبالطبع السياسيين سيستثمرون حيث مستوطناتهم أولاً. فالمدن الكبرى مثلاً، وبالذات العواصم، كانت أول مكان نُفذت تقنيات الهاتف الجوال أو المحمول أو الخلوي فيها، وهي المناطق التي بها هؤلاء البيروقراطيون، وبهذا تكون المدينة أكثر جذباً. إلا أن للإسلام نظرة أخرى: فهو قد قرر، كما رأينا في الفصول السابقة، تحجيم الدولة مالياً وأن تكون جل أموال المجتمع في أيدي الناس، وأنهم هم الذين يدفعون الزكاة. وكما ذكرت مراراً في فصلي «الأموال» و «دولة الناس» فإن أموال الزكاة والفيء والغنائم هي للناس وليست

لمشروعات وما شابه. وأنه مع تقادم الزمن إن طبقت الشريعة وانتشر الإسلام فإن المصدر الأهم لإعادة توزيع الثروات هو الزكاة. ولكن لأي نوع من الناس تعطى الزكاة، وأين هم؟

بالنسبة لأي نوع من الناس فسوف نتطرق إليه لاحقاً بإذن الله. أما بالنسبة لموقعهم فقد جاء في صحيح البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذاً إلى اليمن قال: ﴿إنك تقدم على قوم أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله، فإذا عرفوا الله فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم، فإذا فعلوا فأخبرهم أن الله فرض عليهم زكاة من أموالهم، وترد على فقرائهم، فإذا أطاعوا بها، فخذ منهم، وتوق كرائم أموال الناس﴾». ومن هذا الحديث، ومن لفظه صلوات ربي وسلامه عليه ﴿وترد على فقرائهم﴾[١١٠] كان هناك شبه إجماع بأن الزكاة التي تؤخذ من الأغنياء لابد وأن تعطى للأصناف الثمانية في نفس المنطقة لحِكم كثيرة. أي أن الزكاة لا ترسل لمدينة أخرى كعاصمة الدولة أو مدينة إقليمية، بل تعطى للفقراء والمساكين والغارمين ونحوهم من المستحقين للزكاة في نفس المدينة أو القرية أو البادية. ولأهمية هذا الموضوع للتمكين لابد من تأكيده شرعاً، أولاً:

عن أبي جحيفة قال: «قدم علينا مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ الصدقة من أغنيائنا فجعلها في فقرائنا، فكنت غلاماً يتيماً فأعطاني قلوصاً».[١١١] وفي مسند الإمام أحمد أن أعرابياً سأل الرسول صلى الله عليه وسلم عدة أسئلة منها: «أنشدك الله، آلله أمرك أن تأخذ هذه الصدقة من أغنيائنا فتقسمها على فقرائنا؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿اللهم نعم﴾».[١١٢] وعن عمرو بن ميمون عن عمر بن الخطاب: أنه قال في وصيته: «أوصي الخليفة من بعدي كذا، وأوصيه بكذا، وأوصيه بالأعراب خيراً فإنهم أصل العرب ومادة الإسلام، أي يأخذ من حواشي أموالهم فيرد في فقرائهم».[١١٣] وجاء في «مصنف ابن أبي شيبة» عن عمرو بن مرة عن أبيه قال: «سئل عمر عما يؤخذ من صدقات الأعراب كيف يصنع بها؟ فقال عمر: والله لأردن عليهم الصدقة حتى تروح على أحدهم مائة ناقة أو مائة بعير».[١١٤] وجاء أيضاً عن فرقد السبخي قال: «بعث معي بزكاة إلى مكة، فلقيت سعيد بن جبير فقال: ردها إلى الأرض التي حملتها منها».[١١٥] تدبر أخي القارئ أهمية هذه العبارة السابقة: «ردها إلى الأرض التي حملتها منها». وعن طاووس قال: «كان في كتاب معاذ من خرج من مخلاف إلى مخلاف فإن صدقته وعشره في مخلاف عشيرته».[١١٦] والآثار في هذا كثيرة جداً. فبعد ذكر عدد منها يستنتج أبو عبيد قائلاً: «والعلماء اليوم مجمعون على هذه الآثار كلها، أن أهل كل بلد من البلدان، أو ماء من المياه، أحق بصدقتهم، ما دام فيهم من ذوي الحاجة واحد فما فوق ذلك، وإن أتى ذلك على جميع صدقتها، حتى يرجع الساعي ولا شيء معه منها».[١١٧] فتأمل العبارة أخي القارئ: «حتى يرجع الساعي ولا شيء معه منها». وفي موضع آخر يقول مستنتجاً: «فكل هذه الأحاديث تثبت أن كل قوم أولى بصدقتهم حتى يستغنوا عنها، ونرى استحقاقهم ذلك دون غيرهم، إنما جاءت به السنة لحرمة الجوار وقرب دارهم من دار الأغنياء».[١١٨]

والآن لنأخذ أقوال المذاهب لتأكيد المسألة لأهميتها:[١١٩] فقد قال مالك: «لا يجوز نقل الزكاة إلا أن يقع بأهل بلد حاجة، فينقلها الإمام إليهم على سبيل النظر والاجتهاد».[١٢٠] وذهب الشافعية إلى أنه «لا يجوز نقل الزكاة، ويجب صرفها في بلد المال، إلا إذا فقد من يستحق الزكاة في الموضع التي وجبت فيه».[١٢١] وقالت الحنابلة: «المذهب على أنه لا يجوز نقل الصدقة من بلدها إلى مسافة القصر».[١٢٢] وقال أبو داود: «سمعت أحمد سئل عن الزكاة يبعث

بها من بلد إلى بلد؟ قال: لا. قيل: وإن كانت قرابته بها؟ قال: لا».[١٢٣] وكما ترى فإن الفقهاء يستخدمون لفظ «لا يجوز» تأكيداً لمنع نقل الزكاة من بلدها. إلا أن هناك بعض الآراء التي تبيح ذلك مع كراهته. فقد ذهب الأحناف على أنه يكره نقل الزكاة من بلدها «إلا أن ينقلها إلى قرابة محتاجين لما في ذلك من صلة الرحم، أو جماعة هم أمس حاجة من أهل بلده، أو كان نقلها أصلح للمسلمين أو من دار الحرب إلى دار الإسلام، أو إلى طالب علم، أو كانت الزكاة معجلة قبل تمام الحول، فإنه في هذه الصور جميعها لا يكره النقل».[١٢٤] إلا أن هناك بعض الفقهاء الذين لم يمانعوا نقلها وهم قلة بحمد الله.[١٢٥]

ولعل الحكمة الظاهرة في منع نقل الزكاة من بلدها هو أن فيها إيلام لمن هم في نفس البلد من الفقراء لنقصان الزكاة عنهم إن نقلت. وفي هذا تأخير لتمكينهم كما سأوضح بإذن الله، فتضيع حكمة هامة للزكاة. لذلك فإن مذهب الجمهور هو دفعها للأقرب للتمكين. وبالطبع فإن هذا ينطبق على الفيء أيضاً، فلا تنقل أموال الفيء من بلد لآخر. ففي تفسير القرطبي: «قال علماؤنا: ويقسم كل مال في البلد الذي جبي فيه، ولا ينقل عن ذلك البلد الذي جبي فيه حتى يغنوا، ثم ينقل إلى الأقرب غيرهم، إلا أن ينزل بغير البلد الذي جبي فيه فاقة شديدة، فينتقل ذلك إلى أهل الفاقة حيث كانوا، كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه في أعوام الرمادة، ...».[١٢٦]

أما الحكمة من وضع الزكاة في بلدها في نظر الفقهاء فهو «إغناء الفقراء من كل بلد، فإذا أبيح نقلها من بلد مع وجود فقراء بها، أفضى إلى بقاء فقراء ذلك البلد محتاجين».[١٢٧] وقد حدث أبو جعفر محمد بن علي أن علياً قال: «إن الله عز وجل فرض على الأغنياء في أموالهم ما يكفي للفقراء. فإن جاعوا أو عروا أو جهدوا فبمنع الأغنياء. وحق على الله تبارك وتعالى أن يحاسبهم ويعذبهم».[١٢٨] فهذا الفقير الذي يرى الخيرات من ثمار وأجهزة بيد الأغنياء ويعلم أن جزء منها قد يأتيه سيكون في حال أفضل ولن يعتدي عليها. أما إن علم أنه لا رزق له فيها، فقد لا يحاول المحافظة عليها، هذا إن لم يعتد عليها. ولا نريد هنا توضيح العلاقة بين الكفر والفقر، فهي مسألة معروفة. فقد استعاذ الرسول صلى الله عليه وسلم من الكفر والفقر وعذاب القبر. ويقول محقق كتاب الأموال: «فلو خرجت زكاة أغنيائهم إلى بلد آخر وهم محتاجون إليها فإن ذلك يورث في قلوبهم الحقد على هؤلاء الأغنياء ويحدث هوة بين الفريقين قد تجر إلى ما لا تحمد عقباه».[١٢٩] وهل يعقل أن يضع سبحانه وتعالى مقصوصة من الحقوق تؤدي للفقر ليفتن الناس في دينهم؟ معاذ الله، بل إن من أهداف الشريعة دفع المجتمع لوضع ينعدم فيه الفقراء حتى لا يفتن الناس في دينهم. كيف؟

جذب العاطلين

إلا أن الحكمة الباطنة والأهم لموضوعنا هي أن عدم نقل الزكاة سيجذب العاطلين عن العمل من جميع الأقاليم الأقل ثراء إلى المناطق التي يكثر فيها مال الزكاة. فكثرة مال الزكاة مؤشر على الرغد الاقتصادي في منطقة ما. فإن ظهر معدن في منطقة ما وكان للناس استخراجه وأصبحوا أثرياء فإن كثرة زكاة مالهم ستجذب بالتأكيد الآخرين لتلك المنطقة التي هي أكفأ في خيراتها في ذلك الزمن. وقد يأتي العاطلون بأموال الزكاة المخصصة لابن السبيل في ديارهم. فإن كانت هناك مثلاً منطقة سهلية خصبة خلف الجبال وبها مياه جوفية فذهب إليها فرد

فاكتشف المياه فأحيا ما استطاع ثم أتى الثاني والثالث والرابع وأحيوا، وهكذا وجدت ضاحية صغيرة وخرج من ثمارها زكاة فإن فقراء المناطق الأخرى سينجذبون للعيش بجانبها انتظاراً للزكاة. أي أن العاطلين عن العمل في المناطق الأخرى وهم هنالك فقراء ويستحقون من سهم ابن السبيل في الزكاة، إن أرادوا السفر، سيأتون إلى حيث تكثر أموال الزكاة ويأخذون منها لأنهم أحق من فقراء المناطق الأخرى ثم يبدؤن الإحياء في نفس المنطقة لأن الخيرات المودعة في تلك البقعة أكثر من كافية إذ أنها لا تزال بكراً، وهكذا سيزداد مجموع عدد المنتجين في المجتمع وينحسر عدد غير القادرين على العطاء من المناطق الأخرى. وإن تم تطبيق نفس هذه الفكرة على جميع المواضع الأخرى التي تزخر بالخيرات المعدنية والمراعي وما شابه، ستأتي البركة بإذن الله بكثرة العطاء والإنتاج لأن العاطلين القادمين انقلبوا إلى منتجين. تدبر المثال الآتي: إن منطقة رديّف في تونس تزخر بالفوسفات، ومع هذا فهي منطقة مهملة ولا تحوي حتى المرافق الأساسية للحياة مقارنة بالعاصمة تونس. وما حدث هذا إلا لأن الحكومة التونسية ملكت جميع المواد الخام ووظفت الأفراد كأجراء بمبالغ تافهة. فالعمال في المناجم لا يملكون ما يستخرجونه. هكذا تزدهر تونس العاصمة مقارنة برديّف التي بقيت قاحلة. فيتزاحم الناس في العاصمة وتبقى رديّف وأمثالها مهملة فيخسر الاقتصاد لأنه لا تفانٍ في الاستخراج للمعادن ومن ثم لا تصنيع. أما بتطبيق مقصوصة الحقوق وبامتلاك الناس للمعادن ومن ثم إنفاقهم على أنفسهم ستظهر شتى أنواع المرافق لخدمتهم لتمكنهم المالي، وبدفعهم للزكاة أيضاً سينجذب آخرون لتزدهر رديّف وأمثالها في المناطق الزاخرة بالخيرات.

أي أن رد الزكاة لفقراء نفس المنطقة مدعاة للتقارب في الدخل بذهاب الناس الذين لا يجدون عملاً للأرض التي بها فائض من الزكاة،وبالطبع فإن فائض الزكاة مؤشر على توافر الخيرات، وبهذا تزداد القوى العاملة في الأرض الأثرى ويزداد الناس العاملون ويزداد الإنتاج. أما المناطق الأفقر في الثروات فستزداد الهجرة منها لتقل هموم تلك المناطق في دعم هؤلاء العاطلين الذين يحتاجون لخدمات كالصحة والتعليم لأن التعداد السكاني أصبح يفوق موارد المنطقة. أي أن المستوطنات بشتى أنواعها تجذب أو تدفع العقول والأيدي العاملة فتظهر أو تضمحل المستوطنات بناءً على جدارة الموقع في دعم الحياة. والمؤشر الأهم لمدى جدارة الموقع في دعم الحياة الأرغد هو مقدار الخارج من الزكاة. أي أن هناك اتزان يتغير عبر الزمن لكل منطقة بين ما تحويه من خيرات وبين عدد من يسكنون بها. ولا يمكن لأي عقل بشري أن يوجد هذا الاتزان إلا مقصوصة الحقوق من خلال حركية «وترد على فقرائهم». وهذا استنتاج مهم لهذا الكتاب، إذ لا حاجة لنقل المواد إلا فيما ندر، فلا هدر هنالك إلا بالقدر الضروري. لنأخذ مثالاً متطرفاً: فقد يوجد معدن الألمنيوم في منطقة ما وتظهر الصناعات التي تعتمد على الألمنيوم وتتكاثر الإبداعات وتتراكم المعرفة وتزداد المصانع لدرجة أن الألمنيوم قد لا يكفي لاستيعاب النمو السكاني الذي هو بحاجة لمصانع مستحدثة، وهذا يتطلب جلب الألمنيوم من مناطق أخرى لحيث المصانع ومن ثم نقل تلك المصنوعات لمناطق أخرى لتسويقها، فلا هدر هنا إن تم جلب الألمنيوم، لأن المصانع تعتبر استثماراً، بل إنها من ضرورات البركة إلا إن بدأت المصانع بالظهور في مناطق أخرى بها ألمنيوم بهجرة سكان هذه المنطقة التي بدأت مواردها تتزن مع عدد السكان، وهكذا ينتقل الناس لتلك المنطقة الأخرى. أما سكان المنطقة الأسبق، وإن انخفض عليهم منسوب الألمنيوم المنتج، فإما أن يوجدوا بدائل أخرى كرفع مواصفات الألمنيوم بالتقدم العلمي، أو عليهم الدخول في صناعات أخرى أو الضرب في أرض الله الواسعة. وهكذا فإن لكل زمن مواقع أفخر من مواقع بناء على التقدم العلمي والتقني للمجتمع. وهذا مثال متطرف لمادة قد تنفذ، إلا أن الوضع الطبيعي في الغالب هو غير ذلك. فإن

الخيرات كما حاولت أن أثبت سابقاً، أكثر بكثير من مقدرة البشر على الاستهلاك إن هم حكموا بالشرع كما سأثبت بإذن الله. فقارن هذا بمدننا المعاصرة التي لا تعكس جدارتها الاقتصادية، بل تعكس سطوة حكامها وتكدس الأموال في خزائن الدولة، بينما الأرياف تئن فقراً وتخلفاً. ولأهمية هذا الموضوع لابد لنا من تأكيد مسألة عدم نقل الزكاة بشرح جوانبها المختلفة.

لأن الشريعة فتحت الأبواب لمن أراد العمل بوضع مفاتيح الخيرات في يده، ولأنها دفعت له من الزكاة ما يكفيه لنقله لمناطق العمل كابن سبيل، ولأنها دفعت له من الزكاة ما يخرجه من فقره إن وصل لمنطقة تكثر بها أموال الزكاة، فإنه من الطبعي أن يبدأ هذا المزكى عليه بالعمل والعطاء لكي لا يستمر فقيراً. وهكذا يقل الفقراء حتى يضمحلوا في المنطقة، وسيأتي زمان قد لا يجد فيه أهل المنطقة من يستحق الزكاة من الفقراء والمساكين. تأمل الآتي من الأموال: فعن ابن جريج قال:

> «أخبرني خلاد أن عمرو بن شعيب أخبره أن معاذ بن جبل لم يزل بالجند إذ بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن حتى مات النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر، ثم قدم على عمر، فرده على ما كان عليه، فبعث إليه معاذ بثلث صدقة الناس، فأنكر ذلك عمر وقال: لم أبعثك جابياً ولا آخذ جزية، ولكن بعثتك لتأخذ من أغنياء الناس فتردها على فقرائهم. فقال معاذ: ما بعثت إليك بشيء وأنا أجد أحداً يأخذه مني. فلما كان العام الثاني بعث إليه شطر الصدقة، فتراجعا بمثل ذلك. فلما كان العام الثالث بعث إليه بها كلها، فراجعه عمر بمثل ما راجعه قبل، فقال معاذ: ما وجدت أحداً يأخذ مني شيئاً».[١٣٠]

هل رأيت كيف تناقصت الحاجة للزكاة لأنها دفعت لمن هم في نفس المنطقة، فقد زادت الزكاة المرسلة من الصحابي الجليل معاذ للخليفة عمر من الثلث ثم للنصف ثم لكاملها وذلك لأن هؤلاء الذين دفعت لهم الزكاة تمكنوا باستغنائهم، فقل عدد الفقراء سنة بعد أخرى حتى انعدموا. أما إن أرسلت الزكاة للعاصمة لاستمر الفقراء في بؤسهم، ولهؤلاء مضار تؤثر على الأغنياء لأن الفقراء عالة على العاملين المنتجين في جميع المتطلبات التعليمية والصحية وما شابه، فيقل ثراء الأغنياء لتحملهم نفقات الفقراء الذين لا يستطيعون دعم أنفسهم. وهكذا ينتشر الفقر ويزداد ثراء بعض أهل العاصمة الذين تذهب إليهم أموال الضرائب لينجذب إليها الناس. فيختل الاتزان بين موارد الأرض وكفاءة الناس. وهذا من الإعجاز التشريعي، فتأمل.

والظاهر هو أن ظاهرة انعدام الفقراء بسبب رد الزكاة لفقراء نفس المنطقة حدثت في مناطق عدة فظهر سؤال فقهي: إن استغنى عن الزكاة فقراء بلد، أو ظهرت حاجة ملحة في منطقة أخرى كمجاعة مثلاً، فهل يجوز نقلها؟ بالنسبة للحنابلة فقد أجازو نقلها. فقد قال أحمد: «لا تخرج صدقة قوم عنهم من بلد إلى بلد إلا أن يكون فيها فضل عنهم، لأن الذي كان يجبى إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر من الصدقة إنما كان عن فضل منهم، يعطون ما يكفيهم، ويخرج الفضل عنهم».[١٣١] ومن المالكية فقد روى عن سحنون أنه قال: «ولو بلغ الإمام أن ببعض البلاد حاجة شديدة جاز له نقل بعض الصدقة المستحقة لغيره إليه، فإن الحاجة إذا نزلت وجب تقديمها على من ليس بمحتاج ...».[١٣٢] والظاهر هو أن الناس كانوا يتمكنون في الأقطار والأقاليم بعد دفع الزكاة إليهم في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء من بعده لدرجة أن الفائض كان عندها يذهب للمدينة المنورة. وعندها فقط تكون الرخصة في النقل كما قال أبو عبيد بعد ذكر عدة آثار مثل حديث معاذ حين قال لأهل اليمن: «ائتوني

بخميس أو لبيس آخذه منكم مكان الصدقة، فإنه أهون عليكم وأنفع للمهاجرين بالمدينة». فيقول أبو عبيد مستنتجاً: «وليس لهذه الأشياء محمل إلا أن تكون فضلاً عن حاجتهم، وبعد استغنائهم عنها كالذي ذكرناه عن عمر ومعاذ».[١٣٣]

أما الحكمة الأخرى الباطنة المهمة من حصر الزكاة في بلدها، والله أعلم، فهي إضعاف قوة بيت المال، وبهذا يقل تسلط الدولة على الناس، وفي هذا قوة للناس كما ذكرت في الفصول السابقة، لأن المال لن يذهب لبيت المال بل يبقى في أيدي سكان نفس المنطقة (أي لن تظهر المدن الكبرى التي تستنهك موارد الأمة). فلا يصبح بيت المال ممراً للمال ليتمكن من في نفسه ضعف من المسؤولين من التلاعب به. وتطبيقاً للشريعة فقد كان الفقهاء يقولون برد المال الآتي من المناطق التي بها مستحقين. فعن سفيان بن سعيد «أن زكاة حملت من الري إلى الكوفة، فردها عمر بن عبد العزيز إلى الري».[١٣٤] وتأمل تغير قرار عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، فعن أبي جريج قال: «كتب عمر بن عبد العزيز إلى عماله أن ضعوا شطر الصدقة. (قال أبو عبيد: يعني في مواضعها) وابعثوا إلي بشطرها. قال: ثم كتب في العام المقبل: أن ضعوها كلها».[١٣٥] «وروي عن عمر بن عبد العزيز أنه رد زكاة أتي بها من خراسان إلى الشام، إلى خراسان».[١٣٦] لذلك فإن من الملاحظ أن المدينة المنورة على الرغم من نموها في عصر الخلفاء رضوان الله عليهم إلا أنها لم تنمو النمو الكبير كعاصمة لدولة امتدت من فارس إلى المغرب، وما ذلك إلا لأن الأموال كانت تصرف في مواقعها للفقراء.

ولعل الاستثناء بنقل الزكاة هو للأقارب مع تردد بعض الفقهاء. فيقول أبو عبيد: «فإن جهل المصدق فحمل الصدقة من بلد إلى آخر سواه، وبأهلها فقر إليها، ردها الإمام إليهم، كما فعل عمر بن عبد العزيز، وكما أفتى به سعيد بن جبير. إلا أن ابراهيم والحسن ترخصا في الرجل يؤثر بها قرابته. وإنما يجوز هذا للإنسان في خاصة ماله. فأما صدقات العوام التي تليها الأئمة فلا، ومثل قولهما حديث أبي العالية». وقد كان أبو العالية يحمل زكاته إلى المدينة المنورة. قال أبو عبيد: «ولا نراه خص بها إلا أقاربه أو مواليه».[١٣٧] «وروي عن الحسن والنخعي أنهما كرها نقل الزكاة من بلد إلى بلد إلا لذي قرابة».[١٣٨] وماذا إن كان الرجل في بلد، وماله في بلد آخر؟ قال أحمد في رواية محمد بن الحكم: «إذا كان الرجل في بلد، وماله في بلد فأحب إلي أن تؤدى حيث كان المال، فإن كان بعضه حيث هو، وبعضه في مصر، يؤدي زكاة كل مال حيث هو ...».[١٣٩] فتأمل هذا الإصرار من الإمام أحمد رحمه الله والذي سيسحب الفقراء لحيث المزيد من الخيرات، فيعملون وينتجون وتزيد الخيرات أكثر وأكثر.

وماذا إن خالف المزكي ونقلها لبلد آخر؟ بالنسبة للحنابلة فهناك قولان: الأول أنها أجزأته في قول أكثر أهل العلم، وذلك لأنه دفع الحق إلى مستحقيه، فبرئ منه كالدين، والآخر لا تجزئه لأنه دفع الزكاة إلى غير من أمر بدفعها إليه، أشبه ما لو دفعها إلى غير الأصناف الثمانية وقد اختارها ابن حامد.[١٤٠] وبالنسبة للشافعية فقد أتى في المجموع: «فحاصل المذهب أنه ينبغي أن يفرق الزكاة في بلد المال، فلو نقلها إلى بلد آخر مع وجود المستحقين فللشافعي رضي الله عنه في المسألة قولان. وللأصحاب فيه ثلاث طرق، أصحها عندهم أن القولين في الإجزاء وعدمه، أصحهما لا يجزئه، والثاني يجزئه. ولا خلاف في تحريم النقل. والطريق الثاني أنهما في التحريم وعدمه، أصحهما يحرم، والثاني لا يحرم ولا خلاف أنه يجزئ ...».[١٤١] فتأمل هذا التردد بين الفقهاء في نقل الزكاة: هل هي تجزئ المزكي أم لا؟ إن مثل هذه الأحكام تجعلك تقتنع أن هذا الدين هو دين الحق. ففي الوقت الذي تجتمع فيه

آراء الناس جميعاً سواء كان قبل الإسلام أم في الحاضر الديمقراطي بنقل الأموال من بلد إلى بلد، أتى الإسلام بغير ذلك قبل أربعة عشر قرناً.

وماذا إن نسي العامل على الزكاة فقيراً، فهل عليه تعويض هذا الفقير في السنة القادمة عن حقه الذي لم يأخذه في السنة الماضية؟ قال أبو عبيد: «فإن لم يعلم الإمام بحاجة أهل الصدقة حتى يقسمها في غيرهم أو فعل ذلك بعض عماله، ثم علم به هو بعد، فإنه يروى عن عمر بن الخطاب أنه أضعف الصدقة في مثل هذا من قابل»، وذلك ليعوضهم عما فاتهم من صدقة العام الذي قبله.[١٤٢] ثم يروي أبو عبيد قصة جديرة بالتأمل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذكرها سلمة الدؤلي إذ يقول:

> «بينا عمر نصف النهار قائل في ظل شجرة،[١٤٣] وإذا أعرابية فتوسمت الناس[١٤٤] فجاءته فقالت: إني امرأة مسكينة، ولي بنون، وإن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب كان بعث محمد بن مسلمة ساعياً، فلم يعطنا، فلعلك يرحمك الله أن تشفع لنا إليه. قال: فصاح بيرفأ: أن ادع لي محمد بن مسلمة، فقالت: إنه أنجح لحاجتي أن تقوم معي إليه. فقال: إنه سيفعل إن شاء الله. فجاءه يرفأ فقال: أجب. فجاء فقال: السلام عليك يا أمير المؤمنين، فاستحيت المرأة، فقال عمر: والله ما آلو أن اختار خياركم،[١٤٥] كيف أنت قائل إذا سألك الله عز وجل عن هذه؟ فدمعت عينا محمد، ثم قال عمر: إن الله بعث إلينا نبيه صلى الله عليه وسلم فصدقناه واتبعناه فعمل بما أمره الله به، فجعل الصدقة لأهلها من المساكين، حتى قبضه الله على ذلك ثم استخلف الله أبا بكر فعمل بسنته حتى قبضه الله، ثم استخلفني فلم آل أن أختار خياركم، إن بعثتك فأد إليها صدقة العام وعام أول، وما أدري لعلي لا أبعثك. ثم دعا لها بجمل فأعطاها دقيقاً وزيتاً، وقال: خذي هذا حتى تلحقينا بخيبر، فإنا نريدها، فأتته بخيبر، فدعا لها بجملين آخرين وقال: خذي هذا، فإن فيه بلاغاً حتى يأتيكم محمد بن مسلمة، فقد أمرته أن يعطيك حقك للعام وعام أول».[١٤٦]

ألم تدمع عينيك أخي القارئ. لذلك يجب أن نقول دائماً: إن الإسلام دولة الناس. وقارن هذا بما يحدث في أيامنا هذه، فبعد ظهور الحدود بين الدول، وانحباس الناس بين قضبان الجوازات والتأشيرات، ظهرت مناطق فقيرة، وأخرى غنية، فكان حال الفقير في منطقة الأغنياء، أغنى من متوسطي الدخل في مدن الفقراء. فحار الفقهاء، فبدأت المطالبة بالفتاوى بجواز نقل الزكاة لمن هو أحوج لديار المسلمين أينما كانوا بحجة تغير الحال لتغير الزمان. فمن الفقهاء من أفتى ومنهم من احتار. فإن عمت الفتوى بجواز نقل الزكاة، يكون الإسلام قد تغير قليلاً، وهكذا يتراكم القليل حتى يكون الإسلام غير الإسلام والعياذ بالله. لنأخذ المثال الآتي على هذا الخروج عن الشرع: كما ذكرت سابقاً ومراراً بأنه نظراً لتغير الظروف المعاصرة، وفي هذه الحالة نظراً لظهور الحدود بين الدول، أتى بعض العلماء بفتاوى حتى تلائم الشريعة وضعنا المعاصر بحسن نية منهم أثابهم الله وغفر لهم. فهذا الشيخ القرضاوي بعد ذكر الأدلة التي تظهر بوضوح أنه لا يجوز نقل الزكاة من بلدها يقول بجواز ذلك نظراً لتغير الظروف. فهو يقول:

> «والذي يلوح لي – بعد ما ذكرناه من الأحاديث والآثار والأقوال – أن الأصل في الزكاة أن تُفرق حيث جُمعت، رعاية لحرمة الجوار، وتنظيماً لمحاربة الفقر ومطاردته، وتدريباً لكل إقليم على الاكتفاء الذاتي، وعلاج مشاكله في داخله. ولأن فقراء البلد قد تعلقت أنظارهم وقلوبهم بهذا المال، فكان حقهم فيه مقدماً على حق غيرهم. ومع ذلك كله لا أرى مانعاً من الخروج على هذا الأصل، إذا

رأى الإمام العادل - بمشورة أهل الشورى - في ذلك مصلحة للمسلمين وخيراً للإسلام».[١٤٧]

العجيب أنك ترى في السابق إدراك القرضاوي للأدلة إلا أنه بعد كل ذلك يقول بغير ما تأمر به الأدلة الواضحة. ثم لدعم مذهبه يذكر بعض النصوص للفقهاء منها مثلاً: «وقال ابن القاسم من أصحابه: إن نقل بعضها لضرورة رأيته صواباً». فهل هذا القول لابن القاسم دليل أم أنه رأي لفقيه ومهما علت مكانته؟ وكيف يستدل بمثل هذا أمام النصوص الثابتة؟ ولإثبات مذهبه يستشهد القرضاوي ببعض الاستنباطات العقلية التي لابد لي من ذكرها ثم دحضها. يقول غفر الله له (ولكن تذكر أن: إن من البيان لسحراً):

«ومما يؤكد ذلك ما يأتي: أولاً: أن أي بلد أو إقليم في الدولة الإسلامية الواسعة ليس جزءاً مستقلاً كل الاستقلال. ولا ولاية منفصلة عن سائر الولايات. ولكنها ترتبط بالحكومة المركزية، وبسائر المسلمين - ارتباط الجزء بالكل، والفرد بالأسرة، والعضو بسائر الجسد. وهذه الوحدة والترابط والتكافل الذي يفرضه الإسلام، لا يستقيم معه أن يُترك كل بلد وشأنه في عزلة عن البلاد الأخرى، وعن عاصمة الإسلام، فإذا نزلت نازلة كمجاعة أو حريق أو وباء ببلد، كان أهله أحوج إلى العون. وإسعافهم ألزم من ذوي الحاجة في بلد الزكاة. ثانياً: أن هناك مصارف مثل تأليف القلوب على الإسلام والولاء لدولته، ومثل «سبيل الله» فقد اخترنا أنه يشمل الجهاد وما في حكمه من كل عمل يعود على الإسلام بالنصر وعلو الكلمة. ومثل ذلك إنما يكون غالباً من شأن الإمام، وبتعبير عصرنا من شأن الحكومة المركزية، حتى لو قصرنا مدلول «سبيل الله» على «الجهاد» فإنه في عصرنا ليس من شأن الأفراد ولا الإدارات المحلية. بل هو من «شئون الدولة العليا». ومن هنا يتحتم أن يكون للحكومة المركزية مورد تنفق منه على هذه الأمور التي تفرضها مصلحة الإسلام ومنفعة المسلمين. فإن كان لديها من الموارد ما يغنيها عن الزكاة، فبها ونعمت، وإلا، فللإمام أن يطلب من زكوات الأقاليم ما يسد تلك الثغرات. ومن هنا ذكر القرطبي قولاً لبعض العلماء في هذه المسألة وهو: أن سهم الفقراء والمساكين، يقسم في موضع المال، أما سائر السهام فتنقل باجتهاد الإمام. وهذا من الأمور الاجتهادية التي يجب أن يؤخذ فيها برأي أهل الشورى، كما كان يفعل الخلفاء الراشدون، ولذا لا تخضع لتحديد ثابت، ولا يعتبر أخذها أمراً لازماً مطرداً في كل عام ... ثالثاً: أن مما اشتهر حتى صار يقيناً أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستدعي الصدقات من الأعراب إلى المدينة ويصرفها في فقراء المهاجرين والأنصار: ... ومثل ذلك حديث النبي صلى الله عليه وسلم حين قال لقبيصة بن المخارق في الحمالة: ﴿أقم حتى تأتينا الصدقة؛ فإما أن نعينك عليها وإما أن نحملها عنك﴾. فرأى إعطاءه إياها من صدقات الحجاز، وهو من أهل نجد. ورأى حملها من أهل نجد إلى أهل الحجاز. ...».[١٤٨]

ليس هذا فقط، بل بعد ذلك يذهب القرضاوي لجواز نقل الأفراد زكاتهم لحاجة أو مصلحة فيقول:

«وإذا كان للإمام أن يجتهد في نقل الزكاة من بلد إلى غيره لمصلحة إسلامية معتبرة، فإن للفرد المسلم الذي وجبت عليه الزكاة أن ينقلها أيضاً لحاجة أو لمصلحة معتبرة أيضاً، إذا كان هو الذي يتولى إخراجها بنفسه. كما هو حاصل الآن. وذلك مثل الاعتبارات التي ذكرها الحنفية في جواز النقل. كأن تنقل إلى أقارب محتاجين، أو إلى من هو أشد حاجة وأكثر فاقة، أو إلى من هو أنفع للمسلمين وأولى بالمعونة، أو إلى مشروع إسلامي في بلد آخر. يترتب عليه خير كبير للمسلمين، قد لا يوجد مثله في البلد الذي يكون فيه المال. أو نحو ذلك من الحكم والمصالح التي يطمئن إليها قلب المسلم الحريص على دينه، ومرضاة ربه».[١٤٩]

لعلك أخي القارئ إن تمعنت في السابق وكنت من أهل الحديث (أي لست من أهل الرأي) تسأل محتاراً: إن كان للحاكم بعد المشورة نقل الزكاة، وإن كان للأفراد أيضاً إن هم رأوا المصلحة نقل الزكاة، فما الحاجة لأمر الرسول صلى الله عليه وسلم؟ أي لماذا لم يأمرنا الرسول صلى الله عليه وسلم بالبحث والتمحيص والاجتهاد ومن ثم وضع الأموال بحذر فيما هو أصلح؟ أي وهكذا فإن التمحيص ثم الوقوع على مصالح السلاطين والأفراد هو تجميعٌ لمصالح الأمة!!! أي أنه صلوات ربي وسلامه عليه أمرنا أمراً قاصراً والعياذ بالله، ذلك لأن لكل سلطان مصالح يراها بوضوح، ولكل فرد مُزكٍ قريب في منطقة أخرى إما فقيراً أو مديوناً أو ابن سبيل أو نحو ذلك. فهل رأيت حاكماً (إن لم يكن أميراً على إمارة نفطية صغيرة) ليس بحاجة للأموال لتنفيذ المشروعات الحيوية للأمة؟ وهل رأيت رجلاً لا محتاجين له من أقاربه في مدن أخرى؟ فإن كان كذلك، أي إن كان لمعظم السلاطين برامج تنموية حيوية ومهمة للأمة كإنشاء مصنع للأدوية، وإن كان لمعظم الناس أقارب بحاجة للقوت أو العلاج أو السفر، فإن أمر الرسول صلى الله عليه وسلم لن يُطبق أبداً لأن ظروف التطبيق منتفية. فما الداعي إذاً من أمر الرسول صلى الله عليه وسلم؟ هكذا تتغير الشريعة عندما يقوم العقل القاصر بتحليل الأمور ويضعها في إطار منطقي ليجابه أو يهرب من قال الله جل وعلا وقال الرسول صلى الله عليه وسلم. فإن قرأت ما قاله القرضاوي مرة أخرى فقد تُعجب بحجته ولعلك توافقه عليها، لأنه رجل فاضل وحريص على المصلحة وكلامه في محله «في نظر الناس». وهنا تكمن الإشكالية التي أثرتها سابقاً ومراراً، وهو أننا في خضم هذه الرؤية قد ننسى تماماً أن عقولنا قاصرة ولا نرى عمق المسألة. كيف؟ لنرد على نقاطه (وإن كنت مكانك أخي القارئ، فلعلي أحاول تجربة: ألا وهي الرد عليه قبل قراءة الآتي وذلك بإعادة قراءة ما سبق من قوله والتفكر فيه، فإن استوعبت ما سبق ذكره في هذا الكتاب فلابد لك وأن تتمكن من الرد عليه بنفسك وبنفس الطريقة التي سأقوم بها في الآتي):

يقول في نقطته الأولى أن أي بلد ليس مستقلاً بذاته، بل هو جزء من الكل. وهذا كلام أكيد ويضعه لك في صورة ترقق قلبك لأنك تريد الوحدة والترابط الذي ينادي به. ثم يبني على السابق فكرة مهمة (ثانية) ألا وهي أن الكل مرتبط بالحكومة المركزية. ولأننا في ضعف الآن ونتمنى ظهور الخلافة، فسنوافقه على ذلك. ثم تأتي الفكرة المنطقية الثالثة المنبثقة عن الوحدة ألا وهي أنه يجب ألا تكون هنالك عزلة بين المناطق، وهذا بالطبع أمر مطلوب. ثم يبني فكرة منطقية رابعة ألا وهي أن الذي يزيل هذه العزلة هو التكافل بين المناطق. هنا أنت مهيأ لتقبل ما سيأتي عن كيفية إزالة هذه العزلة، وعن إمكانية تآزر المناطق. فيأتي الاقتراح منه بأن «إسعاف» من هم أحوج في مناطق أخرى غير بلد الزكاة أولى، أي «ألزم» ممن هم في بلد الزكاة، فلا مانع إذاً من نقل الزكاة، بل هذا هو الصواب في نظره. وهنا أيضاً ستوافقه لأنك ترى بعينيك مناطق منكوبة وآخرى رغدة وبإسراف. وهكذا تقتنع ناسياً أن هذا التفاوت الكبير بين رغد المناطق هو بسبب عدم تطبيق الشريعة أصلاً. هل رأيت كيف يفعل العقل القاصر بتراكمات تبدأ منطقية وتتوالى ليكون الحكم في النهاية بغير ما أتى به الشرع؟ أي أن ردي هو الآتي:

إن لما حرص عليه الرسول صلى الله عليه وسلم من منع نقل الزكاة حكمة تتضح في التسلسل الآتي بإذن الله: هناك خيرات (أصول منتجة) على الأرض وهناك أفراد. والأمة ستكون في أفضل حال إن وقع أكبر عدد من هؤلاء الأفراد على أكثر الخيرات في مواقعها المتعددة وسخروها لمنتجات. أي كلما كثر الإنتاج كلما زادت الأمة قوة اقتصادية. وهذا يتطلب رفع عدد العاملين قدر المستطاع بما يكافئ خيرات المناطق وبأقل هدر ممكن. فعندما

تحبس الزكاة في مناطقها، سيأتيها الفقراء لأخذ الزكاة، وليس جميع هؤلاء الفقراء من العجزة والمعاقين والمرضى، بل معظمهم ممن يستطيعون العمل إلا أن المجتمع الذي هم فيه لم يتح لهم الفرصة. ومن ثم سيعمل هؤلاء لأنهم سيجدون فرص عمل أكثر مما هو متوافر في مواطنهم المتشبعة بالأعمال والتي بسببها أصبحوا فقراء. أما إن نقلت الزكاة، أي لم يأت الفقراء إليها، فلن يرتحلوا لمواقع العمل، بل وقد ينتظرون الزكاة في السنة القادمة لأنهم في مدن أو مستوطنات لا تتوافر فيها فرص العمل لأنها مناطق مشبعة بالأيدي العاملة مقارنة بالموارد المتاحة. فإن فكرنا بهذه الطريقة، أي إن نقلنا الزكاة، فستكون بعض المناطق منتجة للزكاة وهي في الوقت ذاته بحاجة للأيدي العاملة لأن الخيرات بها تفوق إمكانات سكانها، ومناطق أخرى تنتظر أموال الزكاة سنة بعد أخرى وبها بطالة في الأيدي العاملة.

أي أن نقل الزكاة يجهض عامل الجذب للمواقع الأكثر ملاءمة للإنتاج. بينما منع نقل الزكاة سيسحب الأيدي العاملة لمناطق الخيرات حتى تتشبع بالعمالة التي تتناسب مع مستوى توافر الخيرات، ثم بعد فترة من النمو السكاني ستظهر زيادة في الأيدي العاملة القابلة للارتحال لمواطن أخرى جديدة تجذب العاملين، وهكذا ستكون جميع المستوطنات أو القرى أو المدن في اتزان دائم بين ما هو متوافر بها من الخيرات وبين الأيدي العاملة مع ظهور مستوطنات جديدة. أي أن مستوى التشغيل للأيدي العاملة في أعلى مستوى ممكن على الدوام، وبهذا يكون الاقتصاد في أعلى إنتاج ممكن، إذ لا هدر في نقل المواد الخام من منطقة لأخرى، وعندها يكون للأمة الكثير من المال لتغطية جميع الشدائد (الكوارث) المحتملة. فإن وقعت شدة في منطقة ما، ولأن المال كثير وموزع في مختلف المناطق والثرية جميعاً، فعندها سيُرسل المال مباشرة من الناس إلى المنكوبين من الشدائد عن طريق المنظمات الإغاثية مثلاً. أما إن أرسلت للسلطان، فهناك احتمالان: إن كان عادلاً، فهذا محمود ونادر؛ أما إن لم يكن كما هي الحال في معظم الأحوال، فستضيع بعض أو حتى معظم الأموال في أهواء السلاطين، أو بين أيدي من تحتهم، فتتبدد ثروات الأمة التي كان المفترض بها أن تؤدي للاتزان بين المناطق المختلفة، فأدت بنقل الزكاة إلى التفاضل بين المناطق المختلفة لتظهر الدولة بمفهومها الحديث المبني على وزارات الزير والتي تحدثنا عنها في الفصول السابقة، والتي تجذب الأيدي العاملة للمدن الكبرى لتشغيل هذه الأيدي والعقول في البيروقراطيات الورقية اللامنتجة. أي أن الهدف الأساس من الزكاة، وهو تسخير خيرات الأرض بجذب الناس للخيرات، قد انتفى بسبب قصور العقل البشري.

ولعلك تسأل: وماذا عن النكبات إن أصابت منطقة ما؟ ألا يتآزر المسلمون معها؟ ألم تنقل الزكاة في عهد الخليفة عمر رضي الله عنه في عام الرمادة؟ فأجيب: إن لم تنقل الزكاة فإن الخير العميم بقوة الاقتصاد سيحتمل أي شدة تصيب المسلمين مهما كانت لأن الأمة قوية اقتصادياً بحمد الله. وما حدث في عهد الخليفة الفاروق عمر رضي الله عنه هو في وقت لم تستمر فيه الشريعة في التطبيق لعقود، فلم يكن هناك تراكم للثروات يستطيع التصدي والإيفاء لمثل هذه المجاعة. فلا شدائد مع تطبيق مقصوصة الحقوق إذاً كما ذكرت في الحديث عن المجاعة سابقاً. وحتى إن تم الاستدلال بهذه الحادثة، فإن الدليل هو حول إمكانية نقل الزكاة في حالة الشدائد، لا أن تستخدم حالات الشدائد كدليل لإعطاء السلطان الحق في نقل الزكاة لما فيه المصلحة في نظره أو حتى في نظر مستشاريه، وشتان بين الحالين.

أما بالنسبة لنقطة القرضاوي الثانية، والتي محورها حاجة الدولة للأموال، فإن الملفت هو ظهور عبارات معاصرة لا تمت للإسلام بصلة مثل: «الحكومة المركزية» و «الدولة العليا» والتي سترفع راية الجهاد، إشارة إلى أن العمل العسكري في عصرنا ليس من شأن الأفراد ولا الإدارات المحلية، بل هو شأن للدولة والتي لا يرى بأساً من أن لها أخذ الزكاة ونفقتها على متطلباتها إن لم يكن لديها من الموارد ما يكفيها. ولعلك هنا أيضاً إن كنت من أهل الحديث تتعجب وتسأل: ألم يكن الجهاد أحوج للمال في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم؟ فلماذا لم يسحب صلوات ربي وسلامه عليه أموال الزكاة للجهاد، بل كان الجهاد كما وضحت في الفصول السابقة مرتكزاً على مساهمات الأفراد مالاً ونفساً؟ أليس الخطاب في قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُواْ بِأَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ للأفراد وليس للدولة؟ وما يؤكد أنه للناس هو قوله تعالى في نفس الآية: ﴿ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾. فالخطاب بالخفة والثقل يوجه للناس عادة لأن منهم الخفيف ومنهم الثقيل، وليس للدولة بالضرورة. وقد تحدثنا عن العمل العسكري وأنه ليس وظيفة في الفصول السابقة.

وبالنسبة لنقطته الثالثة، وهي أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يستدعي الصدقات من الأعراب إلى المدينة المنورة ليصرفها في فقراء المهاجرين والأنصار، وأن هذا صار يقيناً بدليل قوله صلى الله عليه وسلم لقصيبة بن المخارق في حمالته: ﴿أقم حتى تأتينا الصدقة﴾، فإن في هذا تعد على الرسول صلى الله عليه وسلم. فهل يعقل أن يأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بشيء ويفعل شيئاً آخر؟ فبالنسبة لحديث بن المخارق وما شابه من آثار (مثل قول معاذ لأهل اليمن: «ائتوني بخميس أو لبيس آخذه منكم مكان الصدقة، فإنه أهون عليكم وأنفع للمهاجرين بالمدينة») فقد جاء الرد عليها في كتاب «الأموال» لأبي عبيد (كما مر بنا) إذ يقول: «وليس لهذه الأشياء محمل إلا أن تكون فضلاً عن حاجتهم، وبعد استغنائهم عنها كالذي ذكرناه عن عمر ومعاذ». أي أن أموال الزكاة التي كانت تأتي للمدينة المنورة هي الفائض من الزكاة بعد استغناء سكان المنطقة الخارج منها الزكاة وهي التي كان يتصرف بها الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يكن صلوات ربي وسلامه عليه يستدعي الأموال وفي مناطقها التي تأتي منها من يستحق الزكاة. معاذ الله أن يفعل الرسول صلى الله عليه وسلم غير ما أمر.

ومن جهة أخرى فقد استدل القرضاوي أن ابن المخارق من أهل نجد وأن الرسول صلى الله عليه وسلم أعطاه من صدقات أهل الحجاز وبهذا يجوز نقل الزكاة. وهنا سوء فهم كبير يتضح في السؤال الآتي: هل الزكاة لمن في المنطقة ممن هم من سكانها أم أنها لمن ينتمون إليها نسباً؟ لنقل أن مغربياً هاجر إلى الأردن، فهل يأخذ من الزكاة أم يمنع منها وترسل لمن كان من سكان الأردن إلا أنه تركها لمنطقة أخرى كالبحرين مثلاً؟ بالطبع فللمغربي الأخذ منها لأنه أصبح في المنطقة، فلا فرق بين عربي ولا عجمي إلا بالتقوى، وإلا لكان الأمر من الرسول صلى الله عليه وسلم بدفع الزكاة للأقارب من أفراد القبيلة أو العشيرة أو نحو ذلك تفضيلاً لهم على من أتوا مهاجرين. وكما هو معلوم فقد أوصى القرآن الكريم بإيتاء الأقارب، وهذا غير الزكاة كما في قوله تعالى في سورة النحل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾. وهكذا ترى أنه لا يصح الاستشهاد بأخذ رجل من نجد للفائض من زكاة أهل الحجاز. فإن ظهر الألمنيوم بكميات تجارية في موريتانيا مثلاً، وجذب أطيافاً شتى من المسلمين ممن يعيشون في الصين أو اليمن أو الصومال وكانوا فقراء فهم أحق بالزكاة من الموريتاني الذي هاجر للسودان مثلاً. وبهذا

الاختلاط بين هؤلاء الناس ذوي الخلفيات المختلفة ستظهر حضارة قوية بسبب تبادل التجارب وانصهارها في بوتقة تعتمد على استخراج وتصنيع الألمنيوم. وعندما يعود هؤلاء لزيارة أقاربهم، ينقلون معهم تقنية الصناعات التي اكتسبوها. هذا إن عادوا.

أما استدلاله بما قال به الحنفية في جواز النقل لمن هم أشد فاقة، فهذا قول لم تأخذ به المذاهب الأخرى لأنه مبني على اجتهاد عقول لابد وأن تكون قاصرة. فمن هم أشد فاقة سيزدادون فاقة إن لم يضربوا في الأرض. ألم يقل الحق سبحانه وتعالى في سورة النساء: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَـٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾. وهنا ترى الاستثناء هو للمستضعفين مثل المرضى والعجزة والمعاقين، وهؤلاء، حتى وإن لم يهاجروا إلى مواطن دفع الزكاة، فإن الفائض من أموال الزكاة في المناطق الأخرى سيصلهم ولكن بعد حبس الزكاة في مواطنها، فتزداد العمالة في تلك المواطن فيزداد وعاء الزكاة عطاءً. أما إن فتح باب جواز نقل الزكاة بحجة هؤلاء المستضعفين، فإن الأيدي العاملة لن تهاجر، بل ستنتظر الزكاة. وهكذا لن يتغير الحال، بل سيسوء عاماً بعد عام لأن الزكاة كانت تنقل.

أخيراً، بالنسبة لقول القرضاوي بأن هناك مصالح مهمة للمسلمين «يطمئن إليها قلب المسلم الحريص على دينه، ومرضاه ربه»، فلماذا لا تنقل إليها الزكاة؟ هنا أيضاً لابد وأن يكون الرد واضحاً بالنسبة لك أخي القارئ، ألا وهو أن تفضيل دفع الزكاة لهذه المصالح إن كانت خارج أرض الزكاة، سيؤدي لإنقاص الأيدي العاملة في مواطن الخيرات لأن العمالة لم تنجذب لحيث الموارد كما يجب. وهكذا ينقص وعاء الزكاة عاماً بعد عام، أما مع حبس الزكاة في مواطنها وبالتالي كثرة الأيدي العاملة فيها وبزيادة الإنتاج سيزداد وعاء الزكاة، ومن ثم سيكون هناك الكثير والكثير من المال لتغطية مثل هذه المصالح وأكثر.

"الأقربُ فالأقرب"

وماذا إن فاضت الزكاة عن حاجة سكان مستوطنة وكان لابد لها من أن تنقل، فأين تذهب؟ جاء في الأموال عن حماد عن إبراهيم قال: «تقسم الصدقة على أهل الماء، فإن لم يجد على الماء من يستحقها نظر إلى أقرب المياه إليهم فقسمها فيهم. فإن لم يجد فالأقرب فالأقرب».[١٥٠] وهنا تعبير لطيف عن «أهل الماء». فقد كان هناك من السكان من يستوطنون حول مواضع المياه سابقاً لأنها من أهم الأصول المنتجة. أما الآن فقد يستوطنون حول منابع الخيرات مثل المعادن أو في مدن زراعية أو صناعية. لذلك فقد تنقل الزكاة إن عدم المستحقون من مستوطنة تعيش على صناعة المطاط مثلاً إلى أقرب مستوطنة بحاجة للزكاة. ففي المغني من المذهب الحنبلي: «والمستحب تفرقة الصدقة في بلدها، ثم الأقرب فالأقرب من القرى والبلدان. قال أحمد في رواية صالح: لا بأس أن يعطي زكاته في القرى التي حوله ما لم تقصر الصلاة في أثنائها، ويبدأ بالأقرب فالأقرب، وإن نقلها إلى البعيد لتحري قرابة، أو من كان أشد حاجة فلا بأس ما لم يجاوز مسافة القصر».[١٥١] وفي المجموع من المذهب الشافعي: «إذا عدم في بلد جميع الأصناف وجب نقل الزكاة إلى أقرب البلاد إلى موضع المال، فإن نقل إلى الأبعد كان على الخلاف في نقل الزكاة وإن

عدم بعضهم، فإن جوزنا نقل الزكاة، نقل نصيب المعدوم إلى ذلك الصنف بأقرب البلاد، وإن لم نجوزه فوجهان مشهوران، ...».[١٥٢] وفي تفسير القرطبي من المذهب المالكي: «قال علماؤنا ويقسم كل مال في البلد الذي جبي فيه ولا ينقل عن ذلك البلد الذي جبي فيه حتى يغنوا ثم ينقل إلى الأقرب من غيرهم ...».[١٥٣]

إن الحِكم (بكسر المهملة) من نقل الزكاة للأقرب فالأقرب كثيرة، ولعل من أهمها الآتي: الحكمة الأولى هي تجنب تلاعب «العاملين عليها» قدر المستطاع. فإن نقلت الزكاة لبلاد بعيدة فإن مراقبتها من دافعيها ستصبح مسألة صعبة. أما إن وزعت في المناطق الأقرب فإن الوقوف على تأثير دفع الزكاة على المجتمع يكون أكثر تلمساً، فيسهل تقصي أداء العاملين عليها إن أعطيت لهم. أي إن لم يخرجها دافعوها بأنفسهم.

والحكمة الثانية هي التكافل الاجتماعي. فكما أن دفع الزكاة في نفس المنطقة يغلق الهوة بين الأثرياء والفقراء بتمكين الفقراء، فإن المنطق نفسه ينطبق أيضاً على المستوطنات المتقاربة (وهذه مهمة). فإن كانت مستوطنة ثرية وبجانبها مستوطنة بها فقراء، فلابد وأن تتأثر المستوطنة المنتجة للزكاة سلباً لقرب المسافة من الفقراء الذين إن لم يقترن فقرهم بالمفاسد فعلى الأقل يتواجد بينهم من هم من ذوي القيم اللا استنهاضية، أي من هم قليلوا المبادرة. أما إن دفعت الزكاة لفقراء المستوطنة الأقرب فسينهضون ويزول الفقر عنهم ويصبحون دافعين للزكاة بعد تمكنهم، أما الذين دفعوا الزكاة لهؤلاء الذين تمكنوا فسيزداد عطاؤهم لأنهم أصبحوا أكثر أمناً في مستوطناتهم، إذ لا فقراء من حولهم، وبهذا تصير هذه المستوطنة أكثر ثراءً، وتصبح تلك المستوطنة الآخذة للزكاة مستوطنة دافعة للزكاة بعد مدة، وهكذا تنتشر دائرة الثراء من خلال الزكاة حتى تعم الأبعد ثم الأبعد لتشمل كامل الأمة. فمن أسس الإسلام أن يعم الخير بالتوجه من الأقرب ثم الذي يليه قرباً ثم الأبعد والأبعد منه، لأن محاولة دفع الزكاة بالقفز من القريب للبعيد، ومهما كانت الحاجة، لابد وأن يعمق الأسى بين الفقراء لمقارنتهم أنفسهم بمن حولهم من الأغنياء ومن ثم التقاعس، فالفقر إحساس نفسي بالمقارنة حتى وإن توافرت الضروريات، فيكون نسيج الأمة عندها ممزقاً بين مستوطنات متجاورة غنية وأخرى فقيرة فيبقى الكل قلقاً إن لم يكن عاجزاً عن النهوض.

أما الحكمة الثالثة فهي التكامل الإنتاجي. فكل منتج لابد له من منتجات مكملة. فالسيارة هي نتاج التكامل بين صانعي الإطارات للكفرات والزجاج للنوافذ والجلود للمقاعد والصلب للمكائن وهكذا. وعادة ما يتجه التصنيع في تطوره من الشمولية للتخصص. فقد كانت موسسات أو شركات[١٥٤] تصنيع السيارات سابقاً تقوم بتصنيع كل أجزاء السيارة من محركاتها لمقاعدها، ومع التقدم الصناعي كان على الشركات أن تركز على التصميم والتطوير والتسويق وذلك لظهور مؤسسات تصنيعية متخصصة أكفأ منها في بعض المنتجات، فبدأت شركات السيارات بالتعاقد مع قطاعات صناعية أخرى لتنتج لها ما لا تتقن هي القيام به إن هي أرادت لسياراتها الريادة والبقاء في السوق. فهذه شركة متخصصة تطور وتصنع المولدات الكهربائية لعدة شركات من السيارات. وتلك شركة تصنع الطلاء ليلائم مواصفات أجواء حارة أو رطبة أو باردة، وهناك شركة متخصصة تصنع جميع أنواع الزجاج للنوافذ لعدة شركات. هكذا بفتح السوق وظهور قطاعات تصنيعية حديثة مختلفة يحصل التنافس لتكمل المؤسسات التصنيعية بعضها بعضاً. ومن الطبعي أن تظهر المؤسسات التصنيعية التي تساهم في صنع السيارة في مناطق قريبة من مصانع السيارات كما هو الحال مثلاً في مدينة ديترويت بولاية ميتشيجان الأمريكية. وإن دُفعت الزكاة لهؤلاء الأقرب تمكنوا وساهموا في إيجاد قطاعات إنتاجية تكمل ما تحتاجه تلك الشركات. ولنضرب مثالاً أشمل على ذلك:

عندما يظهر معدن، ولنقل بأنه النفط، في مكان ما ويأتي إليه المسلمون بزكاة الآخرين كأبناء سبيل من شتى بقاع الأرض لاستخراجه، فإن من سيأتي أصلاً هم الذين يحبون أو يحتملون صناعة النفط على الأغلب، وما حدث هذا إلا لأن أبواب العمل مشرعة للجميع، فيظهر التنافس بين الأقاليم المختلفة ذات القطاعات الزراعية والصناعية لجذب الأيدي العاملة. عندها فإن كل فرد سيتجه إلى العمل الذي يحبه ويهواه كما ذكرت سابقاً إذ لا حدود. وبهذا ستبدأ صناعة النفط بوضع أفضل مما إن بدأت به بموظفين من شركات مجبرين على العمل، لا سيما أن هؤلاء القادمين يعملون لأنفسهم وليسوا موظفين عند غيرهم، ولأنهم يعملون لأنفسهم سيكونون أكثر همة وجداً وحرصاً. وقد تسأل: وكيف يمكن للأفراد القيام بذلك، فهذه مهمة عادة ما تقوم بها الدول؟ فأجيب: وهل الدول تقوم بذلك أم أنها تدعها للشركات والمؤسسات المتخصصة للقيام بها؟ ومن أين أتت هذه المؤسسات، أليست هي أفراداً تجمعهم الخبرة؟ فلماذا لا يجتمع أفراد ويأسسون شركة لهم لاستخراج النفط؟ هنا قد تحتار لأننا مغسولوا الدماغ بالحاضر الملوث وتسأل: ولكن كيف، ومن يدير هؤلاء الذين يعملون لأنفسهم؟ فالميزة في الشركات المعاصرة هي الإدارة! فأقول: انتظر ستأتي الإجابة بإذن الله، ولكن باختصار، ستأخذ الإدارة منحى آخر لأن العاملين هم الملاك، فهم ليسوا بحاجة للمحفزات لزيادة الإنتاج، وهم ليسوا بحاجة للمراقبة لأن المراقبة ذاتية، وهكذا تضمحل الحاجة للإدارة بمفهومها الحديث المبني على التحايل على العمال لاستخراج أعلى إنتاج منهم بأقل تكلفة لتستبدل الإدارة الحديثة بالأعراف التشغيلية. أي أن علم الإدارة سيأخذ شكلاً آخر تماماً كباقي العلوم الإنسانية كما سيأتي بإذن الله.

نعود للموضوع: ثم يأتي أفراد آخرون وينافسون من أتى قبلهم بإنشاء شركات أخرى تحفر بجانبهم. فكما رأينا في فصل «الخيرات» فإن الحركيات التي وضعتها الشريعة ستؤدي إلى جذب الجميع للعمل. وهكذا تكثر الشركات في نفس المنطقة لدرجة تشبع المنطقة لوضع يلائم مقدرة السكان على التصدير والتصنيع (وسيأتي بيانه بإذن الله في فصلي «الشركة» و «المعرفة»). وباستخراج المادة الخام وانتشارها سيقوم البعض الآخر بشرائها وتكريرها. وهؤلاء قد يأتي بعضهم كأبناء سبيل، وبالطبع فلن يحق لأحد منعهم من القدوم أو الاستيطان شرعاً لأنه لا حدود بين دول مفتعلة، بل أمة مسلمة واحدة. وهنا ملحوظة، وهي أنه قد لا تفيض الزكاة وتخرج من المنطقة إلا بعد «تشبعها» بالأيدي العاملة. وتشبعها يعني أن هذه المنطقة ستبقى جاذبة للأيدي العاملة وتخرج منها الزكاة التي تسحب الفقراء إلى المستوى الذي يوازي ما تستطيع المنطقة استيعابه من العاملين، وعندما تكثر زكاة هؤلاء تذهب لمن هم في مستوطنات أخرى قريبة، وهؤلاء الأقرب قد يدخلوا في صناعات مشتقة من النفط (كالبتروكيماويات مثلاً) لقرب مصدر النفط منهم.

وهنا أرجو أن تتذكر أخي القارئ ما قلناه من أن الزكاة تخرج أعياناً. هكذا تظهر قطاعات إنتاجية جديدة تعتمد على النفط ومنتجاته. وهكذا ينجذب أفراد آخرون لتلك المنطقة التي تصنع البتروكيماويات، وعندما يتمكن هؤلاء العاملين في البتروكيماويات وتذهب زكاتهم للأقرب ستظهر صناعات تعيش على البتروكيماويات في مستوطنات أبعد لأن الزكاة تخرج أعياناً من البتروكيماويات ولأن الصناعة بدأت في التحول من العمومية إلى التخصص، وهكذا يتكامل التصنيع ويتقدم وينمو لعدم وجود أنظمة تضعها الدول لتقيد الناس. فمفهوم الدولة عادة ما يؤدي إلى ظهور طبقات بيروقراطية تفصل بين القطاعات الإنتاجية. أما إن ترك الأمر للشريعة فإن مفهوم

الاعتماد على الذات في مجتمع ما سيؤدي إلى قنوات من التعاون بين الأفراد والجماعات (سنوضحه بإذن الله)، وبهذا يتشكل المجتمع إلى جماعات اقتصادية بأحجام مختلفة تتناسب مع طبيعة الإنتاج، وهكذا حتى يرتفع مستوى الخيرات لمستوى يوازي توافر الموارد في المنطقة، فتظهر مواد جديدة في مناطق جديدة يهاجر إليها من لا عمل لهم في هذه المناطق التي بدأت تكتظ بالسكان بكثرة انجذاب الناس إليها. أي أن المدن تحيا وتخبو بناءً على جدارة موقعها. ولكن ما الذي سيحدث لهذه المستوطنات التي ستنضب مواردها؟ وماذا سيحدث للأمة إن نضبت الموارد كالنفط مثلاً؟ وهل نتوقع كل قادم أن يتمتع بمعرفة كافية للمشاركة في التصنيع؟ وهل ستكبر المدن وتزدحم حيث المواد الخام الأغلى كالنفط أو الذهب مثلاً على حساب المناطق الأخرى؟ لا تقلق أخي القارئ، فالشريعة معجزة، وسنوضح هذه المسائل في فصول «الأماكن» و «المعرفة» و «البركة» بإذن الله.

وهنا قد يقول ناقد: إن الأثرياء قد يسيّروا العالم الإسلامي بأموالهم التي جنوها من استخراج الموارد من باطن الأرض. فأقول: لا، فمتى فتح باب استخراج الثروات لجميع المسلمين فإنهم سيتنافسون ولن يستطيع شخص احتكار منطقة ما لنفسه، كما بينت في فصل «الخيرات»، لذا ستتفتت ثروات المسلمين بين الملاك من أصغر لأصغر، فتكون الشركات مكونة من أفراد منسجمين لإنتاج أكبر عين ممكنة (كما سنوضح في فصل «الشركة» بإذن الله). إلا أن هؤلاء الأصغر في مجتمعاتهم كبار بالنسبة للمجتمعات الأخرى لسمو المجموع الإنتاجي للأمة كما سترى بإذن الله. والأهم هو أن تقنية الصناعة (كالنفط مثلاً) ستكون بأيدي المسلمين. فسيظهر أفراد يستخرجون المعادن، وآخرون يصنعونه، وغيرهم يسوقونه، وهكذا تكون التقنية ملكاً للأفراد لا الدول. أي أن التقنية ستُوجد ولا تُستورد.

أما عندما تكون التنمية بيد الدول، أي أنها مركزية، فهي ستخضع إما للأهواء أو للتخطيط في أفضل الأحوال، والتخطيط ما هو إلا من عقل قاصر، وبذلك تنمو القطاعات منفردة وقد لا تتكامل بفعل الانقطاعات التي تفرضها مؤسسات الدولة مع القطاعات الأخرى. أما إن كان الإنتاج بيد السكان، فإن التنمية ستكون بالضرورة بالاستفادة من القطاعات الأخرى، وحاجة كل قطاع للآخر، وبذلك تزداد الروابط بين القطاعات (كقطاعات منتجي السيارات مثلاً) وتتكامل لترتبط بقطاعات أخرى تصنع منتجاً آخر مشابهاً مثل الطائرات والقاطرات. وبالطبع ستظهر قطاعات متوسطة تربط هذه القطاعات مثل صانعي مولدات الكهرباء للطائرات والسيارات والقاطرات. هكذا تُثري القطاعات بعضها بعضاً وتزداد قوة بتراكم المعرفة بحيث يصعب انهيارها وذلك لأن مصلحة الجميع في استمرار هذه القطاعات. كما أن الفائض المالي سيستثمر في ذات التصنيع وفي ذات المجتمع لأن الأموال بأيدي الناس. وبهذا يأتي التمكين المبني على مقصوصة الحقوق التي تؤدي لمستوطنات من مدن وقرى منتشرة وملتصقة بخيرات الأرض ومتناسبة في أحجامها مع موارد الأرض، فلا يظهر الهدر، وليس كالوضع الحالي الذي تعيش فيه المدن عالة على غيرها من المواقع ليكون الهدر في أعلى مستوياته فيكون الضياع والذل للأمة.

لقد أثرت السؤال الآتي سابقاً: ما الحكمة من وضع الخيرات في الأرض في أماكن مختلفة وليست معظم الموارد في مكان واحد؟ أي لماذا خلق الله النحاس في إقليم ما ولم يضعه في إقليم آخر؟ ولماذا الزيتون في هذه المناطق وليست تلك؟ هناك حكمة ظاهرة لهذا والله أعلم وهو أن استخراجها بكميات كبيرة يتطلب وجودها

بكميات كبيرة حتى تستمر لفترة أطول كما ذكرت آنفاً، وهذا يتطلب نوع من التباعد بين الخيرات حتى يظهر نوع من التفسح المكاني ليتمكن السكان من استخراجها بسهولة، وحتى يظهر نوع من التفرغ الزماني من السكان للاستفادة منها إذ أن تواجد الصناعات المتشابهة في مناطق متقاربة تعتمد على نفس المعدن سيركز المعرفة ويرتقي بها، إلا أن هذا لا يعني أبداً أن تكون المستوطنة أو المدينة متخصصة تماماً لمنتج ما دون غيره. بل يعني نوعاً من التخصص الذي يرفع من المستوى المعرفي للاستفادة من المعدن، وفي الوقت ذاته لن يظهر الملل في المستوطنة من كثرة انتشار ذات الصناعات المعتمدة على نفس المعدن، بل هناك صناعات أخرى حيوية تساند المجتمع على العيش برغد. فمثلاً، قد لا تكون جميع المصانع في منطقة ما عن منتجات المطاط فقط لأنها تزخر بالمطاط الطبيعي، بل هناك صناعات أخرى مساندة مثل المياه الغازية أو تعليب اللحوم أو تكرير النفط. والسبب في هذا هو أن الرعيل الأول الذين اكتشفوا المعدن في منطقة ما كان جل نشاطهم في الأغلب منصباً على التصدير للمادة الخام، ثم يأتي آخرون للعمل بالتصنيع، أي أن كل منطقة ستأتيها أنواع مختلفة من الخيرات من خلال تصدير المناطق الأخرى لها. ولأن هذه القرارات التصديرية والتصنيعية من السكان، فإن المتوقع إذاً أن تكون الجدوى الاقتصادية هي الدافع الأساس وراء اتخاذ هذه القرارات. أي برغم أن المعادن متواجدة في أماكن متباعدة، وفي هذا ميزة للتفسح المكاني والتفرغ الزماني للسكان، إلا أن المحصلة هي ظهور مستوطنات بها نوع من الاتزان بين التميز في التصنيع وبين الثراء الناتج من التعددية في المنتجات. أي برغم توافر جميع مستلزمات الحياة (إما بصناعتها في نفس المستوطنة وإما باستيرادها) إلا أن كل مستوطنة متميزة وتشتهر بصناعة منتجات ما. هذا بالإضافة للآتي: كما هو معلوم، فإن الحضارات البشرية المتباعدة ستحتاج للمنتجات المختلفة لاستهلاكها حتى تستمر الحياة فيها برغد، عندها لابد من نقل هذه المنتجات المصنعة (في الغالب) أو حتى وإن كانت خاماً (في النادر) من مكان لآخر، وبهذا ينتقل الناس من مكان لآخر فينقلون معهم معارفهم وتراثهم ومعتقداتهم، فإن طبقت مقصوصة الحقوق ستوجد تربة خصبة لتنتشر فيها القيم الخيرة، أي أن قيم الإسلام ستعم الأرض فلا يظهر الفساد. وهذه حكمة بالغة لأنني كما قلت مراراً فإن أي حكم بغير ما أنزل الله لابد وأن يؤدي للفساد. هذا المحور (أي الانتقال) هو من أهم أهداف هذا الفصل. كيف؟

الهجرة

إن ما يهطل على لبنان من الأمطار يقدر بحوالي ٩,٧٠٠ مليون متر مكعب سنوياً.[١٥٥] وهذه كمية تكفي لعشرة ملايين من السكان إذا استهلك كل فرد منهم أكثر من مترين مكعبين ونصف يومياً.[١٥٦] وهذا خير كثير حتى وإن وصل سكان لبنان إلى عشرة ملايين نسمة مستقبلاً، وبالطبع فهم أقل من ذلك الآن. وليستأثر السكان بهذا الكم من الماء عليهم أن ينتشروا في كامل مساحة الدولة بحيث يسكنون وبينهم مسافات متساوية حتى يتمكن كل فرد، طفلاً كان أو شيخاً، من جمع ذلك الماء. وبالطبع فإن هذا مستحيل. فالناس بحاجة للتجمع في قرى ومدن لأن في التقارب ضرورة للبشر لتبادل السلع والخدمات فيما بينهم، وبهذا لن تكون الاستفادة من تلك المياه التي لم تحبس. أي أن في جمع السكان في مكان واحد إهدار للموارد، وفي تفريقهم ضرر على المجتمع وذلك لأن أي حضارة بحاجة للاستفادة من عنصرين هما الموارد والناس. فإن اجتمع سكان دولة ما في مدينة واحدة لما أتت الاستفادة من

الموارد الموزعة في أرجاء الدولة كالماء والثمار والمعادن، وإن تفرقوا ما استفاد الناس من خبرات بعضهم. فالأحياء السكنية في بيروت مثلاً ذات الطرق الضيقة والعمائر المرتفعة برغم نظافتها إلا أنها ملوثة بسبب كثرة المركبات مثلاً. فإن ذهبت إلى خارج بيروت وعن بعد سترى غمامة التلوث فوق المدينة بسبب الازدحام. فهل هناك ميزان يضبط العلاقة بين انتشار السكان وبين تجمعاتهم حتى تأتي الاستفادة القصوى من الناس ومن الموارد فتظهر المستوطنات دون تلوث وهدر؟

نعم، هناك ميزان دقيق. فبالإضافة لما ذكرناه عن ابن السبيل وردّ الزكاة لفقراء نفس البلد ثم الأقرب فالأقرب، فهناك الهجرة. ولكن حتى يكون الميزان دقيقاً يجب أن لا يكون تحت تصرف فرد أو جماعة من الأفراد، كالسلطان وحاشيته، أو كوزارة مثل وزارة التخطيط ومستشاريها، بل يجب أن يكون الميزان بيد مجموع السكان، كل يتحرك كيف شاء. وذلك لأن قرار إنشاء المستوطنات إن كان بيد فرد أو جماعة صغيرة فإن احتمال حدوث خطأ في حق الجماعة سيؤدي لكارثة؛ أما إن كان في يد مجموع الأمة، فإن احتمال الخطأ غير وارد، كما سترى بإذن الله. ولأن وضع القرار في يد مجموع أفراد الأمة أمر شبه مستحيل على العقل البشري، ظهرت في بيئاتنا المعاصرة الوزارات المتخصصة كوزارات التخطيط للقيام بذلك بوضع خطط مستقبلية لتوسع المدن وإنشاء مدن جديدة من خلال المزيد من الاستثمارات في مدينة ما من خلال المصانع وما شابه من قرارات جاذبة للسكان، وهكذا. وقد تقول أخي القارئ: ولكن قرارات الدول قد تكون صائبة أحياناً كالمدن الجديدة التي أنشئت في مصر مثل مدينة ستة أكتوبر. فأقول: وكم استهلكت هذه من موارد؟ فهل ما تعطيه قدر ما أخذته؟ وقد تقول «نعم» لأنك لم تر البديل، فأنت ترى أفضل الحلول السيئة، فنحن لم نلمس الحلول الجيدة بعد لأن الإسلام لم يحكم، أما إن حكم، فإن القرار الاستيطاني يتفتت في أيدي السكان، كل يتخذ قراره حسب تجربته ومعاناته وطموحاته ليستوطن في أفضل مكان ملائم له لتظهر المدن والقرى. كيف؟

لقد حاولت الشريعة زيادة نسبة عدد الملاك في المجتمع قدر المستطاع، ثم وضعت هؤلاء الملاك في مواقف تزيدهم خبرة ومعرفة وإدراكاً، ثم أتاحت لهم فرصة اتخاذ القرار. والنتيجة إن طبقت الشريعة هي أن مجموع قرارات هؤلاء المستوطنين المدركين ستشكل خريطة الأمة المسلمة استيطانياً. كيف؟

إن أي مستوطنة تتكون من شيئين (وهذا أمر بدهي): أناس وأعيان. فبالنسبة للأعيان (سواء كانت مستهلكات مثل الملابس، أو مستثمرات تعيش أطول مثل المباني) إما أن تكون خاماتها أو هي ذاتها مستخرجة محلياً، أو أنها مستوردة. وهنا يظهر اتزان معين إن طبقت الشريعة يعكس جدارة موقع المستوطنة بين ما هو متوافر بها من خيرات وبين ما يُستورد إليها من خامات ومنتجات، ولن يظهر هذا الاتزان إلا إن كان للناس حرية الانتقال دون تأشيرات وحدود وبيروقراطيات. فإن كان الذي يُستورد كثيراً ولا خامات أو مصنوعات كافية تصدرها هذه المستوطنة تفي باستهلاكاتها، فإن الفقر سيظهر على السكان لأن ما يستوردونه أقل من أن يسع الجميع، لهذا سينتقل بعضهم مباشرة لمناطق ذات خيرات تفوق المستهلكات، كالذهاب لمنطقة ظهر بها نفط أو ألمنيوم حديثاً. وهكذا تتنافس المستوطنات لجذب الناس، فيظهر مع الزمن اتزان بين جميع المستوطنات، لأن الكل يبحث عن الأفضل لنفسه وينتقل إليه. أي حتى مناطق المعادن الفاخرة كالنفط، ستنزل في مستواها المعيشي إلى مستوى مستوطنة تزرع القطن لأنها (أي مناطق النفط) ذات جاذبية أكبر، وبالتالي بتزايد السكان تتوزع الثروات بين عدد أكبر من

الناس. إلا أن هذا العدد الأكبر ليس عاطلاً، بل يعمل في صناعات نفطية. بينما المنطقة التي تزرع القطن لأنها فقدت بعض الأيدي العاملة، ستنتج قطناً أقل، فيرتفع سعر القطن فيتحسن حال المزارعين مالياً، فيظهر الجذب لهذه المنطقة مرة أخرى لحساب مناطق النفط أو غيرها من خيرات مثلاً. وهكذا يظهر اتزان بين جميع المناطق في الدخل وبغض النظر عن كمية الموارد لأن البوتاسيوم ليس بنادر، ولأن النفط ليس بنادر، بل هناك الكثير الذي يكفي البشر إن هم تمكنوا من الانتقال والاستخراج لهذه الخيرات أو الأصول المنتجة ودون قيود. أي أن الاستنتاج هنا هو أن حرية انتقال الناس مصحوبة بجدارة المستوطنة بين ما تنتجه وما تستورده لتظهر الحياة الرغدة، سيؤدي لاتزان في الأيدي العاملة بين المستوطنات وبالتالي تتقارب المستوطنات في مستوى رغدها برغم قلة بعض الموارد مقارنة بالموارد الأخرى، أي يتقارب الناس في الدخل المادي. وهذا استنتاج مهم سيتأكد لاحقاً بالمزيد من الاستدلالات بإذن الله، وسنأتي أيضاً بإذنه على تأثيره الإيجابي على الأمة مثل تحرر الأفراد واختفاء النفاق والتزلف والكذب والجبن والبخل والأنانية والرذيلة والاستكبار، مع انتشار العدل والفضيلة والكرامة والنخوة والصدق والشرف والشهامة والنزاهة والتواضع والعطاء والكرم والمروءة وتركيز الناس على الإبداع والإنتاج، ... إلخ.

قلت إن أي مستوطنة هي شيئين: أناس وأعيان، وقد تحدثنا عن الأعيان، أما بالنسبة للناس، فهم إما حكاماً بأيديهم القرارات الاستثمارية (حالياً)، أو محكومين ومنهم الأثرياء الذين بأيديهم مفاتيح الاستثمار، أو فقراء يبحثون عن عمل. ولأن الشريعة إن طبقت قطعت دابر ذهاب الأموال للحكام، ولأن السلاطين عادة ما يقطنون العواصم، فلن تستقطب هذه العواصم الناس من الأرياف مثلاً لأنه لا أموال لدى السلاطين لظهور الاستثمارات المؤسسية، مثل الوزارات، ولا مرافق مميزة تميزها عن القرى مثلاً، وبهذا ستكون العاصمة مستوطنة مثل باقي المدن كما كانت المدينة المنورة وقت الخلافة. والشيء ذاته ينطبق على الأثرياء، فمع فتح أبواب العمل للجميع ومع زيادة نسبة الملاك كما ذكرت مراراً، فلا أثرياء بيدهم مفاتيح التمكين، ولا مدن بها ملاهٍ فارهة، وبهذا لن ينجذب الباحثون عن العمل إلا للمناطق الأجدر من حيث توافر الخيرات. وهذا يختلف تماماً عن وضعنا الحالي، إذ أن المدن الكبرى تشفط كل شيء لأن بها السلاطين والمتنفذين والأثرياء، فهي إذاً مستوطنات متطفلة ولا تعكس جدارة مواقعها، بل تعكس تلاعب ولؤم وشراسة وتسلط واستعباد من بها من سلاطين وأثرياء. لذلك تُجلب لهذه المدن كل متطلبات الحياة من كل مكان. فيظهر الهدر بكثرة نقل المنتجات مثل ما هو حادث الآن في جميع العواصم والمدن العربية الكبرى مثل القاهرة وطرابلس ودمشق وصنعاء والرياض وعمّان وبغداد والجزائر.

بالإضافة للسابق من قص الحقوق لابن السبيل وفتح أبواب التمكين، فإن الشريعة وحتى يظهر الميزان الدقيق بين المستوطنات دفعت أفرادها للهجرة باستمرار لما هو أفضل. وكلما زاد عدد المنقولين لما هو أفضل كلما انتقلت الأمة ككل لموقع تمكيني أفضل. كيف؟

إن أهل البادية أو الأعراب أو أهل الوبر هم الذين يرتحلون عادة من موقع لآخر سعياً للرزق كالسعي وراء الماء. وبالنسبة لاستيطانهم فهناك حركيتان قد تبدوان متناقضتين: الأولى هي أن الشريعة ترد زكاة أغنياء أهل البادية إلى فقرائهم، تماماً كما فعلت مع سكان الحضر. وفي هذا جذب لفقراء البادية للاستمرار كقوم رحل إن كانت الزكاة مجزية، وجذب أيضاً لبعض فقراء الحاضرة لهم، وبالتدريج قد يصبحون رحلاً برغم ندرة حدوث هذا. والحركية الثانية هي أن الإسلام دين (كما يقول بعض الباحثين) يحاول جمع المسلمين في مناطق حضرية حتى

يتكاتفوا ويتكاملوا ليزدادوا قوة. أي وكأن الإسلام دين يحث المسلمين للانتقال من حياة الترحال في البادية إلى حياة الاستقرار في الحاضرة. فلماذا هذين الموقفين اللذين يبدوان وكأنهما متناقضين، بينما هما متكاملين كما سأوضح؟

إن بعض الأعراب أثرى من بعض ولو قليلاً، لذلك، فكما فعلت الشريعة مع سكان الحضر بحبس زكاة أغنيائهم في فقرائهم، فعلت الشيء ذاته مع الأعراب. ففي المجموع مثلاً:

> «قال أصحابنا: أرباب أموال الزكاة ضربان: أحدهما المقيمون في بلد أو قرية أو موضع من البادية، لا يظعنون عنه شتاء ولا صيفاً، فعليهم صرف زكاتهم إلى من في موضعهم من الأصناف سواء المقيمون عندهم المستوطنون والغرباء المجتازون. والضرب الثاني أهل الخيام المتنقلون وهم صنفان: أحدهما قوم مقيمون في موضع من البادية لا يظعنون عنه شتاء ولا صيفاً إلا لحاجة، فلهم حكم الضرب الأول فيصرفون زكاتهم إلى من في موضعهم، فإن نقلوا عنه كانوا كمن نقل من بلد إلى بلد. الصنف الثاني أهل خيام ينتقلون للجهة، وهم الذين إذا أخصب موضع رحلوا إليه وإذا أجدب موضع رحلوا منه، فينظر فيهم فإن كانت حللهم متفرقة صرفوا الزكاة إلى جيران المال، وهم من كان من المال على مسافة لا يقصر فيها الصلاة، قال أصحابنا: فيجوز الدفع إلى هؤلاء قولاً واحداً، ...».[١٥٧]

وفي الأموال بعد ذكر حديث سؤال ضمام بن ثعلبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم[١٥٨] يستنتج أبو عبيد أن سنته صلوات ربي وسلامه عليه هي «أن يرد في فقرائهم ما يؤخذ من أغنيائهم، وكذلك كان يروى عن عمر». وفي الرواية التي مرت بنا أن الخليفة عمر رضي الله عنه قال في صدقة أهل البادية: «لأرددنها عليهم: حتى تروح على أحدهم مائة من الإبل»، يعني الصدقة.[١٥٩] فتصور إصرار الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه على رد زكاة أغنياء البادية إلى فقرائهم «المستوطنون والغرباء المجتازون»، فقد يلجأ فقير من الحضر للبادية للبحث عن المعادن ويبقى فقيراً حتى يجد ما يريد، وأثناءها سيأخذ هو كغيره من فقراء البادية من الزكاة حتى وإن ارتفع نصيب المحتاج منهم إلى مئة من الإبل، وهذه برغم المبالغة إلا أنها قد تكون أكثر مما يملكه بعض سكان الحضر، فسترد لفقراء الأعراب ومن يسكنون معهم أو حولهم ولا تذهب لغيرهم. وبالطبع فإن في هذا حث للطامحين من الشباب للضرب في الأرض خارج المدن وفي كل المناطق بحثاً عن الموارد، وإن احتاجوا لزاد، فهم الفقراء المجتازون الذين لهم حق من زكاة أهل البادية.

وفي المقابل فإن الإسلام في نظر البعض دين يحث على «التحول من دار التعرب إلى دار الهجرة». فقد ذكرنا في حديث بريدة في فصل «دولة الناس» وصية الرسول صلى الله عليه وسلم إذا أمر أميراً على جيش بأن يدعوهم للإسلام، وأن يخبرهم بأنهم إن فعلوا فإن لهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا أن يخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المسلمين، ولا يكون لهم من الغنيمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين. قال أبو عبيد: «قوله: فإن أبوا أن يتحولوا، يعني من دار التعرب إلى دار الهجرة. يقول: إن لم يهاجروا. قال أبو عبيد: فهذا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمره في الفيء: أنه لم ير لمن لم يلحق بالمهاجرين ويعنهم على جهادهم عدوهم ويجامعهم في أمورهم في الفيء والغنيمة حقاً ...».[١٦٠] وعن صفوان بن عمر قال: «كتب عمر بن عبد العزيز إلى يزيد بن الحصين: أن مر للجند بالفريضة: وعليك بأهل الحاضرة وإياك والأعراب، فإنهم لا يحضرون محاضر المسلمين ولا يشهدون مشاهدهم».[١٦١]

مثل هذه الآثار السابقة أثارت جدلاً حول علاقة أهل البادية بالحاضرة. فالباحث الجنيدل مثلاً ينوه على أن مبدأ تفضيل الحاضرة على البادية في العطاء هو اتجاه جديد لم يسبق أبو عبيد إليه أحد.[١٦٢] لهذا لابد لنا من التأني في تقصي هذه العلاقة لأهميتها لما يمكن أن تكون عليه خريطة الاستيطان في الأمة المسلمة إن طبقت الشريعة. ولعل السؤال المهم الإجابة عليه هو: هل تفرق مقصوصة الحقوق في التعامل بين الجماعتين (أي بين أهل الحضر وأهل الوبر)؟ فإن كان هناك فرق في التعامل فكيف هو من حيث الحقوق؟ إن الإجابة على مثل هذه الأسئلة مهمة لنا للآتي: إن العلاقة بين الجماعات المستقرة مثل سكان مدينتين مع وجود مسافة كافية بينهم عادة ما تكون أكثر استقراراً لأن الاحتكاك بين سكان المدينتين أقل وبالذات إن كانوا مسلمين، أما مع انقاسم المسلمين لجماعتين، إحداهما مستقرة وهم أهل الحضر، الأخرى متحركة، وهم أهل البادية، فإن العلاقة قد تتسم أحياناً بالعداوة لوجود الاحتكاك المستمر. ففي زيارة لي إلى جنوب المغرب العربي بوادي ضرعة، لاحظت أن جميع القرى (وتسمى القصور أو «لِقْصور» باللهجة الدارجة في تلك المنطقة) مسورة بأسوار محصنة ومرتفعة، ثم بعد البحث وجدت أنها بنيت أساساً للدفاع عن سكان القرى من البدو الرحل الذين قد يغزون هذه القرى ويسلبون بعض غلاتها، ثم لاحظت أن هذا النمط من القرى المسورة هو السائد في معظم أرجاء العالم الإسلامي. فوجود أسوار المدن القديمة على المستوطنات المتاخمة لبلاد غير المسلمين كما في الأربطة مسألة مفهومة، أما الأسوار التي على المدن التي هي داخل أو في قلب العالم الإسلامي أو في المناطق النائية مثل وادي ضرعة بالقرب من الصحراء فلابد وأن يكون لها تفسير آخر غير الخوف من أعداء العقيدة. فوجدت أنه الخوف من أهل البادية في معظم الأحوال، أو خوف من مسلمي مدينة أخرى لفساد السلاطين كما حدث في الأندلس عندما تفشت الحروب بين ملوك وأمراء الطوائف، فكان لابد من تحصين المدن. وبالطبع وكما سيأتي بإذن الله، فإن هذا الخوف هو بسبب عدم تطبيق الشريعة التي أدت لظهور طبقات اجتماعية أثرى من أخرى، فكان الترف في المدن الذي هو مطمع لكل فقير أو سلطان جشع. فكما وعد الرسول صلى الله عليه وسلم فإن طبقت الشريعة سيعم الأمن جميع الأمة. ففي الحديث المشهور[١٦٣] عن خباب بن الأرت قال: «شكونا إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو متوسد بردة له في ظل الكعبة فقلنا: ألا تستنصر لنا؟ ألا تدعو لنا؟ فقال: ﴿قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل فيمشط بأمشاط الحديد ما دون لحمه وعظمه فما يصد ذلك عن دينه، والله ليتمن هذا الأمر حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت لا يخاف إلا الله أو الذئب على غنمه ولكنكم تستعجلون﴾». وهذا الوعد بالأمن قد وقع بالفعل في عهد الخلفاء الراشدين وفي عهد عبد الله بن الزبير وعمر بن عبد العزيز رضي الله عنهم أجمعين. ولكن في معظم العصور، ضاع الأمن. وكما سيأتي بإذن الله في الحديث عن الأمن، فإن تطبيق مقصوصة الحقوق سيؤدي لأمة آمنة من أعدائها في الخارج وأعدائها من الداخل كقطاع الطرق. ومع انتشار الأمن تزداد الانتقالات بين المستوطنات فيسهل انتقال الأفراد فتنتقل معهم المعرفة ويسهل نقل المنتجات والمواد الخام فتزداد الأمة تمكيناً، لا أن تعيش داخل مدن محصنة.

وهنا يظهر سؤال أخر: أي الأمم أكثر إنتاجاً وتمكيناً: أمة معظم أو جميع سكانها من البدو الرحل؟ أم أمة معظم أو جميع سكانها من الحضر؟ أم أمة مختلطة في نسيجها بين البدو الرحل والحضر وبأي نسبة؟ من الواضح لأي راصد، أن الأمة كلما استقر سكانها زاد إنتاجها، والدليل على ذلك هو أمم العالم الغربي والذي يعتمد جل إنتاجه القومي على إنتاج المستقرين من الناس، وليس على أفراد رحل قط. وهناك شبه إجماع كما مر بنا بأن الحضارات في تقدمها المعرفي والإنتاجي تنتقل من مجتمع رعوي إلى زراعي ثم صناعي ثم معرفي. ولكن إن ضربت شدة كالجفاف

منطقة ما، فإن أهل البادية هم الأقدر على التحمل لأن لديهم معرفة تجعلهم قادرين على التحول بحثاً عن الماء. وهذه ميزة. ميزة أخرى: إن سكان البادية الرحل عادة ما هم متماسكون لأنهم أبناء قبيلة واحدة. فالتجانس بينهم يحل الكثير من الإشكاليات التي لا تُحل إلا بالقوانين عند الحضر. وهذا استنزاف بيروقراطي للحضر. والتجانس بين أفراد القبيلة أيضاً يعطي الفرد المزيد من الإحساس بالأمان لأنه بين جماعته، فالتارك لأهله والمهاجر لمنطقة جديدة عادة ما يجد صعوبة في الذوبان في موطنه الجديد وبالذات إن كانت تلك المنطقة قبلية الطابع لأن المستوطنين القبليين قد لا يتيحون للقادم فرصة الذوبان بينهم. فالقبائل التي تقع شمال الباكستان وجنوب أفغانستان مثلاً، برغم أنها مستقرة، إلا أنها قبائل يصعب اختراقها كما لاحظت. أما إن كثرت على المستوطنات هجرات الأفراد كما حدث في القاهرة مثلاً، والتي كانت نقطة جذب على مر العصور، فإن القبلية كرابط بين الأفراد تضمحل، لتحل محلها روابط أخرى كالمهنية أو المذهبية أو الانتساب لجغرافية معينة أو حتى الجيرة فقط وما شابه من روابط لا تعتمد على الدم بالدرجة الأولى. فما هو موقف الإسلام من هذه العلاقات؟

سؤال آخر: لقد اعتمد سكان المدن في بعض أنحاء العالم الإسلامي، ولا زالوا، على البدو في بعض مستهلكاتهم مثل اللحوم والألبان؟ فهل نقصان نسبة سكان البدو يعني نقصان هذه المنتجات؟ وفي هذا ضرر كبير على أهل الحاضرة. هنا بالطبع ستكون الإجابة لك واضحة وهي أنه مع التقدم المعرفي فإن جميع المنتجات الحيوانية التي تعتمد على البدو الرحل بالإمكان توطينها كما هو الحال في العالم المعاصر بظهور شركات الإنتاج الحيواني. ولكن هل هذا هو الأفضل للأمة، أي أمة دون بدو رحل؟

بعد هذه المقدمة لألخص أولاً ما تحاول الشريعة فعله ثم أحاول إثبات ذلك في الصفحات الآتية: إن مسألة تفضيل الحضر على البدو في العطاء مسألة مستحدثة لأننا كما مر بنا في الفصول السابقة فإنه لا مال للدولة إلا القليل، وهذا القليل إن قسم فلا يقسم إلا بما أمرت به الآيات الثلاث، أي آيات الصدقات والفيء والغنائم. وهذه الآيات لا تفرق بين حضري وبدوي، بل هي لفئات محددة من الناس مثل الفقراء والغارمين وأبناء السبيل. ولعلك تقول: وماذا عن الآثار السابقة عن تفضيل الحضر على البدو؟ أي الحث على «التحول من دار التعرب إلى دار الهجرة»؟ فأجيب: إن نظرت إلى حديث بريدة في وصية الرسول صلى الله عليه وسلم إن أمّر أميراً على جيش بأن يدعوهم للإسلام وأن يخبرهم بأنهم إن فعلوا فإن لهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، وأنه إن أبوا أن يتحولوا أن يخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المسلمين، وأنه لا يكون لهم من الغنيمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن المسألة واضحة، فهي لا تنطبق فقط على الأعراب، ولكن على كل من لم يهاجر وكل من لم يكن مع جماعة المسلمين. فكل من لم يُعن جماعة المسلمين ضد عدوهم من الكفرة حتى وإن لم يكن أعرابياً، فلا حق له بالطبع في الغنائم. وكما قال أبو عبيد: «فهذا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمره في الفيء: أنه لم يرَ لمن لم يلحق بالمهاجرين ويعنهم على جهادهم عدوهم ويجامعهم في أمورهم في الفيء والغنيمة حقاً ...». وكذلك إن نظرت للآثار الأخرى، فلطالما لم يكن هناك دليل نصي من القرآن الكريم أو السنة المطهرة، فلا يمكن الاعتماد على الآثار مقارنة بآيات القرآن الكريم التي قصت الحقوق المالية. فكما مر بنا في الفصول السابقة، فإن العمل العسكري أصبح وظيفة بعد أن كان عبادة، وهكذا كان لأهل الحضر الحظ الأوفر لأنهم في الديوان. أرجو أن تتأمل أخي القارئ الآتي مما جاء في كتاب «الأموال» لأبي عبيد، فهو من

أفضل ما كتب في مقارنة الحقوق بين أهل الحضر والأعراب، وتجد أن بعضها آثاراً تعتمد على العطاء من الديوان والذي تم نقده في الفصول السابقة. يقول أبو عبيد رحمه الله:

«باب فرض العطاء لأهل الحاضر وتفضيلهم على أهل البادية: حدثني نعيم بن حماد عن بقية بن الوليد عن أبي بكر بن عبد الله بن أبي مريم عن أبيه عن أبي عبيدة بن الجراح أن رجلاً من أهل البادية سألوه يرزقهم فقال: لا والله لا أرزقكم حتى أرزق أهل الحاضرة. فمن أراد بحبحة الجنة فعليه بالجماعة، فإن يد الله على الجماعة. حدثني أبو اليمان حدثنا صفوان بن عمرو قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى يزيد بن الحصين أن مر للجند بالفريضة، وعليك بأهل الحاضرة وإياك والأعراب فإنهم لا يحضرون محاضر المسلمين ولا يشهدون مشاهدهم. قال أبو عبيد: ليس وجه هذا عندنا أن يكونوا لم يروا لهم في الفيء حقاً، ولكنهم أرادوا أن لا فريضة لهم راتبة تجري عليهم من المال كأهل الحاضرة الذين يجامعون المسلمين على أمورهم ويعينونهم على عدوهم بأبدانهم أو بأموالهم أو بتكثير سوادهم بأنفسهم، وهم مع هذا أهل المعرفة بكتاب الله وسنة رسوله والمعونة على إقامة الحدود وحضور الأعياد والجمع وتعليم الخير. فكل هذه الخلال قد خص الله بها أهل الحضارة دون غيرهم. فلهذا نرى أنهم آثروهم بالأعطية الجارية دون من سواهم. ولأولئك مع هذا حقوق في المال لا تدفع إذا نزلت وهي ثلاثة أوجه: أحدها أن يظهر عليهم عدو من المشركين، فعلى الإمام والمسلمين نصرهم والدفع عنهم بالأبدان والأموال. أو تصيبهم الجوائح من جدوبة تحل ببلادهم فيصيرون منها إلى الحطمة في الأمطار والأرياف فلهم في المال المغوثة والمواساة. أو أن يقع بينهم الفتق في سفك الدماء حتى يتفاقم فيه الأمر ثم يقدر على رتق ذلك الفتق وإصلاح ذات البين وحمل تلك الدماء بالمال. فهذا حق واجب لهم. فهذه الحقوق الثلاثة هي التي تجب لهم في الكتاب والسنة: الجائحة والفتق وغلبة العدو من المشركين. وعليها كلها شواهد في التنزيل والآثار: فأما النصر على العدو فإن حجاجاً حدثنا عن ابن جريج في قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيۡءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْۚ وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٞۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ ٧٢ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٍۚ إِلَّا تَفۡعَلُوهُ تَكُن فِتۡنَةٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَفَسَادٞ كَبِيرٞ ٧٣ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ حَقّٗاۚ لَّهُم مَّغۡفِرَةٞ وَرِزۡقٞ كَرِيمٞ ٧٤ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنۢ بَعۡدُ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ مَعَكُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ مِنكُمۡۚ وَأُوْلُواْ ٱلۡأَرۡحَامِ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلَىٰ بِبَعۡضٖ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمُۢ﴾، قال: قال ابن عباس: ترك رسول الله الناس يوم توفي على أربع منازل مؤمن مهاجر، والأنصار وأعرابي لم يهاجر إذا استنصره النبي نصره، وإن تركه فهو إذنه له، وإن استنصروا النبي كان حقاً عليه ينصرهم. قال: فذلك قوله: ﴿وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٞۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾، قال: والرابعة التابعون بإحسان. عن ابن عباس قال: قال ابن جريج: وقوله: ﴿إِلَّا تَفۡعَلُوهُ تَكُن فِتۡنَةٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَفَسَادٞ كَبِيرٞ﴾، يقول: إلا تعاونوا وتناصروا في الدين تكن فتنة في الارض وفساد كبير. قال أبو عبيد: فهذا حقهم في النصر على العدو. وأما في الجائحة والفتق: فإن ابن أبي عدي ويزيد بن هارون حدثنا عن بهز بن حكيم بن معاوية عن أبيه عن جده معاوية بن حيدة القشيري قال: قلت يا رسول الله: إنا قوم نتساءل أموالنا، فقال: يسأل الرجل في الجائحة والفتق ليصلح بين الناس، فإذا بلغ أو كرب استعف. وحدثنا إسماعيل بن إبراهيم، حدثنا أيوب عن هارون بن رياب عن كنانة بن نعيم عن قبيصة بن المخارق الهلالي قال: أتيت رسول الله في حمالة فقال: (أقم حتى تأتينا الصدقة، فإما أن نعينك عليها وإما أن نحملها عنك، فإن المسألة لا تحل إلا لثلاثة: رجل

تحمل بحمالة بين قوم فيسأل حتى يؤديها ثم يمسك، ورجل أصابته جائحة فاجتاحت ماله فيسألة حتى يصيب قواماً من عيش أو سداد من عيش ثم يمسك، ورجل أصابته فاقة حتى يشهد له ثلاثة من ذوي الحجى من قومه أن قد أصابته فاقة وأن قد حلت له المسألة، فيسأل حتى يصيب قواماً من عيش أو سداداً من عيش ثم يمسك. وما سوى ذلك من المسائل سحت يأكله صاحبه يا قبيصة سحتا﴾. قال أبو عبيد: فأراه أجاب معاوية بن حيدة قبيصة وقبيصة بن المخارق بهذا الجواب، ورأى لهما في المال حقاً، وهما من أهل نجد ليسا من الحاضرة ولا ممن هاجر إلى المدينة. ألا تسمع إلى قوله لقبيصة: ﴿أقم حتى تأتينا الصدقة، فاما أن نعينك عليها وإما أن نحملها عنك﴾. فرأى لهما عند حمالة الدماء لإصلاح الفتق وعند الجائحة حقاً في الصدقة. ولو لم ير ذلك لهم واجباً ما صرف إليهم حق غيرهم لأن للصدقة أهلاً لا توضع إلا فيهم. وإذا كان ذلك لهم في الصدقة فالفيء أوسع وأعم لأن آية الفيء عامة وآية الصدقة خاصة. فهذه الخلال الثلاث هي التي وجدناها توجب حقوقهم الجائحة والفتق وغلبة العدو، إلا أنه ذكر الفاقة في حديث قبيصة وأرى الجائحة ترجع إليها، وإليها يصير المعنى. فأما درور الأعطية على المقاتلة وإجراء الأرزاق على الذرية فلم يبلغنا عن رسول الله [صلى الله عليه وسلم] ولا عن أحد من الأئمة بعده أنه فعل ذلك إلا بأهل الحاضرة الذين هم أهل الغناء عن الإسلام. وقد روي عن عمر شيء كأنه مفسر لهذا القول: حدثني سعيد بن أبي مريم عن عبد الله بن عمر العمري عن نافع عن ابن عمر، أن عمر كان لا يعطي أهل مكة عطاء ولا يضرب عليهم بعثاً هم كذا وكذا، كلمة لا أحب ذكرها. قال أبو عبيد: أفلا تراه لم يجعل لهم عطاء داراً إذ كان لا يغزيهم، ورأيه مع هذا المعروف عنه في الفيء أنه ليس أحد إلا له فيه حق، فهذا يبين لك أنه أراد بحقوق أهل الحضر الذين ينتفع بهم المسلمون الأعطية والأرزاق، وأراد بحقوق الآخرين ما يكون من النوائب. وأبين من هذا حديث له آخر: حدثنا أبو معاوية عن هشام بن عروة عن أبيه عن عاصم بن عمر قال: لما زوجني عمر أنفق علي مال الله شهراً ثم قال: يا يرفأ، احبس عنه. قال: ثم دعاني فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أما بعد، أي بني، فإني لم أكن أرى هذا المال يحل لي إلا بحقه، ولم يكن أحرم علي منه حين وليته وعاد أمانتي قد أنفقت عليك من مال الله شهراً ولن أزيدك عليه، وقد أعنتك بثمن مالي، أو قال بثمن مالي بالعالية، فانطلق فاجدده ثم بعه ثم قم إلى جانب رجل من تجار قومك، فإذا ابتاع فاستشركه ثم استنفق وأنفق على أهلك. قال أبو عبيد: أفلا تراه قد قطع الإجراء عنه إذ لم يكن يسأل من أمور المسلمين، ولو كان في شيء من أمورهم لرويت أنه كان لا يقطعه عنه. وقد روي عن علي بن أبي طالب ما يبين هذا: حدثنا الأشجعي عن سفيان عن سلمة بن كهيل عن كثير بن نمر قال: جاء رجل لرجل من الخوارج إلى علي فقال: يا أمير المؤمنين إني وجدت هذا يسبك. قال: فسبه كما سبني. قال: ويتوعدك. فقال: لا أقتل من لم يقتلني. قال علي: لهم علينا. قال أبو عبيد حسبته قال: ثلاث: أن لا نمنعهم المساجد أن يذكروا الله فيها، وأن لا نمنعهم الفيء ما دامت أيديهم مع أيدينا، وأن لا نقاتلهم حتى يقاتلونا. قال أبو عبيد: أفلا ترى أن علياً رأى للخوارج في الفيء حقاً ما لم يظهروا الخروج على الناس وهو مع هذا يعلم أنهم يسبونه ويبلغون منه أكثر من السب، إلا أنهم كانوا مع المسلمين في أمورهم ومحاضرهم حتى صاروا إلى الخروج بعد. فكل هذا يثبت أن إجراء الأعطية والأرزاق إنما هو لأهل الحاضرة، أهل الرد عن الإسلام والذب عنه. وأما من سوى ذلك فإنما حقوقهم عند الحوادث تنزل بهم. فهذا عندي هو الفصل فيما بين الفريقين، وهو تأويل قول عمر رضي الله عنه ليس أحد إلا له في هذا المال حق. وهذا سبيل الفيء خاصة. فأما الخمس والصدقة فلهما سنن غير ذلك وستأتي في مواضعها إن شاء الله. قال أبو عبيد فهذه حقوق أهل البدر في فيء أهل الحاضرة وأموالهم، وأما حقوق بعضهم في أموال بعض فغير هذا وذلك أن الذي يؤخذ من أهل البادية إنما هو صدقة وليس بفيء، فهو مردود فيهم واجب لفقرائهم على أغنيائهم في كل عام. وفي ذلك

> أحاديث: .... فهذا ما جاء في الأعراب ولا أرى حال من سكن القرى والسواد والجبال إلا كحالهم يجب لهم ما يجب لهم وعليهم ما عليهم».[١٦٤]

لننظر لأهم أدلة أبي عبيد: ففي الأثر الأول والذي رفض فيه أبو عبيدة بن الجراح رحمه الله أن يرزق أهل البادية، فإن الحديث غير مطمئن لأن فيه بقية بن الوليد، وهو مدلس مشهور.[١٦٥] حتى وإن صحت الرواية فإن الرفض للعطاء كما هو واضح ليس لأنهم أهل بادية، ولكن لأنهم ليسوا مع الجماعة، فكما قال: «فإن يد الله على الجماعة». فإن تحول فرد من البادية وانضم للجماعة فإن له ما لأهل الحضر. فالعبرة إذاً ليست بأصل الناس كما هو واضح من جميع الآثار، ولكن بمواقعهم. ومن جهة أخرى، فإن ما لدى العامل أو السلطان من مال كما مر بنا في الفصول السابقة هو من أموال الغنائم التي كان يجب أن تقسم، إلا أنها لم تقسم بين الغانمين وأصبحت فيئاً، وكما ذكرت، فإن هذا الفعل هو صالح لزمن الخليفة عمر بين الخطاب رضي الله عنه وأرضاه، وهذا ليس كفعل الرسول صلى الله عليه وسلم الصالح لكل الأزمان، وعندها فلا ديوان لأن العمل العسكري عبادة، وبهذا يستوي الجميع (الحضري والبدوي) في عدم الأخذ من الديوان. وهذا ينطبق أيضاً على الأثر الذي ذكره صفوان بن عمرو مما كتبه الخليفة عمر بن عبد العزيز رحمه الله. وقد قال أبو عبيد معللاً: «ليس وجه هذا عندنا أن يكونوا لم يروا لهم في الفيء حقاً، ولكنهم أرادوا أن لا فريضة لهم راتبة تجري عليهم من المال كأهل الحاضرة». والفريضة الراتبة التي تجري من المال هي بالطبع بسبب الديوان.

أما بالنسبة للتعليل الذي ذكره أبو عبيد من أن أهل البادية لا «يجامعون المسلمين على أمورهم ويعينونهم على عدوهم بأبدانهم أو بأموالهم أو بتكثير سوادهم بأنفسهم»، وأنهم ليسوا كالحاضرة، أي ليسوا من أهل المعرفة بكتاب الله جل وعلا وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وأنه (أي أبا عبيد) لهذه الأوجه لم ير أحقيتهم في الأعطية الجارية، فإن وجهة النظر هذه لم يقل بها أحد من الفقهاء بالحكم على جماعة ما كمجموعة لأنهم أعراب، وبالتالي ليسوا أهل معرفة بأمور الدين وبالتالي فإن حقوقهم المالية، إن استثنينا الديوان، تختلف عن باقي المسلمين. فقد يكون (وهذا نادر) من بين الأعراب من هو أفقه من بعض الحاضرة. إلا أن الأعراب في مجموعهم بالتأكيد أقل علماً من أهل الحاضرة، فهذا مما لا شك فيه، إلا أن هذا لا يعني قط التمييز في العطاء إلا في الديوان لأنهم كما قال أبو عبيد، لا يعينون المسلمين في تكثير سوادهم بأموالهم وأنفسهم. أي أن نفس العلة، أي عدم المشاركة في القتال (دفاعاً أو هجوماً نفساً أو مالاً)، هي السبب في حرمانهم.

أما بالنسبة للحقوق الأخرى، فلا فرق بين أهل البادية والحاضرة إلا في اختلافات بين الفقهاء مما لا يؤثر في الحقوق التمكينية، مثل تردد بعض الفقهاء في جواز إمامة البدوي على الحضر. فكما سيأتي عن حقوق الأعراب بإذن الله، فقد تردد مثلاً الفقهاء في رفض شهادة أحد من الأعراب لأنه أعرابي فقط. وهكذا يمكن القول بأن حقوق أهل البادية المالية، كما وضحها أبو عبيد، كباقي المسلمين. فعلى الإمام والمسلمين نصر أهل البادية والدفاع عنهم بالأبدان والأموال إن تعرضوا لغزو ما، وعلى المسلمين إعانتهم إن أصابتهم جائحة أو جدوبة، وعلى المسلمين أيضاً معاونتهم إن وقع بينهم الفتق في سفك الدماء وكان بالإمكان «رتق ذلك الفتق وإصلاح ذات البين وحمل تلك الدماء بالمال». فهذه الحقوق الثلاثة واجبة لأهل البادية كما يقول أبو عبيد ويثبت من خلال الآثار. ولعل من أهم الآثار أن عمر رضي الله عنه كان لا يعطي أهل مكة العطاء ولا يضرب عليهم بعثاً برغم أنهم ليسوا من أهل البادية. أي

وكأنه عاملهم كأهل البادية، وفي الوقت ذاته منع العطاء عن ابنه عاصم الذي تزوج رضي الله عنهما. وباختصار، فإن التفضيل بين الأعراب وأهل الحاضرة هو في الفيء والذي سببه الديوان. وقد تم نقد هذا في الفصول السابقة، أما في الحقوق التمكينية الأخرى فلا فرق. والآن لننظر لتأويل القرطبي لقوله تعالى في سورة التوبة: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾. فهو وضح بعض حقوق الأعراب باختصار في الآتي رحمه الله:

«قوله تعالى: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا﴾، فيه مسألتان، الأولى: لما ذكر جل وعز أحوال المنافقين بالمدينة ذكر من كان خارجاً منها ونائياً عنها من الأعراب فقال: كفرهم أشد. قال قتادة: لأنهم أبعد عن معرفة السنن، وقيل لأنهم أقسى قلباً وأجفى قولاً وأغلظ طبعاً وأبعد عن سماع التنزيل، ولذلك قال الله تعالى في حقهم: ﴿وَأَجْدَرُ﴾، أي أخلق ﴿أَلَّا يَعْلَمُوا۟﴾ أن في موضع نصب بحذف الباء تقول أنت جدير بأن تفعل وأن تفعل، فإذا حذفت الباء لم يصلح إلا بـ أن، وإن أتيت بالباء صلح بـ أن وغيره، تقول: أنت جدير أن تقوم وجدير بالقيام، ولو قلت: أنت جدير القيام، كان خطأ. وإنما صلح مع أن لأن أن يدل على الاستقبال، فكأنها عوض من المحذوف. ﴿حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾، أي بألا يعلموا أي فرائض الشرع، وقيل حجج الله في الربوبية وبعثة الرسل لقلة نظرهم. الثانية: ولما كان ذلك ودل على نقصهم وحطهم عن المرتبة الكاملة عن سواهم، ترتبت على ذلك أحكام ثلاثة: أولها لا حق لهم في الفيء والغنيمة كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم من حديث بريدة، وفيه: ﴿ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبو أن يتحولوا عنها فأخبرهم أنهم يكونوا كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين﴾. وثانيها: إسقاط شهادة أهل البادية عن الحاضرة لما في ذلك من تحقق التهمة. وأجازها أبو حنيفة قال: لأنها لا تراعي كل تهمة، والمسلمون كلهم عنده على العدالة. وأجازها الشافعي إذا كان عدلاً مرضياً وهو الصحيح لما بيناه في البقرة. وقد وصف الله تعالى الأعراب هنا أوصافاً ثلاثة: أحدها بالكفر والنفاق، والثاني بأنه ﴿يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ ٱلدَّوَآئِرَ﴾. والثالث بالإيمان ﴿بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَـٰتٍ عِندَ ٱللَّهِ وَصَلَوَٰتِ ٱلرَّسُولِ﴾، فمن كانت هذه صفته فبعيد ألا تقبل شهادته، فيلحق بالثاني والأول، وذلك باطل وقد مضى الكلام في هذا في النساء. وثالثها أن إمامتهم بأهل الحاضرة ممنوعة لجهلهم بالسنة وتركهم الجمعة. وكره أبو مجلز إمامة الأعرابي وقال مالك: لا يؤم وإن كان أقرأهم. وقال سفيان الثوري والشافعي وإسحاق وأصحاب الرأي: الصلاة خلف الأعرابي جائزة، واختاره بن المنذر إذا أقام حدود الصلاة. قوله تعالى: ﴿أَشَدُّ﴾، أصله أشدد وقد تقدم. ﴿كُفْرًا﴾، نصب على البيان. ﴿وَنِفَاقًا﴾، عطف عليه. ﴿وَأَجْدَرُ﴾، عطف على أشد. ومعناه: أخلق، يقال فلان جدير بكذا، أي خليق به، وأنت جدير أن تفعل كذا. والجمع جدراء وجديرون. وأصله من جدر الحائط، وهو رفعه بالبناء، فقوله: هو أجدر بكذا، أي أقرب إليه وأحق به. ﴿أَلَّا يَعْلَمُوا۟﴾، أي بألا يعلموا. والعرب جيل من الناس والنسبة إليهم عربي بين العروبة. وهم أهل الأمصار، والأعراب منهم سكان البادية خاصة. ... (التوبه ٩٨): قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ﴾، من في موضع رفع بالابتداء. ﴿مَا يُنفِقُ مَغْرَمًا﴾، مفعولان، والتقدير ينفقه، فحذفت الهاء لطول الاسم. ﴿مَغْرَمًا﴾، معناه غرماً وخسراناً، وأصله لزوم الشيء، ومنه: ﴿إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا﴾، الفرقان، أي لازماً، أي يرون ما ينفقونه في جهاد وصدقة غرماً ولا يرجون عليه ثواباً. ﴿وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ ٱلدَّوَآئِرَ﴾، التربص الانتظار، وقد تقدم. والدوائر جمع دائرة، وهي الحالة المنقلبة عن النعمة إلى البلية. أي يجمعون إلى الجهل بالإنفاق سوء

الدخلة وخبث القلب. ﴿عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ ٱلسَّوْءِ﴾، قرأه ابن كثير وأبو عمرو بضم السين هنا وفي الفتح، وفتحها الباقون وأجمعوا على فتح السين في قوله: ﴿مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمْرَأَ سَوْءٍ﴾، مريم. والفرق بينهما أن السوء بالضم: المكروه. قال الأخفش: أي عليهم دائرة الهزيمة والشر. وقال الفراء: أي عليهم دائرة العذاب والبلاء. قالا: ولا يجوز امرأ سوء بالضم، كما لا يقال هو امرؤ عذاب ولا شر. وحكي عن محمد بن يزيد قال: السوء بالفتح، الرداءة. قال سيبويه: مررت برجل صدق، ومعناه برجل صلاح وليس من صدق اللسان. ولو كان من صدق اللسان لما قلت: مررت بثوب صدق، ومررت برجل سوء ليس هو من سؤته، وإنما معناه: مررت برجل فساد. وقال الفراء: السوء بالفتح مصدر سؤته سوءا ومساءة وسوائية. قال غيره: والفعل منه ساء يسوء والسوء بالضم اسم لا مصدر، وهو كقولك: عليهم دائرة البلاء والمكروه. قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ﴾، أي صدق، والمراد بنو مقرن من مزينة، ذكره المهدوي. ﴿قُرُبَٰتٍ﴾، جمع قربة، وهي ما يتقرب به إلى الله تعالى، ...».[١٦٦]

ولا أريد الولوج في الاختلافات بين الفقهاء في قبول شهادة أو إمامة أهل البادية. فالذي يهمنا هنا هو أن هناك توجه بين الفقهاء (كما هو واضح من مجموع السابق في تردد الفقهاء في إمامة البدوي وما شابه) لحث البدو على الاستقرار ولكن دون فرض ذلك عليهم (وهذا مهم). وقد لخص د. الجنيدل موقف أبي عبيد مؤيداً بالقول:

«نرى أن اتجاه أبي عبيد إلى بحث هذه المسألة من الجديد في فقه أبي عبيد الاقتصادي اتجاه منه إلى حفز همة البادية إلى التوطن والاستقرار حتى يستفاد من العنصر البشري، وهو أهم وسيلة للتنمية الاقتصادية. فجهود البادية المبعثرة لا فائدة منها، فإذا أبوا ورجعوا إلى الأرض واستقروا فيها وبنوها وكسبوا صفة التوطن والاستقرار والثبات بأن قاموا بالزراعة والفلاحة وأنشأوا الصناعة فهذه العمارة المطلوبة من المواطن، والإسلام يرى أن الاجتماع والالتئام خير قوة، ويد الله مع الجماعة، والبادية متفرقون في باديتهم لا يستقر لهم قرار متشتتين في الأرض، فلا يشاركون المسلمين أفراحهم وأحزانهم، ولا يشاركونهم في المنشط والمكره ... ولا شك أن في الأخذ بهذا الرأي اتجاهاً إلى تنمية المجتمع وتوطيناً للبادية واستقرار لهم من حياة الرحل والنأي عن الحاضرة، فالبادية في الحقيقة ليس لهم إنتاج، وهم في رأينا طاقة مهدرة وكم مهمل إذا قيس بكفاءة الحضري، مع أن البادية ذو عقل راجح وذهن وقاد، فالمواطن الحضري المستقر ذو حركة دائبة مستمرة يسعى لرزقه صباحاً ويفيء مساء يبني بلده ويحميها من غائلة الأعداء».[١٦٧]

لكن الملاحظ هو أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يحث أهل البادية على الاستيطان، بل وضح لهم حقوقهم فقط. فالرسول صلى الله عليه وسلم مثلاً حث الشباب على الزواج، وحث المسلمين على العمل بأيديهم، وهكذا فإن هناك الكثير مما حث عليه الرسول صلى الله عليه وسلم وبوضوح؛ أما مع البادية، فلا نص صريح هنالك يقطع المسألة، بل تنبيه بأنهم إن لم يكونوا مع الجماعة، فليس لهم حق في الفيء والغنائم. فما الحكمة من هذا؟ إن الحكمة والله أعلم تتضح من مفهوم الهجرة. فكما سترى بإذن الله فإن الشريعة حثت وبشدة على الهجرة، وهذا يختلف عن استيطان أهل البادية، فالهجرة هي هجرة مسلم حضري لمنطقة أخرى حضرية. أما استيطان أهل البادية فهو تغيير في نمط الحياة. وحتى يتمكن الناس من الهجرة من منطقة اقتصادية لأخرى، إن كانت المسافات بعيدة بين القرى والمدن، فإن في وجود أهل البادية إن طبقت مقصوصة الحقوق بانتشار الأمن مزيد من الحث على الهجرة لأن أهل البادية عادة ما يستفيدون من المسافرين ببيع الغذاء لهم مثلاً؛ وفي الوقت ذاته، فإن أبناء السبيل والمجتازين من الفقراء لهم حق في زكاة أهل البادية إن هم كانوا بالقرب منهم. ومع كثرة المستوطنات بزيادة تعداد

المسلمين ستتقارب المدن والقرى وتقل مسافات السفر شيئاً فشيئاً. وبالتأكيد فإن من بين البدو من يحب العلم ويستوطن، وبينهم من يمرض ويبحث عن طبيب في الحاضرة وقد تعجبه حياة أهل الحاضرة ويستوطن. هكذا يزداد استيطان البدو بزيادة الكثافة السكانية وتتقارب المستوطنات لأن المسلمين في هجرة دائمة بحثاً عن مواقع جديدة للخيرات لأن في هذا تمكينٌ حث عليه الإسلام وبشدة (كما سيأتي في الفقرة الآتية بإذن الله).

هل رأيت الحكمة من عدم فرض الاستيطان على أهل البادية؟ فهناك مصلحة من وجودهم في بعض المراحل من تاريخ الأمة، وبالذات عندما تكون القرى والمدن متباعدة وكان التعداد السكاني منخفضاً. وبالزيادة السكانية وكثرة المستوطنات بسبب هجرة الناس لمواطن الخيرات المتفرقة على الأرض ومن ثم تقارب المستوطنات لكثرتها قد تضمحل حياة البادية في وقت تكون فيه المستوطنات بكثافات منخفضة لأنها كثيرة في العدد. وهذه مسألة مهمة: أي أنه إن طبقت الشريعة فإن النمط الاستيطاني هو كثرة عدد المستوطنات بكثافات أقل وجودة عالية في نوعية الحياة (وسيأتي بيانه بإذن الله). أي تخفيض الكثافات السكانية قدر المستطاع. وهذا نقيض ما تؤدي إليه الرأسمالية والحداثة والعولمة: أي تمركز الاستيطان في حاضرات أقل عدداً ولكن بكثافات عالية لأن معظم القرارات بيد من هم في المدن الكبرى فينجذب الناس إليهم كما ذكرت.

وفي النقيض قد يضرب الأمة جفاف ما يقلل من تعداد السكان في إقليم ما، وعندها قد يتحول بعض الحضر لحياة الترحال بالتعلم من هؤلاء البدو الرحل، فتزداد نسبة البدو الرحل في المجتمع. أي ليس كما قال ابن خلدون من أن الشعوب تتجه نحو التحضر بالانتقال من حضارة رعوية إلى زراعية. فهناك دراسة لمستشرقين تقول بأن الأعراب المسلمين عندما وصلوا إلى شمال أفريقيا، تحولت (أو تخلفت كما يقولون) بعض المستوطنات من حياة تعتمد في اقتصادها على الزراعة إلى اقتصاد رعوي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، وأن في هذا تخلف واضح، وفيه بالتالي اتهام للمسلمين بالبداوة. وقد ركز الاستعمار على هذه الظاهرة واستغلها وبالذات لأنها تتفق مع ما قاله ابن خلدون من خط سير تحضر المجتمعات، وأنه أتى (أي الاستعمار) لإنقاذ العالم المغاربي ودفعه للتحضر. إلا أن الباحث المغربي حامد تريكي أثابه الله مع زميله برنارد Bernard Rosenberger قاما ببحث وأثبتا فيه أنه في تلك الفترة بالذات ضرب جفاف شمال أفريقيا، فقامت القبائل العربية التي كانت مهاجرة من الجزيرة العربية (وهم قبائل بني هلال وبني سليم وبني معقل والتي اندفعت في السهول الأطلسية واستقرت في المناطق الزراعية)، بالتحول من الاقتصاد الزراعي إلى الاقتصاد الرعوي بسبب انتشار المجاعة والأوبئة ومن ثم الوفيات. فقد ظهر بسبب الجفاف عدم اتزان بين عدد الأيدي العاملة وما تنتجه الأرض، ففي الاقتصاد الرعوي تكون الحاجة للأيدي العاملة أقل مقارنة بالاقتصاد الزراعي مقابل مساحة أكبر وذلك بتعليم سكان المناطق الجافة حياة الترحال، فتم إنقاذ الناس من المجاعة. ثم بعد انقضاء الجفاف رجحت كفة الاستيطان مرة أخرى وعادت المجتمعات إلى الاقتصاد الزراعي. أي أن ما قاله ابن خلدون ليس بالضرورة صحيح على الدوام. لكن لاحظ أخي القارئ: ما المانع من أن يكون المجتمع رعوياً إلا أنه متحضر ويستخدم أعلى أنواع التقنيات في حله وترحاله؟[١٦٨]

وأثناء مراجعتي الأولى لهذا الفصل (شهر رمضان ١٤٢٩هـ الموافق سبتمبر ٢٠٠٨م) قامت مؤسسة أوكسفام oxfam (التي تهتم بالفقراء وحقوق الإنسان) بالاقتراح بتعليم سكان الحضر في القرن الأفريقي مهنة الرعي للتغلب على المجاعة لأن الرعاة عادة أقدر على مجابهة الجفاف الذي كانت تمر به تلك المنطقة من سكان الحاضرة لأنهم (أي

البدو الرحل) على مر القرون تمكنوا من إيجاد سبل معرفية لمجابهة أقصى ظروف الجفاف بالترحال لأماكن الأمطار وبترشيد الاستهلاك للماء القليل. انظر لقول الحق سبحانه وتعالى في سورة السجدة: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا نَسُوقُ ٱلْمَآءَ إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَـٰمُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾. من الظاهر أن في الآية إفادة أن الأمطار ستهطل، وأحياناً في مناطق لا يتوقعها ابن آدم. لكن هل في الآية إشارة إلى أنه إن كان الإنسان متسلحاً بالمعرفة فعندها يستطيع متابعة المياه في ظروف الجفاف فيأكل من الأرض هو وأنعامه؟ وسبب هذا السؤال هو سياق الآية: فقد جاء في تأويل معنى الجرز في تفسير القرطبي على أنها «الأرض اليابسة التي لا نبات فيها»، فالجرز هي «الأرض التي جرز نباتها، أي قطع إما لعدم الماء وإما لأنه رعي وأزيل، ولا يقال للتي لا تنبت كالسباخ جرز». وقال عكرمة: «هي الأرض الظمآى، وقال الضحاك: هي الأرض الميتة العطشى، وقال الفراء: هي الأرض التي لا نبات فيها، وقال الأصمعي: هي الأرض التي لا تنبت شيئاً». فبرغم أن في الآية توجيه للكفرة لرؤية مقدرة الله بسوق الماء لأرض بحاجة للماء، إلا أن في تقديم الأنعام على الناس إشارة (والله أعلم) إلى أن توزيع الماء على الأرض إبداع يستطيع فهمها والاستفادة منها هذا الذي يرصدها لأجيال وبتمعن لتصبح للراصد معرفة يتسلح بها كما يفعل أهل الوبر. كيف؟

إن الجميع يعلم أن سوق الماء من الله سبحانه وتعالى الذي بدأ الآية بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ﴾، فالرؤية كما ذكرت سابقاً معلومة أصبحت منتشرة لدرجة الرؤية، إلا أن الآية تُختتم بقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾، فلماذا هذا التكرار التذكيري بصيغة أخرى؟ والإجابة والله أعلم هي أن الإبصار رؤية إلا أنها بحاجة للتأمل الذي يأتي للمتأمل أو الراصد بالبصيرة، والبصيرة هي تلمس لطريق أو نهج أو مسلك مستقبلي. وما يعضد هذا قوله تعالى: ﴿أَنَّا نَسُوقُ﴾، لأن السوق يعني التوجيه بحكمة وبسيطرة. فقد جاء في مختار الصحاح: «وساقَ الماشية من باب قال وقام، فهو سائِقٌ وسَوَّاقٌ، شدد للمبالغة، واسْتَاقَها فانساقَت. وساقَ إلى امرأته صداقها».[١٦٩] وجاء في لسان العرب: «قال أَبو منصور: السُّوقة بمنزلة الرعية التي تَسُوسُها الملوك، سُمُّوا سُوقة لأَن الملوك يسوقونهم فينساقون لهم. يقال للواحد سُوقة. ... السُّوقةُ من الناس الرعية. ومَنْ دون المِلك. وكثير من الناس يظنون أن السُّوقة أهل الأسواق. السُّوقة من الناس من لم يكن ذا سُلطان».[١٧٠] أي أن السحب والرياح يوجهها الحكيم بحكمته لتمطر السماء، أي بسوقها. ولأن السوق يعني السيطرة بحكمة، ولأن الحكمة لها حيثيات، أي أن هناك حيثيات لهذا السوق، فإن وقع الإنسان على هذه الحيثيات فلعله يستطيع التوجه لحيث المياه ببصيرة وذلك إما قبل نزول المطر انتظاراً له أو بعد نزوله بمعرفة مواقع نزوله. ولعل المهم أيضاً هو أن هذا الماء النازل حتى وإن كان قليلاً ووجده الإنسان بعد نزوله، فإنه (وبالذات لأهل الوبر من خلال التجربة والتعلم، أي التبصر)، يستطيع التعامل مع هذا الماء القليل للاستفادة منه. فمن تعريفات الواحة مثلاً إيجاد الحياة من قطرة ماء بحسن استغلالها. فإن كان المطر قليلاً جداً فقد لا يجتمع للإنسان من الماء ما يكفيه ليشرب منه وبالذات إن وصل لحيث مواقع الأمطار متأخراً بعد نزولها، فقد شربتها الأرض ليخرج الكلأ الذي تأكله الأنعام أولاً، ثم يعيش الإنسان على هذه الأنعام من لبنها ولحمها ثانياً. فتأمل الحكمة من تقديم الأنعام على الإنسان في الآية.

ولعلك هنا تسأل: ولكن هل في هذا تعارض، لأنني قلت سابقاً في الحديث عن المجاعة أن الأمة المسلمة إن طبقت الشريعة فستتحمل شتى أنواع الكوارث (التي سميتها بالشدائد تأسياً بالقرآن الكريم) لأن الأمة ثرية، أما

هنا فأقول بأن الجفاف المستمر قد يكون وسيلة لتحويل طائفة من الحضر إلى حياة الترحال، أي أن هذا تناقض واضح؟ فأجيب: كما سيأتي تالياً، فإن حث الشريعة الناس على الهجرة سيؤدي لظهور مستوطنات تتكاثر وتتقارب بزيادة التعداد السكاني، لأن الموارد موزعة في الأرض، بدل تركز السكان في مدن كبرى وعندها فإن الأمة في وضع أفضل لتحمل الشدائد بتآزر المستوطنات، إلا أن الأمة ليست دائماً في هذا الوضع لأن الشريعة لم تطبق لآجال، فإن طبقت لعقود ولأجيال سنصل لتلك المرحلة والتي يمكن وصفها على أنها شبكة من المستوطنات المتصلة التي تدعم بعضها بعضاً. أما إن لم تظهر هذه الشبكة لأن الشريعة لم تطبق لآجال، أو لأن التعداد السكاني منخفض جداً في إقليم ما، فعندها فإن أية شدة (كجفاف مستمر لسنين) تصيب مستوطنة شبه مقطوعة، فستؤثر بالطبع في سكان تلك المنطقة، عندها ستظهر فائدة البدو الرحل الذين يمتلكون معرفة النجاة في مثل هذه الظروف. ولعل هذه من الحكم التي «لم» تدفع بسببها الشريعة البادية على التحضر (والله أعلم). وللوقوف على هذه المسألة بطريقة أفضل لننظر ببعض التفصيل لأهمية الهجرة في الإسلام.

لقد كانت الهجرة على من أسلم أمراً مطلوباً لكي يتآزر المسلمون ولا ينال منهم الأعداء منفردين في الديار. ثم عندما استقر أمر المسلمين بعد فتح مكة وزال خطر الفتنة عن الدين تغير الحال.[١٧١] فعن طاوس عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا﴾. وعن عمرو بن دينار عن طاوس «أنه كان يأثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿استقروا على سكناكم، فقد انقطعت الهجرة، ولكن جهاد ونية، فإذا استنفرتم فانفروا﴾».[١٧٢] وعندما قدم سلمة بن الأكوع إلى المدينة «فلقيه بريدة بن الحصيب فقال: ارتددت يا سلمة عن هجرتك، فقال: معاذ الله. والله إني في إذن من رسول الله صلى الله عليه وسلم. إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿اسكنوا الشعاب﴾. فقالوا: يا رسول الله: إنا نخاف أن يضرنا ذلك في هجرتنا. فقال: ﴿أنتم مهاجرون حيثما كنتم﴾».[١٧٣] قال أبو عبيد: «وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا وجه آخر: أنه قال: ﴿لا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار﴾».[١٧٤] ومن آثار أخرى، وكما هو معلوم، فإن هجرة الفرد أو حتى الجماعات الصغيرة للحاق بالجماعات الأكبر فراراً بالدين أمر حث عليه الإسلام بعد فتح مكة، وهذا الأمر يتغير من فرض عين إلى أمر مستحب بناءً على خطورة الموقف. فكلما كان المسلم مستضعفاً أو غير متمكن من دينه كلما وجبت عليه الهجرة. فكما ترى أخي القارئ فإن أهمية تكتل المسلمين في جماعات أمر عظيم في الإسلام. فعن علي بن أبي طالب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «المؤمنون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم».[١٧٥]

وأهمية التكتل في الإسلام لعدة أسباب منها مثلاً تمكن المسلمين من الدفاع عن أنفسهم. ومنها أيضاً تمكنهم من دينهم، لأنهم بتواجدهم بالقرب من بعضهم البعض يحثون بعضهم للقيام بأمور دينهم. وجميع هذه الأسباب تجتمع ولا تأتي إلا بقيام الإسلام كدين حاكم. لذلك كان النهي عن العيش في بلاد غير المسلمين إلا لضرورة. فقد جاء في الحديث الذي رواه أبو داود والترمذي أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ﴿أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين﴾. قالوا: يا رسول الله ولم؟ قال: ﴿لا تتراءى ناراهما﴾.[١٧٦] ولأن الحفاظ على الدين من أهم ما في حياة المسلم، فقد قُدّم في المصالح. فتأمل الآتي والذي ذكره أبو عبيد (والذي مر بنا في الاقتباس السابق): فعن ابن جريج في قوله تعالى في آخر سورة الأنفال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَـٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ

وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمِۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٧٢﴾ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي ٱلْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ ﴿٧٣﴾ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٧٤﴾ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنۢ بَعْدُ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ مَعَكُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ مِنكُمْ وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، «قال: قال ابن عباس: ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس يوم توفي على أربع منازل: مؤمن مهاجر، والأنصار، وأعرابي لم يهاجر، إذا استنصره النبي صلى الله عليه وسلم نصره، وإن تركه فهو إذنه له. وإن استنصروا النبي صلى الله عليه وسلم كان حقاً عليه أن ينصرهم، قال: فذلك قوله: ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمِۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾، قال: والرابعة التابعون بإحسان».[١٧٧]

ومن النص السابق نلحظ أن لتناصر المسلمين أهمية ندركها من الآتي: قال ابن جريج: «وقوله: ﴿إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي ٱلْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾، يقول إلا تعاونوا وتناصروا في الدين تكن فتنة في الأرض وفساد كبير». قال ابن كثير: «أي إن لم تجانبوا المشركين وتوالوا المؤمنين، وإلا وقعت فتنة في الناس وهو التباس الأمر واختلاط المؤمنين بالكافرين فيقع بين الناس فساد منتشر عريض طويل».[١٧٨] إلا أن ابن كثير وغيره من المفسرين إن عاشوا الآن ورأوا ما عليه سكان الأرض من فساد وتلوث لتعجبوا من إعجاز القرآن الكريم بالتنبؤ بالفساد والتلوث بقوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي ٱلْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾، وذلك لأن في عدم تكتل المسلمين مقارنة بتكتل الكفار ضعف للمسلمين، وبالتالي تركٌ لقيادة العالم لغير المسلمين، فكان الحكم للكفرة بعقولهم، أي بأهوائهم، وعم الأرض التلوث البيئي والانحلال الخلقي. لذلك كانت الحاجة ملحة للبشرية عامة أن يتكتل المسلمون حتى وإن كانوا قلة في بقعة صغيرة متحدين فيزدادوا قوة باتحادهم ثم ينتشروا شيئاً فشيئاً ولكن من خلال التكتل لينشروا حكم الله حتى لا يقع الفساد. فتأمل.

تذكر أخي القارئ ما ذكرته في فصل «القذف بالغيب» من أنه لابد من وجود حلبات للصراع بين الحق والباطل حتى تظهر محاسن الحق فينتشر، وما ذكرته من أن هناك ستة احتمالات وأن الشريعة تحاول إيجاد جماعات مؤمنة تحكم بشرع الله فينتشر الحق على أيديهم القوية بمن الله وقوته، والآن لنضيف للسابق الآتي: لأن القوة في الماضي كانت محصورة في الشجاعة والتنسيق بين عدد أكبر من المقاتلين وما إلى ذلك من أمور مطلوبة للنصر آنذاك، لم يخطر على من فسروا القرآن الكريم أنذاك بأن هناك طريقاً آخر للنصر أصر عليه القرآن وشرحه بوضوح إلا أن المفسرين لم يركزوا عليه: ألا وهو التمكن الاقتصادي، وسآتي على الأدلة الشرعية حالاً، ولكن قبل ذلك أريدك أن تنظر للعالم الغربي الذي تمكن تقنياً بعد تمكنه اقتصادياً وبالتالي استفردت الحضارة الغربية بالعالم برغم فقدان الكفرة للشجاعة لحبهم للدنيا. فالشجاعة لم تعد معياراً وحيداً للنصر كما ظن المفسرون السابقون، ألا ترى اليهود يحاربون المسلمين في فلسطين ﴿مِن وَرَآءِ جُدُرِۭ﴾، والتي قد تأول أيضاً على أنها من داخل المصفحات، والله أعلم. وهذا التمكين الاقتصادي لا يأتي إلا بالانتشار (الهجرة) في الأرض وبتفجير مكامن الخيرات فيها والعمل حتى تصبح المواد الخام منتجات للتمكين كما فعل سكان الغرب عندما انتشروا في الأرض واستعمروا الدول وسخروا سكانها لخدمتهم. لذلك نجد أن القرآن الكريم حث المسلمين مراراً وتكراراً على الضرب في الأرض وقرنه بالجهاد، بل

وقدمه عليه.[١٧٩] والضرب في الأرض هو «الإبعاد فيها سيراً».[١٨٠] تدبر قوله تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾. وبرغم تقديم الآية لمن يضربون في الأرض سعياً للرزق على المجاهدين في سبيل الله، إلا أننا نجد أن التفاسير ذهبت لتخفيف أهمية الضرب في الأرض مقارنة بالجهاد بالنفس.[١٨١] ولا شك أن الجهاد بالنفس أفضل، إلا أن القرآن الكريم ذهب لحث الناس على الضرب في الأرض لأنه أيسر لنفوس الكثير، مثلما قدم القرآن الكريم الجهاد بالمال على الجهاد بالنفس، برغم أفضلية الجهاد بالنفس، وذلك لطبيعة النفس البشرية المحبة للدنيا إلا من رحم الله، والله أعلم.

وكذلك تدبر قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَقَالُوا۟ لِإِخْوَٰنِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَوْ كَانُوا۟ غُزًّى لَّوْ كَانُوا۟ عِندَنَا مَا مَاتُوا۟ وَمَا قُتِلُوا۟ لِيَجْعَلَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ حَسْرَةً فِى قُلُوبِهِمْ وَٱللَّهُ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝ وَلَئِن قُتِلْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾. فنرى أن التفاسير لا تعطي الضرب في الأرض طلباً للرزق أهمية ترقى للجهاد برغم تقديم الآية للضرب في الأرض على الغزو في سبيل الله.[١٨٢] ففي الآتي مثال على ذلك: قال أبو جعفر:

> «يخاطب جل ثناؤه عباده المؤمنين، يقول لهم: لا تكونوا أيها المؤمنون في شك من أن الأمور كلها بيد الله، وأن إليه الإحياء والإماتة، كما شك المنافقون في ذلك، ولكن جاهدوا في سبيل الله وقاتلوا أعداء الله، على يقين منكم بأنه لا يقتل في حرب ولا يموت في سفر إلا من بلغ أجله وحانت وفاته. ثم وعدهم على جهادهم في سبيله المغفرة والرحمة، وأخبرهم أن موتاً في سبيل الله أو قتلاً في الله خير لهم مما يجمعون في الدنيا من حطامها ورغيد عيشها الذي من أجله يتثاقلون عن الجهاد في سبيل الله، ويتأخرون عن لقاء العدو».[١٨٣]

ففي هذا التفسير، كما في غيره، تم ربط الموت بالسفر، وربط القتل بالجهاد ثم وضعا معاً في سبيل الله، والذي عادة ما يفهم على أنه القتال؛ وبهذا ذهب تأويل الآية إلى إبراز الجهاد. أي ذهب التأويل إلى الحث على القتال كسبيل وكأنه الأوحد للتمكين. ولنأخذ آية أخرى: قال تعالى في سورة الزمر: ﴿قُلْ يَـٰعِبَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ فِى هَـٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَأَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّـٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾. ترى هنا أن معظم التأويل تذهب إلى أن الأجر الكبير هو في الهروب بالدين من أرض لا يتمكن المسلم من القيام فيها بمتطلباته التعبدية، وبالتالي فإن الأجر ليس بالضرورة في الضرب في الأرض طلباً في إصلاح الحال مستقبلاً. فقد جاء في تفسير ابن كثير مثلاً:

> «﴿وَأَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٌ﴾، قال مجاهد: فهاجروا فيها وجاهدوا واعتزلوا الأوثان. وقال شريك عن منصور عن عطاء في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَأَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٌ﴾، قال إذا دعيتم إلى معصيته فاهربوا ثم قرأ: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّـٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾، قال الأوزاعي: ليس يوزن لهم ولا يكال لهم إنما يغرف لهم غرفاً. وقال ابن جريج: بلغني أنه لا يحسب عليهم ثواب عملهم قط، ولكن يزادون على ذلك. وقال السدي: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّـٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾، يعني في الجنة».[١٨٤]

أي أن التأويلات ماضوية النظرة. فهي وكأنها تأمر المسلم الذي لا يستطيع القيام بأوامر الإسلام بالانتقال من تلك المنطقة، باعتزال الأوثان مثلاً. أما ما أحاول إبرازه هنا فهو النظرة المستقبلية أيضاً. فإن قرأت آيات الهجرة

السابقة مرة أخرى ستلحظ أنها تدفع المسلمين للهجرة في كل الأحوال لإصلاح الحال. أي ليس هرباً من سوء معاملة جماعة أو الشعور بالضعف بينهم فقط، بل أيضاً طلباً لتحسين الحال، وهؤلاء المهاجرين في جميع الأحوال لهم أجر كبير. فقد جاء في تفسير أبي السعود:

> «﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّـٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾، إلخ ترغيب في التقوى المأمور بها وإيثار الصابرين على المتقين للإيذان بأنهم حائزون لفضيلة الصبر، كحيازتهم لفضيلة الإحسان لما أشير إليه من استلزام التقوى لهما مع ما فيه من زيادة حث على المصابرة والمجاهدة في تحمل مشاق المهاجرة ومتاعبها. أي إنما يوفى الذين صبروا على دينهم وحافظوا على حدوده ولم يفرطوا في مراعاة حقوقه لما اعتراهم في ذلك من فنون الآلام والبلايا التي من جملتها مهاجرة الأهل ومفارقة الأوطان أجرهم بمقابلة ما كابدوا من الصبر. ﴿بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾، أي بحيث لا يحصى ولا يحصر. عن ابن عباس رضى الله عنهما: لا يهتدى إليه حساب الحساب ولا يعرف وفي الحديث أنه تنصب الموازين يوم القيامة لأهل الصلاة والصدقة والحج فيؤتون بها أجورهم، ولا تنصب لأهل البلاء بل يصب عليهم الأجر صباً حتى يتمنى أهل العافيه في الدنيا أن أجسادهم تقرض بالمقاريض مما يذهب به أهل البلاء من الفضل».[١٨٥]

وقال تعالى في سورة العنكبوت: ﴿يَـٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ أَرْضِى وَٰسِعَةٌ فَإِيَّـٰىَ فَٱعْبُدُونِ﴾. ألا تدل الآية على أن السفر والترحال للعمل والانتشار في الأرض عبادة؟ إن نظرت للمدن الكبرى، تجد آلاف المحلات التي تقدم خدمات محددة مثل غسل الملابس أو الحلاقة أو بيع الفواكه، وجميع أصحاب هذه المحلات يتنافسون فيما بينهم بضراوة لكثرتهم في تلك المدن. والسبب في بقاء هؤلاء في مثل هذه الحال من التنافس هو عدم رغبة ملاكها في الانتقال من تلك المدن. أما من يهاجر لمناطق جديدة بها خيرات لم تستغل بعد، فإنه سيقدم خدماته لسكان تلك المناطق المستحدثة ذات الخيرات غير المستنهكة دون منافسة شديدة أو حتى دون منافسة تذكر. وفي هذا تكميل ودعم لسكان تلك المناطق لتسير حضارة تلك المستوطنة إلى طريق الاكتمال. فتأمل الآية، ثم انظر لما جاء في تفسير الآية من قول الإمام أحمد رحمه الله إذ يقول: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿البلاد بلاد الله، والعباد عباد الله، فحيثما أصبت خيراً فأقم﴾».[١٨٦] وجاء في «المعجم الأوسط» عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن رسول الله قال: ﴿التمسوا الرزق في خبايا الأرض﴾.[ل] فإن كان العمل عبادة كما تدل عليه الآثار الكثيرة الثابتة (وسنأتي عليها بإذن الله في فصل «البركة») فإن هذه الآيات والآيات الأخرى التي تدفع المسلمين للضرب في الأرض هي آيات مستقبلية النظرة، أي أنها تخطط للمسلمين ما عليهم فعله لصالحهم مستقبلاً. وتعني أن المزيد من الضرب في الأرض هو المزيد من القوة للأمة المسلمة. فإن اغتنى فرد واحد في الأمة بترحاله وتمكن وأصبح دافعاً للزكاة وليس آخذاً لها، فإن وضع الأمة أفضل قليلاً، وإن تمكن اثنين، فهذا أفضل وأفضل، وهكذا مع الثالث ثم الرابع حتى يعم التمكين جميع أفراد الأمة فتكون عندها الأمة غنية. وعندما تكون الأمة غنية في أفرادها وليس في حكامها، فإن التربة ستكون خصبة للعلماء للمزيد من الانطلاق في الدعوة لحث الناس للجهاد والبذل والعطاء ومكارم الأخلاق وليسوا علماء مكمكمي الأفواه كأيامنا هذه. وهكذا (كما سيأتي بإذن الله) فإن الأمة ستزداد قوة وعزة لأن هناك الكثير من المال لينفق في أوجه الخير والجهاد.

ل) وجاء في المعجم الأوسط: «لم يرو هذا الحديث عن هشام بن عروة إلا هشام بن عبد الله» (١٨٧).

لقد اختلفت التأويل في المعنى الذي أريد به سعة الأرض في الآيات السابقة، «فقال بعضهم: أريد بذلك أنها لم تضق عليكم فتقيموا بموضع منها لا يحل لكم المقام فيه، ولكن إذا عمل بمكان منها بمعاصي الله فلم تقدروا على تغييره فاهربوا منه».[١٨٨] وقال آخرون: «معنى ذلك: إن ما أخرج من أرضي لكم من الرزق واسع لكم»، لما في الأرض من الخير والخصب. وقد ذهب المفسرون إلى أن الأولى بالتفسير هو الهروب من المكان الذي لا يتمكن فيه المسلمون من القيام بأمور دينهم بدليل قوله تعالى: ﴿فَإِيَّـٰىَ فَٱعْبُدُونِ﴾.[١٨٩] أي أن النظرة علاجية لإشكالية يعيشها المسلم. لكن إن عاش هؤلاء المفسرون ورأوا ما يجري للمسلمين الآن من ضعف نظراً لمنع السلطات الناس من الضرب في الأرض بامتلاك الدول للأراضي وإقامة الحدود التي تفصل بين الناس لقالوا بالجمع بين التأويلين، مع ترجيح التأويل الأول، أي بالجمع بين الهروب من مكان لا يتمكن فيه المسلمون من القيام بأمور دينهم، وبين الضرب في الأرض سعياً للرزق لتمكين الأمة. حتى وإن كانت مستوطناتهم التي يهاجرون منها تطبق الشريعة.

وقد أتى الربط بين الضرب في الأرض وسعة الرزق بوضوح في قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَـٰهُمْ لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾. وقد نزلت هذه الآية في فقراء المهاجرين في المدينة المنورة، وحض الناس للتصدق عليهم، وأن سبب فقرهم هو عدم تمكنهم من الضرب في الأرض سعياً للرزق. أي وكأن في الآية دليل على أن عدم الضرب في الأرض سيؤدي للفقر، أو فيها مؤشر على أن أهم مسبب للفقر هو عدم المقدرة على الضرب في الأرض. فقال الطبري في معنى الإحصار أنه «تصيير الرجل المحصر بمرضه أو فاقته أو جهاده عدوه، وغير ذلك من علله إلى حالة يحبس نفسه عن التصرف في أسبابه». وقال أبو جعفر في قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ﴾: «لا يستطيعون تقلباً في الأرض وسفراً في البلاد ابتغاء المعاش وطلب المكاسب، فيستغنوا عن الصدقات ...».[١٩٠] وقال ابن كثير: «والضرب في الأرض هو السفر».

ثم لننظر لآية أخرى لتأكيد الاستنتاجات السابقة من أن الهجرة ليست بالضرورة فقط للقتال، بل تأخذ أيضاً معنى الترحال لمنطقة ما لتحسين الحال، قال تعالى في سورة الحج: ﴿وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوٓاْ أَوْ مَاتُواْ لَيَرْزُقَنَّهُمُ ٱللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ ۝٥٨ لَيُدْخِلَنَّهُم مُّدْخَلًا يَرْضَوْنَهُۥ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾. هنا ترى في الوعد بالتكريم لمن هاجر إن هو قُتل أو مات بأن له الرزق الحسن. وإن نظرت للتأويل الآتي لابن كثير تلحظ أنه كما في التأويلات السابقة: توجه التأويل على أن الهجرة هي السفر فراراً من الكفرة أو لقتالهم في الأغلب. وما أحاول إثباته هو أن الهجرة هي أقرب في التأويل إلى الضرب في الأرض لتحسين الحال الاقتصادي. يقول ابن كثير:

> «يخبر تعالى عمن خرج مهاجراً في سبيل الله ابتغاء مرضاته وطلباً لما عنده وترك الأوطان والأهلين والخلان وفارق بلاده في الله ورسوله ونصره لدين الله، ﴿ثُمَّ قُتِلُوٓاْ﴾، أي في الجهاد ﴿أَوْ مَاتُواْ﴾، أي حتف أنفهم من غير قتال على فرشهم، فقد حصلوا على الأجر الجزيل والثناء الجميل كما قال تعالى: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾، وقوله: ﴿لَيَرْزُقَنَّهُمُ ٱللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا﴾، أي ليجرين عليهم من فضله ورزقه من الجنة ما تقر به أعينهم. ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ ۝٥٨ لَيُدْخِلَنَّهُم مُّدْخَلًا يَرْضَوْنَهُۥ﴾، أي الجنة كما قال تعالى: ﴿فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ۝٨٨ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ﴾، فأخبر أنه يحصل له الراحة والرزق وجنة

النعيم كما قال ههنا: ﴿لَيَرۡزُقَنَّهُمُ ٱللَّهُ رِزۡقًا حَسَنًا﴾، ثم قال: ﴿لَيُدۡخِلَنَّهُم مُّدۡخَلًا يَرۡضَوۡنَهُۥ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَلِيمٌ﴾، أي بمن يهاجر ويجاهد في سبيله وبمن يستحق ذلك. ﴿حَلِيمٌ﴾، أي يحلم ويصفح ويغفر لهم الذنوب ويكفرها عنهم بهجرتهم إليه وتوكلهم عليه. فأما من قتل في سبيل الله من مهاجر أو غير مهاجر فإنه حي عند ربه كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتَۢاۚ بَلۡ أَحۡيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمۡ يُرۡزَقُونَ﴾، والأحاديث في هذا كثيرة كما تقدم. وأما من توفي في سبيل الله من مهاجر أو غير مهاجر فقد تضمنت هذه الآية الكريمة مع الأحاديث الصحيحة إجراء الرزق عليه وعظيم إحسان الله إليه. قال ابن أبي حاتم: حدثنا أبي، حدثنا المسيب بن واضح، حدثنا ابن المبارك عن عبد الرحمن بن شريح عن ابن الحارث، يعني عبد الكريم عن ابن عقبة، يعني أبا عبيدة بن عقبة، قال: قال شرحبيل بن السمط :طال رباطنا وإقامتنا على حصن بأرض الروم، فمر بي سلمان يعني الفارسي رضي الله عنه فقال: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (من مات مرابطاً أجرى الله عليه مثل ذلك الأجر، وأجرى عليه الرزق وأمن من الفتانين، واقرؤوا إن شئتم: ﴿وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوٓاْ أَوۡ مَاتُواْ لَيَرۡزُقَنَّهُمُ ٱللَّهُ رِزۡقًا حَسَنًاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ خَيۡرُ ٱلرَّٰزِقِينَ ۝ لَيُدۡخِلَنَّهُم مُّدۡخَلًا يَرۡضَوۡنَهُۥۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾، وقال أيضاً: حدثنا أبو زرعة، حدثنا زيد بن بشر، أخبرني ضمام أنه سمع أبا قبيل وربيعة بن سيف المعافري يقولان: كنا برودس ومعنا فضالة بن عبيد الأنصاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فمر بجنازتين إحداهما قتيل والأخرى متوفى، فمال الناس على القتيل، فقال فضالة: مالي أرى الناس مالوا مع هذا وتركوا هذا؟ فقالوا: هذا القتيل في سبيل الله. فقال: والله ما أبالي من أي حفرتيهما بعثت، اسمعوا كتاب الله: ﴿وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوٓاْ أَوۡ مَاتُواْ﴾، حتى بلغ آخر الآية. وقال أيضاً: حدثنا أبي حدثنا عبدة بن سليمان، أنبأنا ابن المبارك، أنبأنا ابن لهيعة، حدثنا سلامان بن عامر الشعباني أن عبد الرحمن بن جحدم الخولاني حدثه أنه حضر فضالة بن عبيد في البحر مع جنازتين أحدهما أصيب بمنجنيق والآخر توفي، فجلس فضالة بن عبيد عند قبر المتوفى، فقيل له تركت الشهيد فلم تجلس عنده ! فقال: ما أبالي من أي حفرتيهما بعثت. ورواه ابن جرير عن يونس بن عبد الأعلى عن ابن وهب، أخبرني عبد الرحمن بن شريح عن سلامان بن عامر قال: كان فضالة برودس أميراً على الأرباع، فخرج بجنازتي رجلين أحدهما قتيل والآخر متوفي فذكر نحو ما تقدم ...».[١٩١]

لعل الملحوظة الأهم في التأويل السابق هي قول فضالة بين عبيد الأنصاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم: «والله ما أبالي من أي حفرتيهما بعثت، اسمعوا كتاب الله: ﴿وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوٓاْ أَوۡ مَاتُواْ﴾». وفي مقولته هذه إشارة إلى التساوي في الأجر بين من هاجر وقتل أو هاجر ومات. وفي هذا والله أعلم استنتاج أن الهجرة ليست بالضرورة للقتال، بل قد تكون بالضرب في الأرض لطلب الرزق. كيف؟ وهل هذا يعارض ما استنتجناه في فصل «دولة الناس» مما للشهيد من مكانة مميزة؟ إن تأويل ابن كثير، وكذلك التأويلات الأخرى التي أولت الهجرة المنتهية بالقتل على أنها جهاد، وأن الهجرة المنتهية بالموت هي موت حتف الأنف من غير قتال على الفرش وأنها أيضاً لابد وأن تكون جهاداً، فهذه التأويلات التي تساوي بين المقتول والميت اتجهت على أن كلا النهايتين هي في المعركة، لذلك فهناك نوع من التسوية لأن النية للاثنين هي الخروج للقتال لرفع كلمة الله عز وجل. وهنا ملحوظة دقيقة، وهي أنه إن كانت الهجرة كما كانت في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم من ترك الديار من بين الكفار، أي من مكة المكرمة، إلى الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة، فالتأويل الذي قال به ابن كثير نافذ ودقيق لأن الفرد المهاجر قد يقتل أو يموت في الطريق وقبل الوصول. أي أن الآية تصف حالة

محددة لوقت محدد، وكأنها صالحة لذلك الوقت فقط. ولكن لأن الآية صالحة لكل زمان، فسبب نزولها ليس مقيداً بحدث محدد لا يتكرر، بل الحاجة للهجرة ستظهر مراراً وتكراراً على مر التاريخ. فإن كان الهدف من الهجرة هو رفع شأن المسلمين من خلال الانضمام للجماعة المؤمنة، فإن الهدف سيتحقق بالضرب في الأرض بفراق الجماعة المؤمنة لمنطقة بها خيرات لأن في هذا رفع لشأن الأمة المؤمنة اقتصادياً. ولأن هذا الضارب في الأرض سيجد الكثير من المشاق وبالذات إن ذهب لموقع جديد هو من أوائل من سكن بها لأن بها خيرات مكتشفة حديثاً. لذلك فإن أجره عظيم إن خلصت نيته كما قال تعالى في سورة الزمر: ﴿قُلْ يَـٰعِبَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْ لِلَّذِينَ أَحْسَنُواْ فِى هَـٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَأَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّـٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾، وبالطبع فإن الأجر عظيم لأن في هذه الهجرة قوة وعزة عسكرية أيضاً بعد كثرة الخيرات بأيدي المسلمين. وقد تكون الهجرة أيضاً من قلب مستوطنات المسلمين إلى أطرافها حيث لقاء العدو (سيأتي بإذن الله عند توضيح «المراغم»).

وفي جميع الأحوال، سواء كانت الهجرة فراراً بالدين للانضمام للجماعة المؤمنة أو للضرب في الأرض بالفراق عن الجماعة المؤمنة للبحث عن الخيرات أو للبحث عن العدو لمنازلته، فإن في معاناة الهجرة لمفارقة الأهل والديار ألم لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى ومن مر بهذه التجربة. لذلك كان الوعد بالأجر الوفير حتاً للمهاجرين كما هو واضح من التأويل السابق. وبالطبع فإن كل هذا مشروط بخلوص النية لقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث المشهور: (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل إمرىء ما نوى). وفي هذه الحالة، أي عندما يموت الشخص وهو مهاجر لمنطقة بها خيرات أو بحثاً عن الخيرات وناوياً بذلك رفع راية المسلمين عن طريق العزة الاقتصادية، فإنه حتى وإن مات ولم يقتل فهو في سبيل الله. فله الأجر العظيم في الآخرة، وله الوعد برغد العيش في الدنيا إن لم يمت.

ولتأكيد هذا الاستنتاج، أي أن في كل ضرب في الأرض مزيد من العزة للأمة، لننظر لآية أخرى: قال الحق سبحانه تعالى في سورة النساء: ﴿وَمَن يُهَاجِرْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدْ فِى ٱلْأَرْضِ مُرَٰغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً﴾. قال ابن عباس: «المراغم التحول من أرض إلى أرض» وقال مجاهد: «﴿مُرَٰغَمًا كَثِيرًا﴾، يعني متزحزحاً عما يكره». وقال السدي: «مبتغى للمعيشة».[١٩٢] وفي قوله: ﴿وَسَعَةً﴾، قال ابن عباس والضحاك والربيع: «السعة في الرزق»، وقال غير واحد هو التحول «من الضلالة إلى الهدى ومن القلة إلى الغنى».[١٩٣] إلا أن الطبري رحمه الله لخص الأقوال بأن الأولى بالصواب هو أن «يدخل في السعة: السعة في الرزق والغنى والفقر، ويدخل فيه السعة من ضيق الهم والكرب الذي كان فيه أهل الإيمان بالله من المشركين بمكة، وغير ذلك من معاني السعة التي هي بمعنى الروح والفرج من مكروه ما كره الله للمؤمنين بمقامهم بين ظهري المشركين وفي سلطانهم ...».[١٩٤] ولأهمية الآية لموضوعنا لنحاول تدبرها ووضعها في إطار معاصر (وهذا مطلب علمي لنهوض الأمة). لننظر أولاً لتفسير القرطبي رحمه الله إذ يقول مبيناً أنواع الضرب في الأرض، ولكن ركز أخي القارئ على معنى «المراغم»، فهي المقصد:

> «فيه خمس مسائل: الأولى قوله تعالى: ﴿وَمَن يُهَاجِرْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدْ﴾، شرط وجوابه: ﴿يَجِدْ فِى ٱلْأَرْضِ مُرَٰغَمًا﴾، اختلف في تأويل المراغم، فقال مجاهد: المراغم المتزحزح، وقال ابن عباس والضحاك والربيع وغيرهم: المراغم المتحول والمذهب. وقال ابن زيد: والمراغم المهاجر. وقاله أبو عبيدة. قال النحاس: فهذه الأقوال متفقة المعاني. فالمراغم المذهب والمتحول في حال هجرة، وهو اسم الموضع الذي يراغم فيه، وهو مشتق من الرغام. ورغم أنف فلان أي لصق بالتراب. وراغمت فلاناً:

هجرته وعاديته ولم أبال إن رغم أنفه. وقيل إنما سمي مهاجراً ومراغماً لأن الرجل كان إذا أسلم عادى قومه وهجرهم، فسمى خروجه مراغماً، وسمى مصيره إلى النبي صلى الله عليه وسلم هجرة. وقال السدي: المراغم المبتغي للمعيشة. وقال ابن القاسم: سمعت مالكاً يقول: المراغم الذهاب في الأرض. وهذا كله تفسير بالمعنى وكله قريب بعضه من بعض. فأما الخاص باللفظة فإن المراغم موضع المراغمة كما ذكرنا، وهو أن يرغم كل واحد من المتنازعين أنف صاحبه بأن يغلبه على مراده. فكأن كفار قريش أرغموا أنوف المحبوسين بمكة، فلو هاجر منهم مهاجر لأرغم أنوف قريش لحصوله في منعة منهم. فتلك المنعة هي موضع المراغمة. ومنه قول النابغة: « كطود يلاذ بأركانه عزيز المراغم والمهرب».

الثانية قوله تعالى: ﴿وَسَعَةً﴾، أي في الرزق. قاله ابن عباس والربيع والضحاك. وقال قتادة: المعنى سعة من الضلالة إلى الهدى، ومن العيلة إلى الغنى. وقال مالك: السعة سعة البلاد. وهذا أشبه بفصاحة العرب. فإن بسعة الأرض وكثرة المعاقل تكون السعة في الرزق واتساع الصدر لهمومه وفكره وغير ذلك من وجوه الفرج. ونحو هذا المعنى قول الشاعر: «وكنت إذا خليل رام قطعي وجدت وراى منفسحاً عريضاً آخر لكان لي مضطرب واسع في الأرض ذات الطول والعرض».

الثالثة: قال مالك: هذه الآية دالة على أنه ليس لأحد المقام بأرض يسب فيها السلف ويعمل فيها بغير الحق. وقال: والمراغم الذهاب في الأرض والسعة سعة البلاد على ما تقدم. واستدل أيضاً بعض العلماء بهذه الآية على أن للغازي إذا خرج إلى الغزو ثم مات قبل القتال له سهمه وإن لم يحضر الحرب. رواه ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن أهل المدينة. وروى ذلك عن ابن المبارك أيضاً.

الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾، الآية. ... ويقال جندع بن ضمرة من بني ليث وكان من المستضعفين بمكة، وكان مريضاً، فلما سمع ما أنزل الله في الهجرة قال: أخرجوني. فهيء له فراش ثم وضع عليه وخرج به فمات في الطريق بالتنعيم. فأنزل الله فيه: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا﴾، الآية، ... وروى معمر عن قتادة قال: لما نزلت: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾، الآية، قال رجل من المسلمين وهو مريض: والله ما لي من عذر، إني لدليل في الطريق وإني لموسر فاحملوني، فحملوه فأدركه الموت في الطريق. فقال أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: لو بلغ إلينا لتم أجره. وقد مات بالتنعيم. وجاء بنوه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأخبروه بالقصة، فنزلت هذه الآية: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا﴾، الآية. وكان اسمه ضمرة بن جندب، ويقال جندب بن ضمرة على ما تقدم. وكان الله غفوراً لما كان منه من الشرك، رحيماً حين قبل توبته.

الخامسة: قال ابن العربي: قسم العلماء رضي الله عنهم الذهاب في الأرض قسمين: هرباً وطلباً. فالأول ينقسم إلى ستة أقسام، الأول: الهجرة وهي الخروج من دار الحرب إلى دار الإسلام. وكانت فرضاً في أيام النبي صلى الله عليه وسلم. وهذه الهجرة باقية مفروضة إلى يوم القيامة، والتي انقطعت بالفتح هي القصد إلى النبي صلى الله عليه وسلم حيث كان. فإن بقى في دار الحرب عصى. ويختلف في حاله. الثاني الخروج من أرض البدعة. قال ابن القاسم: سمعت مالكاً يقول: لا يحل لأحد أن يقيم بأرض يسب فيها السلف. قال ابن العربي: وهذا صحيح، فإن المنكر إذا لم تقدر أن تغيره فزل عنه. قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَـٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾، إلى قوله: ﴿ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾. الثالث: الخروج من أرض غلب عليها الحرام. فإن طلب الحلال فرض على كل مسلم. الرابع: الفرار من الأذية في البدن، وذلك فضل من الله أرخص فيه، فإذا خشى على نفسه فقد أذن الله في الخروج عنه والفرار

بنفسه ليخلصها من ذلك المحذور. وأول من فعله إبراهيم عليه السلام، فإنه لما خاف من قومه قال: ﴿إِنِّى مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّىٓ﴾، وقال: ﴿وَقَالَ إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّى سَيَهْدِينِ﴾، وقال مخبراً عن موسى: ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَآئِفًا يَتَرَقَّبُ﴾، الخامس: خوف المرض في البلاد الوخمة والخروج منها إلى الأرض النزهة. وقد أذن صلى الله عليه وسلم للرعاة حين استوخموا المدينة أن يخرجوا إلى المسرح، فيكونوا فيه حتى يصحوا. وقد استثنى من ذلك الخروج من الطاعون. فمنع الله سبحانه منه بالحديث الصحيح عن نبيه صلى الله عليه وسلم. وقد تقدم بيانه في البقرة. بيد أن علماءنا قالوا: هو مكروه. السادس الفرار خوف الأذية في المال، فإن حرمة مال المسلم كحرمة دمه، والأهل مثله وأوكد.

وأما قسم الطلب فينقسم قسمين: طلب دين وطلب دنيا. فأما طلب الدين فيتعدد بتعدد أنواعه إلى تسعة أقسام: الأول سفر العبرة: قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾، وهو كثير. ويقال إن ذا القرنين إنما طاف الأرض ليرى عجائبها. وقيل: لينفذ الحق فيها. الثاني سفر الحج، والأول وإن كان ندباً فهذا فرض. الثالث: سفر الجهاد وله أحكامه. الرابع سفر المعاش. فقد يتعذر على الرجل معاشه مع الإقامة فيخرج في طلبه لا يزيد عليه من صيد أو احتطاب أو احتشاش، فهو فرض عليه. الخامس سفر التجارة والكسب الزائد على القوت. وذلك جائز بفضل الله سبحانه وتعالى. قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾، يعني التجارة، وهي نعمة من الله بها في سفر الحج. فكيف إذا انفردت؟ السادس في طلب العلم وهو مشهور. السابع قصد البقاع. قال صلى الله عليه وسلم: ﴿لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد﴾. الثامن الثغور للرباط بها وتكثير سوادها للذب عنها. التاسع زيارة الإخوان في الله تعالى. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿زار رجل أخا له في قرية فأرصد الله له ملكاً على مدرجته، فقال: أين تريد؟ فقال: أريد أخاً لي في هذه القرية. قال: هل لك من نعمة تربها عليه؟ قال: لا غير أني أحببته في الله عز وجل. قال: فإني رسول الله إليك بأن الله قد أحبك كما أحببته فيه﴾.[١٩٥]

إن المهم بالنسبة لموضوعنا هو معنى المراغم. فإن قرأت السابق ستلحظ أن المعنى الأوضح والخاص كما ذكر القرطبي بالمراغم هو: «موضع المراغمة»، أي أنها مكان. وما يميز هذا المكان هو «أن يرغم كل واحد من المتنازعين أنف صاحبه بأن يغلبه على مراده». ثم ذكر مثالاً توضيحياً بالقول: «فكأن كفار قريش أرغموا أنوف المحبوسين بمكة، فلو هاجر منهم مهاجر لأرغم أنوف قريش لحصوله في منعة منهم. فتلك المنعة هي موضع المراغمة». ثم تلحظ أيضاً على الآية أنها نداء من الحق سبحانه وتعالى لكل مسلم، وأنها غير محددة بزمن معين، بل أطلقها سبحانه وتعالى نداءً لكل الأفراد في كل الأجيال في كل الأزمان بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُهَاجِرْ﴾. وهنا قد تقول: إلا أن الآية تحدد معنى الهجرة بأنها في سبيل الله وهذا لا يكون إلا للخروج للقتال أو ترك ديار الكفر. فأجيب: لقد ضيقت واسعاً يا أخي، فإن كانت الثقافة في المجتمع المسلم منتشرة على أن الضرب في الأرض للبحث عن الخيرات مسألة فيها مخاطرة بالحياة، كمن يذهب للربع الخالي للبحث عن اليورانيوم مثلاً، وأن في هذا نصر للمسلمين بإضافة مثل هذه المادة الحيوية لحوزتهم وأن في هذه الخطوة نصر للمسلمين أكثر من ذهاب فرد إضافي لأرض المعركة، فإن هذا يعتبر جهاداً في سبيل الله إن كانت نية هذا الضارب في الأرض رفع شأن الأمة. وهذا ما يجب على العلماء الآن نشره وتأكيده، وهو أنه إن كان في السفر لتحسين حال الفرد لنفسه مالياً نية رفع شأن الأمة بخروجه من الفقر أو بإيجاد مصنع جديد أو منتج جديد أو التعلم لتقنية جديدة أو ما شابه من محفزات فإن كل هذا وما شابه يعتبر جهاداً إن خلصت النية برغم أن المحصلات دنيوية ومادية.

وما يؤكد هذا التوجه هو كلمة ﴿يَجِدۡ﴾ في الآية، فهي جواب الشرط لقوله تعالى: ﴿وَمَن يُهَاجِرۡ﴾. ففي الكلمة وعد «لكل» من هاجر دون استثناء أنه سيجد. ولاحظ أن الآية لا تقول بأنه «سيجد» بحرف السين إشارة لظرف المستقبل، بل هي مباشرة بالقول: ﴿يَجِدۡ﴾، تأكيداً للمزيد من الوعد. وما يزيد التأكيد أن السفر طلباً للرزق هو جهاد في سبيل الله هو عبارة ﴿يَجِدۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾. فإن كان المقصود بالهجرة الهرب من الكفار فقط أو قتالهم، فإن المهاجر سيجد جماعة في موضع محدد، أما الإطلاق بأن المسافر يجد في ﴿ٱلۡأَرۡضِ﴾، ففيها وعد أدق بأن المقصود بالأرض هي الأرض عيناً بذاتها باتساعها لأنها هي مكامن الخيرات. فهذا التحديد الأول.

ثم يأتي تحديد آخر من خلال التنويه على أنه لأن الكرة الأرضية كبيرة جداً، فإن الخير سيوجد في موضع محدد على الأرض، ألا وهو موضع المراغمة. ولأن المعنى من المراغم هو موضع محدد، وهو موضع يغلب فيه المسلم من ينازعه رغم أنفه، ولأن الغلبة الآن في هذا العصر هو التمكن المادي بسبب التفوق الإنتاجي، وهذا يحدث في مواضع محددة إلا أنها « كثيرة»، مثل موقع المنجم وموقع المصنع، فإن كل مسلم يهاجر طلباً للرزق سيجد من خلال ضربه في الأرض ﴿مُرَٰغَمٗا كَثِيرٗا وَسَعَةٗ﴾. فإن كان المقصود بالهجرة فقط ترك مواطن الكفار، فإن ما سيجده المهاجر قد لا يكون فيه سعة كما حدث مع المهاجرين للمدينة من أهل الصفة مثلاً. تأمل الآية، فهي واضحة وضوح الشمس في هذه المسألة، فهي تقول بأن هناك سعة كثيرة في مواضع المراغمة. أي أن كل من هاجر طلباً لإصلاح حاله ونيته خالصة لله لرفع شأن المسلمين، وحتى إن كان ذلك طلباً للمال، فإن الله الحق سبحانه وتعالى يعده بأنه سيجد الخير الكثير والذي هو في الوقت ذاته يعد مراغمة لأنوف الكفار لأن في المزيد من الرزق لهذا الفرد مزيد من القوة للأمة لأنه بتحسين حال فرد واحد سيزداد حال الأمة قوة، وفي هذا إرغام لأنوف الكفرة. إن عدت وقرأت الآية بهذا المفهوم أخي القارئ ستجد أنها واضحة وضوح الشمس.

وما يؤكد هذا الاستنتاج أيضاً هو قوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿وَلَقَدۡ مَكَّنَّٰكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَجَعَلۡنَا لَكُمۡ فِيهَا مَعَٰيِشَۗ قَلِيلٗا مَّا تَشۡكُرُونَ﴾. فالآية تربط بين التمكين والمعايش. فهي أيضاً واضحة بأن التمكين في الأرض يأتي من خلال المعايش، أي ما يعيش الناس عليه من مستهلكات ومستخدمات وما شابه مما يجعل أفراد الأمة أقوياء صحة وعلماً وعقيدة. لاحظ أن التمكين أتى قبل المعايش، والمقصود بالتمكين بالطبع مقصوصة الحقوق التي فتحت أبواب التمكين لينطلق الناس إن طبقت مقصوصة الحقوق، ثم تأتي المعايش بسبب وصول الناس للخيرات (الأصول المنتجة). وإن تم ربط هذا بقوله تعالى في سورة إبراهيم: ﴿وَإِذۡ تَأَذَّنَ رَبُّكُمۡ لَئِن شَكَرۡتُمۡ لَأَزِيدَنَّكُمۡۖ وَلَئِن كَفَرۡتُمۡ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٞ﴾، فإن التمكين يأتي بالمعايش التي تزداد بالشكر لله جلت قدرته، وهذا يزيد التمكين في أمة أبوابها مشرعة لمن أراد العمل والإنتاج. وهكذا من دورات تمكينية تزيد الأمة قوة جيلاً بعد جيل بحيث يستحيل على أي أمة أخرى اللحاق بها. فله الحمد وله الشكر على هذه الشريعة وعلى هذه الخيرات.

والآن لنربط التمكين من خلال الهجرة بالزكاة: فكما مر بنا سابقاً، فإن من الفقهاء (مثل القرضاوي) من ذهب لإمكانية إخراج الزكاة وبالذات الوقص في الأنعام أثماناً مثل زكاة البقر لصعوبة نقل وخزن البقر. وكما مر بنا فإن الوقص هو الذي بين الفرضين، ولا زكاة فيها بتحويلها لأثمان، بل تصر الشريعة لإخراج زكاة الأنعام والثمار بتلافي الأثمان، فإن علم فقراء مناطق أخرى بثراء منطقة ما سيذهبون إليها كمهاجرين ويأخذون الزكاة أعياناً. وفي هذا الإصرار فائدة لأن المهاجرين عندما يأخذونها فهم قد يبدؤون حياتهم في نفس خط من أخذوا منهم

الزكاة، أي في مهنة الرعي إن كان الخارج من الزكاة من الأنعام، أو قد تكون الزكاة عوناً لهم في الغذاء إن كان الخارج من الزكاة قوتاً. ومن الأمثلة الواضحة لهذا التمكين زكاة الزروع. فكما مر بنا سابقاً فإن لزكاة الزروع توقيتين: وقت محدد لوجوب الزكاة، ووقت آخر لإخراج الزكاة وذلك فيما يجب أن يجفف ويصفى ليصبح قوتاً، كالتمر وليس الرطب، والزبيب وليس العنب. وفي هذا مزيد من التمكين لمن هاجر لمنطقة بها زكاة ولا مال له، فعندها سيأخذ من الزكاة التي يجب أن تخرج أعياناً كقوت فتكون عوناً له حتى يستمر في الحياة إلى أن يجد عملاً في المنطقة التي هاجر إليها بسبب توافر الخيرات من معادن أو أرض خصبة أو ما شابه. فكل مهاجر إن كان فقيراً بالطبع سيتمكن من الاستمرار في الحياة برغم فقره إلا إن لم يكن له زاد يأكل منه، عندها سيزداد حاله سوءاً. فلأن الغذاء هو الأهم، ولأنه لابد وأن يخرج من جنس المال المزكى، فإن المهاجرين سيحصلون على ما يمدهم بالقوة لحين الاستغناء بعد العمل لأن لديهم مما يُقتات من الغذاء إن هم هاجروا لمواطن الزكاة، لا أن تأتيهم الزكاة في مواقع بطالتهم.

وهذا ينطبق أيضاً على زكاة الفطر، فهناك خلاف فقهي معاصر بين العلماء على إمكانية إخراج زكاة الفطر أثماناً. وما حدث هذا إلا لأن الحدود الفاصلة بين الدول أوجدت فقراء في مدن كمدن دول الخليج النفطية هم بحاجة للأموال وليس بالضرورة للغذاء. ففقرهم مقارنة بمن حولهم من الأغنياء واضح، إلا أنهم ليسوا بحاجة ماسة للأكل، لذلك يأخذون القوت ثم يبيعونه للتجار مرة أخرى، وهؤلاء يبيعونه لمن يريد أن يخرج زكاة الفطر، وهكذا. أليس في هذا تلاعب واضح؟ فحار الفقهاء. لذلك ذهب بعضهم بجواز إخراجه أثماناً، ونظر بعضهم في إمكانية نقله لمنطقة أخرى إذ لا هجرة. تأمل هنا إصرار الشريعة من إخراج زكاة الفطر من قوت أهل البلد: فعندما يأتي ابن سبيل فقير أو حتى إن كان مكتفياً في موطنه ولكن لا مال له حيث هاجر، ثم يأخذ من القوت كزكاة فطر، فإن في هذا القوت غذاء له يمكنه من الاستمرار قوياً حتى يجد عملاً لأن الخيرات أمامه حيث هاجر، ولأنه يرى حال من يعملون من رغد فيزداد بذلك همة.

وبالنسبة لمقدار الزكاة على المعادن والتي كانت ربع العشر مع اختلاف في ماهية المعادن كما مر بنا في فصل «دولة الناس»، ففي هذا دفع كبير للناس للضرب في الأرض بحثاً عن المعادن، ثم إن أضفنا لهذا حقيقة أن الموارد متفرقة على الأرض، وأن الهجرة ستؤدي لمستوطنات متفرقة حيث مواقع الخيرات، فإنه لابد من تجار لنقل المواد الخام والمصنعة من موقع لآخر، وبهذا يكثر التجار لكبر شبكة التوزيع، ولأن هذه الشبكة تعتمد على أفراد يعملون لأنفسهم أو شركات صغيرة مستقلة متعاونة فيما بينها، وليست شركات محتكرة (وسيأتي بيانه بإذن الله)، ستكثر بكثرتهم زكاة التجارة، وهكذا تكثر أموال الزكاة، فيكثر انتقال الأفراد كأبناء سبيل إلى مواضع الخيرات فيأخذون القوت كزكاة، فيعملون ثم يتمكنون ثم يدفعون الزكاة، وهكذا من دورات تدحر الفقر حتى تخرج الأمة بأسرها من الفقر لأن موارد الله المحسن الكريم الجواد المعطي الواهب الوهاب الرازق الرزاق على الأرض لا تتصف بالندرة النسبية.

ثم لنتفكر في الوعيد لأصحاب الأخدود، وهي القصة المعروفة عن الغلام الذي هزم الملك الذي ادعى الألوهية فاقتنع الناس بوحدانية الله، فما كان من الملك المهزوم هو وجنوده إلا أن حفروا أخاديد وأضرموا فيها النيران وأحرقوا كل من آمن بالله كما في قوله تعالى: ﴿قُتِلَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡأُخۡدُودِ ۝ ٱلنَّارِ ذَاتِ ٱلۡوَقُودِ ۝ إِذۡ هُمۡ عَلَيۡهَا

قُعُودٌ ۝ وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ ۝ وَمَا نَقَمُواْ مِنْهُمْ إِلَّآ أَن يُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾. ثم بعد كل هذا الإجرام نجد أن الله الكريم العفو سبحانه وتعالى يعطيهم فرصة التوبة بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَتَنُواْ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُواْ فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ ٱلْحَرِيقِ﴾. فتأمل هذا الإجرام بادعاء الألوهية ثم قتل المؤمنين بحرقهم، ثم بعد كل هذا إتاحة الفرصة لهم للتوبة. هكذا الإسلام، وهذا ما تفعله الهجرة في الإسلام بالعفو لمن أخطأ ودون ظلم أحد. فعندما يهاجر فرد من منطقته التي هو بها، فإن هجرته قد لا تكون عن فقر، بل قد تكون بسبب خطأ اقترفه هو أو قريب له، كالسارق أو الزاني أو من زنى ابنه أو ابنته فقرر الهروب من الفضيحة. فأسباب ترك الأوطان كثيرة. والإسلام لا يريد خسارة هؤلاء المسلمين الذين أخطؤا، لذلك فإن المهاجر ستفتح له الأبواب مرة أخرى لأنه سيذهب لمنطقة لا يعرفه فيها أحداً، ولأنه ذاق عقاب جرمه أو خطئه السابق، فهناك فرصة للبدء مرة أخرى لا سيما إن كان ذا صنعة في موطنه فهو ينقل معرفة الصنعة معه. وعادة ما أشبه هذا للطلاب بالحاسب الآلي الذي ضربه فيروس، فبعد مسح جميع المعلومات منه وإعادة تثبيت الأنظمة فيه، يعود وكأنه حاسب آلي جديد. وكذلك المهاجر، فهو جديد في موطنه الجديد في كل شيء، إلا العبر التي استفاد منها في سابق حياته. فما ذنب الزاني إن عوقب وجُلد وافتضح أمره ورفضه الناس في موطنه. فهذا فرد يعتبر زيادة في الخير إن هاجر لأنه نال جزاء معصيته. وليس كأيامنا هذه: تذكر ما قلناه عن بصمات الأصابع وكيف أن الدول تحاول الاحتفاظ بها. وفي هذا الاحتفاظ بالبصمات همّ على كل من أخطأ خوفاً على مستقبله لأن ماضيه الآثم لازال يلاحقه ويقف أمامه كعقبة حتى وإن صلح حاله. ففي العالم الغربي مثلاً مؤسسات عملها فقط حفظ سجلات تاريخ كل مواطن من حيث مصداقيته في التعامل (مثل التزامه بدفع مستحاته المالية مع الغير، كمن اشترى سيارة بالتقسيط مثلاً، إلا أنه تأخر عن موعد سداد الأقساط لظرف قاهر)، فإنه إن بادر للبدء في أي مشروع فلن يلقى الدعم اللازم من البنوك هنالك. وهكذا فإن هذه المؤسسات بحفظها لهذه السجلات، برغم أنها تحفظ حقوق المقرضين إلا أنها تؤدي لخسارة المجتمع للكثير من المثابرين الذي أخطؤا ونالوا عقابهم. فإن كان الله العليم أتاح الفرصة لمن أخطأ، ألا يجب علينا أن ننسى ما فعله البعض من زلات وبالذات إن هم نالوا عقابهم وتابوا ثم هاجروا. فالهجرة في ذاتها تعني الأمل في المستقبل. فهذا المهاجر ترك كل شيء خلفه من أهل وأحباب وذكريات لا ليبدأ مرة أخرى في مستوطنة ستغلق عليه كل شيء، وكما سترى في فصل «البركة»، فإن سمو المجتمع ونقاوته سيجعل الكل نقياً، حتى الذي أخطأ وهاجر سيجد بيئة أخرى يبدأ منها حياة إنتاجية جديدة، وبهذا ستحفظ حقوق الجميع كما سيأتي في فصل «المدينة» بإذن الله.

ولعلك هنا تسأل: إنك تركز على التمكين والغنى والثراء، والإسلام دين زهد وورع، فكيف يمكن الجمع بين الحالين؟ فأجيب: سيأتي التوضيح بإذن الله في فصل «الفصل والوصل»، إلا أن الرسول صلى الله عليه وسلم استعاذ من الكفر والفقر في الدعاء المشهور: ﴿اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر، وأعوذ بك من عذاب القبر، لا إله إلا أنت﴾. فلاحظ كيف قرن صلوات ربي وسلامه عليه بين الكفر والفقر في دعاء واحد. وكما رأينا، فإن الشريعة تحاول زيادة نسبة الملاك، ومع ازديادهم ومع فتح أبواب التمكين، فإن الكل سيصل لمرحلة يحصل فيها على جميع ضرورياته ولكن دون اسراف أو استكبار لتقارب الناس في الدخل، وفي الوقت ذاته، فإن الأمة قوية وعزيزة لأن أفرادها أغنياء مكتفون. فلا تقلق، سيأتي تبيان هذا بإذن الله، فالغنى مبطرة ومأشرة بين الفقراء، أما الغنى بين الأغنياء المتقين، فهو نعمة أرادها الحق سبحانه وتعالى لجميع خلقه إن هم حكموا بما أنزل الله.

أي أن الإسلام دين يحث المسلمين على التكتل ليزدادوا قوة، لأن في قوتهم أمن لهم وحكم بما أنزل الله. وفي الوقت ذاته يحثهم على الضرب في الأرض سعياً للرزق. وحتى تستمر حركية العثور على الموارد بالضرب في الأرض وضعت الشريعة حركية تضمن لمن يضرب في الأرض ما يكفيه من رزق برد زكاة الأعراب لفقرائهم ولمن يجتازون بهم. فالضارب في الأرض هو ممن يجتازون بهم. فلا تناقض بين الموقفين إذاً: أي بين موقف الحث على الترحال وبين موقف التكتل مع جماعة المسلمين لأنهما من ضرورات التمكين. لذلك كانت الهجرة كحركية مسؤولية يحملها كل مسلم ليتخذ قراره كما يرى. فعليه نصر المسلمين متى احتاجوا لذلك، وعليه الضرب في الأرض هروباً من الفقر متى احتاج هو لذلك، وعليه الفرار بدينه متى احتاج هو لذلك إن كان في قرية الحكم فيها بغير ما أنزل الله. وعليه الضرب في أدغال الغابات وفي جوف الأرض وفي صقيع القطب المتجمد للبحث عما هو جديد من مواقع تزخر بالخيرات إن احتاج المسلمون لذلك ولديه المقدرة. قال تعالى في سورة النساء: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾ فَأُو۟لَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾. فتأمل هذا الوعيد لمن لم يفر بدينه. فهل في هذه الآية وعيد أيضاً لمن لم ينصر المسلمين وهم مستضعفون كحالنا اليوم برغم ثراء حاله؟ إلا أن الثابت هو أن في الآية دليل كاف أنه لا يحق لأي جماعة مسلمة وضع حدود خارجية تمنع سفر المسلمين لأن في هذا تعطيل للآية. أي أن المسلمين المعاصرين بوضعهم للحدود الفاصلة بين الدول يعطلون القرآن الكريم ويهلكون أنفسهم.

إن حاولنا تلخيص الهجرة في الإسلام في جملة واحدة لأمكننا القول أن الهجرة تكاد تكون مفروضة على كل مسلم حتى يتمكن من أداء ما هو مطلوب منه شرعاً. وكيف يأتي هذا المطلب إن لم يتمكن المسلمون من خيرات الأرض ويستغنوا !!! فالفقر مذلة، وفي المذلة ضياع للحقوق. وفي ضياع حقوق المسلمين حكم بغير ما أنزل الله. وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. لذلك فتحت الشريعة أبواب الضرب في الأرض وحثت عليه حتى يتمكن المسلمون من الموارد التي أودعها العلي القدير في أرضه، فإن لم ينتشر المسلمون وتقوقعوا في مدنهم لما كان لهم التمكين بتفجير مكامن الأرض من خيرات. ولعل أهم استنتاج من هذا الجزء هو أن الشريعة ستوجد أمة ذات عقلية همّها الهجرة إلى حيث الأفضل لدنياها والذي فيه كسب للأجر في الآخرة. فإن نظرت إلى مواقع مقابر الصحابة والتابعين المنتشرة في أرجاء المعمورة لأدركت عمق هذه العقلية أو الثقافة في تشكيل الأمة. أما الثقافة المعاصرة فهي ثقافة انغمست في التقوقع حول من هم أسوأ، أي في المدن الكبرى كالعواصم حول حكام بلهاء. وشتان بين ثقافتين: إحداهما مهاجرة متحررة ومنتجة في هيكلها، والأخرى قابعة مقيدة ومستهلكة في جوهرها.

الحدود: قطع السّبيل

قال تعالى في سورة العنكبوت مخبراً عن قوم لوط: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِى نَادِيكُمُ ٱلْمُنكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ ٱئْتِنَا بِعَذَابِ ٱللَّهِ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾. أي أن قوم لوط كانوا يقطعون السبيل، فكان جزاؤهم لجرمهم هذا بالإضافة إلى إتيانهم الرجال شهوة العذاب الشديد كما قال

تعالى في سورة هود: ﴿فَلَمَّا جَآءَ أَمۡرُنَا جَعَلۡنَا عَـٰلِيَهَـا سَافِلَهَا وَأَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهَا حِجَـارَةً مِّن سِجِّيل مَّنضُودٍ﴾. فتأمل هذا العذاب بجعل القرية بأكملها ﴿عَـٰلِيَهَا سَافِلَهَا﴾ و إمطارها بحجارة ﴿مِّن سِجِّيل مَّنضُودٍ﴾. أي أن الشريعة كما مر بنا سابقاً في آيات كثيرة، تحاول قفل جميع الأبواب التي قد تؤدي لقطع السبيل لعظم جرم قطع السبيل في حق الأمة.

فبالإضافة إلى جميع الحركيات السابقة التي تحاول منع ظهور الحدود، فإن الشريعة حاولت جاهدة قتل بذور احتمالية ظهور أي حد بين أقاليم العالم الإسلامي. فالأنهار مثلاً أو سلاسل الجبال أو الأودية التي تفصل بين الأقاليم، تحوي بطبيعتها احتمالية أن تكون مكاناً لظهور الحدود بين دول أو أقاليم لأن من هم من وراء تلك المعالم الجغرافية قد يستخدمونها كأوكار أو كمناطق تخفي أو تحصّن لإيقاف المسافرين أو للانقضاض عليهم. وقد كانت هذه المحاربة لإمكانية ظهور حدود فاصلة من خلال حركيتين: الأولى لمجابهة السلطان، والثانية لمجابهة الجماعات أو الأفراد الذين تسول لهم أنفسهم قطع السبل.

بالنسبة للأولى: فإن الشريعة تمنع الناس من العمل تحت حكم كل من لم يحكم بما أنزل الله الحق سبحانه وتعالى. ففي الترغيب والترهيب عن أبي سعيد و أبي هريرة رضي الله عنهما قالا: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿ليأتين عليكم أمراء يقربون شرار الناس ويؤخرون الصلاة عن مواقيتها، فمن أدرك ذلك منكم فلا يكونن عريفاً ولا شرطياً ولا جابياً ولا خازناً﴾.[١٩٦] ففي هذا الحديث نهي عن العمل تحت حكم كل من لم يحكم بما أنزل الله. وسبب هذا الاستنتاج هو الآتي: ترى في الحديث أنه صلوات ربي وسلامه عليه حدد ظرفين كمثالين لنوعين من الأعمال التي ستؤدي للحكم بغير ما أنزل الله: الأول هو تقريب شرار الناس: وفي هذا مثال على فقدان الأمانة وانحطاط القيم وسوء الأخلاق عند هؤلاء، وهم الذين يعينون السلطان في إدارة الحكم. والظرف الثاني هو تأخير الصلاة. لاحظ أنه صلوات ربي وسلامه عليه لم يقل: عدم إقامة الصلاة، بل حددها بالتأخير والذي يعني بعض التهاون في الفرائض ما يشير إلى البعد عن التوكل على الله وعدم اللجوء إليه والاستعانة به. ألم يقل الحق سبحانه وتعالى في ذم بني إسرائيل بأنهم اتخذوا غير الله وكيلاً في سورة الإسراء: ﴿وَءَاتَيۡنَا مُوسَى ٱلۡكِتَـٰبَ وَجَعَلۡنَـٰهُ هُدًى لِّبَنِىٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُواْ مِن دُونِى وَكِيلًا﴾. فتقريب السلطان لشرار الناس سيؤدي بالتأكيد للحكم بغير ما أنزل الله. فكما ذكرت سابقاً، فإن ما يُمكّن الحاكم من الحكم بغير ما أنزل الله هم من يطيعونه ممن حوله من بطانة، وهؤلاء يوظفون الآخرين للعمل لهذا السلطان. فكان النهي عن العمل لهؤلاء السلاطين إن هم قربوا شرار الناس أو أخروا الصلاة، وهذا معيار يستطيع أي مسلم أن يراه بأم عينه ومن ثم يحكم بنفسه ولنفسه. فتأمل هذا الحديث الذي يضع قرار العمل للسلطان بأيدي الناس من خلال معيار مشاهد واضح وهو تأخير الصلاة. فخطاب الحديث واضح، أي قوله: ﴿فمن أدرك ذلك منكم﴾، وهذا خطاب لكل مسلم.

وهكذا فإن لم يعمل الناس لهذا السلطان الذي يقرب شرار الناس أو يؤخر الصلاة (وما أكثر من لا يقيمون الصلاة في أيامنا هذه)، فلن يجد السلطان من يعمل له كعريف أو شرطي أو جاب أو خازن، وهذه بالطبع أمثلة لمن يقومون بالوظائف الحكومية وبالتالي لن يظهر الحكم بغير ما أنزل الله. فإن وضعنا هذين الظرفين موضع التنفيذ، أي تقريب شرار الناس أو تأخير الصلاة، مع ما مر بنا في الفصول السابقة من أن السلطان لا مال تحت تصرفه إلا اليسير، فعندها فإنه لن يعمل لهذا السلطان أحد في الحدود، وبالتالي لن تظهر الحدود.

وبالطبع ستقول: ولكن هناك من الناس من سيعمل للسلطات لضعف الوازع الديني أو للحاجة للمال ! فأجيب: قد يستطيع السلطان فرض العمل على الناس من حوله قهراً، أما في الحدود، ولأنها بعيدة بطبيعتها عن مركز الحكم ومقر إقامة السلطان، فإن الانفلات من العمل منها قهراً أمر ميسور على الناس. ولكنك قد تقول رافضاً: إن العمل في الدولة هرمي في هيكله، فمن يعمل في الحدود مرؤوس، أي أن هناك من يراقبه من فوقه، ومن فوق هذا آخر وآخر حتى نصل للعاصمة!!! فأجيب: إن مسيرة ظهور الحكم بما أنزل الله، أو بغير ما أنزل الله، هو تراكم لحركيات تشد بعضها بعضاً فتسحب المجتمع تدريجياً لأحد الطريقين: أي الصراط المستقيم أو الهاوية. ولأن الحدود بعيدة، فإن فرص العمل قهراً أقل، وهذه حركية تشدها حركية أخرى هي قلة أموال الفيء لدى السلطان، فلا مال عنده يجذب الناس للعمل له إن طبقت الشريعة، ولا مال عنده لأنه لا مكوس لديه ممن يعملون في الحدود من العشارين. وهاتان الحركيتان، إن أضفت لهما انتشار العرف بأحقية إحياء الأرض والمعادن دون إذن السلطان كحركية ثالثة، ثم أضفت حركية إنشاء مصنع دون موافقة السلطان طالما انتفى الضرر كحركية رابعة، وهكذا من حركيات (كما سيأتي بإذن الله)، فإن وضع السلطان سيضعف ويضعف إن هو حكم بغير ما أنزل الله حتى يسقط أو يستقيم. لذلك لن يتجرأ سلطان للحكم بغير ما أنزل الله (وسيأتي بيانه في فصل «الحكم» بإذن الله).

وإن تفكرت قليلاً أخي القارئ، فستستنتج مباشرة أنه لن يظهر الحد الفاصل إلا بوجود شرطة أو أفراد لهم صلاحية إيقاف الناس، وهؤلاء أفراد لهم أهواء ومصالح، وفي الغالب سيوظفون مواقعهم لتحقيق هذه الأهداف، وهذا مشاهد وملموس. فلا تمر البضائع إلا بعضها بعد دفع المكوس أو الرشاوي، ولا يمر الأفراد إلا بتأشيرات تُمنح لهذا وتمنع عن ذاك، وهكذا مما تعلمه من مآسي هذه الحدود التي يستغل من يعمل بها الأنظمة والقوانين لما يحقق رغباتهم أولاً. حتى وإن كنت أخي القارئ تمتلك جميع الوثائق الثبوتية، فإن مجرد الشك بك من موظف الجمارك يضعك تحت مجهر التفتيش. ولعلك هنا تسأل: ولكن لابد من التفتيش لدواعي الأمن ضد من يختطفون الطائرات مثلاً؟ فأجيب: هناك فرق شاسع بين التفتيش الذي تقوم به الدولة، وما تقوم به الشركات الناقلة. فإن طبقت الشريعة، فستظهر بإذن الله الشركات الناقلة وتظهر المطارات المتعددة، وعندها ستتنافس الشركات لجذب المسافرين، وعندها فإن التفتيش سيكون بطريقة أكثر إنسانية وبلطافة لأن من يفتش بحاجة لمال من يقوم بتفتيشه، لا كحالنا اليوم، والذي يُعامل فيه الأمناء من الناس وكأنهم قراصنة.

وكما ستستنتج أيضاً، فإن لهذه الحدود (لأنها توقف تدفق أو حتى تخفف من تدفق سريان الأفراد والمنتجات)، تأثير جذري سلبي على اقتصاد الأمة. لذلك كان النهي الشديد من الشريعة عن العمل كمكاس أو كعشار على الحدود. فكما مر بنا عن المكاسين سابقاً، فإن الأحاديث واضحة جلية بالزجر الشديد عن العمل كمكاس أو كعشار. وللتذكير فقط، ولأهمية المسألة، أورد لك بعض الأحاديث التي جاءت في كتاب «الترغيب والترهيب» دون التعليق عليها، فالزجر المراد منها واضح: فقد جاء أن ظبية نادت الرسول صلى الله عليه وسلم وهي موثقة فقالت: «ادن مني يا رسول الله. فدنا منها فقال: ﴿ما حاجتك؟﴾ قالت: إن لي خشفين في هذا الجبل، فحلني حتى أذهب فأرضعهما ثم أرجع إليك. قال: ﴿وتفعلين؟﴾. قالت: عذبني الله عذاب العشار إن لم أفعل. فأطلقها فذهبت فأرضعت خشفيها ثم رجعت، فأوثقها. وانتبه الأعرابي فقال: ألك حاجة يا رسول الله؟ قال: ﴿نعم، تطلق هذه﴾. فأطلقها فخرجت تعدو وهي تقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله».[١٩٧] هنا في هذا الحديث إشارة

لطيفة على أنه حتى البهائم تعلم عظم جرم العشار لأنه عمل يجدر به أن يكون مرفوضاً ولا منطقياً لكل ذي لب. وعن عقبة بن عامر رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (لا يدخل صاحب مكس الجنة)، قال يزيد بن هارون يعني العشار. وقال الحاكم في الحديث: صحيح على شرط مسلم. وقال البغوي: «يريد بصاحب المكس الذي يأخذ من التجار إذا مروا عليه مكساً باسم العشر». أخي القارئ: أليسوا هؤلاء موظفي الجمارك؟ وقال الحافظ: «أما الآن فإنهم يأخذون مكساً باسم العشر ومكوساً أخر ليس لها اسم، بل شيء يأخذونه حراماً وسحتاً ويأكلونه في بطونهم ناراً حجتهم ﴿دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾».[198] وفي رواية له في الكبير أيضاً: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (إن الله تعالى يدنو من خلقه فيغفر لمن يستغفر إلا لبغي بفرجها أو عشار).[199] وكما هو معلوم، فإن جميع هذه المكوس في أيامنا هذه هي للحكومات لتذهب تحت مسميات للمتنفذين من المسؤولين. فتأمل الآتي واربط المعاني: فعن أبي الخير رضي الله عنه قال: عرض مسلمة بن مخلد وكان أميراً على مصر على رويفع بن ثابت رضي الله عنه أن يوليه العشور، فقال: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (إن صاحب المكس في النار).[200]

وقد تقول أيضاً: أنه لابد من تفتيش الناس لإيقاف سريان الفساد مثل انتشار المخدرات والمسكرات ! فأجيب: كما سترى في فصل «المدينة» بإذن الله، فمع تطبيق مقصوصة الحقوق واندثار الفقر وظهور العزة سينحسر الفساد بإذن الله. ولنا في الإسلام قدوة عندما يوجهنا بمنع التفتيش عن المنكر، بل يجذه إن ظهر، لأن مجرد فكرة التفتيش قهراً سيوجد طبقة لا منتجة، بل مراقبة الناس والتسلي بمتابعتهم تحت غطاء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالذات في الحدود كنقاط تفتيش قهرية. فإنكار المنكر واجب إن رآه المسلم، كل مسلم، لا أن تقوم جماعة يضعها السلطان لتفتيش كل الناس على الحدود خوفاً من أن يقوم واحد في الألف من الناس من تهريب مسكر.

وحتى تستمر الأحكام بغير ما أنزل الله، فلابد من السيطرة على قطعان الناس، وهذا لا يكون إلا بوضع حدود لتتم السيطرة على من هم بداخل الحدود. لهذا أتى الإسلام بمنع الحدود تماماً ومهما كانت الحجج. ولعل من أهم الحجج التي يتغنى بها المفكرون (أو بالأحرى الضالون) الحاجة للتخطيط سواء كان اقتصادياً أو عمرانياً. فالمخططون يعتقدون ويقولون بأن التقدم والرقي هو بالتخطيط، والتخطيط لن يكون إلا بحدود واضحة بين المناطق لتتم السيطرة على من هم داخل هذه المناطق من خلال الأنظمة والقوانين. وهنا أقول: إن التخطيط عادة ما يكون لمنطقة محددة كمدينة أو إقليم أو حتى دولة في حال التخطيط الإستراتيجي، أما مع ابن السبيل وحرية الحركة للناس فهذا يعني ترابط وتداخل جميع العالم الإسلامي ككتلة واحدة بحيث يصعب على أي مخطط فهم ما يجري في العالم الإسلامي بأكمله وبالتالي التخطيط له كما ذكرت سابقاً. فمدينة عدن مثلاً متأثرة اقتصادياً وثقافياً بأفريقيا من خلال الصومال، وهي متأثرة أيضاً بصنعاء، وصنعاء متأثرة بأبها جنوب الجزيرة العربية، وأبها متأثرة بمكة المكرمة وبجدة والمتأثرة بالمدينة المنورة ثم تبوك وعمّان ودمشق واللاذقية وهكذا حتى خارج العالم الإسلامي ليصل التأثير إلى روما، وبالطبع فإن الصومال متأثرة بالسودان، وتلك بمصر ثم ليبيا ثم تونس والجزائر والمغرب وموريتانيا وما بهم من مدن وقرى. ولهذا، وبحركيات ابن السبيل، سيستحيل التخطيط على أي عقل أو حتى مجموعة كبيرة من العقول مجتمعة لأن أي مخطط بحاجة للحدود للسيطرة على من هم داخل هذه الحدود،

وهكذا فإن منع الحدود سيُسقط الحاجة للتخطيط. إلا أن هذا لا يعني الفوضى كما سترى بإذن الله، بل المزيد من الإتقان والجودة على كافة الأصعدة.

فللتذكير فقط: فإن أي حد فاصل بين دولة وأخرى سيحُد من زيادة التجارب، ويحد من بلورة المنتجات. ولأن الناس لهم أذواق مختلفة و إمكانيات مختلفة و أهواء مختلفة وطلبات مختلفة فستختلف بذلك المنتجات. وبالتالي مع الزمن، كلما كانت القاعدة الجغرافية أكبر لعدم وجود الحدود كلما كان المنتج أصفى وأفضل وفي متناول عدد أكبر من الناس. أي أن هناك أنواعاً مختلفة من كل منتج لكبر المساحة الجغرافية. أي أن من الأهمية بمكان ليس فقط ألا توجد حدود داخل العالم الإسلامي، ولكن لا حدود أيضاً للعالم الإسلامي مع الشعوب المجاورة. أي أن هناك فقط نقاط للدفاع عن العالم الإسلامي كالأربطة، كما سيأتي بيانه بإذن الله. فالتاريخ قد أثبت لنا أنه عندما يجتمع أكثر من دين في مكان واحد، فان الدين الإسلامي سينتصر وسيغلب وسيتوسع على حساب الأديان الأخرى بالأخلاق الإسلامية و﴿بِٱلَّتِى هِىَ أَحۡسَنُ﴾. فعدم وجود حدود للعالم الإسلامي هو في مصلحة العالم الإسلامي.

ولعلك هنا تقول كالسابق: ولكن التخطيط هو لتلافي الفوضى الاقتصادية والعمرانية وللتوظيف الأمثل للموارد في الضروريات كالتعليم والصحة؟ فأجيب: لقد ذكرت مراراً أنه مع تطبيق الشريعة فستنتفي الحاجة للتخطيط. أليست الرأسمالية مذهباً لا تخطيطياً، بل احترام لآلية السوق، فأين التخطيط؟ هذا من الناحية الاقتصادية. أليست توجهات الخصخصة ترك لتوفير الضروريات لآليات العرض والطلب في المجتمع، فأين التخطيط؟ أما من الناحية العمرانية، فكما سيأتي بإذن الله في فصل «الأماكن»، فإنه لا حاجة قط للتخطيط بمفهومه الحديث.

وهنا لي ملحوظة، وهي والله أعلم: لأن الشريعة قصت الحقوق بأن للابن مثلاً حق في مال أبيه المتوفي، أي أن الأحقية في المال هي بسبب النسب، فقد خلط الناس هذه الأحقية بالقومية واعتقدوا بأن بعض الحقوق بين الأب وابنه تنتقل إلى القوميات، ولهذا اعتقدوا وسلموا أن مال نفط أرض قطر هي من حقوق «سكان قطر» الأسبقين وليس الوافدين.[م] لذلك تلحظ عدم ممانعة فقراء العالم الإسلامي لسكان الدول الثرية ومجادلتهم عندما يُمنع الفقراء من العمل في الدول الثرية بمواردها. لنقل بأن دولة اليمن مثلاً لا يوجد بها نفط، وأن النفط متمركز في قطر، فهل يحق لسكان قطر منع سكان اليمن من الهجرة إليها لاستخراج النفط؟ بالطبع شرعاً لا. ولكن الذي حدث هو أن سكان الدول الفقيرة رضوا مكرهين على التقوقع داخل حدود دولهم، أما سكان الدول الثرية فقد رحب معظمهم بهذه الحدود لأن ما يخرج من ثروات يذهب للدولة ومن ثم إليهم، فبرغم السرقات التي تحدث على أيدي المسؤولين إلا أن الشعب راض لأن حاله أفضل من غيره. لنأخذ الكويت كمثال: فإن ما مجموعه ٦٠٪ من ميزانية دولة الكويت أنفق على شكل مرتبات شهرية (سنة ٢٠٠٨م). فكان العيش بترف بإنتاجية منخفضة بينما شعبي اليمن والصومال في فقر مدقع، وكأن أولئك البشر غير هؤلاء. بل حتى أن بعض أعضاء مجلس الأمة الكويتي

م) لاحظ أنني قلت: «سكان قطر»، ولم أقل: «أهل قطر». لأن استخدام العبارة: «أهل قطر»، قد تُفسر على أحقية جماعة سابقة في أرض على غيرهم من القادمين. فإن طُبقت الشريعة الإسلامية، وفهم الناس الإسلام حقاً، فإنه لا حق لفرد في أرض إلا بالعمل فيها مثل إحيائها أو إن ورثها ممن عمل فيها وأحياها. وهكذا تنعدم علاقة الأحقية بين الشعوب والأراضي، وتنعقد الأحقية بالعمل، وبهذا فلن يكون للأرض أهل، بل أهل الأرض هم من أحيوها مهما كانت أصولهم الإسلامية.

رفع اقتراحاً بإقراض كل كويتي يزيد عمره عن ٢١ عاماً مبلغ ١٠ آلاف دينار، أي ما يعادل دخل ثمان مئة فقير لمدة شهر كامل بحيث يكون نصيب كل فقير دولاراً واحداً في اليوم (أي حد خط الفقر)، مما أثار جدلاً إعلامياً حول مدى كفاءة هؤلاء من سداد هذا الدين على المدى الطويل ومدى حاجتهم لهذا المبلغ الذي قد ينفق في كماليات فارهة. أي وكأن هناك مؤامرة على المستوى القومي بين سلاطين الدول الثرية ومواطنيها على الأمة المسلمة، فلا تستطيع أخي القارئ دخول هذه الدول الغنية والعمل إلا بتأشيرة وكفالة كما ذكرت. حتى أن بعض المثقفين سواء من العلمانيين أو الملتزمين (الشيوخ) في هذه الدول الثرية قد غُسلت عقولهم. فهم على قناعة بأن الثروات داخل حدود دولهم هي من حق أبناء قوميتهم فقط، لهذا فهم لا يناقشونها ناهيك عن رفضهم لها. لقد صدق الروائي الطاهر بن جلون: «العنصري سجين تناقضاته». ليس هذا فقط، ولكن حتى هؤلاء الذين هاجروا من الدول الفقيرة وعاشوا لعشرات السنين في الدول الغنية فإنهم تحت رحمة قرار سلطان يستخدمهم كورقة سياسية للضغط أو الانتقام. فعندما قامت حرب الخليج الأولى بعد غزو الكويت، وعندما قررت حكومة اليمن الوقوف بجانب صدام حسين سياسياً لعله ينتصر ويعطيهم من الكعكة، فما كان من الدول الخليجية إلا طرد من أتوا من اليمن للعمل في دول الخليج، وعندما عاد هؤلاء لأوطان أجدادهم، لم يكن أمامهم إلا العيش معاً في ما يسمى بمدن «الصفيح» أو «العشوائيات» أو «الأكواخ» لأنهم لم يتمكنوا من الاندماج في مجتمع فقير تركه أجدادهم أو أباءهم منذ أمد بعيد. ولأن حكومتهم لم تمتلك من الأموال ما يفي بإيوائهم، فكان الصفيح سكناً لهم والذي لا يليق إلا بالبهائم، وما علم هؤلاء الذين يعيشون في الدول الغنية بمواردها أنه إن طبقت مقصوصة الحقوق فإن الجميع سينعم. فسيكون أفقر فرد في العالم الإسلامي مع تطبيق مقصوصة الحقوق أفضل حالاً من أغنى فرد في أغنى دولة لم تطبق فيها مقصوصة الحقوق، ذلك أن العزة والكرامة (المفقودان الآن برغم رغد أثرياء النفط) سيجتمعون لجميع السكان.

أي أن تغير حجم الملكية العامة في الدول الإسلامية بناءً على ثروات الأمم أمر لا مفر منه لوجود الحدود. حتى الفقهاء في الاقتصاد الإسلامي رضوا بهذه الحدود. فيقول منذر قحف مثلاً للإجابة على سؤال في مؤتمر: هل الدولة في النظام الاقتصادي الإسلامي أكبر مما هي في الاقتصاد الرأسمالي أم أصغر؟ فيجيب (لاحظ كيف أن الإجابة تتقبل ضمناً وجود الحدود للدول):

> «لا أستطيع أن أجزم بجواب لهذا السؤال، فإن ذلك يعتمد على معطيات كثيرة، منها مثلاً حجم الملكية العامة في مجتمع معين. فأقول: مثلاً في دول الخليج كلها، لو أردنا أن نطبق النظام الإسلامي في دول الخليج كلها، أو في ليبيا أيضاً لكان حجم الدولة كبيراً جداً؛ لأن الملكية العامة كبيرة جداً في الحياة الاقتصادية، فقد يصل القطاع العام، وقد يصل حجم الدولة، في مثل هذه الدول إلى ٩٠ أو ٧٩ ٪ في بعضها، وفي العراق أيضاً يمكن أن يكون كبيراً بسبب أن الملكية العامة كبيرة. أما إذا أردنا أن نطبق ذلك على بنجلادش .. وبنجلادش كما هو معروف الآن فقيرة بالمعادن، وأراضيها مكتظة بالسكان، وحوالي خمسة أسباع أراضيها تغرق بالمياه ستة أو سبعة أشهر في السنة .. وهي مملوكة للأفراد نسبياً قطع صغيرة متناثرة، بل مفككة. في دولة مثل بنجلادش قد يكون حجم الدولة أصغر نسبياً بكثير مما هو عليه في دولة أخرى مماثلة لها، ولكنها غير إسلامية. فأنا لا أستطيع أن أزعم بأن النظام الاقتصادي الإسلامي يقضي بأن يكون حجم الدولة صغيراً .. أو أن توضع الدولة في قفص – كما عبر عنها بعض الإخوان – لا، فالدولة قد تكون كبيرة جداً أو قد تكون صغيرة جداً، حسب

الظروف. هذا من جهة، ومن جهة ثانية إن على الدولة – سواء أكبرت أم صغرت حصتها في مجموع الملكية في المجتمع – أن ترعى وتنمي هذه الملكية وتستعملها للمصالح العامة».[٢٠١]

أما الحركية الثانية التي وضعتها الشريعة لمحاربة ظهور الحدود فهي التركيز على عدم ظهور أفراد أو جماعات من عموم الناس للعمل أو حتى التفكير في العمل في قطع السبل وذلك بوضع أشد العقوبات كالقتل والصلب لكل من ساهم بطريقة أو أخرى في قطع السبيل. قال تعالى في سورة المائدة في الآية ٣٣: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾. لقد رُجع لهذه الآية كدليل على عقوبة المحاربين، وهم قطاع الطريق. فإن تدبرت الآتي مما قاله ابن تيمية، ستدرك عظم جرم قاطعي الطريق وكيف أن الشريعة تحاربهم (وبإمكانك قفزه لطوله)، يقول ابن تيمية رحمه الله:

«ومن ذلك عقوبة المحاربين وقطاع الطريق الذين يعترضون الناس بالسلاح فى الطرقات ونحوها ليغصبوهم المال مجاهرة من الأعراب والتركمان والأكراد والفلاحين وفسقة الجند أو مردة الحاضرة أو غيرهم. قال الله تعالى فيهم: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾. وقد روى الشافعى رحمه الله فى مسنده عن ابن عباس رضى الله عنهما فى قطاع الطريق: إذا قتلوا وأخذوا المال قتلوا وصلبوا، وإذا قتلوا ولم يأخذوا المال قتلوا ولم يصلبوا، واذا أخذوا المال ولم يقتلوا قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف، وإذا أخافوا السبيل ولم يأخذوا مالاً نفوا من الأرض. وهذا قول كثير من أهل العلم كالشافعي وأحمد، وهو قريب من قول أبي حنيفة رحمه الله، ومنهم من قال: للإمام أن يجتهد فيهم فيقتل من رأى قتله مصلحة. وإن كان لم يقتل مثل أن يكون رئيساً مطاعاً فيها ويقطع من رأى قطعه مصلحة، وإن كان لم يأخذ المال مثل أن يكون ذا جلد وقوة في أخذ المال كما أن منهم من يرى أنهم إذا أخذوا المال قتلوا وقطعوا وصلبوا، والأول قول الأكثر. فمن كان من المحاربين قد قتل فإنه يقتله الإمام حداً لا يجوز العفو عنه بحال بإجماع العلماء، ذكره ابن المنذر، ولايكون أمره إلى ورثة المقتول بخلاف ما لو قتل رجل رجلاً لعداوة بينهما أو خصومة أو نحو ذلك من الأسباب الخاصة، فإن هذا دمه لأولياء المقتول إن أحبوا قتلوا وإن أحبوا عفوا، وإن أحبوا أخذوا الدية لأنه قتله لغرض خاص. وأما المحاربون فإنما يقتلون لأخذ أموال الناس، فضررهم عام بمنزلة السراق، فكان قتلهم حداً لله. وهذا متفق عليه بين الفقهاء حتى لو كان المقتول غير مكافئ للقاتل، مثل أن يكون القاتل حراً والمقتول عبداً، أو القاتل مسلماً والمقتول ذمياً أو مستأمناً، فقد اختلف الفقهاء: هل يقتل فى المحاربة؟ والأقوى أنه يقتل لأنه قتل للفساد العام حداً كما يقطع إذا أخذ أموالهم وكما يحبس بحقوقهم. وإذا كان المحاربون الحرامية جماعة فالواحد منهم باشر القتل بنفسه والباقون له أعوان ورده له، فقد قيل إنه يقتل المباشر فقط؛ والجمهور على أن الجميع يقتلون ولو كانوا مائة، وأن الردء والمباشر سواء. وهذا هو المأثور عن الخلفاء الراشدين، فإن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قتل ربيئة المحاربين، والربيئة هو الناظر الذى يجلس على مكان عال ينظر منه لهم من يجيء، ولأن المباشر إنما تمكن من قتله بقوة الردء ومعونته. والطائفة إذا انتصر بعضها ببعض حتى صاروا ممتنعين فهم مشتركون في الثواب والعقاب كالمجاهدين، فإن النبى [صلى الله عليه وسلم] قال: ﴿المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم، ويرد متسريهم على قاعدهم﴾. يعنى أن جيش المسلمين إذا تسرت منه سرية فغنمت مالاً فان الجيش يشاركها فيما غنمت لأنها بظهره وقوته تمكنت، لكن تنفل

عنه نفلاً، فإن النبى صلى الله عليه وسلم كان ينفل السرية إذا كانوا في بدايتهم الربع بعد الخمس، فإذا رجعوا إلى أوطانهم وتسرت سرية نفلهم الثلث بعد الخمس، وكذلك لو غنم الجيش غنيمة شاركته السرية لأنها فى مصلحة الجيش كما قسم النبي لطلحة والزبير يوم بدر، لأنه كان قد بعثهما فى مصلحة الجيش، فأعوان الطائفة الممتنعة وأنصارها منها فيما لهم وعليهم. وهكذا المقتتلون على باطل لا تأويل فيه، مثل المقتتلين على عصبية ودعوى جاهلية كقيس ويمن ونحوهما هما ظالمتان كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول فى النار﴾. قيل: يا رسول الله، هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: ﴿إنه أراد قتل صاحبه﴾. أخرجاه في الصحيحين. وتضمن كل طائفة ما أتلفته للأخرى من نفس ومال وإن لم يعرف عين القاتل لأن الطائفة الواحدة الممتنع بعضها ببعض كالشخص الواحد. وفي ذلك قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾. وأما إذا أخذوا المال فقط ولم يقتلوا كما قد يفعله الأعراب كثيراً فإنه يقطع من كل واحد يده اليمنى ورجله اليسرى عند أكثر العلماء كأبي حنيفة وأحمد وغيرهم. وهذا معنى قول الله تعالى: ﴿أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ﴾، تقطع اليد التى يبطش بها والرجل التى يمشى عليها، وتحسم يده ورجله بالزيت المغلى ونحوه لينحسم الدم فلا يخرج فيفضى إلى تلفه، وكذلك تحسم يد السارق بالزيت. وهذا الفعل قد يكون أزجر من القتل، فإن الأعراب وفسقة الجند وغيرهم إذا رأوا دائماً من هو بينهم مقطوع اليد والرجل ذكروا بذلك جرمه فارتدعوا بخلاف القتل فإنه قد ينسى، وقد يؤثر بعض النفوس الأبية قتله على قطع يده ورجله من خلاف، فيكون هذا أشد تنكيلاً له ولأمثاله، وأما إذا شهروا السلاح ولم يقتلوا نفساً ولم يأخذوا مالاً ثم اغمدوه أو هربوا وتركوا الحراب فإنهم ينفون. فقيل نفيهم تشريدهم فلا يتركون يأوون فى بلد، وقيل هو حبسهم، وقيل هو ما يراه الإمام أصلح من نفى أو حبس أو نحو ذلك. والقتل المشروع هو ضرب الرقبة بالسيف ونحوه، لأن ذلك أروح أنواع القتل. وكذلك شرع الله قتل مايباح قتله من الآدميين والبهائم إذا قدر عليه، على هذا الوجه قال النبي: ﴿إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتله، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته﴾. رواه مسلم. وقال: ﴿إن أعف الناس قتلة أهل الايمان﴾. وأما الصلب المذكور فهو رفعهم على مكان عال ليراهم الناس ويشتهر أمرهم، وهو بعد القتل عند جمهور العلماء. ومنهم من قال: يصلبون ثم يقتلون وهم مصلبون. وقد جوز بعض العلماء قتلهم بغير السيف حتى قال: يتركون على المكان العالي حتى يموتوا حتف أنوفهم بلا قتل. فأما التمثيل فى القتل فلا يجوز إلاعلى وجه القصاص. وقد قال عمران بن حصين رضي الله عنهما: ما خطبنا رسول الله خطبة إلا أمرنا بالصدقة، ونهانا عن المثلة حتى الكفار إذا قتلناهم فإنا لانمثل بهم بعد القتل، ولا نجدع آذانهم وأنوفهم ولا نبقر بطونهم، إلا أن يكونوا فعلوا ذلك بنا فنفعل بهم مثل ما فعلوا، والترك أفضل كما قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ ۝ وَٱصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾. قيل إنها نزلت لما مثل المشركون بحمزة وغيره من شهداء أحد رضى الله عنهم. فقال النبى صلى الله عليه وسلم: ﴿لئن أظفرنى الله بهم لأمثلن بضعفى ما مثلوا بنا﴾. فأنزل الله هذه الآية وإن كانت قد نزلت قبل ذلك بمكة مثل قوله: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾، وقوله: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَىِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾، وغير ذلك من الآيات التى نزلت بمكة ثم جرى بالمدينة سبب يقتضي الخطاب، فأنزلت مرة ثانية، فقال النبي: ﴿بل نصبر﴾. وفى صحيح مسلم عن بريدة بن الحصيب رضى الله عنه قال: كان النبي إذا بعث أميراً على سرية أو جيش أو في حاجة نفسه أوصاه في خاصة نفسه بتقوى الله تعالى وبمن معه من المسلمين خيراً ثم يقول: ﴿أغزوا بسم الله فى سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً﴾. ولو شهروا السلاح في البنيان لا في الصحراء لأخذ المال فقد قيل إنهم ليسوا

محاربين بل هم بمنزلة المختلس والمنتهب لأن المطلوب يدركه الغوث إذا استغاث بالناس، وقال أكثرهم إن حكمهم في البنيان والصحراء واحد. وهذا قول مالك في المشهور عنه والشافعي وأكثر أصحاب أحمد وبعض أصحاب أبي حنيفة. بل هم في البنيان أحق بالعقوبة منهم في الصحراء لأن البنيان محل الأمن والطمأنينة ولأنه محل تناصر الناس وتعاونهم فإقدامهم عليه يقتضى شدة المحاربة والمغالبة ولأنهم يسلبون الرجل في داره جميع ماله، والمسافر لا يكون معه غالباً إلا بعض ماله، وهذا هو الصواب لاسيما هؤلاء المتحزبون الذين تسميهم العامة فى الشام ومصر «المنسر»، وكانوا يسمون ببغداد «العيارين»، ولو حاربوا بالعصى والحجارة المقذوفة بالأيدى أو المقاليع ونحوها فهم محاربون أيضاً. وقد حكى عن بعض الفقهاء: لا محاربة إلا بالمحدد، وحكى بعضهم الإجماع على أن المحاربة تكون بالمحدد والمثقل، وسواء كان فيه خلاف أو لم يكن، فالصواب الذى عليه جماهير المسلمين أن من قاتل على أخذ المال بأى نوع كان من أنواع القتال فهو محارب قاطع، كما أن من قاتل المسلمين من الكفار بأى نوع كان من أنواع القتال، فهو حربي. ومن قاتل الكفار من المسلمين بسيف أو رمح أو سهم أو حجارة أو عصى فهو مجاهد فى سبيل الله. وأما إذا كان يقتل النفوس سراً لأخذ المال مثل الذي يجلس في خان يكريه لأبناء السبيل، فإذا انفرد بقوم منهم قتلهم وأخذ أموالهم أو يدعو إلى منزله من يستأجره لخياطة أو طب أو نحو ذلك فيقتله ويأخذ ماله، وهذا يسمى القتل غيلة ويسميهم بعض العامة «المعرجين»، فإذا كان لأخذ المال فهل هم كالمحاربين أو يجري عليهم حكم القود؟ فيه قولان للفقهاء: أحدهما أنهم كالمحاربين لأن القتل بالحيلة كالقتل مكابرة، كلاهما لا يمكن الاحتراز منه، بل قد يكون ضرر هذا أشد لأنه لا يدري به. والثانى أن المحارب هو المجاهر بالقتال، وأن هذا المغتال يكون أمره إلى ولي الدم، والأول أشبه بأصول الشريعة، بل قد يكون ضرر هذا أشد لأنه لا يدري به. واختلف الفقهاء أيضاً فيمن يقتل السلطان كقتلة عثمان وقاتل علي رضى الله عنهما، هل هم كالمحاربين فيقتلون حداً؟ أو يكون أمرهم إلى أولياء الدم على قولين في مذهب أحمد وغيره لأن فى قتله فساداً عاماً ...». [٢٠٢]

هل لاحظت أخي القارئ في الاقتباس السابق كيف أن العقوبة تقع على قاطع الطريق حتى وإن كان المقتول غير مكافئ للقاتل؟ فالحر يقتل بالعبد، والمسلم يقتل بالذمي. وهل لاحظت أيضاً أنه حتى من لم يشارك في عملية قطع السبيل والقتل، بل كان مدبراً لها، أو مراقباً لها، كالأعوان (الردء) فإنه يقتل في قول الجمهور؟ وأنه حتى وإن كانوا مائة من الردء والمباشر واحد، فهم والمباشر للقتل سواء، لذلك فإنهم يقتلون لأن «الردء والمباشر سواء»؟ وهل لاحظت أيضاً أن بعض الفقهاء ذهبوا إلى أن القتل يكون بالصلب في مكان عال ليراهم الناس ويشتهر أمرهم ويتركون «حتى يموتوا حتف أنوفهم بلا قتل»؟ وهل لاحظت أن من أخذ المال ولم يقتل فإن الحكم عليه هو بقطع يده اليمنى ورجله اليسرى ثم حسمهما بالزيت المغلي ليرتدع الآخرون؟ أي وكأن هذا الذي قطعت يده ورجله من خلاف لهو رمز أو منارة Land mark لكل من يفكر في جرم قطع السبيل. وهل لاحظت أن من شهر السيف إلا أنه لم يسرق ولم يقتل، بل فر فإن عقابه النفي؟ وهل لاحظت أن من قاتل على أخذ المال بأي نوع من الأسلحة، حتى وإن كانت عصى، فإنه حربي قاطع طريق يستحق نفس العقاب؟ فإن تفكرت في جميع السابق ستدرك مباشرة عظم جرم قطع السبيل وشدة وحزم تعامل الشريعة مع قاطعي السبيل حتى لا يتوقف تدفق الأفراد والمنتجات والمواد الخام. ألم يقل صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿يوم من إمام عادل خير من عبادة ستين سنة، وحد يقام في الأرض بحقه أزكى من مطر أربعين صباحاً﴾؟[٢٠٣] فتأمل هذا الحديث الذي يقدم الخير للأمة من جراء تطبيق مقصوصة الحقوق على الموارد (وسيأتي بيانها في فصلي «الموافقات» و «الحكم» بإذن الله).

أخيراً: فكر قليلاً أخي القارئ، هل يمكن لأي عقل أن يأتي بمثل هذه المبادئ البسيطة التي تتبلور في شكل حقوق تحيل الأمة من أمة خاملة إلىأمة تنتقل من موقع لآخر؟ وللتذكير أقول ملخصاً: لقد نقدنا نظرية مالثاس التي تنص على محدودية موارد الكرة الأرضية، ووضحنا أن النمو السكاني هو ذخر للأمة إن أحسنت التصرف من خلال تقصي المجاعة، وأن مجتمعاتنا المعاصرة زحمت نفسها في مدن وسحبت الخيرات من بقاع الأرض إلى من بيدهم السلطة والمال في المراكز الحضرية وأن في هذا هدر كبير. وقلنا بأن الاستغلال الأمثل للخيرات لن يأتي إلا بالجمع بين أناس متمكنين ذوي إمكانات ومقدرات متفاوتة وبين الخيرات المختلفة في المواضع المنتشرة على الأرض، ثم وضحنا حركية ابن السبيل التي تدفع الناس للترحال لتسخير خيرات الأرض، ورأينا كيف أن حركية ابن السبيل بكافة تفاصيلها إنما هي حركيات تمكينية لدفع الناس للهجرة، وفي الوقت ذاته وضعت الشريعة حركية أخرى تجذب الناس لمواضع الخيرات برد زكاة الأغنياء لفقراء نفس المنطقة، وبهذا لن يذهب الفائض من إنتاج الناس لغيرهم، بل يعود إليهم ليزدادوا تمكيناً. ثم بدراسة زكاة الأعراب وحث الشريعة للناس للتحول من دار التعرب لدار الهجرة، وبعد شرح الهجرة في الإسلام، استنتجنا أن الشريعة تهدف لإيجاد ميزان دقيق لدى الناس يدفعهم إلى إيجاد مجتمع ذي ثقافة تهجر واقعها لما هو أفضل، وبهذا تظهر في المجتمع حركية تدفع الناس من كل أفضل لما هو أفضل، وهكذا يتحسن المجتمع ويزداد دخله وترتفع زكاته. ثم رأينا كيف أن هذه الزكاة المرتفعة تُدفع لمن هم أحوج لينهضوا وبطريقة تخرجهم من عوزهم ليصبحوا متمكنين ودافعي زكاة، لأن الزكاة تذهب لمن هو أقرب فأقرب. ولعل أهم استنتاج هو أن جميع هذه الحركيات بيد الناس، وأن القرارات في دفع الزكاة والترحال وحبس المال في نفس المنطقة هي قرارات وضعتها الشريعة بأيدي السكان. فتتفتت بذلك قرارات ظهور المستوطنات بين الناس تلبية لمصالحهم فتظهر المستوطنات الكثيرة ذات الكثافات الأقل والتي تلبي رغبات السكان (ولكن هذا لا يعني قط عدم ظهور عدة مدن حضارية إسلامية كبرى، كما سيأتي بإذن الله).

وأن أردنا أن نلخص هذا الفصل في جملة واحدة لقلنا إن التمكين لا يمكن أن يأتي لأمة إلا أن كانت أمة ذات ثقافة منغمسة في مفهوم الهجرة من موقع لآخر أفضل، أي من عمل لآخر أفضل، وهكذا يسمو المجتمع إنتاجياً ليضمحل الفقر. أي أن الاقتصاد في الإسلام ينفي فكرة الحدود بين الدول. فلا دول ذات حدود، ولا جغرافية محددة تنقلب إلى حدود دولة. بل هجرة في جميع الاتجاهات، أي لا مسؤولي دولة خلف طاولات، ولا جمارك ولا جوازات، ولا حدود دولية ولا عقبات، بل هجرة لمن استطاع. ولكن ما الذي يمكن للهجرة أن تحدثه في المجتمع؟ أقول: ستزيد من نسبة عدد الملاك ما سيؤدي لظهور الشراكة كنمط تعاملي بين الناس، ما يزيد الإنتاج ويريح الناس دون تلويث بيئي وانحلال خلقي، وهو موضوع الفصل القادم، أي فصل «الشركة».

الفصل الحادي عشر

الشَّرِكَة

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾

كفاءة أم تواكل؟
تذليل أم تسخير؟

قبل الاستمرار في هذا الفصل لابد من عشرة توضيحات. وإن لم تكن أيها القارئ مسلماً، فبإمكانك القفز إلى عنوان «الأُجراء» بعد قراءة التوضيحين الأول والثاني. التوضيح الأول عن المجتمع المدني: كنت قد نقدت الديمقراطية سابقاً، ولكن ماذا عن المجتمع المدني؟ تحدثنا في الفصل السابق عن أهل الحضر والوبر في قص الحقوق، ورأينا في الفصول الأولى كيف أن الشريعة تؤدي إلى تمكين الناس بوضع الثروات في أيديهم مباشرة دون وسيط. ورأينا في الفصل السابق كيف أن الشريعة توجد ميزاناً يوصل مع الزمن للاتزان بين الانتشار والازدحام في المستوطنات من خلال تحرك الأفراد في التعاملات فيما بينهم دون حدود. وسنرى في الفصل القادم بإذن الله كيف أن الشريعة تؤدي أيضاً للمزيد من الانطلاق للأفراد دون الاصطدام فيما بينهم للمزيد من العطاء. وهنا بالطبع سيبرز سؤال هو: هل سيؤدي هذا للفوضى؟ أي هل سينفلت الناس على وجه الأرض دون أدنى تنظيم؟ والإجابة هي (كما سترى في هذا الفصل بإذن الله): لأن الأفراد سيكونون أكثر عزة إن كانوا مستقلين في اتخاذ قراراتهم إن طبقت الشريعة (وهذه ميزة)، أتت الشريعة واستغلت هذه الميزة ووظفتها لإيجاد حياة أكثر مدنية. كيف؟ كما هو معلوم فإن حياة أهل الوبر تتسم بصعوبة في الحياة، وتتسم باعتماد أهلها الكبير على مواجهة هذه الصعوبات كعوائل أو كقبائل في أفضل الأحوال، ما يجعل الحياة قاسية برغم كل ما فيها من تفرغ وتأمل. وهذه نوعية من الحياة بالطبع تختلف في جوهرها عن الحياة المدنية أو عن التمدن برغم حاجة البشرية لحياة أهل الوبر في بعض عصورها كما مر بنا. فحياة أهل الحاضرة تعتمد في مواجهتها لصعوبات ولمتطلبات الحياة على التكاتف والتكامل بين شتى أفراد المجتمع من خلال التبادل التجاري. ولأن الله سبحانه وتعالى كريم جواد معط واهب وهاب، فقد أراد للبشرية حياة رغدة هنيئة سعيدة ولكن بكفاح فيه تلذذ في الإنتاج لما يسعد البشر دون نكد أو تلويث. فالشريعة لا تفرض المدنية على الناس، بل هم سيذهبون إليها رغبة منهم فيها لأن حركيات الإنتاج في المجتمع ستسحبهم إليها وبلذة ومتعة في الإنتاج إن طبقت مقصوصة الحقوق. كيف؟ المجتمع المدني يعني ببساطة التواصل بين الناس كأفراد وكجماعات، ويعني اعتمادهم على بعضهم البعض في الخدمات والمنتجات، فهو يعني تكاتفهم وتكاملهم للتغلب على صعوبات ومتطلبات الحياة. هذا ببساطة، إلا أن المسألة فكرياً أعقد. ونظراً لأهمية هذ المصطلح «المجتمع المدني»، لابد من شرحه سريعاً لأنه خير مؤشر على قصور العقل عموماً والغربي خصوصاً.

كما هو معلوم فإن أي مجتمع معاصر يحوي ثلاث جهات متباينة، هي الحكومة أو السلطة والقطاع التجاري أو السوق والشعب والذي قد ينظم نفسه في جماعات أو منظمات كتلك التطوعية كالإغاثية أو التثقيفية. وإن بحثت عن تعريف للمجتمع المدني فلن تجد تعريفاً متفقاً عليه بين الباحثين، بل وجهات نظر تدور حول العلاقات بين هذه الجهات أو القطاعات. ولعل من أهم التعريفات وآخرها ما وضعه مركز المجتمعات المدنية بمدرسة لندن للاقتصاد London School of Economics. فالتعريف يشير إلى أن المجتمع المدني هو حلبة العمل الجماعي المشترك الحر (أي دون إكراه) والمتمحور حول المصالح والقيم والأهداف المشتركة لأفراد المجتمع. لهذا فإن الأشكال المؤسسية للمجتمع المدني (كما يشير التعريف) تختلف عن تلك التي للدولة أو للقطاع التجاري ذات الملامح الواضحة، ذلك أن الحدود الفاصلة بين المجتمع المدني والسلطة والسوق حدوداً ليست واضحة، بل معقدة ولا تتضح إلا بالتفاوض بين القطاعات المختلفة في المجتمع (كما يشير التعريف). فالمجتمعات المدنية عادة ما تحتضن مجموعات مختلفة من الأفراد والمؤسسات الفاعلة تتصف بتباينها في الاستقلالية والقوة السياسية والاقتصادية كالجمعيات الخيرية المسجلة والمنظمات التنموية غير الحكومية NGO والجمعيات المحلية والتجارية والمنظمات النسائية والدينية والجمعيات المهنية والنقابات العمالية والحركات الاجتماعية social movements وما شابه من منظمات أو تجمعات تعكس اهتمام أو قيم الأفراد المكونة للجماعة. لاحظ أن التعريف يشير بوضوح إلى وجود صراع بين منظمات المجتمع المدني وقطاعي السوق والسلطات، إذ أن الحدود الفاصلة والصلاحيات التي تتمتع بها كل جماعة لا تتأتى إلا بالتفاوض مع الآخرين، إشارة إلى أن الصلاحيات والمسؤوليات لا تتشكل إلا بالتفاوض بناء على قوة كل جهة فتزيد أو تنقص. وفي هذا الصراع نوع من القلق المزمن كما مر بنا في الحديث عن الأمراض في فصل «القذف بالغيب».

وبالطبع سيزداد الوضع صعوبة إن حاول الباحث إيجاد تعريف مشترك لعدة مجتمعات ذات ثقافات مختلفة. فبعد دراسة أكثر من خمسين مجتمعاً أتت منظمة «التحالف العالمي لمشاركة المواطنين» أو ما يعرف بـ CIVICUS بالتعريف الآتي: المجتمع المدني هو النطاق أو الحيز خارج الأسرة والحكومة والسوق حيث يتظافر الناس لدفع مصالحهم المشتركة. وكما ترى، وبرغم وضوح هذا التعريف إلا أنه تعريف مطاط ويفترض ضمناً أن هناك سلطات للدولة والسوق ثم يترك للمجتمع المدني الفائض من صلاحيات قوى الحكومة والسوق، أي الفائض من قوى موظفي الدولة ورجال الأعمال، وهذا بالطبع سيؤدي للصراع بين قطاعات الحكومة والسوق من جهة والناس من جهة أخرى، علماً أن قطاعي السوق والحكومة في صراع مستمر آخر كما هو معلوم. أي وكأن المجتمع بفئاته المختلفة في صراع سرمدي. وليستقر هذا الصراع لابد وأن يأخذ أشكالاً مختلفة من السلمية بالحوار ثم الاتفاق في أفضل الأحوال كما في الدول الغربية، أو الاختلاف ثم التقاضي، أو الاختلاف ثم التقاتل في أسوأ الأحوال كما في بعض الدول الأفريقية. ولعل الوضع يزداد سوءاً إن كانت الجماعة المدنية منقسمة إلى طوائف مختلفة كالمذهبية (سني أو شيعي) أو القبلية (كردي أو تركي) أو السياسية (قومي أو سلفي) كما في بعض الدول العربية. وهذا ما أردت الوصول إليه من خلال عرض ملامح هذه التعريفات. فالحياة المدنية إذاً بالتعريف الغربي حياة لا تخلو من الصراعات برغم عدم تصريح التعريفات لها، ذلك أن طبيعة الحياة المدنية تجذب الاختلافات بين القطاعات الثلاثة وكل قطاع قابل للانقسام أو منقسم أكثر وأكثر (تذكر ما قلناه عن التشابك المقيت في فصل«القذف بالغيب»). ولتأكيد وجود هذه الصراعات لننظر سريعاً لتاريخ المجتمع المدني فكرياً لترى تقلبات وجهات نظر المنظرين.

لعل التغيير الجذري لمفهوم المجتمع المدني حدث مرتين: مرة بعد الثورة الفرنسية، وأخرى بعد سقوط الشيوعية. ولكن عموماً فإن المفهوم السائد هو أن المجتمع المدني هو المجتمع الذي يوظف السياسة من خلال القوانين للتحكم في الصراعات التي قد تقع بين المواطنين حتى لا يضر أحدهم الآخر. وقد كان هذا المفهوم مرادفاً لمفهوم المجتمع الصالح الذي لا ينفصل عن الدولة. فسقراط مثلاً ذهب إلى أن حل الصراعات المجتمعية عن طريق الحوار العام بعقلانية للوصول أو للكشف عن الحقيقة هو الأمثل. أما أفلاطون فقد ذهب إلى أن الدولة المثالية هي ذلك المجتمع العادل الذي يسخِّر فيه الأفراد أنفسهم للصالح العام ويمارسون مهامهم المدنية بحكمة وشجاعة وعدالة بحيث يؤدي كل فرد منهم ما هو مناسب له من دور. لقد كان مفهوم المجتمع الصالح الذي يتسم بالعدل والنظام محور جدل المفكرين الكلاسيكيين. أي أنهم لم يهتموا للتمييز بين الحكومة والمجتمع المدني، بقدر اعتقادهم أن الدولة تمثل شكلاً مدنياً للمجتمع، وبهذا فإن المدنية تعني تحديد الخصائص المطلوبة من المواطن الصالح. وهذا يأتي من اعتقادهم أن البشر بطبيعتهم عقلانيون لدرجة تمكنهم جميعاً كجماعة من تشكيل مجتمعهم الذين ينتمون إليه، وبهذا فإن الناس ضمنياً قادرون طوعاً على الحراك كجماعة لما فيه صالحهم وسلامتهم. لاحظ أن في هذه الفكرة إقصاء لأي تنظيم يأتي من الأديان، فالمرجع الأكبر هو العقل. هنا أريدك أيها القارئ أن تتفكر في مسألة، ألا وهي: هناك مجتمع يحوي أفراداً بأهواء مختلفة وقناعات مختلفة وطاقات مختلفة، وهناك تجمعات مختلفة لهؤلاء الأفراد، وهناك مصالح تجمعهم وعداوات تفرقهم، وهناك إمكانات مكانية مختلفة، وظروف بيئية مختلفة، ومع كل هذه الاختلافات والصراعات يأتي فرد بعقله القاصر الصغير ويحاول أن ينظّر (بتشديد الظاء) لهؤلاء الناس كيف يعيشون. هل رأيت الجرأة للعقل القاصر؟ فرد مثل سقراط أو أرسطو أو أفلاطون أتى قبل آلاف السنين، ونظّر من رأسه القاصر، ثم العجيب أنه أتى من بعده من مجده من المعاصرين على تنظيره برغم القناعة المعاصرة من عدم صحة ما وصل إليه ذلك المفكر (أو بالأحرى الضال). أي أن الضلال مجد الضلال. فلماذا لا يكون الاستنتاج بضرورة البحث عن طريق آخر لصلاح المجتمعات غير التنظير القاصر. فكما هو واضح فإنه لا علاقة أبداً بين القناعات الحالمة للمفكرين الكلاسيكيين وبين واقعهم الذي اتسم بدكتاتورية الدول الكلاسيكية. فالواقع شيء والفكر شيء آخر. أليس في هذا تأكيد للضلال؟

إلا أن هذه القناعات الحالمة للمفكرين الكلاسيكيين اختفت من الحوارات الفكرية في العصور الوسطى بسبب النظام الإقطاعي الجائر والحروب، بل حل محلها حوار عن إشكاليات وماهية الحروب العادلة. هكذا استمر الحال حتى نهاية عصر النهضة. ثم أتى التغيير المهم بعد الحروب الطاحنة التي استمرت ثلاثين سنة في أوروبا (١٦١٨ إلى ١٦٤٨م) وانتهت بمعاهدة وستفاليا Peace of Westphalia. فقد أدت هذه المعاهدة إلى ظهور نظام الدولة المستقلة ذات السيادة. لقد أقرت المعاهدة فكرة الدولة كوحدة مستقلة ذات حدود، ما أدى إلى بسط سيطرة الملوك داخلياً كل في حدوده وبالتالي إضعاف هيمنة الإقطاعيين والاستغناء عنهم في العمل العسكري. وبهذا تمكن الملوك من إنشاء قوات وطنية، وهذا تطلب إيجاد بيروقراطيات بميزانيات مالية أدت إلى سيطرة الملوك المباشرة على الرعية. هكذا سيطرت الطبقة الحاكمة على الثروات بحجة تغطية النفقات الإدارية، فاتسمت أوروبا بالحاكمية المطلقة للملوك. أي أن الملك يضع الحقوق، فيعطي هذا ويمنع عن ذاك دون أن يُسأل عما يفعل. فكانت الحقوق تتبع أهواء الملوك. أي أن الاستبداد في الحكم هو السمة المميزة لأوروبا حتى منتصف القرن الثامن عشر، فلا مجتمع مدني.

ثم أتت فترة التنوير التي نازعت هذا الاستبداد. فكان من الطبعي أن يثير مفكروا عصر التنوير أسئلة جوهرية عن شرعية توريث الحكم مثلاً وعن وضع الحكومات وعن الاختلافات بين الأفراد في الحقوق وما شابه من أسئلة. مثل هذه الأسئلة أدت إلى ظهور فرضيات ورؤى عن طبيعة العقل البشري وعن مصادر السلطة السياسية والقيم الحاكمة وعن الحكم المطلق وكيفية تجاوز الحكم المطلق. لقد آمن مفكروا التنوير كأسلافهم الكلاسيكين في الخير المتجذر في العقل البشري، فهم قد عادوا التحالف بين الكنيسة والحكومة التي كانت تقف أمام التقدم الإنساني والرفاه، إذ أن أجهزة الدولة كانت تقيد حريات الأفراد من جهة، بينما كانت الكنيسة تضفي الشرعية على تصرفات الملوك من جهة أخرى. أي أن الكنيسة والحكومة اشتركتا ضد إرادة الشعب. لاحظ أن العامل المشترك بين المفكرين هو التذبذب بالانتقال من قناعة إلى أخرى. فهل هذا فكر أم أنه اضطراب؟ لتتأكد من هذا تأمل ماذا حدث بعد ذلك؟

لقد تأثر فلاسفة الغرب بالحروب الدامية التي استمرت ثلاثين سنة. فما كان منهم إلا أن أعملوا عقولهم القاصرة فأعادوا النظر في العلاقات الاجتماعية ورأوا ضرورة اختلافها في هيكلتها عن العلاقات الطبيعية. ومن مثل هذه التأملات ظهرت نظرية العقد الاجتماعي social contract theory والتي تحدت بالطبع النظريات القائمة آنذاك. فقد نادى توماس هوبز Hobbes بالحاجة للدولة القوية للحفاظ على مدنية المجتمع. فبالنسبة لهوبز، فإن الدافع للبشر للحركة هو مصالحهم الذاتية التي قد تتعارض فيما بينها. وعندها فإن الكل قد يكون ضد الكل كما يحدث في الطبيعة أحياناً. وحتى لا يقع هذا الوضع المتسم بالعزلة والفقر والوحشية فلابد من وجود آليات للحفاظ على المجتمع مدنياً من الفوضى. أي أن الجمع بين العقلانية والمصالح الذاتية ستؤديا إلى استسلام الناس لسلطة مشتركة عليا هي الحكومة. وبالنسبة للوضع السياسي في إنجلترا، فقد كان لـ جون لوك Locke وجهة نظر مماثلة لما ذهب إليه هوبز. ففي فترة الثورة المجيدة التي اتسمت بالصراع بين الحق المقدس للتاج الملكي (كما يقولون) وبين الحقوق السياسية للبرلمان، نادى لوك بصياغة نظرية عقد اجتماعي تتصف بصلاحيات محددة للحكومة في ظل مجتمع قوي. وقد كانت قناعة لوك أيضاً أن البشر يعيشون حياة غير مطمئنة كما في الطبيعة بسبب الصراعات. لهذا رأى اجتماع الناس للتوقيع اتفاقاً على إيجاد جهة تحكمهم. وفي الوقت ذاته نادى لوك برأيه القائل بأن هذه الجهة الحاكمة قد تنقلب وتصبح جهة متنفذة إن لم توضع لها المواثيق اللازمة. لهذا وضع لوك ميثاقين بالتزامات متبادلة: الميثاق الأول أو المعاهدة الأولى هي انصياع الناس للسلطات العامة المشتركة، أي الحكومة التي لها سلطة سن وتطبيق القوانين. والميثاق الثاني يحدد القيود التي ستُفرض على الحكومة. فليس للحكومة حق تهديد الحقوق الأساسية للناس. ومن هذه الحقوق كما ذهب لوك الحفاظ على حياة الناس وحرياتهم وملكياتهم. هذا بالإضافة أن على الدولة أن تعمل ضمن حدود القوانين المدنية والطبيعية. لاحظ أخي القارئ بأن جميع السابق هو أفكار أو قناعات وليست قوانين أو أنظمة محددة، وهذه الأفكار عندما تتحول إلى أنظمة أو قوانين، قد تجري في طريق غير ما خطط له واضعوه. أي أن كلاً من هوبز ولوك قد وضعا تصوراً لنظام يجمع الناس للعيش بسلام من خلال عقد أو ميثاق اجتماعي. لاحظ أن هذه الرؤية لم تفرق بوضوح بين الدولة وبين المجتمع المدني، بل على العكس حاولت إيجاد التعايش بينهما. وبرغم هذا القصور، إلا أنها أدت لقصور آخر ألا وهو أنها بتحديها الوضع القائم آنذاك وقناعتها بمقدرة العقل البشري ضد الأنظمة المقدسة السائدة (أو بالأصح الضالة) آنذاك أدت إلى المزيد من الاعتماد على العقل البشري ما أثر في مفكري عصر التنوير.

وفي المقابل، جادل بعض مفكري عصر التنوير بأن البشر يستطيعون تحديد مصيرهم لأنهم عقلانيين وبالتالي لا حاجة للسلطة المطلقة للسيطرة عليهم. لقد اعتقد كل من جان جاك روسو Rousseua (وهو ناقد لمفهوم المجتمع المدني) وإيمانويل كانت Kant أن الناس يحبون السلام وأن الحروب هي بسبب الحكومات المستبدة في الحكم. فبالنسبة للتنويري كانت، فإن في هذه الرؤية ضمان للحد من الحروب لأن مصلحة فرد حاكم لن تتمكن من الطغيان على مصلحة الجماعة. ثم أتى هيجل Hegel وغير هذا المفهوم للمجتمع المدني إلى مفهوم ليبرالي أو تحرري حديث مبني على مفهوم المجتمع التجاري بدلاً من مؤسسات الدولة القومية الحديثة آنذاك. فالمجتمع المدني بهذا المنظور هو المجتمع الذي يلبي حاجات الأفراد وملكياتهم الخاصة. أي أن المجتمع المدني ظهر في حقبةٍ محددة لخدمة الرأسمالية، أي لخدمة حقوق الأفراد والملكيات الخاصة. ولهذا، وبالنسبة لهيجل، فإن المجتمع المدني يعكس تناقضات لقوى داخلية. فالمجتمع المدني، ولأنه يخدم مصالح الرأسماليين، قد يكون نظاماً لا يحقق التساوي بين الناس. لهذا فلابد من المراقبة المستمرة للدولة للحفاظ على قيم وأخلاقيات المجتمع كإيجاد التساوي بين الناس. فالدولة بالنسبة لهيجل هي أعلى ما يعكس القيم والأخلاق. ولهذا فلابد للدولة كنظام سياسي المقدرة والسلطة لتصحيح أخطاء المجتمع المدني.

ثم أتت رؤية تتحدى ما وضعه هيجل. فقد قام توكفيل Alexis de Tocqueville بمقارنة فرنسا المستبدة بأمريكا الديمقراطية ليصل إلى الاستنتاج بأن الموازنة بين النظام المدني والاندماج السياسي للناس وكأنه يوازن بين حرية الأفراد ومركزية السلطة. وبالتالي فإن منظور هيجل للواقع الاجتماعي تداعى أمام رؤية توكفيل التي ميزت بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني. ومن هنا دخل كارل ماركس وطور فكرته بأن المجتمع المدني هو القاعدة التي تدعم قوى الإنتاج والعلاقات الاجتماعية المؤدية لها، أما المجتمع السياسي فهو الهيكل الأعظم لهما. لهذا فإن الرأسمالية ما هي إلا تجسيد لمصالح الطبقة البرجوازية في المجتمع المدني. وبهذا فإن الدولة كهيكل أعظم تجسد مصالح الطبقة الأقوى (البرجوازية). فالرأسمالية إذاً تحافظ على هيمنة هذه الطبقة الأقوى. أي أن ماركس بهذا رفض الدور الإيجابي الذي تلعبه الدولة في منظور هيجل. فما ذهب إليه ماركس هو أن الدولة لن تستطيع أن تكون محايدة، بل هي تحت سيطرة الطبقة البرجوازية لتحقيق مصالحهم. ثم أتى غرامشي Antonio Gramsci وحاول تغيير هذه النظرة السلبية للمجتمع المدني. فهو اعتقد بأنه لا تزامن أو لا توافق بين المجتمع المدني والهيكل الاقتصادي الاجتماعي للدولة. أي أنه وضع المجتمع المدني في التركيبة السياسية الأكبر للمجتمع. وبهذا فإن غرامشي أظهر دور المجتمع المدني كمساهم حضاري وعقائدي فاعل في الحفاظ على تجانس واستمرارية الرأسمالية. أي بدل إظهار المجتمع المدني كإشكالية كما ذهب ماركس، فإن غرامشي جادل بأن المجتمع المدني هو الساحة لإيجاد شتى الحلول للمجتمع. هنا وافقه كل من مفكري اليسار الجديد ومفكري الليبرالية الجديدة. فمفكري اليسار الجديد رؤوا أهمية دور المجتمع المدني في الدفاع عن الشعب ضد الدولة وقوى السوق بطريقة ديمقراطية. بينما مفكري الليبرالية الجديدة اعتبروا المجتمع المدني كجهة فاعلة لمجابهة كل من الشيوعية والحكومات المتسلطة. أي أن المجتمع المدني كمفهوم بدأ يأخذ دوراً فاعلاً في التنظير لجميع المجتمعات ضد تسلط الدولة وانفلات واحتكار السوق. ولكن أين الدين من كل هذا؟ أليس للكون رب يعلم الغيب فيختار للناس ما هو خير لهم؟ بالنسبة لهم: كلا (والعياذ بالله). فبكل هذا الضياع بدليل تغير مواقف وقناعات وتنظير المفكرين لآلاف السنين إلا أنهم لازالو يؤمنون بالعقل القاصر. تأمل الآتي:

ثم أخيراً ظهرت مفاهيم ما بعد حداثية post-modern للمجتمع المدني. فأول ما ظهرت بين المعارضين السياسيين في مجتمعات الاتحاد السوفيتي المنحل وفي أوروبا الشرقية في الثمانينات من القرن الماضي. فبدأ مفهوم المجتمع المدني يأخذ محل المجتمع السياسي. ثم في التسعينات، ومع ظهور المنظمات غير الحكومية والحركات الاجتماعية الجديدة على مستوى عالمي مع انتشار قيم العولمة، بدأ مفهوم المجتمع المدني يأخذ مركزاً أساسياً في هيكلة ما يسمى بالعالم الجديد (وسيأتي تبيان هذا في فصل «الفصل والوصل» بإذن الله). فاتفاق واشنطن في التسعينات الذي وضع شروطاً للقروض التي يقدمها البنك الدولي وصندوق النقد الدولي للدول النامية وضع ضغوطاً على هذه الدول لتقلص من نفقاتها على حساب خصخصة الخدمات ما أدى لتغيير الهيكلة السياسية والاجتماعية في هذه الدول، وهذا بدوره أثر في الجدل حول حجم دور المجتمع المدني في الدولة. هكذا أصبح المجتمع المدني وكأنه دواء لكل داء ليحل محل الحكومة في تقديم الخدمات، لدرجة أن بعض الباحثين (مثل هولم Hulme) وصفوا هذه الحالة الساخرة وكأنها إيجاد للحلول السحرية بتوظيف المجتمع المدني. ثم في أواخر التسعينات ولعدم تمكن المجتمع المدني من الحراك كما هو متوقع منه، وبسبب تنامي الحركات المناهضة للعولمة، وبتحول الكثير من الدول إلى النظام الديمقراطي، ظهرت التساؤلات عن مدى دور المجتمع المدني في الديمقراطيات التي تحرر الأفراد. وهكذا عادت النظريات التي تبحث في المجتمعات المدنية فيما بعد الحداثة إلى مواقف حيادية ولكن بتمييز واضح بين دراسة مظاهر المجتمع المدني في المجتمعات الغنية وبين تلك التي تدرس الدول النامية. وفي كلتا الحالتين، فقد نظر الباحثون للمجتمع المدني على أنه مجتمع يكمل الحكومات أحياناً ويكافحها باتزان أحيان أخرى ولكن لا يحاول إلغاء دورها. هكذا كما قال وهايتز Whaites أصبحت الحكومة أو الدولة شرطاً للمجتمع المدني.

ومن الباحثين الذين اهتموا بدراسة العلاقة بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي كل من جبرائيل ألموند Gabriel Almond وسيدني فيربا Sidney Verba اللذين ذهبا إلى أن دور التثقيف السياسي أمر حيوي للمجتمع الديمقراطي. فالكثير من المنظمات التي عمل بها الناس تطوعاً أوجدت عند العاملين نوعاً من الوعي والمسؤولية، وبهذا سيحسنون الاختيار عند التصويت وسيشاركون في العمل السياسي وسيحاسبون السلطات. حتى المنظمات غير السياسية في المجتمع المدني تعد حراكاً حيوياً للديمقراطيات كما جادل روبرت باتنام Putnam. فهذه المنظمات تبني الثقة والقيم الاجتماعية المشتركة بين الناس والتي ستنتقل لا محالة لعالم السياسة مما يوحد المجتمع من خلال تفهم الناس للتداخلات بين أجزاء المجتمع ومصالح أفراده. إلا أن هناك من الدراسات ما تؤكد أن هناك من الأفراد العاملين في قطاعات المجتمع المدني ممن حصلوا على نفوذ وتسلط ولكن دون أن ينتخبهم أحد أو يعينهم أحد في منصب حكومي. وهناك من الباحثين من رأى بأن المجتمعات المدنية، ولأنها مرتبطة بالديمقراطية، فلابد وأن تكون ذات صلة بالقومية والوطنية. ومن الباحثين من حاول تطبيق مفاهيم المجتمع المدني لحماية الحياة الاجتماعية من رياح العولمة التي ما فتئت تتأثر بالشركات والمؤسسات الكبرى عابرة القارات. أي هكذا أصبح المجتمع المدني وكأنه أداة يوجهها كل باحث لخدمة ما يعتقد أنه مجتمع أمثل بناءً على قناعته وتجاربه الشخصية ومقدرة عقله والذي لابد وأن يكون قاصراً من جمع وفهم جميع العوامل والظروف للمجتمع.

ثم ظهر تعبير «الاقتصاد الدستوري»، ويعني وصف وتحليل العلاقات المتداخلة بين القضايا الدستورية وكيفية عمل الاقتصاد في إطار الدستور. وأول من استخدم هذا التعبير هو الاقتصادي الأمريكي جيمس بوكانان

Buchanan والذي حصل على جائزة نوبل سنة ١٩٨٦م لتطويره لهذه الفكرة. فبالنسبة له، فإن الدستور الموضوع لخدمة «عدة أجيال» يجب أن يتأقلم ليواكب القرارات الاقتصادية العملية لتحقيق التوازن بين مصالح الدولة والمجتمع المدني ضد مصالح الأفراد وحقوقهم الدستورية كالحرية الشخصية والسعادة الشخصية. فالاقتصاد الدستوري يدرس مثلاً كيفية توزيع الثروة بطريقة ملائمة. ومنها مثلاً الإنفاق الحكومي على السلطة القضائية. وهذه مسألة كما هو معلوم متروكة بالكامل للسلطة التنفيذية في الكثير من بلدان العالم النامي ما يؤثر في موازين القوى، إذ أن السلطة القضائية قد تخضع للسلطة التنفيذية فتضيع الحقوق. وبالطبع، لابد من التمييز بين وسيلتين تؤديان للفساد القضائي: الدولة من خلال منحها للامتيازات للعاملين في القضاء ليمرر القضاة قرارات مسؤولي الدولة، والقطاع الخاص الذي قد يُرشي ملاكه القضاة. فإن فسد القضاء على أيدي مسؤولي السلطات، فإن القطاعات الإنتاجية في المجتمع المدني لن تتمكن من النمو بازدهار في اقتصاد حر كما هو حادث في العالم العربي مثلاً. هنا تأتي أهمية استخدام الاقتصاد الدستوري بسيادته على قوانين التنمية الاجتماعية، إذ من دون هذه السيادة سيصعب بناء هيكل للفصل الحقيقي بين السلطات داخل أي نظام في أي قانون وطني. فعند استخدام معايير الاقتصاد الدستوري في وضع الميزانية العامة للدولة، وبالإضافة للشفافية التي تضفيها للاقتصاد، سيعين هذا الاستخدام على تطبيق القانون الواضح للجميع. كما أن النظام القضائي إن تحلى بمنظومة فعالة للفصل بين المختلفين في المحاكم في المجتمع المدني وبالذات عند إسراف الدولة في الإنفاق، أو عند ضبط الإنفاق على المشروعات المعتمدة، فإن هذه الآلية ستصبح المفتاح الأهم لنجاح المجتمع المدني في أدائه، كما يقول مؤيدوا الاقتصاد الدستوري.

وهناك نظرة أخرى للمجتمع المدني من خلال الديمقراطية ألا وهي أنه مجتمع أكثر مثالية إن ظهرت فيه ثلاث جهات تعمل بنزاهة: جهة تشرع وهي البرلمان، وجهة تقضي وهي السلطة القضائية، وجهة تنفذ وهي الحكومة. وهذه النظرة كنت قد نقدتها سابقاً وكان محور النقد هو أن الجهة المشرعة إنما تُفصّل الحقوق من خلال الأنظمة وبالتالي القوانين التي تعكس مصالح الأغلبية والتي ستكون على حساب الأجيال القادمة فيظهر الفساد لا محالة كما هو حاصل. ناهيك عن أن كل تنظيم وتقنين مستحدث هو تغيير لمنظومة الحقوق. أي أن الحقوق غير ثابتة.

قد لا أكون موفقاً بالنسبة لك أخي القارئ في العرض السابق السريع عن تاريخ المجتمع المدني وتداخله مع السياسة والاقتصاد. ولكن مع هذا قد توافقني بأن هناك اضطراباً واضحاً في الانتقال من نظرية إلى أخرى ما يدل على قصور العقل. ولعلك توافقني أيضاً على ضرورة الاستقرار لجميع الأفراد والجهات أو القوى في المجتمع في الحقوق ليعلم الناس حقوقهم، وأن هذا أمر لا يتحقق في الأنظمة المبنية على نظريات متغيرة من عقول قاصرة إذ أن المنظومات الحقوقية في تغير مستمر بناء على المفهوم السائد عن القيم والعدالة في إطار المجتمع المدني وبناء على النظرية التي يتبناها المجتمع (كما بينت ذلك الدكتورة عبير اللحام أثابها الله). ولعلك لاحظت أيضاً بأن هناك إطاراً يحوي مسارات مختلفة لجماعات مختلفة، وأهمها جماعة تقنن وتنظم وأخرى تحكم، وهم السياسيون، وجماعة تنتج، وهم ملاك القطاع الخاص كالتجار والصناع، وجماعة تحاول خدمة المجتمع المدني ويعملون تطوعاً، ومعظم الجهات والأفراد في المجتمع يعملون في هذا الإطار. فأفراد الجيش مثلاً يعملون تحت إمرة السياسيين، والعمال

خاضعون لتصرف رجال الأعمال، وهكذا. أي باختصار، فإن المجتمعات التي نبتت في تربة العقل البشري القاصر وبغض النظر عن اختلافاتها في التفاصيل تتصف دائماً بصفتين: الأولى هي عدم الاستقرار في الحقوق، فالحقوق في تغير مستمر بناء على النظرية المتبناة وبالتالي (وهذه هي الصفة الثانية) فلابد للناس من التكتل في جماعات متصارعة لأن الحقوق ليست مستقرة برغم عدم رؤيتنا لهذا الصراع لأنه قد يكون سلمياً برغم استنزافه لقوى المجتمع كما هو حال الغرب الآن، أي التكتلات للصراع لكسب الحقوق أو الدفاع عنها. أما مع تطبيق مقصوصة الحقوق فإن الأمر جد مختلف: فلا تكتلات للصراعات، أي لا جهات مختلفة تتصارع للمزيد من الحقوق لأن الحقوق قد قصتها الشريعة وهي ثابتة لا تتغير، أي يعلمها الجميع ويدركون حدودها، فمهما تكتل الناس فلن تتغير الحقوق لأنها منزلة من رب العالمين. لهذا فلا خيار أمام الناس منطقياً للكسب للحياة إلا العمل فرادى أو مجتمعين كشركاء في إنتاج سلعة ما أو خدمة ما، ولأنه لا وجود لطبقة سياسية أو حقوقية أو تنظيمية. أي باختصار: المقدرة على الحياة تعني المقدرة على التكسب بالإنتاج، وهذه المنتجات هي التي تجمع الناس للحركة فيظهر المجتمع المدني المتحضر المتحرر من القيود. كيف؟

كما مر بنا فإن موارد الأرض أكثر من كافية، فلا حاجة للصراع عليها، وهي ليست تحت سيطرة جهة ما إن طبقت الشريعة. كما أن حركة الناس دائماً دون قيود لأنهم لن يصطدموا فيما بينهم إذ أنهم في مسارات لن تتضارب (كما سنرى في فصول «الفصل والوصل» و «الموافقات» و «الأماكن» بإذن الله)، عندها فلابد وأن يختفي النفوذ السياسي فيتحرر الأفراد. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الشريعة تحاول زيادة نسبة عدد الملاك كما مر بنا، ثم تحاول (وهو موضوع هذا الفصل) إيجاد الشراكات بين هؤلاء الملاك لتسعى كل شركة لإيجاد سلعة أو خدمة ما لبيعها للآخرين في المجتمع الذي سيكون في الغالب مجتمعاً مدنياً لأن الذي يجمع أفراد كل شراكة هو مصلحة الشركاء في المثابرة في الإنتاج، وهذا يتطلب «الاستقرار المكاني في معظم الأحيان»، فيظهر المجتمع المدني فتظهر الحضارات. لا تنسى أخي القارئ أن الاستقرار يأتي بعد وقوع الناس على ما يحبون ويتقنون إنتاجه بعد الهجرة أو الترحال. أي أن الشريعة تستثمر حب الناس لمصالحهم، أي تستثمر أنانيتهم من خلال جهدهم للكسب للحياة فتظهر العلاقات التي ستسحبهم لاستحداث المجتمعات المدنية طوعاً منهم وليس فرضاً عليهم كما هو حال المجتمعات المدنية المعاصرة. أي إن طبقت الشريعة فإن هذا يعني أن كل فرد سيعيش وسيعمل سعيداً بإبداع فيما يحب ودون قيود أو صراع لأن القيود لن تظهر والصراعات لن تظهر أيضاً. وهنا لابد من التنويه إلى مسألتين:

الأولى الانتباه لمعنى المجتمع المدني: فليس المقصود وجود سلطة من المجتمع تحكمه كما في الديمقراطية، بل المقصود هو الاستقرار المكاني لمن هاجر ووجد مكاناً ملائماً لميوله وأهوائه وإنتاجه، وبحركيات حكم تختلف عن الآليات التي تضعها الديمقراطية كما سيأتي في الفصول القادمة بإذن الله. ففي الديمقراطية نجد أن طبقة منتخبة هي التي تحقق رغبات الأكثرية وتوجد سلطة قضائية للفصل بين الناس كما ترى هي أو كما ترى الأغلبية. أما إن طبقت مقصوصة الحقوق فإن جميع القرارات تقع في أيدي الناس إن استثنينا القرارات التي تنتج بسبب الخلاف بين فردين أو جماعتين أو أكثر مثل جارين أو سكان قريتين متنازعتين مثلاً، فهذه قرارات لها مبادئ وضعتها الشريعة لتُقص من خلالها الحقوق، فلا تقع مثل هذه القرارات في أيدي المسؤولين ليقرروا ما يعتقدون أنه الحق أو ما يعتقد الشعب بأنه الحق. أي لا سلطة لتضع الأنظمة ثم تقرر وتنفذ، بل قاض يحكم بين المتنازعين فقط بالرجوع للشريعة

ما يؤدي للمزيد من التحرر (وسيأتي بيانه في فصلي «المعرفة» و «الحكم» بإذن الله).

المسألة الثانية عن ظهور وأفول الحضارات: فمن الذين نظروا في هذه المسألة المؤرخ المشهور أرنولد توينبي Arnold Toynbee في القرن الماضي. وملخص ما قاله هو أن الحضارات تقوم حيث يتحدى الناس الظروف البيئية المحيطة بهم، وبالمثل، فإن الحضارات تنهار حين يفقد الناس قدرتهم على الابتكار في التعامل مع هذه الظروف. فسوء استخدام الأرض والموارد الطبيعية أسفرت عن الانهيار الاقتصادي والسياسي للحضارات إذ لا ابتكارات. فعندما يتعرض الفرد أو المجتمع لصدمة ما فإنه يفقد توازنه (كما يقول توينبي)، ثم يستجيب للصدمة إما بالتمسك بالماضي لاستعادته تعويضاً عن واقعه المر فيصبح انطوائياً، وهذه حالة سلبية، أو يتقبل الصدمة ويعترف بها ومن ثم يحاول التغلب عليها، وهذه حالة إيجابية. لهذا نجد بعض المفكرين (أو بالأحرى الضالين) العرب ينعتون المجتمعات العربية على أنها مجتمعات لجأت للماضي دفاعاً عن النفس عندما اصطدمت بالحضارة الغربية كلجوئها للشريعة مثلاً، فكان موقفها سلبياً ما أدى للتخلف كما يقولون. أي أن النمو الحضاري هو بسبب الدافع الحيوي، وهي الطاقة الكامنة لدى الفرد أو المجتمع الذي ينطلق بغرض تحقيق الذات. فمقياس النمو هو التحدي لتحقيق الذات عن طريق المبدعين أو الفئة القليلة من الملهمين.

وبغض النظر عن صحة ما ذهب إليه هذا المؤرخ (فإن تقبلنا تحليله ونظرنا لتخلف المسلمين من منظوره)، أقول لمن يتبنون طرحه من المثقفين المسلمين أو العرب (وبالتالي ينتقدون من يرجع للسلف في محاولة إخراج الأمة من هذا الوهن كما يفعل كتاب «قص الحق»)، أقول: إن ما يقوله توينبي من أن المجتمع الذي يستطيع التغلب على ظروفه المستجدة هو المجتمع الإيجابي، لهو أكثر تحققاً مع تطبيق الشريعة، ذلك أن فتح أبواب التمكين للأفراد ودون حدود تفصل بين المجتمعات سيجعل الكل فرداً إيجابياً لأنه إنما يعمل إما منفرداً أو مع آخرين كجماعات في شراكات تجمع الأفراد لتحقيق مصالحهم للكسب للحياة، ولأنهم أعزاء ولا قيود عليهم، فإن المحصلة هي بالتأكيد الإبداع لأنهم في شغل مستمر للبحث عن صالحهم بالمزيد من الابتكارات إن أرادوا الحياة، كما سترى في هذا الفصل الذي يحاول توضيح أنواع الشراكات بين الأفراد دون تدخل السلطات مما يجعلهم أكثر انطلاقاً. لهذا فإن ما يقوله بعض المثقفين العرب بالزعم من أن تخلف المسلمين هو بسبب الرجوع للشريعة لهو نقد مرفوض لأن الشريعة تُطلق الأفراد والجماعات وبالتالي المجتمع، وأن استشهاداتهم على التخلف نابعة من رصدهم لمجتمعات لم تطبق الشريعة أصلاً، فأصبحت مجتمعات سلبية في تعاملها مع مستجداتها لأنها محكومة بسلطات لا تطبق الشريعة في حقوقها، أي لا تطبق الشريعة في أمورها التمكينية والمالية. وهنا آتي للتوضيح الثاني عن العقلانية.

التوضيح الثاني: العقلانية (القمة والتحدي)

عند الحديث عن طبيعة القرار في فصل «قصور العقل» قلت أن الشريعة تدعو لسلوك السبيل الثالث الذي يتلافى القرارات المندفعة تجاه الإنسان لأن مقصوصة الحقوق ثابتة. وقلت أيضاً أن الشريعة تحاول إيجاد مجتمع أفراده مندفعون في قراراتهم تجاه الأعيان ليأتي الابتكار والتمكين. كما أنني كنت دائماً أكرر بأن الشريعة تضع الحقوق بطريقة تؤدي لظهور بيئة تدفع الناس للانطلاق. وهنا سيظهر سؤال: كيف ينطلق المجتمع وعقول أفراده

مقيدة كما قد يُفهم لأن الحقوق مقصوصة؟ أي هل هناك تناقض؟ والإجابة هي: تذكر أنني كنت قلت أن السبيل الثالث هو الذي يقيد الناس في تصرفاتهم تجاه الآخرين ويطلقهم تجاه الأعيان، أي أن للشريعة إستراتيجية واضحة ألا وهي الإطلاق والتقييد. كيف؟

عند الحديث عن العقل لابد من وضع حدود له ليعمل داخله. فلا يعقل أن يأتي فيلسوف مثل أرسطو ويضع بعقله الصغير تنظيراً للمجتمع الكبير. لكن قد يأتي رجل ويحاول التنظير بعقله لتحسين العلاقة بين اثنين، فهذا أمر قد يصعب دحضه. أي أن العقل قد يعمل في مستويات، وأوضحها ثلاثة مستويات: الأول هو مستوى الفرد الواحد، والثاني هو مستوى يجمع بعض الناس ولكن ليس كلهم. والثالث هو مستوى مجموع الأمة. فبالنسبة للثالث، وهو ما حاول مفكروا الغرب التنظير له باستخدام عقولهم، كما حدث مع المجتمع المدني، فهذا قد أتت به الشريعة مكتملة ولا مجال للفرد أبداً التدخل فيه بعقله، فهو يقيد المفكرين. أما الأول فهو يطلق الأفراد بالطبع كما ذكرت. بقي الثاني، وهو استخدام العقل في تنظيم العلاقات مثلاً بين رجلين أو سكان حارة ما، أي أعلى من الفرد وأدنى من الأمة، هذا أيضاً أتى مكتملاً في الشريعة في مبادئ مثل حديث ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾، فهو يقيد المفكرين. كما أن مجموع هذه المبادئ في المستوى الثاني تشكل المستوى الثالث. هنا قد يقفز عقلاني ويقول: أي أن الشريعة تقيد الناس لأن المستوى الثاني والثالث يتصفان بالتقييد. فتكون إجابتي: لا، لاحظ الفرق بين تقييد الناس عملياً وتقييد المنظرين فكرياً (وهذا فارق مهم جداً). فالمبدأ الذي يعطي ملكية المعادن لمن حازها انطلاقاً من قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو له﴾، كما مر بنا في فصل «الخيرات»، لهو مبدأ يحرر الأفراد عملياً. وأن إعمال العقل مع هذا النص سيؤدي بالضرورة لتقييد الأفراد، وكأن هذا النص هو «القمة» في التحرر للأفراد، وكل تدخل فيه سيؤدي لتقييد الأفراد بدرجات حسب كيفية التدخل في تقنينه. فإن قلنا مثلاً: من سبق إلى من يسبق إليه مسلم فهو له إلا في معدن الذهب أو إلا في جزيرة كذا فهي حمى لكذا، فإننا بهذا قد حررنا العقل ليعمل في النص، ولكن في الواقع العملي قد قيدنا الأفراد. أي أن الحديث يؤدي لقمة التحرر. وهذا مثال واضح لتقييد العقل فكرياً، إلا أنه مبدأ في الواقع العملي يحرر الأفراد. وكذلك جميع مبادئ مقصوصة الحقوق الأخرى مثل إحياء الأرض والشراكة (وهو موضوع هذا الفصل). وهذه المبادئ المنبثقة من النصوص الشرعية هي التي يجب أن تُصان ولا يسمح لفرد أن يمسها بعقله. فأي مساس بها سيؤدي إلى تغييرها فتتغير مقصوصة الحقوق وبالتالي يظهر التقييد للأفراد في الواقع العملي. أي أن تقييد الشريعة للمفكرين يؤدي لإطلاق الأفراد بالضرورة، بينما تحرر المفكرين سيؤدي لظهور الأنظمة الوضعية وبالتالي القوانين ما يؤدي لتقييد الأفراد. وستتضح هذه المسألة بالكثير من الأمثلة في فصلي «الموافقات» و «الأماكن» بإذن الله. وهذا ما حاول كتاب عمارة الأرض تبيانه مراراً في الحديث عن الحرية والضرر مثلاً. وهذا منطق يرفضه المفكرون الغربيون ولكن دون تعليل منطقي. لأضرب مثالاً مع مثقف عربي أو بالأصح غربي ببعض التفصيل حتى تتضح الصورة:

كنت قد تجادلت مرة مع محمد أركون، وهو كما هو معلوم من المتأثرين بالغرب. فعندما كان كتابي باللغة الإنجليزية تحت الطبع، أي كتاب: Crisis in the Built Environment: the Case of the Muslim City كان محمد أركون عضواً في اللجنة التوجيهية لمنظمة جائزة الأغا خان للعمارة الإسلامية. عندها لم يكن محمد أركون على علم بمحتوى الكتاب، فكان أول لقاء شخصي لي به في مؤتمر في دكا ببنجلادش سنة ١٩٨٥م. فعلم

بفحوى الكتاب لأن الناشر حسن الدين خان (المسؤول الأول في مؤسسة معمار التي نشرت الكتاب) كان حريصاً على أن نتعارف لعلمه بكل من توجهات أركون التي تحرر العقول مع نصوص الشريعة وبفحوى كتابي الذي يقيد العقول أمام النصوص في مسائل العمران، أي أننا متضادان فكرياً تماماً. فتجادلت مع أركون لدقائق لعدة مرات. ثم دعاني ليلة إلى غرفته. فأمضينا أكثر من ساعتين في حوار عن دور العقل، إذ أن طرحه في ذلك المؤتمر ومعظم المؤتمرات التالية دار حول فكرة التمزق أو rupture باللغة الإنجليزية. وهو طرح معروف عنه (وقد مر بنا في فصل «قصور العقل»)، ويدور حول محنة خلق القرآن والمعتزلة وأن المسلمين قيدوا العقول بعد هذه المحنة فكان التخلف. في ذات اللقاء الذي زاد عن الساعتين تقريباً كان الجدل باختصار كالآتي: كان محمد أركون شديد التأثر من زيارته لبلاد الحرمين لأنه جوبه في أفكاره من علمائها وبشدة. وهذا بالنسبة له تخلف. فهو يقول بأن حال المسلمين سيتحسن إن هم أعملوا عقولهم في النصوص بينما هم (أي علماء السعودية) يرفضون ذلك. فكنت أقول له: دعنا من هذا، أنا أتحدث عن العمران، وأنت في منظمة الأغا خان التي تهتم بالعمران. فيذهب بعيداً في التاريخ ويأتي بالأمثلة غير العمرانية وأنا أقول له: لا تستشهد بالتاريخ لأنه لا يعكس تطبيق الشريعة، فالتاريخ مزيج بين أهواء الحكام ونفاق بعض العلماء وجهاد البعض الآخر وظلم الأمة، ولكن استشهد بالنصوص. فكنت أطرح عليه سؤالاً لم يستطع الإجابة عليه. وأنا أعذره في ذلك لأنه ليس مخططاً أو معمارياً. ولمدة ست سنوات متتالية كنا نتقابل في مؤتمرات وفعاليات جائزة الأغا خان للعمارة الإسلامية (إذ أنني كنت مقوماً technical reviewer لبعض المشروعات المرشحة لنيل الجائزة)، وفي كل مرة أقابله نتجادل. حتى أنني عندما تقابلت معه في إسطنبول للسفر سوية إلى سمرقند حيث حفل توزيع الجوائز لدورة سنة ١٩٩٢م جلسنا عدة مرات معاً وكان كتاب عمارة الأرض قد ظهر وكنت قد أعطيته عدة نسخ له ولمن أحب. أي أنه يعلم تماماً بفحوى الكتاب. وهكذا ولسنوات وأنا أتابع كتاباته منتظراً نقده على كتاب عمارة الأرض لأنه كتاب يقيد العقول في قضايا العمران (وهذا ضد طرحه)، إلا أن شيئاً من ذلك لم يظهر. لماذا؟ بالطبع لا أستطيع الجزم لأن الرجل قد توفاه الله، وقد انقطعت علاقتي به منذ زمن بعيد، إلا أنني أعتقد أنه إما تقديراً لعلاقتنا لم ينقد كتاب عمارة الأرض (وهذا مستبعد منه لأنه رجل علمي من جهة، ولأنه عضو نشط في منظمة تهتم بالعمران عقلانياً من جهة أخرى)، أو أنه لم يستطع الإجابة على السؤال الذي وضعته له لأنه ليس معمارياً أو مخططاً، وها أنا أضع السؤال الآن مرة أخرى «وبتحدٍ» لكل متخصص في العمران ويؤمن بالعقلانية في كل أمور الحياة، فأقول وبالله التوفيق الآتي:

«إن كان الهدف هو تحرير العقول، وإن كانت الحلول العمرانية تعتمد على المقدرة الإبداعية، فإني أتحدى كل من يُطالب بإعمال العقول ضد النصوص الشرعية في قضايا العمران بأن يأتيني بنسق عمراني متكامل ذي مبادئ تدفع للإبداعية للإتيان بالحلول كما تفعل الشريعة الإسلامية. فالشريعة تدفع المجتمع وأفراده من خلال مبادئ واضحة لتحررهم من القيود أكثر من أي نظام بشري آخر سواء كان ديمقراطياً أو رأسمالياً أو اشتراكياً أو سمه ما شئت، ليكون الناس أكثر إبداعاً لتظهر الحلول الأكثر ملاءمة لكل موقع وظرف وزمان. فالشريعة بهذا تفوق كل الأنظمة الأخرى في إطلاق أيدي أفراد المجتمع ليكونوا أكثر إبداعاً، أي أن نصوص الشريعة تحرر الناس ليعملوا عقولهم لتظهر الحلول العمرانية. وبهذا فلا يمكن أبداً الإتيان بمبادئ تطلق العقول في الحياة العملية أكثر من هذه النصوص. إنها نصوص وكأنها القمة في التحرير. أي أن التحدي الذي أطرحه هو الآتي: أروني نظاماً عمرانياً متكاملاً هو أكثر إطلاقاً لأيدي الناس من الشريعة ليستخدموا عقولهم في أرض الواقع».

وبالمثل في هذا الكتاب أقول بتحدٍ: «ائتوني بمنظومة حقوقية تمنح الناس الحق في التصرف بحرية كما فعلت الشريعة بتمكين الناس دون التدخل بينهم وتقييدهم مثل مبدأ إحياء الأرض». وهنا لا حاجة لفلسفة الأمور بجمل رنانة خاوية فهي مكشوفة مفضوحة. بل التحدي هو بالإتيان بأمثلة حقوقية واضحة ضمن نظام مكتمل. فقد يأتي زيد من الناس بمثال منفرد من هذه الحضارة ومثال آخر من تلك الحضارة، إلا أنهما لن يعملا معاً بتناغم، أي لن يشكلا نظاماً متكاملاً من نفس النبع كما تفعل الشريعة في كل قضايا العمران كما حاولت تبيان ذلك في كتاب عمارة الأرض، وبكل قضايا الحقوق كما أحاول في هذا الكتاب. وهذا التحدي ليس لمتبني أفكار أركون فقط، ولكن لما ذهب إليه العقلانيون الآخرون مثل الجابري (رحمة الله عليه بإذن الله) ولمن تبنى مواقفهم. فالجابري كما هو معلوم ينقد العقل العربي بشدة بأنه عقل مقيد ومكبل وبالتالي لا إبداعي، ويأتي هذا من رصده لإنتاج الفقهاء في العالم الإسلامي وتقليدهم لبعضهم البعض، وقد يكون نقده هذا بحاجة لإعادة نظر في بعض المجالات، ولا أريد الخوض فيها، أما في مجالنا، أي في الحقوق، فما أحاول إثباته هو العكس تماماً، أي أننا بحاجة ماسة للتقليد لأننا بالتقليد نستمسك بنصوص هي «القمة» في إطلاق الناس. فلا يُعلى على هذه النصوص في تحرير الناس. فإن تمسك من سلف بالتقليد لما ظهر الديوان مثلاً. فالأصل في الشريعة هو إطلاق الناس قدر المستطاع ليتحرروا من عبودية الناس وبالتالي تكون العبودية لله، وهذا لا يكون إلا بالتمسك بالتقليد الذي سيؤدي للتمسك بالنصوص التي تطلق الأفراد (وسنأتي على الكثير من الأمثلة بإذن الله ومنها ما هو في هذا الفصل عن الشركات).

أي أن الشريعة في الحقوق هي «القمة» لأنها الأكثر إطلاقاً للعقول والأيدي من بين جميع الأنظمة. فإن قلد الفقهاء مقصوصة الحقوق فإن المحصلة هي الحرية في الانطلاق، لأن التقليد هو تقليد لإطلاق الناس للمزيد من الإنتاج. ولكن الذي حدث هو أن بعض الفقهاء وبسبب إعمال العقل ضد النص قيدوا الناس في الواقع العملي، وهذا ما يحاول الكثير من المعاصرين فعله، أي الاجتهاد بإطلاق العقل مع النص ما يؤدي لتقييد الناس بالضرورة. هذه مسألة لن يستطيع أي متخصص في الفلسفة من الإجابة عليها، ألا وهي أن في التقليد في الشريعة استمساك بمنهج أساسه إطلاق عقول الأفراد في الواقع العملي. وستتضح هذه الفكرة أكثر في الحديث عن «المعرفة» بإذن الله.

لأضرب مثالاً آخر لمفكر غربي تحدث عن ظهور وأفول الحضارات: فمن المعاصرين المشهورين الذين نظّروا في هذه المسألة المؤرخ الأمريكي بول كيندي Paul Kennedy الذي ألف كتابه المشهور: «ظهور وأفول القوى العظمى». وملخص نظريته هو أن المجتمعات تستطيع أن تنمو إن كان الإنفاق الحربي ضمن استطاعة المجتمع الذي يدعمه. فأي مجتمع بمطامع أو طموحات تفوق قوته الحربية سينهار بعد زمن. أي عندما تنتعش الأمة اقتصادياً فإن طموحاتها تزداد للحفاظ على هذا الانتعاش بإيجاد قوة عسكرية للحفاظ على القوة الاقتصادية في وقت السلم ومن ثم دعم هذه الآلة الحربية في وقت الحرب. أي أن المال بحاجة للدفاع عن الثروة. ولكن إن أنفقت أي أمة على القوة العسكرية من المال ما يفوق مقدرتها الاقتصادية، فإن هذا سيؤثر على مقدرتها لإيجاد الثروة، أي أن الانتعاش الاقتصادي سيتأثر سلباً وبهذا ستتراجع الأمة اقتصادياً ومن ثم تضعف عسكرياً لأنه لا مال كاف للحفاظ على القوة العسكرية. لهذا فكلما زادت أي دولة من توسعها الجغرافي (ما يتطلب نمواً عسكرياً وبالتالي دعماً مالياً لهذا النمو) فإن احتمالية أفولها أمر شبه أكيد بعد زمن كما حدث مع الإمبراطوريات العظمى مثل إمبراطورية الهبسبرغ في النمسا أو العثمانيين في تركيا. لهذا كان نقد بول كيندي لسياسة الرئيس ريجان التوسعية في

الولايات المتحدة الأمريكية نقداً تلقاه الكثير من المثقفين الأمريكان بجدية. وهناك من اليمينيين الأمريكان من رفض طرح كيندي بأنه طرح لا ينطبق على الولايات المتحدة لأنها دولة لا تتوسع جغرافياً، ولا تلزم نفسها بأي التزامات دولية إلا إن كان ذلك يصب في مصلحتها، أي أنها تدخل في منطقة لبرهة ثم سرعان ما تخرج منها، وأنها دولة تكيف نفسها دائماً في إنفاقها العسكري في حدود مصالحها من خلال الجدل المستمر في المجتمع عن ميزانية العسكر. لهذا رأى بعض المثقفين الأمريكان بعد ظهور كتاب كيندي أنه كان بإمكان الولايات المتحدة الأمريكية هزيمة الاتحاد السوفيتي دون الاستمرار في الحرب الباردة وذلك بالسماح للاتحاد السوفيتي بالتمدد في أوروبا. عندها سترتفع نفقات الاتحاد السوفيتي العسكرية للحفاظ على الجغرافية الواسعة التي احتلتها ومن ثم سرعان ما تنهار لضعف اقتصادها الذي لن يستطيع دعم الإمساك بأمن هذه المناطق الشاسعة أو من خلال ثورات سكان هذه المناطق دون تحمل الولايات المتحدة نفقات الحرب الباردة، بل استثمارها في المزيد من النهضات الاقتصادية.

ولكن ما علاقة كتاب بول كيندي بموضوع المجتمع المدني والعقلانية؟ كما مر بنا في الحديث عن الديوان وعن القوة الحقة، فإن العمل العسكري عبادة ويعتمد على ما يقدمه الناس من دعم، وبهذا فإن الاتزان بين الآلة العسكرية الإسلامية وبين مقدرة المجتمع الإنتاجية اتزان خالد ومستمر أبد الدهر ويتصف بقوة دائمة لأن معظم الناس تقريباً هم جنود وقت الشدائد، ومنتجون وقت الرخاء، بينما طائفة تعكف على التطوير الحربي وتعتمد على عطاءات الناس (وسيأتي بيانه بإذن الله)، وبهذا ستبقى الأمة المسلمة متفوقة دائمة على الأمم الأخرى لأنها أخذت بالشريعة وليست كالأمم الأخرى التي أخذت بالعقل، فالعقل لن يستطيع الموازنة عبر «الأجيال» بين الإنفاق العسكري المستمر ومقدرة المجتمع على إيجاد المال لدعم هذا الإنفاق، أي أن أمماً ستظهر وتنهار، ثم ستظهر أخرى وتنهار، وهكذا. أما إن طبقت مقصوصة الحقوق فإن الفوقية للمؤمنين بنص القرآن الكريم، وهو التوضيح الثالث والذي بإمكانك قفزه أخي القارئ للتوضيح الرابع إن لم تكن من المتخصصين في الشريعة.

التوضيح الثالث: الفوقية

هناك وعد من الحق سبحانه وتعالى أن المؤمنين سيكونون على الدوام فوق الكفرة في هذه الحياة الدنيا. قال تعالى في سورة آل عمران: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ فَوْقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ ثُمَّ إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾. فالخطاب في الآية واضح: أن من اتبعوا الهدى الذي جاء به عيسى عليه السلام سيكونون فوق الكفرة إلى يوم القيامة، ثم يوم القيامة يأتي الحكم فيما اختلف فيه الناس، أي أن الفوقية هي في الحياة الدنيا. كذلك الحال لأمة محمد عليه الصلاة والسلام، فقد قال تعالى في سورة النساء: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِن كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِّنَ ٱللَّهِ قَالُوٓا۟ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ وَإِن كَانَ لِلْكَـٰفِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوٓا۟ أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعْكُم مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَـٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾. تدبر قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَـٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾. فهل معنى الآية أن المسلمين الذين تسلط عليهم الكفار ليسوا بمؤمنين؟ لننظر أولاً لأبرز ما قاله علماء التفسير. جاء في أحكام القرآن لابن العربي ملخصاً مفاده:

«قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾، الآية ١٤١، هذا خبر والخبر من الله سبحانه لا يجوز أن يقع بخلاف مخبره، ونحن نرى الكافرين يتسلطون على المؤمنين في بلادهم وأبدانهم وأموالهم وأهليهم، فقال العلماء في ذلك قولين: أحدهما: لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً في الحجة، فلله الحجة البالغة. الثاني: لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً في الحجة يوم القيامة. قال القاضي: أما حمله على نفي وجود الحجة من الكافر على المؤمن فذلك ضعيف لأن وجود الحجة للكافر محال، فلا يتصرف فيه الجعل بنفي ولا إثبات. وأما نفي وجود الحجة يوم القيامة فضعيف لعدم فائدة الخبر فيه وإن أوهم صدر الكلام معناه لقوله: ﴿فَٱللَّهُ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾، فأخر الحكم إلى يوم القيامة وجعل الأمر في الدنيا دولة، تغلب الكفار تارة وتغلب أخرى بما رأى من الحكمة وسبق من الكلمة. ثم قال: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾، فتوهم من توهم أن آخر الكلام يرجع إلى أوله، وذلك يسقط فائدته، وإنما معناه ثلاثة أوجه: الأول: لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً يمحو به دولة المؤمنين ويذهب آثارهم ويستبيح بيضتهم كما جاء في الحديث: (ودعوت ربي ألا يسلط عليهم عدواً من غيرهم يستبيح بيضتهم فأعطانيها). الثاني: أن الله سبحانه لا يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً منه إلا أن تتواصوا بالباطل ولا تتناهوا عن المنكر، وتتقاعدوا عن التوبة فيكون تسليط العدو من قبلكم. وهذا نفيس جداً. الثالث: أن الله سبحانه لا يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً بالشرع، فإن وجد ذلك فبخلاف الشرع، ونزع بهذا علماؤنا في الاحتجاج على أن الكافر لا يملك العبد المسلم. وبه قال أشهب والشافعي لأن الله سبحانه نفى السبيل للكافر عليه، والملك بالشراء سبيل فلا يشرع ولا ينعقد بذلك. وقال ابن القاسم عن مالك وهو قول أبي حنيفة: إن معنى: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾، في دوام الملك لأنا نجد ابتداءه يكون له عليه، وذلك بالإرث. وصورته: أن يسلم عبد كافر في يدي كافر فيلزم القضاء عليه ببيعه، فقبل الحكم ببيعه مات، فيرث العبد المسلم وارث الكافر، فهذه سبيل قد ثبتت ابتداء ويحكم عليه ببيعه. ورأى مالك في رواية أشهب والشافعي أن الحكم بملك الميراث ثابت قهراً لا قصد فيه. فإن قيل: ملك الشراء ثبت بقصد اليد، فقد أراد الكافر تملكه باختياره، قلنا: فإن الحكم بعقد بيعه وثبوت ملكه فقد تحقق فيه قصده، وجعل له سبيل اليد وهي مسألة طويلة عظيمة وقد حققناها في مسائل الخلاف، وحكمنا بالحق فيها في كتاب: الإنصاف لتكملة الإشراف، فلينظر هنالك».[١]

إن السابق وتأويلات أخرى مشابهة قد لا تكون مقنعة، ذلك لأن قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾، خبر، ولأن الخبر من الله سبحانه وتعالى، فلا يجوز أن يقع خلافه، بينما نرى بوضوح على مر التاريخ أن الكافرين تسلطوا على المسلمين في بلادهم وأهليهم وأموالهم كما قال ابن العربي. والخبر هنا نفي جازم في قوله تعالى: ﴿وَلَن﴾. فما هو تأويل الآية إذاً؟

إن الإجابة، والله أعلم، تكمن في صيغة الجمع في قوله تعالى: ﴿لِلۡكَٰفِرِينَ﴾ وفي قوله تعالى: ﴿عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾. فقد يكون للكافرين أو الكافر الفرد سطوة على المؤمن الفرد (أو جماعة صغيرة من المؤمنين) إن سافر المؤمن لبلاد الكفر. أما المؤمنين كجماعة فلن يصيبهم ظهور من الكفار بإخبار الآية. إلا أنك قد تقول: إن للكافرين ظهور واضح على المؤمنين في فلسطين عندما استولى اليهود على القدس في القرن العشرين مثلاً، وعندما استولت القوات الأمريكية على العراق في أواخر القرن العشرين، أو حتى عندما هزم الحجاج في مكة المكرمة الخليفة عبد الله بن الزبير ومن معه من المؤمنين. ولكن هل هؤلاء الذين تم احتلالهم مؤمنين في مجموعهم، أم أن من

بينهم الكثير من المنافقين؟ لاحظ أن هناك تفريق واضح في خطاب الآية: هل هو للفرد أم للجماعة؟ فقد يكون هناك مؤمن أو عدد كبير من المؤمنين بين جماعة إلا أنها غير مؤمنة بالكامل. فوضعية أن يكون الجميع مؤمناً هو وضع شبه محال. فهل هذا يعني أن الآية معطلة والعياذ بالله؟

لقد ذكرت سابقاً بأن الجماعة تعتبر مؤمنة حتى وإن وجد بها منافقون إن هي حكمت بشرع الله. أي أن للجماعة المؤمنة شروط حتى تفوز بالصفة كجماعة في قوله تعالى: ﴿ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾. ومن أهم هذه الشروط تطبيق مقصوصة الحقوق (تذكر ما قلناه في فصل «القذف بالغيب» عند الحديث عن أنواع الجماعات، وفي فصل «ابن السبيل» في تأويل آيتي سورة الروم والزمر). فمتى ما طُبقت مقصوصة الحقوق أصبحت الجماعة من ﴿ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، كما كان الحال أيام الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء من بعده. عندها فقط تكون هي الجماعة التي لن يكون للكافرين عليها سبيلاً على الدوام. فهي جماعة منصورة باستمرار. أما إن ظهرت دولة إسلامية قوية كالعثمانيين أيام السلطان سليمان القانوني مثلاً، فهي دولة قوية آنياً ولن تستمر، فعلو شأنها مؤقت كما تعلو أي أمة كافرة على أخرى. كما أن ما ذهب إليه بعض الفقهاء بأن المقصود هو الحجة، أو أن المقصود أن هذا سيقع يوم القيامة أو غير ذلك من مخارج مثل أن يرث وارث الكافر العبد المسلم، فهذه تأويلات تصطدم مع قوله تعالى: ﴿سَبِيلًا﴾. تدبر الآية مرة أخرى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾. فهي واضحة في الإخبار: فأي طريق لعزة الكافرين على المؤمنين مهما صغر أو ضعف سيعتبر سبيلاً ما. والآية قطعت الطريق على أي تأويل بقوله تعالى: ﴿سَبِيلًا﴾. فالتفوق الاقتصادي سبيل، والتفوق التقني سبيل، والقوة العسكرية سبيل، وهكذا. أي أن الآية تخبرنا أنه لا طريق أبداً يؤدي لجعل الكافرين فوق المؤمنين مهما كان نوعه وصغر حجمه. وهنا يكون الاستنتاج أنه طالما كان للكافرين على جماعة مسلمة سبيلاً فهي إذاً ليست جماعة مؤمنة، برغم أنها تتصف بالإسلام وبرغم أن بين هذه الجماعة الكثير من المؤمنين لأن الحكم كان بغير ما أنزل الله. وهنا نقترب من الوجه الثالث لما ذكره القاضي في الاقتباس السابق من «أن الله سبحانه وتعالى لا يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً بالشرع، فإن وجد ذلك فبخلاف الشرع». فكثيرون هم مثلاً من كانوا صالحين من الحكام إلا أنهم في مسائل الفيء لم يقسموه كما أمرت آية الفيء. أي أن الشريعة لم تطبق بالكامل. وما يدعم هذا الاستنتاج هو وجود الآية بين آيات أتت قبلها وبعدها تصف الوضع بوضوح تام. تدبر الآيات. قال تعالى في سورة النساء:

﴿وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنِ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَإِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَكَانَ ٱللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا ﴿١٣١﴾ وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا ﴿١٣٢﴾ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا ٱلنَّاسُ وَيَأْتِ بِـَٔاخَرِينَ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ قَدِيرًا ﴿١٣٣﴾ مَّن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ ثَوَابُ ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿١٣٤﴾ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْ وَإِن تَلْوُۥٓاْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًۢا ﴿١٣٧﴾ بَشِّرِ ٱلْمُنَٰفِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٣٨﴾ ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ ٱلْعِزَّةَ فَإِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴿١٣٩﴾ وَقَدْ

نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَـٰبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُواْ مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦٓ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ وَٱلْكَـٰفِرِينَ فِى جَهَنَّمَ جَمِيعًا ﴿١٤٠﴾ ٱلَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِن كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِّنَ ٱللَّهِ قَالُوٓاْ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ وَإِن كَانَ لِلْكَـٰفِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوٓاْ أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعْكُم مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَـٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾ إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ يُخَـٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَـٰدِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوٓاْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُواْ كُسَالَىٰ يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٤٢﴾ مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَآ إِلَىٰ هَـٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَـٰٓؤُلَآءِ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلًا ﴿١٤٣﴾ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْكَـٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُواْ لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَـٰنًا مُّبِينًا ﴿١٤٤﴾ إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا ﴿١٤٥﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ وَأَصْلَحُواْ وَٱعْتَصَمُواْ بِٱللَّهِ وَأَخْلَصُواْ دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُوْلَـٰٓئِكَ مَعَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٤٦﴾ مَّا يَفْعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَءَامَنتُمْ وَكَانَ ٱللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾.

لنمر على الآيات السابقة سريعاً: فهي تبدأ بتذكير البشر بأن الله هو الغني الحميد لذلك فإن عليهم أن يتقوه ويتوكلوا عليه. وإن لم يفعلوا فقد يأت الله بقوم آخرين يريدون ثواب الآخرة، ومن صفات هؤلاء القوم أنهم مؤمنين عادلين قوامين بالقسط ولا يتبعون الأهواء في أحكامهم. فهم شهداء لله في الحق حتى وإن كان في ذلك ضرر على أنفسهم أو حتى على أقرب الناس إليهم كالوالدين لأن الله سبحانه وتعالى سيجعل لمن أطاعه فرجاً ومخرجاً، فالحق هو الحاكم. فلا تجوز رعاية الغني في الأحكام لغناه، ولا الإشفاق على الفقير لفقره، فالله يتولاهما، فهو سبحانه وتعالى أولى بهما منا البشر وأعلم بصلاحهما (كما قال ابن كثير)،[٢] وهذان مثالان متضادان لتوضيح أهمية العدل. وكما مر بنا في الفصول السابقة، فإن الحكم بالأهواء يخرج الأمة من مقصوصة الحقوق، وفي هذا الخروج ظلم أكيد على بعض الناس. أي أن هؤلاء المؤمنين الذين قد يأتي بهم الله لا يقضون بأهوائهم، وإن لم يحكموا بأهوائهم فإن الحكم بالتالي بالتأكيد سيكون باتباع مقصوصة الحقوق لأنها هي التي تقيم العدل بين الأفراد فتعتز الأمة وتظهر، أما أولئك الذين يلووا، أي يحرفوا الشهادة (واللي هو التحريف وتعمد الكذب) فإن الله العليم الحكيم خبير بأفعالهم. ومن صفات هؤلاء الذين يحكمون بشرعه أنهم يؤمنون بالله ورسوله وما أنزل من الحق في جميع الكتب. ثم تأتي الآية للتذكير بأن من الناس من يؤمن ثم يكفر ثم يؤمن ثم يكفر ثم يزداد كفراً. فمن هم هؤلاء؟ إن تأملت الوضع تاريخياً فلن تجد إلا القلة التي توحد الله كجماعة ثم تكفر كجماعة ثم تؤمن كجماعة ثم تزداد كفراً كجماعة. فالمقصود إذاً بالكفر ليس فقط نكران وحدانية الله عز وجل، بل أيضاً الحكم بغير ما أنزل الله لأنه شرك كما مر بنا في الفصول السابقة. فهؤلاء الذين يوحدون الله الواحد الأحد ثم يحكمون بغير ما أنزل مثل الحكام المعاصرين الذين يرفعون شعار الإسلام ولا يحكمون به كثيرون جداً، فهؤلاء لن يغفر الله لهم (كما تخبرنا الآية) ولن يهديهم سبيلاً لأنهم يحكمون بما أنزل الله تارة ثم يخرجون عن ذلك، ثم قد يعودون ثم يخرجون، وهكذا يتذبذبون بين قبول الإسلام كمشرع وحيد وبين الأخذ من الحضارات الأخرى في الحقوق. وهؤلاء هم المنافقون حقاً، ومن سماتهم أنهم عادة ما يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين لأنهم يبتغون عندهم العزة، وهذا ما يفعله المعاصرون من السلاطين والحكام مع وزرائهم وليس بالضرورة بموالاة الكفرة سياسياً، ولكن بالاستيراد من أنظمتهم وقوانينهم، وبهذا تتغير مقصوصة الحقوق. وما يؤكد هذا الاستنتاج هو تذكيره سبحانه وتعالى لنا بأن ﴿ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾، وكلمة ﴿جَمِيعًا﴾ هنا لابد وأن تعني العزة في جميع المجالات سواء كانت

اقتصادية أو سياسية أو تقنية أو علمية أو عسكرية، أي أن الله القوي العزيز سيعز هؤلاء الذين يحكمون بشرعه في جميع التخصصات والجوانب.

ثم تأتي بعد ذلك الآية التي هي مفتاح الوصول لهذه العزة بتذكيرنا منه سبحانه وتعالى أنه إن سمعنا من الكفار أي استهزاء بآيات الله، ناهيك عن تطبيقها كالحكم بغير ما أنزل الله، فلا يحق لنا الاختلاط مع هؤلاء إن هم خاضوا في أمور الدين باستهزاء لأننا إن فعلنا فسنتأثر بهم وقد نأخذ بالتالي منهم أنظمتهم وعاداتهم وقيمهم وما شابه، وعندها سنحكم بغير ما أنزل الله، وحينئذ فإن النتيجة هي أننا مثلهم لأننا قد نتأثر بما يقولون ويفعلون في أمور معاشنا برغم توحيدنا لله عز وجل. وهذا هو النفاق بعينه. ألا ترى الباحثين المعاصرين الذين يستهزؤون بالشريعة: فهل هناك استهزاء مثل القول بأن الشريعة غير قابلة للتطبيق في عصرنا الحاضر، أو أنها بحاجة للتحديث أو التطوير؟ لقد ورد هذا النهي في آية أخرى في قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾. فهؤلاء الذين يخوضون في آيات الله وأحكامه يجب الإعراض عنهم لأنهم بالضرورة ظالمون لأن خوضهم سيؤدي للحكم بغير ما أنزل الله، وفي هذا ظلم واقع لا محالة على طائفة من الناس لأن الحكم سيكون بالأهواء بعد الخوض. فهؤلاء الذين يدّعون الإسلام ويؤدون الصلاة، وما أكثرهم في أيامنا هذه، هم من المنافقين إن لم يطبقوا شرع الله. لهذا كان التذكير بأن الله سيجمع المنافقين مع الكفار في نار جهنم. وهذه الآية التي تمنع الاختلاط معهم عندما يخوضوا في آيات الله آية مهمة سنأتي عليها بإذن الله في الحديث عن المعرفة. أخي القارئ، تدبر الآيات تجد أنها بديعة في دقة وصفها ببلاغة سامية.

ثم تأتي الآية الأهم لموضوع قص الحق، فيخبرنا الحق الحكيم العليم سبحانه وتعالى، كما ذكر ابن كثير، أن المنافقين يتربصون بالمؤمنين دوائر السوء، أي ينتظرون زوال دولة المؤمنين، فإن كان للمؤمنين فتح من الله، أي نصر وتأييد وظفر، فعندها سيتوددون للمؤمنين بالقول بأنهم كانوا معهم. وهذا لا ينطبق والله أعلم على الفتوحات العسكرية وزوال دولة المسلمين فقط، ولكن على جميع الفتوحات سواء كانت اقتصادية أو تقنية أو علمية والتي تؤدي للعزة العسكرية والتمكن والحكم بشرع الله. أما إن حدث وانتصر غير المسلمين، أي إن كان للكافرين نصيب، وفي جميع المجالات أيضاً كما هو حالنا اليوم، فإن خطاب المنافقين عندها هو إظهارهم للاستحواذ، أي إظهار المساعدة لغير المسلمين إذ أنهم وقفوا ضد المسلمين لصالح الكفرة، كقوله تعالى: ﴿ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَٰنُ﴾. أي تودد من المنافقين للكفرة ليأمنوا أنفسهم أو لإعجابهم بإنجازات الكفرة فيتفاخرون بالتقرب إليهم وما ذلك إلا لضعف إيمانهم. ألا ترى المؤتمرات التي تقام في شتى أرجاء العالم الإسلامي والتي نادت وأخذت من العالم الغربي منظوماته الاقتصادية مثلاً وطبقتها في عالمنا الإسلامي؟ ألم يستحوذ الشيطان على العلماء والسياسيين بتقديمهم الولاء الكامل لمن هم في الغرب بالتتلمذ على أيديهم وإظهار تقمصهم لأنظمة الغرب في الاقتصاد والعمران والتخطيط وما شابه من تخصصات إنسانية؟ فإن حدث هذا، فإن التبعية هي السبيل وبالتالي المذلة بالضرورة. أما إن لم يحدث هذا الاتباع، وكان الحكم بشرع الله، فإن العزة حينئذ للمؤمنين. وعندها لن ﴿يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، أي لن يظهر الكفرة على المؤمنين في أي سبيل، أي في أي مجال من المجالات سواء كانت اقتصادية أو عسكرية أو علمية أو تقنية أو عمرانية. لهذا أتت المناسبة في الحديث عن المنافقين وصفاتهم في سياق

الآيات التالية. فهم يخادعون الله. فقيامهم للصلاة عن تكاسل. وفي هذا الوصف من خلال الصلاة تأكيد على ضعف إيمانهم لأن الصلاة من أهم الفرائض ومع ذلك يتكاسلون في أدائها، فهم يراؤون الناس بإيمانهم إلا أنهم لا يذكرون الله إلا قليلاً. وهذه آية مرعبة، وكأنها تقول إن المؤمن هو الذي يذكر الله كثيراً. وهؤلاء قلة والله أعلم. ومن صفات المنافقين التذبذب بين المؤمنين والكفرة، ألا ترى هذا الوصف ماثلاً أمامك أخي القارئ في الباحثين مثلاً: فهم برغم إسلامهم إلا أنهم يستقون من الغرب العلوم الإنسانية كالاقتصاد والسياسة والعمران والتخطيط بجميع أنواعها. ثم يأتي التأكيد بالتوجيه على عدم موالاة الكفرة، وهذا ليس فقط في القتال بجانبهم أو تمني انتصارهم، بل في كل شؤون الحياة. فلا موالاة في علم الاقتصاد أو السياسة أو العمران. فإن فعلنا، أي إن واليناهم، فقد جعلنا لله الحق سبحانه وتعالى حجة علينا. لهذا أتى الوعيد بالعذاب الشديد في الدرك الأسفل من النار لكل من كان موالياً للكافرين. وأخيراً تأتي الآية المريحة التي توضح طريق الخروج من هذه الموالاة وذلك بالتوبة والإصلاح والاعتصام بما أنزل الله وبإخلاص. تأمل قوله تعالى: ﴿وَٱعۡتَصَمُواْ بِٱللَّهِ وَأَخۡلَصُواْ دِينَهُمۡ لِلَّهِ﴾. ففيها توجيه واضح على الاعتصام والإخلاص، وهذان معاً يعنيان الاستمساك بكل شعائر الدين، وهذا بالطبع يشمل مقصوصة الحقوق. أي باختصار: جميع المجتمعات الإسلامية التي حكمها الكفرة على مر التاريخ أو التي ظهر فيها الكفرة على المسلمين، ما غُلبت إلا لأنها لم تطبق شرع الله. أي صدق الله: فلن ﴿يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾.

ولكن ما علاقة ما سبق من توضيح بهذا الفصل الذي يتحدث عن الشراكة؟ إن كل حضارة ما هي إلا نتاج تطبيق منظومات الحقوق التي تحكمها والتي تتجلى أخيراً في نسقها الإنتاجي الذي يشكل نكهة حضارتها. فكما هو ظاهر فإن الرأسمالية أفرزت الشركات سواء كانت الكبيرة منها كتلك التي تصنع السيارات أو الصغيرة منها كتلك التي تقدم الخدمات المحلية كغسل الملابس. هكذا انتشر هذا النمط الشديد الإنتاج وأصبح عرفاً وكأنه السمة المميزة لهذا العصر برغم أنه لا يتوافق مع الشريعة كما سترى في هذا الفصل بإذن الله. فتقبل سكان الأرض بما فيهم المسلمين الشركات، وهذا القبول فرض نوعاً من المنظومات الحقوقية التي أبعدت المسلمين عن شرعهم، وبهذا انقطع الحبل بين المسلمين وخالقهم العظيم. أي أن قوله تعالى: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ هي آية معطلة حالياً لأن أنظمة الحكم وأنساقها الحقوقية ليست كما أمر الحق جلت قدرته، ناهيك عن ضرورة سحب الحياة الإنتاجية للمجتمعات البشرية للفساد بسبب هذا النمط من الشركات. ولأن الصلة بين المسلمين وخالقهم انقطعت في مقصوصة الحقوق، كان لابد من ظهور الكفرة على المؤمنين كما هو واقع اليوم. ولا وسيلة للعودة إلا بتطبيق مقصوصة الحقوق. أي لن يتغير الحال إلا عندما نغير ما بأنفسنا كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾. وأن هذا التغيير للوهن والضعف ليس إلا لأن المسلمين قد تغيروا فغير الله حالهم كما قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمۡ يَكُ مُغَيِّرٗا نِّعۡمَةً أَنۡعَمَهَا عَلَىٰ قَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾. أي أن هناك سنناً ربانية لظهور وأفول الحضارات، فما من حضارة إلا ستذبل بعد ظهورها إلا الحضارة الإسلامية فهي الدائمة عزاً بإذن الله إن طبقت مقصوصة الحقوق لأن الله سبحانه وتعالى لن يجعل لكل من في الأرض سبيلاً على المسلمين مهما أوتي الكفرة من قوة لأن المسلمين دائماً هم الأقوى طالما طبقوا شرع الله.

التوضيح الرابع: التموجات المتلاطِمة

ولكن لماذا وضعتُ تفسير هذه الآية: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾ في هذا الفصل بالذات؟ هنا نأتي للتوضيح الرابع: لتوضيح الصورة الحالية للحضارات البشرية من ضياع تخيل أخي القارئ أن الحضارة المعاصرة هي نتاج تموجات متصارعة أو متلاطمة من التفاعلات بين آليات الحقوق والخيرات على الأرض. وأقول «تموجات متلاطمة» لأن التفاعل بين آليات الحقوق والخيرات له اتزان قد يكون عادلاً أو ظالماً أو وضعاً بين النقيضين أو الضدين بناء على كيفية التفاعل. فمثلاً (وكما سترى في باقي الكتاب بإذن الله) هناك حقوق معينة لاستغلال الموارد، وهناك من جهة أخرى الابتكارات المعرفية، والاتزان بينهما يتجلى في موجة تدفع الحضارة باتجاه معين. فعلى سبيل المثال: إن كان للشركات الحكومية الحق في استخراج النادر من الموارد مثل الذهب أو النفط، فإن التقنية ستتجه بطريقة تخدم الحجم الكبير للمؤسسات التي تستخرج الثروات بأن تكون مصافي التكرير للنفط ذات استيعابيات كبيرة، وبهذا تتطور المصافي مركزياً. وستظهر شركات عظمى للتسويق لأنها تتعامل مع الدولة. أما إن كان حق الاستخراج لمؤسسات أصغر، أو حتى لأفراد، فإن التقنية ستحاول اللحاق بهم بأن تدفع المصافي باتجاه يناسب تلك الأحجام من العاملين؛ وكذلك التسويق، وسيأتي بيانه في فصل «المعرفة» بإذن الله.

وهناك اتزان آخر بين المعرفة ووعي السكان لخطورة استخدام الطاقة النووية مثلاً، وهناك اتزان ثالث بين استخدام الطاقة النفطية والتكتلات الحزبية السياسية في تبني التوجهات كما حدث بين الجمهوريين والديمقراطيين في الولايات المتحدة الأمريكية عندما فاز أوباما بالحكم، وهناك اتزان رابع بين السياسة الاقتصادية للدولة في إنشاء المساكن وبين كميات الخرسانة المتوافرة. وهكذا من مئات الاتزانات بين المتناقضات، وكأن الحضارة بحر جار توجهه هذه التموجات المتلاطمة، وأن هذه التموجات تُوجه باتزانات بين المتناقضات (كالأمثلة السابقة) يصرع أقواها أضعفها لوضع بين الحالين يعكس اتزانهما لتتجه منتجات المجتمعات نحو الضروريات أو الكماليات، ونحو الإتقان الضروري أو الإتقان التسويقي، ونحو الإسراف في استخدام الموارد أو الترشيد في استهلاكها، ونحو منتجات ضارة بالبيئة أو صديقة لها، ونحو منتجات جميلة أو قبيحة، ونحو منتجات ذات سعر مقبول أو سعر مرتفع، ونحو منتجات ذات تشابه فيما بينها أم فذة في ذاتها، ونحو منتجات تُنقل لشتى بقاع الأرض أو لا تستهلك إلا في موطن صناعتها، وهكذا من منتجات (سلعية وخدمية) لا تعكس إلا الاتزان الناتج من الصراع بين الأضّاد والموجه لتلك التموجات لتتشكل حضارة البشر.

وهذا الاتزان (والذي قد يكون فاسداً) يتجلى بالطبع في منظومة الحقوق من خلال القوانين والأنظمة. ففي العالم الغربي كانت الثورة الصناعية التي وجهت الحضارة الغربية إنتاجياً نحو إيجاد مجتمعات استهلاكية تعكس طموح أصحاب رؤوس الأموال بالتواطؤ مع متخذي القرارات أحياناً. فكان التلوث البيئي والمجتمع الاستهلاكي واتساع الفوارق المادية بين الطبقات. وبالطبع فإن هذا المسار غير صالح للبشرية لأنه سيسحبها للدمار كما هو متوقع. والمسار الصحيح هو ما وضعته الشريعة والذي سنركز فيه في هذا الفصل على الشركات كفُرقان بارز الملامح بين الحق الذي أتى به الشرع والباطل الذي انتشر من خلال الشركات المعاصرة. والربط بين التوضيحين الثالث والرابع، هو أنه لا يمكن للأمة المسلمة أن تظهر على مجتمعات الكفر لنشر السعادة على وجه الأرض بإخراج المجتمعات من الانحلال الخلقي والتلوث البيئي إلا بالرجوع للصراط المستقيم والذي من أبرز معالمه ضرورة

تغير أنماط الإنتاج من شركات غربية السمة لا تعكس إلا الاتزان المبني على الأهواء، إلى شركات إسلامية الهوية تعكس تطبيق مقصوصة الحقوق. فقط عندها إن نحن غيرنا ما بأنفسنا من نمط إنتاجي، يغيرنا الحق سبحانه وتعالى من أمة ذليلة إلى أمة عزيزة تسحب البشر للسعادة، وهذا يسحبنا للتوضيح الخامس عن النمط الإنتاجي.

التوضيح الخامس: مفهوم الشركة

كما ذكرت في فصل «القذف بالغيب» فعندما نقول «شركة» في أيامنا هذه فإن المفهوم في الأغلب هو مؤسسة يملكها أفراد ويعمل بها آخرون غير المالكين. وهذا لن يكون إن طبقت مقصوصة الحقوق إذ أن الملاك سيكونون هم الذين يعملون في شركاتهم برغم استعانتهم بآخرين في بعض أعمالهم. أي أن معظم من يعمل في الشركات سيكونون ملاكاً. وشتان بين الحالين. وكما ذكرت سابقاً، فإن للرأسمالية من خلال الأسواق المالية وبنوكها وبورصاتها وأسهمها وما إليها من أدوات ومؤسسات هدف واحد: ألا وهو تجميع أكبر قدر ممكن من المدخرات لتحويلها كقروض لمن أرادوا العمل والإنتاج. وبهذا ينمو المجتمع اقتصادياً بزيادة الإنتاجية. وقد يقوم عدة أشخاص بالاشتراك والاقتراض والعمل. هنا نجد أن من ينتج لا يعمل بماله في الغالب، بل قد يكون أجيراً أو يعمل بمال غيره الذي اقترضه، وهذه عادة ما تسمى بـ «شركات الأشخاص». إلا أن النمط الذي انتشر كما مر بنا هو نظام «شركات الأموال» والذي يمكن تلخيصه بجملة واحدة هي: إن مآل هذه الشركات هي أن من يملكون الشركة هم غير الذين يعملون بها. فماذا كان موقف الفقهاء المعاصرين من هذا النمط الإنتاجي؟

إن آفة الشركات فشت لدرجة أن العلماء وجدوا أنفسهم في حرج من منع الناس من التعامل مع الشركات التي تتعامل بالربوا، فظهرت الفتاوى حيال المسألة. وإليك مقتطفات مما جاء مثلاً في قرار الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية رقم ٤٨٥ للضوابط التي يجب أن تُراعى في الاستثمار والمتاجرة في أسهم الشركات المساهمة. والضوابط هي:

> «أولاً: إن جواز التعامل بأسهم تلك الشركات مقيد بالحاجة، فإذا وجدت شركات مساهمة تلتزم اجتناب التعامل بالربا وتسد الحاجة فيجب الاكتفاء بها عن غيرها ممن لا يلتزم بذلك. ثانياً: ألا يتجاوز إجمالي المبلغ المقترض بالربا سواء أكان قرضاً طويل الأجل أم قرضاً قصير الأجل (٢٥٪) من إجمالي موجودات الشركة، علماً أن الاقتراض بالربا حرام مهما كان مبلغه. ثالثاً: ألا يتجاوز مقدار الإيراد الناتج عن عنصر محرم (٥٪) من إجمالي إيراد الشركة سواء أكان هذا الإيراد ناتجاً عن الاستثمار بفائدة ربوية، أم عن ممارسة نشاط محرم، أم عن تملك المحرم أم عن غير ذلك. وإذا لم يتم الإفصاح عن بعض الإيرادات فيجتهد في معرفتها، ويراعى في ذلك جانب الاحتياط. رابعاً: ألا يتجاوز إجمالي حجم العنصر المحرم - استثماراً كان أو تملكاً لمحرم - نسبة (١٥٪) من إجمالي موجودات الشركة. والهيئة توضح أن ما ورد من تحديد للنسب في هذا القرار مبني على الاجتهاد، وهو قابل لإعادة النظر حسب الاقتضاء».

ولعل أول سؤال يضرب النفس هو: على أي أساس وضعت هذه النسب الرقمية؟ وهل الشريعة هكذا؟ ولا أريد أخي القارئ هنا أن أضيع الوقت في الرد على السابق لركاكته. فبعد قراءة هذا الفصل ستتمكن بإذن الله

بنفسك من معرفة القصور الجذري في مثل هذه الفتاوى التي تحاول أقلمة الإسلام لوضع فاسد أصلاً. فما هو حاصل في الفتوى هو أنها ردة فعل على وضع لن يظهر إن طبقت الشريعة (تذكر مثال مرض الإيدز). فلن تتراكم الأموال عند الأفراد أصلاً بشكل أموال فائضة لوضعها في البنوك أو لاستثمارها في شركات تتعامل بغير شرع الله لتظهر الفتاوى، حتى وإن تراكمت عند البعض فستجد لها منافذ استثمارية مباشرة دون المرور على البنوك (وهو موضوع هذا الفصل والذي يليه بإذن الله). أما الهيئة الشرعية لشركة «دلة البركة» فقد أجازت تملك أسهم الشركات التي لا تزاول نشاطاً محرماً (مثل بيع الخمر) إلا أنها تتعامل في إيداعاتها واقتراضها بالربوا شريطة احتساب النسبة الربوية وصرفها في أوجه الخير. وهنا بالطبع سيظهر سؤال مباشرة، ألا وهو: أليس الربوا أشد حرمة من بيع الخمر؟

ومن العلماء من وضعوا في حرج لأنهم يرون أموال الناس بحاجة للاستثمار، ويرون أن النهضة الحضارية تقع في معظمها على عاتق الشركات الكبرى مثل شركات الاتصالات والكهرباء، وأن هذه الشركات بحاجة للأموال إذ لا مفر من اقتراضها إلا بالفوائد وإيداع احطياتياتها في البنوك بأخذ الفوائد، وبهذا ظهرت الحاجة للفتوى! فهذا الشيخ عبد الله بن منيع يقول: «إن حاجة الناس تقتضي الإسهام في هذه الشركات الاستثمارية لاستثمار مدخراتهم فيما لا يستطيعون الاستقلال بالاستثمار فيه، كما أن حاجة الدولة تقتضي توجيه الثروة الشعبية إلى استخدامها فيما يعود على البلاد والعباد بالرفاهية والرخاء».[٣] فكانت الفتاوى التي قاست مسألة الإسهام بشركات تتعامل بالربوا على مسألة العرايا، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ويلحق بالعرايا ما كان في معناها لعوم الحاجة إلى ذلك».[٤] ولهذا يرى هؤلاء العلماء مثل د. القرة داغي أن الإسهام في هذه الشركات يلبي حاجةً عامة للأمة، دولة وأفراداً، فتنزل منزلة الضرورة الخاصة، فيجوز الإسهام فيها وإن كانت تتعامل بالربوا إيداعاً واقتراضاً.[٥] ولا حاجة هنا للرد على هذه الفتاوى، إذ قد يقوم بها آخرون باستفاضة بإذن الله، ولكن ما أود التنويه إليه في هذه المسألة هو أن هذه الفتاوى وُضعت لعلاج فساد ظهر بسبب عدم تطبيق مقصوصة الحقوق، فإن جاريناه بالفتاوى دون جذ الفساد من جذره، فإن الإسلام سيتغير لنظام حقوقي آخر من صنع أهواء بعض المسلمين ليوائم أهواء البشر من المنافقين، وهذا ليس بإسلام، وبالتالي سيظهر الكفرة على المسلمين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

ومن جهة ثانية، فإن للشركات أجهزة إدارية تنفيذية وأدوات وآلات وما شابه مما وضع بعض المفكرين المسلمين في حرج أيضاً حول إمكانية التفاعل معها. فهذا أبو الأعلى المودودي من كبار المفكرين يقول ناقداً الآلة مثلاً:

> «٢) ولقد كانت هذه المغالاة في مبادئ الاقتصاد الحر غلطة عظيمة في عصر الانقلاب الصناعي خاصة، لأن الانقلاب قد جاء بتغيير أساسي في طريق الإنتاج، ذلك أن الأعمال التي كانت القوى الإنسانية والحيوانية تقوم بها من قبل، أصبحت تقوم بها الطاقة الآلية، وكان من نتيجة ذلك أن أصبح عشرة رجال ينجزون من العمل ما كان ينجزه ألوف منهم من قبل، فمن صميم طبيعة هذا الطريق للإنتاج أنه يشغل قليلاً من الناس ويعطل منهم العدد العديد. في مثل هذا الطريق كانت الدعوة المطلقة إلى الملكية الفردية وحرية السعي والمطالبة بعدم تدخل الحكومة في سعي الأفراد مبنية، من أساسها، على الخطأ الفاحش. كيف يمكن أن يباح لفرد أو طائفة من الأفراد أن ينشئوا معملاً كبيراً لإنتاج نوع خاص من البضائع لمجرد أن بأيديهم من الوسائل والثراء ما يقدرون به على إنشائه، ثم يتركوا وشأنهم لا يأبهون، في قليل ولا كثير، لما قد يعود به عملهم هذا من التأثيرات السيئة في معيشة

ألوف من أهالي البلاد ممن كانوا ينتجون ذلك النوع الخاص من البضاعة نفسها في بيوتهم ومتاجرهم ومعاملهم اليدوية الصغيرة؟ وليس معنى ذلك أنه ما كان ينبغي أن تسخر طاقة الآلة في صناعة المنتجات والأدوات أصلاً، إنما المراد أنه ما كان ينبغي أن يؤذن باستعمال هذه القوة إذناً مشاعاً عاماً، وكان على الحكومة، منذ أول الأمر، أن تفكر في تهيئة الأسباب – في الوقت نفسه – لمعاش أولئك الذين جاءت هذه الصناعة الجديدة معطلة لهم ولشؤون معاشهم. فلما لم يكن الأمر كذلك، نشأت مسألة البطالة البشرية من قبل، وذلك بسبب طريق الإنتاج الميكانيكي، ومن المعلوم أن البطالة ليست مسألة واحدة، بل هي مورثة لكثير من المسائل، وهي الموجب الأكبر والسبب الأعظم لكثير من معضلات الحياة الإنسانية المادية والروحانية والخلقية والمدنية. ومن ههنا ينشأ السؤال التالي: هل لفرد أو طائفة من الأفراد أن يتصرفوا في ملكيتهم على وجه تتولد معه مثل هذه المعضلات العديدة في الحياة الاجتماعية؟ وكيف يسوغ لرجل قد أوتي حظاً من العقل أن يدعي عن مثل هذه التصرف الظالم أنه من أثرة الأفراد المتنورة التي لا تزال بنفسها تسدي العروف إلى المصلحة الجماعية وتخدمها خدمة دائمة؟ أما الرأي في مثل هذه التصرفات الفردية بأنه على الحكومة القومية أن تأخذن بها إذناً عاماً ثم تسكت عليها وتغمض عينها عن الآثار التي تصيب حياة الأمة كلها من جراء أعمال شرذمة من الناس، فهو رأي لا يقوم على أساس معقول. ٣) فلما عطل طريق الإنتاج هذا ألوفاً، بل مئات ألوف، من الناس اضطروا جميعاً أن يخرجوا من مدنهم وقراهم وحاراتهم وأزقتهم يقصدون التجار وأصحاب المعامل والمصانع ويتلمسون منهم لأنفسهم الرزق بطريق الجعالة أو المشاهرة، ، كانت النتيجة الحتمية لذلك أن اضطرهم الجوع أن يشتغلوا عند أولئك الرأسماليين بأجرة قليلة عرضوها عليهم. ثم إنهم ما وجدوا وجه المعاش كله، بل ظل عدد كبير من الرجال القادرين على العمل من غير عمل دائم. والذين أسعدهم الحظ ووجدوا لأنفسهم الشغل ما كانوا ليساوموا الرأسمالي ليتفق معهم على شروط إنسانية معقولة لأنهم هم الذين جاؤوا إليه يلتمسون منه الرزق، وإنهم لو لم يقبلوا ما عرض عليهم الرأسمالي من الشروط لما وجدوا شيئاً يمسكون به أرماقهم، ولو أنهم أصروا على شروطهم وأبوا النزول عنها، لوجد الرأسمالي ألوفاً غيرهم يتهافتون على عتبة بابه ملتمسين منه العمل يتنافسون في الوصول إليه على شروطه ...».[٦]

إن نظرنا للاقتباس السابق للمودودي أثابه الله على اجتهاده سنلحظ أنه ينقد الثورة الصناعية التي أفرزت الآلة التي تعطل الكثير من الأيدي العاملة، وأن هذا التعطيل لابد وأن يواجهه المجتمع بنوع من التقنين. فهو يتساءل عن حال هؤلاء العاطلين ويطالب الدولة بتهيئة الأسباب لمعاشهم. وهنا لابد من التنبيه على أن هذه الآلات مستوردة من مجتمعات ذات نظام اقتصادي لا يفتح المجال أمام الجميع بالتساوي للوصول للخيرات كما يفعل الإسلام. فتجمعت الأموال لدى البعض كما ذكرت مراراً، فاتجه المجتمع تقنياً للإنتاج بكميات كبيرة بطريقة تعتمد على الكثير من الأُجراء، فظهر الاستعباد بين طبقات المجتمع. أما إن طبقت الشريعة، فإن هذا لن يحدث ابتداءً، ولن يتمكن ثري من جلب مثل هذه الآلات لأنه لن يجد من يستأجره لتشغيل هذه الآلات إلا بسعر مرتفع لانعدام البطالة. أي لن تظهر مثل هذه الآلات ولن يظهر الاستعباد، وإن جُلبت الآلات من الخارج فسيكون كل من يعمل عليها شريكاً فيها. حتى وإن ظهرت هذه الآلات فلن تظهر البطالة لأن الفائض من الأيدي العاملة سرعان ما يجد منفذاً ليُستثمر في مجال آخر. وأرجو ألا تفهم أخي القارئ من التوضيح السابق أن تطبيق الإسلام لن يؤدي لظهور الآلات، بل على العكس، ستظهر الآلات كما سترى بإذن الله وتنتشر لدرجة أنها ستصبح هي الأداة الأهم للإنتاج، إلا أن ظهورها وانتشارها سيأخذ صراطاً آخر يتوافق مع النمط الاقتصادي للمجتمع المسلم الذي

يتسم بزيادة نسبة الملاك، فبدل آلة ضخمة معقدة ستظهر آلات أكثر بساطة وأسرع إنتاجاً بجودة أعلى وتكلفة أقل (وسيأتي بيانه في فصل «المعرفة» بإذن الله). ولأن الآلة أوجدت البطالة كما يقول المودودي، نجده يحث على تدخل الدولة لتنظيم استخدام الآلات خوفاً على المعدمين. وفي هذا التدخل تغيير لمقصوصة الحقوق لأنه يؤدي لمركزية اتخاذ القرار كما وضحت مراراً. فيقول في فصل آخر بعنوان: «تشخيص الداء وعلاجه»:

> «وسائل الإنتاج الأخرى: لا يفرق الإسلام بين الأدوات الاستهلاكية ووسائل الإنتاج حتى تكون الملكية الشخصية مشروعة في هذه وغير مشروعة في تلك، بل يجوز في نظره كل الجواز أن ينتج المرء أو يهيء شيئاً من مرافق الحياة ثم يبيعه من غيره. وله أن يقوم بهذا العمل بنفسه أو يستأجر له غيره. وهو مالك مشروع لكل ما يستخدم لإنتاج مثل هذه الأشياء أو تهيئتها من المواد الخام أو الآلات أو المعامل. وهذا مشروع له في العصر الحاضر كما كان مشروعاً له قبل الانقلاب الصناعي. أما الصناعة أو التجارة المطلقة غير المقيدة بشيء فما كانت صحيحة قبل الانقلاب الصناعي ولا تصح الآن، وكان لا يزال من اللازم تقييدها على حسب المبدأ الإسلامي بطائفة من القواعد نذكرها فيما يأتي: ١) ينبغي ألا يسمح بأن يستعمل في الصناعة والتجارة اختراع فني يستخدم الطاقة الآلية مكان الطاقة الإنسانية، حتى يتبين، بكل دقة، عدد من يعطلهم ويؤثر في معيشتهم من أفراد المجتمع، ثم يعمل على تهيئة الأسباب لمعيشتهم. ٢) ولا شك أن التعيين الحقيقي بين المستأجرين والأجراء في الحقوق والواجبات والشروط إنما يتم باتفاق الفريقين وتراضيهما، ولكن على الحكومة أن تضع، في هذا الشأن، مجموعة من مبادئ العدل والتفاهم كالمستوى الأدنى لما يناله كل عامل من المشاهرة أو الأجرة، والحد الأطول لأوقات الشغل وما لكل عامل على الأقل من حق العلاج في حالة المرض وحق التدارك في حالة الضرر الجسدي، وحق الإحالة على المعاش في حالة عدم القابلية للعمل، وما إليها من الأمور الأخرى. ٣) ينبغي أن تلقي الحكومة على عاتقها تبعة الفصل بين المستأجرين والأجراء فيما يقوم بينهم من المشاجرات والخصومات ...».[٧]

تلحظ أن المودودي في الاقتباس السابق يقر بعدم تفريق الإسلام بين أدوات الاستهلاك ووسائل الإنتاج، وأن الشريعة لا تقف حائلاً أمام الآلة، إلا أنه مع هذا يذهب لتقييدها. والسؤال هو: أوَ لا يؤدي هذا الرفض للآلة لتخلف كبير لأنه يعني ضمناً رفض التقدم التقني؟ وأي آلة ستُقبل وأي آلة ستُرفض؟ ومن يقرر ذلك؟ كما أنه يريد الدولة أن تنظم العلاقة بين مالك الآلة والأجير! والسؤال هو: أليست هذه العلاقة مقصوصة أصلاً في الشريعة؟ فقد قصت الحقوق بطريقة واضحة كما سيأتي بإذن الله. وأي تدخل لتنظيم العلاقة إما أن يكون باتباع الشرع، وهذا لا حاجة له لأن الشريعة أتت به، أو أن في التدخل استحداث لتنظيم جديد، وفي هذا تغيير لمقصوصة الحقوق. وهذا يأتي بنا إلى التوضيح السادس الذي يدور حول تمكن الناس من استعباد بعضهم البعض.

التوضيح السادس والأهم: التسخير أم التذليل

هذا الفصل عن الشركة، وهو موضوع مهم برغم أنه «فرع» ينبثق من العقيدة الاقتصادية للمجتمع. لأوضح هذا بمثال: إن السعودية تعد من أكثر الدول الإسلامية تمسكاً بالإسلام كما يقال، ولأنه لم يفتح فيها المجال أمام الجميع للوصول للخيرات، فقد انتهى توزيع الثروات عام ١٤٣٠هـ بوضع كان فيه ثلاثة ملايين فرد تحت خط الفقر، كما أن ٩٪ من أسر سكان المدن الرئيسة فقط هي التي يزيد دخلها عن ستة آلاف ريال، بينما أكثر من

ستين ألف ملياردير سعودي تزيد ثروات أحدهم عن ألف مليون ريال (وهذا الرقم الأخير لا يُصدق إلا أنه منشور).[٨] تأمل هذا التناقض الفاحش في توزيع الثروات بين قلة متنفذة وسواد لا يجد إلا القليل. فهذه آفة تؤدي إلى ظهور الشركات ذات النمط الاستعبادي لأن الأثرياء يسخّرون الفقراء للعمل لديهم، فيظهر الهدر في جميع المستويات. حتى وإن كان التوزيع أكثر عدلاً كما هو الحال في الدول الغربية المتقدمة تقنياً، فإن النمط الإنتاجي كما وضحت سابقاً سيكون مرتكزاً على النمط الغربي المؤدي للهدر والذي من أهم سماته تقسيم الناس لملاك للشركات من جهة، وأجراء عاملين من جهة أخرى. أي برغم أن مسألة أنماط الشركات «فرع» في علم الاقتصاد، إلا أنها عصب رئيس لنمط الاقتصاد في المجتمع. وشتان بين الإسلام وغيره من الأنماط الاقتصادية في الشركات والذي يتجلى في الاستعباد. فكيف هو الحال في الإسلام بالنسبة للشركات؟

لننظر لآخر آية في سورة الأنعام، يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾. ثم قارن السابق بقوله تعالى في سورة الزخرف: ﴿وَقَالُواْ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ﴿٣١﴾ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾. إن من ينظر لواقع الحال ويقرأ الآيات، وبالذات آية سورة الزخرف سيقتنع من قوله تعالى: ﴿سُخْرِيًّا﴾ أن المجتمع المسلم أو غير المسلم ذو تركيبة اقتصادية «طبقية» بنص الآية، لأن الآية تتحدث عن المعيشة وأن البعض مسخر للبعض الآخر بدليل رفع البعض فوق البعض في الحياة الدنيا في آيتي الأنعام والزخرف. وهنا قد يكون الاستنتاج، كما ذهب بعض المفسرين، على أنه لا مفر من حياة إنتاجية ذات تركيب طبقي يُسخر فيه الناس بعضهم «فوق» بعض برغم أن خطاب آية الزخرف لغير المسلمين. والسؤال هو: هل هذه البعضيات للناس المسخرة بعضها فوق بعض تدور أم أنها ثابتة على الدوام كالرأسمالية. فمن هو مسخر للآخرين هل سيبقى في الإسلام، كما في النظام الرأسمالي، مسخر على الدوام، أم أن التسخير مؤقت، أي أن زيداً مسخر لعبيد اليوم، وعبيد مسخر لزيد غداً، أم أن زيد مسخر لعبيد على الدوام (وكنا قد تطرقنا لهذا في فصل «القذف بالغيب»). والإجابة باختصار هي أن التسخير في الإسلام يدور، لذلك استخدمت تعبير «تذليل» كما مر بنا في فصل «القذف بالغيب»، أي أنه ليس بتسخير دائم، بينما في النظم الرأسمالية فهو شبه ثابت، لذلك كنت قد استخدمت كلمة «تسخير». كيف؟ لننظر لتأويل آيتي سورة الزخرف أولاً: جاء في تفسير الطبري:

> «يقول تعالى ذكره: وقال هؤلاء المشركون بالله من قريش لما جاءهم القرآن من عند الله: هذا سحر، فإن كان حقاً فهلا نزل على رجل عظيم من إحدى هاتين القريتين مكة أو الطائف. واختُلف في الرجل الذي وصفوه بأنه عظيم. فقالوا: هلاّ نزل عليه هذا القرآن، فقال بعضهم: هلاّ نزل على الوليد بن المغيرة المخزومي من أهل مكة أو حبيب بن عمرو بن عمير الثقفي من أهل الطائف. ذكر من قال ذلك .... وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يقال كما قال جل ثناؤه مخبراً عن هؤلاء المشركين: ﴿وَقَالُواْ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾، إذ كان جائزاً أن يكون بعض هؤلاء ولم يضع الله تبارك وتعالى لنا الدلالة على الذين عنوا منهم في كتابه، ولا على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم. والاختلاف فيه موجود على ما بينت. وقوله: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾، يقول تعالى ذكره: أهؤلاء القائلون لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم يا محمد يقسمون رحمة ربك بين خلقه فيجعلون كرامته لمن شاؤوا وفضله لمن أرادوا؟ أم الله الذي يقسم ذلك فيعطيه من

أحب ويحرمه من شاء؟ وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل. ذكر من قال ذلك ...

وقوله: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾، يقول تعالى ذكره: بل نحن نقسم رحمتنا وكرامتنا بين من شئنا من خلقنا، فنجعل من شئنا رسولاً ومن أردنا صديقاً، ونتخذ من أردنا خليلاً كما قسمنا بينهم معيشتهم التي يعيشون بها في حياتهم الدنيا من الأرزاق والأقوات، فجعلنا بعضهم فيها أرفع من بعض درجة، بل جعلنا هذا غنياً وهذا فقيراً وهذا ملكاً وهذا مملوكاً ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل: ذكر من قال ذلك: حدثنا بشر قال: ثنا يزيد قال: ثنا سعيد عن قتادة قال: قال الله تبارك وتعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾، فتلقاه ضعيف الحيلة عي اللسان وهو مبسوط له في الرزق، وتلقاه شديد الحيلة سليط اللسان وهو مقتور عليه. قال الله جل ثناؤه: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾، كما قسم بينهم صورهم وأخلاقهم تبارك ربنا وتعالى.

وقوله: ﴿لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾، يقول: ليستسخر هذا هذا في خدمته إياه، وفي عود هذا على هذا بما في يديه من فضل، يقول: جعل تعالى ذكره بعضاً لبعض سبباً في المعاش في الدنيا. وقد اختلف أهل التأويل فيما عنى بقوله: ﴿لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾، فقال بعضهم معناه ما قلنا فيه. ذكر من قال ذلك: حدثنا محمد قال: ثنا أحمد قال: ثنا أسباط عن السدي في قوله: ﴿لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾، قال: يستخدم بعضهم بعضاً في السخرة. حدثني يونس قال: أخبرنا ابن وهب قال: قال ابن زيد في قوله: ﴿لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾، قال: هم بنو آدم جميعاً. قال: وهذا عبد هذا ورفع هذا على هذا درجة، فهو يسخره بالعمل يستعمله به كما يقال سخر فلان فلاناً. وقال بعضهم: بل عنى بذلك ليملك بعضهم بعضاً. ذكر من قال ذلك: حدثنا ابن حميد قال: ثنا يحيى بن واضح قال: ثنا عبيد بن سليمان عن الضحاك في قوله: ﴿لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾، يعني بذلك العبيد والخدم سخر لهم. حدثنا بشر قال: ثنا يزيد قال: ثنا سعيد عن قتادة ﴿لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾، ملكة. وقوله: ﴿وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾، يقول تعالى ذكره: ورحمة ربك يا محمد بإدخالهم الجنة خير لهم مما يجمعون من الأموال في الدنيا. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل. ذكر من قال ذلك: حدثنا بشر قال: ثنا يزيد قال: ثنا سعيد عن قتادة: ورحمة ربك خير مما يجمعون يعني الجنة».[٩]

تلحظ من التأويلات السابقة وكأن قدر الناس (حتى تكون هناك حياة) هو تواجدهم في طبقات اجتماعية بعضها فوق بعض. فمثلاً من قول ابن زيد: «هم بنو آدم جميعاً ... وهذا عبد هذا، ورفع هذا على هذا درجة، فهو يسخره بالعمل، يستعمله به، كما يقال: سخر فلان فلاناً». وهناك من قال: «بل عُني بذلك ليملك بعضهم بعضاً ... يعني بذلك العبيد والخدم، سخر لهم». فهل هذا صحيح؟ لتصل للإجابة بنفسك، تذكر أخي القارئ بأن الآية موجهة لغير المسلمين، فالخطاب واضح من قوله تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾، فهو خطاب موجه للمشركين في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ولكل كافر من بعده لأن الكافر المعاصر غير مقتنع بأن محمد صلى الله عليه وسلم رسول، لأنه إن اقتنع فقد صدّق وبالتالي أسلم. أي أن الخطاب أزلي. فهو موجه أيضاً لكفار هذا العصر. أي أنهم ذو تركيبة طبقية بالضرورة كما تخبرنا الآية ولا حياة لهم إلا بهذه الطبقية لأنهم يحكمون بعقولهم. والآن لننظر لتأويل آخر للتأكد من مسألة الطبقية هذه. فقد جاء في «فتح القدير»:

«فأجاب الله سبحانه عنهم بقوله: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾، يعني النبوة أو ما هو أعم منها

والاستفهام للإنكار. ثم بين أنه سبحانه هو الذي قسم بينهم ما يعيشون به من أمور الدنيا، فقال: نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ولم نفوض ذلك إليهم، وليس لأحد من العباد أن يتحكم في شيء، بل الحكم لله وحده، وإذا كان الله سبحانه هو الذي قسم بينهم أرزاقهم ورفع درجات بعضهم على بعض فكيف لا يقنعون بقسمته في أمر النبوة وتفويضها إلى من يشاء من خلقه؟ قال مقاتل: يقول أبأيديهم مفاتيح الرسالة فيضعونها حيث شاءوا؟ قرأ الجمهور: (معيشتهم) بالإفراد. وقرأ ابن عباس ومجاهد وابن محيصن: (معايشهم) بالجمع. ومعنى: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾، أنه فاضل بينهم فجعل بعضهم أفضل من بعض في الدنيا بالرزق والرياسة والقوة والحرية والعقل والعلم.

ثم ذكر العلة لرفع درجات بعضهم على بعض فقال: ﴿لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾، أي ليستخدم بعضهم بعضاً، فيستخدم الغني الفقير والرئيس المرءوس والقوي الضعيف والحر العبد والعاقل من هو دونه في العقل والعالم الجاهل، وهذا في غالب أحوال أهل الدنيا وبه تتم مصالحهم وينتظم معاشهم ويصل كل واحد منهم إلى مطلوبه، فإن كل صناعة دنيوية يحسنها قوم دون آخرين، فجعل البعض محتاجاً إلى البعض لتحصل المواساة بينهم في متاع الدنيا، ويحتاج هذا إلى هذا ويصنع هذا لهذا ويعطي هذا هذا. قال السدي وابن زيد: سخرنا خولنا، وخدما يسخر الأغنياء الفقراء، فيكون بعضهم سبباً لمعاش بعض. وقال قتادة والضحاك: ليملك بعضهم بعضاً. وقيل هو من السخرية التي بمعنى الاستهزاء، وهذا وإن كان مطابقا للمعنى اللغوي ولكنه بعيد من معنى القرآن ومناف لما هو مقصود السياق».[١٠]

تلحظ من السابق أن فكرة الطبقات الاجتماعية واردة أيضاً كما «قال السدي وابن زيد: سخرنا خولنا، وخدما يسخر الأغنياء الفقراء، فيكون بعضهم سبباً لمعاش بعض. وقال قتادة والضحاك: ليملك بعضهم بعضاً». أي أن هذه الطبقية كاستنتاج من هذه التأويلات تعتبر من ضروريات استمرار الحياة الإنتاجية في أذهان بعض الفقهاء كما يظهر من التأويلات السابقة. وللمزيد من التأكد لننظر لما جاء في تفسير أبي السعود:

«ورفعنا بعضهم فوق بعض في الرزق وسائر مبادئ المعاش درجات متفاوتة بحسب القرب والبعد حسبما تقتضيه الحكمة، فمن ضعيف وقوى وفقير وغني وخادم ومخدوم وحاكم ومحكوم. ﴿لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾، ليصرف بعضهم بعضاً في مصالحهم ويستخدموهم في مهنهم ويتسخروهم في أشغالهم حتى يتعايشوا ويترافدوا ويصلوا إلى مرافقهم لا لكمال في الموسع ولا لنقص في المقتر، ولو فرضنا ذلك إلى تدبيرهم لضاعوا وهلكوا، فإذا كانوا في تدبير خويصة أمرهم وما يصلحهم من متاع الدنيا الدنيئة وهو في طرف الثمام على هذه الحالة، فما ظنهم بأنفسهم في تدبير أمر الدين، وهو أبعد من مناط العيوق؟ ومن أين لهم البحث عن أمر النبوة والتخير لها من يصلح لها ويقوم بأمرها؟».

تلحظ في التأويل السابق أيضاً استنتاج واضح من أن الحياة الإنتاجية تعتمد على الطبقية من قوله : «ليصرف بعضهم بعضاً في مصالحهم ويستخدموهم في مهنهم ويتسخروهم في أشغالهم حتى يتعايشوا ويترافدوا ويصلوا إلى مرافقهم». ومما يزيد هذا الاستنتاج قوة هو قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾. وأخيراً لننظر لما قاله ابن تيمية، فهو قد تكلم في مسألة العلو وقسم الناس إلى أربعة أقسام إذ يقول رحمه الله:

«فإن الناس أربعة أقسام: القسم الأول يريدون العلو على الناس والفساد فى الأرض، وهو معصية الله. وهؤلاء الملوك والرؤساء المفسدون، كفرعون وحزبه، وهؤلاء هم شرار الخلق. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ

فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾. وروى مسلم فى صحيحه عن ابن مسعود رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لايدخل الجنة من فى قلبه مثقال ذرة من كبر، ولا يدخل النار من فى قلبه مثقال ذرة من إيمان)، فقال رجل: يا رسول الله، إنى أحب أن يكون ثوبي حسناً ونعلي حسناً، أفمن الكبر ذاك؟ قال: (لا، إن الله جميل يحب الجمال، الكبر بطر الحق وغمط الناس). فبطر الحق دفعه وجحده، وغمط الناس احتقارهم وازدراؤهم. وهذا حال من يريد العلو والفساد. والقسم الثانى: الذين يريدون الفساد بلا علو كالسراق والمجرمين من سفلة الناس. والقسم الثالث يريدون العلو بلا فساد كالذين عندهم دين يريدون أن يعلوا به على غيرهم من الناس. وأما القسم الرابع فهم أهل الجنة الذين لا يريدون علواً فى الأرض ولا فساداً مع أنهم قد يكونون أعلى من غيرهم كما قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُواْ وَتَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾، وقال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾، فكم ممن يريد العلو ولا يزيده ذلك إلا سفولا؟ وكم ممن جعل من الأعلين وهو لايريد العلو ولا الفساد؟ وذلك لأن إرادة العلو على الخلق ظلم لأن الناس من جنس واحد. فإرادة الإنسان أن يكون هو الأعلى ونظيره تحته ظلم، ومع أنه ظلم فالناس يبغضون من يكون كذلك ويعادونه لأن العادل منهم لا يحب أن يكون مقهوراً لنظيره، وغير العادل منهم يؤثر أن يكون هو القاهر. ثم إنه مع هذا لابد له فى العقل والدين من أن يكون بعضهم فوق بعض كما قدمناه. كما أن الجسد لايصلح إلا برأس. قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾، وقال تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ ...».[11]

تلحظ من السابق، ومن قوله: «ثم إنه مع هذا لابد له في العقل والدين من أي يكون بعضهم فوق بعض كما قدمناه»، من أن وضع الناس بعضهم فوق بعض أمر وكأنه طبيعي وذلك بالاستشهاد بآيتي سورة الأنعام والزخرف. ومن التأويلات المعاصرة ما ذكره الشعراوي رحمه الله من أن الرفع ليس بدائم. فهذا مرفوع الآن ومرفوع عليه لاحقاً لاختلاف الناس في الملكات والمهارات. أي أن السؤال هو: هل هو قدر الأمة أن تكون ذات تركيبة طبقية ثابتة بعضها فوق بعض؟ أم أن هذه سمة غير المسلمين فقط؟ وللتوضيح أقول: برغم تشابه آيتي سورة الأنعام والزخرف إلا أن هناك فارق كبير بينهما كما سترى بإذن الله. فآية سورة الزخرف تصف لنا الطبقية الثابتة كعقاب لمن لم يحكم بما أنزل الله. أي أن الطبقات لا تتغير إلا نادراً، فمن هو مرفوع عليه سيبقى على حاله في الغالب؛ بينما آية سورة الأنعام تصف حال الأمة المؤمنة والتي لا توجد فيها طبقية، بل أفراد كل مرفوع حينٌ من الوقت ومرفوع عليه حينٌ آخر. كيف؟ لنقرأ أولاً بتدبر الآيات التي تسبق الآية ٣٢ والتي تأتي بعدها في سورة الزخرف، قال تعالى في الآيات من ٣٠ إلى ٣٥:

﴿وَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ قَالُواْ هَٰذَا سِحْرٌ وَإِنَّا بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٣٠﴾ وَقَالُواْ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ﴿٣١﴾ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٣٢﴾ وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ﴿٣٣﴾ وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَٰبًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِـُٔونَ ﴿٣٤﴾ وَزُخْرُفًا وَإِن كُلُّ ذَٰلِكَ لَمَّا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةُ عِندَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾.

وقد مررنا آنفاً على تأويل الآيتين ٣١ و ٣٢، والآن لننظر لتأويل الآية ٣٣ ببعض التفصيل (فهي مفتاح لفهم سورة الزخرف)؛ مع المرور سريعاً على الآيات التي تليها. جاء في تفسير الطبري الآتي:

«يقول تعالى ذكره: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً﴾، جماعة واحدة، ثم اختلف أهل التأويل في المعنى الذي لم يؤمن اجتماعهم عليه لو فعل ما قال جل ثناؤه وما به لم يفعله من أجله، فقال بعضهم: ذلك اجتماعهم على الكفر، وقال معنى الكلام ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ على الكفر فيصير جميعهم كفاراً، لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة. ذكر من قال ذلك: حدثني علي قال ثنا أبو صالح قال ثني معاوية عن علي عن ابن عباس قوله: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾، يقول الله سبحانه: لولا أن أجعل الناس كلهم كفاراً لجعلت للكفار لبيوتهم سقفا من فضة. حدثنا ابن بشار قال: ثنا هوذة بن خليفة قال: ثنا عوف عن الحسن في قوله: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾، قال: لولا أن يكون الناس كفاراً أجمعون يميلون إلى الدنيا لجعل الله تبارك وتعالى الذي قال، ثم قال: والله لقد مالت الدنيا بأكثر أهلها وما فعل ذلك فكيف لو فعله. حدثنا بشر قال: ثنا يزيد قال: ثنا سعيد عن قتادة قوله: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾، أي كفاراً كلهم. ... حدثنا محمد قال: ثنا أحمد قال: ثنا أسباط عن السدي: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾، يقول كفاراً على دين واحد. وقال آخرون: اجتماعهم على طلب الدنيا وترك طلب الآخرة. وقال: معنى الكلام، ولولا أن يكون الناس أمة واحدة على طلب الدنيا ورفض الآخرة. ذكر من قال ذلك: حدثنا يونس قال أخبرنا ابن وهب قال: قال ابن زيد في قوله: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾، قال: لولا أن يختار الناس دنياهم على دينهم لجعلنا هذا لأهل الكفر. وقوله: ﴿لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ﴾، يقول تعالى ذكره: لجعلنا لمن يكفر بالرحمن في الدنيا سقفاً، يعني أعالي بيوتهم وهي السطوح فضة. كما حدثنا بشر قال: ثنا يزيد قال: ثنا سعيد عن قتادة: ﴿لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ﴾، السقف أعلى البيوت. واختلف أهل العربية في تكرير اللام التي في قوله: ﴿لِمَن يَكْفُرُ﴾، وفي قوله: ﴿لِبُيُوتِهِمْ﴾، فكان بعض نحويي البصرة يزعم أنها أدخلت في البيوت على البدل، وكان بعض نحويي الكوفة يقول إن شئت جعلتها في ﴿لِبُيُوتِهِمْ﴾ مكررة كما في: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾، وإن شئت جعلت اللامين مختلفتين كأن الثانية في معنى على كأنه قال: جعلنا لهم على بيوتهم سقفاً. قال: وتقول العرب للرجل في وجهه: جعلت لك لقومك الأعطية، أي جعلته من أجلك لهم. واختلفت القراء في قراءة قوله: ﴿سُقُفًا﴾، فقرأته عامة قراء أهل مكة وبعض المدنيين وعامة البصريين ﴿سَقْفًا﴾، بفتح السين وسكون القاف، اعتباراً منهم ذلك بقوله: ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾، وتوجيها منهم ذلك إلى أنه بلفظ واحد معناه الجمع. وقرأه بعض قراء المدينة وعامة قراء الكوفة ﴿سُقُفًا﴾ بضم السين والقاف ووجهوها إلى أنها جمع سقيفة أو سقوف. وإذا وجهت إلى أنها جمع سقوف كانت جمع الجمع لأن السقوف جمع سقف، ثم تجمع السقوف سقفاً فيكون ذلك نظير قراءة من قرأه فرهن مقبوضة بضم الراء والهاء، وهي الجمع واحدها رهان ورهون، وواحد الرهون والرهان رهن. وكذلك قراءة من قرأ: ﴿كُلُواْ مِن ثُمُرِهِۦٓ﴾، بضم الثاء والميم، ونظير قول الراجز (حتى إذا ابتلت حلاقيم الحلق). وقد زعم بعضهم أن السُقُف بضم السين والقاف جمع سقف، والرُهُن بضم الراء والهاء جمع رهن، فأغفل وجه الصواب في ذلك، وذلك أنه غير موجود في كلام العرب اسم على تقدير فعل بفتح الفاء وسكون العين مجموعاً على فعل، فيجعل السقف والرهن مثله. والصواب من القول في ذلك عندي أنهما قراءتان متقاربتا المعنى معروفتان في قراءة الأمصار، فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب.

وقوله: ﴿وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾، يقول ومراقي ودرجاً عليها يصعدون، فيظهرون على السقف.

والمعارج هي الدرج نفسها كما قال المثنى بن جندل: يا رب البيت ذي المعارج. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل. ذكر من قال ذلك: حدثني علي قال: ثنا أبو صالح قال: ثني معاوية عن علي عن ابن عباس: ﴿وَمَعَارِجَ﴾، قال معارج من فضة وهي درج. ... حدثنا محمد قال: ثنا أحمد قال: ثنا أسباط عن السدي: ﴿وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾، قال: المعارج المراقي. ... حدثني محمد بن سعد قال: ثني أبي قال: ثني عمي قال: ثني أبي عن ابن عباس قوله: ﴿وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾، قال: درج عليها يصعدون إلى الغرف. ...

القول في تأويل قوله تعالى: ﴿وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَٰبًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِـُٔونَ ۝ وَزُخْرُفًا وَإِن كُلُّ ذَٰلِكَ لَمَّا مَتَـٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةُ عِندَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾: ﴿وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَٰبًا وَسُرُرًا﴾، يقول تعالى ذكره: وجعلنا لبيوتهم أبواباً من فضة وسرراً من فضة. كما حدثني علي قال ثنا أبو صالح قال: ثني معاوية عن علي عن ابن عباس ﴿وَسُرُرًا﴾ قال: سرر فضة ... وقوله: ﴿وَزُخْرُفًا﴾، يقول: ولجعلنا لهم مع ذلك زخرفاً وهو الذهب. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل. ذكر من قال ذلك: ... حدثنا بشر قال: ثنا يزيد قال: ثنا سعيد عن قتادة: ﴿وَزُخْرُفًا﴾، الزخرف الذهب. قال: قد والله كانت تكره ثياب الشهرة. وذكر لنا أن نبي الله كان يقول: إياكم والحمرة فإنها من أحب الزينة إلى الشيطان. ... حدثني يونس قال: أخبرنا ابن وهب قال: قال ابن زيد في قوله: ﴿وَزُخْرُفًا﴾ لجعلنا هذا لأهل الكفر، يعني لبيوتهم سقفاً من فضة، وما ذكر معها والزخرف، سمى هذا الذي سمى السقف والمعارج والأبواب والسرر من الأثاث والفرش والمتاع. ... والزخرف على قول ابن زيد هذا هو ما تتخذه الناس في منازلهم من الفرش والأمتعة والآلات. وفي نصب الزخرف وجهان: أحدهما أن يكون معناه لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومن زخرف، فلما لم يكرر عليه من نصب على إعمال الفعل فيه ذلك والمعنى فيه فكأنه قيل وزخرفاً، يجعل ذلك لهم منه. والوجه الثاني أن يكون معطوفاً على السرر، فيكون معناه لجعلنا لهم هذه الأشياء من فضة، وجعلنا لهم مع ذلك ذهباً، يكون لهم غنى يستغنون بها ولو كان التنزيل جاء بخفض الزخرف لكان: لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة ومن زخرف، فكان الزخرف يكون معطوفاً على الفضة. وأما المعارج فإنها جمعت على مفاعل، وواحدها معراج على جمع معرج، كما يجمع المفتاح مفاتح على جمع مفتح لأنهما لغتان معرج ومفتح، ولو جمع معاريج كان صواباً كما يجمع المفتاح مفاتيح إذ كان واحده معراج.

وقوله: ﴿وَإِن كُلُّ ذَٰلِكَ لَمَّا مَتَـٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾، يقول تعالى ذكره، وما كل هذه الأشياء التي ذكرت من السقف من الفضة والمعارج والأبواب والسرر من الفضة والزخرف إلا متاع، يستمتع به أهل الدنيا في الدنيا. ﴿وَٱلْـَٔاخِرَةُ عِندَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾، يقول تعالى ذكره: وزين الدار الآخرة وبهاؤها عند ربك للمتقين الذين اتقوا الله فخافوا عقابه، فجدوا في طاعته وحذروا معاصيه خاصة دون غيرهم من خلق الله. كما حدثنا بشر قال: ثنا يزيد قال ثنا سعيد عن قتادة والآخرة عند ربك للمتقين خصوصاً غير واحد منهم، أنهم أرادوا بذلك الوليد بن المغيرة وعروة بن مسعود الثقفي. ...».[١٢]

وللمزيد من التوضيح، لنقرأ مختصراً من تأويل ابن كثير، يقول رحمه الله:

«أخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿يقول الله: لولا أن يجزع عبدي المؤمن لعصبت الكافر عصابة من حديد فلا يشتكي شيئاً، ولصببت عليه الدنيا صباً﴾. قال ابن عباس رضي الله عنهما: قد أنزل الله شبه ذلك في كتابه في قوله: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَـٰنِ﴾، الآية. وأخرج ابن جرير وابن المنذر وابن

أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنهما: ﴿وَلَوۡلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾، الآية. يقول لولا أن أجعل الناس كلهم كفاراً لجعلت لبيوت الكفار سقفاً من فضة ومعارج من فضة، وهي درج عليها يظهرون يصعدون إلى الغرف وسرر فضة. ﴿وَزُخۡرُفًا﴾، وهو الذهب. وأخرج عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن جرير عن قتادة رضي الله عنه: ﴿وَلَوۡلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾، قال: لولا أن يكون الناس كفاراً لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة. قال: السقف أعالي البيوت. ﴿وَمَعَارِجَ عَلَيۡهَا يَظۡهَرُونَ﴾، قال: درج عليها يصعدون. ﴿وَزُخۡرُفًا﴾، قال: الذهب. ﴿وَٱلۡأٓخِرَةُ عِندَ رَبِّكَ لِلۡمُتَّقِينَ﴾، قال: خصوصاً. وأخرج ابن المنذر عن مجاهد رضي الله عنه: ﴿وَلَوۡلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾، قال: لولا أن يكفروا. ...».[١٣]

إن تدبرنا الآيات بربط معانيها فإن هناك معنى آخر غير ما ذهب إليه المفسرون يبرز بوضوح كالآتي: لنبدأ بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلۡحَقُّ قَالُواْ هَٰذَا سِحۡرٞ وَإِنَّا بِهِۦ كَٰفِرُونَ﴾. فإن نظرنا للحق الذي جاء للكفرة على أنه حق مشتمل على ما هو متعلق بالمسائل العقدية (كتوحيد الألوهية مثلاً) بالإضافة للتعاملات (كتحريم الربوا مثلاً)، فإن مقصوصة الحقوق هي إذاً من الحق الذي جاء للكفرة فكفروا به، أي لم يقبلوه لأنه لا يلبي ولا يتبع أهواءهم. ولأنهم يريدون للحق أن يتبع أهواءهم، فهم تمنوا لو أن القرآن الكريم قد نزل على رجل هم يرضونه لأنه من طينتهم في الأهواء، فقالوا: ﴿لَوۡلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ عَلَىٰ رَجُلٖ مِّنَ ٱلۡقَرۡيَتَيۡنِ عَظِيمٍ﴾. فهم تمنوا أن لو نزل القرآن الكريم على أحد الرجلين من مكة المكرمة أو الطائف كما مرَّ بنا سابقاً. فكان الردُّ باستنكار على ضلالهم بالسؤال: ﴿أَهُمۡ يَقۡسِمُونَ رَحۡمَتَ رَبِّكَ﴾. تلحظ أن الرد يشتمل على عبارة: ﴿رَحۡمَتَ رَبِّكَ﴾. لماذا؟

إن عبارة: ﴿رَحۡمَتَ رَبِّكَ﴾، عبارة مهمة. فهي أحد المفاتيح لفهم ترابط معاني الآيات. كيف؟ إن ما يحدث الآن من فساد كما ذكرت مراراً هو بسبب الخروج عن شرع الله. فبرغم أن البعض من الناس (معظم المتنفذين والأثرياء) يتمتعون في هذا الجو المفعم بالفساد، إلا أن الصفة السائدة على سكان الأرض هي الظلم الواقع على معظم الناس دون أي رحمة، وكأن الرحمة قد نزعت من الكرة الأرضية. وكما هو معلوم فإن خيرات الله منها ما هو مادي ملموس كالمطر النازل من السماء والثمار الخارجة من الأرض وما شابه مما سخره سبحانه وتعالى للبشر، ومنها ما هو غير مادي مثل هديِه (بكسر الياء) سبحانه تعالى للبشر في طريقة التعاملات بين الناس حتى لا توظف هذه الخيرات فتصبح مصدراً للظلم. وهذا هو الشاهد بالنسبة لموضوعنا، أي ما هو غير مادي من التعاملات، أو بالأحرى مقصوصة الحقوق التي إن اُتبعت لتحولت هذه الخيرات إلى رحمات من الله. فيكون السؤال من الحق سبحانه وتعالى واضحاً: ﴿أَهُمۡ يَقۡسِمُونَ رَحۡمَتَ رَبِّكَ﴾؟ إن نظرت للآية كسؤال في إطار مقصوصة الحقوق، ترى أن السؤال واضح في كلمة: ﴿يَقۡسِمُونَ﴾. فأي قسمة هي قص للحقوق. لأن القاسم إنما يقسم الخيرات (مثل حق إحياء الأرض وحق الوصول والحصول على المعادن من باطن الأرض وتحديد مقادير المواريث وحقوق الشفعة وما شابه من حقوق) وأن ما قُسم إن لم يُقسم برحمة الله فلن يكون رحمة للناس، بل ينقلب ليصبح مصدراً للظلم لأنه يتبع الأهواء. والذي يؤكد بأن المقصود بالرحمة هو رحمة دنيوية وليس بالضرورة أخروية فقط، هو سؤال الآية في طريقة الطرح الموجه للكفرة لأنهم بالطبع لن يستطيعوا قسمة رحمة الآخرة لأنها ليست بأيديهم. أما رحمة الدنيا كما وضحتها سابقاً على أنها التفاعل الأمثل بين مقصوصة الحقوق وخيرات الأرض فهي الهدف من السؤال: ﴿أَهُمۡ يَقۡسِمُونَ رَحۡمَتَ رَبِّكَ﴾.

ثم تلحظ في الخطاب في قوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾، والذي يأتي بعد السؤال: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾، أنه رد على السؤال. أي أنه خطاب موجه لغير المسلمين بأنه سبحانه وتعالى بسبب كفرهم وإصرارهم على تقسيم الحقوق كيفما اشتهوا، فقد قسم سبحانه وتعالى بينهم معيشتهم بطريقة تضع بعضهم درجات فوق بعض. فلم يقل سبحانه وتعالى: ﴿رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾ في الإجابة على السؤال، بل قال: ﴿مَّعِيشَتَهُمْ﴾ لتأكيد هذا التفاوت الكبير بين الطبقات «في المعيشة» وبوضوح لا يخطئه الراصد، لتقوم الطبقات بتسخير بعضها لبعض. أي أن التسخير نوع من العذاب، لذلك قال: ﴿مَّعِيشَتَهُمْ﴾. لاحظ أن الحق سبحانه وتعالى نسب التسخير على أنه نتاج لفعل الناس بقوله تعالى: ﴿لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾. وبالطبع فإن هذا التسخير لن يقع إلا بعلم الله عز وجل، وأن باستطاعته سبحانه وتعالى أن يمنعه إن أراد، إلا أنه سبحانه وتعالى تركه لهم كنوع من العذاب لأنه هو الحكيم العدل سبحانه وتعالى الذي رفع ﴿بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾ كعقاب ليتم التسخير كنوع من العذاب لرفضهم لشرع الله.

ثم تظهر فكرة أخرى في الآيات وهي أن هؤلاء الذين يُعذَّبون بسبب الطبقية التي هم فيها فهم دون شعورهم يعتقدون بأن هذه الطبقية أتت لهم بالخير والرفاه. وهذا ما هو حادث الآن. فالسواد الأعظم يعتقد أن الرأسمالية هي الطريق الأمثل للغزارة الإنتاجية برغم الفساد الناتج والمبني على الطبقية في الحياة الإنتاجية. فهم على قناعة بأنهم في رحمة، فيأتي الخطاب راداً من الحق سبحانه وتعالى بقوله: ﴿وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾. أي أن ما ستأتي به مقصوصة الحقوق من رغد إن طُبقت، لهي رحمة من الله تفوق في خيرها كل ما يجمعون من ثروات كدور وعربات وأثاث ومقتنيات شخصية مثل الأحذية والساعات والمجوهرات البراقة. أي كل ما يجمعون من زخرف. تأمل هذا التدرج في المعاني من وضع ظاهرة ثم الرد عليها. وما يؤكد أن الخطاب موجه لأفعال الكفرة في الدنيا وليس الآخرة هو قوله تعالى: ﴿يَجْمَعُونَ﴾. فالكفرة في الآخرة لا شيء لديهم مجموع إلا الآثام، وهذا ليس بخير برغم أن ما جمعه بعضهم من مقتنيات كثيرة جداً كما هو مشاهد بسبب الرأسمالية. إلا أن ما ستأتي به الشريعة من رحمة إن هي طُبقت تفوق ما جمعوه (وسيأتي بيان هذه التفصيلة بإذن الله بعد عدة صفحات). والآن لنتريث أخي القارئ في تدبر الآية ٣٣:

إن أول ما يلحظه القارئ هو أن تأويل قوله تعالى: ﴿أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾، كما ذهب أكثر المفسرين يعني في الأغلب جماعة واحدة. ثم يقول الطبري جملة مهمة وهي: «ثم اختلف أهل التأويل في المعنى الذي لم يؤمن اجتماعهم عليه لو فعل ما قال جل ثناؤه وما به لم يفعله من أجله». أي أن الاتفاق بين المفسرين على أن المقصود من الأمة الواحدة هو الجماعة الواحدة، إلا أن اختلافهم هو على ماهية السمة التي تجعل تلك الجماعة ذات صفة مشتركة والتي من بعدها لا يريد الله سبحانه وتعالى أن يجعل بيوتهم من فضة (كمثال على الإسراف) حتى لا يُفتن الآخرون. فقال بعضهم (كما مر بنا آنفاً): «ذلك اجتماعهم على الكفر، وقال معنى الكلام: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ على الكفر فيصير جميعهم كفاراً». ومن التأويلات أيضاً قول أحد المفسرين: «لولا أن أجعل الناس كلهم كفاراً لجعلت للكفار لبيوتهم سقفاً من فضة». وقول آخر: «لولا أن يكون الناس كفاراً أجمعون يميلون إلى الدنيا لجعل الله تبارك وتعالى الذي قال». وقولهم: «اجتماعهم على طلب الدنيا وترك طلب الآخرة». ثم يأتي تعليق مهم للحسن إذ يقول: «والله لقد مالت الدنيا بأكثر أهلها وما فعل ذلك، فكيف لو فعله».

تلحظ أخي القارئ أن التوجه في التأويل هو أن الدنيا لا تساوي عند الله جناح بعوضة، وأن الله سبحانه وتعالى لن يبالي حتى وإن كان سقف بيت غير المسلم مصبوباً من فضة كناية عن النعيم الزائل لغير المسلمين حتى يزدادوا ضلالاً. وأن هذا لم يحدث لأن الله سبحانه وتعالى لا يريد أن يفتن المؤمنين. وما يدفع لهذا التأويل أيضاً ما ذكره ابن كثير عن ابن عباس أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: (يقول الله: لولا أن يجزع عبدي المؤمن لعصبت الكافر عصابة من حديد فلا يشتكي شيئاً، ولصببت عليه الدنيا صباً).

إلا أن هناك تأويلاً آخر للآية ٣٣ يظهر بوضوح إن نحن اقتنعنا بما سبق من تأويلات لكل من ﴿وَرَحْمَتُ رَبِّكَ﴾ و ﴿مَّعِيشَتَهُمْ﴾ و ﴿سُخْرِيًّا﴾ و ﴿يَجْمَعُونَ﴾. تذكر أخي القارئ ما قلناه في فصل «القذف بالغيب» عند الحديث عن الخطاب القرآني الموجه للجماعات ومن التداخل بين أصناف الناس وأن الشريعة توجد حلبات للصراع لتمحيص الناس لينتشر الحق، وأن هذا لن يحدث إلا من خلال إيجاد مجتمعات مسلمة تعيش كجماعات متقاربة، وكل جماعة تجاور أو بداخل جماعات أخرى وذات استقلالية اقتصادية تامة، وذات استقلالية سياسية إلى حد كبير (وسيأتي تفصيله في فصل «الأماكن» بإذن الله)، وأن هذه الاستقلالية تمكن هذه الجماعات والأفراد من التحرك في الأرض والانطلاق في تسخير مواردها لما فيه عزهم ورفاههم كما مر بنا في فصل «ابن السبيل» وأنه كلما صغرت هذه المجتمعات وزادت استقلاليتها (كما سيأتي في فصل «الأماكن» بإذن الله) كلما زادت سرعة حركتها حتى تصل إلى الفرد المحرر من كل القيود. وأن هذا يعني أن مكونات الأمة الأكبر هي جماعات صغيرة قوية ذات شوكة بحيث أن الكل سيكون في مجموعه (ولأنه مشكل من أجزاء قوية) أقوى من أقوى كل. وأنه إن كانت الأجزاء سليمة وقوية وعزيزة فإن الكل سيكون أسلم وأقوى وأعز لأن المجموع ليس حصيلة جمع الأجزاء فحسب، بل أكثر بكثير (كما سيأتي بإذن الله). وهكذا تعتز الأمة المسلمة فتُفتح آفاق الأرض لتنتشر عبادة الله ليتحقق قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾. ثم ذكرت أن الشريعة تجابه الأمم على الأرض وكأنها أمم تتكون من احتمالات ثلاثة فقط من بين سبعة حتى تظهر حلبات الصراع بين الحق والباطل: وأن الاحتمالات هي: ١) جماعات مسلمة ٢) وجماعات كافرة ٣) وجماعات منافقة تعيش بين المسلمين. والسؤال هو الآن: ما المقصود بالأمة أو الجماعة في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾؟

إن هذه لآية عجيبة تصف حالنا اليوم تماماً. فالحق سبحانه وتعالى يخبرنا عن جماعة غير متجانسة عقدياً لأن هناك كفرة بالرحمن بين جماعة مسلمة. ذلك أن في قوله تعالى: ﴿لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ﴾ إشارة واضحة لوجود من يكفر بالرحمن من قوله تعالى: ﴿لِمَن يَكْفُرُ﴾. ثم بالتالي يكون السؤال عن هذه الجماعة الكافرة، بين مَن مِن الناس هي؟ فتكون الإجابة استنتاجاً من الآية نفسها بأنها بين جماعة مسلمة، ذلك أن نقيض الكفر هو الإسلام. أي صفة الجماعة هي وجود كفرة بين المسلمين. ولكن أيهما أكثر، الكفرة أم المسلمين؟ تأتي الإجابة من الآية، فكما تشير الآية من قوله تعالى: ﴿لِمَن يَكْفُرُ﴾، فإن التوجه هو أن المسلمين أكثر لأن بعض الجماعة كفرة استنتاجاً من قوله تعالى: ﴿لِمَن﴾ التمييزية. والمميز عادة هو الأقل في العدد، وإلا لما تميز. أي أن الاحتمال الثالث هو ما تصفه الآية، أي جماعات منافقة تعيش بين المسلمين، لماذا؟ لأن الجماعة الصغيرة تكون مؤثرة في مجموع الكل إن كانت بيدها زمام الأمور كمتخذي القرارات، وإلا لما ركزت عليهم الآية، والله أعلم. فهي جماعة برغم أنها مسلمة إلا أنها لا تحكم بما شرع الله. ويتأكد هذا الاستنتاج من الآتي:

ثم تظهر فكرة محورية يمكن استنتاجها ضمنياً من الآية وهي أنه سبحانه وتعالى لا يريد ظهور أمة واحدة بصفة محددة رفقاً بالمسلمين، ولو أراد لفعل. فلماذا لا يريد الحق سبحانه وتعالى ذلك؟ وما هي تلك الصفة؟ والإجابة هي: هناك فكرة يريدنا الحق سبحانه وتعالى أن نستنتجها في وقتها. كيف؟ إن قلت كمدير مدرسة: «لولا أن يكون الطلاب مجتمعين على ... (فراغ) ... لجعلت لمن يغش في الامتحان قلماً مذهباً». تلحظ أن الجملة بحاجة لكلمة أو عبارة محل «... (فراغ) ...» حتى تُفهم بوضوح تام. فما هي هذه الكلمة أو العبارة أو الصفة؟

كما ذهب المفسرون فإن المقصود من ﴿أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ «في تأويل هذه الآية» هو جماعة واحدة. والجماعة لا تكون جماعة إلا إن اشترك أفرادها في صفات محددة. فما هي إذاً هذه الصفات التي لا يريد الحق سبحانه وتعالى أن تعم بين الناس لتربطهم كأمة واحدة علماً أنهم جماعة غير متجانسة عقدياً لأن بينهم المؤمن والكافر وأن الكفرة هم الأقل عدداً؟ والإجابة هي: إن قوله تعالى: ﴿أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ قد تكرر في القرآن الكريم في تسعة مواضع مثل قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ ...﴾، ومثل قوله تعالى في سورة يونس: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَاحِدَةً فَٱخْتَلَفُواْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾، ومثل قوله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿إِنَّ هَـٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾. وسنأتي على تفصيل معناها بإذن الله في فصل «الأماكن». ولكن لغرض هذا الفصل أقول: تذكر ما قلناه مراراً بأن الحكم بغير ما أنزل الله كفر بواح. وعادة ما يكون الحكام وأعوانهم مقارنة بتعداد سكان الأمة هم أقل في العدد. أي أن هؤلاء القلة «هم» من السلاطين وأعوانهم والذين يؤكدون الطبقية في المجتمع، وهم من يوجهون المجتمع للحكم بغير ما أنزل الله. لأن الأمة الواحدة المكونة من طبقات مسخرة فيما بينها لابد وأن تكون فاسدة لاتباع التسخير بين الطبقات للأهواء، ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾. أي وكأن الآية تقول: ولولا أن يكون الناس أمة واحدة على الفساد لجعلنا لقادة الفساد، أي لأولئك الذين يحكمون بغير ما أنزل الله، ثراءً كبيراً لدرجة أن أسقف منازلهم ستكون مصبوبة من الفضة. أي أن كفرهم هو بسبب السير على غير ما أنزل الله سبحانه وتعالى برغم اتصافهم بالإسلام لدرجة ظهور الثراء الكبير لدى البعض وأن هذا الاستشراء لن يقع برحمة الله. فهذه هي الصفة المشتركة بين الجميع، مسلمهم الذي لا حيلة له، ومسلمهم الذي لم يحكم بما أنزل الله (كما هي حالنا اليوم تماماً)، أو بالأصح مسلمهم وكافرهم (تذكر أننا في أول الكتاب ركزنا على أن من لم يحكم بما أنزل الله فقد كفر). فالصفة المشتركة هي سير المجتمع بالحكم بغير ما أنزل الله برغم أن أكثر الناس هم من المسلمين الذين لا حول لهم ولا قوة. هنا تذكر الربط مع الآية ٣٢ التي تنص على أن مثل هذا المجتمع لابد وأن يكون طبقياً في بنيته وأن بعضه مسخر للبعض الآخر. وتذكر أيضاً الربط مع ما مر بنا قبل سبع عشر صفحة في الحديث عن المنافقين الذين يحكمون بما أنزل الله تارة وبغير ما أنزل الله تارة أخرى، فهم مذبذبون كما مر بنا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ يُخَـٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَـٰدِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوٓاْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُواْ كُسَالَىٰ يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٤٢﴾ مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَآ إِلَىٰ هَـٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَـٰٓؤُلَآءِ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلًا﴾.

ولكن لماذا لم تظهر كلمة «فساد» في الآية عندما نزل القرآن الكريم وتركت لنا لنستنتجها في هذا العصر؟ والإجابة والله أعلم هو أن الفساد لم يكن ظاهراً بعدُ حين نزل القرآن لأنه (أي الفساد) بحاجة لقرون من التراكم

لأهواء البشر. وبالتالي لن تُفهم الآية إن نزلت بالوضوح الذي نراه الآن. فذهب التأويل لعدة قرون لما قاله المفسرون أثابهم الله، والذي كان مقبولاً حينها دون ظهور كلمة أو عبارة تشير للفساد. وما يؤكد التأويل الموضح في هذا الكتاب هو قوله تعالى: ﴿لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَـٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ﴾. فهؤلاء المنافقين الذين لا يحكمون بما أنزل الله، وبسبب ظهور الطبقات التي تسخر الآخرين، فقد تكوّن لديهم الكثير من المال لدرجة أنه سبحانه وتعالى إن تركهم لأجيال كثيرة لتراكم لديهم الثراء وتعاظم لدرجة أنهم قد يصبون أسقف عقاراتهم من فضة. عندها فإن الجميع سيشكل أمة واحدة تتميز بالطبقية المفرطة التي تُسخر بعضها لبعض، إلا أن هذا الاستشراء للثراء الفاحش لن يقع برحمة الله، لهذا فلن تظهر هذه الأمة. تدبر هذا التصوير الفني الرائع: فكما مر بنا في التأويل آنفاً للسُقُف قوله:

> «وقرأه بعض قراء المدينة وعامة قراء الكوفة ﴿سُقُفًا﴾ بضم السين والقاف ووجهوها إلى أنها جمع سقيفة أو سقوف. وإذا وجهت إلى أنها جمع سقوف كانت جمع الجمع لأن السقوف جمع سقف، ثم تجمع السقوف سقفاً».

فالسُقُف إذاً هي جمع الجمع، أي جمع سُقوف. وكيف يكون جمع السقوف إلا أن كانت في الأغلب سقوفاً بعضها فوق بعض لكل عقار، وهذا هو الجمع. أما جمع الجمع فهو العديد من العقارات كل منها بأسقف متعددة ومصبوبة من الفضة. تأمل هذا التصوير، عقارات متجاورة وكل عقار (كقصر كبير مثلاً) أسقفه من فضة، فيكون سقف الدور السفلي أرضاً للدور العلوي، وبهذا فإن سكان الدور العلوي يدوسون سقف الدور السفلي، تعبيراً «مجازياً» عن التراكم الكبير للثراء لدرجة أنه يخزن ليداس. فحتى يطئمن الناس على ثرواتهم المتراكمة فهم عادة ما يكنزونها، وهي هنا من كثرتها، ولأنه لا مخازن تكفي لكنزها، صُبت لتكون أسقفاً لتداس إذ لا حاجة لها إلا لكنز الثراء في مكان آمن تحت أنظار وأقدام هؤلاء الذين يُسخرون الآخرين في مجتمع طبقي. ولكنك قد تقول: «الناس اليوم لا يكنزون الأموال، بل يودعونها في البنوك للحصول عليها وقت الحاجة». فأجيب: القرآن الكريم كلام الله الذي لا يخضع لزمن دون آخر. وسيأتي زمان ويفقد فيه الناس الثقة بالبنوك، فيكون الملجأ الآمن هو وضعها في ما هو نفيس من معادن وتحت أنظارهم. وحتى إن لم يحدث هذا فإن في الآية تصوير فني لاستشراء الثراء لدرجة أنه قد يصل لصب الثروات كأسقف بسبب التسخير الظالم في مجتمع طبقي. ألا ترى الأثرياء يكدسون الأموال في المراحيض الذهبية المرصعة في اليخوت أو في الطائرات الخاصة التي تكلف البلايين؟

وما يؤكد أن الأسقف بعضها فوق بعض هو قوله تعالى: ﴿وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾. فالمعارج كما مر بنا في التأويل هي المراقي ليصعد فيها السكان على الأسقف. ولأن المعارج أتت بصيغة الجمع، فهي إذاً طريق أو مرقى من سقف لآخر، لأنها إن كانت واحدة، فهي طريق من الأرض للسقف، والمعارج لأنها جمع فهي ثلاث مراق أو أكثر. أي أن العقارات ذات طوابق متعددة، تماماً كما هي المجتمعات المعاصرة، طبقات بعضها فوق بعض. تدبر التشبيه ما أروعه وأعمقه.

ثم تأمل قوله تعالى: ﴿وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَٰبًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِـُٔونَ﴾. فهذه آية بها تصوير فني لمنتهى الكسل لسكان هذه البيوت ومنتهى الثراء والسلطة إشارة إلى أنهم قوم لا يعملون أبداً، بل فقط يأمرون وينهون بتسخير الآخرين لخدمتهم، أي أنهم مسرفون. كيف؟ كما مر بنا في التأويل السابق، فإن الأبواب والسرر من الفضة.

والبيوت في اللغة هي المكان بالدور الأرضي، والغرفة هي المكان في الدور العلوي. ففي هذا التصوير للبيوت في الدور الأرضي ذات الأبواب الفضية دلالة على الجمع بين الثراء والقوة، لأنها أبواب فضية، أي معدنية قوية تحمي ما وراءها من السرقة. فهم من كثرة أموالهم يحاولون حمايتها بهذه الأبواب المعدنية. وفي هذه البيوت ﴿سُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِئُونَ﴾. أي أن سكان هذه البيوت متكئون، كناية عن أنهم لا يعملون وأن حياتهم في معظمها في الدور الأرضي لأن السرر في البيوت التي هي في الدور الأرضي، وكأن حياتهم في معظمها في الدور الأرضي، أما الأدوار العليا، فهي لأنها مصبوبة من فضة، فهي كأنها مخازن لكنز ما تراكم لديهم من مال مثل المتاع والمشغولات والمجوهرات. وكأن المبنى عبارة عن عدة أدوار، الأرضي منها للسكنى والعليا كمخازن لكنز الثراء. تأمل هذا المشهد الذي يشد المتأمل لما قد يؤدي إليه الحكم بغير ما أنزل الله «إن استمر» من ظلم مفسد بسبب التقسيم الطبقي (أي التسخير). أي صدق الله: ﴿لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾.

لكن الآية تقول لنا كما ذكر ابن عباس: «لولا أن أجعل الناس كلهم كفاراً لجعلت لبيوت الكفار سقفاً من فضة ومعارج من فضة»، أي وكأن الحق سبحانه وتعالى يقول لنا أنه إن ترك سبحانه وتعالى المجتمعات تسير كما هي على الحكم بغير ما أنزل الله فإن في هذا ثراء كبير للبعض دون البعض الآخر لدرجة تحول المباني إلى كنوز في ذاتها مما قد يؤدي لفتنة كبيرة للمسلمين بسبب هذا الثراء الفاحش. إلا أنه سبحانه وتعالى رفقاً بالناس لن يدع المجتمعات تصل إلى هذه المرحلة المتقدمة من التسخير للآخرين حتى لا يتراكم الثراء عند البعض بدرجة هائلة لأن في تراكمه مزيداً من الفساد لأن من هم أكثر مالاً وسلطة سيسخرون آخرين للعمل لديهم لتسخير آخرين، وهكذا ومع الزمن قد يستقر التركيب الطبقي التسخيري ويتجذر ليتبلد المستعبَدون (بفتح الباء) ولا يستطيعون المقاوة لأنهم ألفو الذل. وفي هذا الوضع فتنة للمسلمين لأنهم يرون الفجرة في نعيم مادي، ولأنهم قد لا يستطيعون مقاومته وتغييره لأنه استقر وقوي وأصبح في مرحلة متقدمة من التجذر بدليل الثروات الهائلة التي من علاماتها صب الأسقف بالفضة. إلا أن رحمة الله الحق سبحانه وتعالى كبيرة، فهو لن يسمح لهذا أن يقع. أي لن يسمح الودود اللطيف الحليم العليم لهذا الفساد العارم أن يستشري برغم ظهور بعضه. كيف؟

هنا نأتي لعدة آيات كريمة توضح أنه من كرمه ورحمته سبحانه وتعالى، فإن هذا لن يقع كما في قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، وكما في قوله تعالى في سورة الحج: ﴿ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾. ولا نريد هنا الدخول في تفاصيل هاتين الآيتين البديعتين، بل التوضيح على عجالة بأن معنى الدفع هو الرد عن المراد. وكما قال الشيخ الشعرواي رحمه الله، فإن التدافع يقع بين الحق والباطل، وعندها يكون انتصار الحق سريعاً، وأن التدافع إن وقع بين الباطل والباطل فإنه سيستمر طويلاً، أما التدافع بين الحق والحق فلن يقع أبداً. فحكمة التدافع هذه هي لتنظيف الأرض من تراكم الفساد. ففي آية سورة البقرة، نجد أن دواد انتصر سريعاً ليحكم بما أنزل الله، أي إعادة المجتمعات من حكم البشر، أي من حكم العقل القاصر، إلى حكم الله الحق. وفي آية سورة الحج نجد أن التدافع يؤدي لحفظ دور العبادة لأن في هدمها إشارة واضحة على هدم الأماكن التي تربط المخلوق بالخالق. فهذه

الدور هي حارسة القيم في الوجود وتذكر الناس بالعبودية وبهذا تمنع الغرور البشري. وهذه هي آفة مجتمعاتنا العلمانية التي أنحت دور العبادة جانباً، فكان غرور العقل البشري القاصر هو المشرع وبالتالي الحكم بغير ما أنزل الله المؤدي للفساد. فكان لابد من التدافع بين الناس لتدك طائفة فاسدة طائفة أخرى فاسدة ويستمر الدك سجالاً وطويلاً بين القوتين حتى تظهر جماعة مؤمنة حتى وإن كانت ضعيفة لينصرها الله. ألم يقل الحق سبحانه وتعالى في سورة البقرة في نفس القصة (أي قصة داود) عندما رأى المؤمنون كثرة جنود جالوت بأنهم قالوا: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾. أما في سورة الحج، ألم يقل الحق سبحانه وتعالى: ﴿وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾. أي أن سنة التدافع هذه لابد منها حتى لا يتجذر التسخير الطبقي المؤدي للفساد إلى أن تأتي طائفة مؤمنة وتنتصر حتى وإن كانت ضعيفة.

نعود لاستكمال آيات سورة الزخرف. ثم تأتي بعد ذلك الآية التي تحوي اسم السورة، أي قوله تعالى: ﴿وَزُخْرُفًا وَإِن كُلُّ ذَٰلِكَ لَمَّا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةُ عِندَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾. وكما مر بنا في التأويل السابق، فإن قوله: ﴿وَزُخْرُفًا﴾ يعني الذهب كما ذهب كثير من أهل التأويل. كما ذهبوا إلى أن المقصود هو أن هذه الأسقف والمراقي والأبواب والسرر هي أيضاً قد تكون من الذهب، أو الذهب والفضة معاً. هنا أريدك أخي القارئ أن تتخيل الأسقف التي تراها في المباني المعاصرة، فمنها ما هو مصبوب بطريقة بديعة ومشغول بالجبس ومرسوم عليه. وكذلك الأبواب، فمنها ما هو حديدي ومشغول ومنقوش عليه، وكذلك المراقي، فلها ما يحمي الناس من السقوط وهو ما يعرف بـ «الدربزين» والذي عادة ما يتباهى الناس بالرسومات الحديدية المنقوشة عليه، تماماً كما يرسمون على رؤوس الأسرة. والآن تخيل أن الأسقف مصبوبة من الفضة، فهي الأقل سعراً مقارنة بالذهب، لهذا فهي الأكبر حجماً، وتخيل الأبواب والمراقي والأسرة مصبوبة من الذهب أو من الفضة ومرصعة بنقوش مصبوبة ذهباً. ففي هذا إشارة لتراكم الثروات لدرجة أن الأسقف والأبواب والمراقي والسرر مشغولة بتداخل بديع دقيق (كالمجوهرات النسائية) بين الذهب والفضة دلالة على التشغيل الكبير للكثير من الأيدي العاملة الماهرة لشيء لا فائدة للمجتمع منه إلا النظر إليه ممن ملكوا المال والجاه والسلطان في مجتمع وكأنه يحاول تخليد التقسيم الطبقي الذي يسخر البعض باستمرار، وإلا لما تراكمت الثروات لدرجة ظهور هذا البذخ الضائع في زخارف متداخلة بإتقان ماهر بين الذهب والفضة فيما هو ثابت جامد كالسقف والباب والدرج والسرير. كما أن في الآية إشارة إلى أن الأبواب الناتجة من تفاعل وتداخل الذهب والفضة، وكأنها سبيكة معدنية قوية ستحمي ثروات ملاكها من خلفها، وفي هذا مؤشر واضح أيضاً إلى أن مثل هذا المجتمع غير آمن بسبب شعور المسخرين بالظلم لدرجة أن الأبواب صُبت من المعدن لحماية الأثرياء. تذكر ما قلته قبل ست صفحات عن الرحمة في قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾، وأن كل ما جمعه هؤلاء الذين سخروا الآخرين لإنتاجهم ليس برحمة برغم كثرته، فهو ليس برحمة لأن هذا المجتمع غير آمن. فمن يعيش فيه برغم كثرة ماله (لدرجة وضع الأبواب المصبوبة من الذهب والفضة) سيشعر بالقلق الدائم خوفاً على نفسه من الفقراء كما هو حادث الآن في الكثير من أحياء الأثرياء الذين يعيشون داخل أسوار الحارات كما في البرازيل والهند مثلاً. وهذه ليست رحمة برغم توافر المال للأثرياء إذ أنهم في خوف مستمر وفي مجتمع مفتت إذ لا أواصر اجتماعية. وهنا تذكرت الدعاء الذي أوصانا به الرسول صلى الله عليه وسلم. فعن شداد بن أوس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿إذا كنز الناس الذهب والفضة فاكنزوا هؤلاء الكلمات: اللهم إني أسألك الثبات في الأمر، والعزيمة على الرشد، وأسألك شكر

نعمتك، وأسألك حسن عبادتك، وأسألك قلباً سليمًا، ولسانًا صادقًا، وأسألك من خير ما تعلم، وأعوذ بك من شر ما تعلم، وأستغفرك لما تعلم، إنك أنت علام الغيوب».

ولعل البديع في الآية عند سماعها هو جواز الوقف بعد قوله تعالى: ﴿وَزُخْرُفًاۚ﴾، (وهو ما يشار إليه في القرآن الكريم بحرف الجيم الصغير المرفوع)، أي أن الوقف ليس بلازم. فبرغم أن الكلمة في أول الآية، وبرغم جواز الوقف، إلا أن معظم من سمعتهم من مقرئين يقفون بعد كلمة ﴿وَزُخْرُفًا﴾ لأنها تفرض نفسها عليهم في الوقف لعل المستمع المسلم يتدبر سبب هذه الوقفة. أي وكأن الحق سبحانه وتعالى يقول لنا بتبيان واضح، كما تشير باقي آيات سورة الزخرف أن الحكم بغير ما أنزل الله سيؤدي للمزيد من الإنتاجية الفارهة مع تراكم الثروات عند البعض إلا أن هذا كله زخرف لأنه مصحوب بالفساد النابع من التسخير بسبب الحكم بالأهواء. ولعلي أتفرغ يوماً أو آخرون لتفسير كامل السورة من جمالها الذي يشحن المعاني لتصب في تنبيه الناس إلى أن الحكم بغير ما أنزل الله سيؤدي للتقسيم الطبقي الذي يؤدي للمزيد من الإنتاجية الفارهة للبعض وظلم أكيد للبعض الآخر ليعم الفساد، وهذه ليست رحمة.

ولكن قد تقول: وماذا عن آخر آية في سورة الأنعام؟ أي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَـٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَـٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌۢ﴾. أليس فيها تقسيم طبقي بأمر الله كما هو ظاهر من قوله تعالى: ﴿جَعَلَكُمْ﴾؟ فأجيب: تلحظ بمقارنة آيتي الزخرف والأنعام، أن الرفع للناس في درجات في آية سورة الزخرف تأتي بعد «قسمة المعيشة»، أي في قوله تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَـٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾. فالتفاوت بين الدرجات هو بسبب التمكن المالي للبعض على حساب الآخرين لأن المعيشة تعتمد في تفاوتها على المقدرة المالية. لذلك فهي عقاب وعذاب. أما في آية سورة الأنعام، فإن التفاوت بين الناس هو للابتلاء لينظر الحق سبحانه وتعالى ماذا فعل هذا العبد المبتلى بالرفع. فالخطاب في آية سورة الأنعام موجه للأفراد لأن كل فرد له ابتلاؤه الخاص به. أي أن التفاوت ليس بالضرورة في المقدرة المالية، ولكن فيما آتاناه الله من نعم مثل التفاوت في الذكاء والعضلات والهمة وما شابه من ضروريات ظهور الحياة كما مر بنا في فصل «ابن السبيل». فكما ذكرت، فإن التفاوت ضرورة ليتم التكاتف والتكامل بين الناس للضرب في الأرض لتسخير خيرات الأرض لمنتجات. أما ما يؤكد أن آية سورة الزخرف تخاطب الجماعة فهو وصف العقارات المتعددة الطوابق ذات الأسقف المصبوبة من الفضة إذ أن هذا لن يقع إلا باستمرارية الطبقية المالية السلطوية بين الناس لعقود عدة.

والآن لننظر لما قاله أهل التأويل في تفسير آية سورة الأنعام، يقول ابن كثير:

> «يقول تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَـٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾، أي جعلكم تعمرونها جيلاً بعد جيل وقرناً بعد قرن وخلفاً بعد سلف. قاله ابن زيد وغيره كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَا مِنكُم مَّلَـٰٓئِكَةً فِى ٱلْأَرْضِ يَخْلُفُونَ﴾. وكقوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ﴾، وقوله: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، وقوله: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾. وقوله: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَـٰتٍ﴾، أي فاوت بينكم في الأرزاق والأخلاق والمحاسن

والمساوئ والمنظر والأشكال والألوان، ... ، وقوله تعالى: ﴿لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡ﴾، أي ليختبركم في الذي أنعم به عليكم وامتحنكم به ليختبر الغني في غناه ويسأله عن شكره، والفقير في فقره ويسأله عن صبره. وفي صحيح مسلم من حديث أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إن الدنيا حلوة خضرة، وإن الله مستخلفكم فيها فناظر ماذا تعملون، فاتقوا الدنيا واتقوا النساء فإن أول فتنة بني إسرائيل كانت في النساء﴾. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلۡعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٞ رَّحِيمُۢ﴾، ترهيب وترغيب أن حسابه وعقابه سريع فيمن عصاه وخالف رسله، ﴿وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٞ رَّحِيمُۢ﴾ لمن والاه واتبع رسله فيما جاؤا به من خبر وطلب ...».[١٤]

ومن التفسيرات البديعة لهذه الآية هو ما قاله الشيخ الشعرواي رحمه الله والتي يمكن تلخيصها في الآتي: إن فكرة الخلافة قد تعني أن الإنسان خليفة للإنسان، فإنسان يخلف إنسان آخر في الزمان أو في المكان، هذا يموت وذاك يأتي من بعده، هذا يسافر وذاك يأخذ منزله، وهكذا هي الحياة، خلفة في كل شيء. مجتمعات تخلف مجتمعات، وحضارات تخلف حضارات. وقد تعني الخلافة أيضاً خلافة الإنسان لرب الإنسان في الأرض. فالخالق سبحانه وتعالى سخر لنا ما في الكون من خلال الانفعالات، فعندما يقرر الإنسان المشي فإن أعضاء جسده «تنفعل» له لتحقق له رغبته داخل جسده دون علمه كيف حدث ذلك، وعندما يضع الفلاح البذرة تنفعل له التربة. ألم يقل الحق سبحانه وتعالى: ﴿أَفَرَءَيۡتُم مَّا تَحۡرُثُونَ ۝ ءَأَنتُمۡ تَزۡرَعُونَهُۥٓ أَمۡ نَحۡنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾. وهكذا سخر لنا الحق سبحانه وتعالى ما على الأرض. وإن تأملت كل منتج لن تجد للبشر فضلاً، بل هم يستفيدون من الظواهر والخصائص التي أودعها الحق سبحانه وتعالى في الأعيان. وأنصع مثال هو الطائرة كما ذكرت: فالطائرة لا تحلق إلا بفرق الضغط الجوي بين ما تحت وما فوق الجناح. وهذا الفارق في الضغط ناتج من حركة الهواء السريعة بسبب اندفاع الطائرة للأمام وبسبب هيكل الجناح ذي الانحناء المستنبط من جناح الطير مما يزيد المسافة بين علو الجناح وسفله. فبتولد فارق الضغط ترتفع الطائرة، وهذا الضغط من خلق الله. أما النفاثات التي تدفع الطائرة للأمام بشدة فهي بسبب حرق الوقود ودوران المراوح التي تدفع الهواء الكثير بشدة من فتحة صغيرة لتدفع الطائرة للأمام. كذلك التيار الكهربائي: فهو لا ينتقل إلا لأن هناك من المواد التي خلقها الخلاق العليم والتي تقوم بذلك كالنحاس وليس الخشب. بمثل استغلال هذه الظواهر الطبيعية وبتراكم الاكتشافات والابتكارات لاستغلال هذه الظواهر (وسيأتي بيان هذا بإذن الله في فصل «المعرفة» بإذن الله) تقدم البشر تقنياً وإنتاجياً.

وحتى تظهر الحياة وتستمر فلابد لهذه الخلافة من التكامل بين الناس، فخالف الحق سبحانه وتعالى بين أحوالهم. فكل فرد يتمتع بمواهب ومهارات مختلفة وهبها له الحق سبحانه وتعالى. أي أن كل فرد مرفوع من جهة مواهبه، ومرفوع عليه فيما لا مواهب له فيه. وبهذا فإن الناس بحاجة لبعضهم البعض. هذا طبيب بحاجة لمهندس، وذاك مهندس بحاجة لحداد، وذاك حداد بحاجة لطبيب، وهكذا. وبهذا فإن التكاتف بين الناس لا ينشأ تفضلاً بل اضطراراً. أي كل مخلوق فيه موهبة تنقص من الآخر، فيضطر كل مخلوق للتعاون مع الغير ليقطف ثمرة موهبة الآخرين من دافع الحاجة وليس التفضل. أي أن ترابط الناس هو بسبب الحاجة. كما أنه الحق سبحانه وتعالى قد وهب هذه الملكات المختلفة كابتلاء ليرى ما يعمل بها الناس وذلك حتى يكون الامتحان في هذه الدنيا اختبار إقرار لهم. فهو سبحانه وتعالى علام الغيوب، يعلم قبل خلق البشر من منهم شقي ومن منهم سعيد. إلا أن الابتلاء في هذه الدنيا هو امتحان إقرار للناس، حتى يحق العذاب على من سخط (على فقره مثلاً) أو أساء استخدام مواهبه

ومهاراته (عضلاته أو ذكائه مثلاً) أو سلطانه. وبهذا كما يقول الشعراوي فإن الناس متساوون برغم اختلاف مواهبهم وعطاء الله لهم، لأنهم في امتحان يؤدي للحياة المستمرة على الأرض.[١٥] وهكذا كما يقول الطبري في تأويله:

«يقول جل ثناؤه لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: إن ربك يا محمد لسريع العقاب لمن أسخطه بارتكابه معاصيه وخلافه أمره فيما أمره به ونهاه، ولمن ابتلي منه فيما منحه من فضله وطوله توليا وإدباراً عنه مع إنعامه عليه وتمكينه إياه في الأرض كما فعل بالقرون السالفة. وإنه لغفور وإنه لساتر ذنوب من ابتلي منه إقبالا إليه بالطاعة عند ابتلائه إياه بنعمة واختباره إياه بأمره ونهيه، فمغطٍ عليه فيها وتارك فضيحته بها في موقف الحساب، رحيم بتركه عقوبته على سالف ذنوبه التي سلفت بينه وبينه إذ تاب وأناب إليه قبل لقائه ومصيره إليه».[١٦]

وأخيراً بعد هذا التوضيح السادس المهم الذي ينفي أن الإسلام عقدياً دين قد يؤدي إلى الطبقيات كما اعتقد البعض كما رأينا في الصفحات السابقة، كان لابد من الحرص في استخدام المصطلحات. فـ «التسخير» يختلف جذرياً عن «التذليل» كما ذكرت. فمقصوصة الحقوق تؤدي لتذليل الناس بعضهم لبعض كما سترى بإذن الله، بينما الرأسمالية تؤدي لتسخير الناس كطبقات بعضها فوق بعض وكأن البشر تحولوا لأعيان مسخرة. والآيات الدالة على أن التسخير يعني أن المسخر مرغم على اتباع الأوامر كثيرة منها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلْفُلْكَ تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ﴾، وقوله تعالى: ﴿لِتَسْتَوُۥا۟ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا۟ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُۥ مُقْرِنِينَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا ...﴾.

واختصاراً للوقت، لا أريد هنا الخوض في الفرق بين التسخير والتذليل في القرآن الكريم، فمن الآيات ما يُشعر بتداخل بينهما برغم قناعتي العميقة بأن هناك اختلافاً جذرياً لم نعلمه بعد كما في قوله تعالى: ﴿وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَٰلُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا﴾. لكن سبب اختياري لـ «التذليل» لتصف تكاتف الناس في مجتمع يطبق مقصوصة الحقوق هو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾. فكما تشير كلمة ﴿ذُلُلًا﴾ التي تصف حركة النحلة، فإن الحركة وكأنها على صراط الله المستقيم لأنها بهدي الله سبحانه وتعالى كما تشير عبارة ﴿سُبُلَ رَبِّكِ﴾. ثم تكون الثمرة من هذه الحركة خروج العسل والذي فيه شفاء للناس. فالثمرة (أي العسل في هذه الحالة) متقنة لأن النحلة سلكت سبل ربها. وكذلك المجتمع، سيكون إنتاجه متقن إن هو سار على مقصوصة الحقوق. ومن جهة أخرى، لأن مقصوصة الحقوق توجد تفاعلاً بين الناس مبني على التكاتف دون تسخير فيما بينهم، فإن كلمة تذليل ستعني بإذن الله سهولة الانقياد بين الناس، كل فرد طيّع مع الآخرين لأن في هذه السلاسة مصلحة له وللآخرين كما سترى بإذن الله، أو كما يقول الغربيون (وضع فيه فوز للطرفين a win win situtation). وهذا الاستخدام لكلمة تذليل استقيتها من تأويل القرآن إذ يقول الطبري رحمه الله في «ذلولا»:

«قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا﴾، أي سهلة تستقرون عليها، والذلول المنقاد الذي يذل لك. والمصدر الذل وهو اللين والانقياد. أي لم يجعل الأرض بحيث يمتنع المشي فيها بالحزونة والغلظة. وقيل أي ثبتها بالجبال لئلا تزول بأهلها، ولو كانت تتكفأ متماثلة لما كانت منقادة لنا. وقيل أشار إلى التمكن من الزرع والغرس وشق العيون والأنهار وحفر الآبار».[ب]

التوضيح السابع: التاريخي والمقدس

لأن هذا الفصل عن الشركة، ولأنه باب فقهي واسع ظهر أساساً من خلال اجتهادات الفقهاء بالرجوع للنصوص، فإن للنص مقارنة باجتهادات الفقهاء سمة تتضح من خلال ما وصفه الشيخ بسام جرار أثابه الله بالتاريخي والمقدس في التراث. فقد لخص الشيخ بسام جرار باختصار ما دار من جدل حول ما هو مقدس في الفقه وبين ما هو تاريخي آخذاً فقه الشركات كمثال. والفرق بين المقدس والتاريخي كما يقول هو أن المقصود بالمقدس النصوص التي لا جدال فيها وهي القرآن الكريم والأحاديث النبوية. أما التاريخي فهي الأقوال والآراء أو الأحداث التي قام بها من سبق وبالتدريج وبمرور الزمن أخذت نوعاً من القدسية برغم أنها اجتهادات بشرية وقد لا تكون صالحة إلا لذلك الزمان. أي أن هناك خلط ماثل في الحضارات البشرية بين ما هو مقدس وما هو تاريخي. وكنت قد أثرت هذه المسألة سابقاً في الحديث عن الديوان عند الحديث عن التقليد، إلا أن ما وضعه الشيخ بسام جرار باستخدام فقه الشركات كمثال جديد بأن يوضع في هذا الفصل للفت النظر إلى أن ما قاله الفقهاء رحمهم الله برغم اختلافاتهم إلا أنها تؤدي «في أغلب الأحوال» إلى نفس الهدف: أي رفع الكفاءة في الإنتاج مع عدالة في التوزيع. يقول الشيخ بسام جرار:

> «إن التراث في نظر الإسلام غير مقدس. ونحن بحاجة لتأكيد ذلك عندما يكون التراث متعلقاً بالمقدس؛ فالفقه والتفسير، وكذلك العلوم المتعلقة بالقرآن والسنة، كل ذلك ليس بمقدس؛ لأنه من فعل البشر. ومن هنا فكل ما هو تراث قابل للمراجعة وغير متسم بالعصمة، على خلاف النص القرآني الكريم، والسنة الشريفة، وما يتعلق بهما من اللغة العربية. نفي القداسة عن التراث لا يعني الاستهانة والاستخفاف به. واحترام التراث هو المقدمة الضرورية لإمكانية تحقيق مراجعة حقيقية سوية. ومن هنا نجد أن القدرة على مراجعة التراث تكون لدى أولئك الذين يؤمنون بالمقدس، ويتسمون بالصدقية العلمية، والانتماء العميق لجذور الأمة وتراثها. أما أولئك الذين لا يملكون مثل هذه المؤهلات فينظر الناس إليهم كأعداء، بل ويتهمونهم في نواياهم، لذا نجدهم غير قادرين على المساهمة في إحداث التغيير المرجو. مراجعة التراث لا تعني الانقلاب على التاريخي، بل تعني تعزيز الإيجابيات ونفي السلبيات. ويبقى للتراث وظيفة جمالية وأخرى نفسية وثالثة عملية. وعندما يفقد التراث قيمته العملية تبقى له قيمته الجمالية النفسية. الأصل في المقدس أن يستند إلى القناعات العقلية، ولابدأن يقوم على أساس من البرهان. وفي الوقت الذي يفقد فيه المقدس هذا الأساس لابد أن يتكئ على التاريخي، ليستمد منه الأصالة وقوة التأثير في عالم المشاعر. وهذا غالباً ما يفلح مع الغالبية العظمى من الجماهير ولكنه يبقى مهدداً من النخب التي تتميز بقدرات نقدية وإبداعية. وشيئاً فشيئاً لابد لسلطان العقل أن يحقق إنجازات تساهم في إحداث التغيير الذي يؤمل أن يكون إيجابياً. يتجلى الخلط بين التاريخي والمقدس لدى الشيعة أكثر بكثير مما هو عند أهل السنة. وعلى

ب) جاء في «روح المعاني»: «﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا﴾، غير صعبة يسهل جداً عليكم السلوك فيها. فهو فعول للمبالغة في الذل. من ذُل بالضم ويكسر ضد الصعوبة. ويستعمل المضموم فيما يقابل العز كما يقتضيه كلام القاموس. وقال ابن عطية: الذلول فعول بمعنى مفعول، أي مذلولة. كركوب وحلوب انتهى. وتعقب بأن فعله قاصر وإنما يعدى بالهمزة أو التضعيف، فلا يكون بمعنى المفعول، واستظهر أن مذلولة خطأ. وقال بعضهم: يقولون للدابة إذا كانت منقادة غير صعبة، ذلول، من الذل بالكسر، وهو سهولة الانقياد. وفي الكلام استعارة، وقيل تشبيه بليغ وتقديم لكم على مفعولي الجعل، مع أن حقه التأخر عنهما للاهتمام بما قدم والتشويق إلى ما أخر، فإن ما حقه التقديم إذا أخر لا سيما عند كون المقدم مما يدل على كون المؤخر من منافع المخاطبين، تبقى النفس مترقبة لوروده فيتمكن لديها عند ذكره فضل تمكن» (١٧).

> الرغم من ذلك سنقوم بانتقاء الأمثلة على هذا الخلط من تراث أهل السنة: ... أ) ... ب) ... جـ) ... د) ... هـ) في فقه المعاملات: القرآن والسنة والقياس والإجماع، هي المصادر الأساسية للتشريع في الإسلام. ومن نصوص القرآن والسنة ما هو قطعي في دلالته، لا يحتمل أكثر من معنى، ومنها ما هو ظني، يحتمل أكثر من معنى. والقطعي في دلالته لا يسمح بتعدد الأقوال والاجتهادات، في حين أن الظني يوفر مساحات للاجتهاد البشري. لذلك وغيره نجد أن الكثير من مسائل الفقه الإسلامي يختلط فيها التاريخي بالمقدس، ويشمل ذلك العديد من مجالات الفقه المختلفة. ولنأخذ مثالاً على ذلك من فقه العقود: يقسم الفقهاء الشركة إلى شركة أملاك وشركة عقود. وهم يقسمون شركة العقود إلى شركة عنان، وشركة مفاوضة، وشركة أبدان، وشركة وجوه ... ثم هم بعد ذلك يشترطون شروطاً لصحة هذه الشركات. والدارس لفقه الشركات في الإسلام يدرك أن بعض تلك الشروط، التي تُشترط لصحة الشركات، هي في الحقيقة شروط اجتهادية لا تستند إلى نص من القرآن أو السنة. ثم إن تقسيم وتصنيف الشركات هو أيضاً تقسيم اجتهادي، أملته وقائع تاريخية تتعلق بمستوى تطور الواقع الاقتصادي. ولا شك أن الفقه المعاصر اليوم هو أقدر على التقسيم والتصنيف والتفصيل في أنواع الشركات وشروط صحتها وفسادها وبطلانها. وما نود أن نلفت الانتباه إليه هنا هو أن الكثير من الدارسين لا يزالون يخلطون في هذه المسألة بين التاريخي والمقدس».[١٨]

تلحظ أخي القارئ من السابق أن احتمال ظهور اجتهادات قد تؤدي لأحكام لا تتفق مع مقصوصة الحقوق أمر جد وارد وبالذات من قوله: «والدارس لفقه الشركات في الإسلام يدرك أن بعض تلك الشروط، التي تُشترط لصحة الشركات، هي في الحقيقة شروط اجتهادية لا تستند إلى نص من القرآن أو السنة». وهذا ما ستلحظه في باقي هذا الفصل. لكن في الوقت ذاته وبرغم أن بعض هذه الشروط اجتهادية، ولأن الفقهاء كانوا حريصين في استنباط الأحكام، فإن أقوالهم برغم ظهورها مختلفة تماماً إلا أنها تكمل بعضها بعضاً في «معظم الأحيان» لأن الأصل واحد. لهذا أوردت كلام الشيخ بسام جرار هنا للتنبيه على التمييز بين التاريخي والمقدس. أي أن هذا الفصل من أصعب الفصول تأصيلاً للأحكام التي توافق الشرع. وتلافياً للزلل قدر المستطاع، لابد من التذكير مرة أخرى للفرق بين القيم والحركيات، وهو التوضيح الثامن.

التوضيح الثامن: القيم: رفع مكانة العمل

كما مر بنا، فإن هناك فرق بين الحركيات والقيم. وأن هذا الكتاب يركز على الحركيات لإثبات طرحه، ومع هذا، فلابد من التذكير ببعض القيم التي يزرعها الإسلام في أفراده لدفعهم على العمل. فمن أهم هذه القيم التي تؤثر في الشركات هو أن الإسلام يحاول جاهداً كما يتضح من الآثار القادمة أن يعمل الناس بأبدانهم مباشرة للإنتاج، وبالطبع هذا لا يعني ألا يستغل الإنسان ملكاته الأخرى مثل عقله لمنتج فكري، فهذا أيضاً مجهود ذاتي يؤدي للإنتاج برغم أنه غير بدني أو يدوي، ولكن المقصود هو أن الشريعة تحاول تلافي الأعمال التي لا تؤدي لإنتاج مباشر مثل عمل أولئك الذين يشغلون الوظائف البيروقراطية كما قلنا. فمن الآثار الدالة على دفع الناس للعمل لما هو مُنتِج (بكسر التاء) مباشرة ما رواه الطبراني أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إن الله يحب العبد المحترف﴾.[١٩] وقد ذكر الحديث بلفظ مختلف: فعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إن الله يحب المؤمن المحترف﴾.[٢٠] وعن ابن عمر قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم: أي الكسب أفضل؟

قال: ﴿عمل الرجل بيده، وكل بيع مبرور﴾. كما أن الشريعة تحث على الكسب باليد تحديداً كقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿من أمسى كالاً من عمل يده أمسى مغفوراً له﴾.[٢١] وعن المقدام بن معد يكرب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داود عليه الصلاة والسلام كان يأكل من عمل يده﴾.[ج]

وكما مر بنا وسيأتي أيضاً بإذن الله في فصل «البركة»، فقد رفع الإسلام مرتبة الكسب عالياً ليصل إلى الجهاد بدليل قوله تعالى في سورة المزمل: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَيِ ٱلَّيْلِ وَنِصْفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ وَطَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ مَعَكَ وَٱللَّهُ يُقَدِّرُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَقْرِضُواْ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَٱسْتَغْفِرُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾. فهناك من العلماء رحمهم الله من يستشهد بهذه الآية وبقول الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بأنه كان رضي الله عنه بالرجوع لهذه الآية يفضل الكسب درجة على الجهاد.[٢٣]

وتأتي أهمية هذا التوضيح وربطه بالتاريخي والمقدس في الآتي: كما مر بنا في فصل «ابن السبيل»، فإن أي مورد سواء كان مما يستخرج كالمعدن أو يصطاد كالسمك أو يقطف كالثمر فلابد من نقله كخام أو تصنيعه ثم نقله وبيعه أو استهلاكه في موقعه. وفي جميع الأحوال فإن الذين يقومون بذلك بالطبع إما فرد أو جماعة من الأفراد. وكلما كانت العملية أعقد كثر عدد المتشاركين في العملية: فجمع الملح بالطرق البدائية بحاجة لفرد أو اثنين، واستخراج المعادن بحاجة لتظافر جهود أفراد أكثر، وهكذا. أي أن الشركات تتطور بتطور المجتمع. فصيد السمك ينتقل من مهنة تعتمد على فرد أو اثنين إلى مهنة تعتمد بعد ظهور السفن الكبيرة على عشرات الأفراد كل متخصص في مهارة يتقنها كالمهندس الكهربائي والميكانيكي. وكما ستلحظ من هذا الفصل بإذن الله، بالإضافة للأحاديث السابقة، فإن الشريعة تدفع دائماً للعمل المنتج مباشرة من خلال الشركاء برفع البيروقراطيات المتوقعة بينهم قدر المستطاع. وهذا الرفع للبيروقراطيات هو ما تظافر عليه كل من التاريخي والمقدس من الأقوال برغم الاختلافات الأخرى بين الفقهاء. وفي هذا الإطار، لابد من التذكير مرة أخرى بالتمييز بين كلمتين، هما: التكاتف والتكامل. فالتفاعل بين الأصناف اللانهائية من الناس يؤدي كما ذكرت سابقاً إما إلى «التكاتف» أو إلى «التكامل» الذي يحتاجه البشر للإبداع والابتكار ومن ثم التصنيع للحياة. فقد يتكاتف الناس بدعم نواقص بعضهم، وهو ما تحاول الشريعة دفع الناس إليه، فتظهر العلاقات بين المتكاتفين على شكل شراكة متسمة بالتذليل وبغض النظر عن اختلافات الفقهاء (أي الاختلافات التاريخية).

ج) هناك من الباحثين من أشار إلى أن العمل هو الأعلى درجة في الفقه الإسلامي، فالدكتور رفعت العوضي مثلاً يشير في مقارنة بين الإسلام والنظم الرأسمالية قائلاً: «إن الرأسمالية - فيما انتهت إليه - تقسم عوامل الإنتاج إلى عمل ورأس مال، وتجعل الأرض ضمن عنصر رأس المال، والتنظيم ضمن عنصر العمل، وتجعلهما على درجة واحدة، وتعاملهما من حيث توزيع الناتج، وشكل المشاركة، ونوعية القواعد والقيود المنظمة - إن وجدت - معاملة واحدة، وفي مقابلة الاقتصاد الإسلامي بذلك، نجد أن الإسلام يعترف بهذه العوامل، ولكنه يذهب سريعاً إلى الاختلاف بعد ذلك من حيث النظرة إلى عنصر العمل حيث يجعله أعلى درجة، وهذا هو التصنيف المنهجي» (٢٢).

ومن جهة أخرى كما مر بنا، فإن الناس يكملون بعضهم بعضاً أو يُدفعون لمهارات قد لا يستمتعون بالعمل بها في تكميل الآخرين كما في النظم الرأسمالية. فهناك من الناس مثلاً من دُفع لدراسة الإدارة وهناك من هو مجبر على العمل كأجير لأن أبواب التمكين مغلقة أمامه. هنا تكامل بين خبرتين أو أكثر قد يضعها رجل أعمال معاً لإنتاج خدمة ما للبيع. وكما ذكرت، فإن التمييز هنا بين التكاتف والتكامل يكمن في العلاقة بين الأفراد. فالتكاتف علاقة تذليل بين الشركاء، أما التكامل فهو علاقة تسخيرية بين من يملكون الأصول المنتجة وبين الأُجراء.

التوضيح التاسع: الأُجــراء

وهنا لابد من توضيح مهم عن الإجارة. فالشريعة لن تدفع لإجارة الأفراد للأفراد كموظفين مهما كان الحال. أي أنها تدفع للتكاتف. إلا أن هذا لا يعني قط ألا يستأجر فرد الآخر لإنجاز عمل ما لمدة محددة كما في أعمال المقاولة، أو أن يعمل إنسان كأجير لإنهاء خدمة معينة مثل إصلاح عطب ما أو حفر بئر ما أو ما شابه من أعمال. وهذا تأجير لإنهاء خدمة محددة وليس تسخير فرد باستئجاره للعمل بأجر شهري أو سنوي كما هي حال المؤسسات أو الشركات المعاصرة. والفرق هو أن الأجير لعمل ما هو أجير ينتقل لتقديم خدمته من مالك لآخر مثل حافر الآبار، أو أن الناس يأتون إليه ليستأجروا مهاراته مثل الخياط. فالأجير مرتبط بالكثير من الملاك في ذات الوقت أو أنه يتعامل مع الكثير من الملاك واحداً بعد الآخر. وفي هذا عزة للأجراء لأن الآخرين بحاجة لهم وبالذات إن كان عددهم قليل نسبياً بسبب تمكن أفراد المجتمع وانصراف الكل لما يعشق من عمل أو هو أهل لإنجازه. وشتان بين هذا وبين من يعمل أجيراً مسخراً في شركة أو مؤسسة أو بقالة أو مغسلة كموظف بأجر شهري رغماً عنه في معظم الأحوال بسبب ارتفاع البطالة. كما أن الشريعة تدفع أحياناً لتأجير أدوات أو آلات الإنتاج حتى لا تقع الشراكة لأن الكفاءة قد تكون أعلى في بعض الأحيان إن استأجر فرد أدوات فرد آخر بدل عملهما معاً كشركاء كما سيأتي بيانه بإذن الله. وهذا تمييز مهم يجب الالتفات إليه. هذه الملحوظات السابقة هي من المبادئ أو الزوايا التي ستأخذ حظاً أوفر عند النظر للنصوص للتمييز بين ما هو مقدس وما هو تاريخي. وهذه الزوايا ليست إسقاطاً على أو حشراً للنصوص. بل هي مستنتجة منها لتوظف في النظر في الاجتهادات الفقهية لأحكام الشركات.

التوضيح العاشر: الغرائز الإنسانـيـة

ولأن الشريعة تدفع للمزيد من الإنتاج المباشر، فكما ستلحظ في هذا الفصل فإن الحق سبحانه وتعالى وضع الغرائز الإنسانية (مثل حب التملك للمزيد، ومثل تلافي الناس لتدخل الآخرين في شؤونهم) كدافع للإنسان للحركة. تدبر مثلاً قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ﴾. ومن السنة المطهرة قال صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي جاء في مسند الإمام أحمد: ﴿لو كان لابن آدم واد من ذهب التمس معه وادياً آخر، ولن يملأ فمه إلا التراب، ثم يتوب الله على من تاب﴾. لهذا جاءت الشريعة بالحث على الصدقات والزكاة والإيثار ومساعدة الآخرين كوسائل لكبح هذه الغرائز. ولعل أوضح مثال

لتجذر هذه الغرائز في النفس البشرية هو القوانين التي تفصل بين الناس. فالقانون ما وُضع في الغرب إلا لفض الخلاف بين المتنازعين. ولماذا يتنازع الناس؟ لأن كل منهم يريد أن يحصل على المزيد من الحقوق أو المال أو، أو. فإن نظرت في أي نزاع يقع تجد أن طرفاً لا يريد أن يتنازل عما يعتقد أنه حقه. لهذا يقع الخلاف. فالكثير من الحقوق العمرانية مثلاً والتي يسعى وراءها الأفراد ويترافعون من أجلها في المحاكم ما هي في الواقع في النهاية إلا أموال في معظم الأحوال. فإن حصل الفرد مثلاً على الحق في التعلي لثلاثة أدوار من السلطات، فهو إنما ارتفع سعر أرضه. ومن تمكن من الحصول على تصريح لفتح محل تجاري في شارع سكني، فهو إنما ارتفع سعر ملكه. وحتى لا تشتعل هذه الغريزة وتحيل المجتمعات إلى صراع دائم، أتت الأديان لحفز الناس للحد منها من خلال التأثير في القيم وردع كل من تعدى وظلم، كقوله صلى الله عليه وسلم في صحيح البخاري: ﴿من ظلم قيد شبر من أرض طُوقه من سبع أرضين﴾، وأتت المجتمعات العلمانية بالأنظمة والقوانين. فتعمل الأولى في مجتمعات والثانية في مجتمعات أخرى، ومنها ما يعمل في المجتمعين معاً. هكذا نجد أن هناك مكابح للغرائز كتلك التي تحث الناس على التسامح من جهة، وكتلك التي تحض الناس على المزيد من العطاء من جهة أخرى، فمنهم من تؤثر فيه فيتغير، ومنهم من هو أصلاً مختلف بطبعه، فهو الكريم الذي يعطي أكثر مما يأخذ، وأمثال هؤلاء قلة، ويزدادون برقي المجتمع في قيمه إن طُبقت مقصوصة الحقوق. أما أولئك العادون، فإن القوانين والروادع والعقوبات هي مصيرهم. وبرغم سلبية هذه الغرائز لأنها أنانية، إلا أن وجودها بين أفراد المجتمع دون تعد على الآخرين يعطي الناس الدافع للحركة والعمل والإنتاج لكسب المزيد إن تم ضبطه وتوجيهه. فلماذا سقطت الاشتراكية أمام الرأسمالية في الإنتاجية؟ لأن الرأسمالية كنظام لم يكبح هذه الغرائز، فترك للناس حرية العمل، ولأن الناس يريدون المزيد من الكسب فتجدهم يجدون ويجتهدون فتزداد الإنتاجية ولكن بالتلويث بسبب الإنفلات للبعض دون الآخرين.

لهذا ستلحظ بأن مبادئ الشراكة التي ستأتي في هذا الفصل تدور حول توجيه هذه الغرائز والإفادة منها لما فيه خير البشر. فكما هو معلوم، وكما يقول الرأسماليون، فقد لا يوجد دافع للعمل كما المنفعة الذاتية للإنسان، وهذه غريزة، أي طمع الأفراد لتحقيق مصالحهم. فبقدر ما تضيق أمام الفرد مجالات السعي لمنفعته الذاتية تذبل همته ومن ثم مبادرته ويقل جهده وسعيه. إلا أن الإسلام مختلف، فهو يطلق الأفراد في إطار قيم سامية. لقد اعتبر الإسلام «العمل المباشر» كمصدر أهم للحصول على الثروة، وفي هذا قوة دافعة للاقتصاد وفي اتجاه متصاعد دائماً كما سترى بإذن الله. وليس كالرأسمالية التي تعتبر مصادر أخرى مثل تأجير المال مثلاً (الربوا) كمصدر للثروة.

ومن أهم هذه الغرائز هو حب معظم الناس لما يملكون فيزدادون تفانياً في تطويره أو صيانته أو ما شابه من نشاطات. أي أن المتوقع من الملاك هو حبهم الشديد لأماكن عملهم. فهذا أمر طبعي وغريزي، فالتاجر يحب الجلوس للبيع في متجره، وإن لم يبع تجده يعيد ترتيب متجره أو تنظيفه أو ما شابه من اهتمام ممتع له؛ والصانع يحب العمل والاهتمام بمصنعه فيمكث فيه طويلاً حتى إن لم يكن هناك إنتاج، بل فقط يتأمل ويتفكر في كيفية تطوير مصنعه. هكذا تصبح الحياة الإنتاجية متعة. وهذه نعمة حُرمنا منها في هذا العصر بسبب الرأسمالية، قاتلها الله. فأذكر مثلاً أنني قابلت خياطاً أجيراً جمع بعض المال واستقل للعمل بنفسه، فلاحظت أنه يعمل ليل نهار حتى في الإجازات لأنه يستمتع بالعمل لأن المنفعة له ولأن كل زيادة في العمل هي زيادة له لا سيما أنه بحاجة للمال للإنفاق لتعليم أبنائه، وفي هذا متعة له. والإسلام يستثمر هذا، لذلك تحاول مقصوصة الحقوق زيادة نسبة الملاك في

المجتمع لتزداد نسبة السعداء. وكمثال «لآثار هذه الزيادة» تدبر قوله تعالى في سورة الجمعة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾. فالصحابة في عهده صلوات ربي وسلامه عليه، برغم أنهم أتقى من غيرهم من أهل العصور اللاحقة، إلا أنهم بشر ويُحبون بالتالي ما يعملون فيه لأنه لهم، لدرجة أن البعض منهم قد يتأخر عن موعد النداء لصلاة الجمعة، فنزلت الآية الكريمة كتوجيه علماً بأنه حينها لم يكن هناك أذان أول بعد، فالأذان الأول استحدث في عهد الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه. هكذا يجب أن نفهم الآية: أي حب الصحابة لما يعملون فيه لأن مقصوصة الحقوق رفعت نسبة الملاك في ظروف غير مقيدة بالأنظمة التي تثبط الناس؛ وليس كما ذهبت بعض الفرق طعناً في الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين بالقول أن بعض الصحابة رضوان الله عليهم أشغلتهم الدنيا عن الصلاة، فهم رضوان الله عليهم بشر تشدهم الغرائز. ففي الآية رسالة قوية لأجيالنا المعاصرة بأن هناك سبباً جعل هؤلاء الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين يحبون عملهم حباً شديداً لدرجة أن بعضهم قد يُفوّت جزءاً من الخطبة التي كانت تأتي مباشرة بعد الأذان، فنزلت الآية للتحذير، والتي استنبط الفقهاء منها عدم جواز عقد أي صفقة تجارية بعد سماع الأذان. ولكن بالنسبة لموضوعنا، فإن الاستنباط هو حب الصحابة لما يعملون، سواءً كانوا فرادى أو شركاء. فتأمل وقارن هذا بوضع الموظف الحكومي أو من يعمل لغيره في شركة، فهو ينتظر كل صلاة للفرار من العمل وليس بالضرورة حباً للصلاة، وينتظر إجازة نهاية الأسبوع بفارغ الصبر حتى يترك العمل. أي إن كان السؤال: لماذا نزل قوله تعالى في سورة الجمعة، هل لأن القلة من الناس غير أتقياء زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، والعياذ بالله، أم أن هناك سبب آخر؟ تكون الإجابة: لأن من يعملون يملكون ما يعملون فيه، وفي هذا دلالة ورمزية لحسن تطبيق الشريعة. لاحظ أن يوم الجمعة لم يكن يوم إجازة في عهد السلف، بل أصبح إجازة مع قدوم الحداثة التي تدافع عن العمال فتريد أن تريح العامل من العمل الممل لأنه لا يملك ما يعمل فيه. وهذا وضع مناف للفطرة التي فطر الله الناس عليها للعمل لعمارة الأرض. بمثل هذه المبادئ سنكون أقرب للصحة في النظر في الاجتهادات للتمييز بين ما هو مقدس وما هو تاريخي. وبالطبع فمن هذه المبادئ المهمة أيضاً تلافي الغرر والجهالة وما شابه من أساسيات معلومة للفقهاء في الشريعة.

ثم يأتي السؤال: ولكن هل هذا يعني تفشي الأنانية بين الناس إن أحب كل إنسان عمله؟ وهل إن اندفع كل فرد لتحقيق مصلحة نفسه سيضيع الضعفاء وسيستأثر الأقوياء بكل ما هو متاح وتصبح الحياة وكأنها غابة يأكل فيها القوي الضعيف؟ فأجيب: لقد تحدثت عن الغرائز الإنسانية في عدة مواضع من هذا الكتاب. فبينت في فصل «القذف بالغيب» في الحديث عن «الكفاءة والعدالة» كيفية تأثر علم الاقتصاد كغيره من مضامير الحياة بالحداثة، وذكرت أن الحكم على أي فعل أو قرار اقتصادي (أي هل هو خير أم شر) كان من خلال العقل البشري وكيف أن هذا الحكم كان بعيداً عن الدين باللجوء للماديات، إذ لم يكن هناك معيار لمعرفة ما هو صواب وما هو خطأ من أفعال إلا الغرائز الإنسانية. ثم بينت كيف أن هذه النظرة المادية هي التي تبناها أكثر علماء الاقتصاد لأنهم اعتقدوا أن الخير والشر عنصران يمكن قياسهما مادياً، وبهذا فإن سعى كل فرد لتحقيق لذّاته فإن هذا سيؤدي إلى أكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من البشر لأنه يفترض وجود إنسجام تام بين المصالح العامة والمصالح الخاصة. وهكذا فإن قوى السوق، كما ظنوا وأخطؤا، ستوجد النظام والانسجام والكفاءة والعدالة، وهذا ما يعرف في علم الاقتصاد بـ «مذهب المنفعة». ثم بينت رفض بعض الاقتصاديين الذين نادوا بضرورة إدراج الأديان للحفاظ

على القيم والأخلاقيات. وهكذا حتى ظهرت دولة الرفاهية التي نادت بتدخل الحكومات لإعادة توزيع الثروات من خلال الخدمات المجانية كالتعليم والصحة. ثم تحت عنوان: «القواعد الغريزية»، تحدثت عن استحالة تمكن النظم البشرية من التعامل مع هذه الغرائز إلا بكبتها كما في الاشتراكية ما أدى للتخلف، أو إطلاقها كما في الرأسمالية ما أدى إلى الهدر والاستعباد. ثم وضحت في فصل «ابن السبيل» في الحديث عن «الندرة النسبية» كيف أن منظور الباحثين في الاقتصاد الإسلامي وتنظيراتهم مبنية على ما يرونه من شره الناس وأطماعهم الذي لا حد له بسبب النظم البشرية التي أدت لاستشراء هذه الغرائز الأنانية.

ولعل القارئ إن لم يُركز، سيحار في موقف مقصوصة الحقوق من الغرائز الإنسانية، أي هل الشريعة تَكبُت أم تُطلِق هذه الغرائز؟ وكيف تُكبَت وكيف تُطلَق؟ وللتوضيح أقول: لعلك لاحظت أنني وضعت العبارات التبعيضية عند الحديث عن الغرائز. فمثلاً تجدني أقول بأن الغرائز الإنسانية دائمة الوجود مما قد يدفع الناس للتشاح «إلا من رحم ربك»؛ وأقول: من أهم هذه الغرائز حب «معظم» الناس لما يملكون، وهكذا دون تعميم أو جزم. ولابد الآن من توضيح هذا التبعيض: إن أي مجتمع مهما كان مشركاً أو ظالماً أو فاسقاً إلا ويكون فيه من الأفراد من ذوي المروءة والشهامة والكرم والجود. وهؤلاء يتعالون على غرائزهم ويسخرون أموالهم أو أوقاتهم لخدمة الآخرين. بل حتى أن بعضهم قد يتنازل عن حقه للآخرين، فيتعالى الأب على حب الانتقام بالعفو عن قاتل ابنه مثلاً حتى وإن لم يكن مسلماً. ولكن كم هي نسبة هؤلاء النخبة في المجتمع؟ وما أزعمه هو أن نسبة هؤلاء ستزداد بتطبيق مقصوصة الحقوق وبالذات بعد عدة أجيال لسمو المجتمع. أي وكأن الغرائز الإنسانية شر لابد منه، فهي أداة مدمرة إن عملت في نظام اقتصادي مجتمعي من وضع العقل البشري. وفي النقيض، فلعلك إن قرأت ما مضى عن الغرائز الإنسانية أدركت بأن هذه الغرائز، ولأنها من خلق الله، فلها حكمة كبيرة تحرك الناس لعمارة الأرض. فكيف يمكن إيجاد الاتزان بين الإطلاق والتقييد لهذه الغرائز؟

ستأتي الإجابة خلال هذا الفصل والفصل القادم بإذن الله. ولكن للاختصار أقول: كما مر بنا في الحديث عن الضروريات والحاجيات والكماليات في فصل «القذف بالغيب»، فمع فتح أبواب التمكين، فإن المنتجات تتقارب في مواصفاتها وجودتها بسبب تقارب الناس في الثراء. ففي مثل هذه الظروف، فإن شراهة الأفراد للمزيد من الخير لأنفسهم تضمحل لأن المزيد من المال لن يعني الشيء الكثير إذ لا منتجات فارهة إلا القليل لأنها تزداد قلة مع سمو المجتمع. وهذا ينطبق على أفعال الخير الأخرى مثل التفرغ للأعمال في المؤسسات الخيرية ومثل الهبّ لعون المحتاجين وما شابه من إيثار. وفي النقيض، فمع تزايد الفارق بين الأثرياء والفقراء في نظام اقتصادي من وضع العقل البشري القاصر وفي سوق حرة ستظهر المنتجات التي يسيل لها لعاب معظم المستهلكين فيزدادون شراهة لاستحواذ المزيد من المال والقوة وما شابه من أدوات التمكين والتسلط. أي أن النمط الاقتصادي الاجتماعي هو الذي يزيد هذه الغرائز سعيراً فتتجه لخدمة الذات أو يثبطها فتُستثمر لتوضع تحت تصرف الآخرين. ومن جهة أخرى، فإن المجتمعات بحاجة عند انطلاقها اقتصادياً لهذه الغرائز لينطلق الناس فيزداد الإنتاج، وفي الوقت ذاته، وبعد ثبوت المنظومة الإنتاجية واستقرار عطائها ليسع الكل، فإن المجتمعات بحاجة للمزيد من التضحية والعطاء للآخرين لتنتشر السعادة والعدل ليضمحل الإنفاق الخدماتي كما سيأتي بإذن الله. إلا أن المسألة ليست بهذه البساطة. لهذا أقول دائماً بأن الشريعة معجزة، فمن أهم إعجازاتها الاقتصادية وضع الهدي أو المبادئ بطريقة تسخر

وتستثمر هذه الغرائز للمزيد من الإنتاجية دون أن يؤدي ذلك لقهر الآخرين (كما سترى في باقي هذا الفصل والفصول الثلاثة القادمة بإذن الله)، ثم مع وبعد الازدهار الإنتاجي يسمو أفراد المجتمع فتأخذ هذه الغرائز مركزاً متأخراً أو موازياً لوعي أفراد المجتمع وثقافتهم وعاداتهم فتصبح هي الدافع للاقتصاد بسبب تغير الثقافة. هذا إن لم يكن المجتمع مسلماً. أما إن كان مسلماً مؤمناً بالآخرة، فإن غريزة حب الذات تمتد للآخرة ليقوم الفرد بالكثير من التضحيات والإيثار في الدنيا في سبيل الآخرين لحصد الأجر للآخرة بإذن الله، مثل التصدق على الآخرين ومعاونتهم وتسهيل مهاهم بخدمتهم وهكذا من تضحيات وإيثار وإنفاق. ألم يقل الحق سبحانه وتعالى في سورة الحشر مادحاً: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَـٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾. وقال تعالى في سورة التغابن: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ وَٱسْمَعُوا۟ وَأَطِيعُوا۟ وَأَنفِقُوا۟ خَيْرًا لِّأَنفُسِكُمْ ۗ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾. وقال في سورة الإنسان: ﴿يُوفُونَ بِٱلنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُۥ مُسْتَطِيرًا ۝٧ وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۝٨ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا ۝٩ إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا ۝١٠ فَوَقَىٰهُمُ ٱللَّهُ شَرَّ ذَٰلِكَ ٱلْيَوْمِ وَلَقَّىٰهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا﴾.

التَّشغِيلُ

أدرك أخي القارئ أنني أكثرت عليك من الإحصائيات عن البطالة، ولكن فقط لتذكيرك بها لأهميتها القصوى أضع بين يديك المزيد منها. تفكر في الآتي: لقد كان حوالي ٧٠٪ من سكان فلسطين عاطلون عن العمل سنة ٢٠٠٣م بسبب الحصار اليهودي الذي عطل حركية ابن السبيل تماماً. وكان حوالي ٣٠٪ ممن تتراوح أعمارهم بين ١٩ و ٣٩ سنة في دولة ثرية بمواردها كالسعودية دون عمل. وكان عدد من لا عمل لهم في العالم الإسلامي إجمالاً في نفس السنة قد بلغ ٢٠ مليون فرد. أي ربع الأيدي العاملة تقريباً. أما في العالم العربي، فقد توقع المعهد العربي للتخطيط أن عدد العاطلين سيكون ١٩ مليون عربي سنة ٢٠٢٠م، في حين أن عدد الخبراء والعاملين المهرة والمدربين الذين هاجروا من الوطن العربي عام ٢٠٠٢م كان قد وصل ٨٠٠ ألف فرد. تأمل هذا الاستنزاف. وكان دخل فرد واحد من بين كل خمسة أفراد في العالم العربي في نفس السنة يقل عن دولار واحد يومياً، بينما ما هو مستثمر من أموال عربية خارج العالم العربي وفي نفس السنة قدر بحوالي ألفي بليون دولار(٢,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠). ألا يحق للعالم الإسلامي أن يكون متخلفاً لأن هناك خلل جذري في تشغيل الناس؟[٢٤]

كما هو معلوم لدى الاقتصاديين، فكلما اقترب عدد العاملين من العدد الكلي للقوة العاملة كلما كان التشغيل كاملاً في أي اقتصاد. فالتشغيل الكامل، كما يعرفه الاقتصاديون، هو الوضع الذي يحصل فيه كل من أراد العمل تقريباً على عمل يقتات منه وبمعدل الأجور السائدة. أي دون بطالة تذكر. والبطالة نوعان: بطالة إجبارية، وهي وجود جماعة ترغب في العمل إلا أنها لا تجده بمعدلات أجور مرضية. وبطالة اختيارية، وهي وجود جماعة لا ترغب في العمل بمحض إرادتها. وتعد مشكلة البطالة كما هو معلوم، من أهم المشكلات الاقتصادية، حتى في حالة الانتعاش الاقتصادي، فهناك معدل من البطالة قد يرتفع إلى ٥٪ ويعد مقبولاً عند الاقتصاديين في النظم الرأسمالية.

ويسمى هذا المعدل بالبطالة الاحتكاكية frictional unemployment، أي وجود البعض بلا عمل ولكن بصفة مؤقتة لأسباب لا يمكن تلافيها في المجتمعات الرأسمالية مثل انتقال بعض الموظفين أو العاملين من مواقع لأخرى، أو مثل نقصان بعض الموارد الأولية من مصادرها مما يعطل بعض المصانع، أو مثل تغير متطلبات المجتمع بسبب التطور التقني من منتج لآخر، مما يفرز أفراداً لا يملكون المهارات الملائمة للتقنية المستحدثة. وبالنسبة للبطالة الهيكلية أو ما يعرف بـ structural unemployment فهي صورة أخرى للبطالة الاحتكاكية، إلا أنها ناتجة بسبب القيود التي تفرضها الأنظمة الحاكمة، مثل القيود التي تعيق حركة انتقال العمال بين الأقاليم الجغرافية أو بين أصحاب العمل والصناعات المختلفة وبين النقابات والمهن المختلفة وهكذا. أما البطالة المقنعة وهي الأكثر انتشاراً في العالم المتخلف disguised unemployment، فهي وجود أفراد من القوى العاملة التي تعمل ولا تنتج فعلياً، مثل موظفي الأعمال البيروقراطية، أو ممن يزرعون بأيديهم في حال وجود الآلات، ومثل منظفي الأحذية في الشوارع أو الباعة المتجولين للحلوى والذي يظهر أنهم ينتجون إلا أن إنتاجهم الهزيل مربوط بهيكل المجتمع الاقتصادي الذي وضعهم في مثل هذه المواضع الهزيلة الإنتاج. فهم بالكاد يجدون ما يملأ بطونهم يوماً بيوم. وهناك بالطبع بطالة لا مفر منها في المجتمعات المعاصرة وفي فترات محددة من تطور الأمة الاقتصادي، مثل البطالة الموسمية بسبب طبيعة العمل الزراعي مثلاً والذي يؤدي لوجود فائض من الأيدي العاملة لعدة أشهر في السنة بسبب طبيعة الزراعة. وبالطبع فإن هذه الأنواع تتداخل. وكما ستستنتج بإذن الله، فإن جميع هذه البطالات لن تقع مع تطبيق مقصوصة الحقوق.

وكما هو معلوم أيضاً في علم الاقتصاد فإن الحكومات تسعى دائماً للمحافظة على مستوى عال من التشغيل وبالذات فيما يخص البطالة الإجبارية لأنها آفة تؤدي إلى الكثير من المضار الاجتماعية، فعدم عمل الفرد الراغب في العمل وبطالته ينعكس على نفسيته وأسرته وبالتالي على المجتمع بأسره إن تزايد عدد هؤلاء العاطلين، مما يؤدي أحياناً إلى بعض الاضطرابات السياسية. ونظراً لأن الاقتصاد الكلاسيكي (آدم سميث) فشل في تحليله لمبررات الكساد الكبير في أواخر الثلاثينات من القرن الماضي عندما ارتفع حجم البطالة إلى ٢٥٪ وتناقص ليصل إلى ١٥٪ خلال سبع سنوات، فإن كينز أدخل، كما مر بنا في فصل «القذف بالغيب»، مفهوماً لإيجاد التوازن الاقتصادي عند مستوى نقص التشغيل دون وجود قوى داخلية لتصحيح الوضع. ففكرة مرونة الأجور كوسيلة للتشغيل الكامل مرفوضة لدى كينز، فالكثير من الناس يرفضون العمل بأجور أقل مما اعتادوا عليه. أي أن الأجور النقدية لا تستجيب للضغوط نحو الانخفاض وهذا يؤدي للبطالة. أي أن التحليلات الاقتصادية التي تفترض المرونة في الأجور قد تخطئ في النتائج كما حدث في الكساد الكبير. وما يقوله كينز هو أن مستوى التشغيل يتحدد بمستوى الطلب الفعلي على المنتجات الذي يشتق منه الطلب على العمل. وبهذا فإن احتمال ظهور نقطة توازن في سوق المنتجات النهائية مع وضع التشغيل الكامل أمر مستحيل، ما يعني أن الانحراف عن التشغيل الكامل وضعٌ كثير الاحتمال في الاقتصاد الحر. وهذا ما يسعى الإسلام إلى تلافيه أو الوقوع فيه. فالإسلام يؤدي للتشغيل الكامل كما ستستنتج بإذن الله. كيف؟

د) وفي هذا الإطار، لا يحق للمؤسسات مثلاً التخلص من الفائض من المنتجات للحفاظ على مستوى الأسعار كإلقاء الحبوب في المحيطات كما تفعل الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً.

الحركيات: الكفاءة أم العدالة؟

تحدثنا سابقاً في فصل «القذف بالغيب» عن ملامح الكفاءة والعدالة. والآن للمزيد من التوضيح: إن أهم فارق بين ما يكتبه معظم المسلمين وغير المسلمين عن الاقتصاد هو أهمية دور الدين في الاقتصاد. فمن يرى إمكانية تطبيق الاقتصاد الإسلامي ويدعو له تجده يدور حول عدة مبادئ من أهمها أن المعايير السلوكية للفرد لابد وأن تتغير، وأن للزكاة دور فاعل في التكافل الاجتماعي لتمكين الفقراء، وأن تحريم الربوا سيزيل تراكم الثروات عند طبقات دون أخرى. وإن نظرنا لمثل هذه المبادئ سنلحظ أنها ذات زاويتين مختلفتين: الأولى حركيات يمكن للمجتمع فرضها على الأفراد، كأخذ الزكاة ومنع الربوا. والثانية هي القيم، وهي مرتبطة بتغيير سلوك الأفراد، وهذه مسألة عائمة يصعب ضبطها إلا إن أتت اختيارياً من الأفراد أنفسهم لخوفهم من الحساب في اليوم الآخر. أي إن لم يكن هذا الخوف مغروساً في أعماقهم لما تصرفوا بطريقة رشيدة كما يريد علماء الاقتصاد. لذلك كان نقد العلمانيين للإسلاميين من هذه الزاوية قوياً وذلك لأن مما يؤثر على سلوك الأفراد قيم يصعب سيطرة المجتمع عليها كقيمة أن الإسلام يعتبر الموارد الأرضية أمانة (لذلك لا يحق للفرد أن يتصرف بها لرفاهية نفسه فقط، ولكن عليه أن يحاول وضع الأمانة، وبالذات الموارد المحدودة منها كما يقولون، في خدمة الجماعة من باب الأخوة).[د] ومن هذه القيم أيضاً أن الإسلام دين يدعو إلى نمط متواضع من الحياة بحيث لا يؤدي لهدر إنتاجي يولد ضغطاً على الموارد في الكرة الأرضية. فالإسلام دين ينهى عن الإسراف والتبذير، وبذلك فهو دين، كما يقولون، يدعو إلى نمط رشيد من الحياة. وبمثل هذه القيم يحاول من يدافع عن الإسلام اقتصادياً أن يقنع الآخرين بضرورة الأخذ بأسس الاقتصاد الإسلامي، بينما يرفض العلمانيون هذه الإطروحات لأنها لا تنضبط في ظل مجتمع متحرر، ويعتبرونها ثغرة في الاقتصاد الإسلامي. لنأخذ مثالاً: يقول الدكتور القري تحت عنوان: العدالة في توزيع الدخل ضمن النظام الاقتصادي الإسلامي:

> «يمكن القول أن تحقق قدر أكبر من العدالة في توزيع الدخل والثروة هو هدف أولي للنظام الاقتصادي الإسلامي. ويعتقد عدد من الاقتصاديين، بعد استقراء النصوص الشرعية وأدلتها الجزئية، أن هذا الهدف يسبق في الأهمية هدف تحقيق الزيادة في معدل النمو الاقتصادي، أي زيادة متوسط الدخل الحقيقي في الاقتصاد ككل. وليس أدل على أهمية عنصر العدالة في التوزيع في النظام الإسلامي من أن الزكاة، وهي الأداة البارعة لتحقيق العدالة في التوزيع، هي الركن الثاني من أركان الإسلام العملية، وهي جزء من الاعتقاد لا يتم إسلام المرء إلا بالالتزام بها طائعاً مختاراً. فجعل الشارع العظيم أداة تحقق العدالة في توزيع الدخل جزءاً من الاعتقاد الصحيح والسلوك المقبول والعمل الصالح، فأضحت لب نظام الإسلام الاقتصادي وذروة سنام العدالة فيه».[٢٥]

لعلك لاحظت أن حركية الزكاة، باعتقاد المؤلف وآخرين، أداة تؤدي للتوزيع العادل حتى وإن كان على حساب النمو الاقتصادي. وما أحاول إثباته هو أن الشريعة تؤدي للاثنين معاً. أي توزيع عادل ونمو اقتصادي في نفس الوقت، وأن ما قاله د. القري هو وضع ينتج عندما يعمل الاقتصاد الإسلامي أو الاقتصاد المؤسلم في ظل إطار رأسمالي كما بينت في الفصول السابقة. وما سردى لهذه الأقوال إلا لأنبهك أخي القارئ للزلل الذي يقع فيه مختصوا الاقتصاد حتى تتفكر فيما يكتبون. لنأخذ مثالاً آخر: إن الكثير من الباحثين يضعون تصورات مثالية دون توضيح آلية الوصول إلى هذه التصورات. فالباحثة نعمت مشهور مثلاً تقول:

«إن مفهوم التوزيع في الإسلام يقوم على أساس المساواة المطلقة بين أفراد المجتمع المسلم في حق توفير الحاجات الأساسية التي تمثل مستوى الكفاية لكل فرد، وفي حق استخدام الإمكانات المادية التي سخرها الله لكل البشر. والأصل في ذلك أن الناس جميعاً متساوون في الاعتبار البشري. فعن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: (كلكم بنو آدم، وآدم خلق من تراب). غير أن المساواة الحسابية في الحقوق المعيشية تمثل الحد الأدنى الذي يعترف به الإسلام في توزيع الثروات والدخول بين أفراد المجتمع. ذلك أن الخالق سبحانه وتعالى خلق الناس متفاوتون في المواهب الطبيعية والقدرات المكتسبة، مما يرتب [يترتب] عليه ضرورة وجود تفاوت في عوائد النشاط الإنتاجي المختلف تبعاً للملكات الإنسانية. وقد بين الحق تعالى في قوله: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾، وما هذا التفضيل في الرزق إلا انعكاس طبيعي لتفاوت طاقات وقدرات الأفراد في المجتمع. يقول تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوْلَا نُزِّلَ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ۝٣١ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَـٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾. إذن هذا التفاوت والتباين بين الأفراد نابع من رحمته سبحانه، وهو تفاوت تكامل وليس تفاوت تضاد، وراجع إلى أن الخالق سبحانه وتعالى باين بين الخلق حتى يكمل بعضهم بعضاً، وأن ينتفع كل منهم بما عند الآخر من مزايا لم تتهيأ، ولم تتوفر لديه. ففي تفسير قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَـٰتٍ﴾ نجد أن الحق خلق الذي يتفوق بعقله والذي يتفوق بيديه ﴿لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾، العقل يسخر اليدين، هذه هي الطبيعة والمنطق، فالتسخير هنا عمل ونظام، وليس تسخير قهر وإذلال. يقول الألوسي في تفسير هذه الآية: [«] ليستعمل بعضهم بعضاً في مصالحهم، ويستخدمونها في مهنهم، وليسخروهم في أفعالهم، حتى يتعايشوا أو يترافدوا ويصلوا، لا كمال في الموسع عليه، ولا نقص في المعتد عليه». وإنما هو تقسيم على أساس التخصص وتبادل المنافع. وعلى ذلك تصبح العدالة الحقيقية في التوزيع، هي وجود التفاوت المقيد بين أفراد المجتمع، بعد تحقيق المساواة بينهم في مستوى الكفاية. ويكون هذا التفاوت تفاوتاً في درجة الغنى، ومحكوما من حيث مداه بضوابط الشرع الإسلامي. فلا يصل إلى ما نشاهده في مجتمعات الفكر الوضعي من تفاوت مطلق لا يحكمه حد أدنى ولا حد أقصى».[٢٦]

إن قارنت الاقتباس السابق بما مر بنا في تفسير سورة الزخرف آنفاً، ستستنتج أن الباحثة فهمت آية التسخير وكأنها خطاب لتوضيح حال المسلمين على أنه طبقي. فهي تقول بأن التسخير هو «عمل ونظام، وليس تسخير قهر وإذلال». وكما مر بنا فإن هذا غير صحيح بدليل قوله تعالى: ﴿لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَـٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾، والذي يُثبت أن المجتمع غير المسلم مقسم لطبقات مسخرة بعضها لبعض قهراً، فتراكم الثراء عند البعض لدرجة كنزه. حتى وإن كان الخطاب موجهاً للمسلمين وأن هناك تسخير عمل ونظام وليس تسخير قهر، فكيف نصل كمجتمع للعدالة في التوزيع؟ كما ذكرت: فإن سردي لمثل هذه الاقتباسات هو للفت النظر أن معظم من قرأت لهم في الاقتصاد الإسلامي لا يوضحون أو يضعون الكيفية للوصول للعدالة. فيذهب الاستنتاج ضمناً بأن هذا ما يجب أن تقوم به الدولة أو السلطان. وكما حاولت مراراً أن أوضح، فإن هذا هو أصل المشكل، أي الثقة بالحكومات أو السلاطين، وما أحاول إقناعك به، هو أن تطبيق مقصوصة الحقوق التي تمنع تسلط الدولة (إلا في حدود ضيقة جداً) فقط هي التي توصل للعدالة كما ستستنتج بإذن الله. لننظر لباحث ثالث:

هناك مبدأ شرعي هو: الغنم بالغرم. ويقصد به كما قال صالح العناني: «تحميل الفرد من الأعباء بقدر ما يأخذ من الميزات والحقوق، بحيث تتعادل كفتا الميزان». فالإسلام كما يقول:

«يبني كيان مجتمعه على عدالة التوزيع وتكافؤ الفرص، ويأبى كل الإباء أن يتظالم المسلمون في اقتسام الغنائم دون أن تتوزع مغارمها بينهم بالعدل، كما يأبى في الوقت نفسه أن يستمرئ بعض المسلمين البطالة والكسل والقعود، فيعيش البعض عالة على جهود الآخرين».[٢٧]

إن النص السابق بديع في ظاهره. ولكن السؤال الجوهري في حق النص السابق هو: كيف تتحقق العدالة؟ هكذا نجد أن باحثي الاقتصاد الإسلامي يتشبثون باليجبات (التي وُضحت في فصل «المكوس») دون توضيح لآليات تحقق هذه اليجبات على أرض الواقع قناعة منهم بأنها ستأتي من تدخل الدولة. وفي النقيض، فإن من يهاجمون الإسلام يرون أنه دين لن يؤدي للازدهار الاقتصادي لأنه دين لا يدفع الناس للنظر للأرض وما عليها، بل يدفعهم للنظر للسماء كما ذكرت سابقاً. فهو بذلك لا يزرع التنافس بين فئات المجتمع كموجه لنظرياتهم وفلسفاتهم الاقتصادية والاجتماعية. فالفرد المسلم يؤمن باليوم الآخر، وهذا يؤثر في حياته وسلوكه. لذلك فإن قوة المادة لم تكن ذات تأثير كبير في تحريكه، فقد يكون زاهداً أو قنوعاً أو كسولاً. لذلك يعتقد الكثير من غير الإسلاميين أن من أهم أسباب تخلف المسلمين هو الدين الذي لا يحثهم على تراكم رأس المال (بل الإنفاق بسخاء على الغير)، أي أنه لا يؤدي للتنافس الضروري لزيادة الإنتاجية، لأن المسلم، بحكم إيمانه باليوم الآخر يرتبط سلوكه بالجماعة، وهذا قد يثبطه عن التنافس مع الآخرين لأنه ليس فردانيا individualist ومندفعاً كالفرد الغربي، وهذا أدى للتكاسل والتخلف كما يزعمون.

إن الطرح الذي يحاول هذا الكتاب توضيحه هو أن في كلا التوجهين السابقين إجحاف للنظرة الاقتصادية في الإسلام. ذلك أن الإسلام وضع من الحركيات التي انبثقت من مقصوصة الحقوق التي لا تحتاج لمنة فرد على المجتمع؛ حتى وإن كان هذا الفرد ذا سلوك قويم، فسلوكيات الأفراد الاختيارية، أو التي يصعب ضبطها، مسألة يستحيل الاعتماد عليها لبناء اقتصاد قوي. ولا يجب أن يبقى اقتصاد أمة رهين بسلوك الأفراد بأن يستشعروا الأمانة مثلاً وألا يسرفوا. أي أن مقصوصة الحقوق في الإسلام ستؤدي لاقتصاد قوي إن هي طبقت في جميع الأحوال رغماً عن الجميع دون الحاجة للاعتماد على سلوكيات الأفراد كما سترى بإذن الله. فمثلاً، كما مر بنا فإن هناك حركيات تفتح الآفاق للتمكين مثل تسهيل الوصول للموارد (مبادئ ابن السبيل) وجواز ملكيتها بعد حيازتها، ومثل هذه الحركيات تفرض وضعاً يسهل معه تطبيق حركيات أخرى مثل منع الربوا وبالتالي تسمو القيم كما سترى بإذن الله. كما أن اتهام الإسلام بأنه دين يفرز أفراداً كسالى، أو أن كثرة الأفراد الزاهدين في المجتمع سيؤدي لتخلفه الاقتصادي، فكرة مرفوضة دينياً، وسأدحضها لاحقاً، ولكنني لن أعتمد على دحضها كركيزة في طرح الكتاب لأن أي إنسان علماني سيرفض هذا المنطق المبني على الدين. ومن الحكمة ألا أعتمد على الدين في إقناعه بجدارة الإسلام لأنه لا يؤمن به، ولكن أعتمد على منطقه. لذلك سأبدأ بدحض منطقه.

كما رأينا في فصل «القذف بالغيب»، فإن مأساة المجتمعات المعاصرة في الاقتصاد هي استحالة التعامل مع كل من العدالة والكفاءة في تسيير الاقتصاد. لذلك قُيدت الحريات الإنسانية لتتحرك داخل إطار ما تضعه المجتمعات من تصورات اقتصادية تحاول الوصول لأفضل توزيع للثروات (العدالة) بأعلى كفاءة ممكنة. ولكن النتيجة التي وصلنا إليها هي أنه لا حرية في الواقع لمعظم الأفراد في الاشتراكية لأنهم ليسوا أعضاءً في الحزب الحاكم مثلاً؛ وحرية مقيدة ضيقة لمعظم الأفراد في الرأسمالية لأنهم لا يملكون رأس المال، لأن الحرية مربوطة

بالمقدرة على التحرك، والتحرك مربوط بالسلطات أو رأس المال. هنا يأتي إعجاز الإسلام في أنه وضع مقصوصة من الحقوق يمكن تمييزها إلى مجموعتين من الحركيات: حركيات تؤدي لزيادة كمية العمل بتراكمه دون هدر ليزداد الإنتاج في المجتمع (وهو موضوع هذا الفصل)، وحركيات تؤدي لزيادة نسبة الملاك (وهي موضوع فصول سابقة وهذا الفصل وثلاثة فصول قادمة بإذن الله، أي «الفصل والوصل» و «الأماكن» و «البركة»). فالحركيات التي تؤدي لتراكم كمية العمل هي «حل» لمأزق الكفاءة لرفع الإنتاج، والحركيات التي تؤدي لزيادة نسبة الملاك هي «حل» لمأزق العدالة في توزيع الثروات دون تثبيط الهمم. والمعجز في هاتين المجموعتين من الحركيات كما ستلحظ هو أنها تفتح أبواب التمكين لكل ذي همة دؤوب بغض النظر عن مقوماته، وتغلقه أمام كل من حاول استغلال مقوماته المالية أو السلطوية لقفل الباب أمام الآخرين. وقلت «حل»، لأنني أحاول توضيح رفعة الإسلام مقارنة بالنظم الوضعية، أما إن طبقت الشريعة ابتداءً فإن هذين المأزقين لن يوجدا أصلاً لأن مقصوصة الحقوق ستوجد مجتمعاً لا يواجه مثل هذه المآزق، فلا حاجة للحل أصلاً كما ستستنتج بإذن الله لأنه لا مشكل هنالك بحاجة للحل.

الكفاءة: تراكم العمل

إن المنتشر بين علماء الاقتصاد هو أن لأي مشروع استثماري مقومات من أهمها رأس المال واليد العاملة والموافقات من الدولة والمعرفة والتي تشمل الخبرة والتقنية وما إليها من متطلبات. ولكن إن نظرنا لجميع هذه المقومات في حياتنا المعاصرة سنلحظ أنها رأسمالية. فأهم مقوم هو رأس المال لأنه يأتي بالأرض التي يوضع فيها المشروع، ويأتي بالأيدي العاملة وبالاجهزة، ولعله يأتي أيضاً بالموافقات من الدولة كما ذكرت سابقاً. ومن جهة أخرى فإن الخيرات التي على الأرض أو ما بباطنها في النظام الرأسمالي من معادن، هي من حق من ملك الأرض التي هي فيها مع دفع الضرائب المرتفعة. وهذا يؤثر على المعروض منها في السوق وبالتالي على وفرة المنتجات التي تعتمد عليها. أي أنه لا خيرات مشاعة لمن أراد العمل إلا ما ندر، بل الخيرات هي للمؤسسات التي تعمل في استخراج الثروات، والتي عادة ما تسخر الأفراد للعمل لديها، فالذي يقطع الخشب في الغابة لصالح شركة ما، لا يملك الخشب الذي يقطعه، وليس له بيعه، بل هو ملك لمن ملك حق الامتياز وأدوات الإنتاج. وإن تكونت شركة للتنقيب عن المعادن فهي عادة ما تقسم الأرباح بين مالكي الأسهم، وبين تسديد فوائد الديون الربوية بعد دفع الضريبة أو حقوق الامتياز للدولة، أي أننا مهما نظرنا في النظام الرأسمالي الإنتاجي نجد أن الأرباح تذهب لمن يملكون المال الذي أوجد أدوات الإنتاج أو للدولة، أي أن الأرباح تذهب لمن لا يعملون بأيديهم أو ليسوا في الموقع.

وهنا ملحوظة: إن ذهبت الأرباح لمن لا يعملون، فإن من يعملون لن يقوموا بالعمل بهمة وحماس كما إن عملوا فيما يملكون، وبهذا تضمحل الكفاءة، ناهيك عن الهدر الذي تحدثنا عنه سابقاً. وهذا أمر غريزي بدهي، وهو من أهم المحاور التي دار حولها كتاب «عمارة الأرض». فقد حاولت في ذلك الكتاب توضيح أن الشريعة حاولت تمليك الأعيان العمرانية لمن يستخدمونها وبهذا يزداد اهتمامهم بها وتتحسن حال جميع الأعيان في العمران، وتقل الحاجة لصيانتها. وهذا المنطق ينطبق أيضاً على الإنتاج والتمكين، كيف؟

إن جميع ما ذكر سابقاً من مقومات، حتى التصاريح والموافقات أحياناً، والتي تعطيها الدولة للشركات، تأتي من المال، والمال ثروة منتجة، فهو قد أُنتج سابقاً، وليس مقوماً أساسياً، فهو مقوم أساسي في الإطار الذي وضعته الرأسمالية. ولأنه أُنتج سابقاً، فهو حكر لمن ملكه، وهذا الذي ملكه يستطيع أن يحصل على الأيدي العاملة والمعرفة بشرائهما، لذلك اعتبر أساسياً. فإن لم يكن المال مقوماً أساسياً كما يدعي الرأسماليون، فما هو المقوم الأساسي إذاً؟ «إنه الأرض والبحر وما يستثمر فيهما من مجهود للحصول على المعدن أو الزرع أو السمك، وهذه لا حد لها مقارنة بعدد سكان الأرض» كما مر بنا في الفصل السابق. وهذه العبارة هي من أهم عبارات هذا الفصل. كيف؟

لقد رأينا سابقاً أن مبادئ الشريعة تؤدي للتمكين. فقد رأينا في فصل «الخيرات» كيف أن الشريعة قصت الحقوق لتمكين الناس المعدمين ليصبحوا ملاكاً، فإن طبق هذا لأصبح معظم الناس في المجتمع ملاكاً سواءً كان المملوك معملاً أو معهداً أو متجراً أو مزرعة. وبالإضافة لذلك، فكما رأينا في فصلي «الأراضي» و «دولة الناس»، حتى يزداد المسلمون تمكناً، لم تجعل الشريعة حق للمجتمع في أموال الناس إلا الزكاة. بل قصت الشريعة الحقوق بطريقة تضطر الأموال للذهاب للناس، وليس للدولة، وبهذا يزداد الناس ثراءً مقارنة بالدولة.

ولنقل أخي القارئ أنك لست مقتنعاً بكل ما ذكرته في الفقرة السابقة، عندها قد توافقني في المنطق إن نحن استنتجنا أن فتح الشريعة الأبواب للناس للوصول إلى الخيرات بجعلها مباحة لمن أخذها سيؤدي لوضع سيرفض فيه معظم الناس العمل كأجراء لدى الآخرين. وهذا استنتاج منطقي جد مهم لهذا الفصل. وللتوضيح أقول: لنقل بأنك إنسان معدم معاذ الله، وأتى إليك رجل يملك أداة لجذ الحشيش، وطلب منك أن تعمل له يوماً بأداته في أرض مباحة، وما جمعته من حشيش هو له، فهل ستعمل لديه أم أنك ستحاول جذ الحشيش بسكين أو حتى بيديك لتحصل على الحشيش مباشرة من نفس الأرض المباحة؟ بالطبع ستحاول العمل لنفسك حتى تمتلك ما تجذه لتبيعه إن كنت من ذوي الهمم، لأن القليل الذي ملكته قد يباع بمال أكثر مما كان سيُدفع لك كأجر يومي. وقس على ذلك كل شيء. أما إن لم يكن الفرد من ذوي الهمم فإن أجره سيكون مرتفعاً لندرة اليد العاملة لأن ذوي الهمم يعملون لأنفسهم فلا أجراء إلا القلة فتظهر الندرة. ومن جهة أخرى، فلأن الناس يستطيعون الوصول للخيرات لأنها مباحة لهم، سيجدّون في الحصول على الأدوات التي تساعدهم للوصول للخيرات، حتى وإن كانت بدائية. فهذا الذي حصد الحشيش لعله يشتري بما باعه فأساً أو منشاراً. وكذلك الخشب، فلأنه من حق من قطعه، وليس من حق شركة تمتلك حق الامتياز، لأن الغابة مباحة، فقد يقطع شجرة واحدة في اليوم، ومن ثم يجزئها لقطع أصغر ليتمكن من حملها وبيعها. وبالطبع فإن سعر ما قطعه من خشب ليس كسعر خشب الشركات التي تنقل الخشب بقطع أكبر لأن لديها من المعدات وسيارات النقل العملاقة ما يعينها على استثمارها. ولكن قد يأتي زيد من التجار ويشتري منه هذا الخشب، وينقله لمناطق أبعد ليتفرغ هو لقطع الخشب. ومن ثم يتكون لديه مال يمكنه من شراء منشار آلي، فيقطع أكثر من شجرة واحدة في اليوم، وقد يقنع صديقاً له بإحضار شاحنته لنقل الخشب للسوق لبيعها بسعر أفضل بدل بيعها للتاجر زيد، أو قد يتفق مع مالك شاحنة بأن له نصف سعر بيعها إن هو نقلها معه. وهكذا تبدأ بذرة شركة صغيرة بين اثنين. وقد ينضم إليهما ثالث ليعينهم على حمل الأخشاب وبقِطع أكبر لأن سعر بيعها أعلى، فتصبح الشراكة مكونة من ثلاثة أفراد. وما حصل هذا إلا لأن المجتمع لم يمنع هؤلاء من الحصول على الموارد مباشرة من مواطنها لأنها مباحة. وبالطبع، فهناك مثل هؤلاء آخرون قد يكونون أفضل حالاً لأنهم كانوا أقدم منهم في العمل أو

أكثر تمكيناً ابتداءً. وبهذا تظهر دورة تبدأ من المنافسة بين الأفراد ثم لتتبلور التجارب، ثم يزداد الإنتاج بتراكم الخبرة ونمو المعرفة ليتمكن الناس (وستأتي حركيات تحقق هذه الدورة في فصل «المعرفة» بإذن الله). أي ستظهر المنافسة بين الشراكات الصغيرة التي يعمل بها مالكوها والتي ستكون أكثر همة، وبالتالي سيدفع هذا الشركات الكبرى على الخروج من السوق لأنه لا حصن لهذه الشركات إلا الأداء وليس الاحتكار أو اللواذ بالأنظمة لحماية ذواتهم من خلال الدول.

وقد وضعت هذا التصور أخي القارئ لأسحبك من وضع معاصر تسيطر عليه الشركات الكبرى إلى وضع تريده الشريعة. ولكن إن طبقت الشريعة، فإن هذه الشركات العملاقة المحتكرة لن توجد أصلاً، بل سيتكون المجتمع إنتاجياً من شراكات متعددة متنافسة وذات أحجام متقاربة كما سترى بإذن الله. وما حدث هذا إلا لأن الخيرات مباحة. وإن عدت وقرأت ما كتب في فصل «الخيرات» لاستنتجت أن كل موارد الكرة الأرضية مباحة لمن عمل بها باستثناء ما وجد في الأراضي التي شغلت بعمران فعلي، كأن تكون الأرض مسكونة أو بها مصنع أو مزرعة. ونسبة هذه الأراضي بالطبع ضئيلة جداً بما لم يُعمر.

ولكنك قد تقول: إن الوصول إلى النحاس والنفط مثلاً مسألة ليست سهلة كقطع الخشب، فهذه مهمات تحتاج لخبرات الشركات بدليل ما نراه من حطب يباع في الأسواق، وأننا لا نرى النحاس يباع في الحراج كما يباع الحطب. فأقول: إننا لا نرى الحطب في السوق منتشراً ورخيصاً لأنه سهل الحصول عليه، بل لأن الحكومات لم تمنع، أو لم تستطع منع الناس من الحصول عليه كما منعتهم من الحصول على النحاس. ولم أختر مثال الحطب والخشب إلا لوضوحه، أما بالنسبة للوصول للموارد الأكثر صعوبة كالنفط مثلاً، فإن الناس سيرتقون بمهاراتهم. فما هي هذه الشركات الكبرى: أليست أفراداً أُجراء ذوي خبرة يعملون تحت مظلة تجمعهم؟ فلماذا لا تكون الشركات مكونة من أفراد ذوي خبرات ويملكون ما يعملون فيه؟ وقد تقول: إن الشركات هي التي تقوم بجمع الأفراد ذوي التخصصات المختلفة لتجعل منهم فريقاً متكاملاً منتجاً تحت إدارة حكيمة. فإن قلت هذا فكأنك تقول: إن الأفراد ذوي التخصصات المختلفة التي تتكامل لن ينجذبوا لبعضهم البعض ليتكاتفوا لإيجاد هذه الشراكات. هنا سأختلف معك وأقول: إنك تفكر في إطار رأسمالي وضعي لأنك لم تذق البديل. فلا ألومك. كنت ولازلت دائماً أقول: كلما تقدمت البشرية كلما كان الإسلام أكثر صلاحاً من غيره من النظم لخدمة البشر. فهاهي ذي مواقع التواصل الاجتماعي والحرفي على الشبكات العنكبوتية تجمع الناس من مواقع شتى لتخدمهم في اهتماماتهم. أي إن طبقت الشريعة، فإن الشركات العملاقة التي تقوم بآلاف المهام ستتفتت. فشركات النفط المعاصرة في النظم الرأسمالية مثلاً تقوم بالبحث عن النفط، ومن ثم حفر الآبار ومن ثم استخراج الزيت ومن ثم تكريره وبيعه. وفي هذا احتكار إفسادي للمجتمع من عدة جهات. فهل سمعت عن ظهور شركة نفط جديدة خلال عشرات السنين إلا فيما ندر (حتى حينها فهي مملوكة لدولة ما بنسب معينة)؟ بل هي نفس الشركات المسيطرة على الأسواق. فإن طبقت الشريعة، فإن المعرفة والمهارات (كما سأوضح بإذنه تعالى) لن تحبس داخل هذه الشركات، بل ستنتشر بسبب تفتت الشركات، فستظهر شراكات للبحث عن النفط، وأخريات للحفر، وثالثات لاستخراج الزيت، ورابعات لتكريره، وخامسات لنقله، وسادسات لبيعه، وهكذا حتى أن كل شراكة مما سبق ستتفتت لشراكات أصغر وأصغر. ولن يحصل هذا إلا لأن الناس الذين سيعملون في هذه التخصصات لن يجدوا من سيعمل لديهم لندرة الأيدي العاملة التي

تفضل العمل لحساب نفسها لانفتاح أبواب التمكين. وعندها ستضمحل الشركات ذات البيروقراطيات غير المنتجة لأحجام تناسب مهامها بحيث يكون معظم العاملين فيها، إن لم يكن الكل، شركاء. فالشريعة لا تفرض على الشركات التفتيت لشراكات أصغر، بل بفتح الأبواب للمعدمين ستتحجم هذه الشركات لمقاسات تلائم كل تخصص ليزداد الإنتاج كما سيأتي بإذن الله. ولعلك هنا تنقد مثال قطع الأشجار بأن فيه استهلاك للغابات إن تُرِك الحبل على الغارب! فأجيب: كلا، بل سيكون الحال أفضل مع تطبيق الشريعة. فالشركات المعاصرة، ولأن البطالة منتشرة، تستطيع تسخير الأفراد للمزيد من القطع فيكثر الاستهلاك، ولكن مع انعدام البطالة وانجذاب الناس للعمل فيما هو أكثر متعة لتمكن الناس، فإن سعر الخشب سيرتفع ما يؤدي لقلة استهلاكه فيظهر الترشيد في إعادة استخدامه. أو العكس، فإن العمل فيه لسهولة الحصول عليه سيزيد من عرضه ولكن بسعر مرتفع لندرة اليد العاملة وارتفاع أجرها فيقل استهلاكها. وأرجو ألا تعتقد أن الخشب سينضب من كثرة الاستهلاك، وسيأتي بيانه بإذن الله.

التكريم

وهنا نأتي لمسألة شرعية مهمة تؤثر في دورات الخلافة في الأرض من خلال الشراكات، وهي أن الله الحق سبحانه وتعالى كرم بني آدم. ومن ضروريات التكريم الشبع والأنفة والعزة. ألم يقل الكريم الجواد في سورة الإسراء: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَـٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَـٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَفَضَّلْنَـٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾، فمن هو المكرم والمفضل، أهو زيد المؤمن أم جورج الكافر؟ إنهم جميع البشر بالطبع. ألم يقل أيضاً في سورة المؤمنون: ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى ٱلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾؟ تدبر قوله تعالى: ﴿تُحْمَلُونَ﴾. كم فيها من التكريم والدلال، فالفلك تحمل المؤمن والكافر. وهذا التكريم يرتفع إن حكم الناس بما شرع الحق سبحانه وتعالى. إما إن حكموا بعقولهم القاصرة، فإن النتيجة هي عكس التكريم، أي المهانة والذل والجوع بسبب التسخير. وهذا الذي حدث للأمة باستثناء بعض الأجيال التي حكمت بما شرع الله. فالمهانة تأتي رويداً رويداً بالحكم بغير ما أنزل الله. لذلك ترى الدول الاشتراكية الأوغل قدماً في التاريخ هي دولٌ أفرادها أكثر مذلة، فيزداد الفرد مذلة بزيادة عمر السلطة الحاكمة لأن كل جيل تربى على يد جيل سابق ذليل، فيصبح هو أكثر مذلة لأنه نشأ في مجتمع مشبع بالذل فتتدحرج القيم للهاوية. وهكذا يزداد الذل جيلاً بعد جيل حتى يطفح الكيل فيأتي جيل جائع فيثور على السلطة. وعندها إن حكم بالإسلام فقد بدأ طريق العزة، وإن عاد وحكم بنظام آخر فقد سلك طريقاً آخر للمذلة.

والعزة كذلك، تسمو جيلاً بعد جيل لأن كل جيل يطبق شرع الله سينتج أفراداً أعزاء لأنهم ليسوا بأُجراء لدى الرأسماليين، وليسوا موظفي دولة اشتراكية أو حتى دولة معولمة، بل هم ملاك لما يعملون فيه كشركاء مع الآخرين. هذه الشراكة مع الآخرين تحرر الفرد من قيود جميع الناس إلا الاتفاق مع الشركاء. فلا أنظمة مقيدة، ولا مسؤولين لأخذ التصاريح منهم، ولا موارد منقطعة، بل حرية في العمل وانطلاق، فلا يبقى للفرد إلا الاتفاق مع شريكه والهمة والانطلاق للإنتاج، فيكون عزيزاً بعض الشيء. وهذه العزة البسيطة (لأنه لا فرد متسلط فوقه يقول له: افعل ولا تفعل، إلا الاتفاق مع شريكه)، تنتج فرداً عزيزاً، ثم يأتي الجيل الذي من بعده فيكون أكثر عزة من الذي قبله لأنه تربى في عزة، وهكذا يسمو المجتمع ليتعزز تكريم البشر جيلاً بعد جيل.

وبالطبع فإن سلوكيات الأفراد في مجتمع عزيز ستختلف عن سلوكيات الأفراد في مجتمع ذليل، وهذا يؤثر في المستهلكات وبالتالي التصنيع. ففي المجتمع الرأسمالي الذي يوجد فرداً بحرية مطلقة في السلوكيات لكن دون الحق في الوصول للموارد يكثر المجرمون فتنشط المصانع التي تنتج أدوات الشرطة (للوصول للمجرمين لكثرتهم ولزجهم في السجون) كأجهزة الكشف عن الكذب والكلبشات. لقد أراد هؤلاء اللصوص سرقة المجوهرات التي لا فائدة فعلية منها للمجتمع إلا تضييع أوقات شريحة من الطبقة العاملة في تصميمها وصياغتها. وهكذا معظم الكماليات التي تزخر بها المحلات لتغيظ الفقراء فيزداد حقدهم لينقلب بعضهم لصوصا. أما في المجتمعات الاشتراكية فتكثر المعدات الكبيرة التي يحاول الحزب الحاكم بها تغيير النمط الإنتاجي للمجتمع مثل القاطرات الكبيرة لنقل المواد الخام من إقليم لآخر كالقطن أو الفحم الحجري. فترى الكثير من المنتجات في المجتمع الاشتراكي كبيرة ولا تعمل بدقة وبندرة في الكماليات، بينما في المجتمعات الرأسمالية تجد أن معظم الأشياء تعمل بدقة أكثر مع انتشار الكماليات. بينما الإسلام كما ذكرت، فإنه يدفع الكماليات لتصبح من الضروريات بإتقان عال كما سيتضح بإذن الله. وهذه الضروريات المتقنة لكثرتها بحاجة للكثير من الأيدي العاملة التي تجتمع وتتكاتف لتنتج الكثير من المصنوعات بطريقة أتقن من خلال التمتع بالعمل لأن المنتجين شركاء أعزاء وليسوا أُجراء أو موظفين أذلاء. وهذه العزة أثناء العمل تؤدي لمجتمع مكرّم لأنه يستهلك منتجات متقنة ومتوافرة للجميع أكثر مما تنتجه المجتمعات الرأسمالية لأن خيرات الأرض أكثر من حاجات الناس، وهكذا يسمو المجتمع جيلاً بعد جيل.

كما أذكرك أخي القارئ كما فعلت سابقاً بألا تعتقد أن الناس سينقضون على الموارد المباحة لإنهائها من الكرة الأرضية، بل على العكس، ستكون الموارد أكثر رشداً في الاستهلاك كما سيأتي بإذن الله لسمو قيم المجتمع. كما أرجو ألا تعتقد أن المنتجات ستكون متخلفة وبدائية. كلا، بل ستكون أكثر إبداعاً وإتقاناً لأن من ينتجونها هم الملاك أنفسهم تحت منافسة دائمة تدفعهم للتحسين المستمر كما سيأتي في الحديث عن المعرفة بإذن الله. كما أرجو أن تلحظ بأن هذا الوضع ليس كالذي تدعو إليه الاشتراكية. فمن أحلام ماركس كما وضحها إنجلز، ظهور الصناعة بشكل تقوم فيه على شراكة العمال داخل كل معمل على شكل تعاونيات لتتجمع داخل شركة كبيرة، وأن هذا الوضع لن يتم الوصول إليه إلا بعد زوال الدولة الاشتراكية ذات القرارات المركزية في التخطيط. أي أنها مرحلة متقدمة من النضوج في المجتمع ليصل المجتمع إلى الشيوعية بعد زوال الطبقية. ولكن كما رأينا، فإن هذا محال لأن الطبقة التي تخطط ستستبد، وقد استبدت بمصالح المجتمع لصالحها. أي أن ما حلم به كل من ماركس وإنجلز لم يتحقق لوجود عقبة هما أوجداها، ألا وهي الدولة المسيطرة. وهذا أمر متوقع لقصور العقل البشري. هذا بالإضافة لاختلافات جوهرية كثيرة بين الإسلام والاشتراكية كما ستلحظ بإذن الله.

أما مقارنة بالرأسمالية، فإن الإسلام كما قلت مراراً لم يغلق الأبواب على المعدمين كما أغلقتها الرأسمالية على من لا يملكون المقومات للانطلاق من الصفر. ولعل هذا أحد أهم الفوارق بين الإسلام والرأسمالية إنتاجياً، لأن الذي يغذي الإنتاج هو التدفق المستمر من الأفراد الأعزاء جيلاً بعد جيل على التصنيع والتسويق. هكذا تكون الخلائف مكرمة: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾. وسنبدأ بالنظر لبعض مبادئ المعاملات في الشريعة مثل الشركة لنرى كيف أن الشريعة تؤدي لتراكم العمل لتأتي الكفاءة بفتح الأبواب. ولأن الشريعة بحر في هذه المسألة، فلابد من التركيز على الأهم، وإلا لاحتاج هذا لعدة مجلدات.

الشركة

قال تعالى في سورة النساء: ﴿فَإِن كَانُوٓاْ أَكۡثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمۡ شُرَكَآءُ فِي ٱلثُّلُثِ﴾. وقال في سورة ص: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلۡخُلَطَآءِ لَيَبۡغِي بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٞ مَّا هُمۡ﴾. وقال صلى الله عليه وسلم: ﴿إن الله تعالى يقول: أنا ثالث الشريكين ما لم يخن أحدهما صاحبه، فإن خان أحدهما صاحبه خرجت من بينهما﴾. وروي أنه صلى الله عليه وسلم قال: ﴿يد الله على الشريكين ما لم يتخاونا﴾،[٢٨] وقال زيد فيما رواه البخاري: «كنت أنا والبراء شريكين». فكما هو واضح من الآيات، فإن الشريعة تُجيز الشراكة كما استنبط الفقهاء. لا، بل كما هو واضح من الأحاديث، فإن الشريعة تدفع للشراكة. فما بالك بشركة الله الحق سبحانه وتعالى داخل فيها بنص الحديث الأول، وما بالك بشراكة يد الله فيها على الشركاء بنص الحديث الثاني؟

إن للشراكة كنهج إنتاجي تأثير عجيب على الأفراد من خلق الله الخالق الخلاق البديع. فقد أثبتت أبحاثٌ أن طلاب الثانوية مثلاً عادة ما يحصلون على نتائج أعلى عندما يتنافسون كجماعات وليس كفرادى. ذلك أن الفريق الذي يلعب معاً للفوز، تُفرز أجسام لاعبيهم مادة أُكسي توسين oxytocin الهرمونية. وهي مادة هرمونية معروفة بأنها مادة ترابطية تؤدي إلى المزيد من الترابط بين الأفراد والمزيد من الاهتمام بالآخرين والثقة بهم مع المتعة في التعامل معهم. وفي بحث آخر وجد أن أفراد فريق الهوكي مثلاً يفرزون هذه المادة فيشعر أفراد الفريق بالمسؤولية تجاه الآخرين وفي الوقت ذاته يخافون من الإخفاق في مسؤولياتهم خوفاً من المقارنة بينهم وبين الآخرين، وهذه سلبية، إلا أنها مع المتعة في التعامل مع الآخرين تزيد من إنتاجية الفريق كما لاحظ الباحثون. كما لوحظ أن هذا القلق أو هذا الشعور بالمسؤولية بين اللاعبين جماعة مقارنة باللاعب الذي يلعب بمفرده يؤدي إلى فشل بعض اللاعبين الفرادى بسبب القلق والتوتر، أما من ينجح منهم فإنه عادة ما تظهر عليه علامات الثقة الزائدة ما يؤدي لسلوكيات فظة تجاه الآخرين، وهكذا إن نجح تاجر أو صانع بمفرده فقد يتأثر سلوكه سلباً فيزداد فظاظة، أما إن كان نجاحه مع شركاء، فإنه سيكون أكثر إنسانية مع الآخرين لإدراكه أن نجاحه يعود لشركائه أيضاً، فتأمل.[٢٩]

لعلك لاحظت أخي القارئ بأنني استخدم كلمتين: «شركة» و «شراكة»؟ لماذا؟ إن الفرق بينهما في إطار مقصوصة الحقوق هو أن الشركة تدل على المؤسسة التي تنتج من اشتراك عدة أفراد لإيجاد المؤسسة التي تبدأ العمل بتسخير الآخرين، وهي ما هو منتشر في الأنظمة الرأسمالية أو تلك المتأثرة بها لأن العاملين فيها في الغالب هم من غير الملاك. فالمهم إذاً هو المؤسسة. لذلك نلحظ أن لفظ «شركة» هو الطاغي في أيامنا هذه. بينما الشراكة هي عملية الاشتراك بين اثنين أو أكثر. فهي لا تعني إذاً بالضرورة المؤسسة، بل تشير إلى آليات أو حركيات الاشتراك بين المتشاركين والذين هم في الغالب الملاك ذاتهم. إلا أن التفريق بين شركة وشراكة من حيث الحقوق ليس دائم الوضوح. وما يزيد الوضع صعوبة هو أن معظم نصوص الفقهاء تستخدم كلمة «شركة» للدلالة على التشارك أو الاشتراك أو الشراكة برغم تطبيق مقصوصة الحقوق. تذكر ما قلناه سابقاً عند الحديث عن تسمية الأسماء. هنا أيضاً يجب التنبه على أن «شركة» كما وردت في كتب الفقهاء تختلف عن الشركة اليوم من حيث الحقوق. لهذا احترت كثيراً: هل استمر في استخدام كلمة «شركة» اتباعاً للفقهاء برغم اختلاف المفهوم المعاصر لها تماماً؟ فإن فعلت سيظهر خلط كبير لأنه شتان بين الشركات المعاصرة والشركات الناتجة من تطبيق مقصوصة الحقوق. وإن

استخدمت كلمة «شراكة» فإنني استحدث مصطلحاً لم يقل به الفقهاء !!! حتى أنني مررت على جميع الفصول السابقة وغيرت كلمة «شركة» إلى «شراكة». ثم عدت مرة أخرى لفعل العكس مؤملاً أن ما نمر به الآن من مفهوم خاطئ للشركة سيتغير وسيعود بإذن الله المفهوم الإسلامي مرة أخرى مستقبلاً إن أتى الحكم بما أنزل الله، وهو أن الشركة هي مؤسسة أو جهة يعمل بها ملاكها. أي أن كل إنسان مالك. وهذه عبارة مهمة جداً: أي أن كل إنسان يملك ما يعمل به أو فيه إما منفرداً أو شريكاً. ثم عدت فوجدت حلاً وسطاً وهو أنه إن كانت العبارة تتحدث عما نتج من تطبيق مقصوصة الحقوق، أو عن آلية أو حركية اتحاد المجهودات لإيجاد شركة، فإنني استخدم كلمة «شراكة» لأن المقصود هو أن الملاك هم العاملين في الشركة الناتجة من شراكاتهم تكاتفاً. أما إن كان الحديث عن النظم الرأسمالية، فإن التسخير بالتالي هو السمة الغالبة، عندها تجدني استخدم لفظ «شركة» لأن العاملين بها لا يملكونها برغم تكميل مهاراتهم لمهارات بعض. أما الاقتباسات من كتب الفقهاء فتبقى بالطبع كما هي في الأصل، وهي تستخدم لفظ «شركة»، مثل شركة الأبدان وشركة المضاربة وشركة الوجوه.

سؤال جوهري: إن قام شخص يملك أداة إنتاج، كشبكة للصيد، ودفع الشبكة لرجل آخر ليصطاد على أن يقسم ما صاد بينهما بنسبة يتفقان عليها، فهل هذا جائز؟ لقد اختلفت الأقوال. ذهب الأحناف على عدم جواز ذلك، وقالوا أن السمك يعد ملكاً لمن اصطاده، وأن لمالك الشبكة الإيجار عن أداته. انظر لما قاله السرخسي:

> «وإذا دفع إلى رجل شبكة ليصيد بها السمك على أن ما صادتها من شيء فهو بينهما، فصاد بها سمكاً كثيراً، فجميع ذلك للذي صاد لقوله: «الصيد لمن أخذ»، ولأن الآخذ هو المكتسب دون الآلة فيكون الكسب له، وقد استعمل فيه آلة الغير بشرط العوض لصاحب الآلة، وهو مجهول فيكون له أجر مثله على الصياد».[٣٠]

عندما قرأت ما قاله السرخسي احترت كثيراً. لأن ما يطلبه السرخسي «قد» يؤدي لمجتمع يثرى فيه من يعمل بيده أكثر ممن يملك أدوات الإنتاج دون عمل، لأن أدوات الإنتاج قد تبلى يوماً بعد يوم، إلا إن كانت أداته نادرة لا تتأثر بدوام الاستخدام، وهذا وضع شاذ. أما من جمع من الناس بين أدوات الإنتاج والعمل فهو الأكثر تفوقاً. ولكن في هذا ضرر على من لديه الخبرة في إدارة المشروعات مثلاً ولا يملك أدوات الإنتاج، وسبب الضرر هو أنه قد يُحرم من أدوات الإنتاج إن حاول الدخول في مشروع ذي مخاطرة كالبحث عن معدن ما. فقد لا يجني من الأرباح ما يغطي نفقات أدوات الإنتاج. فأي الأوضاع هو الأسلم للمجتمع؟ لذلك كان لابد لنا من التأني والنظر في أسس الشراكة في الإسلام، وذلك لأن فتح الشريعة لأبواب التمكين للناس لابد وأن يؤدي لمجتمع يكثر فيه الشركاء، وليس أفراداً مأجورين لدى أصحاب رؤوس الأموال كما وضحت. فالشراكة بين الناس تُعد إذاً من أهم السمات الاقتصادية للمجتمع المسلم.

إن من طبيعة الحياة البشرية أن معظم ما يستهلكه الناس لا يتم إنتاجه إلا بتظافر معارف ومهارات الكثير من الأفراد. أي باشتراكهم لإنتاج أو استثمارٍ ما بإيجاد الشراكات. وقد تم تعريف الشركة شرعاً على أنها الاختلاط، وهي عقد بين المتشاركين في رأس المال والربح. فالشراكة بذلك هي الاجتماع في الاستحقاق أو التصرف. وهي ثابتة بالكتاب والسنة. فالشركاء يتظافرون أو «يتكاتفون» لحيازة معدن ما لإنهاء عمل ما أو لإيجاد منتج ما أو لبيع سلعة ما أو لتقديم خدمة ما. وهذا التكاتف، أو هذه الشراكة، (تذكر ما وضحناه عن الفرق بين التكاتف والتكامل) لها

عدة أنماط تؤثر في كل من إتقان المنتج وهمة العاملين وسرعة تقدم البشرية معرفياً في الإنتاج. وفي الوقت ذاته، ولأن الناس ذوو همم ومهارات وخبرات ورؤوس أموال متفاوتة، فإن لكل جماعة متشاركة نمط من الشراكة أكثر ملاءمة من الأنماط الأخرى. لذلك، فإن احتمالات حدوث الشراكة بسبب تفاوت الناس في مهارات البدن والمال أخذت في الشريعة خمسة أنماط هي: شركة الأبدان والعنان والمفاوضة والمضاربة والوجوه. فشركة الأبدان هي أن يشترك شخصان أو أكثر ببدنيهما، وشركة العنان هي أن يشترك اثنان أو أكثر بجزء معلوم من ماليهما وبدنيهما، وشركة المفاوضة هي بالمال والبدن، بالإضافة لضمانات أخرى بين الأفراد في تصرفاتهم. والمضاربة هي اشتراك بدنين أو أكثر بمال أحدهما، أو مالين وبدن أحدهما، وهي غالباً ما تكون في التجارة. أما شركة الوجوه فهي اشتراك بدنين بمال غيرهما. وهناك أنماط أخرى متفرعة من هذه الأنماط الرئيسة، كما سنوضح بإذنه تعالى.[٣١] وقد استنبط الفقهاء رحمهم الله حقوق الشركاء من النصوص لتتناسب مع هذه الأنماط من العقود.

ومن جهة أخرى، فإن الشركة عموماً نوعان: شركة الأملاك وشركة العقود. وشركة الأملاك هي أن يمتلك أكثر من شخص عيناً من غير عقد. وهي إما اختيارية أو جبرية. والاختيارية هي كأن يوهب لشخصين هبة واحدة أو أن يشتريا عقاراً واحداً. والجبرية تأتي من الميراث. وسنوضح في فصول قادمة تأثير الشريعة في الإنتاجية بقص الحقوق في شركة الأملاك.[٣٢] أما في هذا الفصل فسنركز على شركة العقود.

قبل الاستمرار، سأسرد لك أخي القارئ وباختصار بعض أهم شروط الشركة عموماً ودون تحليل، ثم نمر بعد ذلك على كل نمط ببعض التفصيل والتحليل، ثم نعود لتوضيح بعض الشروط من خلال الأمثلة، وبهذه الدورة تتضح بإذن الله كيفية دفع الشريعة للمزيد من العدالة في التوزيع والكفاءة في الإنتاج. لهذا فبإمكانك أخي القارئ قفز الآتي من شروط والذهاب مباشرة إلى العنوان القادم: «شركة الأبدان»، لأن الآتي شروط عامة قد تُستنتج أكثر من خلال التفاصيل. كما أن اختلاف الفقهاء في هذه الشروط كما ستستنتج لن يؤثر جذرياً على لب موضوعنا في قص الحق.

إن للشراكة شروطاً اختلفت من مذهب لآخر. ومن الملاحظ على الشروط في المذاهب هو أنها لا تتعارض في الغالب وإن اختلفت، بل كل شرط يغطي ثغرة لم يغطها شرط في المذهب الآخر. وما حدث هذا إلا لأن كل فقيه (والله أعلم) أبدى قلقاً على الشراكة من زاوية تختلف عن زوايا الفقيه الآخر، فوضع ما اعتقد أنه الأهم كشرط للشراكة. لهذا وجب سردها هنا باختصار. وسنعلق على الاختلافات لاحقاً إذ أن هناك شروطاً شاذة لا يجب الأخذ بها، فهي اجتهادات محضة. ولكن على العموم ستلحظ أخي القارئ التكامل بين معظم الشروط برغم ظهورها مختلفة. ولعلك ستستنتج في آخر هذا الفصل أن مذهب الحنابلة هو الذي يدفع أكثر من غيره إلى عدالة أكبر في التوزيع على مستوى الأمة، بينما المذاهب الأخرى في معظم أقوالها تسحب الشراكة لكفاءة أعلى على مستوى الأفراد. والآن لننظر للشروط.

فبالنسبة للأحناف فإن «عقد الشركة له ركن واحد، هو الإيجاب والقبول، لأنه هو الذي يتحقق به العقد، وأما غيره من العاقدَين والمال فهو خارج عن ماهية العقد، ... وصفة الإيجاب أن يقول أحدهما شاركتك في كذا وكذا، ويقول الآخر: قبلت. ولا فرق في ذلك بين أن يذكر له نوعاً خاصاً كأن يقول له: شاركتك في القمح أو

القطن، أو يذكر له شيئاً عاماً، كأن يقول له: شاركتك في عموم أنواع التجارة ... ولكن ليس لأحدهما أن يبيع بدون إذن صاحبه لأنهما قد اشتركا في الشراء ولم يشتركا في البيع، فلا يصح لأحدهما أن يتصرف بدون إذن الآخر، ...».[٣٣] وركن شركة العقود «الإيجاب والقبول، فيقول أحد الطرفين: شاركتك في كذا وكذا، ويقول الثاني: قبلت».[٣٤] ولقد اشترط الحنفية للشركة بجميع أنواعها أمرين: الأول متعلق بالمعقود عليه، فيشترط فيه أن يكون قابلاً للوكالة فيه. «فإذا تعاهد اثنان مثلاً على أن يشتركا في الاصطياد أو الاحتطاب أو في جمع الحشائش المباحة وبيعها فإن العقد لا يصح لأن هذه الأشياء مباحة، فلا ينعقد فيها التوكيل، لأن ملكها يثبت لمن يباشرها». ولعل هذا الشرط هو أهم ما يميز مذهب الأحناف في الشركة إذ أن الخيرات هي للمباشر في العمل.

الشرط الثاني متعلق بالأرباح، وهو «أن يكون الربح جزءاً شائعاً معلوماً كالنصف أو الثلث أو نحوهما، فإذا كان الربح مجهولاً أو معيناً بعدد فإن العقد يفسد، فإذا قال أحدهما: شاركتك ولك جزء من الربح ولم يعين، أو قال: ولك عشرون ديناراً من الربح، فإنه يفسد. أما الأول فلأن الجهالة في الربح توجب النزاع، وأما الثاني فلأن تعيين عدد معين من الربح يقطع الشركة، إذ ربما لا يربح سوى هذا المبلغ فيأخذه أحد الشريكين المشروط له، ويكون الثاني شريكاً فيه فتنقطع الشركة حينئذ».[٣٥] والربح عادة ما يكون على قدر رأس المال، إلا إذا اتفقا على أن يأخذ أحدهما من الربح أقل من رأس ماله، أما الخسارة فيجب أن تكون بنسبة رأس المال، «فإذا اشترط على أن يكون على أحدهما أكبر من نسبة رأس ماله فسد العقد».[٣٦] لاحظ هنا (كما هي أقوال المذاهب الأخرى أيضاً) أن شرط إشاعة الربح يؤدي للمزيد من الكفاءة «غالباً» لأن أخذ أحد الشريكين لمال بغض النظر عن الربح قد يؤدي لتكاسله كما سيأتي في الحديث عن الربح بإذن الله.

وهنا أريدك أخي القارئ وأنت تقرأ ما بقي من هذا الكتاب، أن تلحظ مبدأ مهماً (كنت قد ذكرته مراراً)، ألا وهو أن معظم النشاطات التعاقدية كعقد شركة أو زواج أو طلاق تعتمد على الشفاهة في التعامل، وليس بالضرورة تدوين كل شيء، فالشراكة ليست كالدَّين (بتسكين الياء) تتطلب التدوين كما في قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾. فالشراكة تنعقد بالنية والتلفظ، وفي هذا الكثير من المرونة للأفراد للتفرغ للإنجاز وللانتقال من شريك لآخر دون قيود قانونية بيروقراطية. ولهذا آثار إيجابية كبيرة كما سترى بإذن الله. أما بالنسبة لآية سورة البقرة المذكورة آنفاً والتي توجه إلى تدوين الدَّين، فسيأتي بيانها في فصل قادم بإذن الله. فكما هو معلوم فإن الكثيرين (مثل محمد أركون مثلاً) ينتقدون الحضارة الإسلامية على أنها ليست حضارة تدوينية بل شفهية. وكما سيأتي بإذن الله، فهناك فرق بين تدوين كل شيء ليُستنهك المجتمع بتراكم السجلات، وبين تدوين المعارف التقنية لتراكم المعرفة في المجتمع ولكن دون تدوين التعاملات التي تربط الناس بعلاقات اقتصادية أو اجتماعية سوى الدَّين (وسيأتي بيانه في فصل «المعرفة» بإذن الله).

وبالنسبة للمالكية، فقد وضعوا ثلاثة شروط للشراكة تتعلق بالعاقدين هي: الحرية والرشد والبلوغ، وهذه الشروط هي شروط صحة الوكالة، إذا لا يصح لشخص أن يوكل غيره أو يتوكل عن غيره إلا إن كان حراً بالغاً رشيداً. وهنا لاحظ أهمية هذا الشرط لأن فيه تراكم للحكمة، فالبائع الرشيد أهل للشراكة، وليس كغير الرشيد الذي قد يبدد الأموال باستثمارات خاطئة. وبالطبع ستسأل: ومن يقرر من هو الرشيد؟ ستأتي الإجابة بإذن الله.

وبالنسبة لصيغة العقد فقد اشترطوا «أن تكون بما يدل على الشركة عرفاً سواء كان بالقول أو بالفعل. ومثال القول: أن يقول كل منهما اشتركنا على كذا، أو يقول أحدهما ويسكت الآخر راضياً، ... ومثال الفعل: أن يخلط كل منهما ماله بمال صاحبه ويتجرا، ومتى تحققت الصيغة بالقول أو الفعل لزم عقد الشركة، وإذا أراد أحدهما أن ينفصل عن صاحبه قبل خلط المالين وامتنع الآخر فليس للأول حق الانفصال إلا إذا بيعت السلع التي اشتراها وظهر رأس المال».[٣٧] وهنا مسألة مهمة وهي النية. فبرغم أن المال لم يخلط بعد، إلا أن النية بالشراكة قد أحدثتها. فلا يكون الفصل إلا بعد البيع. وهذه الحركية ستؤدي للمزيد من الشراكات بين الأفراد. لذلك وجب علينا أن ننظر لأنواع رأس المال عند المالكية لأن في اتفاق أو اختلاف أجناس رؤوس الأموال تأثير على الحقوق عند فض الشراكة.

بالنسبة لرأس المال فإنه يصح عند المالكية بأحوال ثلاثة: الأول هو أن يكون رأس المال عيناً من أحدهما وعرض تجارة من الآخر، كأن يدفع أحدهما نقداً ويدفع الآخر سلعة من ثياب أو طعام. الحال الثاني أن يكون رأس المال عرض تجارة من الشريكين، كأن يدفع أحدهما قطناً والآخر ثياباً، أو يدفع أحدهما قطناً والآخر قطناً مثله. فلا فرق بين أن يكون رأس المال من العرض متحد الجنس أو مختلفه. «إلا أنه لا يصح أن يكون رأس المال من كل منهما طعاماً، فلا يصح أن يدفع كل واحد قمحاً أو شعيراً، وإنما جازت في صورة ما إذا كان مال أحدهما طعاماً والآخر نقداً، أو عرض تجارة تغليباً لجانب النقد وعرض التجارة على الطعام». والحال الثالث هو أن يشتركا بالنقدين الذهب والفضة، وفيه ثلاثة أمور: الأول هو أن يتحد ما يدفعه أحدهما بما يدفعه الآخر من الجنس، فلا يصح أن يخرج أحدهما ذهباً والآخر فضة.[٣٨] الأمر الثاني أن يتحد المالان في الصرف والوزن والجودة، «فلا يصح أن يختلفا في الصرف كأن يصرف جنيه أحدهما بخمسة وتسعين، وجنيه الآخر بتسعين مع اتحادهما في الوزن، لأنهما إن اتفقا على الزيادة فقد تفاوتا في رأس المال، لأن أحدهما في هذه يدفع أكثر من صاحبه، ولم يحسب له ما دفعه، والتفاوت مفسد للشركة، وإن اتفقا على حسبان الزيادة ترتب على ذلك عدم اعتبار الوزن في صرف الذهب بالذهب والفضة بالفضة وهو ممنوع. ...». الأمر الثالث أن يكون رأس المال حاضراً، فإن اشتركا على مال غائب لم يصح. «أما إذا كان مال أحدهما حاضراً ومال الآخر غائباً، فإن كانت غيبته بعيدة بحيث لا يمكن إحضاره في مسافة يومين فإن الشركة لا تصح. ...». وكمثال لنقرأ ما جاء في «المدونة الكبرى». فقد سأل سحنون قائلاً لابن القاسم:

> «قلت: هل تجوز الشركة بالعروض، يكون عندي ثياب وعند صاحبي حنطة أو دواب فاشتركنا في ذلك، أتجوز الشركة فيما بيننا في قول مالك أم لا؟ قال: قال مالك: نعم لا بأس بذلك. قال ابن القاسم: وتفسير ذلك عندي إذا اشتركا على قدر قيمة سلعة كل واحد منهما ويكون العمل على كل واحد منهما بقدر رأس ماله، ويكون عليه من الوضيعة بقدر رأس ماله. قلت: أرأيت إن كان رأس مالهما عرضًا من العروض وإن كان مختلفا، فلا بأس أن يشتركا به على القيمة في قول مالك؟ قال: نعم. قلت: وكيف يقومان ما في أيديهما، وكيف يكونان شريكين؟ أيبيع هذا نصف ما في يديه من صاحبه بنصف ما في يدي صاحبه إذا كانت القيمة سواء، أو يقومان ولا يبيع كل واحد منهما نصف ما في يديه من صاحبه بنصف ما في يدي صاحبه؟ قال: إذا قوما ما في أيديهما وكان قيمة ما في أيديهما سواء، وأشهدا على أنهما قد تشاركا بالنصف فقد باعه نصف ما في يديه بنصف ما في يدي صاحبه إذا قوما وكان قيمتهما سواء، ثم أشهدا على الشركة. فقد باعه نصف سلعته بنصف سلعة صاحبه وإن لم يذكر البيع، ...

في الشركة بالمالين المتفاضلين على أن الربح والوضيعة بينهما بالسوية قلت: أرأيت إن أخرجت ألف درهم وأخرج رجل آخر ألفي درهم فاشتركنا على أن الربح بيننا والوضيعة بيننا نصفين؟ قال: قد أخبرتك أنها فاسدة عند مالك. قلت: فإن عملا على هذه الشركة فربحا؟ قال: قد أخبرتك أن الربح بينهما على قدر رءوس أموالهما عند مالك ويكون للقليل رأس المال على صاحبه من الأجرة بحال ما وصفت لك. قلت: فإن عملا فوضعا نصف رأس المال الذي في أيديهما؟ قال: الوضيعة عند مالك عليهما على قدر رءوس أموالهما لأن الفضل الذي يفضله به صاحبه على رأس ماله، إنما كان ذلك الفضل في ضمان صاحبه الذي الفضل له، ولم يضمن له شريكه من ذلك الفضل شيئا. ألا ترى أن ربح ذلك الفضل إنما هو للذي له الفضل. فهذا يدلك على أن المصيبة في الفضل من الذي له الفضل. قلت: فإن ذهب رأس المال خسارة أو ركبهما ثلاثة آلاف دينار من تجارتهما بعد وضيعتهما رأس المال كله، كيف تكون هذه الوضيعة عليهما والشركة فاسدة على ما وصفت لك وقد كان شرطهما على أن الوضيعة بينهما نصفين؟ قال: أرى الدين الذي لحقهما من تجارتهما يكون عليهما على قدر رءوس أموالهما، فيكون على صاحب الألف ثلث هذا الدين ويكون على الذي كان رأس ماله ألفين ثلثا هذا الدين لأن الشركة إنما وقعت بينهما بالمال ليس بالأبدان. فما لحقهما من دين فض على المال الذي به وقعت الشركة بينهما وهو رأس أموالهما، فيكون على الذي رأس ماله ألف من الدين الذي لحق الثلث، وعلى الذي رأس ماله ألفان الثلثان. ولا يلتفت إلى الشرط الذي شرطاه بينهما لأن الشرط كان فاسدا. قال : وهذا الآخر لم أسمعه من مالك . ولكنه رأيي. مثل ما قال لي مالك من الوضيعة في رأس المال».[٣٩]

إن من الواضح من السابق أن الإمام مالك رحمه الله لا يرى بأساً في اشتراك اثنين أو أكثر إن اختلفت رؤوس أموالهم في نوعيتها. فكما قال ابن القاسم رحمه الله، فلطالما كان عمل كل واحد من الشركاء مساو لمقدار رأس ماله، فإن الشراكة جائزة. أما إن اختلفت رؤوس الأموال وشرط الشريكان أن الربح أو الخسارة بينهما بالسوية، فإن الشركة فاسدة. وإن عملا ولم يعلما أن الشركة فاسدة فخسرا، فإن الخسارة تقع عليهما بمقدار رؤوس أموالهما وبغض النظر عن الشرط لأنه شرط فاسد. ولعلك لاحظت وستلحظ أيضاً بإذن الله من أقوال المذاهب الأخرى أن مسألة التساوي أو التفاوت في رأس المال كمحدد لجواز أو فساد الشراكة، وأن مسألة تساوي أو اختلاف العروض أو النقدين كمحدد لجواز أو فساد الشراكة، أمر متفاوت بين الفقهاء ولا ضابط له إلا اجتهادات كل فقيه بناء على طريقة استنباطه وفهمه. فلأن الفقيه يريد تلافي الغرر والجهالة حتى لا يقع النزاع إذا فضت الشراكة، تجده يحدد ما قد يؤدي للتنازع فيضعه كشرط لمنع الشراكة. فمثلاً (كما مر بنا آنفاً) نجد أن المالكية لا يجيزون الشراكة إن اختلف صرف جنيه كل شريك أو اختلفت العروض في ضبط قيمتها. إلا أنه مع تقادم الزمن وتقدم المعرفة فإن ضبط قيمة العروض في تقدم. لهذا فبالإمكان الآن ضبط مواصفات أنواع القطن والحديد وما شابه بدرجة عالية وبالتالي تقدير قيمتها أثماناً. أي أن شروط فقهاء السلف رضوان الله عليهم لابد وأن يعاد النظر فيها لإمكانية حصر الجهالة والغرر. ولهذا لا أريد الخوض في تقويم هذه الشروط، بل أسردها فقط للآتي:

إذا كان الهدف هو زيادة العدالة فإن القاعدة هي أن إنتاج شريكين أكثر عدالة من إنتاج مالك وأجير يعملان معاً لأن الربح والخسارة لكليهما. فالأجير لا يخسر بينما الشريك قد يخسر. لكن في الوقت ذاته فإن مدى عظم رأسم مال الفرد يؤثر في أدائه. فالشريك الذي لا رأس مال له إلا القليل نظراً لفقره سيكون أكثر حرصاً في الاستثمار من الشريك الثري والذي وضع جزءاً يسيراً من ماله في هذه الشراكة. فسواء كسب الثري أو خسر

فالأمر قد يكون له سيان (وأرجو أن تتذكر أنه عندما أقول فقير أو غني فلا أعني بذلك الغنى الفاحش أو الفقر المدقع كما هي حال هذه الأيام، بل مع تطبيق الشريعة سيكون أجر الأجير مرتفعاً لندرة اليد العاملة كما كررت مراراً). ومن جهة أخرى فإن اجتماع فقير وغني في شراكة ما سيؤدي للمزيد من الكفاءة لأن الفقير حريص جداً وسيزداد رأس ماله إن كسبت الشركة. أما اجتماع ثري بآخر ثري فبالطبع سيكون على شراكة برأس مال أكبر وفي هذا شد لانتباههم والمزيد من الحرص لكبر رأس المال. وهكذا مهما فكرت تجد أن الشراكة أفضل من الإجارة في معظم الأحوال من حيث الحرص في العمل (أي الكفاءة) ومن حيث العدالة. لكن هناك استثناءات سنأتي عليها بإذن الله (وتتلخص في تفصيص الأعمال الإنتاجية كل يأخذ قدر مهارته إجارة كما يصر الشافعي رحمه الله).

والشيء ذاته ينطبق على التساوي والتفاوت في رأس المال وفي العروض لأن العروض هي في النهاية أعيان لها ثمن تقدر في حدود معينة. فالهمة والحرص يتحددان في الأغلب بما يشارك به الفرد مقارنة بما يملك. فكلما زاد نصيب شراكة الفرد مقارنة بما يملك زاد حرصه سواء كان ذلك في الأعيان التي يشارك بها (قمح أو أثاث) أو في النقدين (ذهب أو فضة) وما في حكمهما من سيولة نقدية. نعود للمذهب المالكي: وفي جميع الأحوال، فيشترط في جعل رأس المال من عروض التجارة أن يقوّم رأس المال وتعتبر الشراكة فيه بالقيمة،

> «ثم إن كان عرض التجارة معدوداً أو مكيلاً أو موزوناً فتعتبر قيمته بعد بيعه وقبضه لأنه إنما يدخل في ضمان المشتري بالقبض، فتعتبر قيمته يوم قبضه، ومثل ذلك العرض الغائب غيبة قريبة، فإن قيمته تعتبر يوم قبضه، وأما غير ذلك فتعتبر قيمته يوم عقد الشركة. وأما الربح والخسارة فإنه يشترط فيهما أن يكونا بحسب نسبة المال، فلا يصح أحدهما أن يأخذ أكثر من نسبة رأس ماله الذي دفعه. ومثل الربح العمل، فعلى كل منهما أن يعمل بنسبة رأس ماله، فإن اشترطا التفاوت في الربح أو العمل بطلت الشركة، فإذا لم يشرعا في العمل وظهر بطلان الشركة بذلك فسخ العقد، فإذا عملا في المال واتضح البطلان بعد العمل قسم الربح بينهما على قدر رأس المال الذي دفعه كل منهما».[٤٠]

والآن لنقرأ الآتي من المدونة التي توضح أهم مبادئ الشراكة في المذهب المالكي ولا حاجة للتعليق عليها فهي واضحة. لاحظ ضرورة أن يعمل كل شريك بقدر رأس ماله، فإن كان رأس مال أحد الشركاء الثلث فعليه ثلث العمل، وإن كان شريكاً في الربع فعليه ربع العمل، وهكذا. فهذا شرط مهم يميز المذهب المالكي. ولاحظ أيضاً أنه لا يجتمع عند مالك شراكة وقراض، وهذا أيضاً فارق مهم بين المذاهب:

> «في الشركة بالمالين يشترط أحدهما أن يعمل ولا يعمل الآخر: قلت: هل يجوز أن أخرج ألف درهم ورجل آخر ألف درهم فنشترك على أن الربح بيننا نصفين والوضيعة علينا نصفين على أن يعمل أحدنا دون صاحبه؟ قال مالك: لا تجوز هذه الشركة بينهما إلا أن يستويا في رأس المال وفي العمل. قلت: فإن أخرج أحدهما ألف درهم والآخر ألفي درهم فاشتركا على أن الربح بينهما نصفين والوضيعة بينهما نصفين، أو اشترطا أن الوضيعة والربح على قدر رءوس أموالهما على أن يعمل صاحب الألف بجميع المال وحده ويكون عليه العمل وحده؟ قال: قال مالك: لا خير في هذه الشركة. وقال ابن القاسم: ويصنع فيها إن عمل صاحب الألف بجميع المال فربح كما وصفت لك في الشركة الفاسدة، ويأخذ صاحب الألفين رأس ماله ألفين وصاحب الألف رأس ماله ألفا، ثم يقتسمان الربح على قدر رءوس أموالهما والوضيعة على قدر رءوس أموالهما وللعامل الذي عمل في المال من الأجر بحال ما وصفت لك. قال: وأصل هذا أن الشركة لا تجوز عند مالك إلا أن يجتمعا في العمل، يتكافآن فيه على قدر

رءوس أموالهما. قلت: أرأيت صاحب الألف الذي عمل في جميع المال في ألفه وألفي شريكه على أن الربح بينهما أو على أن له ثلثي الربح، لم لا تجعله مقارضًا في الألفين اللذين أخذهما من صاحبه، وتجعل للعامل صاحب الألف ثلث الربح للألف التي هي رأس ماله وتجعله كأنه أخذ الألفين من شريكه مقارضة بالسدس لأنه شرط نصف ربح الألف فكان ثلث الربح له بألفه وسدس ربع الجميع بما عمل في رأس مال صاحبه؟ قال: لا يجوز هذا عند مالك لأن هذا لم يأخذ الألفين على القراض إنما أخذها على شركة فاسدة، فيحمل محمل الشركة الفاسدة. ولا يجتمع أيضًا عند مالك شركة وقراض. وقال مالك: لا يصلح أن يقول: أقارضك بألف على أن تخرج من عندك ألف درهم أو أقل أو أكثر على أن تخلطها بألفي هذه نعمل بهما جميعا. فكره مالك هذه. فهذا يدلك على أن مسألتك لا تكون مقارضة. قال ابن القاسم: لو أن رجلين اشتركا على أن أخرج أحدهما ربعاً والآخر ثلاثة أرباع والعمل عليهما على قدر رءوس أموالهما فتطوع صاحب الربع فاشترى بجميع المال تجارة لم يكن له في عمله ذلك أجر.

في الشركة بالدنانير والطعام قلت: أرأيت إن كان من عند أحدهما حنطة ومن عند الآخر دراهم بعد أن تكون قيمة الحنطة والدراهم سواء، أترى بأساً أن يشتركا على ذلك ويكون العمل عليهما، النقصان والربح والعمل بالسوية في قول مالك؟ قال: نعم. قلت: فإن كانت الدراهم الثلثين وقيمة الحنطة الثلث فاشتركا على أن على صاحب الدراهم ثلثي العمل وعلى صاحب الحنطة ثلث العمل والربح على قدر رءوس أموالهما، فذلك جائز في قول مالك؟ قال: نعم. قلت: وكذلك إن كانت قيمة الحنطة الثلثين والدراهم الثلث فاشتركا على قدر رءوس أموالهما وعلى أن على كل واحد من العمل على قدر رأس ماله وربحه؟ قال: ذلك جائز أيضًا عند مالك. قلت: فإن كان من عند أحدهما دنانير ومن عند الآخر عروض وقيمتها سواء أو قيمتها مختلفة، فذلك جائز أيضًا في قول مالك بحال ما وصفت لي في الدراهم والحنطة؟ قال: نعم. قلت: وبالعروض وبالدنانير وبالدراهم جائز أيضًا في قول مالك بحال ما وصفت لي؟ قال: نعم. قلت: ولم جوز مالك الشركة إذا كان من عند أحدهما طعام ومن عند الآخر دراهم، والدراهم الثلثان وقيمة الطعام الثلث إذا كان العمل على قدر رءوس أموالهما والربح على ذلك؟ قال: لأن هذا لم يدخله قرض وشركة. ألا ترى أن مالكًا قد جوز أن يكون من عند أحدهما ألفان ومن عند الآخر ألف على أن الربح بينهما على قدر رءوس أموالهما والعمل على قدر رءوس أموالهما؟ فالطعام والدراهم بهذه المنزلة والعروض والدراهم بهذه المنزلة. وكذلك الطعام والعروض إذا زادت قيمة أحدهما بحال ما وصفت لك أن ذلك جائز إذا اشترطا العمل عليهما على قدر رءوس أموالهما والربح على قدر رءوس أموالهما والوضيعة على قدر رءوس أموالهما».[٤٠]

لعلك لاحظت أخي القارئ ضرورة أن يكون العمل في الشركة بقدر رأس المال في الاقتباس السابق من المذهب المالكي، وفي هذا بعض التضييق لاستحداث شراكات جديدة بين الناس، فهناك من الناس من لديه المال وليس الوقت. فمن أين أتى هذا القول؟ فهذا من التاريخي وليس المقدس. إلا أن الشافعية هم أكثر من ضيق إمكانية استحداث الشراكة. فبالنسبة لهم فإن أركان الشراكة هي: الصيغة والشريكان والمال. ولكل منها شروط. فيشترط في الصيغة أن تكون واضحة لما يفيد الإذن بالتصرف من الشريك لمن يتصرف منهما أو لكليهما. ويشترط في الشريكين الرشد والبلوغ والحرية. أما رأس المال فإن له ثلاثة أمور: الأول أن يكون رأس المال مثلياً، والمراد بالمثل ما يحصره كيل أو وزن. والثاني اختلاط المالين قبل العقد بحيث لا يتميز أحدهما عن الآخر. أما خلطهما بعد وقوع الشركة فقيل يصح، وقيل يمتنع، وعلى الثاني فإنه يلزم الشريكين إعادة الصيغة. والأمر الثالث: «يشترط اتحاد

ما يخرجه كل واحد من المال ببعضه، فلا يصح أن يخرج أحدهما ذهباً والآخر فضة، وبالعكس. ...».[٤١] هذا بالإضافة لمسائل أخرى سنأتي عليها بإذن الله.

وبالنسبة للحنابلة، وهم أكثر من وسع إمكانية حدوث الشراكات، فقد قسموا الشروط في الشراكة إلى ثلاثة أقسام (كما جاء في المجموع): الأول شروط صحيحة لا يترتب عليها ضرر، ولا يتوقف عليها العقد، كما إذا اشترطا ألا يبيعا إلا بكذا، ولا يتجرا في مكان كذا. الثاني شروط فاسدة لا يقتضيها العقد كاشتراط عدم فسخ الشراكة مدة سنة مثلاً أو أن لا يبيع إلا برأس المال، أو أن لا يبيع ممن اشترى منه ونحو ذلك. فهذه شروط يترتب عليها فساد العقد ولا يعمل بها. والقسم الثالث هي الشروط التي يتوقف عليها صحة العقد وهي أمور منها كون المال معلوماً للشركاء أو للشريكين، ومنها حضور المالين فلا تصح بمال غائب، ومنها أن يشترطا لكل واحد جزءاً من الربح معلوماً مشاعاً كالنصف والثلث ونحوهما. إلا أنه جاء في المغني (وهو كتاب أساسي في المذهب الحنبلي) أن الشروط قسمان: يقول ابن قدامة رحمه الله في شركة المضاربة مثلاً:

> «والشروط في المضاربة تنقسم قسمين: صحيح وفاسد. فالصحيح مثل أن يشترط على العامل أن لا يسافر بالمال، أو أن يسافر به، أو لا يتجر إلا في بلد بعينه، أو نوع بعينه، أو لا يشتري إلا من رجل بعينه، فهذا كله صحيح، سواء كان النوع مما يعم وجوده أو لا يعم، أو الرجل ممن يكثر عنده المتاع أو يقل. وبهذا قال أبو حنيفة. وقال مالك والشافعي: إذا شرط أن لا يشتري إلا من رجل بعينه أو سلعة بعينها، أو ما لا يعم وجوده، كالياقوت الأحمر، والخيل البلق، لم يصح، لأنه يمنع مقصود المضاربة، وهو التقليب وطلب الربح فلم يصح، كما لو اشترط أن لا يبيع ويشتري من فلان، أو أن لا يبيع إلا بمثل ما اشترى به. ...».[هـ]

وقد اختلفت التقسيمات بين المذاهب للشراكات نظراً لاختلافهم في الشروط. فقد قسمها المالكية مثلاً لستة أقسام هي: مفاوضة وعنان وجبر وعمل وذمم ومضاربة، وقسمها الشافعية إلى أربعة هي: العنان والأبدان والمفاوضة والوجوه. وقسمها الحنابلة إلى خمسة هي: الأبدان والعنان والمضاربة والوجوه والمفاوضة. وبرغم هذه الاختلافات إلا أنك تلحظ قلق جميع الفقهاء على الشراكة برغم توجيه اهتمامهم وتركيزه على شرط أو ظرف دون آخر، فتظهر الأقوال مختلفة إلا أن جوهرها متقارب في الغالب. فهي جميعاً تحاول تلافي الجهالة والغرر بين الشركاء، كل فقيه من زاويته. ففي المجموع بعد ذكر شروط الشراكة مثلاً: «والشروط الخمسة المتقدمة مبنية كلها على معاني الدين ومبادئه، التي تتجه إلى سد ثغرات الغرر والظلم بين المتعاملين لتؤسس علاقاتهم على بينة تقطع المنازعة والمخاطرة وعلى عدل ينفي الغبن والاستغلال».[٤٣]

هـ) لعلك لاحظت أخي القارئ من النصوص السابقة بأن الفقهاء يستخدمون عبارة «الشركة فاسدة»، فماذا تعني هذه العبارة؟ يوضح ابن قدامة ملخصاً: «ومتى وقعت الشركة فاسدة فإنهما يقتسمان الربح على قدر رءوس أموالهما ويرجع كل واحد منهما على الآخر بأجر عمله. نص عليه أحمد في المضاربة. واختاره القاضي. وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي، لأن المسمى يسقط في العقد الفاسد، كالبيع الفاسد إذا تلف المبيع في يد المشتري، إلا أن يكون مال كل واحد مهما متميزاً وربحه معلوماً، فيكون له ربح ماله. ولو ربح في جزء منه ربحاً متميزاً وباقيه مختلط، كان له ما تميز من ربح ماله، وله بحصته باقي ماله من الربح. واختار الشريف أبو جعفر أنهما يقتسمان الربح على ما شرطاه، ولا يستحق أحدهما على الآخر أجر عمله. وأجراها مجرى الصحيحية في جميع أحكامها. قال: لأن أحمد قال: إذا اشتركا في العروض، قسم الربح على ما اشترطاه. واحتج بأنه عقد يصح مع الجهالة، فيثبت المسمى في فاسده، كالنكاح. والمذهب الأول قاله القاضي، وكلام أحمد محمول على الرواية الأخرى في تصحيح المضاربة بالعروض، لأن الأصل كون ربح مال كل واحد لمالكه لأنه نماؤه، وإنما ترك ذلك بالعقد الصحيح، فإذا لم يكن العقد صحيحاً بقي الحكم على مقتضى الأصل، كما أن البيع إذا كان فاسداً لم ينقل ملك كل واحد من المبتاعين عن ماله» (٤٢).

وكما هو معلوم، فإن الغرر والغبن أمر لا مفر منه في المجتمعات الرأسمالية لأنها مبنية على الاستثمار الذي لا يكون إلا باستغلال وتسخير أولئك الذين أقفلت في وجوههم أبواب التمكين، ناهيك عن التلاعب في البورصات ببيع وشراء كل ما هو غائب (أي غير مقبوض، وسيأتي بيانه في الفصل القادم بإذن الله). فشركات المجتمعات الرأسمالية، برغم ارتفاع إنتاجها المبني على الاستغلال، إلا أنها تفوح غرراً وبالتالي لا عدالة في التوزيع. والغرر هو من أهم سبل التسخير للفرد العامل الذي تعطيه الشركات مميزات شهرية مغرية لعله يجد ويجتهد ليجد نفسه آخر الشهر مفلساً لأنه مغرر به أصلاً. فما أبدع الإسلام عندما حارب الجهالة والغرر. وهذه المحاربة تؤدي لرفع الكفاءة أكثر مما قدمته الرأسمالية، لأن في الغرر والجهالة تفضيل طرف على طرف فيكسب الطرف (الرأسمالي) دونما مجهود، والمجهود يؤدي للإنتاج، فإن قل المجهود الفعلي قل الإنتاج. ألا ترى أن الإسلام يمنع القمار والربوا، لأن المقامر قد يربح أو يخسر دونما مجهود منتِج (بكسر المثناه) والمرابي دائم الربح. والآن لننظر لأنماط الشركات ببعض التفصيل وبعض التعليق، ثم نعود لنمر على مبادئ الشراكة في الشريعة عموماً من خلال الأمثلة. وهكذا بإذن الله بهذه الدورة تكون أهم ملامح الشراكة قد تجلت دون الدخول في الكثير من التفاصيل التي هي بحاجة لعدة مجلدات.

شركة الأبدان

لعل أهم نمط من شركات العقود بالنسبة لموضوع التمكين للمبتدئين هو شركة الأبدان، لأن الناس سيبدأون بها حياتهم العملية إن كانوا معدمين. فمن الطبعي أن يستعين الإنسان على كسب رزقه بما حباه الله من ذكاء ومهارة وقوة، أي أن رأسماله هو بدنه. لذلك، فمعنى شركة الأبدان كما وضحها ابن قدامة هو أن يشترك اثنان أو أكثر فيما يكتسبونه بأيديهم «كالصناع يشتركون على أن يعملوا في صناعتهم، فما رزق الله تعالى فهو بينهم، وإن اشتركوا فيما يكسبون من المباح كالحطب والحشيش والثمار المأخوذة من الجبال والمعادن ...». أو حتى يشتركون في استثمار مهاراتهم للكسب: فقد يجتمع حرفيان أو مهنيان أو أكثر على سبيل الشراكة ويقررا اقتسام الأرباح سواءً كانا متكافئين في المهنة أو لا، فقد يجتمع مهندسا حاسب آلي أو ناشر وطباع أو طبيب وممرض. وقد أجاز الإمام أحمد رحمه الله هذه الشراكة إن لم يكن للشركاء مال، أي أنهم يشتركون بالعمل بأبدانهم، مثل الصيادين الذين يقتسمون ما رزقهم الله من البحر. وقال الإمام مالك أنها تجوز إذا كان الشركاء متفقي الصنعة ويعملون في مكان واحد، ولا تجوز إذا كانوا مختلفي الصنعة. أما أبو حنيفة فقد أجازها في الصناعة سواءً اختلفت أو اتفقت، ولم يجزها في اكتساب المباح، أي في الأعيان المستفادة بالعمل كالاصطياد والاحتطاب وذلك لأن الشراكة تقتضي الوكالة، ولا تصح الوكالة في هذه الأشياء، بل من أخذ المباح مَلَكَه. أما بالنسبة للشافعي رحمه الله، فإن شركة الأبدان كلها فاسدة، لأنها شركة على غير مال. ولهذا النمط من الشراكة أسماء، منها شركة الأعمال والصنائع والتقبيل.[٤٤] هذا عموماً، وللتفصيل أقول:

تذكر دائماً أخي القارئ ما ذكرناه عن الموارد والموافقات والمعرفة. وأنه لا حاجة لأي إنسان من موافقات لبدء أي شراكة (وسيأتي بيانها بإذن الله في فصل «الموافقات») وأن الموارد متاحة لكل ذي همة كما مر بنا. أما

بالنسبة للمعرفة فسيأتي الحديث عنها في فصل مستقل بإذن الله. ففي ثنايا مجتمع كهذا لابد منطقياً وأن تكون ثقافة الهمة عالية فتكثر الشراكات المتناغمة بين الشركاء. كيف؟

لنقم أخي القارئ بتقسيم الشراكات من حيث الأعمال مقارنة بربحها والمخاطرة إلى ثلاثة «أشكال» هي: الشكل الأول: الاشتراك في أعمال قد تأتي بربح، مثل البحث عن معدن كالتنقيب عن النفط مثلاً في منطقة لا أثر للنفط فيها، بل فقط دراسات وتوقعات، فالربح في هذه الحالة غير مضمون، ولنسمي هذا النوع من الشراكة بشراكة «الاغتنام» لأن الشركاء قد يجدون النفط أو قد لا يجدونه بكميات تجارية، أي قد يغنمون وقد لا يغنمون شيئاً كالمجاهدين في سبيل الله. أو مثل إيجاد مصنع لمنتج لا يوجد حتى في الحضارات الأخرى. فهذا المنتج الجديد قد يتقبله الناس بشغف فيزداد الربح، أو قد يرفضه الناس تماماً فيخسر الشركاء كل ما بذلوه. الشكل الثاني هو الوضع المعاكس، أي الشراكة فيما ربحه شبه مضمون، كحجز مياه البحر لإنتاج الملح، وهذا النوع من الشراكة يعتمد في ربحه على عزيمة الشركاء إذ أن المواد الخام ظاهرة أو أن المنتج مطلوب، لذلك سأسمي هذا الشكل من الشراكات بشراكة «الهمم». مثال معاصر: قد يُنشئ أفرادٌ مصنعاً لصناعة دواء أكيد الاستهلاك إذ أن المخاطر غير واردة إن ظهر المنتج. الشكل الثالث: الشراكة لإتمام عمل واضح الحدود كاشتراك عدة أشخاص لطلاء منزل أو رصف طريق، وهو مشابه لما يقوم به المقاولون، ولنسميه شراكة «المقاولة». وهذا النوع من الشراكات وجد لتقديم خدمة محددة أو منتج محدد إلا أنه ينقطع بعد كل صفقة مثل المقاولة لبناء مدرسة، فهو ليس مستمراً مثل محل لغسل الملابس (شراكة الهمم)، وليس مستمراً كمصنع لغريب الألعاب (شراكة الاغتنام).

وقد تجمع شراكة ما بين نوعين أو ثلاثة من هذه الأشكال في نظرك أخي القارئ أو في نظر أحد الشركاء. فقد يشترك سباك وكهربائي ونجار لبناء منشأة ما، وهم لا يدركون مغنمهم المستقبلي، وعليهم أن يعزموا الهمة لإنجاز أعمالهم الواضحة الملامح إن هم حصلوا على عقد لإنشاء مبنى ما، إلا أن الواضح هو أن هذا النمط من الشراكة يميل إلى ما سميناه بـ «المقاولة». فالنظرة المهمة لموضوعنا هي النظرة الاقتصادية المجتمعية مقارنة بالربح والمخاطرة والمدة الزمنية. فقد يجتمع ناشر وطباع لإيجاد دار نشر في منطقة رعوية لا يوجد بها دار للنشر قط، وهذه قد تميل إلى شراكة الاغتنام أكثر منها للهمم. ولعل من الأمثلة الناصعة اشتراك عدة أفراد بالمخاطرة بإيجاد برنامج حاسوبي يتطلب الكثير من الوقت دون إدراك منهم أبداً لمدى تقبل الناس له وبالتالي مدى نجاحه. فقد لا يُقبل المجتمع على شراء البرنامج فتكون الخسارة أكيدة، وقد يُقدم عليه الناس فيكون الربح وفيراً لأجيال قادمة.

كما أن الشراكة قد تتغير من شكل إلى آخر بتغير الظروف: فقد تشترك جماعة للتنقيب عن معدن نفيس تحتاجه معظم الصناعات، أي أنها شراكة اغتنام، ثم يتضح أن ذلك المعدن منتشر جداً في تلك المنطقة على عكس ما ظن الناس، فيقبل آخرون على نفس المنطقة لاستخراج نفس المعدن، إلا أن شراكتهم ستتجه من طابع شراكة الاغتنام إلى الهمم لتوافر المعدن. وقد تظهر تقنية لقطع الأشجار الكبيرة، فتتأكد شراكة تقطيع أخشاب الغابة إلى شراكة الهمم لوضوح كمية الربح مقارنة بالعمل المستثمر. مثال أخير: قد يشترك عدة أفراد لإيجاد مصنع لإنتاج أجهزة طبية محددة بكميات كبيرة مثل صناعة الإبر أو الترمومترات. وهذه المنتجات أكيدة التصريف لحاجة الناس إليها إن كان سعرها منافساً لما يستورد من أقاليم أخرى. ولكن كم هي الكمية التي يمكن توزيعها في المناطق المجاورة لتحديد حجم المصنع؟ فإن فكرت أخي القارئ في مثل هذه الاحتمالات ستستنتج أن الشراكات التي

تستحوذ من الأرض الخيرات الظاهرة (مثل حلب الأبقار بعد رعيها في المزارع) ذات مخاطر أقل (بعد النظر في الجدوى الاقتصادية) ثم تليها المصانع التي تنتج الضروريات التي كانت تستورد من بلدان أخرى (مثل قفازات الأطباء والممرضات إن لم تصنع في ذلك الإقليم) ثم تليها المصانع التي تخاطر بإيجاد منتج لا ينتجه أحد أو حتى لم يفكر فيه أحد من قبل ولا حتى في الأقاليم الأخرى القريبة أو البعيدة. وهذه الأخيرة إن قُبلت في المجتمع فإن ربحها أكيد وكبير ومضمون لسنوات كثيرة قادمة لأن المخاطرة لإيجادها كانت أكبر. وهذا المنطق ينطبق أيضاً على الشراكات لتقديم الخدمات، فبالطبع ستختلف المخاطرة بين من يفتتح مغسلة آلية للملابس وأخرى للسيارات بناءً على ثراء أفراد المجتمع وعلى سعر الخدمة المقدمة. ومن الملاحظ، ولخوف الناس من المخاطرة، توجه معظم الأفراد لشراكات الضروريات مثل شراكة إنتاج المأكل والملبس أو شراكة بيع منتجاتهما مثلاً. وهذه شراكات محسوبة في أرباحها وبالتالي مخاطرها، وهكذا.

إن التقسيم السابق، أي شراكة الاغتنام والهمم والمقاولة مع تداخل المخاطرة، تعين على توضيح أقوال الفقهاء وبالذات في شركة الأبدان، والتي قد تبدو متعارضة إلا أنها في الواقع متقاربة إن نحن وضعنا في الاعتبار هذا التقسيم، ذلك لأن من يقرأ أقوال الفقهاء سيلحظ أنها تصر على تلافي اختلاف المشتركين بتوضيح شروط العقد قدر المستطاع حتى لا يدخله جهالة أو غرر، وحتى لا يظهر استعباد طرف لآخر تلافياً للتسخير. وتصر أقوالهم أيضاً على أن يأخذ كل عامل حقه وأن لا يُظلم بعمل أكثر مقابل أجر أقل، وهذا الإصرار يؤدي لوضع لا يستطيع الأفراد التواكل فيه على بعضهم، بل الاعتماد على أعمالهم «هم بأنفسهم» لجني الأرباح، وبهذا يزداد الإنتاج كفاءة.

إن تأملت الفقرة السابقة سيظهر لك سؤال هو: كيف يمكن تثمين مجهودات الأفراد في الشراكة؟ فقد يدعي مبرمج حاسب آلي أنه يملك مهارات أعلى لأنه أحذق في التحايل على المعادلات للوصول للبرنامج المطلوب بخطوات أقل، لذلك فإن ساعات عمله لابد وأن تكون أثمن في نظره. تأمل هذا النص من المذهب الشافعي الذي يوضح سبب عدم جواز شركة الأبدان في مذهبهم:

> «ودليلنا: نهيه صلى الله عليه وآله وسلم عن الغرر، وشركة الأبدان غرر، لأنه قد يعمل أحدهما ولا يعمل الآخر، وقد يعمل أحدهما أقل من الآخر، ولأنها شركة عريت عن مشترك في المال فوجب أن تكون باطلة. أما إذا اشتركا في أعيان متميزة فوجب أن تكون باطلة إذا اشتركا في بعيرين ليؤجراهما ويشتركا في الأجرة، أو لأن المقصود من شركة الأبدان هو العمل، كان المقصود من شركة الأموال هو المال، فلما كانت الجهالة بقدر المال توجب فساد الشركة، وجب أن تكون الجهالة بالعمل توجب فساد الشركة، والعمل مجهول بكل حال، لأن كل ما يعمله كل واحد منهما غير مقدر، وقد تمر فترة فلا يعمل. ويتحرر من اعتلال هذا الاستدلال، فيرى فساد أحدهما، فإن وقوع الجهالة بجهة كل واحد منهما يمنع من صحة الشركة، كما لو خلطا مالين لا يعرفان قدر ما لكل منهما هو أنها مفاوضة، لو كانت في الأموال بطلت بالجهالة، فوجب إذا كانت في الأعمال أن تبطل بالجهالة، ...».[٤٥]

إن النص السابق من المذهب الشافعي يصر على أن أي شراكة تكون باطلة إن دخلت فيها الجهالة بكمية العمل. وبالطبع هناك جهالة أخرى وهي تثمين ساعات العمل مقارنة بالمهارة، وهذا أصل في رفع الكفاءة الإنتاجية. لأن التسيب في العمل هو بسبب إهمال الأفراد لعدم وضوح مسؤولياتهم إن كانت الشركة ملك لهم، وهذا نادر

الحدوث، أو بسبب الإهمال المتعمد من الموظفين برغم وضوح المسؤوليات المناطة بهم لأن الشركة ليست لمن يعملون بها وهو المنتشر حالياً. ولكن إن وُضحت كل هذه المبهمات وزالت الغمامة، فهل تجوز شركة الأبدان؟ بالنسبة للشافعية فهي أيضاً غير جائزة لأن ضبط هذه المسألة أمر شبه محال بالنسبة لهم. وسنعود لهذه المسألة مرة أخرى بإذن الله ولكن بعد قراءة أقوال المذاهب الأخرى، فهي أيضاً تؤدي لرفع الكفاءة، كيف؟

لقد روى أبو داود والنسائي بإسنادهما عن أبي عبيدة عن عبد الله قال: «اشتركنا أنا وسعد وعمار يوم بدر، فلم أجيء أنا وعمار بشيء، وجاء سعد بأسيرين»،[٤٦] ويضيف ابن قدامة: «ومثل هذا لا يخفى على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد أقرهم عليه، وقال أحمد: أشرك بينهم النبي صلى الله عليه وسلم». إن مقولة الإمام أحمد هذه مهمة جداً، ففي إشراك النبي صلى الله عليه وسلم بينهم في الغنيمة إشارة للمجتمع المسلم على جواز، أو حتى استحباب الشراكة فيما يمكن غنيمته لتتظافر الجهود للتغلب على مصاعب المخاطرة (تذكر ما قلناه سابقاً من أن عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والأحداث التي بها هي مقدّرة حتى تكون نموذجًا لنا لحياتنا). لذلك أجاز الحنابلة والمالكية شركة الأبدان بالرجوع لحديث أبي عبيدة، وأجازها الحنفية إن لم تكن في المباحات كصيد الأسماك. إلا أن الشافعية لم يجيزوها لأنها ليست شركة على مال، بل على عمل (كما قرأنا في النص السابق)، وقد يزيد وينقص العمل بين الأفراد مما قد يؤدي لظلم أحدهم كما يقولون. فقد قال الشيرازي:

> «وأما شركة الأبدان، وهي الشركة على ما يكتسبان بأبدانهما فهي باطلة، لما روت عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل﴾، وهذا شرط ليس في كتاب الله تعالى، فوجب أن يكون باطلاً، ولأن عمل كل واحد منهما ملك له يختص به فلم يجز أن يشاركه الآخر في بدله، فإن عملا وكسبا أخذ كل واحد منهما أجرة عمله، لأنها بدل عمله فاختص بها».

ويوضح صاحب المجموع قائلاً:

> «دليلنا أنها شركة على غير مال فلم تصح كما لو اختلفت الصناعات وتختلف المهارات والطاقات والقدرات بحسب الاستعداد لكل فرد على حدة، ولأن المغانم مشتركة بين القائمين بحكم الله تعالى، فكيف يصح اختصاص هؤلاء بالشركة فيها؟».[٤٧]

وقال بعض الشافعية أيضاً رداً على حديث أبي عبيدة إن «غنائم بدر كانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان له أن يدفعها إلى من شاء. فيحتمل أن يكون فعل ذلك لهذا».[٤٨] أي أن الشافعية ردوا دليل الجواز وهو الأخذ بحديث أبي عبيد من جهة، وأكدوا على سبب فساد شركة الأبدان وهو الغرر من جهة أخرى. إلا أن ابن قدامة رحمه الله يدحض الوجهين موضحاً سبب إجازة شركة الأبدان في مذهبه (أي المذهب الحنبلي) بالقول:

> «قلنا: أما الأول، فالجواب عنه أن غنائم بدر كانت لمن أخذها من قبل أن يشرك الله تعالى بينهم، ولهذا نقل أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من أخذ شيئاً فهو له﴾، فكان ذلك من قبيل المباحات؛ من سبق إلى أخذ شيء فهو له. ويجوز أن يكون شرك بينهم فيما يصيبونه من الاسلاب والنفل، إلا أن الأول أصح لقوله: جاء سعد بأسيرين، ولم أجيء أنا وعمار بشيء. وأما الثاني، فإن الله تعالى إنما جعل الغنيمة لنبيه عليه السلام بعد أن غنموا واختلفوا في الغنائم، فأنزل الله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَنفَالِ قُلِ ٱلۡأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾. والشركة كانت قبل ذلك. ويدل على صحة هذا، أنها لو كانت لرسول

الله صلى الله عليه وسلم لم يخل: إما أن يكون قد أباحهم أخذها، فصارت كالمباحات، أو لم يبحها لهم، فكيف يشتركون في شيء لغيرهم؟ وفي هذا الخبر حجة على أبي حنيفة أيضاً لأنهم اشتركوا في مباح، وفيما ليس بصناعة، وهو يمنع ذلك. ولأن العمل أحد جهتي المضاربة، فصحت الشركة عليه كالمال، وعلى أبي حنيفة، أنهما اشتركا في مكسب مباح، فصح، كما لو اشتركا في الخياطة والقصارة، ولا نسلم أن الوكالة لا تصح في المباحات، فإنه يصح أن يستنيب في تحصيلها بأجرة، فكذلك يصح بغير عوض إذا تبرع أحدهما بذلك، كالتوكيل في بيع ماله».[٤٩]

إن تأملت ما قاله ابن قدامة ستلحظ أنه بعد دحض أدلة مخالفيه، وباستخدام القياس (كالقول بأن العمل أحد جهتي المضاربة)، قد وصل لمذهب مخالف لما وصل إليه الشافعية، فهو يعلل بطريقة مقنعة بعض أسباب جواز شركة الأبدان. ولكن للشافعية أيضاً حججهم في إبطال شركة الأبدان، فلاحظ الآتي من المجموع:

«وأما الجواب عن استدلالهم، فاشتراك سعد وابن مسعود وعمار رضي الله عنهم فيما يغنمون فهو أن قسم الغنيمة أن الشركة فيها واقعة بالعمل دون الشرط، ألا ترى أنه لما لم يكن بين الغانمين شرط، كانت غنيمة أحدهم شركة بينهم، فأما استشهادهم بالإجماع فغير صحيح، لأن الإجماع مأخوذ من الأقوال لا من الأفعال، كما أن أبا حنيفة لم يجعل إجماع الناس على أخذ أجرة التعليم في الكتاتيب دليلاً على جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن، ... وأما استدلالهم بأن العمل في الكسب أصل والمال فرع، فلما جازت الشركة في الفرع فأولى أن تجوز في الأصل، فالجواب عنه أن شركة الأبدان لما بطلت لجهالة العمل، وهذا معتبر في شركة الأموال لأنها تبطل بجهالة المال، فاستويا. وأما استدلالهم بالقراض، فالمستقر فيه أن العمل تبع للمال، وجهالة الجميع لا تمنع من صحة العقد إذا كان الأصل معلوماً، وليس كذلك شركة الأبدان، لأن العمل فيها هو الأصل المقصود، فبطلت لكون العمل مجهولاً».[٥٠]

أي أن لدينا وضعين يبدوان متناقضين في الأقوال، أحدهما يجيز شركة الأبدان والآخر يبطلها، ولأنهما استنتجا من القياس، فسترى بأنهما سيؤديان لرفع الإنتاجية كفاءةً برغم أن الأرجح بين الفقهاء هو إجازة شركة الأبدان. فالقول الذي أخذ به الشافعية (والذي تبطل فيه شركة الأبدان، وبالتالي يكون على كل واحد من العمال أن يكسب أجرة عمله لأنه يملك مهارات مختلفة عن زملائه تلافياً للغرر)، سيؤدي إلى وضع يكثر فيه التفاوض بين المتشاركين في مشروع ما حتى تتضح لهم الرؤية عن مهاراتهم ومقدراتهم ومدى حاجاتهم لبعضهم البعض من خلال العرض والطلب بين المهارات المختلفة للأفراد. وهكذا تتبلور أجورهم فيما بينهم بناءً على مهاراتهم وندرتهم فيتكاتفون اضطراراً لأنهم بحاجة لبعضهم البعض. فتكون حصصهم كشركاء أكثر وضوحاً تلافياً للغرر فيزداد الإنتاج كفاءة لوضوح المهام مقابل الأجر. فلا مجال أبداً للتزلف والنفاق للحصول على المزيد من الأجر. أي لا مال مطلقاً إلا مقابل عمل منتج محض. تأمل في النصين الآتيين إصرار الشافعية على ضرورة تقسيم ما حصل عليه المتشاركون بينهم بالأجرة. ففي الحاوي:

«فإذا ثبت فساد شركة الأبدان فلا يخلو أن يكون عمل كل واحد منهما متميزاً أو غير متميز، فإن كان متميزاً اختص كل واحد منهما بأجرة عمله، وإن كان العمل غير متميز كان ما حصل لهما من الكسب مقسوماً بينهما على قدر أجور أمثالهما، فيصرف إلى كل واحد منهما من الكسب بقسطه من أجرة مثله».[٥١]

وفي المجموع:

> «فإذا وقع عقد شركة كهذه [أي شركة الأبدان] فإن حكمه أن كل ما يحصله أحدهم من أجرة عمله وحده يختص به ولا يعطي منه شيئاً لشريكه، وما يعملان معاً يوزع عليهما أجره بنسبة عمل كل منهما. فمثلاً إذا عملا في بناء حائط أو جدار فإنه يأخذ كل منهما أجرة مثل عمله التي يستحقها في اليوم، فلو كان أحدهما يستحق في اليوم عشرة قروش والآخر عشرين قرشاً وزعت الأجرة عليهما بهذه النسبة. والله تعالى أعلم».[٥٢]

ولعلك لاحظت أخي القارئ أن التوزيع يتم بنسبة الأجر بينهم، والأجر هو ما يحدده السوق لكل فرد بناء على مهارته. فإن حصلوا على عقد بألف وخمس مائة دينار، ومقدار ما يستحقه أحدهم عشرون ديناراً في اليوم والآخر عشرة لأن الأول أكثر مهارة أو ندرة، فإن المبلغ يقسم بينهما بنسبة اثنين إلى واحد، أي أن أحدهما سيأخذ ألفاً والآخر الباقي. فإن حث المجتمع الأفراد للعمل بهذا المنطق، فإن هذا سيؤدي لوضع تتقارب فيه أجور كل مهنة أو حرفة على حدة وتصبح عرفاً من خلال الاختلافات ومن ثم الاتفاقات المتكررة بين العاملين حتى تستقر، فيكون أجر النجار بمهارة ما مشابه لنجار آخر بنفس المهارة إلا أنه مختلف جذرياً عن أجر نجار بمهارات أكثر ندرة وعن أجر الحداد مثلاً، وهذا مختلف عن المساح كل بحسب ندرته ومهارته، إلا إن ظهرت مهنة مستحدثة فإنها ستكون ذات أجر مرتفع لندرتها برغم عدم حاجتها للمزيد من المهارة والإبداع، وبالتالي سينجذب إليها الناس لاكتسابها ويزداد عدد العاملين بها ليقل أجرها حتى تستقر، وفي كثرتها خير للمجتمع لأن هذا سيرفع من كفاءة المجتمع إنتاجياً، إذ أن كل مهارة جديدة تعني ثراء المجتمع إنتاجياً سواء بسلعة أو بخدمة جديدة. وهكذا ينتقل الأفراد من مهنة لأخرى أو يرتقون داخل نفس المهنة بالمزيد من المهارات حتى يزداد ربحهم، وبهذا تزداد الكفاءة في الأمة لأنه لا مجال للمزيد من الكسب إلا من خلال الأداء الأفضل في العمل، ومن خلال الاستزادة في المهارة أو الانتقال لعمل أكثر ندرة. وهذا التفاوض للحصول على الأجور إن دامت الشراكة واستمرت قد تتحول لأسهم. فهذا الشريك له سهمان وذاك له ثلاثة أسهم أو أربعة، وهكذا.

ولعلك هنا تتساءل: ولكن ما سبق من تحديد للمكاسب بناء على المقدرات هو مشابه تماماً لما تفرزه الأسواق الحرة في النظم الرأسمالية. أي أن ما ينتجه الفرد من عمل أصبح سلعة يحدده العرض والطلب في السوق. فأجيب: كلا. هناك فارق شديد بين الحالين. فمع تطبيق مقصوصة الحقوق كما سترى بإذن الله في الفصل القادم وفصل «البركة»، فإن الأسواق ستكون أكثر شفافية وبالتالي تتحرك المهارات بحرية أكثر وأسرع للوقوع على ما تتقنه من أعمال وليس كالنظم الرأسمالية التي تدفع الناس لسوق دون آخر فتحصرهم لتضمحل الكفاءة. فمثلاً لا يحق لجماعة من المستثمرين في الوضع المعاصر إنشاء مطار إلا بموافقات من الدولة. فتقل أعداد المطارات فتزدحم كما ترى اليوم مما يتطلب تنظيم مواقف السيارات وهذا بحاجة لأيدي عاملة في هذا المجال وإلى معدات لتخدم هذا التنظيم، وبالتالي تظهر الحاجة لمصانع لإنتاج هذه المعدات وإلى عمال في هذه المصانع وفي مواقف السيارات. أما مع تطبيق مقصوصة الحقوق، فلن توجد أصلاً مثل هذه المدن المكتظة كما وضحت في الفصل السابق. حتى وإن وجدت فيما ندر، فإن مطاراتها لن تكون بذات الازدحام لأن لأي مجموعة من الشركاء الحق في استحداث مطار جديد إن ثبت أن مطاراتهم لا تحدث ضرراً (وسيأتي بيانه بإذن الله). وبهذا تتعدد المطارات في المدينة الواحدة فيخف عنها الزحام لأن المدن ليست مزدحمة أصلاً. ففي هذه الحالات، فبدل دفع المجتمع لجزء من قواه العاملة

للعمل في مثل تلك المواقف للسيارات فلعله يدفعها لتوجيه حركة الطائرات في الجو نظراً لكثرة المطارات. أي أن ما يعرف بوظيفة مراقب جوي airtraffic controller (أو موجه الطائرات من برج المراقبة) كوظيفة تتطلب مهارة أكثر، هي التي ستنتشر على حساب منظمي مواقف السيارات. وفي كثرة المطارات الكثير من التسهيل للحركة التي تحتاجها الأمة للانتقال كما بينت في الفصل السابق. ولكن المهم والذي من أجله وضعت هذا المثال هو أن نسبة عدد أفراد موجهي الطائرات ترتفع مقارنة بعمال مواقف السيارات في المجتمع. وفي هذا ارتقاء واضح للمجتمع لأن الأجراء من ذوي المهارات العالية التي تتطلب أجراً أعلى هي الأكثر. لكن لاحظ أيضاً أنه بسبب فتح أبواب التمكين فإن الفارق بين هذه المهن مالياً، أي بين من يعمل في مواقف السيارات وبين من يعمل في توجيه الطائرات لن يكون كبيراً كالرأسمالية، بل تقارب كبير في الأجور كما وضحت لانعدام البطالة. أي أن الرأسمالية تدفع الناس لعمل دون آخر، بينما تطبيق مقصوصة الحقوق مع فتح أبواب التمكين هي التي تجذب الناس لما يحبون ولما هو مطلوب لمجتمع أسمى.

أي أن الأفراد لن يدخلوا في مشروع شراكة إلا وهم مدركون لما يجب على كل واحد منهم عمله، ومتفقون على نصيب كل واحد منهم كإيجار من مجموع ما سيحصلون عليه. أي أن المجتمع (إن أخذ بالمذهب الشافعي) دفع شركة الأبدان كنظام إنتاجي ليصبح نظاماً تأجيرياً يتقايض فيه الشركاء الأجر بينهم كل بما يتناسب مع مهارته وأدائه وندرته وذلك بالاتفاقات فيما بينهم، وبهذا ينتفي التواكل بينهم وتزداد الكفاءة في العمل. وهذا وضع أكثر ملاءمة في حال شراكة المقاولة والهدم لأن الربح سهل التنبؤ ومن ثم الحساب والقسمة. وهنا قد تقول: ولكن هذا يحدث في أي نظام رأسمالي، فعادة الناس التفاوض للحصول على أعلى قدر من المال مقابل تأجير مهاراتهم !! فأجيب: إن دفع الشريعة للمجتمع لمثل هذه المبادئ «في إطارٍ» يفتح فيه المجتمع جميع أبواب التمكين لجميع الناس سيفرز مجتمعاً لا توجد فيه بطالة كما ذكرت مراراً، وفي مثل هذه الظروف سيصبح الأجير سيداً. أي أن الكل سيد لأنه إما أجيرًا لعمل محدد أو مستأجِرا (بكسر الجيم). كل في موقعه بعزة وكرامة وإبداع، وليس كما في النظم الرأسمالية التي تفرز الأجير الذليل المنهك المسخر للمستأجِر لآماد بعيدة.

ولكنك قد تقول: قد يحصل حداد مبتدئ على عقد عمل لإنشاء مبنى ما، فهل يفرض عليه أن يدفع لمهندس تكييف ذي خبرة مالاً أكثر من نفسه، وهو قد حصل على عقد العمل. فأقول: لا، فالوضع هنا مختلف، لأن الحداد هو الذي حصل على عقد العمل، وهو الضامن للمشروع، لذلك له أن يقسم العمل إلى أجزاء كما يراها هو ويؤاجر الآخرين للعمل لديه، وما بقي فهو ربح له. وهذا وضع مختلف تماماً عن الشراكة. تأمل الآتي: جاء في المغني في التقبل:

> «وإذا قال أحدهما: أنا أتقبل وأنت تعمل، والأجرة بيني وبينك، صحت الشركة. وقال زفر: لا تصح، ولا يستحق العامل المسمى، وإنما له أجرة المثل. ولنا أن الضمان يستحق به الربح، بدليل شركة الأبدان، وتقبل العمل يوجب الضمان على المتقبل ويستحق به الربح، فصار كتقبله المال في المضاربة، والعمل يستحق به العامل الربح، كعمل المضارب، فينزل بمنزلة المضاربة».[٥٣]

وهنا سيثور في ذهنك سؤال بالقول: هذه ليست شراكة، بل اشتراك بين عدة أفراد لمدة مؤقتة لإنهاء عمل ما! فأجيب: هذه هي البداية لظهور الشراكة ذات الحصص من حيث حقوق الشركاء كل بقدر مهارته وندرته. وهكذا

يتعارف الناس على مقدرات بعضهم البعض، وباستمرار مثل هذه الاتفاقات ستوجد الشراكات التي قد تستمر وقد تُفسخ، وبهذا الانتقال المستمر للناس من شراكة لأخرى يتكتل الأفراد من ذوي الأمزجة المتقاربة والمهارات المتقابلة التي تتكافأ لتظهر الشراكات الأكفأ ذات الأجور المفصصة بناءً على المهارات. ولعلك تقول أن تفصيص العمل بين الشركاء ليأخذ كل شريك قدر مهارته هو في الواقع تفصيص للعمل بين أجراء قد لا يتفقون أصلاً، وبهذا لن تظهر الشراكات مطلقاً في شركة الأبدان إن طُبق المذهب الشافعي، بل سيظهر أفراد لديهم مقدرة إدارية باستئجار الآخرين وهم ما يعرفون باللغة الإنجليزية بالـ enturpenures، وهذا وضع تسخيري!! فأجيب: ستظهر الشراكات وذلك لأن طبيعة الحياة الإنتاجية تفرض على العمال التكاتف متى ما فتحت أبواب التمكين لهم ولم توجد الموانع كضرورة الحصول على الموافقات. فهذا أمر منطقي، فالشراكة إما لإنتاج عين ما أو لتقديم خدمة ما. ففي حالة الإنتاج لعين ما كمعجون الأسنان مثلاً فلابد من تكاتف المهارات المختلفة ولابد للشركاء من التجمع والتفاوض لتحديد الحصص لأنهم منجذبون لما فيه مصلحتهم. وسيستمر العمل بهذه الحصص برضى منهم حتى يشعر أحد الشركاء أنه أكثر مهارة وله الحق بنصيب أكبر فيجاب طلبه أو يترك. وسيأتي بيانه في فصل «المعرفة» بإذن الله. أي أن الصناعات تتفتت لأجزاء أصغر تتطلب مهارات محددة لتصبح عرفاً (وسيأتي بيانه في هذا الفصل بإذن الله). ومن جهة أخرى فلن يتمكن فرد من تأجير الآخرين إذ أن التقارب بين الناس في الدخل قد يقف عائقاً أمامه إلا إن قدم وعوداً بالدفع مستقبلاً ليعمل له الآخرون بمبالغ مغرية متى ما ربح بعد ظهور المنتج. وفي هذا صلاح للمجتمع لأن هذا المخاطر رأى ما لم يره الآخرون فيتقدم التصنيع في المجتمع. ومتى ما ظهر المصنع واستمر فقد يخرج أحد الشركاء ليوجد مصنعاً مشابهاً. وهكذا تنتشر المصانع لذلك المنتج المستحدث.

وبالنسبة لتقديم الخدمات التي تتطلب التكاتف كبناء منزل، فلابد للشركاء من التفاوض لتفصيص الحصص حتى ينتهي العمل. فالشراكة هنا تبدأ وتستمر حتى الانتهاء من الخدمة ثم تبدأ مرة أخرى. وفي مثل هذه الحالات (المقاولة)، فإن بين النقلة من خدمة لأخرى فرصة للأفراد للانتقال من عمل لآخر فتزداد الكفاءة لأن الانتقال لا ينقل المعرفة فقط، ولكن ينقل الأفراد لمكان أكثر صلاحاً لهم. وهكذا تزداد الكفاءة بانتقال الأفراد لموقع أفضل للأداء. فيفر من كان أكثر مهارة وهمة لشركاء آخرين مثله فتزداد الكفاءة.

أما بالنسبة لشراكة الاغتنام، فإن عدم جواز شركة الأبدان سيدفع من لديه فائض مالي إن أراد البحث عن المعدن أن يخاطر بالبحث في منطقة جديدة بدفع الأجور للعمال (وهذا وضع مشابه لما تقوم به الشركات حالياً ولكن دون استحواذ حقوق الامتياز للشركة)، أو أن يخاطر بإيجاد مصنع لمنتج جديد. وهنا أحد احتمالين: الأول: عدم ظهور المعدن أو فشل المنتج، وعندها فلن يفقد العمال مجهودهم لأنهم حصلوا على أتعابهم. والثاني: ظهور المعدن أو نجاح المنتج، وعندها سينتشر الخبر في تلك المنطقة. ولأن المعادن في الشريعة من حق من احتازها، فقد يقوم نفس هؤلاء العمال مباشرة بما جنوه من مال بإنشاء شراكة لهم. والشراكة حينئذ ستصبح أقرب لشراكة الهمم منها للاغتنام لإمكان تحديد الأجور إن أخذ الشركاء بالمذهب الشافعي. وبالطبع سيأتي آخرون سمعوا بخبر وجود المعدن في نفس المنطقة أو نجاح المصنع فتزداد المنافسة على الإنتاج ليقل السعر وتزداد المنتجات. ولكن المهم في جميع الأحوال هو أن تحديد الأجور سيؤدي إلى توضيح المهام لكل أحد منهم، وبهذا لن يتواكلوا، بل عليهم أن يثابروا لإنجاز العمل، وهكذا ترتفع الكفاءة في هذه الشراكات المفصصة لحقوق كل عامل بقدر مهارته. ومن لا

يجتهد في العمل فسيستغني عنه الشركاء ليذهب ويبحث عن شراكة مع أفراد أقل همة، أي في مستواه. وهؤلاء عليهم أن يجدّوا لمنافسة أولئك الأنشط فتشتعل المنافسة وتزداد الكفاءة، وإن لم يستطيعوا فعليهم التحول لمنتج آخر بحاجة لهمة أقل. هكذا يوضع الأفراد في المواقع الأنسب لهم في الخريطة الإنتاجية للمجتمع.

وقد تقول بأن هذا الوضع مشابه لما تقوم به الشركات الآن، فهي توضح مسؤوليات كل موظف وتطالبه بإنجاز تلك المسؤليات وتضع له المحفزات، وإن قصر فقد يفصل، بينما الشركات في تنافس مستمر فيما بينها. أقول: هذا صحيح، ولكن الفرق بين الحالين هو أن معظم موظفي الشركات الرأسمالية مجبرون على العمل لانتشار البطالة بسبب قفل أبواب التمكين في المجتمعات الرأسمالية. لذلك، وبرغم جميع المحفزات، فإن ما يحصل عليه الموظفون (وبالذات الصغار منهم) في الشركات الرأسمالية ضئيل جداً مقارنة بأرباح مالكي الشركات أو مقارنة برواتب كبار الموظفين، وفي هذا تسخير مفض للفساد، ناهيك عن الهموم والأمراض التي تحدثنا عنها في فصل «القذف بالغيب» ولفقدان العمال للهمة والإبداع في العمل لأنهم ليسوا ملاكاً. فلا إبداع ولا إتقان، فتظهر المحفزات من مدراء الشركات والتي هي في الواقع هدر (مثل إرسال الموظف المتفوق لنزهة ما أو مكافأته بإهدائه حاسب آلي جديد قد لا يكون بحاجة له). أما مع تطبيق الشريعة، ولندرة اليد العاملة بسبب فتح أبواب التمكين، فإن أجرها سيتكافؤ مع أدائها. وبهذا فإن الفارق المتوقع بين أداء الشركاء في ملكية الشركة والعاملين فيها في ذلك الوقت، وبين أداء المتقاسمين للأجر كل حسب مقدرته (كما يقول المذهب الشافعي)، لن يكون ملموساً، فترتفع الكفاءة. هذا بالإضافة إلى أن الشركات في النظم الرأسمالية لها الحق في احتكار المعرفة التي ابتكرتها وبالتالي مقاضاة كل من فُصل من عمله ونشر أسرار أعمال الشركة. أما في الشريعة فإن المعرفة مشاعة. وبالتالي لكل فرد يخرج من شراكة ما أن يستخدم معرفته المكتسبة في شراكة أخرى فيزداد العطاء لمجموع الأمة (كما سيأتي بيانه بإذن الله).

ومن جهة أخرى (وهو الأهم)، فإن القول الذي يجيز شركة الأبدان يؤدي أيضاً للمزيد من رفع الكفاءة. ذلك لأن من طبيعة الناس إن أتيحت لهم الفرصة أن يتشاركوا سعياً لربح أكبر، وهذا أمر معروف. وعندما يتشاركون سيسعون للتفاني في أداء عملهم لرفع مكاسبهم لأن الربح لهم لأنهم الملاك. لنضرب مثالاً واحداً: إن كانت هناك شركة للتكييف الهوائي، فإن الشركاء سيحاولون تصنيع ممرات الهواء بقص أقل كمية ممكنة من الصفائح بتكثيف عملية الحسابات وبالحرص في القص ليقل الهدر، أما إن لم يكن العمال من الشركاء، فإن الهدر في الصفائح قد يزداد. فقد رأيت كومة من الصفائح المقصوصة بطريقة خاطئة لتكييف سوق كبير ملقى وكأنه هرم قاعدته ٢٠ متراً في ٢٠ متراً وبارتفاع تسعة أمتار تقريباً. وقس على ذلك كل شيء كالأعمال السكرتارية وما شابه. وبهذا ترتفع الكفاءة وتقل النفقات ليزداد الربح. لعلك هنا تسأل: كيف يرتفع الأداء بطريقين مختلفين؟ فأجيب: لا تنسى أنه في الطريقة الثانية والتي تجيز شركة الأبدان فإن الذي يحدث هو تكاتف الناس من نفس المعدن. فمن سيلحظ أن شريكه أقل همة منه فسيتركه مباشرة متى ما وجد آخر بنفس الهمة.[و] وهذا ينطبق على كل مقومات الإنتاج من ذكاء ومهارة وما شابه. ولعل في شرط الإمام مالك رحمه الله لجواز شركة الأبدان: (أي عمل الشريكان في

و) والتجارب في هذا كثيرة: فقد عملت مع مقاول لفترة من الزمن (وكان اسمه رضا). فعندما بدأ هذا حياته العملية اشترك معه نسيب له وكان أقل همة منه. فكان رضا يتأفف باستمرار من عدم كفاءة شريكه لأنه يرى ذلك بوضوح. فما كان منه إلا أن فسخ الشراكة برغم كل الحرج الذي وقع فيه مع الأقارب.

مكان واحد)، مبرر قوي حتى يرى الشريك مدى همة ومثابرة وإتقان شريكه فلا يُظلم. ولعل في شرط الإمام مالك أيضاً التساوي في بذل أدوات الإنتاج مبرر قوي آخر في المحافظة على أدوات الإنتاج. تأمل الآتي: ففي «المدونة الكبرى» مثلاً سأل سحنون قائلاً لابن القاسم:

> «في شركة الأطباء والمعلمين قلت: هل تجوز شركة الأطباء، يشترك رجلان على أن يعملا في موضع واحد، يعالجان ويعملان، فما رزق الله فبينهما نصفين؟ قال: سألت مالكًا عن المعلمين يشتركان في تعليم الصبيان على أن ما رزق الله فبينهما نصفان؟ قال: إن كانا في مجلس واحد فلا بأس به. قال: وإن تفرقا في مجلسهما فلا خير في ذلك. قال: وكذلك الأطباء عندي إذا كان ما يشتريانه من الأدوية، إن كان له رأس مال يكون بينهما جميعًا بالسوية .
>
> في شركة الحمالين على رءوسهما أو دوابهما قلت: هل تجوز الشركة في قول مالك بين الجمالين والبغالين والحمالين على رءوسهم وجميع الأكرياء الذين يكرون الدواب؟ قال: لا يجوز ذلك. قلت: لم لا يجوز ذلك، ولم لا يجعل هذا بمنزلة الشركة في عمل الأيدي؟ قال: ألا ترى أن مالكًا لم يجوز الشركة في عمل الأيدي إلا أن يجتمعا في حانوت واحد، ويكون عملهما نوعًا واحدًا: سراجين أو خياطين. ودواب هذا تعمل في ناحية، ودواب هذا تعمل في ناحية. فهذا غير جائز إلا أن يعملا في موضع واحد لا يختلفان، مثل أن يتقبلا الشيء يحملانه جميعًا، ويتعاونان فيه جميعًا. ألا ترى أيضًا أن الشركة لا تجوز بين أهل الصناعات إذا كانت الأداة لأحدهما دون الآخر؟ ولم يجوز الشركة بينهما أيضًا إذا كانت الأداة بعضها من هذا وبعضها من هذا إذا كانت الأداة كثيرة لها قيمة مختلفة، حتى يكونا شريكين في جميع الأداة، فتكون الأداة التي يعملان بها بينهما جميعًا، فما ضاع منها أو تلف فمنهما جميعًا، وما سلم منها فمنهما جميعًا، وإن كانت الأداة تافهة يسيرة فلا بأس أن يتطاول بها أحدهما على صاحبه، فهذا أيضًا يدلك على أن الشركة بالدواب غير جائزة، ولو استأجر الذي لا أداة له من شريكه نصف الأداة واشتركا كان ذلك جائزًا على مثل الشركة في الأرض. وقد فسرت لك ذلك.
>
> في الرجلين يشتركان على أن يحتشا أو يحتطبا على أنفسهما أو دوابهما: قلت: هل يجوز للشريكين أن يشتركا على أن يحتطبا الحطب، فما احتطبا من شيء فهو بينهما نصفين؟ قال: إن كانا يعملان جميعًا معًا في موضع واحد فلا بأس بذلك وذلك جائز. وإن كانا يحتطبان كل واحد منهما على حدة، فما حطب هذا فهو بينهما وما حطب هذا فهو بينهما، فهذا لا يجوز. مثل ما قال في الخياطين يعملان، هذا في حانوت وهذا في حانوت. قلت: وكذلك إن اشتركا على أن يحتشا الحشيش أو يجمعا بقل البرية وأثمار البرية فيبيعانه، فما باعا به من شيء فهو بينهما، أو اشتركا على أنهما إذا جمعا ذلك اقتسماه بينهما؟ قال: إن كانا يعملان ذلك معا فما احتشا اقتسماه بينهما، أو ما جمعا من الثمار أو باعا من ذلك فالثمن بينهما فلا بأس بذلك. قلت: أرأيت إن اشتركا على أن يحتطبا على دوابهما أو على غلمانهما أو يحتشا عليهم أو يلقطا الحب أو الثمار أو يحملاه على الدواب فيبيعان ذلك، أتجوز هذه الشركة في قول مالك أم لا؟ قال: إذا كانا جميعًا يعملان في عمل واحد لا يفترقان فذلك جائز. وهذا بمنزلة لو عملا بأيديهما في شيء واحد. وقد قال مالك في الزرع يشتركان فيه فيأتي كل واحد منهما بثوره وبغلامه وما أشبه هذا من أداة الحرث. قال مالك : هذا جائز، وهذا بمنزلته ...».[٥٤]

ما أروع الاقتباس السابق الذي يصر على كشف عمل كل شريك ليراه باقي الشركاء كشرط لجواز الشراكة ما يرفع الكفاءة. وتأتي أهمية هذا الشرط من وجهين: إحداهما قلق الإمام مالك رحمه الله على الناس من الوقوع في الإثم. فإن ابتعد الشريكان عن بعضهما فقد لا يجتهد أحدهما ويتواكل فيأثم، أو حتى يتواكلان فيؤثمان لأن كل

شريك غدر ولم يستثمر جهده، فيقل الإنتاج. ومن جهة أخرى فمن المتوقع من الشريك المثابر أن يفسخ عقد الشراكة إن كان شريكه أقل همة أو براعة أو حرصاً منه. وما يساعد على هذا الانفصال عندما يرى الشريك هزال شريكه هو الحركية الآتية: هناك حركية مهمة وضعتها الشريعة تقص الحقوق ليزداد الإنتاج في الشراكات عموماً، ألا وهي حق الشريك في فسخ العقد متى أراد (إلا الفسخ في التجارة).[٥٥] فمن الملاحظ على الشراكة المنتجة للسلعة أو الخدمة أنها تعتبر شرعاً كالبيع برغم أنها عقد، فهناك إجماع بين فقهاء «جميع المذاهب» على جواز فض الشراكة متى أراد أحد الشركاء ذلك، فلا تحدد الشراكة بمدة معلومة. فقد أفاد ابن رشد في أحكام الشركة الصحيحة أنها «من العقود الجائزة لا من العقود اللازمة، أي لأحد الشريكين أن ينفصل من الشركة متى شاء، وهي عقد غير موروث».[٥٦] قال الشيرازي:

> «ولكل واحد من الشريكين أن يعزل نفسه عن التصرف إذا شاء، لأنه وكيل، وله أن يعزل شريكه عن التصرف في نصيبه لأنه وكيله، فيملك عزله، فإذا انعزل أحدهما لم ينعزل الآخر عن التصرف، لأنهما وكيلان، فلا ينعزل أحدهما بعزل الآخر، فإن قال أحدهما: فسخت الشركة، انعزلا جميعاً لأن الفسخ يقتضي رفع العقد من الجانبين، فانعزلا. وإن ماتا، أو أحدهما، انفسخت الشركة، لأنه عقد جائز فبطل بالموت كالوديعة. وإن جنّا، أو أحدهما، أو أغمي عليهما، أو على أحدهما، بطل، لأنه بالجنون والإغماء يخرج عن أن يكون من أهل التصرف، ولهذا تثبت الولاية عليه في المال، فبطل العقد كما لو مات، والله أعلم».[٥٧]

إن أهمية حق الشريك في فسخ العقد متى أراد في جميع أنواع الشراكات، وبالذات بالنسبة لمن يقولون بجواز شركة الأبدان هو في رفع الكفاءة،[٥٨] ذلك لأن الإنسان المنتج إن وقع على شريك آخر أقل همة أو ذكاءً منه فله ترك ذلك الشريك للبحث عمن هو في مستوى مقدرته وهمته. وهذا ما يفعله كل إنسان لأنه بالقرب من شريكه (كما يصر المذهب المالكي) ويرى أن شريكه لا يعمل مثله أو لا يثابر مثله أو ليس في مستوى إدراكه، فيتحرك سريعاً لالغاء الشراكة حتى لا يفقد بعضاً من مجهوده. وبهذه الحركية التي قصتها الشريعة يتكتل الناس في جماعات متناسقة متكاتفة راضية عن أداء بعضها البعض لأن في هذا مصلحة لهم، وهنا ترتفع الكفاءة لوجود الانسجام التام دون الوقوع في خطر الجهالة بما يقوم به الشركاء. ومتى تم التخلص من الجهالة في المهام وتكاتف المتكافئون من نفس الهمة والعزيمة وبرغم اختلاف صنائعهم، اضمحلت بينهم البيروقراطية والجدل غير المنتج. ولكنك قد تقول: سيضطر البلداء للتكتل فيما بينهم وسينخفض أداؤهم لأن الكل سيفصلهم أو حتى لن يقبلهم أحدٌ كشركاء أصلاً! فأقول: في بعض الأحوال نعم، وسيكون منتجهم ركيكاً ولن يقبله السوق. وعليهم إما رفعه بجذب فرد بخبرة أعلى من شراكة أخرى وبنصيب أكبر للحصول على المزيد من المعرفة التي ترفع نوعية منتجهم (إذ أن المعرفة في الإسلام مشاعة ولا يجوز احتكارها)، أو أن عليهم فض الشراكة والعمل كأجراء في شراكات أخرى بمهن مساندة. أي أن هؤلاء يوضعون في المواقع التي تلائم مقدراتهم، وبهذا تزداد كفاءة مجموع الأمة إنتاجياً لأن البلداء والبلهاء ليسوا من المسؤولين كحالنا اليوم الذي ترى فيه هؤلاء البلداء في مواقع إستراتيجية في المجتمع، وما وصلوا إليها إلا بالنفاق والتزلف والطاعة العمياء أو بالوراثة ما أدى للتخلف. إلا أن هؤلاء البلهاء والبلداء، إن طبقت مقصوصة الحقوق، نظراً لندرة الأيدي العاملة هم أيضاً معززون لأن لديهم ما يكفيهم مما جنوه أو لأن المجتمع سيكفلهم. إلا أن المهم هو أنهم ليسوا في مواقع مؤثرة في سير الأمة (مثل الرؤساء والملوك والأمراء). وحتى

لا نخرج عن الموضوع سنترك هذه المسألة لتوضيحها في فصل «الحكم». وسنعرض لاحقاً للمزيد عن حق الشريك في فسخ العقد بإذن الله.

ومن الأقوال أيضاً في شركة الأبدان قول الإمام أبي حنيفة بجوازها في الصناعة، وعدم جوازها في المباحات، أي عدم جوازها في جمع الحطب والحشيش والمعادن الظاهرة. ولكن السؤال هو: من هذا الذي سيوافق على مشاركة آخر على أن يقوم هو بجمع المباحات واقتسام ما جمع مع آخر كشريك إن لم يكن في مستوى كفاءته وعطائه؟ فهذا وضع نادر إلا إن كان الفرد معدماً ولا يملك أداة تعينه على استحواذ المباحات، أو أنه متبرع لإعانة من شاركه. فإن كان معدماً وبحاجة لمنشار لقطع الخشب مثلاً، ومنعه المذهب الحنفي من الشراكة مع صاحب المنشار، فإن جميع ما قطع من خشب سيؤول إليه، ولصاحب المنشار أجرة المنشار، فإن هذا الوضع سيضع من يعمل في المباحات في وضع مثابر لأنه إن لم يقطع من الخشب ما يغطي نفقات المنشار فسيخسر مجهوده، وهذا بالتالي سيؤدي لرفع الكفاءة إن كان الخشب متوافراً بكميات كبيرة (أما إن لم يكن الخشب متوافراً فإن الوضع سيختلف كما سيأتي بإذن الله). أي أن جميع الأقوال السابقة ستؤدي لرفع الكفاءة. ناهيك عن أنها ستؤدي لتوزيع أعدل للموارد. فالذين يعملون بهمة في الغالب هم ممن هم بحاجة للكد لظروفهم المالية. فمتى ما كثر مالهم قلت همتهم ولعلهم سيمتلكون أداة ليؤجروها لآخرين مستقبلاً.

وقد تسأل مرة أخرى وتقول: كيف يمكن لهذه الأقوال المتضادة أن تؤدي لنفس الهدف؟ أي رفع الكفاءة مع العدالة في التوزيع!!! فأقول: هي جميعاً تؤدي لرفع الكفاءة والعدالة ولكن بدرجات مختلفة. ففي مجتمع حديث لتطبيق الشريعة فإن القول الذي يمنع شركة الأبدان هو الأكثر كفاءة لأن قيم أفراد المجتمع ليست سامية بعد وغرائزهم الإنسانية تتصف بنوع من حب الذات. ومع مرور الزمن وبتطبيق الشريعة ولانعدام التسخير وبسمو قيم الناس وبانتشار الإيثار فإن المذهب الذي يجيز شركة الأبدان هو الأكثر كفاءة لأن عزة الأفراد تجعلهم في وضع يستطيعون فيه التخير من الأعمال المعروضة عليهم بما يلائم مهاراتهم وندرتهم. ولكن الأهم هو أن جميع الأقوال تؤدي لرفع الكفاءة لأنها من نفس النبع، فهي تبدو متضادة لأنها متناقضة في التفاصيل الدقيقة، أما الإطار العام فالكل متفق عليه (أي الموارد والموافقات والمعرفة)، ولتوضيح الفكرة لأكرر المثال الذي ذكرته سابقاً والذي قد يبدو ساذجاً: فقد يختلف رجلان في لونيهما، أحدهما أبيض والآخر أسمر، فبرغم هذا الاختلاف البين، إلا أن الرجلين مقارنة بالكائنات الأخرى يتطابقان في أن لهما عقل يفكر وقلب يحن ويدين تبدعان وهكذا. وستتضح هذه المقولة أكثر وأكثر في هذا الفصل بإذن الله (تذكر ما قلناه سابقاً عن الدوائر ومراكزها في فصل «الديوان»).

إن لشركة الأبدان أنواعاً عدة، منها اتفاق الصنائع، كأن يجتمع بعض النجارين للاشتراك في إيجاد مصنع أثاث، ومنها اختلاف الصنائع، كأن يجتمع مهندس كهربائي وآخر ميكانيكي وثالث متخصص في المعادن لصناعة المولدات الكهربائية. وبالنسبة للمذهب الحنبلي الذي أجاز شركة الأبدان، يقول ابن قدامة ملخصاً:

> «وتصح شركة الأبدان مع اتفاق الصنائع. فأما مع اختلافها، فقال أبو الخطاب: لا تصح. وهو قول مالك؛ لأن مقتضاها أن ما يتقبله كل واحد منهما من العمل يلزمه، ويلزم صاحبه، ويطالب به كل واحد منهما، فإذا تقبل أحدهما شيئاً مع اختلاف صنائعهما، لم يكن الآخر أن يقوم به، فكيف يلزمه عمله! أم كيف يطالب بما لا قدرة له عليه! وقال القاضي: تصح الشركة، لأنهما اشتركا في مكسب

مباح فصح، كما لو اتفقت الصنائع، ولأن الصنائع المتفقة قد يكون أحد الرجلين أحذق فيها من الآخر، فربما يتقبل أحدهما ما لا يمكن الآخر عمله، ولم يمنع ذلك صحتها، فكذلك إذا اختلفت الصناعتان. وقولهم: يلزم كل واحد منهما ما يتقبله صاحبه. قال القاضي: يحتمل أن لا يلزمه ذلك، لأنهما كالوكيلين، بدليل صحتهما في المباح، ولا ضمان فيها. وإن قلنا: يلزمه، أمكنه تحصيل ذلك بالأجرة، أو بمن يتبرع له بعلمه. ويدل على صحة هذا أنه لو قال أحدهما: أنا أتقبل وأنت تعمل، صحت الشركة، وعمل كل واحد منهما غير عمل صاحبه».

إن تأملت النص السابق وبالذات من الكلمات «يتقبله» و«تقبل» و«أتقبل» ستلحظ أن من لم يُجز شركة الأبدان مع اختلاف الصنائع كان همه تلافي أن يناط عملٌ لشريك لا يتمكن من القيام به، وهنا ترتفع الكفاءة لأن منع عامل من القيام بعمل هو غير مؤهل له يرفع الكفاءة. أما الذي قال بأن الشراكة تصح مع اختلاف الصنائع، واحتج لذلك بضرورة حذاقة أحد الشريكين مع اتفاق الصنائع، فقد أباح الشراكة مع ضمان من أحد الشريكين الذي يحق له أن يستأجر شخصاً آخر للقيام بالعمل إن لم يتمكن شريكه من ذلك، وهذا أيضاً سيؤدي لرفع الكفاءة لأن أحدهما ضامن ومسؤول.

لكن تذكر أخي القارئ أن ما أثاره ابن قدامة آنفاً هو وضعٌ أكثر انتشاراً في السابق لأن الشراكة الناتجة تتطلب تعاون حرف بسيطة لإنهاء عمل ما، مثل اشتراك حداد ونجار لإنشاء مبنى (مقاولة). بينما في عصرنا الحاضر فإن هناك الكثير من المنتجات التي تتطلب التكاتف بين المهارات المختلفة المعقدة ليظهر منتج واحد (كالمكواة مثلاً). فالمصنع بحاجة لعدة مهارات، كل عالم أو عامل يؤدي ما يحسنه دون علم الزبائن. فالزبون يستطيع التعامل مع نجار أو حداد، لكن لا يستطيع ذلك مع عمال مصنع الأقلام مثلاً، بل فقط مع بائع الأقلام.

والآن لنقرأ الآتي من المدونة والذي سترى فيه اشتراط الإمام مالك رحمه الله لجواز الشراكة أن أدوات الإنتاج لابد وأن تكون من الشركاء بالسوية. أما إن كانت من أحدهم فعلى الآخر أو الآخرين دفع ما يؤدي للسوية إجارة:

«قلت: أرأيت لو أن قصارين اشتركا على أن المدقة والقصارى ومتاع القصارة من عند أحدهما والحانوت من عند الآخر، على أن ما رزق الله بينهما نصفان؟ قال: لا يعجبني هذا ولم أسمعه من مالك، إلا أني سمعت مالكًا يقول في الرجل يأتي بالدابة والآخر بالرحا فيعملان كذلك اشتركا على أن ما رزق الله بينهما نصفان، أن ذلك غير جائز. فأرى مسألتك مثل هذا أنه غير جائز إذا كانت إجارتهم مختلفة. قلت: أرأيت إن اشترك قصاران، من عند أحدهما المدقة والقصارى وجميع الأداة تطاول بذلك على صاحبه على أن ما رزق الله بينهما نصفان، أيجوز هذا في قول مالك؟ قال: لا خير في هذه الشركة إذا كان للأداة قدر وقيمة كبيرة، لأن مالكًا قال في الرجلين يشتركان في الزرع وتكون الأرض لأحدهما لها قدر من الكراء فاشتركا على أن يلغي صاحب الأرض كراءها لصاحبه ويخرجا ما بعد ذلك من العمل والبذر بينهما بالسوية، قال : لا خير في ذلك إلا أن يخرج الذي لا أرض له نصف كراء الأرض ويكون جميع العمل والبذر بينهما بالسوية، فكذلك الشركة في العمل بالأيدي لا تصلح إلا أن تكون الأداة منهما جميعا. قلت: أرأيت إن كانت أداة العمل من عند أحدهما فاستأجر شريكه الذي لا أداة عنده نصف تلك الأداة واشتركا على أن ما رزق الله بينهما نصفان؟ قال: هذا جائز مثل الشريكين في الزرع، والأرض من عند أحدهما، على أن نصف كراء الأرض على شريكه. قلت: أرأيت إن تطاول عليه بالشيء القليل من أداة القصارة مثل المدقة والقصرية؟ قال: إن كان شيئًا يسيرًا

تافها لا قدر له في الكراء فلا أرى به بأسا، لأن مالكًا قال في الشريكين في الزرع يكون لأحدهما الأرض ولا خطب لها في الكراء، فرب بلدان لا تكون للأرض عندهم كبير كراء مثل بعض أرض المغرب وما أشبهها تكون الأرض العظيمة كراؤها الشيء اليسير. قال مالك: فلا أرى بأساً أن يلغي كراء الأرض، فلا يأخذ لها كراء إذا كان كراؤها تافها يسيرا، ويكون ما بقي بعد كراء هذه الأرض بينهما بالسوية.

في الشركة في الزرع قلت: أرأيت لو كانت الأرض من عندي والبقر من عند شريكي والبذر من عندنا جميعا والعمل علينا جميعا، أتجوز هذه الشركة أم لا في قول مالك؟ قال: قال مالك: إذا كان كراء الأرض وكراء البقر سواء جازت الشركة بينكما. قلت: أرأيت إن كانت البقر أكثر كراء أو الأرض أكثر كراء، أتجوز هذه الشركة فيما بينهما؟ قال: قال مالك: لا أحبها حتى يعتدلا. قال: وقد كان مالك يقول في الأرض التي لا كراء لها، مثل أرض المغرب التي لا تكرى: إنما يمنحونها. قال مالك: لو أن رجلًا أخرج أرضًا من هذه الأرض فألغاها وتكافآ بعد ذلك من النفقات والبذر والعمل، لم أر بذلك بأسا. وأما كل أرض لها كراء، قال مالك : فلا يعجبني أن تقع الشركة بينهما إلا على التكافؤ».[٥٩]

إن الشرط المذكور في الاقتباس السابق لجواز شركة الأبدان يزيد الكفاءة لأن الشريك الذي لا يملك أدوات الإنتاج (وبالتالي عليه أن يتشارك فيها بدفع جزء من إيجارها) سيكون أكثر حرصاً على الأدوات حتى لا تبلى لأنه شريك فيها بطريقة أو أخرى، ما يكثف الربح لأن أدوات الإنتاج وضعت في الأيدي الأكثر حرصًا.

وهنا قد تثير نفس السؤال: كيف لهذه الأقوال المختلفة أن تؤدي لهدف واحد؟ فأقول: لعلك لاحظت أخي القارئ بأن الشريعة تستحدث أطراً تحكم الناس، أو للتشبيه (كما ذكرت مراراً): أنفاق أو قنوات ليسير داخلها الناس، ولهم الحرية في التفاعل داخل هذه القنوات، ومهما اتفق الفقهاء أو الشركاء داخل هذه القنوات أو اختلفوا فإن النتيجة مرضية. أما في العالم الغربي، فإن كل اتفاق بين الأطراف جائز مهما كان نوع الاتفاق، أي أن القنوات دائمة الاستحداث، أو حتى أنه لا قنوات، وليس كالشريعة التي تجيز وترفض بعض الاتفاقات. لذلك كانت الاصطلاحات «العقد الفاسد»، أو «فسد العقد»، أو «فسد البيع»، منتشرة في فقه المعاملات كالشركة والبيوع. وهذا مفترق جذري بين النظرتين للمجتمع. فالنظرة التي تبيح للناس فعل أي شيء اتفقوا عليه هي نظرة عقلانية تؤمن بمقدرة العقل البشري لتلافي الخلاف، وأن هذا، كما يزعمون، سيسحب المجتمع لما فيه الصالح العام. ولكن الواقع هو أن في هذا سحب للمجتمعات للهدر واللاعدالة في التوزيع واللاكفاءة في الإنتاج. أما الشريعة التي تضع حدود هذه القنوات وتوجهها، وكأنها تقول للفقهاء وللناس إن سرتم داخل هذه القنوات برغم اختلافاتكم، سلمتم وسلم المجتمع. حتى المذهب الحنبلي الذي يقبل بالاتفاقات بين الشركاء (وسيأتي بيانه بإذن الله) وضع لهذه الاتفاقات حدوداً كما مر بنا في شروط الشراكة سابقاً. وبالطبع فإن لهذه الاختلافات بين المذاهب تأثير اقتصادي، فلابد وأن تكون بعض الأقوال أفضل للاقتصاد من الأقوال الأخرى (مثل عدم جواز شركة الأبدان متى ما كان المجتمع حديث عهد بالشريعة)، إلا أن هذه الاختلافات طفيفة جداً مقارنة بالإطار الأكبر الذي يحدد القنوات (ألا وهو تمكين الناس كالمبادئ التي ذكرت عن الفيء والغنائم والصدقات والوصول للخيرات). وهذا هو الحق الذي قذفه سبحانه العليم الحكيم القائل: ﴿قُلۡ إِنَّ رَبِّي يَقۡذِفُ بِٱلۡحَقِّ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ﴾.

ملحوظة أخيرة على شركة الأبدان: نظراً لأن المذاهب اختلفت في تقسيم الشراكة لأنواع فإن التداخل بين الأنواع أمر أكيد. فشركة الأبدان هي شراكة بالعمل في معظم الأقوال، إلا أن أحد الشركاء قد يضع قليلاً من المال، ففي هذه الحالة فإن من الفقهاء من اعتبرها شركة أبدان، ومنهم من اعتبرها شركة وجوه أو عنان بحسب الحال. فأرجو الملاحظة.

شركة الوجوه

لقد توجهت الأقوال في كتب السلف في الشراكة لمعالجة مسائل الشركة في البيوع لأنها كانت في السابق عصب الإنتاج. فالأفراد الذين يشتركون في التصنيع قلة إذ أن التصنيع بتكاتف الأفراد لم يكن سلوكاً إنتاجياً منتشراً كظاهرة كأيامنا هذه، لهذا ذهبت معظم فتاوى الفقهاء للرد على شراكات التجارة. لكننا اليوم بحاجة للنظر في المسألة من زوايا أخرى معاصرة. لذلك نلحظ أن كتب الفقه ركزت في فقه الشركات على شراكات التجارة. ومن هذه الشراكات «شركة الوجوه».

إن من نقاط ضعف البشر التمتع بالوجاهة إن لم يكن همهم البحث عنها. فمعظم السلاطين يستمتعون بتمجيد الناس لهم، ويقربون من يمجدهم. فقط انظر للشعر العربي لترى ما أقصد، فهو يفوح نفاقاً مدحاً في السلاطين. وهؤلاء الذين يخدمون السلاطين ويمجدونهم ما فعلوا ذلك غالباً إلا بحثاً عن المال أو الوجاهة، فهم بالتمجيد لمن فوقهم يصلون لمراكز أعلى، لهذا فهم يريدون أيضاً تمجيداً ممن تحتهم، لذلك نافقوا السلاطين ليتمكنوا. وهكذا الذين تحت هؤلاء والذين من تحتهم حتى يظهر مجتمع هرمي يفوح وجاهة ونفاقاً، ففوق كل عدد من المنافقين أو الوجهاء، منافق أو وجيه، وهكذا حتى نصل للمنافق الأكبر أي الوجيه الأكبر، أي السلطان «في معظم الأحوال». فالوجاهة في أيامنا المعاصرة تأتي للفرد بالعزة (المزيفة) والمال والسلطة والقوة. ألا ترى مجتمعاتنا كيف أن المقربين فيها من السلاطين هم الأكثر سطوة في المجتمع. فلهم المال الأكثر، والسلطة والجاه. إنهم فوق القانون، فالقانون لن يقف ضدهم، بل هو مسخر لخدمتهم. ولا نريد الإطالة في هذه المسألة، فهي ساطعة في مجتمعاتنا سطوع الشمس. حتى العلماء وفي جميع التخصصات، والذين يفترض بهم أن يكونوا الأعقل والأحكم بين الناس، فتجد أن بعضهم يبحث عن الجاه، فيلوي العالم لسانه ليظهر فصاحته، أو تجده يزاحم المنافقين ليراه السلطان، إنهم علماء المواكب. إن حب الجاه هذا غريزة يصعب أن ينجو منها إلا القليل. لكن الملاحظ على هذه الغريزة هو أنها عند الحكم بالأهواء تلبس من لا يستحقونها. فإن كان الحكم بالأهواء، أي بالباطل كأيامنا هذه، تلبس الوجاهة من هم ليسوا أهلاً لها. فهي تلبس ابن السلطان، وتلبس صديق ابن السلطان. وتلبس الوزير وابنة الوزير وكل من يحوم حولهما، أي حول متخذي القرارات. إلا أن هناك من الناس من يكتسب الوجاهة بمجهوده، كرجل الأعمال الثري في مجتمع مسرف، أو المطرب الفاجر في مجتمع ماجن، أو الراقصة الداعرة في مجتمع فاسق. هكذا نجد أن المجتمعات الضالة تمجد أيضاً الأفراد الأكثر إنجازاً. فوجهاء مجتمع فاسق هم رؤوس الفسق، ووجهاء مجتمع مؤمن، هم أهل العلم، وهكذا.

إلا أن للشريعة منظور آخر. فلا تمجيد إلا بحق. فقد منعت الشريعة مثلاً الناس من الوقوف لمن قَدِم

للسلام عليه. ومنعت الناس من تخطي الرقاب مهما كان القادم، بل يجلس حيث انتهى به المجلس. ومنعتنا من الانحناء في السلام تعظيماً لسلطان، وحذرتنا بأنه لن يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كِبر، وهكذا من محفزات ونواهي وزواجر تؤدي إلى مجتمع لن ينال فيه الناس الجاه إلا بإنجاز ما. فهذا عالم أثبت مصداقيته كالإمام أحمد بن حنبل في محنة خلق القرآن، وذاك تاجر كعبد الله بن المبارك فتح الله عليه فهو كريم سخي. وهكذا يتفاضل الناس بمقدار عطائهم للمجتمع. ألم يقل الحق سبحانه وتعالى: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾.

ولأن المجتمع الاقتصادي في أي أمة يتمحور حول تحرك المال من يد إلى أخرى، ولأن من طبيعة كثير من الناس تمجيد من لديهم المال والمقدرة على تحريك المال، فإن الإسلام تعامل مع هذه الغريزة، أي غريزة تمجيد الناس لمن بيدهم المال أو يوثق بهم عند تحريك المال، بطريقة تؤدي للمزيد من الإنتاجية. وهكذا تصبح الوجاهة أداة إيجابية توجه لتنمية المجتمع، وليست أداة تدميرية كوضعنا الحالي. كيف؟ إن هناك من الناس من أثبتوا مصداقيتهم وأمانتهم بين التجار والصناع من خلال العمل في مجال ما، ولأن الكل أصبح يثق بهم، فبإمكانهم اقتراض السلع من غيرهم والمتاجرة بها، أو بإمكانهم اقتراض المال لإنشاء مصنع ما لأنهم أفراد أثبتوا في سابق الأيام أمانتهم للجميع من خلال تعاملاتهم السابقة، فهم وجهاء. فقد يأتي إنسان غير معروف (خمل) ويشترك مع آخر قد أثبت جدارته وأمانته بين التجار، أي وجيه، ويشتركان. أي أنهما أصبحا شريكين من غير رأسمال دفعاه، أو من غير صنعة تتعلق بالشركة التي أسساها. وهذه تسمى «شركة الوجوه» لأن الشريكين اشتركا بجاهيهما أو جاه أحدهما. أي أنها شراكة على الذمم من غير صنعة أو من غير مال أو غير عرض أو حتى من غيرهم جميعاً. فهي إذاً شراكة تفتح الأبواب للفقراء الأقوياء على التكسب.[ز] ففي المجموع:

> «ويقال: إن وجيهين فأكثر قد اشتركوا في شراء تجارة بثمن مؤجل لوجاهتهما ليبيعوها والربح بينهما، أو أن يشترك وجيه وخمل على أن يشتري الخمل بماله ويبيع الوجيه بوجاهته ويبيع الخمل أيضا».[٦١]

والذي يظهر من بعض كتب الفقه أن الشافعية والمالكية قد أبطلا هذا النمط من الشراكة، لأن الشراكة إنما تتعلق بالمال فقط أو بالمال والعمل معاً، وهما غير موجودين في هذه الشراكة. فيقول الشيرازي من المذهب الشافعي:

> «وأما شركة الوجوه، وهو أن يعقدا الشركة على أن يشارك كل واحد منهما صاحبه في ربح ما يشتريه بوجهه، فهي شركة باطلة، لأن ما يشتريه كل واحد منهما ملك له ينفرد به، فلا يجوز أن يشاركه غيره في ربحه، وإن وكل كل واحد منهما صاحبه في شراء شيء بينهما، واشترى كل واحد منهما ما أذن فيه شريكه، ونوى أن يشتريه بينه وبين شريكه دخل في ملكهما وصارا شريكين فيه، فإذا بيع قسم الثمن بينهما لأنه بدل مالهما».

ومن المذهب المالكي جاء في المدونة:

ز) يقول ابن قدامة في شركة الوجوه: «وهو إذا اشترك بدنان بمال غيرهما. وقال القاضي: معنى هذا القسم أن يدفع واحد ماله إلى اثنين مضاربة فيكون المضاربان شريكين في الربح بمال غيرهما لأنهما إذا أخذ المال بجاههما فلا يكونان مشتركين بمال غيرهما وهذا محتمل. والذي قلنا له وجه، لكونهما اشتركا فيما يأخذان من مال غيرهما، ...». ومن الفقهاء من أطلق على هذا النوع من الشراكة اسم: «شركة المفاليس» كالسرخسي (٦٠).

«كتاب الشركة في الشركة بغير مال: قلت لابن القاسم: هل تجوز الشركة في قول مالك بغير مال من واحد من الشريكين، يقول أحدهما لصاحبه: هلم نشترك، نشتري ونبيع؟ يتفاوضان في ذلك وقد فوض هذا إليه هذا، وهذا إليه هذا، فما اشترى هذا فقد فوض هذا إليه وقبل شراءه وضمن معه، وإن اشترى هذا أيضا كذلك؟ أتجوز هذه الشركة فيما بينهما؟ قال: لا تجوز عندي لأن مالكًا قال في رجلين ليس لهما رأس مال أو لهما رأس مال قليل خرج أحدهما إلى بلد من البلدان وأقام الآخر، فقال له صاحبه: اشتر هناك وبع فما اشتريت وبعت فأنا له ضامن معك، وما اشتريت أنا وبعت فأنت له ضامن معي. قال: قال مالك: لا تجوز هذه الشركة. وأحدهما يجهز على صاحبه، فكذلك مسألتك لا تجوز وإن كانا مقيمين. قال ابن القاسم: لأن هذا عندي يكره من هذا الوجه لأن هذا يقول له تحمل عني بنصف ما اشتريت على أن أتحمل عنك بنصف ما اشتريت، فلا يجوز هذا، وإنما الشركة على الأموال، أو على الأعمال بالأبدان إذا كانت الأعمال واحدة».[٦٢]

أما الحنابلة والأحناف فقد أجازوا شركة الوجوه مع اختلافات بينهم. هذا ما يظهر في بعض كتب الفقه التي حاولت تبسيط المسألة،[٦٣] لكن الواقع هو غير ذلك إن نحن لاحظنا مسألة الوكالة. ففي النص السابق للشيرازي تلحظ أنه يبطل شركة الوجوه ثم بعد إدخال شروط الوكالة يجيزها. لتوضيح ذلك تأمل ما لخصه ابن قدامة:

«فأما شركة الوجوه، فهو أن يشترك اثنان فيما يشتريان بينهما نصفين أو أثلاثاً أو أرباعاً أو نحو ذلك، ويبيعان ذلك، فما قسم الله تعالى فهو بينهما، فهي جائزة، سواء عين أحدهما لصاحبه ما يشتريه أو قدره أو وقته أو ذكر صنف المال، أو لم يعين شيئا من ذلك. بل قال: ما اشتريت من شيء فهو بيننا. وقال أحمد في رواية ابن منصور في رجلين اشتركا بغير رءوس أموالهما على أن ما يشتريه كل واحد منهما بينهما، فهو جائز. وبهذا قال الثوري ومحمد بن الحسن وابن المنذر، وقال أبو حنيفة: لا يصح حتى يذكر الوقت أو المال، أو صنفاً من الثياب. وقال مالك والشافعي: يشترط ذكر شرائط الوكالة، لأن شرائط الوكالة معتبرة في ذلك من تعين الجنس وغيره من شرائط الوكالة. ولنا أنهما اشتركا في الابتياع وأذن كل واحد منهما للآخر فيه فصح، وكان ما يتبايعانه بينهما، كما لو ذكر شرائط الوكالة. وقولهم: إن الوكالة لا تصح حتى يذكر قدر الثمن والنوع، ممنوع على رواية لنا، وإن سلمنا ذلك فإنما يعتبر في الوكالة المفردة، أما الوكالة الداخلة في ضمن الشركة فلا يعتبر فيها ذلك بدليل المضاربة وشركة العنان، فإن في ضمنهما توكيلاً، ولا يعتبر فيها شيء من هذا، كذا ههنا. فعلى هذا إذا قال لرجل: ما اشتريت اليوم من شيء فهو بيني وبينك نصفان، أو أطلق الوقت فقال: نعم، أو قال: ما اشتريت أنا من شيء فهو بيني وبينك نصفان، جاز، وكانت شركة صحيحة لأنه أذن له في التجارة على أن يكون المبيع بينهما، وهذا معنى الشركة، ويكون توكيلاً له في شراء نصف المتاع بنصف الثمن، فيستحق الربح في مقابلة ملكه الحاصل في المبيع، سواء خص ذلك بنوع من المتاع أو أطلق. وكذلك إذا قالا: ما اشتريناه أو ما اشتراه أحدنا من تجارة فهو بيننا، فهو شركة صحيحة، وهما في تصرفاتهما وما يجب لهما وعليهما وفي إقرارهما وخصومتهما وغير ذلك بمنزلة شريكي العنان على ما سنذكره إن شاء الله تعالى. وأيهما عزل صاحبه عن التصرف، انعزل لأنه وكيله ..».[٦٤]

وبالنسبة لآراء المتأخرين من الفقهاء عموماً، فقد جاء في المجموع الآتي بالنسبة لشركة الوجوه:

«والأرجح في كل ذلك إطلاق جواز المشاركة عند بعض المعاصرين الذين يحسبون أنهم من أهل الترجيح، إذ يقولون: إن مادتها كلها هو كسب الإنسان، هو محور الشركة بكل أنواعها فليس المال

إلا ثمرة عمل صالح، وتقويماً له، وليست الوجاهة إلا ثمرة كذلك للعمل، وليس في الأصول الشرعية التي تبيح المشاركة والتعاون على الخير، ما يقيد أو يميز بعض الكسب عن بعضه».[٦٥]

نلحظ من النص قبل السابق أن هناك ثلاثة أقوال: قول أخذ به الحنابلة، وهو أن إذن كل واحد من الشركاء للآخرين بالتصرف بالبيع والشراء يعد توكيلاً منه لشركائه في التصرف، وأن هذا جائز قياساً على شركة العنان (وسنوضحه بإذن الله)، وهذا القول أكثر ملاءمة كلما نقى المجتمع وسمى لأن أفراده أكثر أمانة وثقة فيما بينهم دون الحاجة إلى بيروقراطيات ورقية لإثبات الشراكة، بل مجرد القول بأن «ما اشتريناه، أو ما اشتراه أحدنا من تجارة فهو بيننا»، كاف لاستحداث الشراكة التي ستفسخ في أية لحظة إن قرر أحد الشركاء ذلك. فسمُو القيم والأخلاق يكبح الغرائز. أما القول الذي ذهب إليه الأحناف، فهو الأقل مرونة لأنه لا يجيز الشراكة إلا إن ذكر الشريك مقدار المال الذي تتم في حدوده الشراكة ووقته وصنف السلعة مثلاً. وبرغم التقييد الذي يذهب إليه الأحناف إلا أنه مقارنة بالوضع في أيامنا المعاصرة، لهو وضع جد سلس ومرن لأنه سيوجد الشراكة بين اثنين أو أكثر بمجرد الاتفاق دون الحاجة لمكاتبات، بل مجرد الاتفاق المستمر المتجدد. ولعل فيما ذهب إليه الشافعي ومالك، وهو الأخذ بشروط الوكالة قول وسط يقيد الشركاء دون الحاجة للاتفاق في كل صفقة، ودون الإطلاق الذي هو أكثر ملاءمة لمجتمع وصل لمرحلة متقدمة من السمو في القيم. فالمجتمعات المسلمة (كما سنوضح بإذنه تعالى) ترتقي فيها الأمانة جيلاً بعد جيل كلما زادت نسبة الملاك في المجتمع، وعندها ستظهر أهمية شركة الوجوه لأنها ستؤدي لسلاسة تدفق السلع بين المنتجين والمستهلكين دون عوائق كالحدود والجمارك بين الدول، وهذا يؤدي لتفرغ المسلمين لإنتاجية أكثر فأكثر ما يرفع الكفاءة في المجتمع. كيف؟

إن أهمية هذا النوع من الشراكة بالنسبة لموضوع التمكين هو في الآتي: مع تقادم الزمن وتقدم المعرفة الإنتاجية، فإن كمية عمل الفرد الواحد تتضاءل مقارنة بمجموع ما ينتجه البشر. فقد كانت البشرية فيما قبل التاريخ تعتمد في معيشتها على الصيد، فكان على معظم السكان أن يجدوا في طلب العيش بالعمل الدائم كل في مكانه، فكانوا يقومون بإنتاج كل ما يستهلكونه من ضروريات كما هو معلوم، ومع التقدم المعرفي في الزراعة مثلاً تضاءلت كمية العمل المطلوبة من كل فرد ليتمكن من العيش، ذلك لأن إنتاج مزرعة واحدة تزيد عن استهلاك مالك المزرعة ومن يعمل معه فيها، فيذهب الفائض لتغذية آخرين يتفرغون لما هو أقل ضرورة كصناعة الأثاث مثلاً. وهكذا كما مر بنا في فصل «القذف بالغيب». أي أن ما كان في عصر ما كمالياً يصبح في العصر الذي يليه ضرورياً بتقدم المعرفة، فقد كانت الهواتف الخلوية والحاسبات الآلية والشبكة العنكبوتية من الكماليات فأصبحت من الضروريات مثلاً، وهكذا وبسبب التقدم المعرفي والصناعي تفرغ الناس للقيام بما يهوون تاركين مشقة الإنتاج للضروريات والكماليات لطائفة تقل يوماً بعد يوم كلما تقدمت البشرية في التصنيع. وبالطبع، فكلما قل عدد العاملين في حقل الإنتاج الفعلي كلما تفرغ البشر لمزيد من الكماليات والترفيه كالرياضة والفن مثلاً. وهذا يعني أن نقاط الإنتاج ستتمركز كلما تقادم الزمن في أيدي عدد أقل من الناس كشراكات لكل شركة، إلا أنها شراكات كثيرة جداً لأن المنتجات المختلفة كثيرة جداً، فبعد أن كانت الزراعة والحياكة تتم في كل منزل لأنها من الضروريات، أصبحت في أيدي عدد أقل من المهنيين المتخصصين الذين ينتجونها بكميات كبيرة من خلال الآلات، وفي الوقت ذاته فهناك صناعات كثيرة مثل الحاسبات والهواتف والأدوية والحقائب وما إلى ذلك، وبهذا ابتعد معظم

الناس عن مواطن الإنتاج للكثير من المنتجات. أي هكذا ستزداد أهمية التجارة التي تقوم بنقل البضائع من أماكن إنتاجها لأماكن استهلاكها. أي كلما تقادم الزمن كلما ارتفع عدد العاملين في التجارة مقارنة بمن ينتجون، فقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث المرسل: ﴿عليكم بالتجارة، فإن فيها تسعة أعشار الرزق﴾[٦٦] يتأكد صحة كلما تقدمت البشرية معرفياً وتصنيعياً وبالذات مع تطبيق مقصوصة الحقوق.

أي كلما سمى المجتمع في معرفته وتصنيعه كلما كانت هناك حاجة لحركيات مرنة تعين على نقل المنتجات بين أطراف الأمة أو العالم بكل سهولة ويسر. وفي الأنظمة المعاصرة تتم هذه العملية عن طريق ضمانات تعطيها البنوك مقابل ربح ربوي. وهو ما يسمى عادة بـ «فتح الاعتماد». وهو أشهر من أن يعرّف. أذ يأتي التاجر لبنك ويدفع له مبلغاً لفتح اعتماد مقابل ضمان البنك له لدى بنك آخر في بلد المستورد أو مباشرة مع المصنع أو التاجر في ذلك البلد. أي من خلال هذه الضمانات التي حلت محل الذمم تنتقل السلع. فما هو الحل في الشريعة؟ هنا تأتي أهمية شركة الوجوه لأنها شركة أقرب للتحقق في تجارة السلع منها في الإنتاج التصنيعي كما في شركة الأبدان. فشركة الأبدان تتطلب المشاركة الفعلية بالعمل البدني والذهني، أما شركة الوجوه، ولأنها موجهة نحو بيع السلع بعد نقلها، فهي شركة تتطلب مقداراً من الثقة بين التجار المتباعدين. وعادة ما يتم تحديد هذه الثقة بسعر السلعة. فكلما كانت السلعة أكثر سعراً أو بكميات أكبر، كلما تطلب ذلك مصداقية وموثوقية أعلى بين التجار والمصنعين. أي وكأن ذمة الفرد هي رأس ماله. وهنا يتجلى دور شركة الوجوه، لأن المنتجين عادة ما يدفعون منتجاتهم لتجار يبيعونها لآخرين، وهؤلاء يبيعونها لآخرين أبعد، وهكذا من شبكة من التجار الذين قد يتم تحصيل مبالغ السلع فيما بينهم بعد البيع. ولأن التجار الكبار قد أثبتوا مصداقيتهم، ولأن الإنتاج عادة ما يكون في مواطن متفرقة من الأرض بسبب حركيات قص الخيرات وابن السبيل التي تؤدي لظهور المستوطنات في مواطن متفرقة على الأرض، كانت الحاجة لنمط من الشراكة يربط الأفراد المتباعدين الذين لا يعرفون بعضهم البعض، وبالتالي قد لا يثقون ببعضهم البعض. فقد يأتي شاب بدء حياته التجارية، إلا أنه غير معروف لدى المنتجين أو التجار الرئيسيين في مناطق أخرى، لكن تاجراً معروفاً من نفس منطقة الشاب يدرك همة وأمانة هذا الشاب، فيشاركه وجاهة، ومتى ما تمكن هذا الشاب وعرفه المنتجون أو التجار الآخرون في المناطق البعيدة، فقد يفسخ الشراكة إن أراد أن يستقل، ليشارك هو آخرين ممن كان مثلهم، أي أنه أصبح وجيهاً يعين الآخرين غير الوجهاء مقابل نصيب من الربح. أي وكأن شركة الوجوه تكريم مالي لكل من سار في حياته التجارية بصفحة بيضاء من الأمانة. أي أن شركة الوجوه، كرمز للأمانة، تدفع التجار للحذر من خيانة الأمانة خوفاً على سمعتهم، لذلك فلن يشارك التاجر الأمين إلا من يثق بأمانته خوفاً على سمتعه. وهكذا ينجذب الأفراد الأكثر أمانة للتجارة، فتتكون شبكة من التجار الأمناء، وبهذا تصبح شركة الوجوه سلم للمصداقية يرتقي عليه التجار من صفقات صغيرة لصفقات أكبر، ومن تاجر خمل لتاجر وجيه. هل رأيت كيف وجهت الشريعة غريزة حب التجارة لشبكة أمينة من التجار تخدم الأمة؟

ولكن لاحظ أخي القارئ أن الفارق بين الصفقات لن يكون كبيراً إن طبقت الشريعة. ففي أيامنا هذه التي تُتبع فيها الأنظمة الرأسمالية، نرى الفارق المذهل بين الصفقات. فهناك صفقات بمئات الملايين من الدنانير أو الجنيهات، وما حدث هذا إلا لانعدام الثقة بين المنتجين والتجار القلة الذين يثقون بهم. فأصبحت شبكات التوزيع للسلع في الأمة محصورة في عدد ضئيل من كبار التجار «الحصريين» الذين يوزعون كوكلاء لعدد أكبر من تجار

أصغر، وهكذا تصبح التجارة حكراً على فئة صغيرة في المجتمع ليتمركز المال بيدها فتنتعش الرأسمالية وبالتالي التسخير البغيض. أما إن طبقت الشريعة وشركة الوجوه، وإن كان للشريك الانفصال عن الوجيه متى ما أثبت مصداقيته، فإن عدد التجار الموثوق بهم سيزداد، وبهذا تتفتت الصفقات بين عدد أكبر من التجار، ويتقارب الدخل بينهم لظهور التنافس وتزداد نسبة الملاك في المجتمع. وعندها لن تعقد الصفقات في الكواليس لأنها ليست ضخمة كما هو حال أيامنا هذه. فلا صفقات كبرى تستحق المداهنة والمراوغة. ولكنك قد تسأل متعجباً: لكن صفقة لشراء أسطول من الطائرات لابد وأن تكون كبيرة؟ فأقول: لا، لأنك تفكر في إطار الوضع الرأسمالي الحالي المبني على شراء الدول، أو شراء الشركات المحتكرة لخدمة النقل الجوي للطائرات. أما وإن طبقت الشريعة فسيختلف الأمر كما سنوضح في فصل «المدينة» بإذنه تعالى.

ملحوظات أربع: الأولى: إن إباحة الشريعة لشركة الوجوه لا تعني أبداً سيطرة بعض الأفراد على السوق لوجاهتهم. ففي البيئات التي لا تطبق الشريعة، نلحظ أن أسواقها عموماً مرتبطة بالوجاهة بطريقة تُغلق فيها الأبواب أمام الآخرين، فتصبح الوجاهة بهذا أداة لقفل الطريق أمام الآخرين. فقد تقوم شركة تتمتع بوجاهة طويلة عريضة متخصصة في بيع الأدوية مثلاً باحتكار بيع معظم الأدوية بطريقة لا يتمكن بها الأفراد المعدمون من الدخول للسوق إلا بالعمل كتجار تجزئة لهذه الشركات. فكما سترى في فصل «الفصل والوصل» بإذن الله، فإن الشريعة وضعت من الحركيات ما يعطل سيطرة مثل هؤلاء الوجهاء على السوق. فقد جاء في صحيح البخاري مثلاً: «عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا تَلَقَّوْا الركبان، ولا يبيع حاضر لباد﴾. قال: فقلت لابن عباس: ما قوله لا يبيع حاضر لباد؟ قال: لا يكون له سِمْسَارا».[٦٧]

الملحوظة الثانية: إن أهمية شركة الوجوه تظهر إن نحن أخذنا في الحسبان أن النشاطات البشرية كما هو معلوم تعتمد على تراكم التجارب. فكما سيأتي بيانه بإذن الله في فصل «المعرفة»، فإن كل إنجاز ناجح سواء كان لحاماً لحديد أو بناءً لغواصة يعتمد على معرفة مسبقة مجربة قام بها آخرون. فهناك المئات من الطرق لإنجاز عمل ما بعضها أكفأ وأسهل وأقل خطوات من بعضها الآخر. فالحاسب الآلي الذي كان معقداً في تركيباته ومرتفعاً في ثمنه أصبح أقل سعراً وأسهل تركيباً لأن تراكم التجارب تدفع باتجاه السهل الممتنع. وما تفعله شركة الوجوه هي تغذية النظام الإنتاجي في المجتمع بالمعرفة من خلال استغلال تجارب هؤلاء المتمرسين حتى لا تضيع مع وفاتهم، بل تُسلب منهم من خلال الشراكة لآخرين حتى تستمر ليتطور كل من الإنتاج والتجارة.

الملحوظة الثالثة: إن عَلِم الفرد أنه إن خاطر واشترى سلعة ما لبيعها مع شركاء آخرين متضامنين معه وأنهم سيشاركونه الخسارة إن خسر كما جاء في الاقتباس الأخير لابن قدامة، فقد يكون أكثر جرأة وإقداماً. وكلما ازدادت نسبة هؤلاء المغامرين في المجتمع الاقتصادي الكبير (إذ لا حدود بين الأقاليم) كلما ازدهرت التجارة لتزدهر الصناعة كما هو معلوم. فقد يخاطر تاجر ما بشراء ونقل بضاعة لمنطقة بعيدة ثم يتضح بأن هذه السلعة لقيت قبولاً أو حتى رغبة لدى سكان تلك المناطق، فتزدهر التجارة ويزداد الإنتاج والتصنيع لتلك السلعة.

الملحوظة الرابعة: إن شركة الوجوه قد تحدث مع شراكتي الاغتنام والمقاولة، ذلك لأن شراكة الهمم نادراً ما تحتاج لوجيه لأنها تعتمد على همة العاملين في الوصول للخيرات وقطفها من الطبيعة مباشرة. وبالنسبة لشراكة

المقاولة، فقد يشترك مهني غير معروف مع مهني معروف لإنهاء مقاولة ما، فيقوم غير المعروف بمعظم العمل، إلا أن أصحاب العمل سيلحظون أن الذي قام بجل العمل هو الشريك الخمل، ومن ثم سرعان ما يصبح هذا المهني الخمل معروفاً إن كان فطناً، ومع إثبات أمانته سيصبح وجيهاً. وقد لاحظت هذا كثيراً بين عمال المباني، فسرعان ما يلحظ المالك للعمل أنه برغم تعاقده مع عمرو الكهربائي، إلا أن الذي قام بالعمل هو زيد، لذلك سيذهب لزيد مباشرة في المقاولة القادمة لأن سعره قد يكون أقل نسبياً برغم كفاءته، وبهذا يكون زيد قد شق طريقه للوجاهة. إلا أن شركة الوجوه قد تستمر فترة أطول مع الشركات ذات الطابع الاغتنامي لأن التاجر الخمل بحاجة لمزيد من الوقت حتى يكتسب صفة الوجاهة مع التجار أو المنتجين الآخرين. لذلك، فمن الطبعي أن ينجذب وجيهان، كل وجيه معروف في منطقته ومجهول في أرض شريكه، أو أن ينجذب وجيه وخمل لبعضيهما لتكوين شراكة إن ظنا أنها ذات مغنم، وإلا لقام الوجيه بتوظيف فرد بأجر محدد إن تيقن أنه سيربح. كما أن الخمل، أو الوجيه غير المعروف في منطقة شريكه، سيحاول استغلال وجاهة شريكه للحصول على السلع دون رأس مال. فإن كان له رأس مال لما استعان بالوجيه ابتداءً، وفي هذا تمكين له سواء كان خملاً أو وجيهاً في موطنه. ومتى ما تمكن الخمل وأصبح وجيهاً من ذوي رؤوس الأموال، أو متى ما أصبح الوجيه في موطنه معروفاً لدى المنتجين في مناطق أخرى، فإن الشركة قد تنفسخ إن أراد الذي تسلق سلم الوجاهة ذلك. وهذا قد يحدث إن رأى أحد الشركاء أن الربح شبه مضمون ومستمر لخبرته باستهلاك السوق وبالأطراف المنتجة والمستهلكة، وبالفسخ تتفتت الشركة الواحدة إلى شركتين أو مؤسستين، وعندها يصير هذا الذي كان خملاً وأصبح وجيهاً، رجلاً أكبر سناً وأقل همة ممن هم أصغر سناً وأكثر همة منه، فيصير هو الوجيه لهم، ليتسلقوا هم سلم الوجاهة كتجار جدد. وما حدث هذا إلا لأن شركة الوجوه كانت مفتاحاً لأبواب الحرف والتجارة لمن هم أقل خبرة وأصغر سناً. فشركة الوجوه بهذا بوابة لعالم الإنتاج. وبهذا تنخفض الأسعار لانعدام الاحتكار بين قلة من المصنعين والتجار. أي أن شركة الوجوه، بالإضافة لدفعها للمهنيين لسوق العمل، تؤدي إلى تدفق المزيد من الحرفيين والتجار الأمناء إلى شبكة الإنتاج والتوزيع، وهذا يرفع الكفاءة لانعدام البيروقراطية والاحتكار. فتأمل كيف أن غريزة حب المال تحولت إلى حركية ترفع الكفاءة الإنتاجية ودون الإضرار بأحد.

شركة المضاربة

شركة المضاربة هي أساساً شراكة في التجارة كما ورد في كتب السلف رحمهم الله. والفرق بينها وبين شركة الوجوه هو أن شركة الوجوه لا تعتمد على رأس مال، بل على الوجاهه، بينما شركة المضاربة تعتمد على رأس مال أحد الشريكين. ولشركة المضاربة أنواع، منها أن يشترك بدن ومال، أو مالان وبدن صاحب أحدهما، أو بدنان بمال أحدهما. ويوضح ابن قدامة أثابه الله الأنواع الثلاثة بادئاً بشركة بدن ومال قائلاً:

> «وهذه المضاربة، وتسمى قراضاً أيضاً، ومعناها أن يدفع رجل ماله إلى آخر يتجر له فيه، على أن ما حصل من الربح بينهما حسب ما يشترطانه، فأهل العراق يسمونه مضاربة، مأخوذ من الضرب في الأرض، وهو السفر فيها للتجارة. قال تعالى: ﴿ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾. ويحتمل أن يكون من ضرب كل واحد منهما في الربح بسهم. ويسميه أهل الحجاز القراض.

فقيل: هو مشتق من القطع. يقال: قرض الفأر الثوب، إذا قطعه. فكأن صاحب المال اقتطع من ماله قطعة وسلمها إلى العامل، واقتطع له قطعة من الربح. وقيل: اشتقاقه من المساواة والموازنة. يقال: تقارض الشاعران. إذا وازن كل واحد مهما الآخر بشعره. وههنا من العامل العمل، ومن الآخر المال، فتوازنا. وأجمع أهل العلم على جواز المضاربة في الجملة. ذكره ابن المنذر. وروي عن حميد بن عبد الله عن أبيه عن جده أن عمر بن الخطاب أعطاه مال يتيم مضاربة يعمل به في العراق.[٦٨] وروى مالك عن زيد بن أسلم عن أبيه:[٦٩] أن عبد الله وعبيد الله ابني عمر بن الخطاب رضي الله عنهم خرجا في جيش إلى العراق، فتسلفا من أبي موسى مالاً وابتاعا متاعاً، وقدما به إلى المدينة فباعاه، وربحا فيه، فأراد عمر أخذ رأس المال والربح كله. فقالا: لو تلف كان ضمانه علينا، فلم لا يكون ربحه لنا؟ فقال رجل: يا أمير المؤمنين، لو جعلته قراضاً؟ قال: قد جعلته. وأخذا منهما نصف الربح. وهذا يدل على جواز القراض. وعن مالك،[٧٠] عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن جده أن عثمان قارضه. وعن قتادة عن الحسن أن علياً قال: إذا خالف المضارب فلا ضمان، هما على ما شرطا. وعن ابن مسعود وحكيم بن حزام أنهما قارضا، ولا مخالف لهم في الصحابة، فحصل إجماعاً. ولأن بالناس حاجة إلى المضاربة، فإن الدراهم والدنانير لا تنمى إلا بالتقلب والتجارة، وليس كل من يملكها يحسن التجارة ولا كل من يحسن التجارة له رأس مال، فاحتيج إليها من الجانبين، فشرعها الله تعالى لدفع الحاجتين. فإذا ثبت هذا فإنها تنعقد بلفظ المضاربة والقراض، لأنهما لفظان موضوعان لها، أو بما يؤدي معناها، لأن المقصود المعنى فجاز بما دل عليه كلفظ التمليك في البيع».[٧١]

«وحكمها حكم شركة العنان، في أن كل ما جاز للشريك عمله جاز للمضارب عمله، وما منع منه الشريك منع منه المضارب، وما اختلف فيه ثم، فههنا مثله، وما جاز أن يكون رأس مال الشركة، جاز أن يكون رأس مال المضاربة، وما لا يجوز ثم لا يجوز ههنا، ...».[٧٢]

إن النص السابق بعد تعريف وإثبات مشروعية شركة المضاربة يبين سهولة استحداث جميع أنواع الشراكات بمجرد اللفظ. فهي تنعقد «بلفظ المضاربة والقراض» أو حتى ما «يؤدي معناها لأن المقصود المعنى». وهذه من الميزات المهمة للحقوق في الإسلام. فجميع العقود، كالزواج والطلاق والبيع، تتم باللفظ كما ذكرت مراراً لأهميته، وكذلك الشراكة، سواءً كان ذلك في إيجادها أو فضها. وفي هذا تحرير للإنسان المسلم من القيود التي عادة ما تفرضها الدول بحجة حفظ الحقوق بين الناس. أي أن المجتمع، كما يسميه البعض، ذو «عقلية شفهية» كما مر بنا، فيسهل استحداث الشراكة ما يزيد من الكفاءة الإنتاجية إذ لا تعطيل هنالك من أوراق بين الدوائر الحكومية، ولا رشاوٍ لتمرير الموافقات. وفي هذا توفير للكثير من الوقت للبدء مباشرة في الإنتاج وتلافي الكثير من البيروقراطيات المهدرة للثروات. وأرجو أن تلحظ أن شركة المضاربة ليست مقصورة على التجارة، برغم تركيز فقهاء السلف عليها، بل يجب أن تشمل كل عمل إنتاجي كعمل الفرد بمال آخر لإنشاء مصنع ما.

ولعلك لاحظت من الحديث عن شروط الشراكة أن جميع المذاهب لا تجيز الشراكة إن كان الربح معيناً بعدد وليس جزءاً مشاعاً من الربح بنسبة محددة. وهذا سيؤدي لرفع الكفاءة الإنتاجية لأن من له نصيب معلوم عادة ما يقل أداؤه مقارنة بالآخرين الباحثين عن المزيد من الربح. تأمل النص الآتي من المذهب الحنبلي:

«ولا يجوز أن يجعل لأحد من الشركاء فضل دراهم، وجملته أنه متى جعل نصيب أحد الشركاء دراهم معلومة، أو جعل مع نصيبه دراهم، مثل أن يشترط لنفسه جزءاً وعشرة دراهم، بطلت الشركة. قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على إبطال القراض إذا شرط أحدهما أو كلاهما

لنفسه دراهم معلومة، وممن حفظنا ذلك عنه مالك والأوزاعي والشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأي. والجواب فيما لو قال: لك نصف الربح إلا عشرة دراهم، أو نصف الربح وعشرة دراهم، كالجواب فيما إذا شرط دراهم مفردة. وإنما لم يصح ذلك لمعنيين، أحدهما أنه إذا شرط دراهم معلومة احتمل أن لا يربح غيرها، فيحصل على جميع الربح، واحتمل أن لا يربحها، فيأخذ من رأس المال جزءاً. وقد يربح كثيراً، فيستضر من شرطت له الدراهم. والثاني أن حصة العامل ينبغي أن تكون معلومة بالأجزاء، لما تعذر كونها معلومة بالقدر، فإذا جعلت الأجزاء فسدت، كما لو جهل القدر فيما يشترط أن يكون معلوماً به. ولأن العامل متى شرط لنفسه دراهم معلومة ربما توانى في طلب الربح، لعدم فائدته فيه، وحصول نفعه لغيره، بخلاف ما إذا كان له جزء من الربح».[٧٣]

إن العبارة الاستنتاجية عن غريزة حب المال في الاقتباس السابق: «توانى في طلب الربح، لعدم فائدته فيه، وحصول نفعه لغيره»، لهي مؤشر على أهمية جعل الربح مشاعاً حتى يثابر الشريك المضارب في العمل. لاحظ كيف أن الشريعة تستغل غريزة حب المال لدفع الكفاءة. وإن تصورت أن جميع المؤسسات الإنتاجية في الأمة هي مؤسسات مبنية على الشراكة لأدركت أهمية هذه المسألة لرفع الإنتاجية لتوزيع أكثر عدلاً. فقارن هذا الوضع بحالنا المعاصر المكون من شركات يملكها أفراد ويعمل بها آخرون بأجر مقطوع، ناهيك عن أجر محدد بالإضافة للربح، وهو وضع رفضته الشريعة، برغم أنه أفضل من وضعنا المعاصر الذي لن يوضع فيه المسلمون إن هم طبقوا الشريعة. فتأمل هذا الرفض للشراكة إن لم يكن الربح مشاعاً. وهذا قول واحد بإجماع الفقهاء. رحم الله علماء الأمة.

ومن أقسام المضاربة أن يشترك بدنان بمال أحدهما. هنا أيضاً نلحظ دفع الشريعة الأفراد للمزيد من الكفاءة في الأداء: إن اشتراك اثنين في العمل بمال أحدهما يحدث إن كان صاحب المال بحاجة لمن لديه الخبرة ليغريه ليعمل معه، وإلا لما شاركه، بل قد يبحث عمن يعمل لديه بأجر. وشتان بين من يعمل بأجر وبين من هو شريك مضارب. فمن يعمل بأجر ينفذ رغبات وقرارات صاحب رأس المال، أما من يعمل كشريك فهو إنسان لديه خبرة يستغلها لاستثمار رأس المال بما يراه ملائماً من خبرته، وفي هذا حد لتصرفات صاحب رأس المال الذي قد لا يكون خبيراً كالشريك المضارب، وهذا يرفع الكفاءة، فليس كل من ملك المال قادر على حسن الاستثمار، وليس كل من ملك الكثير من المال يستطيع تحريكه كله، لذلك فهو بحاجة لمن يحرك له الجزء الذي لا يستطيع استثماره. لهذا ذهبت معظم الأقوال (مثل مالك والشافعي وأصحاب الرأي) لعدم جواز الشراكة إن شرط رب المال على الشريك المضارب أن يعمل معه، لأن في هذا تقييد لإطلاق يد الشريك ذي الخبرة. ومن الفقهاء من اشترط أن الشراكة لا تصح إن لم يتم تسليم المبلغ للشريك، لأن وجود المال لدى صاحب رأس المال فيه تحجيم لمقدرة الشريك على التصرف. أما من ذهب لإجازة ذلك، فقد رأى ضرورة إطلاق التصرف للشريك المضارب في المال بجزء مشاع من الربح. فتأمل النص الآتي من توضيح ابن قدامة لاشتراك بدنين بمال أحدهما إذ يقول:

«وهو أن يكون المال من أحدهما والعمل منهما، مثل أن يخرج أحدهما ألفاً ويعملا فيه معاً، والربح بينهما. فهذا جائز. ونص عليه أحمد في رواية أبي الحارث. وتكون مضاربة لأن غير صاحب المال يستحق المشروط له من الربح بعمله في مال غيره، وهذا هو حقيقة المضاربة. وقال أبو عبد الله بن حامد والقاضي وأبو الخطاب: إذا شرط أن يعمل معه رب المال لم يصح. وهذا مذهب مالك والأوزاعي والشافعي وأصحاب الرأي وأبي ثور وابن المنذر. قال: ولا تصح المضاربة حتى يسلم المال

إلى العامل، ويخلي بينه وبينه، لأن المضاربة تقتضي تسليم المال إلى المضارب. فإذا شرط عليه العمل فلم يسلمه لأن يده عليه، فيخالف موضوعها. وتأول القاضي كلام أحمد والخرقي على أن رب المال عمل من غير اشتراط. ولنا أن العمل أحد ركني المضاربة، فجاز أن ينفرد به أحدهما مع وجود الأمرين من الآخر، كالمال. وقولهم: إن المضاربة تقتضي تسليم المال إلى العامل، ممنوع، إنما تقتضي إطلاق التصرف في مال غيره بجزء مشاع من ربحه، وهذا حاصل مع اشتراكهما في العمل، ولهذا لو دفع ماله إلى اثنين مضاربة صح، ولم يحصل تسليم المال إلى أحدهما، ...».[ح]

تلحظ في الاقتباس السابق الاختلاف في الأقوال. فقد أجاز الحنابلة شرط عمل رب المال مع الشريك، ولم يجزه الآخرون. وهذا خلاف ستظهر أهميته في الحديث عن المبادئ والأمثلة بإذن الله. ومن أقسام شركة المضاربة أن يشترك مالان وبدن صاحب أحدهما. هنا أيضاً تظهر أهمية إطلاق يد الشريك الذي له رأس مال في الشركة مع مال شريكه الذي لا يعمل في الشركة. فبرغم الاختلاف بين الفقهاء فيما إذا كان عقداً واحداً أو أكثر، إلا أن الاتفاق بينهم هو في إطلاق يد الشريك المتصرف ليستثمر المال. فتأمل عبارة: «لأنها تمنعه من التصرف، بخلاف ما إذا كانت مع العامل، فإنها لا تمنعه من التصرف»، من النص الآتي من توضيح اشتراك مالين وبدن صاحب أحدهما. يقول ابن قدامة:

«فهذا يجمع شركة ومضاربة، وهو صحيح. فلو كان بين رجلين ثلاثة آلاف درهم، لأحدهما ألف وللآخر ألفان، فأذن صاحب الألفين لصاحب الألف أن يتصرف فيها على أن يكون الربح بينهما نصفين، صح، ويكون لصاحب الألف ثلث الربح بحق ماله، والباقي، وهو ثلثا الربح بينهما، لصاحب الألفين ثلاثة أرباعه، وللعامل ربعه، وذلك لأنه جعل له نصف الربح، فجعلناه ستة أسهم، منها ثلاثة للعامل، حصة ماله سهمان، وسهم يستحقه بعمله في مال شريكه، وحصة مال شريكه أربعة أسهم، للعامل سهم وهو الربع. فإن قيل: فكيف تجوز المضاربة ورأس المال مشاع؟ قلنا: إنما تمنع الإشاعة الجواز إذا كانت مع غير العامل، لأنها تمنعه من التصرف، بخلاف ما إذا كانت مع العامل، فإنها لا تمنعه من التصرف، فلا تمنع من صحة المضاربة. فإن شرط للعامل ثلث الربح فقط، فمال صاحبه بضاعة في يده، وليست بمضاربة لأن المضاربة إنما تحصل إذا كان الربح بينهما. فأما إذا قال: ربح مالك لك، وربح مالي لي، فقبل الآخر، كان إبضاعاً لا غير. وبهذا كله قال الشافعي، وقال مالك: لا يجوز أن يضم إلى القراض شركة، كما لا يجوز أن يضم إليه عقد إجارة. ولنا أنهما لم يجعلا أحد العقدين شرطاً للآخر، فلم نمنع من جمعهما كما لو كان المال متميزاً».[٧٥]

أليست الشريعة معجزة برغم الاختلاف بين الفقهاء رحمهم الله؟ فما تفعله شركة المضاربة هو باختصار دفع من له مال ليستثمره حتى لا تأكله الزكاة. فإن لم يستطع هو الاستثمار بنفسه فسيبحث عن آخرين. وفي هذه الحالة، وحتى يهتم الشريك، فإن اجتهادات الفقهاء تضع الشريك الذي لا مال له وكأنه مالك وله مطلق التصرف كما هو واضح من الاقتباس السابق. فمثلاً: لا ضمان على المضارب إن تلف المال، «ما لم يتعد، ولو اشترط ذلك رب المال، لأن شرط الضمان في القراض باطل» (وسيأتي بيانه بإذن الله).[٧٦] وبهذا الشرط، أي بهذه الحرية في

ح) وتكملة ما جاء في النص: «... فصل: وإن شرط أن يعمل معه غلام رب المال، صح. وهذا ظاهر كلام الشافعي، وقول أكثر أصحابه ومنعه بعضهم. وهو قول القاضي، لأن يد الغلام كيد سيده. وقال أبو الخطاب: فيه وجهان، أحدهما الجواز، لأن عمل الغلام مال لسيده، فصح إليه كما يصح أن يضم إليه بهيمة يحمل عليها» (٧٤).

التصرف يزداد الشريك المعدم (المضارب) ثقة وهمة، ولكن الأهم لتمكين الأمة هو أن نسبة الأفراد المسيطرين في المجتمع الاقتصادي ستزداد لأن الشريك الذي لا مال له أصبح فرداً مسيطراً. فشتان بين مجتمعين أحدهما أكثر من الآخر في نسبة الأفراد المسيطرين. فكما حاولت في كتاب «عمارة الأرض»، وكما سترى في هذا الكتاب بإذن الله، فإن في زيادة نسبة الأفراد المسيطرين خير كثير لأي أمة. فقط قارن الدول الاشتراكية بالدول الرأسمالية. فعدد المسيطرين نسبياً في الدول الاشتراكية أقل بكثير، فيقل بذلك اهتمام الناس بالإنتاج وبالعمران ويقل حماسهم وإبداعهم. ناهيك عن أن في هذا فرصة للمسيطرين لإشباع نهمهم وجشعهم (أي غرائزهم البهيمية) بالتنفذ ضد من لا سيطرة لهم فتنتشر ثقافة التعلي والاستكبار وبالتالي الظلم. أريدك أخي القارئ أن تتأمل قول ابن قدامة الآتي لترى كيفية زيادة عدد الأفراد المسيطرين في المجتمع من خلال تدبر الشروط الفاسدة، إذ يقول رحمه الله:

> «والشروط الفاسدة تنقسم ثلاثة أقسام، أحدها ما ينافي مقتضى العقد، مثل أن يشترط لزوم المضاربة، أو لا يعزله مدة بعينها، أو لا يبيع إلا برأس المال أو أقل، أو لا يبيع إلا ممن اشترى منه، أو شرط أن لا يشتري أو لا يبيع، أو أن يوليه ما يختاره من السلع، أو نحو ذلك. فهذه شروط فاسدة، لأنها تفوت المقصود من المضاربة، وهو الربح، أو تمنع الفسخ الجائز بحكم الأصل. والقسم الثاني ما يعدو بجهالة الربح: مثل أن يشترط للمضارب جزءًا من الربح مجهولا، أو ربح أحد الكسبين، أو أحد الألفين، أو أحد العبدين، أو ربح إحدى السفرتين، أو ما يربح في هذا الشهر، أو أن حق أحدهما في عبد يشتريه، أو يشترط لأحدهما دراهم معلومة بجميع حقه أو ببعضه، أو يشترط جزءًا من الربح لأجنبي. فهذه شروط فاسدة لأنها تفضي إلى جهل حق كل واحد منهما من الربح، أو إلى فواته بالكلية، ومن شرط المضاربة كون الربح معلوماً. والقسم الثالث اشتراط ما ليس من مصلحة العقد، ولا مقتضاه: مثل أن يشترط على المضارب المضاربة ببعض السلع، مثل أن يلبس الثوب، ويستخدم العبد ويركب الدابة، أو يشترط على المضارب ضمان المال أو سهماً من الوضيعة، أو أنه متى باع السلعة فهو أحق بها بالثمن، أو شرط المضارب على رب المال شيئاً من ذلك، فهذه كلها شروط فاسدة. وقد ذكرنا كثيراً منها في غير هذا الموضع معللاً. ومتى اشترط شرطاً فاسداً يعود بجهالة الربح فسدت المضاربة، لأن الفساد لمعنى في العوض المعقود عليه، فأفسد العقد، كما لو جعل رأس المال خمراً أو خنزيراً. ولأن الجهالة تمنع من التسليم، فتفضي إلى التنازع والاختلاف، ولا يعلم ما يدفعه إلى المضارب، وما عدا ذلك من الشروط الفاسدة فالمنصوص عن أحمد في أظهر الروايتين عنه أن العقد صحيح. ذكره عنه الأثرم وغيره، لأنه عقد يصح على مجهول، فلم تبطله الشروط الفاسدة، كالنكاح والعتاق والطلاق. وذكر القاضي أبو الخطاب رواية أخرى، أنها تفسد العقد، لأنه شرط فاسد، فأفسد العقد، كشرط دراهم معلومة، أو شرط أن يأخذ له بضاعة، والحكم في الشركة كالمضاربة سواء».[٧٧]

سيأتي المزيد عن السيطرة بإذن الله. ولكن لغرض إكمال الصورة الأولية للشراكة دون تفاصيل تلحظ من الاقتباس السابق بوضوح بأن أي شرط يقيد يد المضارب يؤدي لفساد العقد. ولأن الهدف هو الربح، فإن أي تقييد قد يؤدي لخفض الربح يعتبر شرطاً فاسداً. ثم تلحظ بأن الأقوال اختلفت فيما إذا كان الشرط الفاسد يفسد العقد أو لا. وتلحظ أن الأرجح هو استمرار العقد كما ذكره الأثرم لأنه عقد على مجهول، فلم تفسده الشروط الفاسدة. لنتأمل المثال الآتي من المغني أيضًا إذ جاء فيه: «وإذا اتفق رب المال والمضارب على أن الربح بينهما والوضيعة عليهما، كان الربح بينهما والوضيعة على المال». نلحظ أن الشريعة لا تقر ما اتفق عليه الطرفان كما تفعل بعض القوانين المعاصرة التي تقر أي اتفاق وصل إليه الطرفان، بل تقر جزءًا من الاتفاق وترفض جزءًا آخر، فقد أقرت

تقسيم الربح ورفضت تقسيم الخسارة بين الشريكين، فقالت هو على رأس المال. إن هذا الذي تفعله الشريعة من توجيه للأفراد هو الذي يؤدي لمجتمع تزداد فيه نسبة المسيطرين لأنها لا تلغي الشراكات، بل تلغي الشروط التي تقيد الشريك المضارب. لأنا إن تأملنا الوضع لأدركنا أن جعل الخسارة على الشريك المضارب الذي لم يشارك برأس مال، حتى وإن كان له مال في موضع آخر، فإنه غير مسؤول عن الخسارة، فيزداد انطلاقاً ومخاطرة. هذا بالإضافة إلى أن في هذا توزيع أعدل للموارد. فمن له رأس مال هو الذي يخسر إن خسرت الشركة، أما المعدم فلا يخسر إلا مجهوده ولا يحمل ديناً بالخسارة.

وبالنسبة لعلاقة شركة المضاربة مع أشكال الشراكة من حيث الربح والمخاطرة (اغتنام أو همم أو مقاولة) فإن شركة المضاربة قد تأخذ إما شكل الاغتنام أو الهمم. وبالطبع فإن المخاطرة تزداد بزيادة المسافة بين موطن المنتج ومكان البيع. فكلما زادت المسافة كلما زادت المخاطرة فتقترب الشراكة من الاغتنام. فالمخاطرة باستيراد بضاعة من الصين مثلاً ليست بمستوى مخاطرة الاستيراد من مدينة مجاورة، فإن تأكد الربح في المناطق البعيدة تغيرت الشراكة إلى الهمم. أما إن كانت المضاربة في نفس المنطقة كأن يكون المنتج يصنع في نفس المنطقة، كذلك البيع، فإن الشراكة هي بالتأكيد شراكة الهمم. وما تحاول الشريعة فعله بتأكيد السيطرة في يد الشريك هو إطلاق يده تماماً إن كانت الشراكة بالاغتنام. فكيف تصح الشراكة ويد الشريك مقيدة لأن صاحب المال في مكان بعيد لا يرى البضاعة ليوافق على شرائها ونقلها؟ فشركة المضاربة هي أساساً شراكة بالضرب في الأرض، أي بالسفر. وكلما زادت المسافة كلما احتاج الشريك المضارب للمزيد من الحرية في التصرف لتنجح الشراكة لزيادة المخاطرة. لاحظ التوضيح الآتي للتصرف في المغني (وسنأتي على المزيد من التوضيح للسيطرة بإذن الله):

> «وجملته أنه متى شرط على المضارب ضمان المال، أو سهماً من الوضيعة فالشرط باطل. لا نعلم فيه خلافاً، والعقد صحيح. نص عليه أحمد. وهو قول أبي حنيفة ومالك. وروي عن أحمد أن العقد يفسد له، وحكي ذلك عن الشافعي، لأنه شرط فاسد، فأفسد المضاربة، كما لو شرط لأحدهما فضل دراهم. والمذهب الأول. ولنا أنه شرط لا يؤثر في جهالة الربح فلم يفسد به، كما لو شرط لزوم المضاربة. ويفارق شرط الدراهم لأنه إذا فسد الشرط ثبتت صحة كل واحد منهما من الربح مجهولة».[٧٨]

أي هكذا وباختصار فإن شركة المضاربة تؤدي للمزيد من الكفاءة والعدالة.

شركة العنان

هي اشتراك بدنين بماليهما، والربح بينهما، ولا يشترط المساواة في المال ولا في التصرف ولا في الربح على قول الجمهور، ويجوز أن يكون أحدهما مسؤولاً دون شريكه، ويجوز أن يتساويا في الربح، ويجوز أن يختلفا، أي حسب الاتفاق بينهما.[٧٩] وبالطبع فهذه قد تقع بين اثنين أو أكثر. فإنشاء مصنع لتكرير النفط يتطلب الاشتراك في الكثير كالهجرة للموقع والمشاركة بمهارات البدن والخبرة والمعرفة والمال. لذلك فهي تختلف عن شركة المضاربة. فشركة المضاربة هي أساساً التجارة بمال الغير. وشركة العنان عموماً جائزة بالإجماع، إنما الاختلاف بين المذاهب في شروطها وفي سبب تسميتها. فقيل أنها سميت بالعنان لأن الشريكين يتساويان في المال والتصرف، كالفارسين إذا

سو يا بين فرسيهما وتساويا في السير فإن عنانيهما يكونان سواء. وقال الفراء هي مشتقة من عنّ الشيء إذا عرض، يقال: عنت لي حاجة، إذا عرضت، وسميت الشركة بذلك لأن كل واحد من الشريكين عنّ له أن يشارك صاحبه. وقال أبو بكر الرازي بأنها سميت بذلك من العنان، «لأن الإنسان يأخذ عنان الدابة بإحدى يديه ويحبسه عليها، ويده الأخرى مرسلة يتصرف بها كيف شاء، كذلك هذه الشركة، كل واحد من الشريكين بعض ماله مقصور عن التصرف فيه من جهة الشركة، وبعض ماله يتصرف فيه كيف شاء».[٨٠]

هناك إجماع على جواز شركة العنان بالنقد كالدراهم والدنانير، ولكن الخلاف هو في العروض، هل تجوز بها الشراكة أم لا؟ وهذا ينطبق أيضاً على «كل» شركة كالمضاربة وبغض النظر عن التسميات. فما ذهب إليه الجمهور عموماً هو عدم الجواز، فقدأجازه بعض المالكية وبعض الحنابلة ومنعه الجمهور. جاء في المجموع:

> «واحتج الجمهور بأن الشركة تقتضي الرجوع برأس المال أو مثله عند المفاصلة بتصفية العقد أو فسخه. والعروض لا مثل لها، وقد تزيد قيمة جنس العرض أو تنقص عند المفاصلة. واستدل المجوزون بأن مقصود الشركة هو التصرف في المال، وأن يكون الربح بينهم، وهذا يحصل في العروض كحصوله في الأثمان. ويرجع عند المفاصلة بقيمة العرض عند العقد قياساً على الزكاة، فإن نصاب الزكاة في العروض قيمتها، فإذا صحت قيمة النصاب عند الزكاة مع الظن فما المانع من أن تصح هنا».[ط]

وتأتي أهمية عدم الجواز لسبب مهم بالنسبة لموضوع التمكين، ألا وهو سهولة فض الشراكة عند حدوث أي نزاع (كما مر بنا في شركة الأبدان). وأهمية سهولة فض النزاع بالنسبة للكفاءة تأتي من جهتين، إحداهما للفرد والأخرى للمجتمع: فبالنسبة للفرد، فشتان بين فرد مهموم مرغم على عمل قد أخطأ واشترك فيه، وبين إنسان غير مربوط بشريك لا يرتاح له ويقيده في تصرفاته. فالشراكة نعمة متى ما أفادت الشركاء، أما إن كان هم الشركة أكثر من ربحها فهي آفة لمن تورط فيها. وبالطبع، فكلما ازداد عدد العاملين في المجتمع بطلاقة ارتفعت الكفاءة الإنتاجية وكان التوزيع أعدل. لذلك كان للشركاء شرعاً فسخ الشراكة متى أرادوا، فقصت الشريعة الحقوق لتحقيق الفسخ بسهولة كما مر بنا. ولتأكيد هذه المسألة لأهميتها تأمل ما قاله ابن قدامة ملخصاً ومعللاً جواز أو عدم جواز الشراكة بالعروض بهدف فسخ العقد، فما أروع علمه أثابه الله (لاحظ الفرق بين الثمن والقيمة: فالثمن هو ما اشتراها به المالك، والقيمة ما قد تساويه العين وقت فض الشراكة في حالة الخلاف):

> «فأما العروض، فلا تجوز الشركة فيها في ظاهر المذهب. نص عليه أحمد في رواية أبي طالب وحرب. وحكاه عنه ابن المنذر. وكره ذلك ابن سيرين ويحيى بن أبي كثير والثوري والشافعي وإسحاق وأبو ثور وأصحاب الرأي؛ لأن الشركة إما أن تقع على أعيان العروض أو قيمتها أو أثمانها، لا يجوز وقوعها على أعيانها، لأن الشركة تقتضي الرجوع عند المفاصلة برأس المال أو بمثله، وهذه لا مثل لها، فيرجع إليه، وقد تزيد قيمة جنس أحدهما دون الآخر، فيستوعب بذلك جميع الربح أو جميع المال، وقد تنقص قيمته فيؤدي إلى أن يشاركه الآخر في ثمن ملكه الذي ليس بربح، ولا على قيمتها لأن القيمة

ط) وهنا ملحوظة، وهي أن الزكاة علاقة بين الإنسان وربه، والله غفور رحيم، أما فض الشراكة فهي علاقة بين شخصين أو أكثر وقد يختلفا وتتراكم الضغينة بينهم (٨١).

غير متحققة القدر، فيفضي إلى التنازع، وقد يقوّم الشيء بأكثر من قيمته، ولأن القيمة قد تزيد في أحدهما قبل بيعه، فيشاركه الآخر في العين المملوكة له، ولا يجوز وقوعها على أثمانها لأنها معدومة حال العقد ولا يملكانها. ولأنه إن أراد ثمنها الذي اشتراها به، فقد خرج عن ملكه وصار للبائع، وإن أراد ثمنها الذي يبيعها به فإنها تصير شركة معلقة على شرط، وهو بيع الأعيان، ولا يجوز ذلك. وعن أحمد رواية أخرى، أن الشركة والمضاربة تجوز بالعروض، وتجعل قيمتها وقت العقد رأس المال. قال أحمد: إذا اشتركا في العروض يقسم الربح على ما اشترطا. وقال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يسأل عن المضاربة بالمتاع؟ فقال: جائز. فظاهر هذا صحة الشركة بها. اختار هذا أبو بكر وأبو الخطاب. وهو قول مالك وابن أبي ليلى. وبه قال في المضاربة طاووس والأوزاعي وحماد بن أبي سليمان، لأن مقصود الشركة جواز تصرفهما في المالين جميعاً، وكون ربح المالين بينهما، وهذا يحصل في العروض كحصوله في الأثمان، فيجب أن تصح الشركة والمضاربة بها، كالأثمان. ويرجع كل واحد منهما عند المفاصلة بقيمة ماله عند العقد، كما أننا جعلنا نصاب زكاتها قيمتها. وقال الشافعي: إن كانت العروض من ذوات الأمثال كالحبوب والأدهان جازت الشركة بها في أحد الوجهين لأنها من ذوات الأمثال، أشبهت النقود، ويرجع عند المفاصلة بمثلها. وإن لم تكن من ذوات الأمثال لم يجز وجهاً واحداً لأنه لا يمكن الرجوع بمثلها. ولنا أنه نوع شركة فاستوى فيها ما له مثل من العروض وما لا مثل له كالمضاربة، وقد سلم أن المضاربة لا تجوز بشيء من العروض، ولأنها ليست بنقد فلم تصح الشركة بها، كالذي لا مثل له».[٨٢]

وبالنسبة للمالكية فإن ابن القاسم أجاز الاشتراك في صنفين من العروض، أو في عروض ودراهم أو دنانير. وقد أفاد ابن رشد أنه قيل أن مالكاً كره ذلك،

«وسبب الكراهة [هو] اجتماع الشركة فيها والبيع، وذلك أن يكون العرضان مختلفين، كان كل واحد منهما باع جزءاً من عرضه بجزء من عرض صاحبه الآخر، ومالك رضي الله عنه يعتبر في العروض إذا وقعت فيها الشركة القيم وليست الأثمان. في حين أن الشافعي رضي الله عنه يقول: لا تنعقد الشركة إلا على أثمان العروض. وحكى أبو حامد الأسفراييني أن ظاهر مذهب الشافعي يشير إلى أن الشركة مثل القراض لا تجوز إلا بالدراهم والدنانير. قال: والإشاعة فيها تقوم مقام الخلط».[٨٣]

لعلك لاحظت في نصوص الفقرة السابقة قلق الفقهاء على ضرورة ابتداء الشراكة بطريقة لا تؤدي إلى تعقيدات عند فض الشراكة. فقد قال الفقهاء بعدم الجواز في العروض لأنه لا مثل لها، وبعدم الجواز على قيمتها لأن القيمة إن عرفت فهي تقديرية، وأن «القيمة غير متحققة القدر»، أي لا تتحول لسيولة نقدية، أما الأثمان فهي مفقودة حال العقد. وجميع هذا قد يفضي للتنازع بين الشركاء الذي سيؤثر في الأفراد عملياً ونفسياً ما يقلل من كفاءة الإنتاج في المجتمع. وهنا بعدٌ اجتماعي مهم: فالظاهر هو أن الشراكات عندما كانت تقع كان الشركاء عادة ما يظهرون حسن النوايا متجسدة في أخلاق سامية في التعامل فيما بينهم وبالذات عند بدء الشراكة. كل يجامل ويحترم الآخر ويتطلع لإنجاز استثماري لا يريد أن يبدأه بجرح شريكه أو شركائه. هذه المجاملات قد تجعل المقدمين على شراكة ما يترددون في تحديد قيم أو أثمان عروضهم التي سيدخلون فيها شراكة. بل يبدؤون ويعملون ثم إن لم يتفقوا وظهر الخلاف المؤدي لفض الشراكة عندها يقع التشاح. لهذا والله أعلم حرص الفقهاء على تلافي هذه المواقف. فالأقوال التي أباحت الشراكة بالعروض، وضعت ضوابط لذلك. فقد ربطها بعض الفقهاء قياساً على الزكاة بالرجوع لقيمة المال عند العقد متى رغب الشركاء في المفاصلة، وقد أباحها الشافعي في أحد الوجهين إن

كانت العروض من ذوات الأمثال. وكما وضحت، فإن أهمية سهولة فض الشراكة بالنسبة للتمكين تأتي من جهتين، إحداهما للفرد والأخرى للمجتمع، وقد بينت أهميتها للفرد، أما أهميتها للمجتمع فهي من زاويتين أيضاً: الأولى في انتقال المعرفة: فمن الطبعي أن يتفاضل أي شريكين أو أكثر في معرفتهما وخبرتهما، فأحدهما أعلى من الآخر، وعند بدء الشراكة ستنساب المعرفة من الأعلم للأجهل لاختلاطهما في العمل؛ وعند فض الشراكة سيذهب الأجهل الذي تعلم إلى شركة أخرى أو يعمل بمفرده، وبهذا تذهب المعرفة لشريك آخر وثالث ورابع وهكذا تنتشر المعرفة وتصبح عرفاً وتزداد الكفاءة، وسنوضح هذه الحركية في «المعرفة» بإذن الله. والثانية في إتاحة الفرصة للأفراد للانطلاق في الشراكة. فكما سيأتي بإذن الله في الحديث عن مبادئ الشراكة فإنه من الأولى للمجتمع ألا تُجهض الشراكات من البدء إن كانت شروط الفقهاء تؤدي للإجهاض وذلك حتى تزداد العدالة (وهو ما ذهب إليه الحنابلة). فهذه الشروط اجتهادية (تذكر التاريخي والمقدس).

إن في هذا القلق لضرورة فض الشراكة متى أراد الشركاء قصٌ للحقوق برغم الاختلافات التي تظهر بين أقوال الفقهاء رحمهم الله. فلاحظ نصوص الإجابة على السؤال الآتي: هل يشترط لصحة الشراكة اتفاق المالين من الشريكين في الجنس وخلطهما؟ ذهب مالك إلى أن من شرط مالي الشراكة أن يختلطا إما حساً، وإما حكماً، مثل أن يكونا في صندوق واحد، وأيديهما مطلقة عليهما، واشترط اشتراك التصرف في المال. وقال أبو حنيفة بأنه تصح الشراكة وإن كان مال كل واحد منهما بيده لأنه اكتفى في انعقاد الشراكة بالقول. وبالنسبة للشافعية فإن اتفاق الجنس شرط لصحة العقد حتى يختلط المالان، فلا يمكن خلطهما إن لم يكونا من نفس الصنف. جاء في شرح المجموع: «الشركة الصحيحة أن يخرج كل واحد من الشريكين دنانير مثل دنانير صاحبه ويخلطاها فيكونا شريكين، وجملة ذلك أن من شرط صحة شركة العنان أن يكون مالهما المشترك بينهما من جنس واحد وسكة واحدة». فلا تصح الشراكة إن كانت العملتان مختلفتين. وقال أبو حنيفة وأحمد: تصح «لأنهما إذا أرادا المفاصلة قوّما المتاع بنقد البلد، وقوما مال الآخر به، ويكون التقويم حين صرفا الثمن فيه».[ي] ومن المذهب المالكي جاء في «المدونة» أيضاً:

> «في الشركة بالدنانير والدراهم قال ابن القاسم: قال مالك: في الشريكين يخرج أحدهما دراهم والآخر دنانير ثم يشتركان بها أنه لا خير في ذلك. قلت: ولا تجوز الشركة في قول مالك بالدراهم من عند هذا والدنانير من عند هذا؟ قال: لا تجوز عند مالك. قلت: وأصل قول مالك في الشركة أنها لا تجوز إلا أن يكون رأس مالهما نوعا واحدا من الدراهم والدنانير؟ قال: نعم. قلت: أرأيت لو أن رجلين اشتركا جاء هذا بمائة دينار وجاء هذا بألف درهم، جهلا ذلك فعملا على هذا حتى ربحا مالا، كيف يصنعان في رأس مالهما؟ قال: بلغني عن مالك أنه قال: يكون لكل واحد منهما رأس ماله. ويضرب له ربحه على قدر ربح الدنانير للعشرة أحد عشر. والدراهم مثله. والوضيعة كذلك. بلغني عن مالك في الدنانير والدراهم إذا اشتركا أنه لا خير فيه. فإن فات كان لكل واحد منهما رأس ماله ويضرب له

ي) قال ابن قدامة: «ولا يشترط لصحتها اتفاق المالين في الجنس، بل يجوز أن يخرج أحدهما دراهم والآخر دنانير. نص عليه أحمد. وبه قال الحسن وابن سيرين. وقال الشافعي: لا تصح الشركة إلا أن يتفقا في مال واحد، بناءً على أن خلط المالين شرط، ولا يمكن إلا في المال الواحد. ونحن لا نشترط ذلك، ولأنهما من جنس الأثمان فصحت الشركة فيهما كالجنس الواحد. ومتى تفاصلا رجع هذا بدنانيره وهذا بدراهمه ثم اقتسما الفضل، ... وقال القاضي: إذا أرادا المفاصلة قوّما المتاع بنقد البلد، وقوما مال الآخر به، ويكون التقويم حين صرفا الثمن فيه. ولنا أن هذه شركة صحيحة، رأس المال فيها الأثمان، فيكون الرجوع بجنس رأس المال، كما لو كان جنساً واحداً» (٨٤).

الربح على رأس ماله. قلت: فإن كان المتاع قائما بعينه؟ قال: ذلك سواءٌ كان قائما بعينه أو لم يكن قائما بعينه. يباع ويقتسمانه. فيأخذ هذا منه بقدر ألف درهم وهذا بقدر مائة دينار. فإن كان فضلٌ كان للعشرة دراهم درهم وللعشرة دنانير دينار. وإن كانت وضيعة فعلى هذا أيضا يكون. والذي بلغني عن مالك أنه قيل له: فإن اشتركا على هذا كيف يكون؟ قال: يكون لهذا رأس ماله من الذهب ولهذا رأس ماله من الدراهم ثم يقتسمان الربح على العشرة أحد عشر. للدراهم :للعشرة دراهم درهم. وللدنانير : للعشرة دنانير دينار. ...».[ك]

وقد اشترط الشافعي كما رأينا خلط المالين لصحة الشراكة. وسبب عدم جواز الشراكة إن لم تخلط الأموال للشافعي هو أنه في حال تلف المال دون خلط فإن «مال كل واحد منهما يتلف منه دون صاحبه، أو يزيد له دون صاحبه، فلم تنعقد الشركة، كما لو كان من المكيل».[٨٦] ويوضح المطيعي مذهب الشافعي قائلاً: «دليلنا أنهما مالان يتميز أحدهما عن الآخر فلم تصح الشركة عليهما كما لو كانا حنطة وشعيراً، أو كما لو لم تكن يدهما على المالين، ولأنا لو صححنا عقد الشركة قبل الخلط لأدى إلى أن يأخذ أحدهما ربح مال الآخر، لأنه قد ربح مال أحدهما دون الآخر».[٨٧] ويوضح ابن قدامة مذهبه المخالف:

«ولنا أنه عقد يقصد به الربح، فلم يشترط فيه خلط المال، كالمضاربة، ولأنه عقد على التصرف، فلم يكن من شرطه الخلط كالوكالة، وعلى مالك: فلم يكن من شرطه أن تكون أيديهما عليه كالوكالة، وقولهم: إنه يتلف من مال صاحبه أو يزيد على ملك صاحبه ممنوع، بل ما يتلف من مالهما وزيادته لهما، لأن الشركة اقتضت ثبوت الملك فكل واحد منهما في نصف مال صاحبه فيكون تلفه منهما وزيادته لهما. وقال أبو حنيفة: متى تلف أحد المالين فهو من ضمان صاحبه، ولنا أن الوضيعة والضمان أحد موجبي الشركة، فتعلق بالشريكين كالربح وكما لو اختلطا».[٨٨]

وبهذا، فكما ترى، وبغض النظر عن الأقوال المختلفة في ابتداء الشراكة، إلا أنها تنتهي إلى ضرورة فض الشراكة متى أراد الشركاء ذلك، وفي هذا تمكين للأفراد والمجتمع. كما أن المهم أيضاً هو قول ابن قدامة رحمه الله والذي يفترض أن الأفراد على علم بمصالحهم عند إقدامهم على الشراكة، وبهذا تزداد أعداد الشراكات، وهذا النوع من الشراكات من أهم الأنواع وسيأتي المزيد عنها بإذن الله.

ك) وتكملة ما جاء في النص من المدونة: «قال سحنون: وقد قال غيره: إن عرف ما اشترى بالدنانير وعرف ما اشترى بالدراهم فليس لواحد منهما شركة في سلعة صاحبه إلا أن تكون رءوس أموالهما لا تعتدل، فيكون لصاحب القليل الرأس المال على صاحب الكثير الرأس المال أجرة مثله فيما أعانه به. وإن لم يعلم ذلك، وفي المال فضل أو نقصان، قسم الفضل على قدر الدراهم من الدنانير إن كانت الدراهم من الدنانير يوم اشتركا النصف اقتسماه على النصف. وإن كانت الثلث فعلى ذلك. ويرجع القليل الرأس المال على الكثير الرأس المال بأجر مثله فيما أعانه لأنه قد علم أن السلع بينهما على قدر رأس مال كل واحد منهما من صاحبه. وإنما مثل ذلك مثل الطعام إذا اشتركا به شركة فاسدة فلم يعلم به حتى اختلطا واشتريا به فإنهما يقتسمان الربح على قدر قيمة قمح كل واحد منهما من قمح صاحبه. على ما في صدر الكتاب. قلت: أرأيت إن أخرجت أنا ألف درهم وأخرج صاحبي مائة دينار فبعته خمسمائة درهم بخمسين دينارًا فاشتركنا أيجوز هذا أم لا؟ قال: لا يجوز هذا عند مالك. قلت: لم؟ قال: لأن هذا صرف وشركة فلا يجوز وكذلك قال لي مالك: لا يجوز ولا خير فيه. قلت: فإن أخرج رجل خمسين دينارًا وخمسمائة درهم وأخرج صاحبه خمسين دينارًا وخمسمائة درهم فاشتركا جميعًا أتجوز هذه الشركة في قول مالك أم لا؟ قال: لا بأس بذلك عند مالك. قلت: ما فرق بين هذا وبين المسألة الأولى؟ قال: لأن في الأولى مع الشركة صرف. وهذه ليس فيها صرف. قلت: وكان مالك يجيز أن يشتركا من عند هذا ذهب وفضة ومن عند صاحبه ذهب وفضة، ذهب مثل ذهب هذا وفضة مثل فضة هذا ؟ قال : نعم» (٨٥).

شركة المفاوضة

إن هذا النوع من الشراكة نادر الحدوث وتفاصيله قد لا تكون مهمة لك أخي القارئ، لذلك فبإمكانك القفز إلى العنوان الآتي: «تذكير مهم». إن من تعاريف شركة المفاوضة أن يعقد الشريكان الشراكة «على أن يشتركا فيما يكتسبان بالمال والبدن، وأن يضمن كل واحد منهما ما يجب على الآخر بغصب أو بيع أو ضمان». ولعل أهم فارق بين هذه الشراكة وغيرها من الشراكات هو أن يضمن كل شريك تصرفات الشريك الآخر وأن يضيفا إلى الشركة كل ما يحصلا عليه مستقبلاً من مال يرثانه أو يوهبانه ونحوهما من مكتسبات. وقد جاء في بداية المجتهد الآتي تلخيصاً لشركة المفاوضة، يقول ابن رشد:

> «القول في شركة المفاوضة: واختلفا في شركة المفاوضة، فاتفق مالك وأبو حنيفة بالجملة على جوازها، وإن كان اختلفوا في بعض شروطها، وقال الشافعي: لا تجوز. ومعنى شركة المفاوضة أن يفوض كل واحد من الشريكين إلى صاحبه التصرف في ماله مع غيبته وحضوره، وذلك واقع عندهم في جميع أنواع الممتلكات. وعمدة الشافعي أن اسم الشركة إنما ينطلق على اختلاط الأموال، فإن الأرباح فروع، ولا يجوز أن تكون الفروع مشتركة إلا باشتراك أصولها، وأما إذا اشترط كل واحد منهما ربحاً لصاحبه في ملك نفسه فذلك من الغرر ومما لا يجوز، وهذه صفة شركة المفاوضة. وأما مالك فيرى أن كل واحد منهما قد باع جزءاً من ماله بجزء من مال شريكه، ثم وكّل واحد منهما صاحبه على النظر في الجزء الذي بقي في يده. والشافعي يرى أن الشركة ليست هي بيعاً ووكالة».[٨٩]

كما لخص ابن قدامة شركة المفاوضة بقوله:

> «وأما شركة المفاوضة فنوعان: أحدهما أن يشتركا في جميع أنواع الشركة، مثل أن يجمعا بين شركة العنان والوجوه والأبدان، فيصح ذلك، لأن كل نوع منها يصح على انفراده، فصح في غيره. والثاني أن يدخلا بينهما في الشركة الاشتراك فيما يحصل لكل واحد منهما من ميراث أو يجده من ركاز أو لقطة، ويلزم كل واحد منهما ما يلزم الآخر من أرش جناية وضمان غصب وقيمة متلف وغرامة الضمان وكفالة، فهذا فاسد. وبهذا قال الشافعي. وأجازه الثوري والأوزاعي وأبو حنيفة. وحكي ذلك عن مالك. وشرط أبو حنيفة لها شروطاً، وهي أن يكونا حرين مسلمين وأن يكون مالهما في الشركة سواء، وأن يخرجا جميع ما يملكانه من جنس الشركة، وهو الدراهم والدنانير. واحتجوا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إذا تفاوضتم فأحسنوا المفاوضة». ولأنها نوع شركة يختص باسم، فكان فيها صحيح كشركة العنان. ولنا أنه عقد لا يصح بين الكافرين ولا بين كافر ومسلم، فلم يصح بين المسلمين، كسائر العقود الفاسدة، ولأنه عقد لم يرد الشرع بمثله فلم يصح كما ذكرنا، ولأن فيه غرر، فلم يصح كبيع الغرر، وبيان غرره أنه يلزم كل واحد ما لزم الآخر، وقد يلزمه شيء لا يقدر على القيام به، وقد أدخلا فيه الأكساب النادرة، والخبر لا نعرفه، ولا رواه أصحاب السنن، ثم ليس فيه ما يدل على أنه أراد هذا العقد، فيحتمل أنه أراد المفاوضة في الحديث، ولهذا روي فيه: «ولا تجادلوا، فإن المجادلة من الشيطان». وأما القياس فلا يصح. فإن اختصاصها باسم لا يقتضي الصحة. كبيع المنابذة والملامسة وسائر البيوع الفاسدة، وشركة العنان تصح بين الكافرين والكافر والمسلم، بخلاف هذا».[٩٠]

إن النص السابق يشير إلى أن الحنابلة والشافعية لم يجيزوا شركة المفاوضة للغرر الأكيد الذي قد يقع فيها، وأن الأحناف والمالكية في قول قد أجازوها بشروط.[٩١] ولعل شركة المفاوضة تختلف عن باقي الشركات التي

ذكرناها سابقاً لأنها «قد» لا تدفع الأفراد للإنتاج كشركات الأبدان والوجوه والمضاربة والعنان إلا في ظروف سنوضحها بإذن الله. فمن سمات هذه الشراكة التواكل، فكل شريك قد يتواكل على الآخر في التصرف حتى في أرش الجناية والضمان والغصب وقيمة ما تلف وغرامة الضمان ونحوها من تصرفات قد تكون سالبة في حق الشريك الآخر إن تفاوت رأس المال. فمن كان رأس ماله أقل قد لا يكون مثابراً وحريصاً، وبالذات إن كان التفاوت بين رأسي المال كبيراً. فلاحظ كلمة «بعدوانه» فيما قاله الشيرازي من المذهب الشافعي:

«وأما شركة المفاوضة وهو أن يعقدا الشركة على أن يشتركا فيما يكسبان بالمال والبدن، وأن يضمن كل واحد منهما ما يجب على الآخر بغصب أو بيع أو ضمان فهي شركة باطلة، لحديث عائشة رضي الله عنها.[ل] ولأنها شركة معقودة على أن يشارك كل واحد منهما صاحبه فيما يختص بسببه فلم تصح، كما لو عقدا الشركة على ما يملكان بالإرث والهبة. ولأنها شركة معقودة على أن يضمن كل واحد منهما ما يجب على الآخر بعدوانه فلم تصح. كما لو عقدا الشركة على أن يضمن كل واحد منهما ما يجب على الآخر بالجناية، فإن عقدا الشركة على ذلك واكتسبا وضمنا، أخذ كل واحد منهما ربح ماله وأجرة عمله، وضمن كل واحد منهما ما لزمه بغصبه وبيعه وضمانه، لأن الشرط قد سقط، وبقي الربح والضمان على ما كانا قبل الشرط. ويرجع كل واحد منهما بأجرة عمله في نصيب شريكه، لأنه عمل في ماله ليسلم له ما شرط له، ولم يسلم فوجب أجرة عمله».[٩٣]

وبرغم توضيح العدوان الذي يرفضه النص السابق، إلا أنه يوضح للشركاء ما عليهم فعله إن هم اشتركوا خطأً وكسبوا ثم قرروا التراجع عن هذا النمط من الشراكة. فعلى كل واحد من الشريكين أن يرجع بأجرة عمله في نصيب شريكه، وهذا مشابه لما ذكرناه في شركة الأبدان من إصرار المذهب الشافعي على تقسيم الربح كأجرة بين الشركاء وما في ذلك من رفع للكفاءة. ولعل ما وضحه النووي صاحب المجموع من أن الشراكة هي في الأصول وليس في الفروع (وهي الأرباح)، تأكيد على تلافي الضرر. فهو يقول:

«وقال الشافعي رضي الله عنه: لا يجوز، ومعنى شركة المفاوضة أن يفوض كل واحد من الشريكين إلى صاحبه التصرف في ماله، مع غيبته وحضوره، وذلك واقع عندهم في جميع أنواع الممتلكات، وعمدة الشافعي أن اسم الشركة إنما ينطلق على اختلاط الأموال، فإن الأرباح فروع ولا يجوز أن تكون الفروع مشتركة إلا باشتراك أصولها، وأما إذا اشترط كل واحد منهما ربحاً لصاحبه في ملك نفسه فذلك من الغرر ومما لا يجوز، وهذه صفة شركة المفاوضة، ...».[٩٤]

أي أن السبب الرئيس لبطلان هذه الشراكة هو أن كل شريك كفيل ووكيل وضامن للآخر في تصرفاته حتى وإن كان ذلك عدواناً كالغصب مثلاً. وسبب آخر هو الجهالة بكل ما يضاف أو ينقص من رأس المال مستقبلاً. فمن أحكام شركة المفاوضة عند الحنفية مثلاً الآتي:

«... وإذا كان أحدهما يعمل في مال مضاربة كان ما يخصه من الربح بينه وبين شريكه شركة مفاوضة، وإذا ثبت في ذمة أحدهما دين بتجارة وشبهها كان الآخر متضامناً فيه، ويشبه التجارة الغصب والاستهلاك والوديعة الموجودة أو المستهلكة والعارية، لأنه إذا غصب أحدهما شيئاً كان

ل) وضح المطيعي في المجموع: حديث عائشة هو المذكور في الصحيحين وساقه المصنف (أي الشيرازي) بلفظ: ﴿كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل﴾ (٩٢).

ضامناً له، والضمان يفيد له تملك الأصل المغصوب، فيكون كالتجارة التي ملكها بالشراء. فالدين الذي يلزم بسبب الغصب كالدين الذي يلزم بسبب التجارة، فيكون الشريكان مفاوضة متضامنين في أدائه. ومثل الغصب الوديعة، فإذا أودع شخص عند أحد الشريكين شيئاً وأنكره أو أستهلكه كان ضامناً شريكه معه فيه، كالتجارة ومثل ذلك العارية. وكذلك إذا كفل أحدهما شخصاً في مال بإذن صاحبه فإن شريكه يكون متضامناً معه في دفع ذلك المال».

أما إذا كفل أحدهما شخصاً بنفسه، أو كفله بدون إذنه، فإن الشريك الآخر لا يلزم بذلك. ويخرج مما سبق ما لزم أحدهما مما لا يشبه التجارة، كدين المهر والخلع والجناية والصلح عن دم العمد والنفقة، فإن كل ذلك لا يضمن فيه الآخر.[٩٥] كما أن كل شيء يشتريه أحد الشريكين، كإطعام أهله وكسوتهم، يقع على الشركة، وكذلك المتعة والاستئجار للسكنى والركوب للحاجة، فكل ما يشتريه أحدهما مما يتعلق بذلك يكون خاصاً به، «ومع ذلك فإن الآخر الذي لم يشتر عليه أن يؤدي ويرجع على شريكه بما يستحقه فيما دفعه من مال الشركة، ...».[٩٦]

وهكذا كما ترى، فإن تحقق المساواة بين الشركاء أمر عسير لما فيه من الجهالة والغرر. لذلك قال الشافعي رحمه الله: «لا أعلم في الدنيا شيئاً باطلاً إن لم تكن شركة المفاوضة باطلة، ولا أعلم القمار إلا هذا أو أقل منه».[م] وأما ما ورد من الحديث: «فاوضوا فإنه أعظم للبركة» وقوله: «إذا تفاوضتم فأحسنوا المفاوضة»، والذي استدل به من أجاز شركة المفاوضة فإنه لم يصح شيء منه عند الشافعية والحنابلة.[٩٨] أريدك أخي القارئ أن تفكر في السؤال الآتي: ألا تشبه شركة المفاوضة ما يحاول بعض علماء الشريعة فعله الآن من إباحة لشركات التأمين؟ أليست شركات التأمين ضد حوادث المرور مثلاً إلا ضمان لعدوان الآخرين؟

ولكن هل أطلق الحنفية والمالكية إباحة شركة المفاوضة أم أنهم قيدوها بظروف محددة؟ لقد قيدوها بظروف محددة وبرغم اختلافها إلا أنها قد تؤدي لرفع الكفاءة. فهذه القيود هي ما تسحب شركة المفاوضة للجواز. كيف؟ إن صفة شركة المفاوضة عند الإمام مالك هي «أن يفوض كل واحد منهما إلى الآخر التصرف في حضوره وغيبته، وتكون يده كيده. ولا يكون شريكه إلا بما يعقدان الشركة عليه. ولا يشترط في المفاوضة أن يتساوى المال ولا أن لا يبقي أحدهما مالاً إلا ويدخله في الشركة».[٩٩] إن لشرط عدم بقاء مال عند أحد الشركاء إلا وعليه أن يدخله في الشراكة عند المالكية أهمية تتضح في تكتل الناس من نفس الدخل والمهارة كشركاء. فلا يعقل أن يشترك ثري مع فقير من نفس المهارة، أو ماهر مع آخر مبتدئ في عمله إن كان الماهر ثرياً (إن استثنينا ما ذكر في شركة الوجوه والعنان). فبهذا الشرط لا تقع شركة المفاوضة بين ثري وفقير لتفاوت ما يملكانه، ولكن تقع بين المتقاربين في الأملاك والمهارات. فعندما يجتمع الشركاء بأموال متساوية، أو مهارات متقاربة، فإن اهتمامهم بتنمية ما يملكون سيكون متقارباً وبهذا ترتفع الكفاءة. والاستثناء هو اشتراك غني مع فقير يتمتع بمهارات عالية لحاجة الغني لمهارات الفقير. وبهذه المهارة التي تدير أموال الغني ترتفع الكفاءة. ومن جهة أخرى، فإن شركة المفاوضة كحركية

م) هذا اللفظ لقول الشافعي أتى في اختلاف العراقيين (أبو حنيفة وابن أبي ليلى). وهناك لفظ آخر: «إذا لم تكن شركة المفاوضة باطلة، فلا باطل أعرفه في الدنيا». فقه السنة: جـ ٣ صـ ٣٥٢؛ وجاء في المجموع أن سبب رفض الشافعية لشركة المفاوضة هو أن «النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الغرر، وهذا غرر، والنهي يقتضي فساد المنهي عنه. ولأنها شركة تصح مع المفاضلة فلم تصح مع المساواة كالشركة في العروض وعكسه العنان. ولأنهما عقدا الشركة على ما يملكان بالإرث أو يقول شركة على أن يضمن كل واحد منهما ما يجب على الآخر بعدوانه فلم يصح كما لو عقدا الشركة على أن يضمن كل واحد منهما ما يجب على كل واحد منهما كالجناية» (٩٧).

إنتاجية تكون أكثر ملاءمة إن طبقت الشريعة لأجيال كثيرة. عندها سيكون الناس أعزاء وذوي قيم سامية بسبب فتح أبواب التمكين، فتتصف سلوكيات الناس بالخوف من الله عز وجل فتنتشر الأمانة والإيثار ويضمحل العدوان. أي أن بعض الغرائز الأنانية ستُحجّم. وبهذا يكون تصرف الشركاء وكأنهم فرد واحد (وسيأتي بيانه بإذن الله). فنجد أن الشريك خوفاً من الإثم يجتهد وكأنه المالك الحقيقي لجميع المال أو حتى أكثر اجتهاداً لخوفه على مال شريكه أكثر مما إن كان المال له. وهذه التكتلات للناس لجماعات ستؤثر في النظم الإنتاجية للمجتمع لأنها ستساعد على تفتيت التصنيع لأجزاء أصغر تلائم أحجام هذه الجماعات فيظهر الإبداع (كما سيأتي في الحديث عن «المعرفة» بإذن الله).[ن]

هنا يظهر سؤال يتصل بشركة الأبدان والكفاءة: إن الشراكات الإنتاجية عادة ما تحتاج لأفراد بمهارات ومقدرات مختلفة للتكاتف في أدائها، أي أن التفاوت بين الأفراد في المهارات ضرورة لابد منها للشراكات للتكاتف، فكيف يكون الجمع بين هذين التناقضين من حيث الكفاءة؟ أي كيف يكون الجمع بين ظاهرة ارتفاع الكفاءة بين الشركاء إن كانوا من مهارات متقاربة، وبين الحاجة لمهارات متفاوتة لإيجاد شراكات الإنتاج؟ إن التناقض الظاهر ينتفي إن نحن أدركنا مسألتين: الأولى هي العدوان. ففي شركة الأبدان لا يضمن الشريك عدوان شريكه، أما في شركة المفاوضة، فعلى الشريك أن يتحمل سوء تصرفات شريكه، لذلك فإن شركة الأبدان لابد وأن تكون أكثر كفاءة في الأداء لانتفاء التواكل بين الأفراد برغم اختلافاتهم في المهارات، لأن لكل شريك مهامه المعلومة كما رأينا في شركة الأبدان. فلا عجب إن تردد كثير من الفقهاء في إباحة شركة المفاوضة التي قد تؤدي للعدوان، أما الذين أباحوها فقد قيدوها كما ترى بطريقة تؤدي لرفع الكفاءة.

والمسألة الثانية هي تداخل الشراكة مع الإجارة، ذلك أن فتح أبواب التمكين تعني ندرة العمالة بأجر زهيد، فلأن معظم الناس سيعملون لأنفسهم أو كشركاء مع غيرهم لانفتاح أبواب التمكين، ولأن معظم الناس يعتقدون أن مقدراتهم ومهاراتهم تفوق الآخرين، ويعتقدون أنهم أفذاذاً إلا أن الفرصة لم تتح لهم بعد لإثبات ذلك، فإن من أراد التكاتف مع الآخرين لإنشاء شركة ما، عليه أن يقبل أحياناً بمن يعتقد هو أنهم أقل مهارة منه، وبنصيب يراه هو

ن) كما أن شركة المفاوضة قد تكون بالأبدان دون الأموال، وبالأبدان والأموال معاً. جاء في المجموع: «أما إذا خلط المالين ببعضهما قبل العقد فلا تكون شركة مفاوضة. بل تكون من شركة العنان الجائز حتى ولو صرحا بالمفاوضة ونويا بها العنان، فإنها تصح بعد الخلط قبل العقد. وكما تكون المفاوضة بالأموال، تكون بالأبدان فقط وبالأموال والأبدان». وجاء في المدونة: «في أحد المتفاوضين يبضع أو يقارض أو يستودع من مال الشركة قلت: أرأيت المتفاوضين هل يجوز لهما أن يبضع أحدهما دون صاحبه أو يقارض دون صاحبه في قول مالك؟ قال: نعم. إذا كانا تفاوضا كما وصفت لك قد فوض هذا إلى هذا وهذا إلى هذا وقال كل واحد منهما لصاحبه: اعمل بالذي ترى قلت: وجائز له أن يستودع؟ قال: إذا احتاج إلى أن يستودع جاز ذلك. قلت: وهذا قول مالك؟ قال: هذا رأيي. وذلك أنا سألنا مالكًا عن الرجل يستودع الرجل الوديعة فيستودعها غيره فتهلك. هل عليه ضمان؟ قال: إن كان رجلًا أراد سفرًا أو كان بيته معورًا. أو ما أشبه هذا من العذر فأرى أن لا ضمان عليه. وإن كان ليس له عذر من هذا فأراه ضامنًا. قال: فقلنا لمالك: فالمسافر يدفع إلى الرجل البضاعة في سفره يرفعها له فيدفعها إلى غيره؟ قال مالك: هو ضامن. ولم يره مثل الحاضر لأن المسافر قد عرف ناحيته وأنه في سفر. فالشريك الذي سألتني عنه إذا نزل البلد فخاف على ما معه فاستودعها رجلًا لأن التجار منازلهم في الغربة ما علمت إنما هي الفنادق والمواضع التي يتخوفون فيها. فلا ضمان عليه إذا كان بهذه الحال. وإن لم يكن على شيء من هذه الحال فاستودعها رأيته ضامنًا. أحد المتفاوضين يشارك رجلا من مال الشركة قلت: أرأيت لو أن شريكين متفاوضين شارك أحدهما شريكًا آخر فاوضه بمال بغير أمر شريكه، أيجوز ذلك على شريكه أم لا؟ قال: إن كان إنما يشاركه شركة ليست بشركة مفاوضة مثل السلعة يشتركان فيها أو ما أشبه ذلك، فذلك جائز لأن ذلك تجارة من التجارات. وإن كان إنما يشاركه شركة مفاوضة حتى يكون شريكًا لهم في أموالهم وتجاراتهم يقضي في ذلك، فلا يجوز ذلك له إلا بإذن شريكه» (١٠٠).

مرتفع من ربح الشركة. فهل رأيت شريكاً قد اقتنع بما يأتيه من ربح إلا من رحم ربك؟ ومتى ما اقتنع، أو اضطر أحياناً بقبول الآخرين الأقل مهارة كشركاء بربح يراه هو مرتفع، فإن في هذا دفع للشريك الأقل مهارة والآخذ لربح مرتفع للعمل بهمة، وهنا ترتفع الكفاءة ويرتقي الأداء ليصل لمستوى الشريك الأعلى. أما إن لم يقتنع من أراد استحداث الشراكة بالربح المرتفع الذي يطلبه الآخر، فإن عليه أن يستأجر ذلك الآخر للعمل لديه بأجر معلوم، وهنا أيضاً ترتفع الكفاءة لأن العمل محدد وله متطلبات والتزامات لابد للأجير من القيام بها تحت عين المؤجر، وهذا مشابه لما يقوم به موظفوا الشركات المعاصرة، إلا أن الفرق هو في العدالة في التوزيع، أي في الأجر المناسب بسبب قلة البطالة مقارنة مع ما تفرزه الرأسمالية من بطالة تؤدي لتدني الأجور، وهنا أيضاً ترتفع الكفاءة لأن الأجر منصف. فمتى ما أعطي العامل أجراً مجزياً ارتفع الإنتاج. هل حاولت يوماً دفع مبلغ ضئيل لعامل لينجز لك عملاً ما؟ إن فعلت فستلحظ تضجره، حتى وإن لم يتحدث، فستلحظ ذلك من خلال تباطئه في إنهاء العمل وقلة إتقانه لقناعته بضآلة ما يحصل عليه من أجر مقابل أدائه، إلا أنه اضطر لذلك لانتشار البطالة. فهو على قناعة تامة بأنه يستحق أكثر مما ستدفع له، لذلك سيعطيك في الغالب أقل مما سيأخذ منك.

ولكن لماذا أباح الإمام مالك هذا النمط من شركة المفاوضة ولم يفعل ذلك الشافعي وأحمد؟ إن السبب، والله أعلم، هو في نظرته المختلفة التي فصصت شركة المفاوضة إلى عقدي بيع ووكالة. لقد وردت مقارنة لطيفة بين المذاهب عن شركة المفاوضة في المجموع تقول:

> «وأما مالك فيرى أن كل واحد منهما قد باع جزءاً من ماله بجزء من مال شريكه، ثم وكل كل واحد منهما صاحبه على النظر في الجزء الذي بقي في يده، وأما الشافعي فإنه يرى أن الشركة ليست هي بيعاً ووكالة. وأما أبو حنيفة فهو هنا على أصله في أنه لا يراعي في شركة العنان إلا النقد فقط، وأما ما يختلف فيه مالك وأبو حنيفة من شروط هذه الشركة فإن أبا حنيفة يرى أن من شروط المفاوضة التساوي في رؤوس الأموال. وقال مالك: ليس من شرطها ذلك تشبيهاً بشركة العنان، وقال أبو حنيفة: لا يكون لأحدهما شيء إلا أن يدخل في الشركة، وعمدتهم أن اسم المفاوضة يقتضي هذين الأمرين، أعني تساوي المالين، وتعميم ملكهما».

وجاء في أضواء البيان توضيح مهم لما ذهب إليه الإمام مالك إذ يقول الشيخ الشنقيطي رحمه الله موضحاً:

> «اعلم أن شركة المفاوضة هذه في مذهب مالك لا تتضمن شيئاً من أنواع الغرر التي حرمت من أجلها شركة المفاوضة عند الشافعية ومن وافقهم لأن ما استفاده أحد الشريكين المتفاوضين من طريق أخرى كالهبة والإرث، واكتساب مباح كاصطياد واحتطاب ونحو ذلك لا يكون شيء منه لشريكه. كما أن ما لزمه غرمه خارجاً عن الشركة كأرش جناية، وثمن مغصوب ونحو ذلك، لا شيء منه على شريكه، بل يقتصر كل ما بينهما على ما كان متعلقاً بمال الشركة، فكل منهما وكيل عن صاحبه، وكفيل عليه في جميع ما يتعلق بمال الشركة، وهكذا اقتضاه العقد الذي تعاقدا عليه. فلا موجب للمنع ولا غرر في هذه الشركة عند المالكية، لأنهم لا يجعلون المتفاوضين شريكين في كل ما اكتسبا جميعا حتى يحصل الغرر بذلك، ولا متضامنين في كل ما جنيا حتى يحصل الغرر بذلك. بل هو عقد على أن كل واحد منهما نائب عن الآخر في كل التصرفات في مال الشركة، وضامن عليه في كل ما يتعلق بالشركة. وهذا لا مانع منه كما ترى، وبه تعلم أن اختلاف المالكية والشافعية في شركة المفاوضة خلاف في حال، لا في حقيقة».[١٠١]

أي وكأن المذهبين الحنفي والمالكي يذهبان لجواز شركة المفاوضة في ظروف محددة لتلافي الغرر والجهالة، فهي تجوز عند التساوي في المال والتصرف، وهذا نادر جداً، وعندها يصبح كل واحد من الشركاء كفيلاً عن شريكه في الشراء والبيع كما أنه وكيل عنه.[س] وسبب الندرة هو أن الناس لا يتساوون في الدخل دوماً بل يتقاربون. فماذا إن اختلف الشريكان في ماليهما مستقبلاً، كأن يرث أحدهما؟ عندها ستنفض شركة المفاوضة. جاء في المجموع:

«وقال أبو حنيفة والثوري والأوزاعي رضي الله عنهم: شركة المفاوضة صحيحة إلا أن أبا حنيفة يقول: من شرط صحتها أن يخرج كل واحد منهما جميع ما يملكه من الذهب والفضة حتى لو أن أحدهما استثنى مما يملكه درهماً لم تصح الشركة، ويكون مال أحدهما مثل مال صاحبه، ويكونان حرين بالغين مسلمين. ولا تصح بين مسلم وذمي، ولا بين ذميين، ولا بين حر وعبد، فإذا وجدت هذه الشركة تضمنت الوكالة والكفالة. فأما الوكالة فهو أن يشارك كل واحد منهما صاحبه في الكسب وفيما يوهب له، وفي الكنز الذي يجده وفي جميع ما يكسبه إلا الاصطياد والاحتشاش فإنهما ينفردان. وأما الميراث فإنهما لا يشتركان فيه، فإذا ورث أحدهما نظر فيه، فإن كان عرضاً لم يضمن الشركة، وإن كان ذهباً أو فضة فما لم يقبضه فالشركة بحالها، وإن قبضه بطلت الشركة لأنه قد صار ماله أكثر من مال الآخر. وأما الكفالة فإن كل ما يلزم أحدهما بإقرار أو غصب أو ضمان أو عهدة فإن صاحبه يشاركه فيه إلا أرش الجناية».[١٠٣]

أي أن الحنفية، أجازوا شركة المفاوضة على أن يكون قدر كل ما يدفعه أحدهما مساوياً للآخر في القيمة، وأن لا يكون لأحدهما من المال الذي تنعقد به الشركة شيء مدخر، بل ينبغي له أن يخرج كل ماله. ولكن ماذا إن عقد إنسان الشركة بأقل مما يملك؟ عندها تكون الشراكة شركة عنان لا مفاوضة. وهكذا، كما تلحظ، فإن الفقهاء الذين أباحوا شركة المفاوضة يضعون من الشروط التي قد تدفع الشركة لنمط آخر للخروج من شركة المفاوضة. فبالنسبة للمذهب الحنفي مثلاً:

«ويجوز أن يملك أحدهما عقاراً أو دوراً زيادة على المال دون صاحبه أو يملك مالاً غائباً عنه كان له دين على شخص لم يقبضه، فإذا قبضه فسدت وصار عناناً، ولو كان لأحدهما وديعة من النقدين عند شخص زائدة على رأس مال المفاوضة فسدت المفاوضة، وهذا الشرط يتعلق برأس المال».[١٠٤]

من شروط الحنفية في شركة المفاوضة أيضاً:

«وإذا كان لأحد الشريكين شيء مملوك قبل عقد الشركة فليس للآخر شيء فيه، كما إذا اشترى أحدهما جملاً بشرط الخيار ثم تعاقد مع صاحبه على شركة المفاوضة ثم أسقط خياره فإن الجمل يكون له وحده، وليس لشريكه فيه نصيب. وإذا أودع أحدهما وديعة كانت كذلك عند الآخر، ...».[ع]

س) ومن شروط شركة المفاوضة عند الحنفية: «أن تكون الشركة عامة في جميع التجارة، فلا يصح تخصيصها بنوع واحد كالقطن أو القمح أو نحو ذلك، وهذا الشرط متعلق بالمعقود عليه». وهذا أيضاً شرط يصعب على الناس القبول به (١٠٢).

ع) ولا تبطل شركة المفاوضة عند الحنفية بالشرط الفاسد، وإنما يبطل الشرط، «فلو اشتركا في شراء حيوان أو عرض تجارة على أن يبيعه أحدهما دون الآخر، لم تفسد الشركة ولا يعمل بالشرط. وكذلك إذا اشتركا على أن يدفع أحدهما المال وحده فإن الشرط يكون فاسداً والعقد صحيح ...» (١٠٥).

وهكذا نستنتج أن شركة المفاوضة لم يجزها الشافعية والحنابلة، أما من أجازوها فقد فعلوا ذلك في ظروف محددة تزيد من كفاءة الإنتاج. حتى وإن طبقت بين الناس فهي نادرة جداً لصعوبة تحقق شروط واضعيها، ناهيك عن قناعة الناس بها، لذلك فقد تخرج الشركة من المفاوضة إلى العنان. وبالطبع فهناك فارق في حق الشريك في التصرف بين النمطين، أي بين العنان والمفاوضة. ففي العنان لا يضمن الشريك جميع تصرفات شريكه، وبالذات العدوانية منها. وجميع هذه الاستنتاجات ترفع من الكفاءة. وبالإضافة لهذه الأنماط الخمسة فقد تكون هناك أنماط أخرى بسبب تقسيمات اقترحها بعض الفقهاء، إلا أنها تفرعات من هذه الأنماط الخمسة. وبالتدقيق فيها ستلحظ أنها ستؤدي أيضاً لرفع الكفاءة.[١٠٦] والآن لنعرض لبعض خصائص الشراكة عموماً ببعض التفصيل لإثبات كفاءة وعدالة المجتمع المسلم من خلال الشراكة.

تذكيرٌ مهم

كما ترى أخي القارئ فإن جميع هذه الأقوال المختلفة هي بسبب قلق الفقهاء. والسؤال هو: لماذا تركت الشريعة هذه المسائل دون توضيح نصي من القرآن الكريم أو من السنة المطهرة؟ والإجابة هي والله أعلم: مهما اختلفت أقوال الفقهاء فهي كما ذكرت مراراً في بوتقة واحدة لأن آيات الغنائم والفيء والصدقات تقص الحقوق بين السلطات والناس بطريقة تضعف من أهمية أي خلاف آخر قد يظهر لأن الإطار الأهم لا خلاف عليه، وبالمنطق نفسه، فهناك أحاديث ترسم العلاقات بين الأفراد (مثل منع الضرر والضرار ومثل أحقية الحيازة لمن سبق من الخيرات). هذا بالإضافة إلى أن معظم هذه الأقوال المختلفة تنبثق من نفس أسس الاستنباط. لذلك تجدني في هذا الفصل أسرد وأتقبل الكثير من الأقوال لأنها برغم اختلافاتها تقع داخل دائرة واحدة. ولعلي أوضح الأمر بمزيد من التفصيل في فصل «المعرفة». لكن إن أمعن الدارس النظر سيلحظ أن أقوال ابن قدامة رحمه الله (ولعله لأنه أتى من بعدهم) تفند أقوال مخالفيه بتوضيح سبب مخالفته لهم بشكل مقنع. فالمسألة باختصار هي (كما وضحها ابن قدامة رحمه الله) أن الشراكة عند البدء لابد وأن تكون واضحة في حصصها لجميع الشركاء سواء كان رأس المال نقداً معدوداً أو من العروض التي يجب أن تقوّم. فلطالما عرفت الحصص ليمكن الرجوع إليها عند فض الشراكة لتلافي الخلاف جازت الشراكة. وبهذا فإن ما ذهبا إليه ابن قدامة وابن القيم رحمها الله (وسيأتي بإذن الله) يزيد من احتمالات ظهور الشراكات. وكلما زادت الشراكات في المجتمع كلما زادت الكفاءة والعدالة لأن المأجورين قلة. إلا أن المهم أيضاً هو أن الصناعات المعاصرة تتطلب الكثير من التكاتف بين الكثير من المهارات بحيث يصعب جمع عدد كبير من الأفراد بحصص متساوية لإيجاد شراكة ما. فلابد وأن تختلف رؤوس الأموال عند البدء لاختلاف المهارات وندرتها وتثمينها فيما بينها. فالمهم هو الاتفاق بين الشركاء. وكما ذكرت (وسيأتي في فصلي «الفصل والوصل» و «البركة» بإذن الله)، فمع شفافية المجتمع الاقتصادية وحرية الحركة للمهارات في سوق العمل، حتى وإن تفاوتت الحصص بين الشركاء فإن الجهالة والغرر سينتفيان بينهم بإذن الله لأن الأجور مفصصة.

ومن جهة أخرى، فإن انتشار الشراكات كظاهرة إنتاجية لا تعني قط انعدام المأجورين. فهناك بعض الشراكات والتي تتطلب بعض المهارات في إنتاجها بصفة مؤقتة كمهمة صيانة الحاسب الآلي مثلاً. ولهذه المهام قد

يقوم بعض الأفراد بتأجير أنفسهم لمدة محددة للعديد من الشراكات (كما بينت في التوضيح التاسع). إلا أن هؤلاء سيعملون بأجر أعلى لأنهم أجراء مؤقتون وليسوا بدائمين ما سيؤدي للمزيد من الكفاءة والعدالة، ذلك لأن من سيستأجرهم سيفعل لمهمة محددة كإصلاح عطب ما. وفي الوقت ذاته سيحاول المستأجر (لأنه هو المالك) عدم الوقوع فيما وقع فيه من حاجة لهذا الأجير مستقبلاً. والآن أريدك أخي القارئ أن تتمعن في قراءة الاقتباس الآتي إذ أن من الفقهاء من لم يقتنع بالشروط السابقة للشراكات لأنهم اعتبروها اجتهادات فردية لم تنبع من نص أو فعل ما أدى للتعقيد. فلا أدلة عليها، بل هي فقط اجتهادات لا حاجة ولا داعي لها كما يقولون. أريدك أن تتأمل ما جاء في كتاب «الروضة الندية»، فما أروع ما كُتب. وستستنتج بإذن الله مدى دفع الشريعة للشراكة من خلال تسهيل مفهومها دون أي تعقيد كما ذهب بعض الفقهاء. فهذا الاقتباس لصديق حسن خان رحمه الله مهم جداً وسنعود إليه مراراً إذ يقول:

> «واعلم أن هذه الأسامي التي وقعت في كتب الفروع لأنواع من الشركة: كالمفاوضة، والعنان، والوجوه، والأبدان، لم تكن أسماء شرعية ولا لغوية، بل اصطلاحات حادثة متجددة، ولا مانع للرجلين أن يخلطا ماليهما ويتجرا كما هو معنى المفاوضة المصطلح عليها، لأن للمالك أن يتصرف في ملكه كيف يشاء ما لم يستلزم ذلك التصرف محرماً مما ورد الشرع بتحريمه، وإنما الشأن في اشتراط استواء المالين وكونهما نقداً واشتراط العقد، فهذا لم يرد ما يدل على اعتباره، بل مجرد التراضي بجمع المالين والاتجار بهما كاف. وكذلك لا مانع من أن يشترك الرجلان في شراء شيء بحيث يكون لكل واحد منهما نصيب منه بقدر نصيبه من الثمن كما هو معنى شركة العنان اصطلاحاً، وقد كانت هذه الشركة ثابتة في أيام النبوة ودخل فيها جماعة من الصحابة، فكانوا يشتركون في شراء شيء من الأشياء ويدفع كل واحد منهم نصيباً من قيمته ويتولى الشراء أحدهما أو كلاهما. وأما اشتراط العقد والخلط فلم يرد ما يدل على اعتباره. وكذلك لا بأس أن يوكل أحد الرجلين الآخر أن يستدين له مالاً ويتجر فيه ويشتركا في الربح كما هو معنى شركة الوجوه اصطلاحاً. ولكن لا وجه لما ذكروه من الشروط. وكذلك لا بأس بأن يوكل أحد الرجلين الآخر في أن يعمل عنه عملاً استؤجر عليه كما هو معنى شركة الأبدان اصطلاحاً. ولا معنى لاشتراط شروط في ذلك. والحاصل أن جميع هذه الأنواع يكفي في الدخول فيها مجرد التراضي، لأن ما كان منها من التصرف في الملك فمناطه التراضي ولا يتحتم اعتبار غيره. وما كان منهما من باب الوكالة أو الإجارة فيكفي فيه ما يكفي فيهما، فما هذه الأنواع التي نوعوها والشروط التي اشترطوها؟ وأي دليل عقلي أو نقلي ألجأهم إلى ذلك؟ فإن الأمر أيسر من هذا التهويل والتطويل، لأن حاصل ما يستفاد من شركة المفاوضة، والعنان، والوجوه، أنه يجوز للرجل أن يشترك هو وآخر في شراء شيء وبيعه ويكون الربح بينهما على مقدار نصيب كل واحد منهما من الثمن. وهذا شيء واحد واضح المعنى يفهمه العامي فضلاً عن العالم، ويفتي بجوازه المقصر فضلاً عن الكامل، وهو أعم من أن يستوي ما يدفعه كل واحد منهما من الثمن أو يختلف، وأعم من أن يكون المدفوع نقداً أو عرضاً، وأعم من أن يكون ما اتجرا به جميع مال كل واحد منهما أو بعضه، وأعم من أن يكون المتولي للبيع والشراء أحدهما أو كل واحد منهما. وهب أنهم جعلوا لكل قسم من هذه الأقسام التي هي في الأصل شيء واحد إسماً يخصه، فلا مشاحة في الاصطلاحات، لكن ما معنى اعتبارهم لتلك العبارات، وتكلفهم لتلك الشروط، وتطويل المسافة على طالب العلم وإتعابه بتدوين ما لا طائل تحته. وأنت لو سألت حراثاً أو بقالاً عن جواز الاشتراك في شراء الشيء وفي ربحه، لم يصعب عليه أن يقول: نعم .. ولو قلت له: هل يجوز العنان أو الوجوه أو الأبدان؟ لحار في فهم معاني هذه الألفاظ. بل قد شاهدنا كثيراً من المتبحرين في علم الفروع يلتبس عليه الكثير من تفاصيل هذه

الأنواع ويتلعثم إن أراد تمييز بعضها عن بعض. اللهم إلا أن يكون قريب عهد بحفظ مختصر من مختصرات الفقه، فربما يسهل عليه ما يهتدي به إلى ذلك. وليس المجتهد من وسع دائرة الآراء العاطلة عن الدليل، وقبل كل ما يقف عليه من قال وقيل، فإن ذلك هو دأب أسراء التقليد. بل المجتهد من قرر الصواب، وأبطل الباطل، وفحص في كل مسألة عن وجود الدلائل، ولم يحل بينه وبين الصدع بالحق مخالفة من يخالفه ممن يعظم في صدور المقصرين، فالحق لا يعرف بالرجال. ولهذا المقصد سلكنا في هذه الأبحاث مسالك لا يعرف قدرها إلا من صفي فهمه عن التعصبات، وأخلص ذهنه عن الاعتقادات المألوفات، والله المستعان».

وعادة ما يجد الباحث في كتابات السلف ما يؤشر على أن هذه الأنواع من الشراكات هي اجتهادات مستحدثة. ففي الفقه المالكي مثلاً يذكر ابن القاسم أن مالكاً رحمه الله لم يعرف شركة العنان، إذا أنها والله أعلم، لم تكن معروفة في وقته بين الفقهاء. جاء في المدونة الكبرى:

«الشركة في المفاوضة. قلت : هل يعرف مالك شركة عنان؟ قال: ما سمعت من مالك ولا رأيت أحداً من أهل الحجاز يعرفه. قال ابن القاسم: وما اشتركا فيه إن كان في جميع الأشياء فقد تفاوضا وإن كانا إنما اشتركا في أن اشتريا نوعاً واحداً من التجارة مثل الرقيق والدواب فقد تفاوضا في ذلك النوع. فأما العنان فلا يعرف، ولا نعرفه من قول مالك إلا ما وصفت لك».[١٠٧]

الشأن الأهم:
الأمانة والأحجام والكفاءة والعدالة

إن قرأت الـ ٤٤ صفحة السابقة بتمعن ثم قارنته مع الاقتباس المهم السابق من «الروضة الندية» لابد وأن تثير السؤال الآتي: برغم دفاعك يا جميل عن الفقهاء بتبرير آرائهم المختلفة عن الشراكة إلا أن ما ذهبوا إليه متفاوت لدرجة يصعب معها جمع الأقوال المتضادة في مصلحة ظاهرة تجمع الناس وبالذات بعد قراءة ما جاء في «الروضة الندية»؟ فأجيب كالعادة بأنه لطالما وضعنا أسس التمكين (الموارد والموافقات والمعرفة) نصب أعيننا فإن الخلافات لن تكون مؤثرة لأن الطرق المختلفة ستؤدي لنفس الهدف (العدالة والكفاءة). لكن في الوقت ذاته، لازال السؤال قائماً: هل من وسيلة لتقصي الحق في مسألة الشراكة من بين هذه الأقوال المختلفة؟ فأجيب: لابد لنا من تقصي كيفية استغلال الشريعة للغرائز الإنسانية وتوجيهها لما فيه صالح البشر. فهذا ما يركز عليه كتاب «قص الحق». كيف؟ لنبدأ بهذا السؤال: هل الأمانة ضرورة في الشراكات حتى تنجح؟ لنقرأ الآتي من «المدونة»:

«قلت: أتجوز الشركة بين الشريكين ورأس مالهما سواء والربح على المال والوضيعة على أن يكون المال في يد أحدهما دون الآخر؟ قال: لا أقوم على حفظ قول مالك في هذه الساعة. وأرى إن كان هذا الذي اشترط أن يكون المال على يده هو الذي يشتري ويبيع دون صاحبه، فأرى الشركة على هذا الشرط غير جائزة لأن الشركة تكون على الأموال والأمانة أيضاً. وهذا لم يأتمن صاحبه حين اشترط أن يكون المال عنده دون صاحبه وهو الذي يشتري ويبيع دون صاحبه. وإن كانا جميعاً هما اللذان يشتريان ويبيعان غير أن أحدهما الذي يكون المال في يده دون صاحبه. فلا أرى بهذا بأساً وأراها شركة صحيحة».[١٠٨]

إن تفكرت في أهمية الأمانة في الاقتباس السابق وبالذات قوله: «والأمانة أيضاً»، وتدبرت الحديث الذي سبق ذكره، أي قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿إن الله تعالى يقول: أنا ثالث الشريكين ما لم يخن أحدهما صاحبه، فإن خان أحدهما صاحبه خرجت من بينهما﴾، ثم إن تأملت أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿يد الله على الشريكين ما لم يتخاونا﴾، ستستنتج مباشرة أن للشراكة شأن عظيم في الإسلام من حيث البركة لأن الله الحق سبحانه وتعالى هو الشريك مع الشركاء الذين لا خيانة بينهم. فكيف سيكون حجم هذا التوفيق بين الشركاء إن كانوا أمناء لأن الله جلت قدرته شريك معهم؟ بالطبع ستكون الشراكة موفقة أيما توفيق. ومن هذين الحديثين نستنتج أيضاً أن الإسلام كما دفع حركياً إلى الشراكات بين الناس فهو يفعل ذلك أيضاً من حيث القيم قدر المستطاع. فخير لك من أن تكون شريكاً أميناً من أن تعمل بمفردك برأسمال وتستأجر الآخرين لأن الله الكريم الجواد المعطي الواهب الوهاب القادر القدير المقتدر الحكيم العليم شريك لك مع شركائك إن كانوا أمناء. فأنت لست وحدك، ولكن بمعية الله عز وجل. ولهذا فإن الشراكة ستكون ناجحة بالتأكيد في نظرك إن كنت مؤمنا. أريدك أن تقرأ الآتي من كلام ابن القيم وعلى مهل. فما أروعه في المقارنة بين الشراكة والإجارة. فهو نص سنعود إليه مرارا. يقول رحمه الله في «اعلام الموقعين»:

> «تجوز المغارسة عندنا على شجر الجوز وغيره، بأن يدفع إليه أرضه ويقول: اغرسها من الأشجار كذا وكذا، والغرس بيننا نصفان، وهذا كما يجوز أن يدفع إليه ماله يتجر فيه والربح بينهما نصفان، وكما يدفع إليه أرضه يزرعها والزرع بينهما، وكما يدفع إليه شجره يقوم عليه والثمر بينهما، وكما يدفع إليه بقره أو غنمه أو إبله يقوم عليها والدر والنسل بينهما، وكما يدفع إليه زيتونه يعصره والزيت بينهما، وكما يدفع إليه دابته يعمل عليها والأجرة بينهما، وكما يدفع إليه فرسه ويغزو عليها وسهمها بينهما، وكما يدفع إليه قناة يستنبط ماءها والماء بينهما، ونظائر ذلك، فكل ذلك شركة صحيحة قد دل على جوازها النص والقياس واتفاق الصحابة ومصالح الناس، وليس فيها ما يوجب تحريمها من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس ولا مصلحة ولا معنى صحيح يوجب فسادها، والذين منعوا ذلك عذرهم أنهم ظنوا ذلك كله من باب الإجارة، فالعوض مجهول فيفسد، ثم منهم من أجاز المساقاة والمزارعة للنص الوارد فيها والمضاربة للإجماع دون ما عدا ذلك، ومنهم من خص الجواز بالمضاربة، ومنهم من جوز بعض أنواع المساقاة والمزارعة، ومنهم من منع الجواز فيما إذا كان بعض الأصل يرجع إلى العامل كقفيز الطحان وجوزه فيما إذا رجعت إليه الثمرة مع بقاء الأصل الدر النسل، والصواب جواز ذلك كله، وهو مقتضى أصول الشريعة وقواعدها، فإنه من باب المشاركة التي يكون العامل فيها شريك المالك. هذا بماله وهذا بعمله، وما رزق الله فهو بينهما، وهذا عند طائفة من أصحابنا أولى بالجواز من الإجارة، حتى قال شيخ الإسلام: هذه المشاركات أحل من الإجارة، قال: لأن المستأجر يدفع ماله وقد يحصل له مقصوده وقد لا يحصل، فيفوز المؤجر بالمال والمستأجر على الخطر، إذ قد يكمل الزرع وقد لا يكمل، بخلاف المشاركة، فإن الشريكين في الفوز وعدمه على السواء، إن رزق الله الفائدة كانت بينهما، وإن منعها استويا في الحرمان، وهذا غاية العدل، فلا تأتي الشريعة بحل الإجارة وتحريم هذه المشاركات. وقد أقر النبي صلى الله عليه وسلم المضاربة على ما كانت عليه قبل الإسلام، فضارب أصحابه في حياته وبعد موته، وأجمعت عليها الأمة، ودفع خيبر إلى اليهود يقومون عليها ويعمرونها من أموالهم بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع، وهذا كأنه رأي عين، ثم لم ينسخه ولم ينه عنه ولا امتنع منه خلفاؤه الراشدون وأصحابه بعده، بل كانوا يفعلون ذلك بأراضيهم وأموالهم يدفعونها إلى من يقوم عليها بجزء مما يخرج منها، وهم مشغولون بالجهاد وغيره، ولم ينقل

> عن رجل واحد منهم المنع إلا فيما منع منه النبي صلى الله عليه وسلم، ثم قال: فلا حرام إلا ما حرمه الله ورسوله. والله ورسوله لم يحرم شيئاً من ذلك، وكثير من الفقهاء يمنعون ذلك، فإذا بُلي الرجل بمن يحتج في التحريم بأنه هكذا في الكتاب وهكذا قالوا لابد له من فعل ذلك، إذ لا تقوم مصلحة الأمة إلا به، فله أن يحتال على ذلك بكل حيلة تؤدي إليه، فإنها حيل تؤدي إلى فعل ما أباحه الله ورسوله ولم يحرمه على الأمة».[١٠٩]

رحم الله ابن القيم ما أروع علمه. هل لاحظت الفرق الشاسع بين الشراكة والإجارة؟ أريدك أخي القارئ أن تتأمل مذهب ابن القيم دفاعاً عن أهمية الشراكات حيث يقول: «إذ لا تقوم مصلحة الأمة إلا به». ثم إن قارنت الاقتباس السابق بما قاله صاحب الروضة الندية (صديق حسن خان) في الاقتباس ما قبل قبل السابق لاستنتجت أن الشريعة تذلل جميع العقبات لاستحداث الشراكات دون تعقيد. ولكن لماذا الدفع من الشريعة للشراكات لتقع بين شركاء أمناء؟ لأن هذه الشراكات، والله أعلم، تتسم بأقل قدر ممكن من البيروقراطيات بين الشركاء مع أعلى قدر ممكن من الطمأنينة. فلا أوراق توقع، ولا سندات تطبع، ولا أقوال تُثبت، بل الشركاء جميعاً وكأنهم «فرد واحد في التصرف». وهذه عبارة مهمة سأعيدها مرة أخرى أخي القارئ، ألا وهي: إن الشريعة تقص الحقوق لشراكات يتصرف فيها الشركاء وكأنهم «فرد واحد في التصرف». فهل رأيت فرداً يأخذ توقيعاً من نفسه إن أراد فعل أمر ما أو شراء شيء ما؟ كلا، بل فقط يقرر ويتوكل. وهكذا الشركاء إن أمنوا بعضهم بعضاً، فبرغم كثرتهم إلا وكأنهم شخص واحد في تصرفاتهم. حينها ستزداد الكفاءة لأن التركيز في الشراكة على الإنتاج وليس على مراقبة كيفية ظهور الإنتاج (خوفاً من أن يغش أحد الشركاء زملاءه الآخرين). فلا تظهر مثلاً الأجهزة التي على الموظف إدخال الكرت فيها لإثبات وقت قدومه ووقت خروجه من العمل، ولا سجلات لتسجيل جميع الحركات في الشركة مثل أوامر الصرف من المستودعات وما شابه من بيروقراطيات منهكة للشركاء. بل فقط التركيز على الإنتاج في بيئة مطمئنة دون بيروقراطيات فتزداد الكفاءة. وكأن الشراكة الموفقة حياة زوجية ناجحة، يثق فيها كل طرف بالآخر بمحبة ووفاء وإخلاص وتمني الخير للطرف أو الأطراف الأخرى في الشراكة.

وبالطبع ستقول: لقد وعدت يا جميل بألا تلجأ إلى القيم لإثبات طرح كتاب «قص الحق»، بل فقط التركيز على الحركيات المبنية على الغرائز، فمن سيضمن بأن الناس سيؤمنون بالحديث النبوي ولا يستغلون بالتالي الوضع بالتظاهر بالأمانة ومن ثم سرقة الشركاء؟ فقد يسرق الشركاء بعضهم البعض لدرجة انعدام الثقة وبهذا تضمحل فرص ظهور الشراكات المبنية على الأمانة. وقد تقول أيضاً: بل ستظهر الشراكات المشابهة لشركات اليوم المبنية على الاعتماد على مئات المستندات والأوراق الثبوتية كمحاضر الاجتماعات وما شابه مما تحدثنا عنه في وزارة الزير ضماناً لحقوق الشركاء!!! فأجيب: أنت على حق؛ ولكن فقط أردت التذكير بما ذكرته مراراً من أن سمو المجتمع هو بسبب حركيات تسحب بعضها بعضاً. فمع فتح الأبواب للتمكين كحركية، وبالتالي انخفاض البطالة كحركية، ومن ثم ظهور الشراكات كحركية (وحتى وإن لم يوقن الناس بأن الله الحق سبحانه وتعالى ثالث الشريكين إن كانا أمينين)، فإن هذه الحركيات تؤدي لتقارب الناس في الدخل، وبالتالي تؤدي لظهور المستهلكات المتقاربة في النوعية كما ذكرت، عندها فإن جشع الناس سيقل لأنه لا مغزى لكثرة المال لأن ما هو في الأسواق من الضروريات في متناول الجميع كما وضحت سابقاً، وبهذا لن يزيد سعير الناس للمزيد من المال. أي ستنحسر الغرائز الإنسانية الأمارة بالسوء. هنا في مثل هذه الظروف لن يغش الناس بعضهم البعض وسيميلون إلى ائتمان

بعضهم البعض فتنتشر الأمانة لأنه لا دافع قوي للغش أو للسرقة. أي أن الأمانة تحصيل حاصل لأن الحركيات تؤدي إليها. أما في الأنظمة المعاصرة، فإن الحاجة للسرقة تزداد بزيادة الفارق بين الناس من حيث الثراء ليصبح الأمين مفتونا.

ومن جهة أخرى، فإن هناك علاقة تأثيرية متبادلة بين كل من العناصر الخمسة الآتية: ١) الأمانة ٢) المعرفة أو المهارة ٣) أحجام الشراكات، أي عدد الشركاء ٤) الكفاءة ٥) العدالة. كيف؟ لنمر سريعاً على مثالين: إن صناعة قطعة من الأثاث كالكرسي البدائي مثلاً بحاجة لفرد واحد لأن المهارات التي يتطلبها ليست معقدة وبالتالي ليست بحاجة للعديد من الأفراد ذوي التخصصات الماهرة. فإن وجدت شراكة لإنتاج الكراسي، فهي شراكة قد تقع بين من يقطع الخشب ويعالجه من جهة، وبين من يشكله ويصبغه من جهة أخرى. أما إن كانت الشراكة بين عدة أفراد جميعهم يعملون في تشكيل الخشب وصبغه بعد شراء الخشب من شركة أخرى، هنا قد تتأثر الشراكة لأن بعضهم قد يكون أمهر من بعض وأكثر همة، فلا يتساوون في الإنتاج. ولأنهم بنفس المهارة فسيلحظون مباشرة من هو أكثر إنتاجاً من بينهم. وهذا قد ينطبق أيضاً على العلاقة بين من ينتج الخشب وبين من يشكله، فبرغم اختلاف المهارات فإن الهمة قد تختلف بين من يقطع الخشب ومن يصنع الكرسي إلا أنها بوضوح أقل. لهذا، فحتى يظهر العدل في الربح مقارنة بالإنتاج بينهم قد يستحدث الشركاء آلية بيروقراطية لحساب كميات إنتاج كل فرد منهم.

لنقارن المثال السابق بآخر أكثر تعقيداً: إن إنتاج مضخة كهربائية بحاجة لعدة جهات تتمتع كل منها بمهارات مختلفة وبحاجة للتنسيق فيما بينها لإنتاجها. فهناك من يستخرج المواد الخام كالمعادن ويعالجها، وهناك من يصنع الأجزاء من تلك المعادن المعالجة، وهناك من يركّبها، ناهيك عمن يصممون ومن يسوّقون وما شابه من عشرات المهارات. فإن وجدت شركة لإنتاج هذه المضخة من ألفها إلى يائها، فلابد وأن تتكون من المئات من الأفراد من ذوي المهارات المختلفة. هنا ستظهر البيروقراطيات للتنسيق بين العمال. لهذا نجد أن احتمال تفتت عملية الإنتاج لشراكات أصغر أمر شبه أكيد: هذه شركة تستخرج المعادن ليشتريها آخرون لصناعة قطع تحتاجها المضخة. وتلك شركة تصنع الأسلاك الكهربائية التي تحتاجها المضخة، وبالتأكيد تنتج الأسلاك أيضاً لبيعها لمصانع أخرى. وهذه جماعة تصمم المضخة وتقوم بتجميع أجزائها بعد وضع المواصفات لمن يصنع الأجزاء من شراكات أخرى وهكذا. هنا في هذا المثال، مقارنة بالمثال السابق (الكرسي)، نجد أن كل جماعة تنتج جزءاً واضحاً محدداً يساهم في إكمال المضخة الكهربائية. أي هكذا نجد أن المهارات المتشابهة أو المختلفة تلعب دوراً في دفع الشراكة تجاه الاتحاد أو التفتيت. أي أن عملية الإنتاج تخضع لجماعات كثيرة قد تعمل بشراكة كجماعة واحدة أو قد تستعين ببعضها البعض من خلال التبادلات التجارية كجماعات مختلفة. وكل شراكة تختلف في حجمها. فمنها ما هو مكون من اثنين، ومنها ما هو في الآلاف من الأفراد كشركات صناعة السيارات. فالمهارة إذا مبرر قوي أو دافع قوي نحو إيجاد الشراكات بأحجام مختلفة.

لكن في الوقت ذاته هناك دوافع أخرى تدفع نحو اتجاه آخر لا تبرره المهارات. فقد لا يتفق منتج الأخشاب مع النجار لإيجاد شراكة لصناعة الكرسي، بل يظهر الكرسي من خلال التبادلات التجارية، فيشتري النجار الخشب الخام من منتج الخشب، وبهذا يظهر نوع من التدوين للسجلات لحفظ الحقوق بين الطرفين. بينما قد يتفق مصمم المضخة الكهربائية مع مسوقيها ومع جامعي قطعها ومع صانعي أجزائها لإيجاد الشراكة من خلال المحاصصة أو

الأسهم لأن الثقة بينهم عالية فتنتفي الحاجة للبيروقراطيات لحساب نصيب كل فرد منهم. بل فقط تقاسم الربح بعد بيع المنتج. فإن نظرنا لكل ما هو منتج من حولنا بهذا المنظور، سنرى صورة يستحيل علينا فهمها من التعقيدات التي تجمع وتفرق بين المنتجين لشتى المستهلكات والخدمات لشتى الأسباب. أي أن الشراكة إن طبقت الشريعة قد تظهر بين ١) عدد كبير من الأفراد بمهارات مختلفة، ٢) أو بين عدد قليل بمهارات مختلفة، ٣) أو بين عدد كبير بمهارات متشابهة، ٤) أو بين عدد قليل بمهارات متشابهة. وبين هذه الأوضاع الأربعة هناك آلاف آلاف الاحتمالات بناء على حجم الشراكة وتكتلات الأفراد لكل مهارة والتي قد يجمعهم سبب صناعي بحت في الغالب أو قد يفرقهم مزاجهم المعكر ليس إلا. فقد يتشارك خمسة من منتجي الخشب مع تسعة نجارين متحدين كشركاء، أو قد يتشارك فرد كمنتج خشب مع ستة نجارين، وهكذا يزداد الوضع تعقيداً إن نحن نظرنا للمضخة الكهربائية بهذا المنظار، ومن ثم يزداد تعقيداً أكثر وأكثر إن نحن أضفنا إليهما البرادة الكهربائية ومن ثم الطائرة والقاطرة والخبز والحليب والقميص والدواء وكل أنواع المقتنيات والمستهلكات والخدمات (كخياطة الملابس) التي لا تعد ولا تحصى.

وبالطبع، فإن هذه التكتلات للأفراد العاملين في شراكات مختلفة الأحجام تؤثر في كل من الكفاءة والعدالة في التوزيع. لقد قام النظام الرأسمالي بترك تنظيم هذه الشراكات لجماعات من خلال آلية العرض والطلب في السوق والتي توجهها دراسات الجدوى الاقتصادية لتحصل على رأس المال من البنوك أو المستثمرين أنفسهم، بينما حاولت الاشتراكية تنظيم ذلك من خلال السيطرة عليها بتوجيه الدولة لها. ولاستحالة الوصول للمعادلة الأفضل بين الكفاءة والعدالة باستخدام العقل البشري، فقد تفوق النظام الرأسمالي على الاشتراكي كما هو معلوم من حيث الكفاءة، إلا أنه لم يستطع ذلك من حيث العدالة. فها هو ذا عدد الفقراء في ازدياد مع العولمة، أي مع زيادة انتشار الرأسمالية. أما ما يدفع إليه الإسلام فيمكن تلخيصه لهذه المرحلة من الكتاب كالآتي (إذ سيأتي بيانها بتفصيل أكبر في فصل «الفصل والوصل» بإذن الله):

إن المسيرة الإنتاجية لأي مجتمع تكون أكثر إنتاجاً إن اتصفت: «بأقل قدر ممكن من الهدر مع وضع كل فرد في أفضل موقع لإتقان ما يفعله إما شريكاً أو منفرداً». وهذه العبارة أو هذه المعادلة تتحقق فقط «إن ملك كل فرد عمله إما منفرداً أو شريكاً». فقد يملك الرجل معملاً أو يتشارك مع آخرين. المهم هو أنه لا مالك خارجي كما هي حال شركات اليوم. وهذه الشراكات التي يملكها من يعملون بها تتحقق إن تكتل الناس في جماعات متشاركة، كل جماعة تعمل شراكة لأن الشركاء أكثر همة وحرصاً في العادة فيما يقومون به أو أن كل فرد يعمل لنفسه. ولنركز الآن على الشراكات: لتلافي الهدر لابد لهذه الشراكات من العمل دون بيروقراطيات داخلية بين الأفراد المتشاركين وبأقصى تجانس وتناغم ممكن بينهم، وهذا يتحقق متى ما كانت كل شراكة بحجم يجعل أفراد الشركة في وضع يأتمن فيه بعضهم بعضاً، وفي وضع تأتمن كل شراكة الشراكات الأخرى التي تتبادل معها ما تحتاجه من أجزاء منتجة لتكمل ما تنتجه هي. وهذا لن يتحقق إلا إن تفتت العملية الإنتاجية لأي منتج أو لأي خدمة إلى «أكبر تجمع للأفراد كشركاء دون بيروقراطيات تذكر». وهذا هو الوضع الأمثل، وهذا ما تحاول الشريعة الدفع إليه. كيف؟

لنبدأ أولاً بتوضيح المقصود من عبارة: «أكبر تجمع للأفراد كشركاء دون بيروقراطيات تذكر». ذكرت في المثالين السابقين (الكرسي والمضخة الكهربائية) كيف أن الأفراد قد يتكتلون في أطياف تقع بين أربعة احتمالات

من حيث المهارات. فكل جماعة من الأفراد تعمل شراكة بالإمكان تفتيتها لجماعات أصغر إن كان في التفتيت مزيداً من الإنتاجية للشركاء بهدر وبيروقراطية أقل. فمن يستخرجون المعادن مثلاً ويعالجونها شراكة بالاستطاعة تفتيت شركتهم لشراكات أصغر: شراكة تستخرج المعادن وشراكة أخرى تعالجه. وكل شراكة أيضاً بالإمكان تفتيتها لجماعات أصغر. فالشراكة التي تستخرج المعادن بالإمكان تفتيت أعمالها لشراكة تحفر الأنفاق في المناجم كلما احتاج المنجم للمزيد من الحفر، وشراكة ثانية تجمع المعادن وثالثة تنقلها لخارج المنجم، ورابعة توصلها للمستهلك الذي يعالجها، وهكذا. حتى أن كل شراكة من هذه الشركات بالإمكان تفصيص أعمالها لشراكات أصغر تتطلب مهارات مختلفة: فالشراكة المتخصصة في نقل المعادن للمستهلك قد تتفتت لشراكات أصغر: إحداها لجمع ووضع المعادن في الناقلات، وأخرى لقيادة الناقلات وتسليم محتوياتها للمستهلك، وثالثة لصيانة الناقلات والمعدات التي ترفع المعادن من الموقع للناقلات، وهكذا لدرجة أن بعض الأعمال قد يقوم بها أشخاص منفردين دون شراكات (إلا أنهم ليسوا موظفين لدى الآخرين بل أحرارا. أي إما شركاء أو يعملون مستقلين بأنفسهم).

أي أن هناك مهام (مثل نقل المعادن) يجب أن تتم أو أعيان (مثل المسامير) يجب أن تنتج. هذه المهام أو المنتجات إما أن تتفتت أو تضاف لها مهام أو منتجات أخرى يجب أن يقوم بها الشركاء. فما هو أعقد أو أكبر عين يجب أن تُنتج دون أدنى خلاف بين الشركاء بحيث أنهم متفقون ويتصرفون كفريق واحد؟ ومن يقرر ذلك؟ وما هي أعقد أو أكبر خدمة يجب أن تؤدى دون أدنى خلاف بين الشركاء بحيث أنهم متفقون ويتصرفون كفريق واحد؟ ومن يقرر ذلك؟ هذا هو «الشأن الأهم» لموضوعنا من حيث الكفاءة. للإجابة أقول: بالطبع كلما زاد التفتيت زادت الحاجة للتنظيم الخارجي بين الشراكات لتنسيق العمل لتقوم كل شراكة بواجبها ليظهر المنتج. وبالعكس، كلما تجمعت المهارات لشراكات أكبر ظهرت الحاجة لبيروقراطيات داخلية لتنظيم سير العمل بين الشركاء. فشركة نفط معاصرة مثلاً لها علاقات محددة مع من هم خارج الشركة مثل الدولة والعملاء، إلا أن بيروقراطياتها الداخلية لتنظيم سير العمل بين الوظائف (المهارات) المختلفة لا حد لها من كثرتها. أما إن تفتت العملية الإنتاجية لشركات أصغر وأصغر، فستضمحل بيروقراطياتها الداخلية لتحل محلها علاقات خارجية بين الشراكات الصغيرة.

وهذه هي النقطة المهمة التي توضح الإجابة للشأن الأهم: ألا وهي أن هذه العلاقات بين الشراكات الصغيرة تختلف جذرياً عن تلك التي تنظم العمل في الشراكة إن كانت كبيرة، ذلك أن العلاقات بين الشراكات الصغيرة هي علاقات بين أطراف من مستوى واحد، أي أنها «علاقات أفقية». فعلى من ينقل المعادن مثلاً من المناجم إلى المستهلكين التفاوض مع من يستخرجون المعادن لأن المستخرجين هم الملاك الذين حازوا المعادن إلا أنهم لا يملكون أدوات النقل أو لا وقت لهم للنقل. وعلى من ينقلون المعادن التفاوض مع من يصونون الناقلات إن أوكلت أعمال الصيانة لشركة أو لفرد غير الناقل. فالعلاقات بين الشراكات الصغيرة (والتي قد تصغر أحياناً لتكون فرداً واحداً) هي علاقات تفاوضية (أو كما أسميها في هذا الكتاب، علاقات أفقية)، وكل شركة بحاجة للشركة الأخرى، لهذا تظهر الحاجة بين الشراكات للتفاوض، ومتى ما تمت وتم بالتالي الوصول لاتفاق بين الشراكات فإن الاتفاق سيستمر دون بيروقراطيات لدرجة أنه سيصبح عرفاً إلى حين تغير الظروف. أي أن هناك استقراراً كبيراً سيؤدي لظهور الأعراف التي ستؤدي لسلاسة سير العمل. أما في الشركات الكبيرة، فإنه لا تفاوض، ولكن أوامر ممن

يديـرون الشركات. أي أن العلاقات بين مختلف قطاعات الإنتاج داخل الشركة الكبيرة هي «علاقات رأسية» تُفرض فيهـا الأنظمـة والقـوانين التـي تديـر عمليـة الإنـتـاج. وبـالطبع، ففـي مثـل هـذه الظـروف، تـضمحل فـرص الإبـداع، وتـضمحل فـرص حصـول العمال على حقـوقهم كـما يـستحقـون، وتـزداد فـرص تـسلق المنافقين للارتقـاء في الـسلم الوظيفي بعمل أقل، وما إلى ذلك من آفات معلومة ذكرت بعضها في فصل سابق.

ولكـن في الوقت ذاتـه، فـإن التفتيت لـشراكات أصغـر وأصغـر لا يـعني المزيـد من الكفاءة، بـل الكفاءة هي نتاج تجمع المهارات المختلفة لـشراكات «أكبر مـا تكـون دون الحـاجة لتنظيم داخلي»، بل فقط مجرد الأعراف بين الشركـاء «تذللاً». أي أن الإشكالية هي في إيجاد تفتيت للعملية الإنتاجية لجماعات أصغـر لضمان الحقوق والكفاءة في الحركـة والإنتاج، ولكن في الوقت ذاته فـإن هذه الجماعات الأصغـر بعـد تفتيتهـا هي شراكـات كـل منهـا أكبر مـا يمكن لمنتج ما، دون بيروقـراطيات داخلية، بل فقط علاقات تـذللية تتصف بالأمانة. فأيهم أفـضل مثلاً من حيث الكفـاءة، تجمّع من يصنع بطاريـات السيارات كشراكة واحـدة تقوم ببيع البطاريـات لشراكة أخـرى تجمع أجزاء السيارة المختلفة، أم جعل من يصنعون البطاريات كجزء من شراكة أكبر هي شراكـة تصنيع الـسيارات؟ أم أن الأفضل هو تفتيت الشراكة الصانعة للبطاريات لشراكات أصغر، كل شراكة تصنع جزءاً من البطارية، هذه تصنع الجرم الخارجي، وتلك تصنع السائل الـداخلي، وثالثة تجمع الأجزاء وتُغلق الغطاء الخارجي وهكذا. إن الإجابة على هذا السؤال أمـر مستحيل مهما أُجريت الأبحاث إن أردنـا أعلى كفاءة ممكنـة. وما يزيـد الوضع سوءاً هـو استحالة الوصول لأفضل توزيع عادل حتى لا يُظلم أي فرد عامل. فكيف يأتي الحل إذاً؟

لقد رسمت لنا الشريعة الطريق بقص الحقوق لنصل إلى الحل. كيف؟ برغم أن موارد الكرة الأرضية محددة إلا أنها أكثـر مما يكفي البـشر كما مر بنا في الفصل الـسابق، ولأن الشريعة فتحت أبواب التـمكين دون حكـر على أحد، ولأن للفرد العمل دون أخذ الموافقات، ولأن له الانتقال كابن سبيل، فإن الناتج هو فرد عزيـز كريم رشيد له الحق في اختيار أي عـمل يريـده كما ذكرت مـراراً. هذا هـو الأصل: فرد عـزيز رغم الجـميع، وربـما يكـون رشيداً أيضـاً. فإن لم يـكن رشيداً، فعـلى الأقل يدرك مصلحـة نفسه. وهـذا الفرد يتحـرك بين الأعمال لـيختار منهـا ما يلائم مواهبه وميوله أويقبل بما سيدفع له من المال كأجر لما يعتقد هو أنه مجز له. لذلك سيقع بإذن الله على ما يصبو إليه إما كفـرد وحيد في عمله أو كـشريك أو كأجير عزيـز، وهذا هـو المهم. ولأن الـشريعة هيـأت الظـروف لظهـور الشراكات دون فرضها على المجتمعات، فإن الـشراكات ستظهر لإنتاج المنتجات لأن من مصلحـة النـاس التكتل والتكاتف للوصول لأعلى ربح بـأقل عمل ممكن، فهـذا من صميم مـصلحتهم إن أتيحـت لهم الفرصـة، فهـذه غـريـزة إنسـانية. وبهـذا فإن الـشريعة تـستغل مصالح النـاس لـدفعهم للمـزيد مـن الإنتاج. أي أن الـشريعة هيـأت الظـروف للغرائز الإنسانيـة لتنمو في مسارات تؤدي للكفاءة والعدالة. لذلك سيتكتل الناس للعمل دون بيروقراطيات وبتعاون أخوي ودون رئـيس ومـرؤوس، بل عـلاقات تـذللية. فـهذا أمـر طبعـي، فمن هـذا الأخـرق الـذي يرغـب في العمل شريكاً تحت إمرة شريك آخر؟ لهذا تجد الشركاء يتحركون لإيجاد منتج ما وإتقانه لبيعه للآخـرين، فمنهم من يصنع منتجـاً جـاهـزاً لـلاستهـلاك مبـاشرة كـالبنطـال أو القميـص، ومنهـم مـن يـرى أن الـربـح هـو في إنتـاج جـزء مـن منتج لشراكـات أخـرى مثـل صناعـة المسامير، ومنهـم من يريـد العمل بمفـرده بتأجير مهاراته لخدمة محددة مثل العمل كسباك. وهكذا يتجمع الأفراد في شراكات بأحجام مختلفة بطريقة يتلافون فيها البيروقراطيات لأن هذا التلافي هو

غريزة من صميم النفس البشرية العزيزة. وعزتها تقدر بمقدار فتح أبواب التمكين لها في المجتمع. وكلما زادت عزة كلما ارتاحت للعمل دون بيروقراطيات تذكر، بل أفراد متذللون لبعضهم البعض. هكذا يتحرك الناس بين الأعمال وبين الأفراد وبين المهارات لتظهر الشراكات ذات الأحجام المختلفة لتستقر كل شركة بحجم يلائم المنتج الصغير (قميص مثلاً) أو جزء من منتج صغير (خيط القميص مثلاً) أو المنتج الذي يُكمل إنتاج الآخرين (مسمار مثلاً) أو خدمة لا تتسع إلا لفرد واحد في الغالب دون شراكة (سن السكاكين مثلاً) أو لإيجاد منتج معقد (طائرة مثلاً). هكذا تظهر الحضارات الأمثل لمجتمع راق.

كما أن غريزة تلافي هذه الأنفس العزيزة للبيروقراطيات الداخلية تظهر أيضاً في علاقاتها مع الجهات الأخرى المصنعة (أي علاقاتها الخارجية) إن كان منتجها يُكمل منتجات الآخرين. فمن الطبعي أن يتجه صانعوا المسامير مثلاً لصناعة مسامير بأحجام مختلفة لخدمة أكبر عدد ممكن من الشراكات. فبدل صناعة مسمار ليوضع داخل آلة حلاقة مثلاً، فسيحاولون صناعة عشرات أو حتى مئات الأنواع من المسامير بمقاسات مختلفة إن تمكنوا من ذلك لأنهم لا يريدون التقيد لخدمة صانع واحد، بل أكثر من صانع لأن في هذا المزيد من التحرر وبالتالي العزة بالنسبة لهم، أو حتى إيجاد عدد محدد من المسامير ليخدم كل مسمار العديد من الأجهزة (وبهذا تظهر المعايير المؤدية للتصنيع كما سيأتي في فصل «المعرفة» بإذن الله). وبمثل هذا التفكير، تنتهي العلاقة بين صانعي المسامير وصانعي آلة الحلاقة إلى نوع من التبادل التجاري الواضح الملامح المبني على البيع والشراء فقط، فتنتفي الحاجة للأنظمة أو القوانين أو البيروقراطيات المقيدة مع الشراكات الأخرى، بل فقط بيع وشراء امتثالاً لقوله تعالى في سورة النساء: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا﴾. وكأن الآية تقول لنا أن أي تعامل بين الأفراد أو الشراكات المختلفة إن لم يكن بالبيع والشراء فقط فهو باطل إن لم يكن بالتراضي (وسيأتي تأويل هذه الآية في الفصل القادم بإذن الله).

وهنا تذكير: فعندما أقول أحياناً: «أكبر منتج»، لا أقصد الحجم، بل أقصد الحاجة لعددٍ أكبرٍ من الشركاء، فصناعة برميل الماء الكبير أقل حاجة للمهارات المختلفة من صناعة صنبور الماء. تذكير آخر: عندما أقول أكبر عدد من الشركاء دون بيروقراطيات داخلية بينهم، أو بعلاقات أفقية، فإن هذا لا يعني عدم اتفاق الشركاء على تعيين أحدهم تراضياً منهم ليتولى إدارة شؤونهم الداخلية فيطيعونه طواعية منهم. أي أن المهم هو التكاتف برضى الشركاء تذللاً وليس التكامل بالقهر كما هي حال معظم عمال الشركات المعاصرة. نعود للموضوع: أي أن الشأن الأهم هو في وصول المجتمع إلى وضع تكون فيه الشراكات بأكبر عدد ممكن من الأفراد الأعزاء بأقل بيروقراطيات ممكنة بينهم، وهذا يؤدي في الغالب لإنتاج أعقد أو أكبر منتج (ليس بالضرورة حجماً). ففي صناعة الأواني مثلاً، قد يكون صانعي المسامير جزء من شراكة صانعي الأواني، بينما في صناعة الساعات، فإن صانعي المسامير قد يستقلون بشركة لهم. وقد تتطلب الظروف العكس تماماً. فكيف إذاً نحدد كمجتمع هذه الأحجام الأمثل؟ والإجابة هي: لا أحد يستطيع تقرير ذلك. بل الحجم الأمثل للشراكة أو المنتج لكل شراكة سيظهر من خلال الحرية المطلقة للأفراد للانتقال من شراكة لأخرى «إن كانوا أعزاء». والعزة هنا شرط مهم، لأن العزيز يأنف الأوامر، فيتلافى العمل مرؤوساً، وتكون علاقته مع زميله علاقة أفقية لا رأسية في الغالب، وهذه العلاقات الأفقية عادة ما تشوبها المودة والألفة، وعندها لن تظهر البيروقراطيات، بل فقط الاتفاقات والتي ستصبح رويداً رويداً أعرافاً. وهذا ما يبحث

عنه الأعزاء حتى يقعوا عليه لينضموا إليه كشركاء أو يشكلونه كبذرة شراكة. وكما أحاول أن أثبت، فإنه لا مجال لانغراس العزة في نفوس جميع أفراد الأمة إلا بتطبيق مقصوصة الحقوق. وفي النقيض فإن الأنظمة أو العلاقات الرأسية داخل الشركة، ولأنها بين رئيس ومرؤوس، فهي في تغير دائم لأن الأهواء، أو بالأصح مصلحة من هو أعلى أو المالك، هي التي تبلور الأنظمة في الغالب وليست المصلحة المشتركة للعاملين. كما أن الشركاء إن لم يكونوا أعزاء فهم ليسوا بأحرار، وبهذا قد يُدفعون لمهنة دون أخرى كما في النظم الرأسمالية فيضمحل حماسهم وإبداعهم وأداؤهم. ولكن كيف تتحقق الحرية المطلقة للأفراد في التحرك والاختيار من بين المهن وكيف تأتي لهم العزة؟

تأتي الإجابة من الشريعة: فبالإضافة لما ذكرته من مفاتيح التمكين (الموارد والموافقات والمعرفة) وهي الأهم، فإن الشريعة وضعت عدة حركيات في الشراكة لتحقيق ذلك: منها ١) الأمانة، أي اضطرار الشركاء على ائتمان بعضهم البعض إذ أنها من أسس جواز الشراكة؛ ومنها ٢) إصرار الشريعة على إطلاق أيدي الشركاء فرادى وكأن تصرف كل فرد منبثق عن الجماعة لتخفيف البيروقراطيات حتى تنعدم وذلك بوضع حقوق بينة للتصرف لدرجة أنها أعراف يدركها الجميع ودون قوانين؛ ومنها ٣) العدالة في الربح؛ ومنها ٤) أنها تكفل للفرد حرية الفسخ للشراكة متى أراد، وتسهل له إمكانية استحداث الشراكة ببساطة مطلقة بمجرد الاتفاق مع الآخرين. وهذه النقاط الأربع هي ما سأوضحها في باقي هذا الفصل بإذن الله وبالذات من خلال الأمثلة، بالإضافة للسابق، فهناك حركيات أخرى تزيد الفرد حرية وعزة وسنأتي عليها في الفصل القادم بإذن الله. وسنبدأ بالأمانة.

الأمانة

كما مر بنا في عدة اقتباسات سابقة، فإن من الملاحظ على الشراكة أن العلاقة بين الشركاء مبنية على الأمانة. فلا تصح الشراكة (كما يستنتج المطيعي من أقوال الفقهاء مثلاً) إلا إن كانت «يد كل شريك في كل ما يختص بأعمال الشركة وأموالها يد أمانة، فلا يضمن ما أتلف إلا حيث قصر أو تجاوز حدود الأمانة، وإن لم يكن ثمة تقصير أو تجاوز، فما يقع على أحدهم من ضمان في أثناء أداء عمل الشركة يلزم به كل الشركاء».[١١٠] وكما مر بنا في فصل «الأموال» من تكريم المجتمع للأفراد بالأخذ بقول المزكي في حال الخلاف، فكذلك هنا نجد أن الشريك العامل له الكلمة المسموعة إن لم توجد بينة. فلاحظ ما لخصه الشيرازي من العلاقة بين الشريكين بأنها مبنية على مصداقية عالية قائلاً:

> «والشريك أمين فيما في يده من مال شريكه، فإن هلك المال في يده من غير تفريط لم يضمن، لأنه نائب عنه في الحفظ والتصرف، فكان الهالك في يده كالهالك في يده، فإن ادعى الهلاك، فإن كان بسبب ظاهر، لم يقبل حتى يقيم البينة عليه، فإذا أقام البينة على السبب فالقول قوله في الهلاك مع يمينه، وإن كان بسبب غير ظاهر فالقول قوله مع يمينه من غير بينة، لأنه يتعذر إقامة البنية على الهلاك، فكان القول قوله مع يمينه. وإن ادعى عليه الشريك خيانة وأنكر، فالقول قوله لأن الأصل عدم الخيانة. وإن كان في يده عين وادعى شريكه أن ذلك من مال الشركة، وادعى هو أنه له، فالقول قوله مع يمينه، لأن الظاهر مما في يده أنه ملكه، فإن اشترى شيئاً فيه ربح فادعى الشريك أنه اشتراه للشركة، وادعى هو أنه اشتراه لنفسه، أو اشترى شيئاً فيه خسارة، وادعى الشريك أنه اشتراه لنفسه،

وادعى هو أنه اشتراه للشركة، فالقول قوله، لأنه أعرف بعقده ونيته».

ويوضح المطيعي بأن للأمانة دعامتين هما الصدق والثقة، لذلك إن «ادعى [الشريك] الهلاك بسبب ظاهر لم يقبل قوله حتى يقيم البينة على السبب الظاهر لأنه يمكنه إقامة البنية عليه».[١١١] وفي نفس الإطار جاء في المجموع قول المزني:

«وأيهما ادعى في يد صاحبه من شركتهما شيئاً فهو مدع، وعليه البينة، وعلى صاحبه اليمين، وهذا صحيح، إذا كان في يد أحد الشريكين مال وادعى صاحبه أن ما في يده من هذا المال هو من الشركة، وادعى صاحب اليد ملكه لنفسه، فالقول فيه قول صاحب اليد مع يمينه، إلا أن يقيم المدعي بينة، لأن الشركة لا ترفع حكم اليد في ثبوت الملك بها. ... قال المزني: وأيهما ادعى خيانة صاحبه فعليه البينة. أما دعواه الخيانة فغير مقنعة حتى يصفها بما يصير خائناً بها ثم يذكر قدرها، ففيم دعواها، فإذا فعل ذلك وأنكر المدعي عليه فالقول قوله مع يمينه، إلا أن يقيم مدعي الخيانة بينة بما يدعيه، لأنه أمين، ولأنه بريء الذمة».

وهناك تفاصيل أخرى تؤيد هذه المسائل في جميع المذاهب لدرجة أنه يمكن القول أن الشراكة ما هي إلا ائتمان كل شريك لشريكه الآخر. فقط تدبر قول الشيرازي في الاقتباس قبل السابق: «فالقول قوله، لأنه أعرف بعقد نيته». فلا شراكة إذاً دون ائتمان الشريك. ولضرب مثال واحد، فقد استنتج الشيخ أبو بكر الجزائري في كتابه «الفقه على المذاهب الأربعة» الآتي:

«مبحث: إذا ادعى أحد الشركاء تلف المال ونحو ذلك : الأصل أن الشريك أمين في المال، والأمين ينبغي أن يصدق فيما يدعيه، وذلك هو الأساس الأول الذي تحث شريعتنا المطهرة على اعتباره في عقد الشركة، فمتى اختل ذلك الأساس فقد انهارت الشركة وفشل الشركاء في كل مايقولون به من الأعمال صغيراً كان أو كبيراً».[١١٢]

ولأن الشراكة هي طريق أكيد سيطرقه الناس أو سينقادون إليه في ظل الظروف التي صاغتها حركيات الشريعة (الموارد والموافقات والمعرفة) وذلك استجابة لغرائزهم الإنسانية التي تدفعهم لترك من لا يتفقون معهم من الناس، فإن الأمانة بالتأكيد ستكون هي السمة المسيطرة على العلاقات بين معظم أفراد المجتمع فتضمحل البيروقراطيات لترتفع الكفاءة.

حدود التصرف

ومن شروط صحة الشراكة عموماً في جميع المذاهب كما جاء في المجموع:

«أن يكون كل شريك أهلاً للتوكيل والتوكل، وذلك يعني أن يكون متمتعاً بالأهلية التي تمكنه من أن يكون أصيلاً في عمله للشركة ووكيلاً في آن واحد، فهو أصيل باعتبار أنه يعمل في مال نفسه، ووكيل باعتبار أنه لا يعمل في مال نفسه فحسب، بل فيه مخلوطاً بمال غيره، فهو لذلك وكيلهم، وعدا حالات مستثناة، فهذا الشرط يقتضي أن يكون الشريك أو من يمثله بالغاً عاقلاً رشيداً، وبذلك يكون قادراً على أن يزن مصلحته ويحمي نفسه، ويرعى مصالح الآخرين».[١١٣]

لعل الملاحظة الأولى في الاقتباس السابق من المجموع هي عبارة: «أهلاً للتوكيل والتوكل»، والذي تدور حوله جميع المذاهب بطريقة أو بأخرى. وهذه المسألة ستؤدي للتقسيم لشراكات أصغر وأصغر لأنه منطقياً من لا يثق بالآخر لن يشاركه ولكنه قد يستأجره لأن الشريعة تصر على أن الشراكة مبنية على الثقة. ففي حال حدوث اختلاف كما مر بنا فإن المرجع هو الأخذ بقول الشريك العامل أو المتصرف. وبهذا منطقياً ستتفتت الشراكات لأصغر وأصغر حتى تصل للحجم الأكبر الذي يعكس عدداً من الأفراد تجمعهم الثقة الكبيرة المتبادلة فيما بينهم دون بيروقراطيات. لأنه إن لم توجد الثقة فلن توجد الشراكة. وهذه الحركية تدفع الأفراد (انجذاباً لغرائزهم)، للتكتل في جماعات من الشركاء «قد تكون» أكبر ما تكون في العدد ودون بيروقراطيات بينهم. وإن لم تكن أكبر ما تكون فستكون بحجم لا تتخلله المشاحات والخلافات المؤدية للبيروقراطيات. حتى أنها قد تقل لفرد واحد يملك ما يعمل فيه دون شراكة. فتأمل هذه الحركية التي كأنها «السهل الممتنع». ولكن متى ما استقر الشركاء على عدد معين، فما هي صلاحيات الفرد منهم؟ أي ما هي حدود تصرف الشريك؟ مرة أخرى اختلفت الأقوال. وسبب الاختلاف كالسابق هو قلق الفقهاء على الشركاء من الجهالة والغرر. فأطلق كل مجتهد فكره في إيجاد حدود التصرف. فبالنسبة للشافعية فقد قيدوا التصرف بين الشركاء أكثر من غيرهم وربطوه بإذن الشريك وبغض النظر عن نوعية فعله (إلى حد ما)، لكن لاحظ (وهذا هو المهم) أن الإذن هو شرط للشراكة، إذ أنه لا شراكة من غير إذن، فمتى ما وقع الإذن أُطلقت يد المأذون له. ففي المجموع:

> «ولا يجوز لأحد الشريكين أن يتصرف في نصيب شريكه إلا بإذنه، فإن أذن كل واحد منهما لصاحبه في التصرف تصرفا، وإن أذن أحدهما ولم يأذن الآخر تصرف المأذون في الجميع، ولا يتصرف الآخر إلا في نصيبه، ولا يجوز لأحدهما أن يتجر في نصيب شريكه إلا في الصنف الذي يأذن فيه الشريك، ولا أن يبيع بدون ثمن المثل ولا بثمن مؤجل ولا بغير نقد البلد إلا أن يأذن له شريكه، لأن كل واحد منهما وكيل للآخر في نصفه، فلا يملك إلا ما يملك كالوكيل».[١١٤]

ولعلك هنا تسأل: ولكن ما الفرق بين إذن الشريك وبين الصلاحيات التي عادة ما تعطى للمسؤولين في الشركات المعاصرة؟ فأجيب: الصلاحيات ترسم حدود التصرف، حتى وإن كان المتصرف رئيساً تنفيذياً للشركة، فله حدود مرسومة لأنه محاسب على تصرفاته. بينما الإذن يعني إطلاق الفرد في التصرف فيما أذن له فيه. فكما مر بنا، فإن من أسس الشراكة ائتمان الشريك. فهذا هو الأصل، فإن أُذن لهذا الشريك التصرف فكأنه لا حدود له في التصرف لأنه وكأنه مالك، لذلك فالقول قوله إن أساء التصرف لأن الأصل هو أنه مؤتمن وكأنه مالك لجميع عروض الشركة وليس فقط لسهمه منها. وكما ذكرت، ولأن العلاقة في التعامل أفقية، ولأن الشركاء وكأنهم في مستوى واحد إذا لا رئيس ولا مرؤوس بينهم، فإن الصفة الغالبة في التعاملات هي الاحترام والتقدير بينهم، وفي مثل هذه الأجواء يصعب على أحد الشركاء أن يضع شروطاً على شريكه في التصرف خوفاً من جرح مشاعره لأن الشروط قد تدفع الشريك لترك الشراكة في أي لحظة، بل سيحافظ الشريك على شريكه قدر المستطاع، فلا يخوّنه بوضع الحدود له، لأن الحدود أو الشروط وكأنها تخوين. فلا حاجة للتخوين، بل ترك الشريك لشريك آخر إن لزم الأمر. فالتخوين عكس الثقة، فهل رأيت شرطاً يوضع على من هو أهل للثقة، إلا إن كانت الثقة مخدوشة. فكثيرون هم من يدعون أنهم يضعون الشروط من باب الاطمئنان، إلا أن الحق هو أنها وضعت لأن الثقة مخرومة، وهذه قد تحدث بين الشركاء، إلا أنها نادرة مقارنة بأنظمة الشركات المعاصرة لأنه منطقياً لا حاجة لها لأن للشريك ترك الشراكة متى

شاء، فلا حاجة لقيود تقيده في الشراكة. بينما موظف الشركة مرغم في الغالب على العمل وتحت الشروط الموضوعة التي وكأنها تقول له: أنت غير مؤتمن. فشتان بين الحالين.

أما الحنابلة فبرغم أنهم يشترطون إذن الشريك، إلا أنهم وضعوا مجموعة من الضوابط أو المبادئ التي تطلق يد الشريك في التصرف والتي إن تدبرها الفرد وجد أنها تصب في مصلحة الشراكة، وأي فعل غير ذلك فهو بحاجة لإذن الشريك والذي من دونه لن تصح الشراكة. فالإذن شرط في الشراكة كما قلنا. لننظر في الصلاحيات بين الشركاء كما جاء في المغني:

> «وشركة العنان مبنية على الوكالة والأمانة، لأن كل واحد منهما بدفع المال إلى صاحبه أمنه، وبإذنه في التصرف وكله. ومن شرط صحتها أن يأذن كل واحد منهما لصاحبه في التصرف، فإن أذن له مطلقاً في جميع التجارات تصرف فيها، وإن عين له جنساً أو نوعاً أو بلداً تصرف فيه دون غيره، لأنه متصرف بالإذن، فوقف عليه كالوكيل، ويجوز لكل واحد مهما أن يبيع ويشتري مساومة ومرابحة وتولية ومواضعة، وكيف رأى المصلحة، لأن هذا عادة التجار. وله أن يقبض المبيع والثمن، ويقبضهما ويخاصم في الدين، ويطالب به ويحيل ويحتال ويرد بالعيب فيما وليه هو، وفيما ولي صاحبه. وله أن يستأجر من رأس مال الشركة ويؤجر، لأن المنافع أجريت مجرى الأعيان فصار كالشراء والبيع، والمطالبة بالأجر لهما وعليهما، لأن حقوق العقد لا تختص العاقد».[١١٥]

إن تأملت الاقتباس السابق ستلحظ أخي القارئ مدى سعة سيطرة الشريك، أو مدى عظم الصلاحيات المعطاة للشريك، فقط لأنه شريك أمنه ووكله شريكه. فلا تصح الشراكة إلا بالإذن في التصرف. ولكن في الوقت ذاته، فإن الحنابلة وضعوا ضوابط منطقية لابد منها حفاظاً على الشراكة حتى لا تفرط. لاحظ الآتي مما جاء في المغني:

> «وليس له أن يكاتب الرقيق ولا يعتق على مال ولا غيره، ولا يزوج الرقيق، لأن الشركة تنعقد على التجارة، وليست هذه الأنواع تجارة، سيما تزويج العبد، فإنه محض ضرر. وليس له أن يقرض ولا يحابي لأنه تبرع، وليس له التبرع. وليس له أن يشارك بمال الشركة، ولا يدفعه مضاربة لأن ذلك يثبت في المال حقوقاً، ويستحق ربحه لغيره، وليس ذلك له. وليس له أن يخلط مال الشركة بماله، ولا مال غيره، لأنه يتضمن إيجاب حقوق في المال. وليس هو من التجارة المأذون فيها. ولا يأخذ بالمال سفتجة[١١٦] ولا يعطي به سفتجة لأن في ذلك خطراً لم يؤذن فيه. وليس له أن يستدين على مال الشركة، فإن فعل فذلك له، وله ربحه وعليه وضيعته. قال أحمد، في رواية صالح، في من استدان في المال بوجهه ألفاً: فهو له، وربحه له والوضيعة عليه. وقال القاضي: إذا استقرض شيئاً لزمهما، وربحه لهما، لأنه تمليك مال بمال، فهو كالصرف. ونص أحمد يخالف هذا. ولأنه أدخل في الشركة أكثر مما رضي الشريك بالمشاركة فيه، فلم يجز كما لو ضم إليها ألفاً من ماله. ويفارق الصرف، لأنه بيع وإبدال عين بعين، فهو كبيع الثياب بالدراهم. وليس له أن يقر على مال الشركة، فإن فعل لزم في حقه دون صاحبه، سواء أقر بعين أو دين، لأن شريكه إنما أذن له في التجارة، وليس الإقرار داخلاً فيها. وإن أقر بعيب في عين باعها، قبل إقراره، وكذلك يقبل إقرار الوكيل على موكله بالعيب. نص عليه أحمد. وكذلك إن أقر ببقية ثمن المبيع، أو بجميعه أو بأجر المنادي أو الحمال، وأشباه هذا ينبغي أن يقبل لأن هذا من توابع التجارة، فكان له ذلك، كتسليم المبيع وأداء ثمنه. وإن ردت السلعة عليه بعيب فله أن يقبلها. وله أن يعطي أرش العيب، ....».[١١٧]

وإن قرأت ما ذهب إليه المذهب الحنبلي من حدود التصرف ستلحظ مباشرة أنها عامة وكأنها إطار يحدد للشريك ما يمكن له فعله وما لا يمكن له فعله وكأنها حدود مكتوبة «لمصلحة الشركاء فقط» وليس لمصلحة جهة خارجية كما هي حال الأنظمة الوضعية والتي تستشف منها مباشرة أن حدود التصرف موضوعة باعتبار حقوق من هم خارج الشركة أيضاً (مثل حق الدولة في التدخل في التسلط على الملفات التي بها النفقات للحصول على الضرائب). ثم إن قارنت المذهب الحنبلي بالشافعي وبما ذكرته سابقاً من الشروط للمذاهب الأربعة، ستلحظ أن الاجتهادات المختلفة، ولأنها قلقة على مصير الشركاء حتى لا تقع الجهالة والغرر بينهم، أدت لوضع يحتم على الشركاء التصرف كجماعة واحدة وباتفاق، أي أن تصرف أحدهم (دون اعتراض الآخرين على تصرفه إن لم يكن عدواناً) يعد تصرفاً من صميم عمل الشركاء. كيف؟ قبل التوضيح أود فقط أخي القارئ أن أورد هنا ما ذهب إليه المذهبان المالكي والحنفي من اجتهادات حتى تكتمل لك الصورة لكل المذاهب والتي ركزت في الغالب على الشراكة في التجارة أكثر من الإنتاج الصناعي. فبإمكانك القفز للعنوان الآتي، أي إلى: «المبادئ المهمة» إذ أن الآتي قد يكون مملاً لك بسبب تفاصيله إن لم تكن من علماء أو طلاب علم الشريعة: جاء في المدونة من المذهب المالكي:

> «أحد المتفاوضين ابتاع العبد فوجد به عيباً فقبله وأبى ذلك شريكه، قلت: أرأيت إن اشترى أحد الشريكين عبدًا من تجارتهما، فأصاب به عيبا فقبله بعد ما اشتراه المشتري بعيبه، أيجوز ذلك على الشريك أم لا؟ قال: ذلك جائز. قلت: فإن أصاب المشتري به عيبا فقبله الشريك الذي لم يشتره؟ قال: ذلك جائز. قلت: فإن قال المشتري أنا أرده أو قد رددته بعيبه وقال صاحبه قد قبلته؟ قال: ذلك جائز لأن المشتري لو رده بعيبه ثم اشتراه شريكه الآخر وقد علم بالعيب وبالرد لزم ذلك شريكه، فكذلك مسألتك. قلت: وهذا قول مالك؟ قال: لا أقوم على حفظ قول مالك في هذه الساعة».[١١٨]

وبالنسبة لشركة المفاوضة فإن لأحد الشريكين أن يتصرف في الآتي: «له أن يتبرع بشيء من مال الشركة ليؤلف به قلوب الذين يروجون تجارته، وله فعل الأشياء اليسيرة المعتادة بين الناس كإعارة آلة ونحو ذلك». «وله أن يعطي شخصاً مالاً من الشركة ليشتري له به بضاعة من بلد كذا وذلك يسمى «إبضاعاً»، وهذا من حقوق الشريكين شركة عنان أيضاً، على أن الإبضاع لا يصح إلا إذا كان مال الشركة واسعاً، إلا فلا يصح الإبضاع بدون إذن شريكه». ولأحد «المتفاوضين أن يودع مال الشركة عند من يراه أميناً لعذر يقتضي الإيداع، فإن أودع لغير عذر ضمن». وله «أن يشارك في جزء معين من المال شركة مفاوضة أو شركة عنان بحيث لا يكون للشريك الجديد إلا العمل في الجزء الذي عينه، فلو عمل في كل مال الشركة بدون إذن الشريك الأول فإنه لا يصح». وله «أن يعطي بعض المال لشخص مضاربة إذا كان المال متسعاً يحتمل ذلك، وإلا فلا يصح بدون إذن شريكه أيضاً». وله «أن يقبل من سلعة باعها هو أو شريكه إن كان في ذلك فائدة للتجارة وإلا لزمه للشريك قدر حصته». وله «أن يقبل السلعة التي بها عيب سواء اشتراها هو أو شريكه بغير إذن شريكه». ولأحد الشريكين أن يفعل كل ما سبق «وإن نهى شريكه عنها وامتنع عن قبولها». وله «أن يبيع بالدين بغير إذن شريكه، وليس له أن يشتري بالدين بغير إذنه، فإن فعل خُير شريكه بين القبول والرد، وفي حالة الرد يكون الثمن على المشتري خاصة، ولا فرق في ذلك بين أن تكون السلعة التي اشتراها بالدين معينة بينهما بأن قالوا له: اشتر السلعة الفلانية أو لم تكن معينة كأن قال له: كل سلعة أعجبتك فاشترها، فإذا آذنه شريكه في شراء سلعة معينة بالدين فإنه يصح، أما إذا آذنه في شراء أي سلعة بالدين فإنه لا يصح لأنها تكون من باب شركة الذمم، وهي ممنوعة عندهم». «لأحد المتفاوضين أن يأخذ مالاً من

شخص آخر غير شريكه ليتجر له فيه مضاربة، ويكون ربحه خاصاً به لا شيء منه لشريكه، بشرط أن لا يشغله العمل فيه عن العمل للشركة الأولى، أو أن يأذن له شريكه إذا كان يشغله، ومثل ذلك ما إذا أتجر أحدهما في وديعة عنده فإنه يكون له ربحها وعليه خسارتها بلا دخل لشريكه إلا إذا علم شريكه بذلك، ولم يمنعه فإنه يكون متضامناً معه في ربحها وخسارتها».[١١٩]

وبالنسبة للحنفية فإن حكم تصرف الشركاء يختلف باختلاف أنماط الشركة، فتصرفهم في شركة المفاوضة على قسمين: الأول أن يتصرف كل منهم في مال الشركة بتصرفات منها أن يبيع ويشتري كل منهم «بثمن مقبوض ومؤجل، ولكل منهم أن يتعاقد عقد سلم بأن يشتري سلعة بثمن حال على أن يقبضها بعد مدة معينة». ومنها «أن لكل منهم أن يشتري سلعة بثمن مؤجل ثم يبيعها بثمن أقل حالاً لينتفع بالمال الذي يقبضه»، ومنها «أن لكل منهم أن يرهن مال الشركة مقابل دين على الشركة ...». ومنها «أن لكل واحد منهم أي يهدي بالمأكول كاللحم والخبز والفاكهة وله أن يولم بشرط أن لا يخرج عن العرف في ذلك، ...». ومنها «أن لكل منهم أن يسافر بالمال دون إذن شريكه على الصحيح، ثم إن كان السفر بإذن شريكه كان له الحق في الإنفاق على نفسه في طعامه وإدامه وكرائه من رأس المال إن لم يربح، فإن ربح حسبت النفقة من الربح». ومنها «أن لكل منهم أن يدفع المال مضاربة كأن يعطي شخصاً مائة ليعمل فيها بجزء الربح، وما بقي من الربح يكون بين الشركاء، وله أن يأخذ مالاً مضاربة ليعمل فيه ولكن ربحه يكون خاصاً به». ومنها «أن لكل منهم أن يشارك الغير شركة عنان ببعض مال الشركة ويجوز عليه وعلى شركائه سواء كان ذلك إذن شريكه أم لا. وليس له أن يشارك الغير شركة مفاوضة إلا بإذن شريكه، ولا فرق في ذلك بين أن يشارك قريباً كأبيه وابنه أو بعيداً». ومنها «أن لكل منهم أن يعير من مال الشركة، ولكل واحد من الشركاء أن يمنع صاحبه من عمل شيء من الأوجه التي تقدمت كلها، فإذا نهاه عن فعل واحد منها في نصيبه وخالفه كان عليه الضمان، فإذا قال له لا تسافر بمالي، فسافر وهلك المال كان عليه دفع نصيب شريكه الذي نهاه عن السفر. وليس لواحد من الشركاء أن يقرض من مال الشركة بدون إذن صاحبه، فإذا فعل ضمن نصيب شريكه، ولا تفسد الشركة».

والقسم الثاني هو تصرف أحد الشركاء فيما يقع منهم من التعاقد مع الغير وهو على وجوه أيضاً. منها «أنه إذا أقال أحدهما في بيع باعه الآخر نفذت إقالته على الشركاء. مثلاً إذا باع أحدهم سلعة بمائة فطلب المشتري إقالته منها فأقاله الشريك الذي لم يباشر بيعها نفذت إقالته، ومثل البيع السلم». ومنها «إذا باع أحد الشركاء سلعة بثمن مؤجل ثم مات فليس للشريك أن يطالب بغير ما يخصه، فإذا كان له النصف ودفعه المدين برئت ذمته، والورثة هم الذين يطالبون بنصيب الميت». ومنها «أنه يجوز لأحد الشركاء أن يؤخر ديناً لهم عند الغير حل موعده وينفذ تأخيره على الجميع سواء كان المباشر لعقد الدين أحدهم أو جميعهم». ومنها «أنه إذا اشترى أحدهم شيئاً كان شركاؤه متضامنين معه في الثمن فيؤاخذون كما يؤاخذ الذي باشر الشراء، ولكل منهم أن يقبض السلعة التي اشتراها أحدهم. وإذا وجد أحدهم عيباً في سلعة اشتراها صاحبه فله أن يردها كما لصاحبه ذلك، ...».[١٢٠]

بالإضافة للسابق، فإن الحنفية يرون أن لكل واحد من الشريكين أن يوكل بالبيع والشراء والاستئجار، وللآخر أن يعزل ذلك الوكيل من ذلك. أما إذا وكله بتقاضي دين فليس للآخر إخراجه. وما عدا ذلك فإن كل التصرفات الثابتة لشريك المفاوضة تثبت لشريك العنان، وكل ما يمنع منه شريك المفاوضة يمنع منه شريك العنان

إلا الآتي: «أن شريك العنان لا يملك أن يشارك الغير بدون إذن شريكه، فإذا اشترك اثنان في شركة عنان واشترك أحدهما مع ثالث بدون إذن شريكه كان الربح بينهم جميعاً على أن يأخذ الثالث نصفه، ويقسم النصف بين الشريكين. وإذا اشترى الذي لم يشارك كان ربحه خاصاً به». ومنها «أن ليس لشريك العنان الذي لم يباشر البيع أن يرهن عيناً من مال الشركة، فإذا رهن بدين على الشركة لم يجز وضمن العين المرهونة».[١٢١]

لاحظ في السابق أن الشريكين في تصرفهما واحد من قوله: «لكل واحد من الشريكين أن يوكل بالبيع والشراء والاستئجار، وللآخر أن يعزل ذلك الوكيل من ذلك»، فقد يوكل أحد الشريكين زيداً من الناس فيأتي الشريك الآخر ليعزله ثم يعود الأول ليوكله مرة أخرى. وكأنهما واحد ولكن بتصرفات أكثر. وبغض النظر عن جميع الآراء المختلفة فإن المهم في الشراكة هو الآتي:

المبادئ المهمة

إن ما أريد فعله الآن هو إثارة عدة قضايا تؤثر في الكفاءة والعدالة من خلال مراجعة بعض النصوص الفقهية. ولأن هذه النصوص متداخلة لأنها تعالج قضايا متشابهة، فإن التكرار بينها أمر لا مفر منه، وكذلك تكرار مناقشتي لها أمر لا مفر منه حتى تتضح لنا الصورة عن بعض المبادئ التي سار عليها الفقهاء للوصول إلى أقوالهم. ولكن قبل ذلك لابد من توضيح فكرة أن أي منتج هو مستودع لتراكم أعمال سابقة.

كما هو معلوم، فإن أي أداة أو آلة أو جهاز هو في الواقع وكأنه مستودع لمجهودات أفراد سابقين. فالحاسب الآلي مثلاً مستودع مجسد لأعمال كثيرة تظهر في جهاز واحد. فهناك من عمل ليصنع الشريحة، وهناك من عمل ليصنع الشاشة، ناهيك عن المجهود الذي بُذل في ابتكار أجزائها الدقيقة، وهكذا. أي أن هناك كمية من الأعمال المختزنة في هذا الجهاز. أي وكأن الأعمال نوعان: عمل مباشر: وهو ما نراه حادث أمامنا مثل المزارع الذي يزرع والخياط الذي يخيط؛ والذي يتحول بعد الانتهاء إلى عمل مودع بعد ظهور الثوب مثلاً. وعمل مودع: وهو الذي نرى آثاره، مثل حديقة منسقة، أو مبنى قائم، أو ثوب أنيق، فلابد من عمل شاق وطويل لتنسيق الحديقة، وكذلك الثوب. وقس على ذلك كل شيء. لذلك أتت الشريعة في أحكامها بالنظر في هذين المصدرين كأساس للكسب. فمن يعمل بيده لتقديم خدمة فهو يعمل للكسب، ومن يبيع أداة فهو إنما يبيع تراكم أعمال من سبق من صناع الأداة، وليس الأداة لأن الأداة ما هي في الواقع إلا تجميع لخيرات وضعها الله سبحانه وتعالى في أرضه، فهي حيزت من الأرض مجاناً، فقام أحد أبناء بني آدم واستخرجها، وقام آخر وصقلها، وقام ثالث وصنعها، وقام رابع ونقلها وهذا الخامس يبيعها، وهكذا. أي إن قام فرد ما بشراء منتج ما فهو إنما يشترى العمل المودع فيها وليس المواد (إن طُبقت الشريعة)، وإن استأجر أداة فهو إنما يستأجر العمل المودع فيها. وبهذا فإن الاستئجار نوعان: إما استئجار لعمل فرد أو عدة أفراد حالاً (كدفع قماش للخياط لخياطته) أو استئجار لأعمال مودعة مسبقاً (كاستئجار مبنى أو شبكة صيد مثلاً). فما أهمية هذه المسألة للشراكة عموماً وشراكة الاغتنام خصوصاً؟

للتوضيح لنأخذ الشراكة بين شخصين لصيد السمك كمثل: إن كانت هناك شراكة بين اثنين، من أحدهما العمل ومن الآخر الشبكة، فلمن يكون الصيد (السمك)؟ إن نظرنا لأقوال الفقهاء نجد أنها في الغالب تقضي بأن

الصيد للصياد وعليه دفع مثل أجر الشبكة لصاحب الشبكة. إلا أن من الفقهاء من يقول بأنها لصاحب الشبكة وعليه دفع أجر العمل للصياد. ومنهم من يقول بأن الصيد بينهما نصفين أو كما اتفقا. لنضرب بعض الأمثلة: لكن لاحظ أن القول الذي يقضي بالصيد للصياد إنما هو في الواقع قول يقدم العمل (المباشر) على أدوات الإنتاج (أي العمل المودع): جاء في المبسوط (المذهب الحنفي):

«وإذا دفع إلى رجل شبكة ليصيد بها السمك على أن ما صادتها من شيء فهو بينهما، فصاد بها سمكاً كثيراً، فجميع ذلك للذي صاد لقوله: «الصيد لمن أخذ»، ولأن الآخذ هو المكتسب دون الآلة فيكون الكسب له وقد استعمل فيه آلة الغير بشرط العوض لصاحب الآلة وهو مجهول، فيكون له أجر مثله على الصياد».[١٢٢]

وبالنسبة للشافعية أيضاً، فكما جاء في الحاوي الكبير فإن الصيد للصياد:

«فصل: فأما إذا دفع إلى صياد شبكة ليصيد بها ويكون الصيد بينهما، لم يجز، وكان الصيد للصياد وعليه أجرة الشبكة. ولو دفع إلى رجل ماشية ليعلفها ممسكاً لرقابها، ثم يقتسمان ما يدرّ من درّها ونسلها، لم يجز، وكان الدرّ والنسل لرب الماشية، وللعامل أجرة مثله. فأما المعلوفة، فإن كانت راعية لم يرجع بها، وإن كانت معلوفة يرجع بثمنها مع أجرته. والفرق بين صيد الشبكة ونتاج الماشية: أن حدوث النتاج من أعيانها فكان لمالكها دون عالفها، وحصول الصيد بفعل الصياد، فكان له دون مالك الشبكة».[١٢٣]

وهناك قول للإمام أحمد بجواز قسمتها بين الشريكين. فقد جاء في شرح المقنع:

«مسألة: قال ابن عقيل وغيره: لو دفع شبكة إلى صياد ليصيد بها السمك بينهما نصفين، فالصيد كله للصياد، ولصاحب الشبكة أجرة مثلها. وقياس قول أحمد صحتها، فما رزق الله، فهو بينهما على ما شرطاه، لأنها عين تنمي بالعمل، فصح دفعها ببعض نمائها كالأرض، وقفيز الطحان (أن يعطى الطحان أقفزة معلومة يطحنها بقفيز دقيق منها) ينبني على ذلك».[١٢٤]

وفي المجموع نص يوضح المذهبين المالكي والحنبلي:

«لو دفع شبكة إلى الصياد ليصيد بها السمك بينهما نصفين، فقياس المذهب [المالكي] أن السمك كله للصياد، إذا قلنا: إن الآلة تؤجر بأجر معلوم، فيكون لصاحب الشبكة أجر المثل، وبهذا لا يكون صاحب الشبكة شريكاً في حصيلة الصيد. فإذا قلنا: إن الآلة لا تؤجر، وإن الصياد قد لا يجد سمكاً يحصل في شبكته فمن أين يأتي بأجر الشبكة، وليس لها أجر مثل معلوم، في حين أن أجر الصياد معلوم؟ قضينا بأن صاحب الشبكة له الصيد كله وللصياد أجر مثله على صاحب الشبكة. لأن الربح تابع للمال، وقياس مذهب أحمد أن الصيد بينهما نصفان جائز على ما شرطاه، لأنها عين تنمى بالعمل، فصح دفعها ببعض نمائها كالأرض التي دفعها رسول الله صلى الله عليه وسلم لليهود في خيبر أن يعملوا فيها على الشطر».[ف]

والسؤال هو: أي من الأقوال السابقة أقرب للمزيد من الكفاءة والعدالة؟ لنفصص الوضع بعض الشيء: إن الأسماك في البحار عادة ما توجد بين نقيضين: إما مياه بها الكثير من السمك لوجود الشعب المرجانية مثلاً، وإما مياه رملية يندر وجود السمك فيها. والوضع لمن يصطادون كذلك، فإما وفرة في الصيادين الذين يعيشون من

الصيد، وإما ندرة مقارنة بالشباك. وشباك الصيد أيضاً، فإما وفرة لأن الشباك تصنع بكميات كبيرة فيتدنى سعرها فتكون في متناول معظم الصيادين، وإما ندرة في الشباك لأنها لا تصنع في تلك المنطقة أو لأن البشرية لم تتطور بعد فلا مصانع للشباك، بل الشباك تصنع بالأيدي بالكثير من العناء فتصبح نادرة مقارنة بعدد الصيادين، وبهذا فإن سعر تأجيرها سيكون مرتفعاً وبالذات إن كانت الأيدي العاملة التي تريد استئجارها كثيرة. والآن بمزج جميع الاحتمالات السابقة سنحصل على ثمانية أوضاع هي:

١) وضع بندرة في الأسماك والصيادين مع وفرة في الشباك
٢) وضع بندرة في الأسماك والشباك مع وفرة في الصيادين
٣) وضع مع وفرة في الأسماك والشباك بندرة في الصيادين
٤) وضع مع وفرة في الأسماك والصيادين بندرة في الشباك
٥) وضع مع وفرة في الصيادين والشباك بندرة في الأسماك
٦) وضع بندرة في الصيادين والشباك مع وفرة في الأسماك
٧) وضع بندرة في الأسماك والصيادين والشباك
٨) وضع مع وفرة في الأسماك والصيادين والشباك.

بالنسبة للوضعين الأخيرين فإن عامل الندرة أو الوفرة لن يكون له تأثير واضح في الشراكة لأنهما وضعين متعادلين بين الصيادين والشباك، فكل صياد سيحصل في الغالب على ما يحتاجه من شباك بسعر معقول. إلا أن الوضع السابع، ونظراً لندرة الأسماك، قد يضع الصياد في حرج لأنه قد يعمل ولا يصطاد، وعندها إن أُقرت الشراكة فإنه سيخسر مجهوده فقط، أما إن كان عليه دفع أجر الشبكة فإنه سيعمل ويتعب وبالتالي قد لا يصطاد ويخسر إيجار الشبكة. وفي هذا تثبيط للمبادرة لأن الصياد سيتردد في الصيد كثيراً خوفاً من الخسارة، فتضمحل الكفاءة في الإنتاج. وبالنسبة للوضعين الخامس والسادس، فهما أيضاً وضعين متعادلين بين الصيادين والشباك، إلا أن ندرة الأسماك في الوضع الخامس (كما في الوضع السابع) يجعل الصيادين في وضع أفضل إن أُقرت الشراكة لأن الصياد إن لم يصطد فلن يدفع لمالك الشبكة شيئاً لأن مالك الشبكة شريك. أما إن كان على الصياد استئجار الشبكة، فإنه قد يعمل ويخسر إن لم يصطد نظراً لندرة الأسماك لأن عليه دفع مثل أجر الشبكة. وفي هذا تثبيط للكفاءة.

ف) وجاء في المجموع: «إذا اشترك رجلان في اصطياد صيد لم تصح الشركة، وملك كل واحد منهما ما انفرد به من صيده، فلو اجتمعا على صيد ملكاه جميعاً لاستواء أيديهما عليه، وكان لكل واحد منهما على صاحبه أجرة مثله فيترادان الفضل إن كان، وإلا تقاصا من ذلك مملوكاً عن شركة فاسدة، ولو لم يكن ذلك عن عقد شركة، ملكاه ولا أجرة لواحد منهما على صاحبه. وهكذا لو وضعا شبكة أو شركاً بينهما فوقع فيه صيد ملكاه معاً، وكان لكل واحد منهما على صاحبه نصف حصته من الشبكة. وذلك أجرة ربع الشبكة. فلو وكل رجلاً في اصطياد صيد أو احتشاش حشيش جاز وملك الموكل ما حصل من الصيد والحشيش بفعل الوكيل، وهكذا لو استأجرهم لإحياء موات تمت الإجارة وكان للأجراء فيما أحيوه الأجرة، وملك المستأجر الأرض بإحياء الأجير من غير أن يخصا الأجير ملك ينتقل عنه.

يقول السيد الصدر أن الشريعة سمحت لمالك الأرض في المزارعة ولصاحب الشجر في المساقاة ولصاحب المال في شركة المضاربة، سمحت لهؤلاء الكسب من الربح بمقدار نسبة محدودة، وحرمت ذلك على أدوات الإنتاج وجعلت ربحها في الإجارة، أي أن ربحها ثابت. والسبب كما يقول هو أن العامل في المغارسة والمساقاة والمضاربة يعمل في المادة نفسها، بينما الأداة تُستخدم ولا يعمل بها. وقد يكون هذا الاستنتاج من الأقوال الشيعية التي لا علم لي بها. ولكن كما سترى فإن هذا التفسير غير صحيح على الدوام في المذاهب السنية (١٢٥).

وبالنسبة للوضعين الثالث والرابع، أي وضع تتوافر فيه الأسماك، ولأن الصيد شبه مضمون، فإن ندرة الشباك في الوضع الرابع تضع ملاك الشباك في وضع أفضل لأن عدد الشباك أقل مقارنة بالصيادين ما يرفع أسعار الاستئجار للشباك بسبب الندرة. عندها ستظهر حركيات لإيجاد المزيد من الشباك إما بجلبها من مناطق أخرى أو بصناعتها. وحتى يصل المجتمع لتلك المرحلة من الوفرة للشباك، فإن الصياد في وضع صعب لأن جزءاً ملموساً من ثمن صيده سيذهب لمالك الشبكة لأن الأجر مرتفع، وفي هذا تثبيط للمبادرة فيبقى جزء من السمك في الماء. أما إن أُقرت الشراكة فإن الصيادين لن يستأجروا الشباك، بل سيصرون على أخذها مشاركة، وبهذا سيرتاح الصيادون ويكونون أكثر مبادرة لأن الربح مضمون والخسارة شبه معدمة. فتزداد الكفاءة في الإنتاج لأن حركية الإنتاج هي الشراكة وليست الإجارة. ولكن هل في هذا ضرر على ملاك الشباك؟ والإجابة هي أن صاحب الشبكة له أن يشترط ربحاً أكبر كأن يأخذ الثلثين مثلاً. ففي هذه الحالة ازدادت الكفاءة بالإضافة لاستمرار آلية العرض والطلب التي ستؤشر إلى الحاجة للمزيد من الشباك وبالتدريج ستزداد. أما الوضع الثالث، فهو وضع تنخفض فيه أجرة الشباك لأنها متوافرة جداً مقارنة بالأيدي العاملة (الصيادين)، عندها فإن الصياد قد يقرر أن لا يدخل شراكة مع مالك الشبكة، فالقرار قراره لأنه هو السيد، بل سيستأجر الشبكة لأن السمك وفير وإيجار الشباك رخيص، وفي هذا المزيد من الكفاءة لمثابرة الصيادين. وإن أراد، فقد يدخل الصياد مع مالك الشبكة شراكة إلا أن سهم مالك الشبكة سيكون أقل لأن الشباك كثيرة. وفي مثل هذه الحالات سيتسابق ملاك الشباك لإيجاد شبكات صيد أفضل لتكون هي الأكثر ندرة ليزداد ربحهم، وبهذا تزداد الكفاءة لتقدم تقنية الشبكات جيلاً بعد جيل.

بقي الوضعان الأول والثاني وهما وضعان بندرة في الأسماك. ففي الوضع الثاني والذي تندر فيه الشباك مقارنة بالصيادين فإن سعر تأجير الشبكة سيكون مرتفعاً إن أراد صياد كراء شبكة ما، وعندها سيتردد كثيراً لأن السمك نادر، وبهذا تقل الإنتاجية، لكن إن دخل شراكة مع مالك الشبكة، فإن نصيب مالك الشباك سيكون مرتفعاً في الشراكة لأن الشباك نادرة، غير أن هذا الوضع برغم أنه متعب للصياد، إلا أن السمك قد خرج من الماء ليستهلكه الناس، وبالتدريج ستزداد الشباك لأن الناس سيتوجهون لصناعتها أو استيرادها فيرتفع نصيب الصياد في الشراكة. أي أن إقرار مبدأ الشراكة في الصيد سيدفع للمزيد من الإنتاجية في هذه الحالة حتى وإن أنهك الصيادين لحظياً. بقي الوضع الأول وهو وفرة الشباك مع ندرة الصيادين والأسماك: في هذه الحالة سيكون سعر تأجير الشباك منخفضاً لوفرة الشباك، إلا أن الصياد سيتردد كثيراً في استئجار شبكة لأن السمك قليل، فتضمحل الإنتاجية أيضاً، أما إن سُمح له العمل شراكة مع مالك الشبكة، فإنه سيقترح على مالك الشبكة نصيباً أقل من الربح لأن الشباك كثيرة، فإن صاد سمكاً ربحا معاً، وإن لم يصطد، فقد خسر عمله فقط، وبهذا تزداد الإنتاجية. أي مهما نظرنا نجد أن الشراكة هي الطريق الأمثل للمزيد من الإنتاجية في معظم الأحوال (إلا أن هناك القليل من الاستثناءات وسيأتي شرحها بإذن الله). تأمل ما قاله ابن تيمية رحمه الله، فهي عبارة يجب أن تصب بماء الذهب لنفاستها، فقد قال فيما نقله ابن القيم عنه في الاقتباس السابق عن الشراكات مقارناً إياها بالإجارة:

> «هذه المشاركات أحل من الإجارة، قال [أي ابن تيمية]: لأن المستأجر يدفع ماله وقد يحصل له مقصوده وقد لا يحصل، فيفوز المؤجر بالمال والمستأجر على الخطر، إذ قد يكمل الزرع وقد لا يكمل، بخلاف المشاركة، فإن الشريكين في الفوز وعدمه على السواء، إن رزق الله الفائدة كانت بينهما، وإن منعها استويا في الحرمان، وهذا غاية العدل، فلا تأتي الشريعة بحل الإجارة وتحريم هذه المشاركات».

والآن أخي القارئ سأجمع لك في الآتي ملخصاً لبعض المبادئ التي سنناقشها في الأمثلة القادمة: برغم أن الشريعة تدفع للشراكة، إلا أن من الملاحظ من أقوال الفقهاء هو أن العامل الأقرب للأصول المنتجة (وهذا جد مهم) قد يختار المشاركة أو استئجار الفرد أو الأدوات، أما الآخر الأبعد عن الأصول المنتجة فليس له ذات الخيار، بل له الإيجار للأنفس أو الآلات إن رفض الطرف الآخر الشراكة. فمثلاً ليس لصاحب الشبكة إلا إيجارها مثلاً ولا يستطيع أن يصبح شريكاً إلا إن أراد الصياد ذلك. أي أن أقوال الفقهاء تدفع للمبادرة لاستخراج الموارد من الطبيعة أولاً ثم للشراكة. فلا يمكن لصاحب الشبكة أن يشارك في الربح إن لم يرغب في ذلك العامل. وهنا قد تنتقد قائلاً: ولكن صاحب الآلة قد يرفض تأجير آلته ويصر على الشراكة مما يضطر العامل إلى القبول بالشراكة! ستأتي الإجابة بإذن الله. وهكذا فإن صاحب المادة الخام كالأخشاب (ولأنه جد وعمل وحاز على المادة الخام من الطبيعة) له بالجعالة[ص] أن يدفع نصف سعر الكرسي مثلاً لمن صنع له كرسياً من خشبه، وليس لمن يملك أدوات النجارة أن يفرض أخذ نسبة من صناعة الكرسي، بل له فقط أجر الأدوات إن أراد المالك ذلك. أي أن فرص الاكتساب من الأدوات (وهي مخزون لعمل سابق) أقل من فرص الكسب من العمل لاستخراج المواد الخام. وهذه نتيجة مهمة تدفع للمزيد من الإنتاجية لكثرة المواد الخام وستتضح من خلال الأمثلة القادمة بإذن الله.

أي أن الإنسان الذي يحصل على الثروات مباشرة من الطبيعة هو الذي يستطيع أن يسخر قوى وأدوات الإنتاج الأخرى لصالح منتجه. وهنا تشابه جزئي بين الإسلام والرأسمالية لأنه يحق للمالك في كلا النظامين أن يوظف مهارات الآخرين بالتأجير لتحويل المنتج من خام طبيعي لمنتج استهلاكي. ولكن الفرق الجذري (وهو الأهم للتمكين كما ذكرت مراراً) هو أن الرأسمالية تغلق الأبواب من أصولها، بينما الإسلام يفتحه لمن جد. وحتى يزداد المالك مثابرة لدفع المنتج الخام ليصبح سلعة، نجد أن الإسلام يتيح له (أو لمن اشترى الخام منه) تلك الفرصة بجواز تذليل مهارات الآخرين لمنتجاته. وهذا فرق مهم بين النظرتين. ولكن في الوقت ذاته (كما سترى في الأمثلة القادمة بإذن الله)، لا يملك الفرد ما ينتجه إن كان العمل في منتج سبقه فيه إنسان آخر أقرب للأصول المنتجة. فإن حصد إنسان زرع رجل آخر فلا يملك جزءاً مما حصده بمجرد عمله، بل يبقى الزرع ملكاً للزارع المبادر وللحاصد أجر عمله. وإن غزل إنسان صوفاً يملكه راع فلا يملك الغزل بسبب عمله. فملكية ما غزل كلها للراعي لأنه هو المبادر والأقرب للأصول المنتجة وللغازل أجر عمله. ولكن بالطبع إن اتفق المالك والعامل على أن يأخذ العامل جزءاً مما غزل أجراً فهذا موقف آخر.

أي أننا سنلحظ من أقوال الفقهاء بأن هناك خمسة مستويات متدرجة في قربها من الأصول المنتجة هي: ١) الأصول المنتجة ذاتها كالمعادن والتي تفنى جزئياً أو كلياً بالتصنيع لتظهر في المنتج؛ ٢) عين تنمى بالعمل عليها مثل السفينة أو السيارة؛ ٣) العمل ذاته الذي يتطلب المعرفة والمهارة كعمل الحداد أو النجار؛ ٤) العمل المودع والذي يتبلور في أدوات أو آلات العمل أو الإنتاج كالشبكة أو المخرطة أو الميكروسكوب أو حتى المكان كالبيت؛ ٥)

ص) الجعالة جائزة شرعاً وهي أن يلتزم الفرد أو جماعة بمكافأة الآخر أو الآخرين مقابل عمل يؤدونه، كأن يقول فرد من وجد حقيبتي فله كذا، أو من صنع لي كرسياً من هذا الخشب فله نصف الربح. والفرق بين الإجارة والجعالة هو أن الإجارة عقد ملزم. فالمستأجر يملك منفعة معينة من الأجير، والأجير يملك الأجرة. أما الجعالة فلن يلتزم الطرفان إلا إن بدأ النجار أو الخياط العمل أو وجد الباحث الحقيبة. وسيأتي بيانه في فصل قادم بإذن الله.

الإنسان العامل غير الماهر. وستلحظ من الأمثلة القادمة كيفية تعامل الفقهاء مع هذه المستويات وبنفس الترتيب السابق في الغالب ما يؤدي للمزيد من الكفاءة والعدالة.

وماذا عن المال؟ فالمال في النظم الرأسمالية يُقرض، أي يؤجر، مقابل ربح معلوم ما يؤدي للإنتاجية من خلال إقراض من لا مال لهم لبدء العمل، وهذا هو الربوا المنهي عنه في الإسلام. أي لماذا لا يعتبر المال كأداة يجوز تأجيرها في الإسلام؟ فإن تخيلنا النقد كأداة، كأي أداة إنتاج، فلا يحق للمالك أن يؤجرها، أي يأخذ عليها ربحاً لأنه الربوا المنهي عنه. فيمكننا تصور المال أداة يدفعها إنسان لآخر كتأجير ليعيدها الذي استخدمها بعد مدة بالإضافة للأجر (الفائدة أو العمولة). وهذا غير جائز شرعاً. أي أن أدوات الإنتاج والنقد متعاكسان في كسبهما للربح في الإسلام، وهذا مبدأ مهم. أي أن السؤال هو: لماذا أباح الإسلام لمن يملك داراً أو منشاراً (وهو عمل مودع وليس كالأرض وسيأتي بيانه بإذن الله) أن يكسب منها بتأجيرها دون عناء منه، ولم يبح لمن ملك مالاً وأقرضها (أو أجرها) أن يكسب الفائدة؟ يعلل السيد الصدر ذلك بأن أي عنصر سواء كان داراً أو محراثاً سيفقد جزءاً من العمل المكتنز فيه لأنه يبلى، فالعمل المجسد فيه يستهلك، فالمنزل قد تتآكل جدرانه وأرضياته، أما النقد المقترض فلا يُفقد منه شيء لأنه يعود كما هو.[126] إلا أن وجهة النظر هذه يمكن دحضها. فالمنزل المؤجر قد يزداد سعره لأن الأرض التي يقع عليها قد يرتفع سعرها، أو بالعكس: فإن المنزل قد يبلى ويفقد جزءاً من العمل المكتنز فيه، أي يفقد جزءاً من قيمته، وكذلك المال في أيامنا هذه، فهو مع التضخم يفقد جزءاً من قيمته لأن الألف دينار اليوم لن تكون ألفاً بعد سنة من حيث القوة الشرائية بسبب التضخم المستمر. وبالعكس فإن هناك أعياناً لا تبلى بالاستخدام المؤقت الحذر مثل القدر المعدني مثلاً. وبهذا قد يقول قائل: هل يجوز إعادة النظر في الربوا لأن التضخم يُفقد المال قوته أو قيمته الشرائية مع مرور الأيام؟ أي أن المال يبلى كما تبلى العين المؤجرة؟ والجواب هو: بالطبع لا. لماذا؟ التعليل من جانبين: الأول وهو المشهور: لأن للإسلام هدف واضح برفض تأجير المال لأن المؤجر، أي مالك المال، يأخذ الربح دائماً دونما إنتاج فعلي، فهو في الربح على الدوام على حساب غيره، وأمثال هذا إن كثروا سيتحزبون للعمل لغلق أبواب التمكين كما هو مشاهد، فيظهر المجتمع المدني الطبقي الذي يسخر فيه بعضهم البعض الآخر فتظهر آفات الفساد. والتعليل الثاني هو الأهم والأكثر إقناعاً لغير المسلمين، ويتمحور حول السؤال: إن باع زيد عمارته وأجر مال البيع (أي أقرضه بالربوا) فهو كأنه يؤجر العمل المودع الذي أُستثمر في العمارة، فلماذا تمنعه الشريعة من ذلك؟ أقول: لا حاجة للخوض في هذه المسألة الآن حتى لا نتشتت. ولأهمتها فقد ناقشتها بحمد الله في الفصل القادم بتفصيل أكبر.

أي أن الفرق المهم بين النظرتين الإسلامية والرأسمالية هي في مكانة الإنسان. ففي النظام الرأسمالي يُعد الإنسان وعمله كأي أداة إنتاج تأخذ أجرها مثلها مثل المعدات أو النقد المقترض من المصرف، فالإنسان بهذا وسيلة لزيادة الربح. أما في الإسلام فلأن الإنسان هو الغاية، ونظراً لأن الشريعة فتحت أبواب التمكين للجميع ما يؤدي لندرة اليد العاملة، فإن أجرها سيرتفع أو أن العامل سيكون في الغالب شريكاً ما يؤدي للمزيد من العدالة في التوزيع والكفاءة في الإنتاج، إلا أن هذا الهدف سيكون أدق إصابة إن اتبعنا استنباطات الفقهاء التي قدمت العمل الأقرب للأصول المنتجة بترتيب مبدع (كما ذكرت سابقاً): فمن حاز على الأصول المنتجة من الطبيعة مباشرة، أو من ملكها بالشراء أو غيره (ممن حاز عليها من الطبيعة)، له الخيار بين الشراكة أو تذليل الآخرين، وبهذا تكثر

المواد الخام وتنتشر (فالحصول على المواد الخام من الطبيعة عمل أساسي)، ومع انتشارها ستنتشر المنتجات بالطبع؛ ثم من كان لديه عين تنمى بالعمل عليها مثل العربة (السيارة)، ولأنها مخزون لعمل آخرين، له الخيار بين الشراكة أو تذليل الآخرين؛ ثم من ملك المهارة كالحداد أو مبرمج الحاسب الآلي له الخيار بين الشراكة أو تذليل الآخرين بالعمل لديه؛ وأخيراً فإن ملاك أدوات الإنتاج لهم الخيار بين الشراكة مع من لا خبرة لهم أو تذليلهم بالعمل لديهم. أما من ملك المال فلا مجال أمامه إلا المشاركة بالمال أو إقراضه قرضاً حسناً دون فائدة ربحية. هكذا وكما ترى بوضوح فإن الشريعة تدفع للمزيد من الإنتاجية. أي أن المال يؤدي في النظم الرأسمالية إلى إنتاج أقل واستعباد أعلى. أي كفاءة أقل دون عدالة في التوزيع لأن المال اعتبر أصل منتج، أما في الإسلام فإن عدم اعتبار المال أبداً من الأصول المنتجة سيؤدي للمزيد من الكفاءة والعدالة. هكذا رتب العلماء الأصول المنتجة في المستويات الخمسة دون اعتبار المال إلا مشاركة أو قرضاً وليس استثماراً استعبادياً. وهذا الترتيب هو المشهور من أقوال الفقهاء برغم «شذوذ بعض الأقوال». ولضرب مثال واحد الآن لتوضيح الصورة، لاحظ تقديم العمل على الأدوات في الآتي من المغني، يقول ابن قدامة:

> «فإن كان لقصار أداة ولآخر بيت فاشتركا على أن يعملا بأداة هذا في بيت هذا والكسب بينهما، جاز، والأجر على ما شرطاه، لأن الشركة وقعت على عملهما، والعمل يستحق به الربح في الشركة، والآلة والبيت لا يستحق بهما شيء لأنهما يستعملان في العمل المشترك فصارا كالدابتين اللتين أجراهما لحمل الشيء الذي تقبلا حمله، وإن فسدت الشركة قسم ما حصل لهما على قدر أجر عملهما وأجر الدار والآلة. وإن كانت لأحدهما آلة وليس للآخر شيء، أو لأحدهما بيت وليس للآخر شيء فاتفقا على أن يعملا بالآلة أو في البيت والأجرة بينهما جاز، لما ذكرنا».[١٢٧]

لكن على العموم، فإن الترتيب السابق لا يعلمه الناس في معظم الأحوال ولا يلتزمون به، بل يتوكلون ويتشاركون بناء على العرض والطلب فيما بينهم. فالترتيب السابق هو ما أدى إليه اجتهاد الفقهاء. فكما مر بنا في الاقتباس الذي ضرب فيه ابن القيم الكثير من الأمثلة من الشراكات، وفيما قاله صديق حسن خان من أن هذه الشروط التي وُضعت للشراكة فيها ما فيها من التهويل والتطويل، فإن من المتوقع من الناس الإقدام على الشراكة إن ظنوا أن فيها مصلحة لهم دون الالتزام بأقوال الفقهاء. لكن في الوقت ذاته، ولأن أقوال الفقهاء آراء مستنبطة من الشريعة وبرغم اختلافاتها فهي تؤدي للمزيد من الكفاءة والعدالة لأن الترتيب السابق يقدم من يبادر للعمل بالرجوع للأصل على الذي يليه (إلا أن الجميع يدرك بأن المال ليس بأصل منتج في حال إقراضه). أي أن لدينا وضعين أحدهما يقبل بالعرض والطلب بين الناس مع ترك الخيار لهم (كما ذهب ابن القيم)، والآخر يرتب استحقاق الشركاء، فأيهما أفضل من حيث الكفاءة والعدالة؟

للإجابة لابد من التوضيح الآتي أولاً: كما ذكرت، فإن هذه الشروط للشراكة التي وضعها الفقهاء هي بسبب تمسكهم بأسس الشريعة مثل تحريم الربوا وبسبب قلقهم من وقوع الخلاف بين الناس بسبب الجهالة والغرر. فالتشاح بين الناس وما قد يقعوا فيه من الهم والغم والعداوة لهو من أكبر مثبطات الإنتاجية. وقد يزداد التشاح لدرجة وقوع الظلم بين الناس. لذلك حاول الفقهاء تلافي الخلاف بوضع شروط للشراكة قبل أن يقع التشاح. لنتقصى المسألة أكثر: إن الجهالة دائمة الوجود في أي مغامرة استثمارية. فالذي يضرب في الأرض بحثاً عن المعادن يجهل مقدار ما سيحصل عليه. فكل من عمل بنفسه وخسر، إنما هو فرد ظن أنه سيربح فخاطر فجهل مقدرا ربحه

فخسر. والشريعة تدفع لهذا النوع من الاستثمار برغم أنه غير مضمون وواضح، أي فيه جهالة واضحة إلا أنه بفضل الله في معظم الأحوال واعد بالربح الوفير، فمع زيادة المخاطرة، كما هو معلوم، يزداد الربح إن أتى. ناهيك عن أن هذا العامل المخاطر متعلق بالله في معظم الأحوال لأنه يريد المزيد من التوفيق فيما هو مجهول له. وشتان في القيم بين فرد مؤمن متعلق بالله، وبين آخر يعمل فيما ربحه مضمون ناسياً ربه. لهذا فإن المجتمعات المدنية المؤدية لمجتمعات مستقرة بأفراد يعملون في شركات ربحية أو مؤسسات حكومية عادة ما تفرز أناساً لا يتوكلون على الله لأن الرزق شبه مضمون وعلى شكل مرتبات أو مهيات تؤخذ آخر كل شهر، وهذا بعكس العمل الحر إن طبقت الشريعة، وبالذات إن كان العامل صغيراً أو مبتدئا، فتجده مغامراً متعلقاً بالله متوكلا عليه في الرزق، لذا فهو في الغالب أكثر تقى وأمانة. أما العمل الحر في أيامنا هذه، فقد يفرز أفراداً من المتنفذين ومن ذوي العلاقات بالسلاطين وأعوانهم وبهذا يضمنون لدرجة عالية مكاسبهم فيقل توكلهم على الله عز وجل.

أي أن الشريعة تمنع الجهالة والغرر بين المتعاملين كالشركاء والبائعين وما شابه حتى لا يقع التشاح بين الناس فتضمحل الإنتاجية إذ أن مثل هذه الجهالة مؤلمة وتؤدي إلى تدمير المجتمع. بينما الجهالة (المؤملة للربح الوفير) هي مما يحفز الفرد للمغامرة للمزيد من الربح، وإن خسر الفرد المجازف فإن المجتمع فقد لحظياً مجهود هذا الفرد، وليس كالعداوة التي تقع بين أفراد المجتمع فتمزقهم. وشتان بين الحالين، فنحن بحاجة للمغامرين بالضرب في الأرض بحثاً عن المعادن التي نجهل مواقعها وكمياتها، ونحن بحاجة للمغامرين من المستثمرين لانشاء المصانع إذ أننا نجهل ما سيحل بمنتجاتنا إن نحن صنعناها هل ستباع أم لا. فالجهالة طريق لابد منه لكل مقدام حتى يزداد الإنتاج في الأمة، فهو إذاً محمود، وإلا لما ظهرت الخيرات ولما أبدع المنتجون. كما أن هذه الجهالة هي من أسباب ربط المغامر بربه ليأخذ بيده لمواضع الخير. بينما الجهالة بين الشركاء منبوذة حتى لا تقع العداوة الممزقة للأمة.

لهذا، فإن قام الأفراد بالشراكة دون التقيد بالشروط التي وضعها الفقهاء (إذ أن بعضها قد يجهض الشراكات كما سترى في الأمثلة القادمة بإذن الله)، بل فعلوا كما ذهب ابن القيم رحمه الله، أي توكلوا وعملوا وأنتجوا، فإن في هذا الخير الكثير لأنه يؤدي للمزيد من العدالة في توزيع الثروات من خلال الشراكات المستحدثة؛ أما إن حدث تظالم بين بعض الشركاء، وهذا نادر، فسرعان ما سيدركه المظلوم منهم ويرى أنه ظُلم في هذه الشراكة فيتركها مباشرة. ولكن المهم هو أن هذه الشراكات لأنها بدأت، وبرغم أن بعضها قد لا يستمر، قد شقت في المجتمع طريقاً للإنتاج من خلال المعرفة المتولدة من هذه الشراكة. فإن نجحت الشراكة زادت الأمة إنتاجاً على إنتاج (إما بإنتاج المزيد مما هو معروف أو إنتاج منتج جديد). أما من عمل شريكاً وترك فإن لديه تجربة وخبرة ينقلها معه أينما ذهب. أي أن ما دعا إليه ابن القيم رحمه الله (وهو مذهب الحنابلة) يؤدي لوضع يختلف عما كانت ستؤدي إليه أقوال فقهاء المذاهب الأخرى إن أُتبعت لأن بعضها يجهض إيجاد الشراكات ابتداء من خلال الشروط. فعلى سبيل المثال، فكما مر بنا، فإن شرط الإمام مالك رحمه الله لضرورة عمل الشركاء في مكان واحد يثبط من استحداث شراكات جديدة برغم أنها ستؤدي لرفع الكفاءة إن وقعت تلك الشراكة. ناهيك من أن هذا الشرط هو لزمن لم تكن فيه الاتصالات كأيامنا هذه. فقد يشترك اليوم مصمم بارع للأزياء يسكن في تونس مع خياط ماهر يسكن في سوريا، فيرسل هذا التصاميم لذاك من خلال الحاسب الآلي، وكلاهما على دراية بسعر القماش وتكلفة الخياطة وما شابه من متطلبات الشراكة. فشرط الإمام مالك يمنع استحداث هذه الشراكة، إلا أنها إن وقعت وهما في نفس

المكان فإن الكفاءة أعلى. أما إن منعت وهما متفرقان فإن الأمة فقدت فرصة إنتاجية جديدة. فقط تفكر في الآتي: هناك إحصائية تقول بأن بإمكان حوالي ٣٠ مليون أمريكي العمل من منازلهم (في أوائل القرن الواحد والعشرين) باستخدام وسائل الاتصالات الحديثة مثل الهاتف والحاسب الآلي. فالشركات الكبرى (كشركات السيارات الأمريكية) مثلاً تتعاقد مع مصممين إيطاليين لإتمام التصاميم في إيطاليا والتي ترسل بعد ذلك لمقر الشركة بالولايات المتحدة الأمريكية بالحاسب الآلي ومن ثم تدفع الأجور لهم بالحوالات دون الحاجة للتواجد في مكان واحد. ولعل من أشهر الأمثلة في أيامنا هذه شركات البرمجة التي تتعاقد مع مبرمجين من الهند مثلاً، وهكذا. أي أن هناك تكاملاً لأفراد في مناطق متناثرة من العالم لإنتاج خدمة أو سلعة ما.

مثال آخر: لا يجيز الإمام مالك رحمه الله استحداث شراكة إن كانت أداة الإنتاج لأحدهما دون الآخر. وفي هذا كما قلت المزيد من الكفاءة لأن أحد الشريكين سيضطر مثلاً لشراء نصف أداة الآخر فيكون أكثر حرصاً على الأداة مما يرفع من الكفاءة في الشراكة. لكن إن لم يكن لدى الشريك الذي لا أداة له مال ليشارك به زميله صاحب الأداة، فإن الشراكة لن تُستحدث، فتفقد الأمة فرصة إنتاجية. وهذا ينطبق على المذاهب الأخرى، وبالذات الشافعي الذي ضيق كثيراً من فرص استحداث الشراكات. أي أن ما ذهب إليه الحنابلة من حث الناس للتشارك دون الأخذ بالشروط التي استحدثتها المذاهب الأخرى سيؤدي للمزيد من الإنتاجية على مستوى مجموع الأمة. أما ما وُضعت من شروط من بعض الفقهاء، فعلى الرغم من أنها ستؤدي للمزيد من الكفاءة على مستوى الشراكة الواحدة، إلا أنها على مستوى الأمة قد لا ترفع من الكفاءة الإنتاجية لأن عدد الشراكات المستحدثة ستقل. وبالطبع، ولأن الناس يعلمون مصالح أنفسهم، ولأن الإطار الأكبر (الموارد والموافقات والمعرفة) معلوم، فكلما زادت الشراكات كلما ارتفع الإنتاج لكثرة العقول والأيدي المنتجة باهتمام. فشتان بين المأجور والشريك في أداء العمل كما ذكرت مراراً.

أي باختصار، فإن أقوال الفقهاء هي الوصفة التي تؤدي لكفاءة أعلى إن وُجدت الشراكة على مستوى الأفراد، أما ما ذهب إليه الحنابلة فسيؤدي لزيادة عدد الشراكات وهذا سيؤدي لعدالة أكثر على مستوى الأمة بسبب غزارة الإنتاج. أي أن السؤال لازال ماثلاً: أيهما أفضل؟ والإجابة هي (والله أعلم) تأتي من السؤال الآتي: ماذا يجب أن نقدم كأمة، العدالة أم الكفاءة؟ وهل يمكن الجمع بين الاثنين؟ كنت قد ناقشت هذا السؤال في فصل «القذف بالغيب» في إطار نقد النظامين الرأسمالي والاشتراكي وقلت أن الإسلام يجمع الاثنين. وللتوضيح أقول: بالرغم من أن الرأسمالية أدت لكفاءة إنتاجية، إلا أنها فشلت في العدالة في التوزيع لجشع المتمكنين، بينما الاشتراكية التي زعمت العدالة ولم تطبقها، خسرت الكفاءة والعدالة معاً. أما الإسلام، ولأنه يفتح جميع أبواب التمكين وللجميع، سيؤدي حتماً لعدالة في التوزيع رغماً عن الجميع، هذه العدالة ستوجد أفراداً أعزاء (تذكر ما قلناه عن الأفراد الأعزاء الذين يتحركون بين الأعمال)، فيعملون كشركاء أو فرادى لتزداد الكفاءة. أي يجب أن نقدم العدالة كأمة أولاً، وهذا ما يصر عليه الإسلام كما وضحت في الفصول السابقة في الحديث عن الموارد (وقد تحدثت عن الموارد وسيأتي بإذن الله توضيح الموافقات والمعرفة لإكمال شروط التمكين). ومع انتشار العدالة في التوزيع يكثر الأفراد المالكون لما يعملون، أي يكثر المتمكنون لتقارب الناس في الدخل، ثم هؤلاء الملاك المتمكنين سيكونون أكثر حرصاً لأنهم أكثر تقىً بسبب سمو المجتمع العادل فيتبعون أقوال الفقهاء التي تحرص على تجنب

الجهالة والغرر. أي هكذا تأتي العدالة بالكفاءة، فتزداد العدالة قسطاً، ثم تزداد الكفاءة ارتفاعاً، فيزداد القسط استقامة، وهكذا من دورات لا تنتهي من سمو إنتاجي لمجتمع أنقى وأطهر ينتقل من عدالة أعدل إلى كفاءة أعلى وبالتدريج تضمحل الغرائز الأنانية ويسمو المجتمع في قيمه فيسير على الصراط المستقيم. أي أن العدالة شرط يؤدي للكفاءة، بينما الكفاءة قد لا تؤدي للعدالة كما حدث في النظم الرأسمالية. لهذا فإن ما قاله ابن القيم، أي ما ذهب إليه الحنابلة من السماح للناس بالشراكات دون التقيد بالضرورة بالشروط التي وضعها الفقهاء هي الأولى بالإتباع لمجموع الأمة، أما الأكثر ورعاً من الناس، فإن أرادوا فلهم اتباع أقوال الفقهاء لأنها تمنع احتمال وقوع التشاح مما يزيد الكفاءة على مستوى الأفراد. فمثلاً، نجد أن شرط الإمام مالك (المذكور سابقاً) من منع الشراكة إن كانت الأداة لأحدهما دون الآخر سيؤدي لوضع يشترك فيه الطرفان في امتلاك الأداة. ولأنهما شريكان فسيحافظان على الأداة. فالسيارة التي إن عمل فيها السائق وهي ليست له، لن تعيش كما إن كانت ملكاً له شراكة لأنه قد يذهب بها لمناطق وعرة قد تنهكها طلباً للربح، فرحلة قصيرة تأتي بربح سريع للعامل إن لم يكن شريكاً في السيارة قد تتلف العربة على المدى البعيد. وبالطبع فإن الوضع الأمثل لأي أمة هو تطبيق أقوال الفقهاء قدر المستطاع (مع تلافي الأقوال الشاذة بالطبع، كتلك التي لفقهاء أهل الرأي)، أي وضع الشراكات ضمن الشروط التي وضعها الفقهاء عموماً. وإن تعذر هذا، أي تعذر تشارك المالك للسيارة والعامل عليها في ملكية السيارة مثلاً، فإن إيجاد الشراكة (كما ذهب الحنابلة) أولى من منعها لأن هذه الشراكة ستؤدي لعمل إنسان بدل أن يبقى عاطلاً، وفي هذا توزيع أعدل للموارد سيؤدي للكفاءة، فهذا العاطل الذي تمكن، سيكون شريكاً في آلات العمل بعد تمكنه أو يبدأ عمله بنفسه أو شراكة مع آخرين، وهكذا ينطلق المجتمع من العدالة إلى الكفاءة (وسيأتي توضيح كيفية الانتقال من العدالة إلى الكفاءة بإذن الله). لهذا نجد أن ما يؤدي للعدالة من أحكام أتى في نصوص واضحة في القرآن الكريم والسنة المطهرة.

ولعلك عندما تقرأ الأمثلة القادمة ستسأل: ما هذا الباحث الذي يقفز من قول لآخر: فمرة يقول أن هذا الرأي في صالح الكفاءة، ومرة أخرى يدعي أنه في صالح العدالة، فكيف يمكن الجمع بينهما؟ فأجيب: يندر أن تجد عملية إنتاجية تجمع بين الكفاءة والعدالة إن لم تكن شراكة. فلابد وأن يسبق أحدهما الآخر. فكما سترى في مثال قادم بإذن الله، فإن دفع رجل بيته لآخر على أن يبيع فيه البر على أن ما رزق الله تعالى من شيء فهو بينهما شراكة، ثم منع الفقهاء هذه الشراكة وقالوا بأن لصاحب البر جميع الربح وعليه مثل إيجار البيت، فإن بائع البر قد يكسب أكثر من مالك المبنى إن كان الإيجار متدنياً نظراً لكثرة المباني ما يؤدي إلى زيادة عدد بائعي البر إذا كانت مهنة بيع البر مربحة، وهكذا حتى يزداد عدد بائعي البر فيقل ربح الواحد منهم. أو قد يكون العكس: فقد يكسب مالك المبنى أكثر من بائع البر إن كانت هناك ندرة في المباني. وفي هذه الحالة الثانية فسيزداد الاستثمار في تشييد مبان جديدة لتزداد في العدد حتى انخفاض الإيجار. وهكذا في جميع قطاعات الإنتاج الأخرى: تزداد المنتجات وتقل بناءً على العرض والطلب الكلي كما هو معلوم في أسس علم الاقتصاد. هذه الحركية هي التي تؤدي إلى الكفاءة لأن كل قطاع إنتاجي ينتقل من الندرة إلى الوفرة ثم الندرة ثم الوفرة، وهكذا من دورات تزداد تقارباً بين الندرة والوفرة لتقترب الدورات من التطابق بين العرض والطلب للسلع والخدمات مع تقادم تطبيق الشريعة جيلاً بعد جيل لتنتشر العدالة. أي أن هذه الحركية هي التي تؤدي للكفاءة والعدالة معاً لأن أحدهما يسبق الآخر فيلحقه الآخر. أي وكأن العدالة القدم اليمنى والكفاءة القدم اليسرى لكائن يسير قدماً (قدم تسبق قدماً أخرى)، وهكذا يزداد الإنتاج

بالسير. لذلك قلت: إن الأولى بالاتباع هو اجتهادات الفقهاء المؤدية لرفع الكفاءة (وليس الاجتهادات الشاذة) على أن لا يجهض هذا الاتباع استحداث الشراكات الجديدة المؤدية للعدالة كما قال ابن القيم رحمه الله. وإلا فما يوصل للعدالة أولى بالاتباع.

وأخيراً: إن حركية لحاق الكفاءة بالعدالة تزداد عدلاً وكفاءة مع تطبيق ما ذهب إليه الفقهاء في الترتيب المذكور سابقاً والذي يقدم الأقرب للأصول المنتجة، ذلك لأن المواد الخام ستكون بالطبع أكثر وفرة ثم الأعيان التي تنمى بالعمل عليها، فتزداد المنتجات، ثم العمل ذاته الذي يزيد مع النمو السكاني الذي يتطلب أدوات الإنتاج التي توفرها المواد الخام المنتشرة، ثم أدوات الإنتاج التي تزيد من تفاعل الأيدي العاملة مع المواد الخام وهكذا من دورات. لهذا، فإن اقتنعت أخي القارئ بما سبق، فباستطاعتك القفز للعنوان الآتي: «الميزان: الإجارة والشراكة» إذ أن قراءة الأمثلة قد تكون مملة لك برغم جمال طرح الفقهاء وجدلهم.

أمثلة

ستلحظ أخي القارئ أن الأمثلة التي تدور حولها أقوال الفقهاء في جميع المذاهب متشابهة. وسبب التشابه هو أن الأمثلة وكأنها نماذج تشتمل على جميع حالات الشراكة المحتملة في أيامهم. وسنبدأ بالمذهب الحنفي. فلهم بعض الأقوال الشاذة. ثم نمر على المذهب المالكي ثم الشافعي. وهذان المذهبان يؤديان للمزيد من الكفاءة، بينما المذهب الحنبلي يسحب المجتمع لعدالة أكبر في التوزيع (وبإمكانك أخي القارئ إن اقتنعت بما مضى الاستعجال في قراءة الأمثلة لأنها قد تكون تفصيلية ومملة بعض الشئ): جاء في المبسوط للسرخسي (فقه حنفي):

> «وإذا دفع إلى رجل شبكة ليصيد بها السمك على أن ما صادتها من شيء فهو بينهما، فصاد بها سمكاً كثيراً، فجميع ذلك للذي صاد لقوله: «الصيد لمن أخذ»، ولأن الآخذ هو المكتسب دون الآلة فيكون الكسب له وقد استعمل فيه آلة الغير بشرط العوض لصاحب الآلة وهو مجهول، فيكون له أجر مثله على الصياد. وكذلك لو دفع إليه دابة يستقي عليها الماء ويبيع عليها أو لينقل عليها الطين ليبيعه أو ما أشبه ذلك، بخلاف ما إذا أمره أن يؤاجر الدابة، فالغلة هناك لصاحب الدابة وللعامل أجر مثله. وقد تقدم بيان هذا في الإجارة إنه إذا آجر الدابة فالأجر بمقابلة منافعها، والعامل وكيل صاحبها. وإذا استعمل العامل في نقل شيء عليها وبيع ذلك فهو لنفسه، ولو دفع إلى حائك غزلًا على أن يحوكه سبعة في أربعة ثوباً وسطاً على أن الثوب بينهما نصفان فهذا فاسد، وهو في معنى قفيز الطحان. وقد بينا ما فيه من اختيار بعض المتأخرين رحمهم الله باعتبار العرف في ذلك في بعض البلدان في كتاب الإجارة، والثوب لصاحب الغزل وللحائك أجر مثله. ...».

لعل أول ملحوظة على الاقتباس السابق كما مر بنا في صيد السمك، هو تقديم المكتسب على مالك الأداة. ولمالك الأداة أجر المثل. وفي هذا مزيد من الإنتاجية إن كان السمك كثيراً لأن المكتسب سيحاول قدر المستطاع الاستفادة من الوقت المحدد لتأجير الشبكة بأكبر صيد ممكن. ولكن في الوقت ذاته، إن رفض صاحب الشبكة التأجير وأصر على الشراكة أو كان السمك نادراً، وإن أصر المذهب على رأيه، فإن الشراكة لن تقع إما لرفض مالك الشبكة أو لخوف الصياد من قلة السمك، وبهذا تفقد الأمة فرصة إنتاجية. لهذا فإن ما ذهب إليه الحنابلة هو الأولى

بالاتباع في هذه الحالة. أي أن الأمثل لرفع الإنتاجية هو (أولاً) إعطاء الحق للعامل فرصة الخيار بين الشراكة أو استئجار الأداة، ومن ثم (ثانياً) إن أصر المالك للأداة الشراكة فلا يُمنع الصياد من ذلك إن رضيت نفسه بالشراكة. ثم ينتقل النص بعد ذلك لتوضيح مذهبه في دفع الدابة للعامل، ولأن الدابة عين تنمى بالعمل عليها فقد قُدم مالكها على العامل، فالغلة تكون لصاحب الدابة وللعامل أجر مثل عمله. لكن إن رفض العامل العمل وأصر على الشراكة، هنا مرة أخرى فإن الأفضل إنتاجياً للأمة ليس منع الاتصال بين الطرفين (مالك الدابة والعامل)، بل إجازة الشراكة كما ذهب الحنابلة.

ثم بعد ذلك ينتقل النص للتوضيح بأنه إن دفع من يملك قماشاً لحائك ليصنع منه أثواباً على أن يكون المنتج بينهما نصفين (أي أنها شراكة لحظية)، فإن هذا فاسد، وأن الصحيح هو أن الأثواب لصاحب الغزل وللحائك أجره. إن هذا القول الشاذ لا يجهض فقط احتمالية ظهور شراكة بين طرفين، بل أيضاً قد يدفع الحائك لكفاءة أدنى. فإن سُمح لهما بالشراكة في الثوب، فإن الحائك سيحاول أن يكون أكثر إتقاناً وإبداعاً في الحياكة حتى يكسب المزيد من بيع الثوب. لأنه كلما أبدع كلما ارتفع سعر الثوب، وهذا في صالحه. أما إن أصر المذهب بأن للحائك أجر مثل عمله فقط، هنا قد لا يقدّر مالك الغزل إبداع الحائك، وقد لا يجتهد الحائك لأن الأجر محدد. أما الثوب بعد الانتهاء من الغزل شراكة فسينزل السوق وقد يباع بسعر أقل، وكما هو معلوم فمما يحدد سعر البيع هو الإتقان في الحياكة. هكذا تزداد أو تضمحل الكفاءة. ثم ينتقل النص لمثال يثبط من ظهور الشراكات فيقول:

> «وإذا دفع إلى رجل أرضاً بيضاء على أن يبني فيها كذا كذا بيتاً وسمى طولها وعرضها، وكذا كذا حجرة على أن ما بنى من ذلك فهو بينهما نصفان، وعلى أن أصل الدار بينهما نصفان، فبنى فيها كما شرط، فهو فاسد لأنه أمر بأن يجعل أرضه مساكن بآلات نفسه فيكون مشترياً بالآلات، وهي مجهولة، وقد جعل العوض نصف ما يعمل لنفسه من المساكن، وذلك فاسد. وقد قررنا في الإجارات أن هذا المعنى في الأرض يدفعها إليه ليغرسها أشجاراً على أن تكون الأرض والشجر بينهما نصفين، فهو في البناء كذلك، ثم جميع ذلك لرب الأرض وعليه للثاني قيمة ما بنى لأنه يصير قابضاً له بحكم العقد الفاسد، فإن بناء الغير له بأمره كبنائه بنفسه، فعليه ضمان القيمة لما تعذر رد العين باعتبار إنه صار وصفاً من أوصاف ملكه، وللعامل أجر مثله فيما عمل لأنه أقام العمل له، وقد ابتغى من عمله عوضاً، فإذا لم ينل ذلك استوجب أجر المثل».

نجد في هذا المثال أن مالك الأرض اتفق مع الباني (العامل) بأن تكون الأرض والمباني المبنية عليها ملكاً لهما إما مشاعاً وإما أن تقسم الأراضي والمباني نصفين لكل منهما نصف. وفي كلتا الحالتين، فإن الهدف أولاً هو إيجاد منتج (مبنى) على الأرض، إلا أن السرخسي يرى أن هذا عقد فاسد لأن مالك الأرض قرر (كما هو ظاهر في النص) بناء المساكن بآلاته على أن يكون العمل ومواد البناء من العامل. وبهذا فإن ما سيوضع على الأرض من عمل ومواد مجهول في كمه. وأن حصة هذا الباني هي نصف الأرض والمباني، لذا فإن العقد فاسد لأن النصف كربح هو مقابل عمل مجهول للمالك. ثم يضرب مثلاً لذلك بالأرض التي يدفعها رجل لآخر ليغرسها أشجاراً على أن تكون الأرض وما عليها من أشجار بينهما نصفين، وأن هذا عقد فاسد، إذ أن ما يجب أن يكون هو أن تؤول ملكية الأرض بكاملها وما عليها من مبان لصاحب الأرض، وللثاني (أي للعامل) قيمة ما بُني. ولأن المباني قد وضعت على الأرض ويصعب ردها للعامل فإن على المالك ضمان القيمة للعامل لأن مالك الأرض أصبح مالكاً للمباني أيضاً. لاحظ هنا أن

أحد أسباب اعتراض السرخسي هو أن العامل سيصبح مالكاً لنصف الأرض، أي شريكاً في أصل منتج. وهذا والله أعلم اعتراض شاذ لا أصل له، لهذا أذكرك أخي بما ذهب إليه ابن القيم في الاقتباس السابق في هذه المسألة إذ قال:

> «ومنهم من جوز بعض أنواع المساقاة والمزارعة، ومنهم من منع الجواز فيما إذا كان بعض الأصل يرجع إلى العامل كقفيز الطحان وجوزه فيما إذا رجعت إليه الثمرة مع بقاء الأصل الدر النسل، والصواب جواز ذلك كله، وهو مقتضى أصول الشريعة وقواعدها، فإنه من باب المشاركة التي يكون العامل فيها شريك المالك. هذا بماله وهذا بعمله، وما رزق الله فهو بينهما، ...».

ترى في فيما قاله ابن القيم من قوله: «والصواب جواز ذلك كله» جواز ذلك. فما ذهب إليه ابن القيم لن يقف عائقاً أمام ظهور المبنى، وفي هذا إضافة عمرانية للأمة. أما إن تم المنع كما ذهب السرخسي فإن المبنى قد لا يظهر وتبقى الأرض بيضاء لأن صاحب الأرض إنما أراد المشاركة لأنه في الغالب لا مال لديه لاستثمار الأرض. فإن أجهضت الشراكة فإن العامل سيتردد في البناء لأنه سيحصل على أجره من المالك بعد البناء ومن ثم تأجير العقار أو بيعه. وفي هذا مخاطرة كبيره بالنسبة للعامل. كما أن العامل سيكون أكثر همة وسرعة في البناء وإبداعاً إن ضمن أنه سيكون شريكاً في ملكية العقار. فإن أوجد العامل مبنى أفضل، فإن الإيجار أو البيع سيكون بسعر أعلى، وكلاهما (المالك والعامل) رابح. وهنا مسألة مهمة: ألا وهي إن تمت الشراكة بين الاثنين فهذا يعني زيادة نسبة الملاك في المجتمع. وهذه ظاهرة إيجابية مهمة كما ذكرت، وسيأتي المزيد من التوضيح عنها بإذن الله في فصل «الأماكن». ثم ينتقل السرخسي بعد ذلك لتوضيح وضع آخر عن استثمار المباني فيقول:

> «ولو دفع إليه أرضاً على أن يبني فيها دسكرة ويؤاجرها على إن ما رزق الله تعالى في ذلك من شيء فهو بينهما نصفان فبناها كما أمره فأجرها فأصاب مالًا فجميع ما أصاب من ذلك فهو للباني والبناء له، لأن صاحب الأرض هنا شرط البناء لنفسه فيكون الثاني عاملًا لنفسه في البناء، وإذا كان البناء ملكاً له فعليه البناء أيضاً، وإنما يستأجر البيوت للسكنى وذلك باعتبار البناء، ولهذا لو انهدم جميع البناء لم يكن على المؤاجر للمستأجر أجر بعد ذلك، فلهذا كان الأجر كله لصاحب البناء ولرب الأرض أجر مثل أرضه على الباني لأنه أجر الأرض بنصف ما يحصل من غلة البناء، وهي مجهولة، وقد استوفى منفعة الأرض بهذا العقد الفاسد، فيلزمه أجر مثلها وينقل الثاني بناءه عن أرض رب الأرض لأن الأرض باقية على ملك صاحبها، فعلى الثاني أن يفرغها ويردها على صاحبها لفساد عقد الإجارة بينهما في الأرض، ...».

والدسكرة هي البناء الكبير الذي حوله حجرات أصغر (بيوت).[ق] هنا نلحظ في هذا المثال أن المالك لم يقطع وعداً للباني أو العامل بأن يكون شريكاً، بل فقط للعامل نصف تأجير الدسكرة. وفي هذه الحالة أيضاً يقول السرخسي بأن الصواب هو أن تكون جميع غلة الإيجار للعامل (للباني)، ولصاحب الأرض أجر مثل أرضه. وسبب عدم إجازة هذه الشراكة هو أنه عادة ما تُستأجر المباني للسكنى، ولأن المعيار المهم في تحديد الإجارة هو المبنى وجودته (وليس الأرض أيضاً، وهذا في أيام السرخسي)، ولأن المبنى من إنتاج الباني وليس مالك الأرض منعت

ق) جاء في لسان العرب: «الدَّسْكَرَةُ: بناء كالقَصْرِ حوله بيوت للأَعاجم يكون فيها الشراب والملاهي؛ قال الأَخطَل: (في قِباب عند دَسْكَرَة، حولها الزيتونُ قد يَنَعَا). والجمع الدَّساكِرُ؛ قال الليث: يكون للملوك، وهو معرّب. وفي حديث أبي سفيان وهرقل: أنه أذن لعظماء الروم في دَسْكَرَة له؛ الدسكرة: بناء على هيئة القصر فيه منازل وبيوت للخدم والحشم، وليست بعربية محضة. والدَّسْكَرَةُ: الصَّوْمَعَةُ؛ عن أَبي عمرو ...» (١٢٨).

الشراكة. وما يؤكد هذا التوجه في نظره هو أنه إن انهدم المبنى فلن يدفع المستأجر للباني أي أجر. كما أن أجرة الأرض مجهولة لأنها جزء محدد من الإيجار المجهول. لهذا فإن العقد فاسد في نظره. فما الحل إذاً؟ يجتهد السرخسي بأن على الباني أن ينقل المباني التي بناها لتعود الأرض بيضاء ملكاً لصاحبها لفساد عقد الإجارة. فهل هذا الرأي الشاذ منطق! لقد امتد الاجتهاد لدرجة الوصول إلى وضع غريب جداً يثبط الإنتاجية أحياناً! فهل من المنطق أن يُنقل البناء إلا بالنقض والخسائر المرتفعة؟ فلم يقل أي من الفقهاء المعتبرين برأي يفيد هدم ما بُني إلا إن كان عدواناً (وليس شراكة)، وهذه مسألة فيها نظر. فإن كان نقل المباني ممكناً كأن تكون المباني سابقة الصب ويمكن تفكيكها لأجزاء ونقلها، فكم سيخسر المجتمع من مجهود ومال وأعيان؟ أريدك أخي القارئ أن تتذكر ما قاله ابن القيم سابقاً من أن بعض الفقهاء خلطوا الإجارة بالشراكة إذ أن ابن القيم قال الآتي ضارباً الأمثلة لعدة شراكات مباحة، بينما منعها الآخرون:

> «... وكما يدفع إليه دابته يعمل عليها والأجرة بينهما، وكما يدفع إليه فرسه ويغزو عليها وسهمها بينهما، وكما يدفع إليه قناة يستنبط ماءها والماء بينهما، ونظائر ذلك، فكل ذلك شركة صحيحة قد دل على جوازها النص والقياس واتفاق الصحابة ومصالح الناس، وليس فيها ما يوجب تحريمها من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس ولا مصلحة ولا معنى صحيح يوجب فسادها، والذين منعوا ذلك عذرهم أنهم ظنوا ذلك كله من باب الإجارة، فالعوض مجهول فيفسد، ...».

ثم لإكمال الصورة يقول السرخسي:

> «ولو كان اشترط مع ذلك أن الأرض والبناء بينهما نصفان، كان ذلك كله مع ما أجرها به لرب الأرض لأنه صار مشترياً لما بنى به هنا بنصف الأرض أو أمره بأن يجعل أرضه دسكرة بآلات نفسه على أن له بعض ما يحصل بعمله، وذلك فاسد ولكنه صار قابضاً مستهلكاً بشراء فاسد فعليه قيمته يوم بنى الباني وأجر مثله فيما عمل وأجر مثله فيما أجر من الدسكرة، لأنه في كل ذلك عامل لصاحب الأرض بأجرة مجهولة بخلاف الأول، فهناك صاحب الأرض ما شرط لنفسه شيئاً من البناء فيكون الثاني عاملًا لنفسه، وهنا أضاف البناء إلى نفسه حين شرط لنفسه نصف البناء وجعل النصف الآخر أجرة للباني، فلهذا كان البناء كله لصاحب الأرض هنا».

هنا نرى المزج بين الوضعين السابقين للاستثمار في البناء. فللعامل بالإضافة للإجارة نصف الأرض والبناء، وهذا قد يحدث إن لم تكن الأرض ذات قيمة مرتفعة وبحاجة للكثير من الاستثمار البنائي. ففي هذه الحالة يقول السرخسي بأن جميع المباني مع إيجارها هي لصاحب الأرض لأن صاحب الأرض وكأنه اشترى ما بُني بنصف قيمة الأرض، وهذا في نظره عقد فاسد لأن مالك الأرض أصبح قابضاً لأعيان بشراء فاسد، لذلك فعليه دفع كل من قيمة المباني وأجر إنشاء هذه المباني وأجر ما أُجر من الدسكرة. ثم يوضح السرخسي سبب هذا الاجتهاد بالتعليل أن العامل عمل بأجرة مجهولة وهي نصف البناء بالإضافة لأجرة المباني، فكان الحكم بأن البناء لصاحب الأرض، وليس كوضع لم يشترط فيه مالك الأرض لنفسه شيئاً فيكون العامل عاملاً لنفسه. وكما ترى أخي القارئ، فإن تعبنا أنا وأنت في فهم هذه التعقيدات من النصوص في التعليل للأحكام ونحن باحثون، فكيف بالناس العاملين! ولماذا كل هذا التهويل والتطويل كما قال صديق حسن خان؟ إنه كما قال ابن القيم رحمه الله الظن الذي اعتقد به بعض الفقهاء بأن الشراكة هي الإجارة، وأن العوض بالتالي مجهول ما يؤدي لفساد الشراكة. فالمسألة أبسط من كل هذا.

فما دخل فرد في شراكة استثمارية بدفع جزء من ملكه لآخر إلا وهو يأمل في ربح محسوب بالنسبة له. ثم ينتقل النص بعد ذلك لتوضيح صورة أخرى من الشراكة بالقول:

> «وإذا دفع إلى رجل بيتاً على أن يبيع فيه البر على أن ما رزق الله تعالى في ذلك من شيء فهو بينهما نصفان، فقبض البيت فباع فيه وأصاب مالًا، فالمال كله لصاحب البر لأنه ثمن ملكه، وهو في البيع كان عاملًا لنفسه، ولرب البيت أجر مثل بيته لأنه أجر البيت بأجرة مجهولة. ولو كان رب البيت دفع إليه البيت ليؤجره ليباع فيه البر على أن ما رزق الله تعالى في ذلك من شيء فهو بينهما نصفان، فهذا فاسد. فإن أجر البيت فالأجر لرب البيت لأن الأجر عوض منفعة البيت هنا، والعامل كالوكيل لصاحب البيت في إجارته، ولكنه ابتغى عن عمله له عوضاً لم يسلم له فيستوجب أجر مثله فيما عمل».[١٢٩]

وهنا مثال مختلف، فالمبنى في هذا المثال موجود وملك لمالك الأرض، فدفعه لمن يبيع فيه البر شراكة، أي أن المالك شارك بعمل مودع، فقبض بائع البر المبنى فباع فيه فكسب. هنا في هذه الحالة حكم السرخسي بأنه لا شراكة بين الاثنين، ولكن الكسب كله لصاحب البر لأن المال المكتسب هو من البر والذي لا يملكه صاحب المبنى (أصلٌ منتج)، كما أن صاحب البر هو الذي باع، لهذا فإن على صاحب البر أن يدفع لصاحب المبنى مثل الإيجار لأن الإيجار مجهول. ترى في هذا المثال تقديم العمل الحاضر على العمل المودع. وهذا بالطبع سيؤدي للمزيد من الكفاءة برغم أن الشراكة قد منعت، ذلك لأن بائع البر سيجتهد قدر المستطاع لاستغلال وجوده في المبنى لبيع أكبر قدر ممكن من البر. هنا في هذا القول للسرخسي تم الفصل بين الاثنين، فتحولت العملية الإنتاجية من عقد شراكة بين اثنين إلى عقد تأجير عقار من فرد لآخر. فأيهما أفضل كإنتاجية (كفاءة) وكعدالة: وصلُ الاثنين (كشراكة) أو الفصل بينهما؟ وللتوضيح أقول: تذكر ما قلناه عن حجم الشراكة وتفتيت العملية الإنتاجية، فإن كانت العملية الإنتاجية لا تتم إلا بالشراكة فإن اتصال الاثنين للعمل معاً هو الأفضل بالطبع. أما إن كانت العملية الإنتاجية لا تتطلب ذلك كما هي حال بائع البر في هذا المثال، فإن الفصل بينهما قد يكون الأفضل من حيث الكفاءة. أي من الأولى اتباع ما قاله السرخسي في هذه الحالة على أن لا يؤدي ذلك لإجهاض الشراكة، بل إجازتها إن أصر مالك المبنى على الشراكة ليزداد الإنتاج. والآن لننظر لبعض الأمثلة من المذهب المالكي. جاء في المدونة الكبرى:

> «قلت لابن القاسم: أرأيت إن اشتركنا ثلاثة نفر، لي بيت ولصاحبي الرحا ولصاحبي الآخر البغل على أن ما أصبنا من شيء فهو بيننا سواء، وجهلنا أن يكون هذا غير جائز، فعملنا على هذا فأصبنا مالاً؟ فقال: يقسم المال بينهم أثلاثاً إن كان كراء البيت والدابة والرحا معتدلاً. قلت: فإن كان مختلفاً؟ قال: يقسم المال بينهم أثلاثاً لأن رؤوس أموالهم عمل أيديهم فقد تكافؤا فيه، ويرجع من له فضل كراء في متاعه على أصحابه. قلت: فإن لم يصيبوا شيئاً؟ قال: يترادون ذلك فيما بينهم يرجع بذلك بعضهم على بعض إن لم يصيبوا شيئاً بفضل الكراء، وهذا عندي مثل ما قال مالك في الرجلين يشتركان يأتي أحدهما بمائة درهم والآخر بخمسين درهماً على أن الربح بينهما نصفين. قال مالك: لا خير فيه. ويقتسمان الربح على قدر رؤوس أموالهما ويقام لصاحب الخمسين الزائدة عمله في خمسة وعشرين درهماً، لأن الخمسين الزائدة عملا فيها جميعاً، فعمل صاحب الخمسين الزائدة في خمسة وعشرين منها، وعمل صاحبه في خمسة وعشرين من الخمسين الزائدة، فله أجر مثله فيما عمل. فإن لم يربحا ووضعا كانت الوضيعة عليهما على قدر رؤوس أموالهما، ويكون لصاحب الخمسين أجر عمله في الخمسة والعشرين الزائدة التي عمل فيها...».

إن قارنا المذهبين الحنفي والمالكي نجد أن المذهب المالكي أكثر جمعاً من المذهب الحنفي للحركيات التي تؤدي للكفاءة والعدالة. ففي الاقتباس السابق من المدونة الكبرى سأل سحنون ابن القاسم عن شراكة يصعب تفتيتها لإيجاد المنتج ألا وهي اشتراك ثلاثة أشخاص: أحدهم يملك البيت والثاني الرحى والثالث الدابة على أن يتقاسموا الربح (من الطحن). ومن صيغة السؤال فإن هذا في المذهب المالكي غير جائز لأن السؤال هو عن كيفية تقسيم الأرباح لأن الشركاء جهلوا أن هذا غير جائز. فكانت الإجابة في تقديم عمل الأيدي على الأدوات (والتي هي عمل مودع) وأن هؤلاء الثلاثة عملوا سوية، فهم إذاً متساوون في رأس المال لأن رأس مالهم هو عملهم، لذا فإن الربح يجب أن يقسم بينهم بالسوية إن كان كراء الدابة والبيت والرحى متساوياً (معتدلاً) أو متقارباً. أما إن كان الكراء مختلفاً عندها فلابد وأن يرجع من له فضل كراء على الآخرين. وكما مر بنا في اقتباس سابق فإن الإمام مالك لم يجز الشراكة إن لم يستو الشركاء في أدوات الإنتاج.[ر] وبالطبع إن أصر المذهب على عدم جواز الشراكة إلا إن تساوت أدوات الإنتاج في قيمتها، فإن هذا سيجهض فرصة ظهور المنتج، وكما ذكرت، فإن الأولى للأمة حينئذ الأخذ بما ذهب إليه الحنابلة.

إلا أن الملفت هو الآتي: ما الذي سيحدث إن لم يكسب العاملون شيئاً علماً أن أدواتهم مختلفة في كرائها؟ فكان الرد بأن على الشركاء أن يترادوا فيما بينهم فارق كراء الأدوات (أي مقاصة). فمن أدواته أعلى كراءً له أن يأخذ من الآخرين مقدار الفارق في الكراء. هنا تلحظ إصرار احتساب العمل المودع كرأس مال، بينما الاقتباس يقول بأن رؤوس أموالهم هو عمل أيديهم فقط. وهذا قد يؤدي لإجهاض الشراكة لأن بعض الشركاء قد يترددون في الشراكة إن علموا أنهم سيدفعون الفارق لمثل أجرة آلات الشركاء الآخرين إن لم تربح الشراكة. والسؤال هو: لماذا إثارة خلاف مستقبلي؟ فكما هو معلوم في الشراكة عموماً، فإنه لا تعويض لمجهودات أي شريك إن خسرت الشراكة، بل الخسارة تقع على رأس المال. أي أن هنا تناقضاً، وهذا متوقع لأنه رأي شاذ. فالأصل كما هو معلوم أن الربح والوضيعة على رأس المال، عندها فلا ظلم لمن ملك الكثير من العمل المودع (الأدوات) لأنه وكأنه رأس مال، ولأنه ما دخل الفرد الشراكة إلا وهو يدرك أنه سيستفيد من الطرف أو الأطراف الأخرى التي قد تملك أدوات أقل ومهارة أكبر. وهذا يظهر من المثال الذي وضحه الاقتباس في الرجلين يشتركان: أحدهما يدفع مئة والآخر خمسين درهماً على أن الربح بينهما نصفين. فلم يرض صاحب المئة بهذه الشراكة إلا لأن صاحب الخمسين أكثر خبرة أو جاهاً أو تفرغاً. وفي هذا مصلحة للطرفين. إلا أن المذهب هنا يرى أن يُقسم الربح أو الخسارة على قدر رؤوس الأموال على أن يترادوا فيما بينهم أجرة عملهم في الشراكة إذ أن صاحب الخمسين الزائدة له أن يأخذ مثل أجر عمله

ر) الآتي هو جزء من ذلك الاقتباس الذي مر في شركة الأبدان: «قلت: أرأيت لو أن قصارين اشتركا على أن المدقة والقصارى ومتاع القصارة من عند أحدهما والحانوت من عند الآخر، على أن ما رزق الله بينهما نصفان؟ قال: لا يعجبني هذا ولم أسمعه من مالك، إلا أني سمعت مالكًا يقول في الرجل يأتي بالدابة والآخر بالرحا فيعملان كذلك اشتركا على أن ما رزق الله بينهما نصفان، أن ذلك غير جائز. فأرى مسألتك مثل هذا أنه غير جائز إذا كانت إجارتهم مختلفة. قلت: أرأيت إن اشترك قصاران، من عند أحدهما المدقة والقصارى وجميع الأداة تطاول بذلك على صاحبه على أن ما رزق الله بينهما نصفان، أيجوز هذا في قول مالك؟ قال: لا خير في هذه الشركة إذا كان للأداة قدر وقيمة كبيرة، لأن مالكًا قال في الرجلين يشتركان في الزرع وتكون الأرض لأحدهما لها قدر من الكراء فاشتركا على أن يلغي صاحب الأرض كراءها لصاحبه ويخرجا ما بعد ذلك من العمل والبذر بينهما بالسوية، قال : لا خير في ذلك إلا أن يخرج الذي لا أرض له نصف كراء الأرض ويكون جميع العمل والبذر بينهما بالسوية، فكذلك الشركة في العمل بالأيدي لا تصلح إلا أن تكون الأداة منهما جميعا...».

عن خمسة وعشرين لأنهما عملا فيها سوياً. أي لا عبرة لاتفاق الشركاء. وهنا أريدك أخي القارئ أن تتذكر أن المقارنة التي وضعها الاقتباس غير سليمة لأنه شبّه إجارة الأدوات (العمل المودع) كالعمل الإضافي لأحد الشريكين، وهذا وضع مختلف. إلا أن هذا المذهب إن تم الإصرار عليه، وكما ذكرت، قد يجهض بعض الشراكات من الظهور. بينما هناك أقوال من المذهب الحنبلي تجيز الاتفاق بين الشركاء، وفي هذا المزيد من الحث على ظهور الشراكات ما يؤدي لعدالة أوسع مع مرور الزمن (وسيأتي بيانه عند النظر لأمثلة من المذهب الحنبلي بإذن الله). ثم ينتقل النص من المدونة لتوضيحات إضافية لنفس المسألة بالآتي:

> «... قال: وسألنا مالكاً عن الرجل يأتي بالرحا ويأتي الآخر بالدابة يعملان جميعاً على أن ما اكتسبا فهو بينهما؟ قال مالك: لا خير في ذلك. فلما قال مالك لاخير في ذلك فسرنا ما سألتنا عنه من المسألة التي كرهها مالك. قلت: أرأيت إن اشتركوا على أن الرحا من أحدهم والبيت من آخر والدابة من آخر على أن على رب البغل العمل، فعمل على هذا؟ قال: العمل كله لصاحب الدابة الذي عمل وعليه أجر الرحا والبيت. قلت: وإن لم يصب شيئاً؟ قال: نعم وإن لم يصب شيئاً. قلت: لم جعلت جميع العمل لهذا الذي اشترطوا عليه العمل ولم تجعل أصحابه معه شركاءَ في الرحا والبيت وقد أشركت بين الذين عملوا بأيديهم في المسألة الأولى؟ قال: لأن أولئك لم يسلم بعضهم إلى بعض ما في يديه وكأن بعضهم آجر سلعة بعض على أن اشتركوا في العمل بأيديهم، وإن هذا الذي سألت عنه الذي شرط عليه العمل وحده ولم يعمل أصحابه معه أسلم إليه الرحا والبيت، فعمل بهما فهو كأنه أعطى رحاً وبيتاً وقيل له اعمل فيه على أن لك نصف ما تكسب ولنا النصف أو الثلث، فإنما هو استأجر هذه الأشياء بثلث أو بنصف ما يكسب فيها، فالإجارة فاسدة، فعليه أجر مثلها ...».

ترى هنا في أول النص بأن مالكاً رحمه الله لم يطمئن للشراكة بين اثنين يعملان معاً إن كان من أحدهما الرحا ومن الآخر الدابة لطحن المواد الغذائية. وكما هو معلوم فإن عملية الطحن لابد لها من هذين العنصرين في زمنهم، أي الدابة والرحا. أي يصعب الفصل بين فردين للعملية الإنتاجية إن كانت ملكية كل آلة لفرد مختلف، وليست كمثال بائع البر الذي سبقت مناقشته إذ يمكن الفصل بين الاثنين للإنتاج، ومع هذا فقد مُنعت شراكة الطحن. إلا أنه إن كان العمل على أحدهم، وهو صاحب الدابة إن اشترك ثلاثة أفراد (من أحدهم الرحا ومن الآخر البيت ومن الثالث الدابة)، فإن لصاحب الدابة جميع الغلة وعليه أن يدفع لصاحبي الرحا والبيت مثل إيجارهما حتى وإن لم يكسب شيئاً. لاحظ هنا أن العمل المباشر قدم على العمل المودع. وبالطبع فإن كانت في العملية الإنتاجية أدنى مخاطرة فإن صاحب الدابة قد لا يُقدم على العمل، وبهذا ستفقد الأمة فرصة إنتاجية. ثم عندما سئل ابن القاسم عن الفرق بين جعل صاحبي الرحا والبيت الذين عملا مع صاحب الدابة شركاء في الحالة الأولى ولم يجعلهما شركاء في الحالة الثانية، برر إجابته بأن صاحب الدابة في الحالة الثانية، ولأنه عمل منفرداً وكأنه استأجر البيت والرحا لأن الآخرين سلماه البيت والرحا (وهذه إجارة فاسدة في نظره لأنها مجهولة)، فإن عليه مثل أجرهما. وبالطبع كما ذكرت مراراً، فبرغم أن هذا القول قد يؤدي للمزيد من الكفاءة لأن صاحب الدابة سيثابر في العمل للمزيد من الإنتاج لاستغلال مدة إجارة البيت والرحا (مع احتمال تأثر البيت والرحا من كثرة أو سوء الاستخدام لأنها أعيان ليست شراكة في ملكيتها)، إلا أن عدم إجهاض الشراكة هو في صالح الأمة إن أراد الثلاثة الشراكة بأدواتهم على أن يكون العمل من أحدهم، فإن خسروا خسر العامل عمل يده، وخسر ملاك الآلات جزءاً من إيجار آلاتهم. ثم يستمر النص ليأتي على مثال ناصع الاختلاف مع المذهب الحنبلي:

«... قال: وقال مالك في الرجل يدفع إلى الرجل دابته أو سفينته يعمل عليها على نصف ما يكسب عليها. قال: ما أصاب على الدابة أو السفينة فهو له، ويعطى رب الدابة أجر مثلها، فالرحا والبيت عندى مثل الدابة التي يعمل عليها على النصف عند مالك، وإنما قسمت المال في هذه المسألة على الأبدان وجعلت الأبدان رؤوس الأموال لأن ما أخرجوا من المتاع له أجرة، فقد تكافؤا في عملهم بأيديهم، فإذا كانت إجارة ما أخرجوا من المتاع معتدلة فقد أكرى كل واحد منهم متاعه بمتاع صاحبه، وكانت الشركة صحيحة. ألا ترى لو أن هؤلاء الثلاثة أرادوا أن يشتركوا والمتاع لأحدهم فاكتروا منه ثلثي ما في يديه لجازت شركتهم إذا اعتدلت هذه الأشياء بينهم، فكذلك إذا كان لكل واحد منهم شيء على حدة وكراؤه معتدل أن كل واحد منهم كأنه أكرى متاعه بمتاع صاحبه، وإن كان مختلفاً أعطى من له فضل ما بقي من فضله ولم تكن الدواب رؤوس الأموال مثل الدنانير والدراهم إذا اختلفت أن يخرج هذا مائتين وهذا مائة ويكون الربح بينهما بشطرين والوضيعة كذلك فيكون الربح لرأس المال لأنه مما لا يجوز أن يؤاجر، والرجال يؤاجرون فيقسم الفضل على المال ويعطى الذين تجوز إجارتهم عمل مثلهم فيما أعانوا من له الفضل في رأس ماله كان في ذلك ربح أو وضيعة، أو لا ترى لو أن صاحب المائتين شرط على صاحب المائة العمل لكان فاسداً، فإن وقع فضل أو كانت وضيعة فعلى المال أو للمال لأنه لا يؤاجر وهو رأس المال وأعطى العامل أجر مثله فيما عمل في مال صاحب المائتين. أو لا ترى أن الذين اشتركوا بأبدانهم وأخرجوا الرحا والبيت والبغل لما شرطوا العمل على رب البغل كان الربح له والوضيعة عليه وكان عليه أجر الرحا والبيت لأن لهم أجره وصار عمله كأنه رأس المال. وهذا مذهب أصل قول مالك».[١٣٠]

إن الاختلاف في الاقتباس السابق بين المذهبين المالكي والحنبلي يتجلى بوضوح في مثال دفع الرجل دابته أو سفينته لآخر ليعمل عليها. فالمذهب المالكي لا يجيز هذه الشراكة، بل لصاحب الدابة أجر المثل، وجميع الغلة لمن عمل على الدابة، أي تقديم العمل المباشر على العمل المودع. هنا نأتي لمسألة دقيقة ومهمة: ألا وهي حركية إيجاد ميزان بين الكفاءة والعدالة. وهذا الميزان بيد الأفراد الذين يعلمون مصالحهم عن قرب. كيف؟ هنا لابد من التوقف لشرح الآتي ثم العودة للأمثلة.

الميزان: الإجارة والشراكة

لاحظ بأنني أتحدث عن استئجار أدوات الإنتاج وليس الأفراد. أي ليس إيجار فرد كموظف. فالأفراد في هذه الأمثلة إما أنهم مشتركون في الأدوات أو يأخذون أجر أدواتهم. وإن وجد إيجار للأفراد في هذه الشراكات فهو إيجار مقابل عمل معين كمقاولة وليس أجر شهري كذلك الذي يُدفع للموظفين في الشركات المعاصرة أو في الأعمال الصغيرة كعامل البقالة. وشتان بين الحالين من حيث الكفاءة والعدالة. للتوضيح لنستخدم المثال السابق: إن لم تتم إجازة الشراكة كما ذهب المالكية، فإن العامل على الدابة لن يستأجرها إلا إن كان الربح شبه مضمون، أي أنه لن يخاطر إلا في حدود، وفي هذا تخفيف للإنتاجية على مستوى الأمة. أي أن العامل سيستأجر الدابة إن تأكد أنه سيربح، وعندها فقد ينهك الدابة لأنه سيعمل عليها قدر المستطاع لاستغلال وقت عقد الإجارة. فإن أجرها لثماني ساعات فقد ينهك الدابة، وإن أجر عربة لمدة يوم مثلاً فقد يقودها بالقليل من التوقف وقد يستمر حتى وإن أظهرت أجهزتها أنها بحاجة لصيانة ما مثل ضرورة تغيير معدات المكابح. أي أن العمل على الدابة مجهول، حتى وإن

وُضعت شروط لضبط كمية الاستخدام وكيفيته كما هي حالات السيارات المعدة للتأجير، فإن استمعت لقصص التأجير من أحد موظفي شركات التأجير، لسمعت العجب مما يلاقونه من بعض الزبائن، كأولئك الذين يلقون بفضلات مشروباتهم على مقاعد السيارة المخملية. فإن فكرنا بهذه الطريقة سنستنتج أن الإجارة للأدوات أو الآلات طريق محتوم للهدر ما يستنهك موجودات الأمة بسبب إهمال المستأجرين حتى وإن كان معظم الناس من ذوي الأذواق الرفيعة في التعامل، فهناك البعض المهمل. أي أن تأجير الأدوات ليس في صالح الأمة كالشراكة فيها والتي ستؤدي لحفظ مقتنيات الأمة. وكلما حُفظت المقتنيات كلما كثرت لأن الهالك أقل، فتراكم المقتنيات الموجودة مع ما ينتج من مقتنيات جديدة فيزداد العدل في التوزيع لأن عدد المقتنيات مقارنة بعدد السكان في وضع متزايد على الدوام. أما مع التأجير فإن الوضع قد يكون معاكساً لدرجة ما، إذ أن ما يُستهلك من أعيان مآله النفايات، فبنقصان عمر الموجودات ومع ظهور المنتجات الجديدة، فإن المجموع أقل مما كانت ستؤدي إليه الشراكات.

ولكن في الوقت ذاته، قد يقول قائل العكس تماماً: أي أن ما ذهب إليه المذهب المالكي هو الأفضل لأن من يستأجر الآلة سيعمل أكثر وبهمة أكثر ليستغل وجوده على رأس الآلة فترة التأجير، وبهذا فإن إنتاجه سيكون أعلى، أي أكثر كفاءة. ومع تراكم المزيد من الإنتاج على مستوى مجموع الأمة فإن مجموع ما يُنتج من أعيان جديدة أو خدمات جديدة سيفوق ما تراكم من أعيان قديمة مع أعيان مستحدثة أقل نسبياً بسبب الشراكة. أي لهذا يمكننا القول بصعوبة معرفة الطريق الأمثل للأمة: أهي الشراكة أم التأجير؟ هنا نأتي لأهمية دور الفرد الذي يرجح مصلحته في الغالب. فهو عندما يرفض التأجير ويصر على الشراكة، فهو إنما يخوض شراكة غير أكيدة في ربحها، ويريد الآخرين أن يشاركوه في المخاطرة، وقد يرفض الطرف الآخر ويصر على التأجير لأن الآلة قد تكون مرتفعة في إيجارها، وهكذا ببحث كل فرد عن مصلحته ستظهر الاتفاقات إما شراكة أو تأجيراً. هذا الظهور للاتفاقات هو الذي يؤدي في مجموعه للكفاءة والعدالة معاً، لأنه يجمع بين التأجير المؤدي لرفع الكفاءة في بعض الصفقات وبين الشراكة المؤدية لتوزيع أفضل في صفقات أخرى. أي أن القرار بدل أن يكون كبيراً بيد فقيه أو مسؤول حكومي ما، سيتفتت إلى قرارات أصغر بأيدي جميع الناس الباحثين عن مصالحهم ليتراكم من خلال العرض والطلب ليقود الأمة كحركية لما هو أسمى.

وهناك وجهة نظر أخرى: فقد تقول أن الشراكة قد تكون أفضل من التأجير من حيث الكفاءة في الكثير من الشراكات، لأن المهم في تلك الشراكات ليس عمل الأفراد بل الأدوات أو الآلات وقيمتها. فإن قارنت العمل في مطبخ ما شراكة (إذ أن أجر العمل مرتفع جداً مقارنة بأدوات المطبخ)، بمطبعة استأجرها فرد من آخر (علماً بأن أجهزة الطباعة مرتفعة في السعر مقارنة بعمل الأفراد)، فإن العمل شراكة في المطبعة هو الأفضل حفاظاً على الأجهزة. وهكذا يصعب اتخاذ القرار لمجموع الأمة: هل هي الشراكة أم الإجارة؟ لذلك نقول دائماً بأن ترك الخيار للأفراد لاتباع أي من المذاهب الفقهية هو الأفضل لأن هذا لن يحد من مبادرات الأفراد للعمل والإنتاج. وكما هو معلوم، فكلما كثرت المبادرات كلما زاد الإنتاج. فشتان بين مجتمعين: أحدهما أفراده مبادرون كما هي حال المجتمعات الرأسمالية، والآخر مثبطون كما هي حال المجتمعات الاشتراكية، والإسلام أكثر مبادرة منهما إن طبقت مقصوصة الحقوق كما سترى بإذن الله. ونقول أكثر لأن كلاً من الشراكة والإجارة داخل إطار واحد برغم الاختلافات لطالما كان الإطار الأكبر (الموارد والموافقات والمعرفة) الذي يفتح أبواب التمكين متفق عليه.

وهنا قد تقول ناقداً أن الغرائز الأنانية قد تطغى إن تُرك الخيار للناس فتنتفي العدالة. أي أنك قد تقول كما قال أولئك الذي نقدوا المذهب المنفعي المدعوم بالنظرة المادية الذي تحدثنا عنه في فصل «القذف بالغيب» والذي قلت فيه بأن النظرة المادية كانت مبرراً للمجتمعات الرأسمالية للتهافت على الثروة واللذة الجسدية إذ أن الكل سيستفيد من الآخر، وقلت بأن تلك النظرة تعتمد على الاستهلاكية على أنها هي الطريق لسعادة المجتمع لأنها تعكس مصالح الأفراد حيث ظهر مفهوم الإنسان الاقتصادي الذي أصبح محور علم الاقتصاد وهو ما دعاه جيفونز Jevons بـ «آلية المنفعة والمصلحة الذاتية» والتي حصر آليتها فريدمان Friedman في أن المسؤولية الاجتماعية الوحيدة للإنسان هي زيادة ربحه. فإن خَطَر لك هذا أخي القارئ أذكرك بأن هناك من الباحثين مثل توينبي Toynbee ممن دعوا إلى ضرورة إدخال الدين في المذاهب الاقتصادية لتحقيق السمو الأخلاقي والتضامن الاجتماعي. وأذكرك أيضاً بأن هناك من التكافل الاجتماعي الذي وضعته الشريعة على شكل حركيات (مثل دفع الزكاة) ما يحفظ حق الفقراء مثلاً. أي لن يحدث ما حدث في الغرب من جشع وطمع لأن الحرية للأفراد للاختيار بين الشراكة والتأجير لن تنتهي بوضع معاصر كالشركات الاحتكارية المعاصرة لأنه إن طُبقت الشريعة لأجيال فإن الشراكات المبنية على التكاتف بين الشركاء هي التي ستنتشر في العالم الإسلامي لأن المنتجات بتحولها من الكماليات للضروريات (كما وضحت في فصل «القذف بالغيب» وسيأتي المزيد بإذن الله في الفصل القادم وفصل «البركة») وبزيادة جودتها بحاجة للكثير من التكاتف من الأفراد من ذوي المهارات المختلفة وبالأدوات والآلات المختلفة فتظهر الحاجة للشراكات.

لاحظ أنني سابقاً كنت قد قلت أنه مع سمو المجتمع بتطبيق مقصوصة الحقوق لأجيال فإن القيم ستسمو وتضمحل الحاجة للتأجير للأفراد إلا تأجيراً لعمل محدد. أي أن معظم إن لم يكن جميع من يعمل إنما يعمل فيما يملكه إما ١) فرداً بآلاته لإنتاج ما أو لتقديم خدمة ما (وعندها فهو يخدمهم لعمل محدد، أي مأجور مؤقتاً للعمل للآخرين) أو ٢) فرداً باستئجار آلات الغير أو ٣) شراكة بآلاتهم أو ٤) شراكة باستئجار آلات الغير. أي لا وجود لموظفين مأجورين بالشهر أو بالسنة. وهذه الاحتمالات الأربعة تزداد تأكداً مع مرور الوقت بسمو المجتمع لأن المنتجات العالية الجودة ستتفتت لأجزاء يجمع كل جزء منها أكبر قدر ممكن من الشركاء دون خلاف بينهم، فتنعدم البيروقراطيات الهادمة للكفاءة. وهكذا يسير المجتمع مع الشراكات المبنية على الأمانة والكفاءة جيلاً بعد جيل لأن الكل عزيز ويستطيع الانتقال من عمل لآخر أو من شريك لآخر فيقع على ما يحبه ويتقنه فترتفع الكفاءة والعدالة، فيظهر المجتمع المسلم الأمثل وليس المجتمع المدني المتبني للديمقراطية كمنهج حياة. نعود الآن لتوضيح ما اقتبس أخيراً من المدونة من المذهب المالكي.

عودٌ للأمثلة

ذكرت بأن الاختلاف بين المذهبين المالكي والحنبلي يتجلى بوضوح في مثال دفع الرجل دابته أو سفينته لآخر ليعمل عليها. وقلت بأن المذهب المالكي لا يجيز هذه الشراكة، وأن لصاحب الدابة أجر المثل بينما جميع الغلة لمن عمل على الدابة. وذكرت بأن هذا الرأي هو في صالح الكفاءة إن وقع التأجير إلا أنه قد يؤدي لإهدار

الموارد، أي تقليل عمر الدابة أو السفينة في هذه الحالة. وقلت بأن الأفضل على مستوى الأمة هو المذهب الحنبلي الذي لا يقف في طريق ظهور الشراكة بين العامل وصاحب السفينة. لكن لاحظ بأن ابن القاسم رحمه الله (في الاقتباس السابق) ذهب إلى أن الشراكة في الرحا والبيت والدابة تقع على الأبدان لأنها هي رؤوس الأموال وأن ما أُخرج من متاع له أجرة. وبهذا فقد تكافؤا في أعمالهم، أي في رؤوس أموالهم، ولهذا فإن الشراكة صحيحة إن كانت إجارة ما استخدموه من آلات متقاربة. وهذا بخلاف مثال من عمل على السفينة أو الدابة لأن مالك السفينة لم يعمل، فليس له رأس مال في الشراكة، ولهذا لن تصح الشراكة. لكن في مثال الرحا إن كان كراء ما أخرجه كل فرد من الثلاثة من متاع مختلف فإن على الشركاء المقاصة، فيأخذ من له فضلٌ من أجرِ مثلِ المتاعِ من الآخر أو الآخرين وتصح الشراكة. ثم يذهب النص لتوضيح مهم جداً وهو أن رأس المال لا يؤاجر، بل لرأس المال الربح أو عليه الوضيعة، أي الخسارة. لهذا فإن من عمل في الرحا والبيت دون الآخرين كان عمله كأنه رأس ماله وعليه مثل إيجار البيت والرحا. أي في هذه الحالة، تحولت الشراكة من مخاطرة بين ثلاثة إلى مخاطرة فرد واحد، وإن خسر فعليه إيجار البيت والرحا وعندها قد يصبح مديوناً، وفي هذا تثبيط لظهور الشراكات فلا تزدهر الكفاءة. والآن لنناقش بعض الأمثلة من المذهب الشافعي والذي كان أكثر تضييقاً من المذهب المالكي في ظهور الشراكات. جاء في المجموع:

> «إذا كان لرجل سيارة نقل دفعها لآخر ليعمل عليها وما يرزق الله قسم بينهما نصفين أو ثلاثاً أو كيفما شرطا لم يصح، والربح كله لرب السيارة، لأن الحمل الذي يستحق به العوض منها، وللعامل أجر مثله، لأن هذا ليس من أقسام الشركة إلا أن تكون المضاربة. وقال أحمد وأصحابه: يصح العقد نص عليه في رواية الأثرم ومحمد بن حرب وأحمد بن سعيد. وقال أبو ثور وابن المنذر وأصحاب الرأي لأنها عين تنمى بالعمل عليها فصح العقد عليها بيوم واحد».[١٣١]

لاحظ هنا أن القول السابق للمطيعي لم يجز الشراكة، بل حول احتمال ظهور الشراكة إلى عقد إجارة. فيكون الربح لمالك السيارة لأنها عين تنمى بالعمل عليها، وللسائق أجر المثل. وهذا عكس ما ذهب إليه المذهب المالكي إذ أن الربح للعامل ولمالك الدابة الأجر. ألا يؤدي ما ذهب إليه الشافعية إلى اضمحلال الكفاءة لأن العامل قد لا يجتهد لأن أجره مضمون، بينما المالك لا يدري ما الذي يحدث لسيارته لغيابه عنها لأنها تسير بعيداً عنه؟ لنأخذ مثالاً آخر: قال البويطي:

> «فإذا اشترك أربعة فأخرج أحدهم بغلاً والآخر حجر الرحى ومن الآخر البيت ومن الرابع العمل على أي يكون ما حصل من الأجرة بينهم على ما شرطوه، فإن هذه معاملة فاسدة، لأنها ليست شركة ولا قراضاً ولا إجارة لما بيناه في الفصل قبله».[١٣٢]

هنا ترى في الاقتباس السابق أن البويطي لم يجز هذه الشراكة برغم أن عملية الطحن لا تتم إلا بتوافر البغل والرحى والمكان والعمل، وفي هذا تثبيط لظهور مثل هذه الشراكات فتتأثر الإنتاجية إذ أن فرصة اجتماع هذه الموارد عند فرد واحد أقل احتمالاً من فرصة توافرها عند عدة أفراد وبالذات إن كان المجتمع أكثر عدلاً في توزيع الموارد. وهنا تظهر مسألة مهمة، ألا وهي أنه كلما سما المجتمع في مقتنياته وكلما كان التوزيع أكثر عدلاً كلما عنى هذا صعوبة إيجاد مصانع متقدمة من خلال فرد أو اثنين، بل بتكاتف الكثير من الأفراد. فالمجتمعات الرأسمالية المتميزة بقلة الأثرياء هي التي يظهر فيها الثري المتمكن الذي يستطيع تأمين جميع موارد صناعة ما

بمفرده، فيظهر التسخير الممقوت الذي تحدثنا عنه. ولتلافي التسخير وللحصول على إنتاجية عالية نحن بحاجة للشراكة تكاتفاً بين العديد من الأفراد. لننظر الآن للزراعة حول نفس المسألة. قال الشافعي في البويطي:

«إذا اشترك أربعة أنفس في الزراعة فأخرج أحدهما [أحدهم] البذر ومن الثاني الأرض ومن الثالث الفدان، يعني البقر التي يعمل عليها، والرابع يعمل على أن يكون الزرع بينهم، فإن هذا عقد فاسد، لأنه ليس شركة ولا قراضاً ولا إجارة، لأن الشركة لا تصح حتى يخلط الشركاء أموالهم، وهاهنا أموالهم متميزة، وفي القراض يرجع رب المال إلى رأس ماله عند المفاصلة، وههنا لا يمكن، والإجارة تفتقر إلى أجرة معلومة وعمل معلوم، فإذا ثبت هذا كانت الغلة كلها لمالك البذر لأنها عين ماله زادت، وعليه لصاحب الأرض ولصاحب الفدان أجرة مثل مالهم، وللعامل أجرة مثل عمله عليه، لأن كل واحد منهم دخل في العقد ليكون له شيء من الغلة، ولم يسلم لهم ذلك، وقد تلفت منافعهم فكان لهم بدلها».[١٣٣]

ترى هنا توضيح للأسباب التي أدت للقول بأن هذه الشراكة في الزراعة فاسدة. فهي ليست شراكة في نظر الشافعي لأن المال لم يخلط، فهو لازال أثناء عملية الإنتاج متميزاً؛ وهو ليس قراضاً لأن عملية الإنتاج ستؤدي لاستهلاك الأرض والبقر والبذور وفقدان العامل لجهده، وحينها لا يمكن الرجوع عن الشراكة إن أراد أحد الشركاء فسخ الشراكة؛ كما أن العقد ليس بإجارة لأن كلاً من الأجرة والعمل مجهولان. لهذا فهو يرى أن الغلة كلها لمالك البذور لأنها عين تنمى بالعمل عليها وعليه دفع أجرة مثل مال الأرض والبقر لأن أعيانهما قد تلفت جزئياً بالإضافة لدفع مثل إيجار العامل لأن العامل خسر مجهوده. لاحظ أن الشافعي قدم العين التي «تنمى بالعمل عليها» على كل من العمل ذاته من العامل وعلى العمل المودع. وكما هو واضح فبالطبع قد يتردد صاحب البذور كثيراً في الإقدام واستئجار العامل والبقر والأرض لأنه إن لم يربح لأي سبب مثل تأخر هطول الأمطار فسيخسر بذوره بالإضافة لإيجار تلك الأيدي والأعيان، فتضمحل الإنتاجية. ناهيك عن أنه إن خاطر وبذر فإن العامل الذي يعمل بالأجر قد لا يجتهد كما إن كان شريكاً. لهذا فإن ما ذهب إليه الحنابلة في هذه الحالة هو الأولى بالاتباع. ففي هذه الحالة بالذات، فإن المذهب الشافعي لن يؤدي للكفاءة حتى إن نظرنا للزراعة بمفردها (تذكر ما بيناه من أن بعض الآراء تدفع للعدالة على مستوى الأمة كما يذهب الحنابلة وبعضها للكفاءة على مستوى العقد ذاته). والآن لننظر لاقتباس رابع من الفقه الشافعي (وبإمكانك قفزه أخي القارئ نظراً لتعقيده)، جاء في المجموع:

«وإذا اشترك أربعة في زراعة أرض على أن يكون من أحدهم الأرض ومن الآخر البذر ومن الآخر بقر الحرث ومن الآخر العمل، كانت شركة فاسدة، لأن الشركة إنما تصح فيما لا يتميز إذا خلطاه، فعلى هذا يكون الزرع لصاحب اليد لأنه نماء يملكه، ويكون عليه أجرة مثل الأرض والبقر والعامل لأنهم دخلوا على عوض فاسد. قال الشافعي رضي الله عنه: فإذا أصابوا شيئاً جعل لكل واحد منهم أجرة مثله، وجعل كرأس ماله، وقسم ما حصل بينهم على قدره. قال أبو العباس بن سريج: في هذا مسألتان: أحدهما إذا جاء رجل فاستأجر من كل واحد ماله ليطحنوا له طعاماً معلوماً بأجرة معلومة بينهم، بأن يقول لصاحب البيت: استأجرت منك هذا البيت ومن هذا الحجر ومن هذا البغل ومن هذا نفسه لتطحنوا لي كذا وكذا من الحنطة بكذا وكذا درهم. فقالوا: قبلنا الإجارة، فهل يصح هذا العقد؟ فيه قولان: كالقولين في أربعة أنفس لهم أربع دواب باعوها بثمن واحد؛ وكالقولين فيمن تزوج أربع نسوة بمهر واحد، أو خالعنه بعوض واحد. فإذا قلنا: لا يصح، استحق كل واحد منهم أجرة مثل ماله على صاحب الطعام. وإن قلنا يصح، نظر، كم أجرة مثل كل واحد منهم؟ وقسم المسمى بينهم على

قدر أجور مثلهم. ولو استأجر من كل واحد ملكه بأجرة معلومة على عمل معلوم أو مدة معلومة بعقد مفرد صح ذلك قولاً واحداً، واستحق كل واحد منهم ما يسمى له. المسألة الثانية: إذا استأجرهم في الذمة مثل أن يقول: استأجرتكم لتحصلوا لي طحن هذا الطعام بمائة، صحت الإجارة قولاً واحداً. ووجب على كل واحد منهم ربع العمل واستحق ربع المسمى من غير تقسيط. فإذا طحنوا استحقوا المسمى أرباعاً، وكان لكل واحد منهم أن يرجع على شركائه بثلاثة أرباع عمله فيرجع صاحب البغل على شركائه بثلاثة أرباع أجرة بغله. وكذلك صاحب البيت والرحى والعامل، لأن كل واحد منهم يستحق عليه ربع العمل. وقد عمل الجميع فسقط الربع لأجل ما استحق عليه، ورجع على شركائه بما لم يستحق عليه. فإن قال: استأجرتكم لتطحنوا لي هذا الطعام بمائة، فقالوا: قبلنا. فذكر الشيخ أبو حامد الأسفراييني في التعليق أنها على قولين كالمسألة الأولى. وذكر المحاملي في البحر وابن الصباغ: أنها لا تصح قولاً واحداً كالمسألة الثانية. فإن قال الرجل منهم: استأجرتك لتحصل لي طحن هذا الطعام بمائة. فقال: قبلت الإجارة لي ولأصحابي، أو نوى ذلك وكانوا قد أذنوا له في ذلك فالإجارة صحيحة، والمسمى بينهم أرباعاً، فإذا طحنوا رجع كل واحد منهم بثلاثة أرباع أجرة ماله على شركائه، وإن لم ينو أن يقبل له ولأصحابه لزمه العمل بنفسه، فإذا طحن الطعام بالآلة التي بينه وبين شركائه استحق المسمى وكان عليه أجرة مثل آلاتهم».[١٣٤]

إن الاقتباس السابق امتداد للاقتباس الذي قبله والذي ناقش اشتراك أربعة أنفس في الزراعة، إلا أن فيه توضيح عما إن تمت الشراكة برغم فسادها في المذهب الشافعي واستمر العمل وظهر الزرع فكيف يُقسم الربح. يقول الشافعي بأن يأخذ كل واحد من الشركاء أجرة مثله ويعتبر هذا الذي أُخذ هو رأس ماله، ثم يقسم الباقي على قدر رؤوس الأموال. هنا وضح أبو العباس بن سريج بأنه عموماً ما تظهر مسألتان لعلاج كيفية تقسيم إجارة طحن الطعام بين الشركاء. في المسألة الأولى قولان. وفي المسألة الثانية حالتان، والحالة الأولى فيها قول واحد، والحالة الثانية فيها قسمان، في القسم الأول قول واحد وفي القسم الثاني قولان، أي أن المجموع ستة أقوال، وهناك حالة سابعة تنفرد عن الأقوال الستة، أي أن هناك سبعة احتمالات.

في المسألة الأولى يكون إيجار طحن الطعام لكل واحد منهم على انفراد، وفي المسألة الثانية يكون الإيجار للجميع على الذمة. ففي المسألة الأولى وهي المشابهة لمن لهم أربع دواب وباعوها بثمن واحد، فإن القول الأول لا يجيز الشراكة، عندها يستحق كل واحد منهم أجرة مثل ماله، أي أجرة مثل الأدوات وهي البيت والحجر والبغل والعامل. والقول الثاني يجيز الشراكة، عندها يقسم المال على قدر أجرة كل واحد منهم. لاحظ هنا أن المذهب في هذا القول أجاز الشراكة. وسنأتي بإذن الله على بعض الأقوال للمتأخرين من الشافعية الذي أجازوا مثل هذه الشراكات.

وفي المسألة الثانية حالتان، الأولى استئجارهم جميعاً على الذمة بالقول: «استأجرتكم لتحصلوا لي طحن هذا الطعام بمائة»، عندها فإن الإجارة تصح قولاً واحداً. وفي هذه الحالة يجب على كل واحد من الأربعة القيام بربع العمل ليستحق ربع المبلغ، وعليه إرجاع ثلاثة أرباع عمله على شركائه كأن يرجع صاحب البغل على شركائه بثلاثة أرباع أجرة بغله. وفي الحالة الثانية قوله لهم: «استأجرتكم لتطحنوا لي هذا الطعام بمائة». لاحظ الفرق بين الحالتين، ففي الأولى كانت الإجارة لتحصيل الطحن، أي بإمكانهم توكيل من شاؤوا للقيام بالطحن، وفي الثانية هم يقومون بالطحن. هنا في الحالة الثانية قال أبو حامد الأسفراييني على أنها على قولين كالمسألة الأولى. القول الأول

أنها لا تصح قولاً واحداً، والثانية تنقسم أيضاً لقسمين بناء على النية، القسم الأول: إن قال الزبون للعامل: «استأجرتك لتحصل لي طحن هذا الطعام بمائة». عندها إن قبل لنفسه ولأصحابه نيابة عنهم وكانوا قد أذنوا له في ذلك فالإجارة صحيحة، والمبلغ بينهم أرباعاً، أما إن لم ينوِ القبول لنفسه ولأصحابه (القسم الثاني) عندها فعليه العمل بنفسه وكأنها مقاولة، فإن استخدم في الطحن آلات الآخرين استحق المبلغ وكان عليه أجرة مثل آلاتهم. بقي الاحتمال السابع الذي يختلف عن باقي الاحتمالات وهو قيام الزبون باستئجار كل واحد من الأربعة بعقد منفرد بأداته أو عمله بأجرة معلومة على عمل معلوم أو مدة معلومة، عندها فإن العقود مع الأربعة جائزة قولاً واحداً.

إن تفكرت في السابق ستحار كيف أن الاجتهاد دون دليل نصي قد يسحب الأقوال لمواقع بعيدة عن إدراك العامة من الناس وبالذات في قضاياهم اليومية الضرورية. فهل يستطيع العامل الذي يريد الإنتاج التعامل مع جميع هذه الأقوال، أم أنه سيسأل فقيهاً ما؟ فإن سأل وقال له الفقيه إن في المسألة قولان وكل منهما يتفرع لقولين آخرين ثم أحد هذين القولين سيتفرع لقولين آخرين، فبماذا عسى هذا العامل أن يأخذ؟ لهذا كنت قد أكدت سابقاً بأن ما قاله كل من ابن القيم وصديق حسن خان أثابهما الله في الاقتباسين السابقين في غاية الأهمية. ولكن في الوقت ذاته يجب ألا ننسى ما ذُكر في شركة الأبدان من أن جميع الأقوال تؤدي لرفع الكفاءة والعدالة ولكن بدرجات مختلفة. تذكر أخي القارئ كيف أن قول الشافعية الذي يمنع شركة الأبدان هو الأكثر كفاءة إن لم تكن قيم أفراد المجتمع سامية بعد وكانت غرائزهم الإنسانية تتصف بنوع من حب الذات، لأن المنع قد يؤدي لتفصيص الأجور ليأخذ كل عامل قدر عمله ومهارته. وقلت بأنه مع تطبيق الشريعة ولانعدام التسخير وبسمو قيم الناس وبانتشار الإيثار فإن المذهب الحنبلي الذي يجيز شركة الأبدان هو الأكثر كفاءة لأن الشركاء يخافون الله ويعملون بهمة حتى وإن لم يكن الشركاء أو الشريك الآخر حاضراً ولأن عزة الأفراد تجعلهم في وضع يستطيعون فيه التخير من الأعمال المعروضة عليهم بما يلائم مهاراتهم وندرتهم. لنأخذ الآن اقتباساً خامساً لوضع مختلف من المذهب الشافعي. قال الشيرازي موضحاً:

> «وإن أخذ رجل من رجل جملاً ومن آخر راوية على أن يستقي الماء ويكون الكسب بينهم، فقد قال في موضع: يجوز. وقال في موضع لا يجوز، فمن أصحابنا من قال: إن كان الماء مملوكاً للسقاء فالكسب له، ويرجع عليه صاحب الجمل والراوية بأجرة المثل للجمل والراوية، لأنه استوفى منفعتهما بإجارة فاسدة فوجب عليه أجرة المثل، وإن كان الماء مباحاً فالكسب بينهم أثلاثاً لأنه استقى الماء على أن يكون الكسب بينهم، فكان الكسب بينهم، كما لو وكلاه في شراء ثوب بينهم فاشتراه، على أن يكون بينهم، وحمل القولين على هذين الحالين؛ ومنهم من قال: إن كان الماء مملوكاً للسقاء كان الكسب له، ويرجعان عليه بالأجرة لما ذكرناه، وإن كان الماء مباحاً ففيه قولان: أحدهما أنه بينهم أثلاثاً لأنه أخذه على أن يكون بينهم فدخل في ملكهم كما لو اشترى شيئاً بينهم بإذنهم. والثاني: أن الكسب للسقاء لأنه مباح اختص بحيازته فاختص بملكه كالغنيمة ويرجعان عليه بأجرة المثل لأنهما بذلا منفعة الجمل والراوية، ليسلم لهما الكسب ولم يسلم، فثبت لهما أجرة المثل».[١٣٥]

في هذا النموذج الأخير للشراكة نرى وضعاً جديداً ألا وهو أن الشراكة شراكة اغتنام أو همم، وليست مقاولة كبعض النماذج السابقة، ففي شراكات المقاولة كما في بعض الأمثلة السابقة نلحظ أن العلاقة بين الشركاء تتجدد مع كل زبون مثل الطحن، أما في الاغتنام أو الهمم فإن الشركاء عادة ما يقومون بإنتاج يعدونه للآخرين

لشرائه كمصنع لأحد المستهلكات مثلاً. وفي الاقتباس السابق وكأن الشركاء أوجدوا مصنعاً للماء. فإن أخذ رجل من رجل جملاً ومن آخر راوية على أن يستخرج الماء ويبيعه، فكما قال البويطي، فإن كان الماء أصلاً مملوكاً للسقاء (أي الشخص الذي يعمل ويستخرج الماء) كأن يكون من بئر في أرضه فإن الكسب للسقاء وعليه لصاحب الجمل والراوية أجر المثل. أما إن كان الماء مباحاً كأن يكون من نهر مثلاً فالكسب بينهم أثلاثاً. وهناك مذهب ثالث وهو أنه إن كان الماء مباحاً ففيه قولان: أحدهما أنه يقسم بينهم أثلاثاً لأنه وكأنه اشترى شيئاً بينهم بإذنهم، والثاني أن الكسب للسقاء لأنه من مباح ويدفع للآخرين أجر المثل.[ش]

إن الملفت في السابق هو القول بقسمة الأرباح شراكة إن كان الأصل مباحاً. والأمثلة على هذا كثيرة، منها مثلاً استخراج النحاس والرخام من الجبال وما شابه. لاحظ بأن هذا القول مخالف لما مر بنا من أن السمك لمن صاده كما جاء في الحاوي الكبير من المذهب الشافعي. لكن المهم هو أن هذا القول بقسمة ما يُنتج من حجر أو خشب أو فوسفات أو نحاس أو فضة أو نفط، فيه توزيع بين عدد أكبر من الناس ما يؤدي لعدالة أكبر.[ت] والآن لننظر للمذهب الحنبلي.

المذهب الحنبلي

بعد قراءة السابق من أقوال المذاهب الثلاثة ومقارنتها بالمذهب الحنبلي لعلك الآن أخي القارئ على دراية لما ذهب إليه الحنابلة. والآن لنقرأ الاقتباس الآتي، فهو من أنفس ما كتب عن الشراكة وضوحاً. يقول ابن قدامة:

> «وإن دفع رجل دابته إلى آخر ليعمل عليها وما يرزق الله بينهما نصفين أو أثلاثاً أو كيفما شرطا، صح. نص عليه في رواية الأثرم ومحمد بن أبي حرب وأحمد بن سعيد. ونقل عن الأوزاعي ما يدل على

ش) الآتي هو مثال مشابه بتفصيل أكبر: «قال في البويطي: فإن اشترك ثلاثة من أحدهم البغل ومن الآخر الراوية ومن الآخر العمل على أن يستقي الماء ويكون ما رزق الله بينهم فإن هذه معاملة فاسدة، لأنها ليست بشركة ولا قراض ولا إجارة لما بيناه، فإذا استقى الماء وباعه وحصل منه على ثمن فقد قال الشافعي رضي الله عنه في موضع: يكون ثمن الماء كله للعامل، وعليه أجرة مثل البغل والراوية. وقال في موضع: يكون ثمن الماء كله للسقاء وعليه أجرة البغل والراوية إذا كان الماء ملكاً له، مثل أن يأخذ الماء من بركة له أو مما ينبع في ملكه لأن الماء ملكه، وكان ثمنه ملكاً له، وعليه أجرة البغل والراوية لأنه استوفى منفعتهما على عوض، ولم يسلم لهما الغرض. والموضع الذي قال: يكون ثمن الماء بينهم إذا كان الماء مباحاً، لأن الثمن حصل بالعمل والبغل والراوية. ومنهم من قال: إن كان الماء ملكاً للسقاء فالثمن كله له وعليه أجرة البغل والراوية لما ذكرناه، وإن كان الماء مباحاً ففيه قولان: أحدهما أن الثمن كله للسقاء لأن الماء يملك بالحيازة ولم توجد الحيازة إلا منه. وعليه أجرة مثل البغل والراوية، لأنهم دخلوا على أن يكون لهم قسط من ثمن الماء، فإذا لم يحصل ذلك لهم استحقوا أجرة المثل. والقول الثاني أن ثمن الماء بينهم لأنه لم يتناول الماء لنفسه، وإنما تناوله ليكون بينهم فكان بينهم، فصار كالوكيل لهم. قال ابن الصباغ: وهكذا لو اصطاد له ولغيره، فهل لغيره منه شيء؟ فيه وجهان: أحدهما، وهو قول الشيخ أبي حامد في التعليق، أنه يقسم بينهم بالتقسيط على قدر أجور أمثالهم. وحكي أن الشافعي رحمه الله نص عن ذلك. والثاني حكاه ابن الصباغ عن الشافعي رحمه الله تعالى أنه يكون بينهم أثلاثاً ويرجع صاحب البغل بثلثي أجرته على صاحبه، ويرجع صاحب الراوية بثلثي أجرته على صاحبه، ويرجع صاحب السقاء على صاحبيه بثلثي أجرته. وأما صاحبنا المصنف فيذكر أنه يكون بينهم أثلاثاً وأطلق، فإن استأجرهم غيرهم ليستقوا له ماء. قال أبو العباس: ففيه مسألتان كما ذكر في الطحن إن استأجرهم إجارة معينة بأجرة واحدة ففيه قولان، وإن استأجرهم في ذممهم صح قولاً واحداً والله تعالى أعلم» (١٣٦).

ت) الظاهر أن بعض فقهاء الشافعية المتأخرين أجازوا الشراكة بين اثنين بالعمل شراكة بالأدوات. ففي المجموع مثلاً مثال معاصر إذ يقول المطيعي: «إذا كان لرجل أرض مبنية على شكل مضرب أرز ولآخر آلات وماكينات مضرب أرز فاشتركا على أن يعملا بأدوات هذا في مبنى هذا والكسب بينهما جاز، والأجرة على ما شرطاه لأن الشركة وقعت على عملهما والعمل يستحق به الربح في الشركة، والآلة والبيت لا يستحق بهما شيء لأنهما يستعملان في العمل المشترك» (١٣٧).

هذا. وكره ذلك الحسن والنخعي وقال الشافعي وأبو ثور وابن المنذر وأصحاب الرأي: لا يصح والربح كله لرب الدابة لأن الحمل الذي يستحق به العوض منها، وللعامل أجرة مثله، لأن هذا ليس من أقسام الشركة، إلا أن تكون المضاربة، ولا تصح المضاربة بالعروض، ولأن المضاربة تكون بالتجارة في الأعيان، وهذه لا يجوز بيعها ولا إخراجها عن ملك مالكها. وقال القاضي: يتخرج أن لا يصح بناءً على أن المضاربة بالعروض لا تصح، فعلى هذا إن كان أجر الدابة بعينها فالأجر لمالكها، وإن تقبل حمل شيء فحمله أو حمل عليها شيئاً مباحاً فباعه، فالأجرة والثمن له، وعليه أجرة مثلها لمالكها. ولنا أنها عين تنمى بالعمل عليها فصح العقد عليها ببعض نمائها، كالدراهم والدنانير، وكالشجرة في المساقاة، والأرض في المزارعة. وقولهم: إنه ليس من أقسام الشركة ولا هو مضاربة، قلنا: نعم، لكنه يشبه المساقاة والمزارعة، فإنه دفع لعين المال إلى من يعمل عليها ببعض نمائها مع بقاء عينها. وبهذا يتبين أن تخريجها على المضاربة بالعروض فاسد، فإن المضاربة إنما تكون بالتجارة والتصرف في رقبة المال، وهذا بخلافه. وذكر القاضي في موضع آخر في من استأجر دابة ليعمل عليها بنصف ما يرزقه الله تعالى أو ثلثه، جاز. ولا أرى لهذا وجها؛ فإن الإجارة يشترط لصحتها العمل بالعوض، وتقديره المدة أو العمل، ولم يوجد، ولأن هذا عقد غير منصوص عليه، ولا هو في معنى المنصوص، فهو كسائر العقود الفاسدة، إلا أن يريد بالإجارة المعاملة على الوجه الذي تقدم. وقد أشار أحمد إلى ما يدل على تشبيهه لمثل هذا بالمزارعة، فقال: لا بأس بالثوب يدفع بالثلث والربع لحديث جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى خيبر على الشطر. وهذا يدل على أنه قد صار في هذا مثله إلى الجواز لشبهه بالمساقاة والمزارعة، لا إلى المضاربة، ولا إلى الإجارة. ونقل أبو داود عن أحمد في من يعطي فرسه على النصف من الغنيمة، أرجو أن لا يكون به بأس. قال إسحاق بن ابراهيم: قال أبو عبد الله: إذا كان على النصف والربع فهو جائز. وبه قال الأوزاعي. ونقل أحمد بن سعيد عن أحمد في من دفع عبده إلى رجل ليكسب عليه، ويكون له ثلث ذلك أو ربعه، فجائز، والوجه فيه ما ذكرناه في مسألة الدابة. وإن دفع ثوبه إلى خياط ليفصله قمصاناً يبيعها، وله نصف ربحها بحق عمله، جاز. نص عليه في رواية حرب. وإن دفع غزلاً إلى رجل ينسجه ثوباً بثلث ثمنه أو ربعه جاز، نص عليه. ولم يجز مالك وأبو حنيفة والشافعي شيئاً من ذلك لأنه عوض مجهول وعمل مجهول، وقد ذكرنا وجه جوازه. وإن جعل له مع ذلك دراهم معلومة لم يجز، نص عليه، وعنه الجواز، والصحيح الأول. وقال أبو بكر: هذا قول قديم، وما روي غير هذا فعليه المعتمد. قال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يقول: لا بأس بالثوب يدفع بالثلث والربع. وسئل عن الرجل يعطي الثوب بالثلث ودرهم ودرهمين؟ قال: أكرهه، لأن هذا شيء لا يعرف. والثلث إذا لم يكن معه شيء نراه جائزاً لحديث جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى خيبر على الشطر. قيل لأبي عبد الله: فإن كان النساج لا يرضى حتى يزاد على الثلث درهماً؟ قال: فليجعل له ثلثاً وعشري ثلث ونصف عشر وما شابه. وروى الأثرم عن ابن سيرين والنخعي والزهري وأيوب ويعلى بن حكيم أنهم أجازوا ذلك. وقال ابن المنذر: كره هذا كله الحسن. وقال أبو ثور وأصحاب الرأي: هذا كله فاسد، واختاره ابن المنذر وابن عقيل وقالوا: لو دفع شبكته إلى الصياد ليصيد بها السمك بينهما نصفين، فالصيد كله للصياد، ولصاحب الشبكة أجر مثلها. وقياس ما نقل عن أحمد صحة الشركة، وما رزق الله بينهما على ما شرطاه، لأنها عين تنمى بالعمل فيها، فصح دفعها ببعض نمائها كالأرض».[١٣٨]

إن الاقتباس السابق بحاجة للقراءة بتأن. فهو يبدأ بمثال واضح على جواز قبول اتفاق الشركاء فيما رزق الله بينهما كيفما شرطا إن دفع رجل دابته لآخر ليعمل عليها. وهذا كما مر بنا لم يجزه المذهب المالكي. كما أن الشافعي وأصحاب الرأي ذهبوا إلى أن الربح في مثل هذه الحالات كله لرب الدابة وللعامل أجرة مثله. لاحظ أن

من قال بأن الربح كله لرب الدابة إنما يقدم العين التي تنمى بالعمل عليها على مجهود العامل، وللعامل أجرة مثل عمله، وفي مثل هذه الحالات فإن الكفاءة قد تتدنى لأن العامل قد لا يجتهد لأن أجره مضمون وبغض النظر عن الغلة. بينما ما ذهب إليه الحنابلة باحترام اتفاق الشركاء سيؤدي للمزيد من الكفاءة لأن نصيب العامل هو من مجموع الغلة بالإضافة لما وضحته مراراً بأن في هذا توزيع أعدل للموارد. لاحظ بأنني ذكرت سابقاً بأنه إن كان الربح كله للعامل وعليه مثل إيجار الدابة فإن الكفاءة ستزداد لأن العامل سيجتهد في استغلال وقت الإجارة (وشتان بين الحالين)، إلا أن هذا قد ينهك الدابة، بينما هنا نجد الحل الذي أخذ به ابن قدامة وكأنه وسط يجمع بين محاولة الشريك الحفاظ على الدابة بأعلى عمل ممكن للمزيد من الربح، ناهيك عن أن ما ذهب إليه ابن قدامة (أو الحنابلة عموماً) فيه احترام لاتفاق الشركاء الذي يعكس تحقيق رغباتهم ما يزيد المبادرات بين الناس فتنتشر الشراكات كأعراف إنتاجية ليزداد العيش رغداً.

ثم يتجه النص إلى تبيان سبب جواز هذه الشراكة بنقض ما ذهب إليه من قال بأن هذه ليست من أي قسم من أقسام الشراكة. لاحظ أن أقسام الشراكات (أي شركة أبدان أو وجوه أو عنان أو مضاربة) والتي لجأ إليها الفقهاء الذين قالوا بعدم الجواز هي تقسيم مستحدث. فكيف يكون الرجوع إليها لإيجاد الحكم؟ فمن قاس هذه الشراكة بشركة المضاربة لإيجاد الحكم استنتج أنه لأن المضاربة بالعروض غير جائزة، ولأن المضاربة تكون بالتجارة في الأعيان، فإن هذه الشراكة غير جائزة لأن الدابة لا يجوز بيعها ولم تخرج عن ملك مالكها. ثم يوضح ابن قدامة مذهبه معللاً بأنه لأن الدابة عين تنمى بالعمل عليها، فجازت الشراكة فيها ببعض نمائها كالشجرة في المساقاة والأرض في المزارعة، إذ أن العين نفسها باقية كما أن الدابة باقية. ثم يوضح مسألة مهمة ألا وهي أن قياس هذه الشراكة بالمضاربة لا يصح لأن المضاربة تكون بالتصرف في رقبة المال، وهذه ليست الحالة مع الدابة، فهي باقية.

ثم يورد ابن قدامة رحمه الله مثالاً مشابهاً جداً للمثال الأول، ألا وهو استئجار رجل من آخر دابة ليعمل عليها بجزء مما يرزقه الله كالنصف أو الثلث. وأن القاضي أجاز هذه الشراكة أو الإجارة. لاحظ الفرق بين الحالتين. ففي الحالة الأولى «دفع» رجل دابته لآخر ليعمل عليها على أن يشتركا في الغلة، وفي الثانية «استأجر» رجل من آخر دابته على أن يأخذ نصيباً من الغلة. ويوضح ابن قدامة عدم جواز هذه الإجارة بالنسبة له معللاً بأن الإجارة يشترط لصحتها العمل بعوض معلوم لمدة وعمل معلومين، وهذا غير متحقق في هذه الحالة. لكن إن تدبرنا المسألة عملياً سنلحظ أن كلتا الحالتين ستنتهيان برجل يأخذ دابة الآخر ويعمل عليها ثم تقسم الغلة بحسب ما اتفقا عليه، إلا أن الفرق في النية: ففي الحالة الأولى عندما دفع الرجل دابته لآخر فهو إنما أراد الشراكة، بينما في الحالة الثانية فقد تقدم العامل بعرض لاستئجار الدابة. لهذا نجد أن ابن قدامة أثابه الله يتدارك هذه المسألة بالقول: «إلا أن يريد بالإجارة المعاملة على الوجه الذي تقدم»، ولهذا فهي جائزة. فهو بهذا وكأنه يسهل على الناس الذين برغم أنهم يستأجرون بعوض مجهول إلا أن فعلهم هو في الواقع الشراكة الجائزة. ثم يستدل بالجواز في المذهب بما ذهب إليه الإمام أحمد بجواز دفع الثوب بالثلث أو الربع لأن هذا أشبه بالمزارعة وبالمساقاة وليس بالمضاربة ولا بالإجارة، وأن هذا لم يجزه أبو حنيفة ومالك والشافعي رحمهم الله. وكذلك من أعطى فرسه على النصف من الغنيمة ومن دفع عبده إلى رجل ليكسب عليه. ثم يوضح عدم جواز اشتراط أحد الطرفين (كالنساج مثلاً) أن يأخذ الثوب بالثلث بالإضافة لمبلغ محدد كدرهم أو درهمين وأن هذا وضع كان الإمام أحمد رحمه الله قد كرهه. وفي هذا نقصان

للكفاءة لأن مجرد ضمان العامل لجزء محدد من المال بالإضافة للربح قد يدفعه للتراخي في إتقان المنتج وبالذات إن كان ما يحصل عليه كبيراً أو قريباً من كامل مثل أجرته. حتى وإن أصر النساج الحصول على دراهم محددة فإنه لا يعطاه ولكن يزاد في نصيبه مثل أن يكون ثلثا وعشري ثلث وما شابه.[ث] والآن لننظر لاقتباس آخر مهم لابن قدامة:

> «فإن كان لرجل دابة ولآخر إكاف وجوالقات[خ] فاشتركا على أن يؤجراهما والأجرة بينهما نصفان، فهو فاسد؛ لأن هذه أعيان لا يصح الاشتراك فيها، فكذلك في منافعها، إذ تقديره: آجر دابتك لتكون أجرتها بيننا، وأؤجر جوالقاتي لتكون أجرتها بيننا. وتكون الأجرة كلها لصاحب البهيمة، لأنه مالك الأصل، وللآخر أجر مثله على صاحب البهيمة؛ لأنه استوفى منافع ملكه بعقد فاسد، هذا إذا أجر الدابة بما عليها من الإكاف والجوالقات في عقد واحد. فأما لو أجر كل واحد منهما ملكه منفرداً فلكل واحد منهما أجر ملكه. وهكذا لو قال رجل لصاحبه آجر عبدي والأجر بيننا، كان الأجر لصاحبه وللآخر أجر مثله، وكذلك في جميع الأعيان».[١٤١]

تذكر أخي القارئ بأننا قلنا بأن هناك أعمال إنتاجية يمكن فصلها بين الشركاء مثل بيع البر في مثال سابق إذ أن أحد الرجلين يملك مكان البيع والآخر يملك البر. هنا كذلك، فلزيد من الناس دابة ولعبيد ما يحتاجه الراكب للجلوس على الدابة (البرذعة). لكن لاحظ الفرق، فعندما يأتي الزبون لشراء البر فهو لن يرى مالك المكان، بل فقط يتعامل مع من هو في المكان، أي بائع البر. أي سيصعب على الزبون أن يدفع لصاحب المكان الجزء اليسير من إيجار مكان البيع والذي هو قيمة وجود البر الذي يريد شراءه في المكان وعملية البيع في ذلك المكان. أي أن

ث) الآتي نص آخر من المغني وستلحظ فيه أمثلة كنماذج كنا قد ناقشناها في عرض المذاهب الأخرى. يقول ابن قدامة رحمه الله: «فإن اشترك ثلاثة من أحدهم دابة ومن آخر راوية ومن آخر العمل على أن ما رزق الله تعالى فهو بينهم، صح في قياس قول أحمد؛ فإنه نص في الدابة يدفعها إلى آخر يعمل عليها، على أن لهما الأجرة على الصحة. وهذا مثله، لأنه دفع دابته إلى آخر يعمل عليها، والراوية عين تنمى بالعمل عليها، فهي كالبهيمة، فعلى هذا يكون ما رزق الله بينهم على ما اتفقوا عليه. وهذا قول الشافعي لأنهما وكلا العامل في كسب مباح بآلة دفعاها إليه، فأشبه ما لو دفع إليه أرضه ليزرعها. وهكذا لو اشترك أربعة من أحدهم دكان ومن آخر رحى ومن آخر بغل ومن آخر العمل، على أن يطحنوا بذلك فما رزق الله تعالى فهو بينهم، صح، وكان بينهم على ما شرطوه. وقال القاضي: العقد فاسد في المسألتين جميعاً. وهو ظاهر قول الشافعي لأن هذا لا يجوز أن يكون مشاركة ولا مضاربة لكونه لا يجوز أن يكون رأس مالهما العروض، ولأن من شروطهما عود رأس المال سليماً، بمعنى أنه لا يستحق شيء من الربح حتى يستوفي رأس المال بكماله. والراوية ههنا تخلق [أي تبلى] وتنقص، ولا إجارة، لأنها تفتقر إلى مدة معلومة وأجر معلوم فتكون فاسدة، فعلى هذا يكون الأجر كله في المسألة الأولى للسقاء، لأنه لما غرف الماء في الإناء ملكه، فإذا باعه فثمنه له، لأنه عوض ملكه، وعليه لصاحبيه أجر المثل، لأنه استعمل ملكهما بعوض لم يسلم لهما فكان لهما أجر المثل، كسائر الإجارات الفاسدة. وأما في المسألة الثانية، فإنهم إذا طحنوا لرجل طعاماً بأجرة نظرت في عقد الإجارة، فإن كان من واحد منهم ولم يذكر أصحابه ولا نواهم فالأجر كله له، وعليه لأصحابه أجر المثل، وإن نوى أصحابه أو ذكرهم كان كما لو عقد مع كل واحد منهم منفرداً أو أستأجر من جميعهم، فقال: استأجرتكم لتطحنوا لي هذا الطعام بكذا. فالأجر بينهم أرباعاً لأن كل واحد منهم قد لزمه طحن ربعه بربع الأجر، ويرجع كل واحد منهم على أصحابه بربع أجر مثله. وإن كان قال: استأجرت هذا الدكان والبغل والرحى وهذا الرجل بكذا وكذا لطحن كذا وكذا من الطعام، صح، والأجر بينهم على قدر أجر مثلهم، لكل واحد من المسمى بقدر حصته في أحد الوجهين، وفي الآخر يكون بينهم أرباعاً بناءً على ما إذا تزوج أربعاً بمهر واحد، أو كاتب أربعة أعبد بعوض واحد. وهل يكون العوض أرباعاً أو على قدر قيمتهم؟ على وجهين» (١٣٩).

خ) جاء في قاموس المحيط في معنى إكاف: «إكافُ الحِمارِ، ككتابٍ وغُرابٍ، ووِكافُهُ: بَرذَعَتُه. والأَكّافُ: صانعه. وآكَفَ الحِمارَ إيكافاً، وأَكَّفَهُ تأكيفاً: شَدَّهُ عليه. وأَكَّفَ الإِكافَ تأكيفاً: اتخذه. وجاء في لسان العرب: «والوُكاف والوِكاف والأُكاف والإِكاف: يكون للبعير والحمار والبغل؛ ... والجمع وُكُف ؛ وأوكِف الدابة، حِجازية». «الإكاف و الأُكاف من المراكب: ... أكاف الحمار وإكافه ووكافه، ووُكافه والجمع أُكُفٌ ، وقيل: في جمعه وُكُفٌ ؛ ... وآكف الدَّابةَ: وضع عليها الإكاف كأوكَفها، أي شدَّ عليها الإكاف ...». وفي معنى الجوالق جاء في مختار الصحاح: «والجَوَالِق وعاء، والجمع الجوالق بالفتح و الجَوَالِيق أيضا، وربما قالوا الجَوَالِقاتُ، ولا يجوزه سيبويه». وجاء في لسان العرب: «والجُوالِق والجُوالَق ، بكسر اللام وفتحها، الأخيرة عن ابن الأعرابي: وعاء من الأوعية معروف معرب» (١٤٠).

الشراكة واردة برغم إمكانية الفصل بين مالك المكان ومالك البر. أما في هذا المثال الذي وضعه ابن قدامة، أي في الرجلين: أحدهما يملك الدابة والآخر البرذعة، فإن إمكانية أن يرى الزبون المالكين معاً أمر محتمل كأن يكونا كلاً في ناحية، فيستأجر من أحدهما الدابة ثم من الآخر البرذعة ليضعها على الدابة. هنا في هذه الحالة يقول ابن قدامة بأنهما إن اشتركا على أن يؤجرا الزبون والأجرة بينهما نصفين، فإن هذه معاملة فاسدة لأن هذه الأعيان (الدابة والبرذعة) مما لا يصح الاشتراك فيهما، وبالتالي في منافعهما. والسبب في عدم جواز الشراكة، والله أعلم، هو لأن العملية الإنتاجية (وفي هذه الحالة الاستنفاع بركوب الدابة) ليست بحاجة أبداً للشراكة لأن الجهالة جد محتملة إذ أن المالكين وكأنهما آجرا أعيانهما ليكون كل طرف شريك في إيجار الطرف الآخر، أو كما قال ابن قدامة: «إذ تقديره: آجر دابتك لتكون أجرتها بيننا، وأؤجر جوالقاتي لتكون أجرتها بيننا». ومن جهة أخرى، ففي هذه الحالة، وليس كمثال البر، فإن المالكين لا يعملان لإتمام العملية الإنتاجية، بل فقط يؤجران، بينما مالك البر يعمل في المكان. ومن الأمثلة المعاصرة على هذا أن يحاول مالك مسكن ما ومالك أثاث للتأجير أن يشتركا في الإجارة بحيث لا يؤجر أحدهما متاعه إلا بتأجير متاع الآخر لنفس الزبون، مما يضطر الزبون للاستئجار من الاثنين معاً. فما يقوله ابن قدامة رحمه الله، هو أنه في مثل هذه الحالات فإن العقد فاسد وبالتالي فإن الأجرة لمالك الأصل، أي مالك الدابة، وعليه دفع مثل إيجار البرذعة لصاحب البرذعة. لكن لاحظ بأنه إن استأجر مالك الدابة البرذعة ووضعها على دابته فإن له أن يؤجر الدابة بالبرذعة معاً، وكذلك إن استأجر صاحب الدار الأثاث ووضعه في داره، وهذا وضع مختلف تماماً عما إذا اتفق المالكان أن يؤاجرا أعيانهما معاً، لماذا؟

الشريعة ضد الاحتكار وضد تقييد الناس من الانطلاق لأن فيهما تثبيط للهمم فتضمحل الإنتاجية لاضمحلال مبادرات الأفراد. والآن لنتخيل سوقاً وجاء زبون لاستئجار أو لشراء سلعة ما، فقيل له إن أردت شراء السلعة (ب) فإن عليك شراء السلعة (ت) معها، وإن أردت شراء السلعة (ج) فإن عليك شراء السلعتين (ح) و (خ) معها، وهكذا. والاستئجار ما هو إلا بيع لمنفعة ما لوقت معلوم. في مثل هذه الظروف ستتقلص فرص الزبون في الاختيار وقد يحجم عن الشراء إلا إن كان مضطراً ما يبطئ حركة السوق. ومن جهة أخرى، فقد يظهر بعض التجار المتنفذين الذين يفرضون على صغار التجار نوعاً من الضغوط حتى لا يبيعوا بضائعهم إلا من خلال محلاتهم أو بالتنسيق مع بيع بعض منتجاتهم. لهذا كان منع ربط بيع أو تأجير عين بعين أخرى حتى يزداد السوق تحرراً وبالتالي تزداد فرص الخيار للزبون. وفي هذه الحالة، أي حالة الدابة والبرذعة، فإن للزبون الحرية في كراء الدابة من هذا أو ذاك والأكاف والجوالقات من ثالث أو رابع أو خامس وهكذا. فتزداد المنافسة ليتحرر السوق ما يرفع من الكفاءة والعدالة في التوزيع بحفظ حقوق صغار التجار. أثاب الله ابن قدامة على هذه الملحوظة الدقيقة.

الربح والخسارة (الوضيعة)

إن طلب الربح كما هو معلوم بداهة هو أهم هدف يدفع الناس للمثابرة في العمل. إلا أن هناك من المحسنين القانعين من يعملون طلباً للثواب من الله عز وجل إن كانوا مكتفين بما لديهم، وهؤلاء قلة ويزدادون بسمو قيم المجتمع. لكن المنتشر بين الناس هو أن المبادرات للأفراد تنطلق بهدف الربح المادي الذي أحله الله لهم.

وفي النقيض، وكما هو معلوم أيضاً، فكلما كان الربح مضموناً كلما تراخى الناس في المثابرة. فمن يعمل بأجر شهري مضمون من السلطان أو الدولة فلن يثابر ويتفانى في العمل كمن يعمل راجياً الربح الذي يعتمد على مثابرته بالدرجة الأولى. فهل إن استيقظ الفران (الخباز) بعد طلوع الشمس وبعد إفطار الناس وفتح محله سيكسب؟ أم أن عليه الاستيقاظ والعمل قبل طلوع الشمس؟ هذه مسألة مهمة في طلب الربح (وقد كررتها مراراً): ألا وهي أنه إن كانت الحياة بالتوكل على الله سبحانه وتعالى ثم على الأداء في العمل فإن الكفاءة ستزداد. فتصور مجتمعاً الجميع يعمل فيه دون اتكالية إلا على الله ثم على همة الأفراد ومثابرتهم. بالطبع سيكون التراكم الإنتاجي أعلى حتى من الرأسمالية، ذلك لأنه لن توجد وظائف حكومية أو خاصة تأكل من مجموع إنتاج الأمة بتكاسل موظفي الدولة أو الشركات التي يعمل بها من لا يملكونها، بل الجميع ينتج بكفاءة لأنه مالك لما يعمل فيه وبالتالي ربحه بقدر اجتهاده. وهذا ما تحاول الشريعة الدفع إليه دائماً وبالذات في الربح في الشراكة. كيف؟

هناك ثلاث خصال مهمة في الربح في الشراكة تنفرد بها الشريعة دون غيرها من الأنظمة ألا وهي: الخصلة الأولى: كما مر بنا في الفصول السابقة، فلم يظهر في السنة المطهرة أو من أقوال الفقهاء ما يشير من قريب أو بعيد بأن على الشركاء دفع أي ضريبة أو مكوس من أرباحهم لأي حاكم أو سلطان أو دولة أو مؤسسة أو جهة مهما بلغت شراكاتهم من كثرة باستثناء الزكاة والتي تؤدي هي أيضاً للمزيد من المثابرة (كما سيأتي بيانه بإذن الله).

والخصلة الثانية: إن الشريك الذي لا رأس مال له لن يخسر إلا مجهوده. فالخسارة أو الوضيعة على رأس المال فقط. وبهذا فإن غير الأثرياء سيستمسكون بهذه الخصلة عند التعاقد مع من هم أثرى منهم حتى لا يخسروا إلا مجهودهم، وفي هذا أيضاً حد لأصحاب رؤوس الأموال من الضغط على الفقراء للمشاركة في الخسارة المادية. هكذا أصبح العرف كالآتي: لا خسارة على من خاطر وثابر وعمل، بل الخسارة على صاحب المال. هكذا يندفع الشركاء الذين يعملون في أموال غيرهم للمزيد من المخاطرة توخياً للمزيد من الربح (أما من يندفع للإهمال لأنه يعمل في مال غيره فسيفقد شريكه وسيبني سمعة بإهماله فيفقد فرص المشاركات القادمة). وبهذا العرف العملي بين الجميع يكبر وعاء العاملين وبالذات المخاطرين منهم في المجتمع فتزداد الخبرة ويتراكم الإنتاج. لاحظ عبارة: «لا نعلم في هذا خلافاً بين أهل العلم»، وكذلك عبارة: «لم يكن على العامل شيء»، لابن قدامة في الاقتباس الآتي:

> «والوضيعة على قدر المال، يعني الخسران في الشركة على كل واحد منهما بقدر ماله، فإن كان مالهما متساوياً في القدر، فالخسران بينهما نصفين، وإن كان أثلاثاً، فالوضيعة أثلاثاً. لا نعلم في هذا خلافاً بين أهل العلم. وبه يقول أبو حنيفة والشافعي وغيرهما. وفي شركة الوجوه تكون الوضيعة على قدر ملكيهما في المشترى، سواء كان الربح بينهما كذلك أو لم يكن، وسواء كانت الوضيعة لتلف أو نقصان في الثمن عما اشتريا به، أو غير ذلك. والوضيعة في المضاربة على المال خاصة، ليس على العامل منها شيء، لأن الوضيعة عبارة عن نقصان رأس المال، وهو مختص بملك ربه، لا شيء للعامل فيه، فيكون نقصه من ماله دون غيره، إنما يشتركان فيما يحصل من النماء، فأشبه المساقاة والمزارعة، فإن رب الأرض ولا شجر يشارك العامل فيما يحدث من الزرع والثمر. وإن تلف الشجر أو هلك شيء من الأرض بغرق أو غيره لم يكن على العامل شيء».[١٤٢]

والخصلة الثالثة: لا يحق لأي شريك أن يشترط مبلغاً معيناً من الربح، أي مبلغاً مضموناً (كأن يكون ألف جنيه أو دينار) مهما كانت الظروف، بل الربح مشاع دائماً كالثلث أو الربع ما يجعل الشريك في مبادرة على

الدوام. ذلك أنه إن خُصص لأحد الشركاء مبلغاً محدداً فإنه قد يتوانى عن المثابرة في أداء العمل كما قال جمهور أهل العلم لأن المال مضمون وبغض النظر عن الربح. وعلى هذا، إن دفع فرد مالاً لآخر مقابل ربح مضمون دون تحمل الخسارة لم يجز لأن المخاطرة شرط في دفع المال. أي أن تحديد مبلغ كربح يقلب علاقة الشراكة إلى قرض بفائدة، وهذا هو الربوا المنهي عنه؛ وفي المقابل، إن تعهد العامل عدم تحمل صاحب المال خسارة فليس له أن يعطيه شيئاً من الربح لأن هذا يعتبر قرضاً. ولكن ومع الأسف فقد ظهرت في العصور المتأخرة بعض الآراء التي نادت بجواز اشتراط مبلغ محدد من الربح لأحد الشريكين إذا زاد الربح عن حد معين. فأظهرت بعض البنوك رغبة في تطبيق هذا الجواز. فكما هو معلوم، فإن سند الإجماع على عدم جواز اشتراط مبلغ محدد لأحد الشريكين هو نص أحاديث المزارعة. وتعليل ذلك هو أنه قد لا يزيد الربح عن المبلغ المحدد لأحد الشريكين فيستأثر بالربح كله فتنقطع الشراكة. فمن هؤلاء الباحثين الذين ذهبوا لجواز ذلك الدكتور الصديق الضرير والدكتور غريب الجمال. إلا أن الدكتور رفيق يونس المصري أثابه الله ورفع قدره قام بالرد على ما ذهبوا إليه. وقد وضعت رده في الهامش لأهميته.[ذ]

هذه الخصال الثلاث هي ما اتفق عليها عموم الفقهاء، وهي أهم ما يدفع الأفراد للمثابرة والإنتاج، أما الآتي فهو توضيح للاختلافات بين الفقهاء وتأثيرها في كل من الكفاءة والعدالة. فبرغم وجود خلاف واضح بين قولين (قول الحنفية والحنبلية من جهة، وقول المالكية والشافعية من جهة أخرى)، إلا أن كلا القولين سيؤديان بإذن الله للمزيد من الكفاءة والعدالة لأنهما داخل إطار اقتصادي مجتمعي واحد (أي: الموارد والموافقات والمعرفة).

ذ) يقول رفيق يونس المصري أثابه الله: «ونحن نرى عدم جواز ذلك الشرط للأسباب التالية: ١ - استند المجوزون إلى تعليل ناقص، وهو مجرد عدم قطع الشركة، والحق أن الفقهاء الذين ذكروه لم يكونوا يريدون استيعاب التعليل، فجاء من بعدهم فقهاء آخرون، فظنوا خطأً أن هذا التعليل البشري كامل، فقالوا: إذن لو زاد الربح على حد معين أمكن تجويز المبلغ المحدد، ولم يكن ثمة مقتضى للفساد. ٢ - هذا مع أن مبنى المشاركة (ومنها المضاربة) قائم على العدل بين الشركاء. وهذا العدل لا يتحقق إلا بأن تكون الشركة في الربح على الشيوع، فتكون بذلك شركة في المغنم والمغرم. ٣ - فلو شرطت دراهم معلومة، فلا يخلو الأمر من واحد من الاحتمالات التالية: ١) أن تخسر الشركة. ٢) أن لا تربح شيئاً. ٣) أن تربح أقل من المبلغ المحدد. ٤) أن تربح ما يساوي المبلغ المحدد. ٥) أن تربح ما يزيد على المبلغ المحدد. الاحتمالات الأربعة الأولى لا قيمة لها في بحثنا، فهي غير مؤثرة، لأن الشرط فيها لا يعمل، وتبقى القسمة فيها بمعزل عنه، إذ تتم على أساس الحصة الشائعة المتفق عليها.
أما الاحتمال الخامس فهو الذي يجب دراسته، حيث من المحتمل أيضاً فيه أن لا يزيد الربح على المبلغ المحدد إلا بمقدار تافه: ريال واحد مثلاً، فعند ذلك يعتبر صاحب المبلغ المحدد قد حاز من الناحية العملية على الربح كله تقريباً. فيكون الشريك الآخر قد ظُلم. ويخف شعوره بالظلم كلما أخذ الربح في الازدياد، إلا أن هناك على كل حال، حالة قد تقع، ويشعر فيها الشريك بالظلم، عندما يكون فائض الربح قليلاً تافهاً في حين أنه لو كان مركز الشريكين واحداً (لا يحق لأحدهما إلا في الحصة الشائعة)، لما تأتى هذا الشعور، وانتفى إمكان وقوع تنازع أو خصام. ثم إن هذه الحالة قريبة من حالة تحديد فائدة ثابتة لرأس المال، فهي شبيهة بها، من حيث التحديد، واستئثار أحدهما بالمبلغ تقريباً، ولا تشبهها إذا لم يتحقق ربح زائد على المقدار المحدد. فالذين جوزوها تطرفوا في اختيارهم الفقهي إلى رأي يقع على الحد، حد الشبهات. فجاء اختيارهم متوتراً قلقاً غير مريح ولا مطمئن.
٤ - إن الفقهاء عندما منعوا اختصاص أحد الشريكين بمبلغ معين لم يلتفتوا إلى الربح، هل زاد على المبلغ المعين، أم نقص عنه. لذلك فلا وجه للتمييز بين الحالتين، باعتبار إحداهما مشروعة، والأخرى ممنوعة. ٥ - إن الذين أجازوا هذه الحالة، فضلاً عن أنهم لم يستندوا إلى نصوص شرعية معتبرة، لم يبينوا وجه المصلحة في هذا الشرط، حتى يكون هناك مسوغ لتجويزه، ولو بالاستناد إلى مجرد المصلحة. ٦ - إن هذا الشرط قد يتخذه رب المال ذريعة إلى حصوله على فائدة ربوية يستأثر بها أو يتخذه العامل (الشريك المضارب) ذريعة إلى حصوله على أجر ثابت، ورأي الجمهور يمنع اجتماع الإجارة والشركة، فلا يصح أن أكون أجيراً له وشريكاً آن معاً. ٧ - وأخيراً فإن هذا الشرط يمكن أن يؤدي إلى قطع الشركة من الناحية العملية، كلما كان فائض الربح قليلاً (الربح أعلى من المبلغ المحدد بقليل). كما أن هذا الشرط، وإن لم يؤد إلى قطع الشركة تماماً، إلا أنه من المؤكد أنه يُخل بمبدأ العدالة بين الشركاء، وهو ما قامت عليه الشركة في الإسلام، والله أعلم» (١٤٣).

برغم بداهة الخصال الثلاث لكل طالب علم في الشريعة، وبرغم أننا قد مررنا على اقتباسات سابقة تطرقت لهذه الخصال، إلا أنني سأعرض لبعض الاقتباسات مع بعض التحليل لتقصي الكفاءة ولإثبات السابق من خصال. جاء في المجموع مثلاً بأن من شروط الشركة أن «يكون الربح جزءاً شائعاً في الجملة، فإن عينه أحدهم بعشرة أو نحوه، أو جعل من نصيبه شيئاً معيناً بطلت الشركة، لأن العقد يقتضي تحقيق الشركة في الربح، والتعيين يقطع الشركة لجواز ألا يحصل من الربح أو الأجر إلا القدر المعين لأحدهم، فلا تتحقق الشركة في الربح»، وأن «تكون الوضيعة، أي الخسران، بقدر حصة كل شريك في الأصل».[١٤٤] وجاء في المغنى:

> «قال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يقول: لا بأس بالثوب يدفع بالثلث والربع. وسئل عن الرجل يعطي الثوب بالثلث ودرهم ودرهمين؟ قال: أكرهه، لأن هذا شيء لا يعرف. والثلث إذا لم يكن معه شيء نراه جائزاً لحديث جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى خيبر على الشطر. قيل لأبي عبد الله: فإن كان النساج لا يرضى حتى يزاد على الثلث درهماً؟ قال: فليجعل له ثلثاً وعشري ثلث ونصف عشر وما شابه. وروى الأثرم عن ابن سيرين والنخعي والزهري وأيوب ويعلى بن حكيم أنهم أجازوا ذلك. وقال ابن المنذر: كره هذا كله الحسن. وقال أبو ثور وأصحاب الرأي: هذا كله فاسد، واختاره ابن المنذر وابن عقيل ...».[١٤٥]

ولتحليل الربح في الشراكة أقول: هناك بعض الاختلافات بين الفقهاء على كيفية تقسيم الربح بسبب نظرتهم لحق الشريك في الربح: هل هو بسبب رأس المال أم العمل أم الضمان أم باثنين منهم أم بثلاثتهم؟ وقد لخص ابن رشد أثابه الله بعض هذه الاختلافات بالقول في كتابه بداية المجتهد:

> «فأما الركن الثاني: وهو وجه اقتسامهما الربح، فإنهم اتفقوا [أي الفقهاء] على أنه إذا كان الربح تابعاً لرؤوس الأموال، أعني إن كان أصل مال الشركة متساويين كان الربح بينهما نصفين. واختلفوا هل يجوز أن يختلف رؤوس أموالهما ويستويان في الربح؟ فقال مالك والشافعي: ذلك لا يجوز. وقال أهل العراق: يجوز ذلك. وعمدة من منع ذلك أن تشبيه الربح بالخسران، فكما أنه لو اشترط أحدهما جزءاً من الخسران لم يجز، كذلك إذا اشترط جزءاً من الربح خارجاً عن ماله، وربما شبهوا الربح بمنفعة العقار الذي بين الشريكين: أعني أن المنفعة بينهما تكون على نسبة أصل الشركة. وعمدة أهل العراق تشبيه الشركة بالقراض، وذلك أنه لما جاز في القراض أن يكون للعامل من الربح ما اصطلحا عليه، والعامل ليس يجعل مقابله إلا عملاً فقط كان في الشركة أحرى أن يجعل للعمل جزء من المال إذا كانت الشركة مالاً من كل واحد منهما وعملا، فيكون ذلك الجزء من الربح مقابلاً لفضل عمله على عمل صاحبه، فإن الناس يتفاوتون في العمل كما يتفاوتون في غير ذلك.
>
> وأما الركن الثالث: الذي هو العمل، فإنه تابع كما قلنا عند مالك للمال فلا يعتبر بنفسه، وهو عند أبي حنيفة يعتبر مع المال، وأظن أن من العلماء من لا يجيز الشركة إلا أن يكون مالاهما متساويين التفاتاً إلى العمل. فإنهم يرون أن العمل في الغالب مستوٍ، فإذا لم يكن المال بينهما على التساوي كان هنالك غبن على أحدهما في العمل، ولهذا قال ابن المنذر : أجمع العلماء على جواز الشركة التي يُخرج فيها كل واحد من الشريكين مالاً مثل مال صاحبه من نوعه: أعني دراهم أو دنانير، ثم يخلطانهما حتى يصيرا مالاً واحداً لا يتميز. على أن يبيعا ويشتريا ما رأيا من أنواع التجارة، وعلى أن ما كان من فضل فهو بينهما بنصفين، وما كان من خسارة فهو كذلك، وذلك إذا باع كل واحد منهما بحضرة صاحبه، واشتراطه هذا الشرط يدل على أن فيه خلافاً، والمشهور عند الجمهور أنه ليس من شرط الشركاء أن يبيع كل واحد منهما بحضرة صاحبه. ...».[١٤٦]

إن الاقتباس السابق واضح ويشير إلى أن الأحناف والحنابلة ذهبوا إلى: «أن الربح يُستحق بالمال أو العمل أو بهما معاً، فإذا عمل أحدهم [أي أحد الشركاء] أكثر من غيره أو كانت له خبرة أفضل فله أن يشترط في مقابلها نسبة زائدة من الربح، ...». أما المالكية والشافعية فلم يجيزوا ذلك. والسبب في هذا الخلاف هو قياس الربح على الخسران لمن منع تفاوت الربح عن مقدار رأس المال. فالربح وكأنه منفعة، فهو إذاً كالخسارة يتبع رأس المال. أي أن من أجاز التفاوت في الربح فقد قاس الشراكات بأنواعها على شركة القراض (أي شركة المضاربة) إذ أن للعامل ربح مقابل عمله كما في القراض، لأن الناس يتفاوتون في الخبرة والهمة والعمل. وعلى هذا فمن عمل أكثر أو كان أكثر تميزاً فله أن يشترط نصيباً أكبر من الربح. أي أن الاختلاف الجذري في الربح في الشراكة بين الفقهاء هو في اعتبار العمل، هل هو تابع للمال أم يعتبر بنفسه. فهو عند مالك والشافعي تابع للمال، وعند أبي حنيفة وأحمد يعتبر بنفسه إن تم الاتفاق بين الشركاء على ذلك. لهذا ظهر خلاف فقهي واضح: فمن اعتبروا العمل تبعاً للمال، ولأن التفاوت في العمل بين الشركاء قد يكون كبيراً أحياناً وقعوا في حرج، فقد ذهب بعضهم إلى اشتراط تساوي رؤوس أموال الشركاء حتى يتساوى العمل. وذهب قلة منهم لوضع شرط حضور الشركاء عند البيع والشراء لتتساوى مساهمتهم في العمل. هذا الاشتراط لعدم استحقاق الربح من العمل سيؤدي لكفاءة أقل نسبياً على مستوى الأفراد مما ذهب إليه الحنابلة والأحناف، وفي الوقت ذاته سيؤدي لعدالة أشمل في التوزيع على مستوى الأمة. كيف؟

كنت قد قلت مراراً بأن تطبيق مقصوصة الحقوق سيقص الحقوق بطريقة تؤدي لتقارب الناس في الدخل المالي، فقد يملك الثري خمسة أضعاف الفقير في هذه القرية، أو عشرة أضعافه في تلك القرية، ولكن ليس ملايين أو بلايين الأضعاف كما هو حال المجتمعات الرأسمالية. فإن طبقت الشريعة وكان الثري يملك بضعة أضعاف الفقير، وحصل أن ظهرت شراكة بينهما، فكيف سيتمكن الثري من استثمار ماله إن لم يُعتبر العمل بنفسه كمصدر للربح؟ أي إن كان الربح تابع للمال فقط وأراد الثري أن يشارك الآخرين لاستثمار ماله، ولأنه يملك مالاً أكثر، فعليه إذاً أن يعمل أضعاف ما يعمله الأقل مالاً لأن ماله أكثر. فإن دخل ثري مثلاً في ثلاث شراكات إن أراد استثمار جميع ماله: مع زيد في شراكة ومع عبيد في شراكة ثانية ومع بكر في شراكة ثالثة، فإن عليه العمل مع كل شريك منهم إن كان رأس ماله مساوٍ لكل واحد منهم. أما إن كان رأس ماله أكثر من كل واحد منهم فعليه العمل أكثر من كل واحد منهم، أي يعمل أكثر من ثلاثتهم معاً. وهذا لن يُطاق. لذا فعليه استثمار ما فاض من ماله في مخارج أخرى بعمل أقل بالنسبة له. للتوضيح لنركز على المذهب الشافعي فقط مع وضع بعض الاقتباسات من المذهب المالكي في الهامش. لنقرأ الآتي من المجموع:

> «قال صاحب البيان: وإن كان بين رجلين ألفا درهم، لكل واحد منهما ألف، فأذن أحدهما لصاحبه أن يعمل في ذلك ويكون الربح بينهما نصفين، فإن هذا ليس بشركة ولا قراض، لأن مقتضى الشركة أن يشتركا في العمل والربح، ومقتضى القراض أن للعامل نصيباً من الربح، ولم يشترط له ههنا شيئاً. انتهى. إذا ثبت هذا فعمل وربح كان الربح بينهما نصفين لأنه نماء مالهما. قال ابن الصباغ: ولا يستحق العامل لعمله في مال شريكه أجرة لأنه لم يشترط لنفسه عوضاً. فكان عمله تبرعاً». [١٤٧]

لاحظ كلمة: «تبرعاً» في آخر الاقتباس السابق، تجد أنها تتكرر في كتب الشافعية لأن منهم من لا يعتبر العمل كمصدر للربح. فكيف إن عمل أحد الشريكين في الشركة أكثر من الآخر؟ ستلحظ أنها في معظم الأحوال سواء اشترط الشريك العامل زيادة في الربح مقابل عمله الزائد أو لم يشترط، فهو يعد تبرعاً منه. هذا وضع

سيرفضه بالطبع الكثير من الشركاء (وبالذات من هم أقل في رأس المال أو لا مال لهم) وسيعملون على قدر رؤوس أموالهم. قد تقول بأن هناك من الناس من يقبل بالعمل لأنه مضطر لأن الشريك الآخر قد يكون وجيهاً أو لأي سبب آخر. فأجيب: إن كان وجيهاً فالشراكة شركة وجوه، عندها فإن الحكم سيأخذ مجرى آخر (وسيأتي بيانه بإذن الله)، أما إن لم يكن وجيهاً، فسيعمل معه الشريك على قدر رأس المال القليل. وفي المقابل فإن من له رأس مال كبير، فعليه أن يعمل كثيراً إن أصر الشريك صاحب المال الأقل على توزيع العمل بقدر رأس المال. فإن كان للثري ثلاثة أضعاف ما للفقير في الشراكة، فإن عليه أن يعمل ثلاثة أضعاف ما يعمله الفقير. وهذا لن يطاق كما ذكرت. لقد التفت بعض فقهاء الشافعية لهذه المسألة، فهذا المطيعي يقول مثلاً موضحاً:

> «جرى العمل قديماً على أن يعمل كل الشركاء بالسوية تقريباً في إدارة أو تنفيذ ما اشتركوا فيه. ولذلك كان الرأي الفقهي الغالب أن يقتسم الشركاء الربح بقدر حصة الواحد منهم في رأس المال، وباعتبار المقاصة بالعمل المتساوي». [١٤٨]

وهذا الشرط بأن يكون الربح تبع لرأس المال دفع بعض الفقهاء للذهاب لضرورة تساوي رأس المال حتى يتساوى العمل بين الشركاء لأنه هو السمة الغالبة بينهم في أيامهم، كل يعمل قدر الآخر. لهذا جاء في بداية المجتهد كما مر بنا قول ابن رشد:

> «وأظن أن من العلماء من لا يجيز الشركة إلا أن يكون مالاهما متساويين التفاتاً إلى العمل. فإنهم يرون أن العمل في الغالب مستوٍ، فإذا لم يكن المال بينهما على التساوي كان هنالك غبن على أحدهما في العمل، ولهذا قال ابن المنذر : أجمع العلماء على جواز الشركة التي يُخرج فيها كل واحد من الشريكين مالاً مثل مال صاحبه من نوعه ...».

لهذا ظهر سؤال فقهي: هل تصح الشراكة مع تفاضل المالين في القدر؟ باستثناء بعض أصحاب الشافعي فإن قول عامة أهل العلم أنها تصح. جاء في المغني التوضيح الآتي:

> «ولا يشترط تساوي المالين في القدر. وبه قال الحسن والشعبي والنخعي والشافعي وإسحاق وأصحاب الرأي. وقال بعض أصحاب الشافعي: يشترط ذلك». [١٤٩]

ويعلل الشيرازي من المذهب الشافعي جواز الشراكة بتفاضل المالين برغم إصراره على اعتبار استحقاق الربح بالمال لا بالعمل بقوله:

> «لأن المقصود بالشركة أن يشتركا في ربح مالهما، وذلك يحصل مع تفاضل المالين كما يحصل مع تساويهما، وما قاله الأنماطي من قياس العمل على المال لا يصح، لأن الاعتبار في الربح بالمال لا بالعمل، والدليل عليه أنه لا يجوز أن ينفرد أحدهما بالمال ويشتركا في الربح، فلم يجز أن يستويا في المال ويختلفا في الربح، وليس كذلك العمل فإنه يجوز أن ينفرد أحدهما بالعمل ويشتركا في الربح، فجاز أن يستويا في العمل ويختلفا في الربح». [١٥٠]

لقد تذبذبت أقوال من ذهبوا لعدم استحقاق العمل للربح. فلم يشترط بعض الشافعية ضرورة تساوي رؤوس الأموال كما في الاقتباس السابق للشيرازي، بينما اشترط البعض الآخر ذلك. لكن منطقياً إن لم يكن رأس المال متساوياً، فلن يكون العمل متساوياً أيضاً، فقد يعمل أحدهم أكثر من الآخر، فتكون الزيادة في العمل أكثر

من رأس المال لأن العمل قد يتطلب ذلك، عندها فإن من عمل زيادة عن رأس ماله فإن عمله يعتبر تبرعاً منه و إلا فسد العقد إن طالب بربح مقابل عمله. لاحظ الآتي من المجموع:

«ولا يشترط التساوي في رأس المال ولا في العمل على المعتمد، فيصح أن يكون رأس مال صاحبه ويكون عمله الذي يقابل زيادة نصيبه من المال تبرعاً منه لا يستحق عليه شيئاً. نعم، يشترط أن يقسم الربح والخسارة على قدر المالين سواء تساوى الشريكان في العمل أو تفاوتا، فإذا دفع أحدهما مائة ودفع الآخر خمسين لزم أن يأخذ الثاني ثلث الربح، فإن اشترط أقل من ذلك أو أكثر فسد العقد، ورجع كل واحد منهما بأجرة عمل مثله في ماله، فإذا كانا متساويين في مال صاحبه مقابل عمل الآخر في ماله ويكون ذلك مفاوضة».[١٥١]

مثال آخر على التذبذب: جاء في المجموع أيضاً ناقداً قول المصنف أن الشافعي شرط التساوي في رأس المال:

«وأما اعتبار الربح بالعمل فغير صحيح، لأن عمل الشريكين في مال الشركة وحده من غير شرط في العقد، ويصح ذلك كله ولا يؤثر في الربح وهذا هو الموافق للعمل إذ الربح يقسم على حسب قدر الحصة ونسبتها في رأس المال الكلي، ومن ثم يمكن أن يكثر الشركاء ويكون لهذا سهم ولغيره مائة ولغيره أكثر أو أقل فيكون الربح قسماً على الأسهم فتكون حصة كل شريك حسب أسهمه. وقد وهن المصنف في التنبيه قول الشافعي بقوله: وأن يكون مال أحدهما مثل مال الآخر في القدر، وليس بشيء».[١٥٢]

من البديهي أخي القارئ أن تلحظ أن هذا الاشتراط بضرورة تساوي رأسي أو رؤوس أموال الشركاء سيضيق من فرص ظهور الشراكات ما قد يؤدي لاضمحلال الكفاءة على مستوى الشراكات. لهذا والله أعلم تنازل عنه بعض فقهاءالشافعية لأن الناس كانوا يتشاركون على كل حال بتفاوت رؤوس أموالهم. ولنقل بأن الشراكة ظهرت بين اثنين وأن أحدهما اشترط زيادة في الربح مقابل زيادة عمله، فما هو الحل في هذه الحالة من وجهة نظر المذهب؟ لنقرأ الآتي من المجموع:

«وإذا جوزنا شرط زيادة ربح لمن اختص بزيادة عمل، فلم يشترطاه ولا اشترطا توزيع الربح على قدر المالين، بل أطلقا، فذكر صاحب التقريب والشيخ أبو محمد خلافاً في أن الربح يوزع على المالين، وتكون زيادة العمل تبرعاً، أم تثبت للزيادة أجرة تخريجاً مما إذا استعمل صانعاً ولم يذكر أجرة؟ ثم إذا اشترطا زيادة ربح لمن زاد عمله، هل يشترط استقلاله باليد كالقراض، أم لا كسائر الشرك؟ وجهان، وكذا لو اشترطا انفراد أحدهما بالعمل، والخلاف في جواز اشتراط زيادة الربح لمن زاد عمله، جاز فيما إذا شرط انفراد أحدهما بالتصرف، وجعل له زيادة ربح. وقيل: يجوز هنا، ولا يجوز إذا اشتركا في أصل العمل، لأنه لا يدري أن الربح بأي عمل حصل، والله أعلم».[١٥٣]

كما ترى في الاقتباس السابق فإن المسألة تعقدت بسبب الإصرار على عدم استحقاق العمل للربح. لاحظ الآتي: هناك احتمالان: أحدهما أن المذهب يجوّز شرط أحد الشريكين بزيادة في الربح مقابل زيادة العمل، ففي هذه الحالة وضعان: الأول عدم اشتراط جزء من الربح مقابل العمل، وفي هذه الحالة قولان: أحدهما أن زيادة العمل يعد تبرعاً، والآخر أن للزيادة أجرة تقدر بأجرة عامل يقوم بنفس العمل ولكن ليس ربحاً. فقد يكون الربح كبيراً أحياناً بينما مثل أجرة العامل معلومة وعادة ما تكون أقل. والوضع الآخر هو اشتراط الشريك جزء من الربح مقابل العمل، وفي هذه الحالة تظهر مسألتان: الأولى انفراد أحد الشريكين بالتصرف مع جعل زيادة في الربح،

والثانية اشتراك الاثنين في العمل، وفي هذه الحالة لا يُعلم بأي عمل أتى الربح ومن أي من الشريكين. وكما ترى أخي القارئ فإن هذا القول بعدم استحقاق الربح من العمل أوجد إشكاليات فقهية يصعب الخروج منها. وقد وضعت المزيد من النصوص من المذهب الشافعي في الهامش لترى الأقوال المختلفة للاحتمالات المختلفة.[ض] وإليك مثالاً آخر: جاء في المجموع أيضاً:

«إذا كان بين رجلين ثلاثة آلاف درهم، لأحدهما ألف وللآخر ألفان، وعقد الشركة على أن يكون الربح بينهما نصفين، فإن شرط صاحب الألفين على نفسه شيئاً من العمل كانت الشركة فاسدة، فإذا عملا قسم الربح والخسران بينهما على قدر مالهما، ويرجع كل منهما على صاحبه بأجرة عمله في ماله. وقال أبو حنيفة رحمه الله: الشركة فاسدة ولا يرجع أحدهما على الآخر بأجرة عمله في ماله، دليلنا عقد قصدا به أنه الربح في كل حال، فإذا كان فاسداً استحق أجرة عمله فيه كالقراض. فإن عمل صاحب الألف على مال الشركة عملاً أجرته ثلاثمائة، وعمل صاحب الألفين على مال الشركة عملاً أجرته مائة وخمسون، فإن صاحب الألف يستحق على صاحب الألفين مائتين ويستحق عليه صاحب الألفين خمسين فيقاصه بها، وتبقى لصاحب الألف على صاحب الألفين مائة وخمسون، ... ».[١٥٥]

ترى في الاقتباس السابق حالة عجيبة: إن اشترط صاحب الألفين (زيد) على صاحب الألف (عبيد) أن يعمل (زيد) فإن الشركة فاسدة لأن الربح بينهما نصفين. والسبب في فساد الشركة والله أعلم في نظر المذهب هو بسبب مشاركة صاحب المال الأكثر (زيد) في العمل برغم أن الربح نصفين، فكان يجب ألا يعمل مَن ماله أكثر (زيد) لأن ماله أكثر، فالزيادة في الربح مقابل أن يكون العمل على من ماله أقل (عبيد)، وبهذا يتساوى الربح بين الإثنين. ولكن ما الذي سيحدث إن عمل الشريكان؟ هنا كما في الاقتباس السابق فإن الربح أو الخسارة يقسم بينهما على قدر ماليهما على أن يدفع كل منهما أجرة عمله في مال صاحبه. وهنا قد يظهر التشاح بين الشريكين لأن الاختلاف على أجرة كل فرد منهما أمر وارد. وهناك بحمد الله من أقوال الشافعية ما حاول إخراج المذهب من هذا المأزق. فإن شرط مثلاً صاحب الألفين جميع العمل على صاحب الألف وشرط نصف الربح فإن هذه الشركة صحيحة وقراض صحيح. لماذا؟

«لأن صاحب الألف يستحق ثلث الربح بالشركة، لأن له ثلث المال ولصاحب الألفين ثلثي الربح، فلما شرط جميع العمل على صاحب الألف وشرط له نصف الربح فقد شرط لعمله سدس الربح فجاز، كما لو قارضه على سدس الربح. فإن قيل: كيف صح عقد القراض على مال مشاع؟ قلنا إنما صح لأن الإشاعة مع العامل فلا يتعذر تصرفه، وإنما لا تصح إذا كانت الإشاعة في رأس المال مع غيره، لأنه لا يتمكن من التصرف».[ظ]

ض) جاء في المجموع: «وإن اختص أحدهما بزيادة عمل وشرط له زيادة ربح فوجهان: أحدهما صحة الشرط ويكون الزائد على حصة ملكه في مقابلة العمل، ويتركب العقد من شركة وقراض. وأصحهما المنع، كما لو شرط التفاوت في الخسران، فإنه يلغو ويوزع الخسران على المال، ولا يصح جعله قراضاً، فإن هناك يقع العمل مختصاً بمال المالك، ... وإن تفاوتا في العمل مع استواء المال فساوى عمل أحدهما مائتين والآخر مائة، فإن كان عمل من شرط له الزيادة أكثر، فنصف عمله مائة، ونصف عمل صاحبه خمسون، فيبقى له بعد التقاص خمسون. وإن كان عمل صاحبه أكثر، ففي رجوعه بخمسين على من شرط له الزيادة، وجهان: أحدهما الرجوع كما لو فسد القراض. وأصحهما المنع، ويجري الوجهان فيما لو فسدت الشركة، واختص أحدهما بأصل التصرف والعمل، هل يرجع بأجرة نصف عمله على الآخر، أما إذا تفاوتا في المال، فكان لأحدهما ألف وللآخر ألفان، وتفاوتا في العمل، فعمل صاحب الأكثر أكثر، بأن يساوي عمله مائتين، وعمل الآخر مائة، فثلثا عمله في ماله، وثلثه في مال صاحبه، وعمل صاحبه بالعكس، فيكون لصاحب الأكثر ثلث المائتين على الأقل، ولصاحب الأقل ثلثا المائة على صاحب الأكثر، والتفاوت كما صورنا، فثلث عمل صاحب الأقل في ماله، وثلثاه في مال صاحبه، وثلثا

لعلك من السابق ستستنتج بأن عدم استحقاق الربح من العمل هو مذهب سيؤدي بالتأكيد لاضمحلال الكفاءة لأن الأثرياء سيُنهكون بالعمل إن أرادوا استثمار جميع أو معظم أموالهم، أو أن عليهم ألا يستثمروا إلا جزءاً يسيراً منها بخزن ما لم يستثمروه بطريقة أو بأخرى. هذا الاستنتاج صحيح نسبياً على مستوى الأفراد نظراً لتقارب الناس في الثراء، أما على مستوى الأمة، فهو ليس بالضرورة صحيح، لماذا؟

تذكر ما قلته مراراً بأن اجتهادات الفقهاء مهما اختلفت، فلطالما كانت داخل مقصوصة الحقوق المؤدية للتمكين من خلال الموارد والموافقات والمعرفة، فهي اختلافات طفيفة لن تؤثر على التركيبة الاقتصادية الأعم للأمة المسلمة. هنا أيضاً. لماذا؟ إن الثري الذي لا يستطيع استثمار جميع أمواله شراكة لأنه لن يستطيع العمل الكثير مقابل ماله الكثير إن طبق المذهب الشافعي، لابد له من استثمار المال المتبقي لديه وإلا أكلتها الزكاة. فماذا سيفعل إن لم يتمكن من العمل؟ بالطبع سيستثمرها في شراء ما يمكن أن يباع لاحقاً بسعر أعلى. وأفضل مثال على هذا من أيامنا هذه هو الاستثمار في العقار. لكن إن طبقت الشريعة، وكما سترى في فصل «الأماكن» بإذن الله، فإن الأراضي البيضاء لن تكون مملوكة لأحد وبالتالي ليست ذات مردود استثماري بسبب تطبيق مقص إحياء الأرض، ولن تكون العمائر السكنية ذات مردود أيضاً لأنها لن توجد إلا فيما ندر لأن معظم الناس سيسكنون في منازل رحبة يملكونها وليس شققاً بعضها فوق بعض. لهذا فإن الاستثمار لهؤلاء الأثرياء سيكون في شراء ما يمكن خزنه وبيعه من منتجات أو مصنوعات بسعر أعلى مستقبلاً لأنه لا عقارات مجدية للاستثمار ولا سندات ولا أسهم بنكية مربحة إن طبقت الشريعة (وسيأتي بيان هذا في الفصل القادم بإذن الله). والمنتجات عموماً تُقسم إلى قسمين: ما يمكن خزنه، وهو يشمل معظم المنتجات، وما لا يمكن خزنه مثل بعض المأكولات والمشروبات. وما يمكن خزنه أيضاً يقسم إلى قسمين: ما هو مصنوع مثل الآلات والأجهزة، وما حيز من الطبيعة مثل المواد الخام والثمار. هذان القسمان الآخيران هما ما قد يذهب إليهما الأثرياء لشرائهما لخزنهما لبيعهما مستقبلاً للمزيد من الربح. هنا تظهر أهمية دور

عمل صاحب الأكثر في ماله، وثلثه في مال شريكه، فيبقى لصاحب الأقل على الأكثر مائة بعد التقاص، ولو تساويا في العمل فلصاحب الأقل ثلثا المائة على صاحب الأكثر، ولصاحب الأكثر ثلث المائة عليه، فثلث تقاص، ويبقى لصاحب الأقل ثلث المائة» (١٥٤).

ظ) ويستنتج المطيعي بعد ذكر عدة حالات للشركة من المذهب الشافعي الآتي في شركة الأبدان: «ونستخلص مما مضى أنه يجوز عندنا على أحد الوجهين اشتراك مالين وبدن صاحب أحدهما على سبيل الشركة والمضاربة معاً بصورة يمتنع فيها الغرر، مثل أن يشترك رجلان بينهما ثلاثة آلاف درهم لأحدهم ألف وللآخر ألفان، فأذن صاحب الألفين على أن يتصرف صاحب الألف على أن يكون الربح بينهما نصفين ويكون لصاحب الألف ثلث الربح بحق ماله والباقي، وهو ثلثا الربح بينهما، لصاحب الألفين ثلاثة أرباعه وللعامل ربعه، وذلك لأنه جعل له نصف الربح، فجعلاه ستة أسهم، منها ثلاثة للعامل، حصة ماله سهمان، وسهم يستحقه بعمله في مال شريكه، وحصة مال شريكه أربعة أسهم، سهم للعامل وهو الربع. وقال مالك: لا يجوز أن يضم إلى القراض شركة، كما لا يجوز أن يضم إليه عقد إجارة. دليلنا: أنهما لم يجعلا أحد القدرين شرطاً للآخر فلم نمنع من جمعهما كما لو كان المال متميزاً» (١٥٦).

غ) الآتي ثلاثة نصوص من المذهب المالكي وترى فيها التشابه الى حد ما مع المذهب الشافعي. الأول من «المدونة الكبرى»: «في الشريكين بالمال بالسوية يفضل أحدهما صاحبه في الربح وفي الشركة بالمال الغائب. قلت: أرأيت إن اشتركا ورأس المال سواء وفضل أحدهما صاحبه في الربح، أتجوز هذه الشركة في قول مالك أم لا؟ قال: لا تجوز هذه الشركة عند مالك».

والثاني من المدونة الكبرى أيضاً في الحديث عن شركة العروض: «قلت: أرأيت أن اشتركا بسلعتيهما على أن الربح بينهما نصفين والوضيعة عليهما نصفين وعلى أن يكون رأس مال كل واحد منهما بالسوية، واشتركا في هاتين السلعتين، فلما قوما السلعتين كانت إحداهما الثلثين والأخرى الثلث، كيف يصنعان وكيف تقع الشركة بينهما في قول مالك؟ قال: أن كانا لم يعملا وأدركت السلعتان رُدتا إلى صاحبيهما وفُسخت الشركة فيما بينهما؛ وإن فاتت السلعتان كانا على الشركة على ما بلغته كل سلعة، ويُعطى القليل الرأس المال أجرة في الزيادة التي عمل فيها مع صاحبه، وإن كانت وضيعة فضت الوضيعة على جميع المال، فما أصاب الكثير كان على صاحب الكثير، وما أصاب القليل كان على القليل الرأس المال والربح أن كان فكذلك أيضاً لأن رأس مالهما كان على ما بلغته سلعتاهما ولم يكن على ما

المذهبين المالكي والشافعي الذين لم يجوزا استحقاق الربح من العمل. فما لم يتمكن الأثرياء من استثماره من العمل سيذهب لشراء إما ما حيز من الطبيعة أو ما تم إنتاجه أو تصنيعه لبيعه مستقبلاً. ومعظم المواد الخام عموماً كالألمنيوم والحديد دائمة التوفر على مدار السنة وكذلك بالتالي ما يصنع منها. أي أن المجال الأمثل للاستثمار هو ما حيز من الطبيعة من المنتجات الموسمية التي يجب أن تُخزن لتكتسب قيمة أعلى عندما تظهر ندرتها. فللزيتون مثلاً زمن ينخفض فيه سعره لوفرته وقت قطفه، وكذلك الرطب والربيان وغيرهما كثير. مثل هذه المنتجات بحاجة للمعالجة والخزن لبيعها وقت ندرتها. هنا تظهر أهمية ما ذهب إليه المالكية والشافعية.[غ] فما فاض من مال (ولم يُستثمر من أموال الأثرياء، وهذا قليل جداً إن طبقت الشريعة) سيذهب لمعالجة مثل هذه الندرة. وهذا سيؤدي بإذن الله للمزيد من الكفاءة على مستوى الأمة لأن خزن ونقل هذه المواد سيزيد من التشغيل للأيدي العاملة المبتدئة بأجر مرتفع (لندرة الأيدي العاملة) مقابل عمل أقل للأثرياء. فالتخزين لفترات طويلة ثم النقل في وقت وجيز لا يتطلب العمل المتواصل كمن يعمل في معمل أو مزرعة مع شريك آخر. هكذا بمثل هذا الفائض المالي البسيط، سيتمكن المجتمع من توجيه الفائض المالي لشراء ما يُخزن. وفي هذا كفاءة أعلى للمجتمع عموماً بالإضافة لكسر الاحتكار الذي قد يظهر من بعض المحتكرين بزيادة عدد هؤلاء المستثمرين. بمثل هذا الفائض المالي البسيط (لأن الأثرياء قلة بسبب التمكين الناتج من تطبيق مقصوصة الحقوق) فإن التوزيع سيكون أكثر عدلاً لكسر الاحتكار المتوقع.

وفي المقابل، فإن ما ذهب إليه الحنابلة والأحناف من جواز الربح مقابل العمل سيؤدي لكفاءة أعلى على مستوى الشراكات لأنه يحاول سحب معظم الأموال للشراكات ليزداد الإنتاج. كيف؟ لنركز على المذهب الحنبلي: إن ما قاله فقهاء المذهب الحنبلي ببساطة هو احترام اتفاق الشركاء. فلطالما كان الشركاء داخل الإطار الأكبر للشريعة في قص الحقوق المؤدية للتمكين (الموارد والموافقات والمعرفة)، فإن شروطهم عادة ما تعكس ظروفهم المحددة ورغباتهم من جهة، واستجابة سوق الإنتاج لمقدراتهم ومهاراتهم من جهة أخرى. فكل اتفاق أو شرط بين الشركاء ما هو إلا مؤشر يعكس ندرة كل فرد منهم وبالتالي مكانته المالية في السوق، وفي هذا رفع للكفاءة لأن

شرطا، ولا يكون على صاحب السلعة القليلة ضمان في فضل سلعة صاحبه على سلعته، وليس فضل سلعة صاحبه مما وقع فيه بينهما بيع. ومما يبين لك ذلك أن مالكاً قال في الرجل يأتي بمائة ويأتي رجل آخر بمائتين فيشتركان على أن الربح بينهما والنقصان عليهما بالسوية والعمل عليهما بالسوية. قال: قال مالك: الوضيعة على قدر رؤس أموالهما والربح على قدر رؤس أموالهما، ويعطى صاحب المائة أجر مثله فيما أعان صاحب المائتين في فضل المائتين، ولم يجعلها سلفاً وإنما أعطاه اياها على أن يشاركه ولو كانت سلفاً لكان له ربح الخمسين التي أعطاه إياها حتى يساويه في رأس المال، ولكان أيضاً ضامنا للخمسين وتكون أيضاً شركة فاسدة لأنها شركة وسلف. ...».

وجاء في حاشية الصاوي: «(والعمل): بينهما في مال الشركة يجب أن يكون بينهما بقدر المالين. (والربح والخسر) يكون بينهما (بقدر المالين) مناصفة وغيرها. وصحت الشركة إن دخلا على ذلك أو سكتا، ويُقضي عليهما بذلك. (وفسدت بشرط التفاوت) في ذلك عند العقد. ويفسخ إن اطلع على ذلك قبل العمل. فإن اطلع عليه بعده فض الربح على قدر المالين. (ورجع كل) منهما على صاحبه (بما) يثبت (له عند الآخر من أجر عمل أو ربح). فإذا كان لأحدهما ثلث المال كعشرة، وللآخر الثلثان كعشرين ودخلا على المناصفة في العمل والربح، فصاحب الثلثين يرجع على صاحب الثلث بسدس الربح، ويرجع صاحب الثلث على صاحب الثلثين بسدس أجرة عمله. فإن شرطا التساوي في الربح فقط وكان العمل بقدر المالين رجع صاحب الثلثين على صاحب الثلث بسدس الربح، ولا رجوع لصاحب الثلث بشيء. وإن شرطا التساوي في العمل فقط رجع صاحب الثلث بسدس أجر عمله ولا رجوع لصاحب الثلثين بشيء، وهكذا. (وله): أي لأحد الشريكين (التبرع) لصاحبه بشيء من الربح أو العمل بعد العقد على الصحة. فإذا عقدا على أن لصاحب ثلث المال الثلث من الربح وعليه ثلث العمل فالعقد صحيح. وله أن يعمل بعد ذلك النصف أو أكثر. ولصاحب الثلثين أن يتبرع له بشيء من ربحه لأنه من باب المعروف والصلة. (و) له (الهبة) لصاحبه والسلف بأن يسلف صاحبه شيئًا (بعد العقد) الواقع صحيحًا لا حينه» (١٥٧).

الكل يعمل لأنه يعلم مكانته في السوق فلا يُطالب بأكثر مما يستحق، وإن طالب فلن يحصل عليه، فتنتفي حالات ظهور التشاح بين الشركاء لوضوح الصورة لجميع الشركاء من خلال ما اتفقوا عليه، فتصفى النفوس لتُسخر طاقاتها في العمل. لنقرأ الآتي من المغني بتمعن، فهو مفصّل ودقيق ويبين الربح في جميع أنواع الشراكات، وهو نص متصل قسمته إلى ثلاثة أجزاء حتى أناقش كل جزء على حدة، يقول ابن قدامة في الجزء الأول:

> «والربح على ما اصطلحا عليه، يعني في جميع أقسام الشركة، ولا خلاف في ذلك في المضاربة المحضة. قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن للعامل أن يشترط على رب المال ثلث الربح أو نصفه، أو ما يجمعان عليه، بعد أن يكون ذلك معلوماً جزءاً من أجزاء. ولأن استحقاق المضارب الربح بعمله، فجاز ما يتفقان عليه من قليل وكثير، كالأجرة في الإجارة، وكالجزء من الثمرة في المساقاة والمزارعة. وأما شركة العنان، وهو أن يشترك بدنان بماليهما، فيجوز أن يجعلا الربح على قدر المالين، ويجوز أن يتساويا مع تفاضلهما في المال، وأن يتفاضلا فيه مع تساويهما في المال. وبهذا قال أبو حنيفة. وقال مالك والشافعي: من شرط صحتها كون الربح والخسران على قدر رأس المالين، لأن الربح في هذه الشركة تبع للمال، بدليل أنه يصح عقد الشركة وإطلاق الربح، فلا يجوز تغييره بالشرط كالوضيعة. ولنا أن العمل مما يستحق به الربح، فجاز أن يتفاضلا في الربح مع وجود العمل منهما، كالمضاربين لرجل واحد، وذلك لأن أحدهما قد يكون أبصر بالتجارة من الآخر، وأقوى على العمل، فجاز له أن يشترط زيادة في الربح في مقابلة عمله، كما يشترط الربح في مقابلة عمل المضارب. يحققه أن هذه الشركة معقودة على المال والعمل جميعاً، ولكل واحد منهما حصة من الربح إذا كان مفرداً، فكذلك إذا اجتمعا، وأما حالة الإطلاق فإنه لما لم يكن بينهما شرط يقسم الربح عليه، ويتقدر به، قدرناه بالمال، لعدم الشرط، فإذا وجد الشرط، فهو الأصل، فيصير إليه، كالمضاربة يصار إلى الشرط، فإذا عدم وقالا: الربح بيننا، كان بينهما نصفين. وفارق الوضيعة، فإنها لا تتعلق إلا بالمال، بدليل المضاربة. وأما شركة الأبدان فهي معقودة على العمل المجرد، وهما يتفاضلان فيه مرة ويتساويان أخرى، فجاز ما اتفقا عليه من مساواة أو تفاضل، كما ذكرنا في شركة العنان، بل هذه أولى، لانعقادها على العمل المجرد. ...».

تلحظ في السابق أنه بدأ بمبدأ أساسي مهم: ألا وهو احترام ما توصل إليه الشركاء في الربح بالقول: «والربح على ما اصطلحا عليه»، وذلك في جميع أنواع الشراكات (أي شركة الأبدان والمضاربة والوجوه والعنان والمفاوضة). وسبب هذا القبول لاتفاق الشركاء عند الحنابلة هو إجازتهم لاستحقاق الربح بالعمل. ولأن المضارب عادة ما يستحق الربح بعمله سواءً كان العمل قليلاً أو كثيراً (كالأجرة في الإجارة وكالجزء من الثمرة في المساقاة والمزارعة) كذا باقي الشراكات. أي لأنه لا خلاف بين الفقهاء على احترام اتفاق الشركاء في شركة المضاربة، كذا يجب أن تكون باقي الشراكات كما يقول ابن قدامة. هكذا ينتقل النص إلى شركة العنان بالتعليل أنه لأن المضارب له أن يشترط جزءاً من الربح مقابل عمله، فله أيضاً في شركة العنان أن يشترط جزءاً من الربح مقابل عمله. وبهذا «يجوز أن يجعلا [أي الشريكين] الربح على قدر المالين، ويجوز أن يتساويا مع تفاضلهما في المال، وأن يتفاضلا فيه مع تساويهما في المال». وهذا ما ذهب إليه أبو حنيفة أيضاً. إلا أن مالك والشافعي لم يقرا هذا التفاضل كما يوضح ابن قدامة. ثم يضع رحمه الله قياسين لما ذهب إليه الحنابلة: الأول هو: إن وجد مضاربين يعملان مع رجل واحد، وأحدهما أمهر (أبصر) من الآخر وأقوى على العمل، فجاز لهذا الأقوى أن يشترط زيادة في الربح مقابل مهارته وقوته. والثاني هو: أن الشركة معقودة على المال والعمل معاً، ولكل واحد منهما حصة في الربح إن كان مفرداً،

فكذلك إن اجتمعا. لهذا فإن الربح يُستحق بالعمل في شركة العنان إن وجد شرط بين الشركاء. أما إن لم يكن بين الشركاء شرط، فعندها فقط يُقدر الربح بقدر رأس المال. والآن لنقرأ الجزء الثاني من الاقتباس:

> «وأما شركة الأبدان فهي معقودة على العمل المجرد، وهما يتفاضلان فيه مرة ويتساويان أخرى، فجاز ما اتفقا عليه من مساواة أو تفاضل، كما ذكرنا في شركة العنان، بل هذه أولى، لانعقادها على العمل المجرد. وأما شركة الوجوه، فكلام الخرقي بعمومه يقتضي جواز ما يتفقان عليه من مساواة أو تفاضل. وهو قياس المذهب، لأن سائر الشركات الربح فيها على ما يتفقان عليه، فكذلك هذه، ولأنها تنعقد على العمل وغيره، فجاز ما اتفقا عليه، كشركة العنان. وقال القاضي: الربح بينهما على قدر ملكيهما في المشترى، لأن الربح يستحق بالضمان، إذا الشركة وقعت عليه خاصة، إذ لا مال عندهما، فيشتركان على العمل، والضمان لا تفاضل فيه، فلا يجوز التفاضل في الربح. ولنا أنها شركة فيها عمل، فجاز ما اتفقا عليه في الربح، كسائر الشركات. وقول القاضي: لا مال لهما يعملان فيه، قلنا: إنما يشتركان ليعملا في المستقبل فيما يأخذانه بجاههما، كما أن سائر الشركات إنما يكون العمل فيها فيما يأتي، فكذا ههنا. ...».

ترى في الاقتباس السابق أن حجة ابن قدامة أقوى في حال شركة الأبدان وذلك لأن شركة الأبدان عقد شراكة على العمل المجرد ودون أي رأس مال في الغالب. أي أنه لا مال يقاس عليه الربح. وبالطبع، ولأن الناس يتفاضلون عادة في مهاراتهم وقواهم فيما بينهم، لهذا لابد من إجازة ما يتفق عليه الشركاء حتى تظهر الشراكات سواء كان ذلك بالمساواة في الربح أو بالتفاضل فيما بينهم، وإلا لن تظهر شركات الأبدان إلا فيما ندر، وفي عدم الظهور هذا ضرر على الأمة إنتاجياً. وهذه (أي أن شركة الأبدان شراكة على العمل المجرد) حجة قوية جداً. ثم ينتقل ابن قدامة لشركة الوجوه ويقرر بأن قياس المذهب الحنبلي هو جواز ما يتفق عليه الشركاء في الربح من مساواة أو تفاضل برغم أن هذه الشراكة مبنية على الضمان والعمل إذ لا رأس مال في هذا النوع من الشراكة. ونظراً لأن الضمان لا تفاضل فيه في الغالب، فإن التفاضل قد يكون في العمل إن شرطا ذلك. لنقل مثلاً بأن زيداً وعبيداً حصلا وجاهة على كمية كبيرة من بضاعة لبيعها مجزأة (كالحليب المجفف مثلاً)، وأن بيعها قبل انقضاء مدة صلاحيتها يتطلب منهما العمل اثنتي عشرة ساعة يومياً لمدة شهر كامل، وهذا عمل مستقبلي، فعندها قد يعمل أحدهما أربع ساعات والآخر ثماني ساعات إن اتفقا على ذلك. لهذا سيتفاضلان في الربح لأنهما تفاضلا في العمل إن اتفقا على ذلك. والآن لننظر للجزء الثالث من الاقتباس:

> «وأما المضاربة التي فيها شركة، وهي أن يشترك مالان وبدن صاحب أحدهما، مثل أن يخرج كل واحد منهما ألفاً، ويأذن أحدهما للآخر في التجارة بهما، فمهما شرطا للعامل من الربح إذا زاد على النصف، جاز. لأنه مضارب لصاحبه في ألف، ولعامل المضاربة ما اتفقا عليه بغير خلاف. وإن شرطا له دون نصف الربح، لم يجز، لأن الربح يستحق بمال وعمل، وهذا الجزء الزائد على النصف المشروط لغير العامل لا مقابل له، فبطل شرطه. وإن جعلا الربح بينهما نصفين، فليس هذا شركة ولا مضاربة، لأن شركة العنان تقتضي أن يشتركا في المال والعمل، والمضاربة تقتضي أن للعامل نصيباً من الربح في مقابلة عمله، ولم يجعلا له ههنا في مقابلة عمله شيئاً، وإنما جعلا الربح على قدر المالين، وعمله في نصيب صاحبه تبرع، فيكون ذلك إبضاعاً، وهو جائز إن لم يكن ذلك عوضاً عن قرض، فإن كان العامل اقترض الألف أو بعضها من صاحبه، لم يجز، لأنه جعل عمله في مال صاحبه عوضاً عن قرضه، وذلك غير جائز. وأما إذا اشترك بدنان بمال أحدهما مثل أن يخرج أحدهما ألفاً ويعملان

جميعاً فيه، فإن للعامل الذي لا مال له من الربح ما اتفقا عليه، لأنه مضارب محض، فأشبه ما لو لم يعمل معه رب المال، فحصل مما ذكرنا أن الربح بينهما على ما اصطلحا عليه في جميع أنواع الشركة، سواء ما ذكرنا في المضاربة التي فيها شركة على ما شرحنا».[١٥٨]

نقرأ في الاقتباس السابق التداخل بين أنواع الشراكات. فلأن التقسيم للشراكات هو أمر مستحدث من الفقهاء، ولأن ظروف الناس وتفاعلاتهم لعقد الشراكات أوسع من تقسيمات الفقهاء، فقد ظهرت عملياً تداخلات بين الأنواع المختلفة من الشراكات. في مثل هذه الحالات فإن المذهب الحنبلي الذي يقر الاتفاق بين الشركاء هو الأمثل لأنه لا أهمية للتقسيم النظري إلى شراكات لحسم الخلاف لطالما وجد الاتفاق العملي لأنه هو الأصل الذي يرجع إليه. نلحظ هنا أن ابن قدامة رحمه الله يلفت النظر لرجل يضارب بمال الآخر ويدخل معه شريكاً في رأس المال. فهي مضاربة فيها شراكة. في هذه الحالة أيضاً فإن الربح على ما اتفقا عليه شريطة أن يزيد الربح عن النصف للشريك العامل حتى لا يُظلم الشريك العامل إذ أنه مضارب في مال شريكه وعامل في ماله. وإن اشترط الشريك غير العامل ربحاً يزيد عن النصف فإن الشراكة غير جائزة لأن النصف المشروط لغير العامل لا مقابل له من الربح، فبطل شرطه. وفي هذا حد من استغلال الأثرياء لمن هم أقل مالاً. وإن تم الاتفاق على أن يكون الربح بينهما بالتساوي برغم أن أحدهما يعمل، فإن هذه الحالة ليست بشراكة عنان ولا بمضاربة لأن العنان يعني الاشتراك في المال والعمل، وهذا لم يوجد في هذه الحالة، والمضاربة تعني أن للعامل نصيباً من الربح مقابل عمله، وهذا لم يوجد أيضاً في هذه الحالة لأن الربح قدر المالين فيكون العمل تبرعاً وهذا جائز. وإن أخرج أحدهما مالاً وعملا فيه جميعاً، فإن للعامل من الربح ما اتفقا عليه لأن العامل مضارب وكأن رب المال لم يعمل معه. وبهذا فإن ابن قدامة يستنتج بعد هذا العرض لهذه الحالات جواز ما اتفق عليه الشركاء من اقتسام للأرباح في جميع أنواع الشراكات. والآن لنأخذ اقتباساً آخر من المغني لتوضيح الحد من استغلال الأثرياء لمن هم أقل مالاً:

«إذا دفع إليه ألفاً مضاربة وقال: أضف إليه ألفاً من عندك واتجر بهما، والربح بيننا، لك ثلثاه ولي ثلثه، جاز، وكان شركة وقراضاً. وقال أصحاب الشافعي: لا يصح، لأن الشركة إذا وقعت على المال كان الربح تابعاً له، دون العمل. ولنا أنهما تساويا في المال، وانفرد أحدهما بالعمل، فجاز أن ينفرد بزيادة الربح، كما لو لم يكن له مال. وقولهم: إن الربح تابع للمال وحده، ممنوع، بل هو تابع لهما، كما أنه حاصل بهما. فإن شرط غير العامل لنفسه ثلثي الربح لم يجز. وقال القاضي: يجوز، بناء على جواز تفاضلهما في شركة العنان. ولنا أنه اشترط لنفسه جزءاً من الربح لا مقابل له، فلم يصح، كما لو شرط ربح مال العمال المنفرد وفارق شركة العنان، لأن فيها عملاً منهما، فجاز أن يتفاضلا في الربح لتفاضلهما في العمل، بخلاف مسألتنا. وإن جعلا الربح بينهما نصفين ولم يقولا مضاربة جاز، وكان إبضاعاً كما تقدم. وإن قالا: مضاربة، فسد العقد، لما سنذكره إن شاء الله تعالى».[١٥٩]

نرى في الاقتباس السابق بأن اشتراط غير العامل الربح لنفسه دون مقابل عمل لم يجزه ابن قدامة في المضاربة برغم إجازة القاضي له قياساً على شركة العنان. والسبب في عدم إجازة ابن قدامة للربح دون عمل هو أن هذه الشراكة ليست كشركة العنان التي يعمل فيها الشريكان اللذان قد يتفاضلا في المهارة والعمل، بل هي مكونة من شركة وقراض. وفي هذا كما ذكرت حد لاستغلال الأثرياء لمن هم أقل مالاً ما يزيد الكفاءة لأن وعاء العمل الإنتاجي سيزداد في المجتمع بسحب المزيد من الأيدي الثرية للمزيد من العمل إن أرادت تلك الأيدي الثرية الربح.

وهنا بالطبع ستثير سؤالاً كالعادة: كيف يمكن لهذين المذهبين المتضادين (أي من يجيز استحقاق الربح مقابل العمل ومن لا يجيزه) أن يؤديا للكفاءة برغم تضادهما؟ فأقول كالعادة: لطالما كانا داخل مقصوصة الحقوق من إطار عام (الموارد والموافقات والمعرفة)، فسيصلا لنفس الهدف. كيف؟ أولاً: إنهما ليسا متضادين، بل يظهران كذلك لأن الاختلاف هو في هذه التفصيلة. فهما متفقان على الإطار الأكبر والأهم، وهي الخصال الثلاث التي ذكرتها آنفاً. ثانياً: إن ما ذهب إليه الشافعية والمالكية برغم أنه قد يوجد نوعاً من التشاح بين الأفراد لأنه يفرض عليهم إيجار المثل برفض الاتفاق القائم بينهم، وبرغم أنه لا يجيز الربح مقابل العمل ما يؤدي لعمل محدد بمقدار نصيب كل فرد منهم في رأس المال (وفي هذا هدر لبعض طاقات من لا يملكون من المال الكثير)، إلا أنه سيؤدي لاستثمار الفائض من أموال الأثرياء في ما يُخزن لوقت الندرة كما ذكرت. ولكن المهم هو أن تطبيق مقصوصة الحقوق سيؤدي مع تقادم الزمن لتقارب الأفراد في الدخل بسبب التمكين (الموارد والموافقات والمعرفة)، فيكون هذا المذهب ملائماً لأنه قد يدفع لتجمع الأفراد من ذوي الأطياف المتقاربة في الدخل وبالتالي في العادات والتقاليد لتكوين الشراكات المتجانسة (تذكر ما قلناه في الحديث عن الشأن الأهم). أي أن فيه حركية تؤدي لتجانس الشراكات فيما بين الشركاء (وليس بالضرورة فيما بين الشراكات المختلفة). ومتى ما كان التجانس أكبر بين الشركاء ازدادت الكفاءة لقلة الخلاف المتوقع بينهم بسبب قلة سوء الفهم لتقاربهم في العادات والتقاليد. وهكذا بتقادم الزمن، ولأن الناس أخذوا يتقاربون في الدخل، ولأن العامل الاقتصادي من أقوى المؤثرات في إيجاد التقارب بين الناس في العادات والتقاليد، سيظهر التجانس بين الشراكات المختلفة فيزداد الإنتاج كفاءة في مجموع الأمة باتجاه إنتاج الضروريات (وسيأتي بيانه في الفصل القادم بإذن الله). وفي المقابل، فإن ما ذهب إليه الحنابلة، سيحد من ظهور التشاح بين الشركاء لأنه يحترم الإتفاق القائم بينهم ما يؤدي أيضاً لكفاءة أعلى في مجموع الأمة لأنه سيسحب معظم رؤوس الأموال ومعظم، إن لم يكن جميع المجهودات للأفراد، للشراكات المنتجة. فهو إذاً مذهب ملائم لجميع العصور وليس كما ذهب الشافعية أكثر ملاءمة كلما مضى زمن أطول على تطبيق مقصوصة الحقوق. ونظراً لأن هذه المذاهب هي اجتهادات، فلعل ما ذهب إليه الحنابلة هو الأكثر فائدة للأمة طالما أنه اجتهاد لم يأت بإضافة فقهية (بحظر جواز اتفاق الشركاء)، بل هو مذهب أقرب في هذه المسألة تحديداً للإطلاق المثمر (أي عدم التقييد) الذي اتصفت به الشريعة. وسنأتي على الكثير من مثل هذه الأمثلة للإطلاق المثمر في الفصول القادمة بإذن الله.

الضمان

كنت في فصل «دولة الناس» قد تحدثت عن التشابك، وكنت في فصل «القذف بالغيب» قد تحدثت عن التشابك المقيت. ولعلك أخي القارئ من قراءة ما مضى من كتاب «قص الحق» قد استنتجت بأن هناك من الأفراد من لا ينتجون إنتاجاً مباشراً، إلا أنهم يعيشون في رغد في المجتمعات المعاصرة لا لكفاءة في الإنتاج، بل فقط لأنهم يقعون في مواقع تمكنهم من جني الأموال لأن النظام البيروقراطي الهرمي السلطوي لمجتمعات الحداثة يمكنهم من ذلك. فشدة تشابك الشبكة المجتمعية الاقتصادية تتيح لهم فرصة استغلال الآخرين. فمصادر الثراء (اللا منتج) إذاً في مجتمعاتنا المعاصرة بسبب شدة التشابك المقيت لا حصر لها ولا عد، فهذا الموظف في البلدية لا يمرر معاملة إلا برشوة، وذاك البنك يرهن عقارات الآخرين ويزداد ربحه إن تأخر المعوزون من دفع ديونهم، وهذه الشركة التي

تستأجر العمائر ثم تؤجرها للأفراد لتجني الفارق بين الأجرين دونما أية إضافة للمسكن تُذكر، وتلك المؤسسة تضارب بأموال عملائها في الأسواق المالية لتجمع لهم الأرباح دونما أي إنتاج فعلي يُذكر. وهكذا من أرباح تجنى بسبب مواقع المسؤولين والمؤسسات في تلك المواقع داخل الشبكة. فالربح ليس بالضرورة إذاً بسبب إنتاج فعلي، بل بسبب الاستغلال. وهذا يدفع الناس للمزيد من التفكر والتفنن والإبداع لاختلاق الطرق واستحداث المواقع الاستغلالية للحصول على الأرباح دون إنتاج فعلي وبالذات إن كان العمل منهكاً. لقد أصبح الحصول على الربح فناً يتقنه الذين لا ينتجون إلا الهم والحزن للآخرين (وهو موضوع الفصلين القادمين بإذن الله).

أما مع تطبيق الشريعة فإن مصادر الربح محددة وواضحة وتقفل الباب أمام كل من تسول له نفسه أن يربح دون عطاء منتج. فهي بسبب إنتاج مباشر. فمصادر الربح عموماً هي (أولاً) من بيع ما حيز من الطبيعة من معادن وثمار ودواب؛ بالإضافة (ثانياً) للعمل في إنتاج سلعة ما وبيعها أو بتقديم خدمة للآخرين. وكل ما سبق يحدث إما بعمل الإنسان بمفرده أو شراكة. وبالنسبة للشراكة فإن مصادر الربح هي (كما ذكرت سابقاً): ١) رأس المال؛ ٢) والعمل؛ ٣) والضمان فقط. ورأس المال كما وضحت هو تراكم لأعمال سابقة. فهي كل ما يُملك من أعيان تنمى بالعمل عليها كالنقد والأجهزة أو ما يؤجر كالعربات والمنازل والمحلات. والعمل أيضاً معروف وهو كل مجهود يُبذل لإيجاد منتج عيني كالكتاب والخبز أو كل مجهود يُبذل لخدمة الناس كالتعليم والتطبيب. وقد مررنا على أهم آراء الفقهاء للمصدرين الأول والثاني. بقي لنا المصدر الثالث، أي الضمان ولم نتحدث عنه بعد. والضمان موضوع متشعب ومتغلغل في معظم أبواب الفقه كالبيع والإجارة والوكالة والشفعة، ومحاولة تغطية جميع جوانبه أمر محال لموضوع هذا الكتاب. لهذا سنمر عليه سريعاً في هذا الفصل إذ أنه مصدر مهم من المصادر التي يستحق عليه الناس الربح. وسنأتي عليه بتفصيل أكبر في فصل «البركة» بإذن الله. والضمان باختصار أن يضمن زيد من الناس لعبيد أن يبيعه منتجاً لا عيب فيه كان قد أنتجه منفرداً أو شراكة مع الآخرين أو ينهي له خدمة (كحياكة ثوب) باتقان مقابل مردود مالي أو عيني معلوم. جاء في المغني كما مر بنا سابقاً في شركة الأبدان:

> «وإذا قال أحدهما: أنا أتقبل وأنت تعمل، والأجرة بيني وبينك، صحت الشركة. وقال زفر: لا تصح، ولا يستحق العامل المسمى، وإنما له أجرة المثل. ولنا أن الضمان يستحق به الربح، بدليل شركة الأبدان، وتقبل العمل يوجب الضمان على المتقبل ويستحق به الربح، فصار كتقبله المال في المضاربة، والعمل يستحق به العامل الربح، كعمل المضارب، فينزل بمنزلة المضاربة».[١٦٠]

نرى في الاقتباس السابق شراكة بين اثنين، الأول منهما يتقبل العمل من الناس، والثاني يقوم بأداء العمل، كأن يستلم أحدهما الملابس لضمان غسلها، والثاني يغسلها. فكان الرأي لابن قدامة جواز ذلك لأن الضمان مما يُستحق به الربح. فمقابل مخاطرة الضامن بتقبل العمل فإن له نصيباً من الربح كمن تقبل المال مضاربة. وهنا نأتي لمسألة مهمة وهي أن هناك من الناس من لا يحسن جذب الزبائن ولكنه يحسن أداء العمل. وهناك من الناس من لا يحسن تسويق منتجه، ولكنه يحسن إتقان إنتاجه. فلهؤلاء أتى الجواز بهذه الشراكة بين من يسوقون ومن ينتجون. فعلى الرغم من أن المسوق الضامن لا ينتج مباشرة إلا أنه لأنه تحمل مخاطرة الضمان كان له نصيب من الربح. وفي هذا ضمأنة لجميع الأطراف. ولعل هذا الضامن لمعرفته بالعمال يضمن العمل الواحد ثم يدفعه لأكثر من عامل لأن العمل يتطلب هذا التظافر بين عدة أفراد للحضور للعمل في مكان واحد كبناء مبنى ما أو صناعة جهاز ما. أو أن

الضامن يأخذ أكثر من عمل لأكثر من زبون ويدفعه لأكثر من عامل كأن يأخذ الأقمشة من الزبائن ليحيكها عدد من الخياطين كل في موقعه. أي وكأنه ينسق الأعمال ويوزعها بين الزبائن والعمال. لاحظ بأن هذه شراكة بين ضامن وعامل أو ضامن وعمال، وليست إجارة من ضامن لعمال يعملون له بأجر، فالعمال يشاركون الضامن في الربح ما يزيد من عطائهم وإبداعهم. وللوقوف على الفرق بين الشراكة والإجارة لنقرأ الآتي من المغني أيضاً:

«فإن اشترك رجلان لكل واحد منهما دابة، على أن يؤجراهما، فما رزقهما الله من شيء فهو بينهما، صح. فإذا تقبلا حمل شيء معلوم إلى مكان معلوم في ذمتهما، ثم حملاه على البهيمين أو غيرهما، صح، والأجرة بينهما على ما شرطاه لأن تقبلهما الحمل أثبت الضمان في ذمتهما، ولهما أن يحملاه بأي ظهر كان، والشركة تنعقد على الضمان، كشركة الوجوه. وإن أجراهما بأعيانهما على حمل شيء بأجرة معلومة لم تصح الشركة، ولكل واحد منهما أجرة دابته، لأنه لم يجب ضمان الحمل في ذممهما، وإنما استحق المكتري منفعة البهيمة التي استأجرها، ولهذا تنفسخ الإجارة بموت الدابة التي اكتراها، ولأن الشركة إما أن تنعقد على الضمان في ذممهما أو على عملهما، وليس هذا بواحد منهما، فإنه لم يثبت في ذممهما ضمان ولا عمل بأبدانهما ما يجب الأجر في مقابلته، ولأن الشركة تتضمن الوكالة، والوكالة على هذا الوجه لا تصح ...».[١٦١]

لاحظ في الاقتباس السابق عبارة: «والشركة تنعقد على الضمان، كشركة الوجوه». ولاحظ كيف أن ابن قدامة يفرق بين الشراكة والإجارة. فإن اشترك رجلان مثلاً على تأجير دابتيهما وتقاسما ما يجنياه من ربح، فهو جائز، وكذلك إن تقبلا حمل بضاعة مثلاً ونقلها لمكان محدد فالشراكة جائزة لأنهما ضمنا توصيل البضاعة. أما إن أتى رجل واستأجر الدابتين للحمل ولم يكن على مالكي الدابتين ضمان ما يُنقل فإن الصفقة هي صفقة تأجير وليست شراكة، لهذا فلكل واحد من الرجلين إيجار البهيمة مقابل استحقاق المكتري لمنفعة الدابة. ففي هذه الحالة، ولأنه ليس في ذمة أي من الرجلين ضمان أو عمل، فلا شراكة إذاً بينهما. والآن لننظر للاقتباس الآتي عن حدود مسؤولية الضامنين، يقول ابن قدامة رحمه الله:

«فصل: والربح في شركة الأبدان على ما اتفقوا عليه، من مساواة أو تفاضل لأن العمل يستحق به الربح. ويجوز تفاضلهما في العمل. فجاز تفاضلهما في الربح الحاصل به، ولكل واحد منهما المطالبة بالأجرة، وللمستأجر دفعها إلى كل واحد منهما، وإلى أيهما دفعها برىء منها. وإن تلفت في يد أحدهما من غير تفريط فهي من ضمانهما معاً، لأنهما كالوكيلين في المطالبة، وما يتقبله كل واحد منهما من الأعمال فهو من ضمانهما، يطالب به كل واحد منهما ويلزمه عمله، لأن هذه الشركة لا تنعقد إلا على الضمان ولا شيء فيها تنعقد عليه الشركة حال الضمان، فكأن الشركة تضمنت ضمان كل واحد منهما عن الآخر ما يلزمه. وقال القاضي : يحتمل أن لا يلزم أحدهما ما لزم الآخر لما ذكرنا من قبل، وما يتلف بتعدي أحدهما أو تفريطه أو تحت يده على وجه يوجب الضمان عليه، فذلك عليه وحده، وإن أقر أحدهما بما في يده قبل عليه وعلى شريكه لأن اليد له فيقبل إقراره بما فيها. ولا يقبل إقراره ما في يد شريكه ولا بدين عليه، لأنه لا يد له على ذلك».[١٦٢]

تذكر ما مر بنا سابقاً عن الأمانة بين الشركاء. هذه السمة: أي الأمانة، تتجسد بوضوح في الضمان. فلأن الشريكين أو الشركاء ضامنون، فهم وكأنهم طرف أو فريق أو فرد واحد مقابل الزبائن أو العملاء الآخرين. لهذا فإن لكل واحد من الشركاء المطالبة بالأجرة مقابل الخدمة أو السلعة التي قدمها الشركاء للزبون؛ وفي المقابل، فإن

للزبون دفع الثمن إلى كل واحد منهم، وإن دفعها إلى أي منهم برىء منها. وإن تلف ما أودعه الزبون من عين كالقماش الذي استلمه أحد الشركاء ليُحاك، أو تلف ما حيك، فهي في ضمان الشركاء جميعاً لأن تقبل أحد الشركاء للعمل يُدخل باقي الشركاء في الضمان «لأن هذه الشركة لا تنعقد إلا على الضمان». ونفس هذه المبادئ أيضاً في المذهب المالكي. لنقرأ الآتي من المدونة الكبرى:

«في الصانعين الشريكين بعمل أيديهما يضمن أحدهما ما دفع إلى شريكه يعمله: قلت: أرأيت لو أن قصارين اشتركا أو خياطين، أيضمن كل واحد منهما ما يقبل صاحبه؟ قال: نعم، لأن مالكًا قال: شركتهما جائزة، فأرى ضمان كل واحدٍ منهما جائزًا على صاحبه، وصاحبه ضامن لما ضمن هذا، فأرى أن على كل واحد منهما ضمان ما ضمن صاحبه من عملهما.

الشريكين بعمل أيديهما يدفع إلى أحدهما العمل يعمله فيغيب أو يفاصل شريكه، أيلزم بما دفع إلى شريكه: قلت: أرأيت إن دفعت إلى خياط ثوبًا ليخيطه فغاب الذي دفعت إليه الثوب فأصبت شريكه، أيكون لي أن ألزمه بخياطة الثوب في قول مالك؟ قال: نعم. قلت: أرأيت إن افترقا فلقيت الذي لم أدفع إليه الثوب، أيكون لي أن ألزمه بخياطة الثوب في قول مالك؟ قال: نعم. قلت: لم وقد افترقا؟ قال: لأن عهدتك وقعت عليهما قبل فرقتهما، فلك أن تأخذ أيهما شئت بعملك لأن كل واحد منهما ضامن عن صاحبه».[١٦٣]

لاحظ بأنه حتى إن افترق الشركاء فعليهم إنهاء العمل في الاقتباس السابق لأن الضمان عليهم. وهنا تظهر مسألة: ألا وهي آلية أو حركية التعامل والتفاعل بين الشركاء داخل الشراكة. فهم عندما يعملون معاً، وبتقادم الزمن، سيدرك كل منهم عادات ومزايا ومقدرة شركائه فيكون للضمان شأن في استمرار أو انقطاع الشراكة دون المساس بحقوق الزبائن. فقد يمرض أحد الشركاء فيتغيب عن العمل، أو حتى أنه قد يتمارض كسلاً، عندها لن يضيع حق الزبون، وللشريك المواظب فسخ الشراكة، وفي هذا ضمان لاستمرار الكفاءة. لنقرأ الآتي من المغني:

«فصل: وإن عمل أحدهما دون صاحبه فالكسب بينهما. قال ابن عقيل : نص عليه أحمد في رواية إسحاق بن هانىء. وقد سئل عن الرجلين يشتركان في عمل الأبدان، فيأتي أحدهما بشيء ولا يأتي الآخر بشيء قال: نعم هذا بمنزلة حديث سعد وابن مسعود. يعني حيث اشتركوا فجاء سعد بأسيرين وأخفق الآخران. ولأن العمل مضمون عليهما معاً، وبضمانهما له وجب الأجرة فيكون لهما كما كان الضمان عليهما ويكون العامل عوناً لصاحبه في حصته، ولا يمنع ذلك استحقاقه، كمن استأجر رجلاً ليقصر له ثوباً فاستعان القصار بإنسان فقصر معه، كانت الأجرة للقصار المستأجر، كذا ها هنا، وسواء ترك العمل لمرض أو غيره. فإن طالب أحدهما الآخر أن يعمل معه أو يقيم مقامه من يعمل فله ذلك. فإن امتنع فللآخر الفسخ، ويحتمل أنه متى ترك العمل من غير عذر أن لا يشارك صاحبه في أجرة ما عمله دونه، لأنه إنما شاركه ليعملا جميعاً. فإذا ترك أحدهما العمل فما وفى بما شرط على نفسه فلم يستحق ما جعل له في مقابلته. وإنما احتمل ذلك فيما إذا ترك أحدهما العمل للعذر لأنه لا يمكن التحرز منه».[١٦٤]

وكما ذكرت سابقاً من اشتداد البركة بين الشركاء إن لم يخن أحدهم أو أحدهما صاحبه، وكما ترى في الاقتباس السابق، فإن كل شراكة هي ضمان لحقوق من هم خارج الشراكة مثل الزبائن، وهي طمأنة أيضاً للشركاء لأن من يعملون في الشراكة سيتفاوتون في جلب الربح، فقد يأتي أحدهم بشيء ولا يأتي الآخرون بشيء، وفي مرات

أخرى قد يحدث العكس، فقد يأتي من لم يأت بربح سابق بربح وفير سواء كان ذلك في البحث عن المعادن أو الأداء المتواصل داخل معمل أو العمل المتواصل في الفرن، فيكون «العامل عوناً لصاحبه في حصته». وفي هذا كفاءة أعلى بين الشركاء للسير بالشراكة قدماً لأن كل فرد منهم مطمئن على سير الشراكة مؤملاً بأن الآخرين سيأتون بعمل مربح إن لم يتمكن هو من ذلك بسبب مرضه أو إن اضطر للسفر لطارئ ما وما شابه من ظروف. بهذا المبدأ يطمئن الشركاء فيكونون أكثر إنتاجاً. هكذا بإذن الله تظهر البركة. أما إن تكرر إخفاق أحد الشركاء عن الربح بسبب التكاسل أو البلادة، فإن للشريك أو الشركاء الآخرين حينئذ فسخ الشراكة. وفي هذا بركة لمجموع الأمة لأن فيه إنقاذ للمنتجين من براثن المماطلين، وهذا التكاسل أو التباطؤ في الأداء للعمل لا يراه إلا الشركاء لأنهم في احتكاك مستمر مع بعضهم البعض إذ أنهم في مستوى واحد (أي أن علاقاتهم أفقية، فلا رئيس ولا مرؤوس). ولأن الشراكات أصغر في حجمها عادة من الشركات المعاصرة (بسبب الإطار الأكبر: أي بسبب الموارد والموافقات والمعرفة)، ولأن حركية العمل الداخلية بين الشركاء واضحة لهم من حيث مسؤولياتهم، فإن الإنتاجية أعلى لإدراك الشركاء لمستوى إنتاج كل فرد منهم. فلا يحاول أي من الشركاء التكاسل لعلمه أنه ملاحظ من زملائه. وهذا مناقض لما يحدث في الشركات المعاصرة. فقد وُجد مثلاً موظف في شركة يابانية كان يمضي أكثر من ست ساعات يومياً في مشاهدة المناظر الداعرة على الشبكة العنكبوتية وبإنتاج متدن دون علم رؤسائه، ولم يُلتفت إليه إلا بعد عدة سنوات نظراً لكبر حجم الشركة ونظراً لكثرة الموظفين ونظراً لانشغالهم بإرضاء رؤسائهم أكثر من التركيز على الإنتاج. ولعلك تقول: ولكن يمكن حالياً مع التقنية قياس أداء الموظفين من خلال إحصاء منتجاتهم! فأجيب: نعم، ولكن لهذا الإحصاء تكلفة لا حاجة لنا بها أصلاً، ناهيك عن ضغطها النفسي على من هم تحت منظار الإحصاء من صغار الموظفين (كموظفي الهاتف الآلي) ليفر كبارهم ببلادتهم وتزلفهم لمن هم أعلى. لنقرأ الآتي من المدونة:

> «قلت: أرأيت لو أن قصارين أو حدادين أو أهل الصناعات كلهم اشترك أهل نوع على أن ما رزق الله بينهما فمرض أحدهما وعمل الآخر؟ قال: قال مالك: إذا اشتركا وكانا في حانوت فمرض أحدهما وعمل الآخر والعمل بينهما فلا بأس بذلك. وكذلك إن غاب أحدهما اليوم واليومين وما أشبهه وعمل الآخر، فالعمل بينهما لأن هذا أمر جائز بين الشركاء. قال ابن القاسم: ولكن إن مرض فتطاول به مرضه أو ما أشبهه وغاب فتطاول ذلك، فهذا يتفاحش. فإن عمل الحاضر والصحيح فأحب أن يجعل نصف العمل لشريكه الغائب أو المريض من غير شرط كان بينهما في أصل الشركة أنه من مرض منا المرض الطويل أو غاب مثل الغيبة البعيدة فما عمل الآخر فهو بينهما. فإذا لم يكن هذا الشرط وأراد العامل أن يعطي المريض أو الغائب نصف ما عمل فلا بأس بذلك. وإن كان الشرط بينهما فالشركة فاسدة. قلت: تحفظ هذا عن مالك في المرض الطويل والغيبة الطويلة؟ قال: لا، إلا أن مالكًا قال: يتعاون الشريكان في المرض والشغل، فحملت أنا ذلك على المرض الخفيف والغيبة القريبة. قلت: فإن كان هذا الشرط بينهما وأفسدت هذه الشركة بينهما كيف يصنع بما عملا؟ قال: يكون ما عملا إلى يوم مرض أو غاب بينهما على قدر عملهما، وما عمل الصحيح بعد المريض أو الحاضر بعد الغائب فذلك للعامل، ولا يكون لصاحبه فيه شيء».[١٦٥]

والآن لننظر لمسألة أخرى ومهمة جداً في الضمان: ذكرت آنفاً بأن الربح بالضمان لمن يشاركون في الإنتاج بالتسويق أيضاً، وذلك بضمان منتج ما كالقميص أو خدمة ما كغسل القميص. إلا أن هذا لا يعني أن كل من ضمن ربح. فلا يجوز مثلاً لإنسان حصل على عقد عمل ما بسعر معين أن يقوم بدفع العمل لآخر بسعر أقل ليحتفظ

بالفارق لنفسه كما تفعل كثير من الشركات المعاصرة أو كما يفعل المتنفذون بالفوز بعقد عمل ما ثم توزيع هذا العمل على مقاولين آخرين (بالباطن، كما يقال)، ثم تحميل الضمان على أولئك. فإن ظفر زيد بمال عبيد مثلاً ليتاجر به مضاربة، ثم دفع زيد المال لبكر مضاربة فليس لزيد أي ربح مقابل ضمانه لمال عبيد دون تشغيله مباشرة منه. فالربح هو لمن شارك في الإنتاج. أما دفع المال لآخر مشاركة مع ضمان الأول للثاني فلا ربح فيه للأول لأنه لا مال ولا عمل من جهته، تماماً كما يفعل كثير من المسؤولين الآن بدفع الأعمال الحكومية لأقاربهم أو معارفهم أو شركائهم خلسة. لننظر للاقتباس الآتي من المغني:

> «وإن أذن رب المال في دفع المال مضاربة جاز ذلك. نص عليه أحمد، ولا نعلم فيه خلافاً. ويكون العامل الأول وكيلاً لرب المال في ذلك. فإذا دفعه إلى آخر ولم يشرط لنفسه شيئاً من الربح كان صحيحاً. وإن شرط لنفسه شيئاً من الربح لم يصح، لأنه ليس من جهته مال ولا عمل، والربح إنما يستحق بواحد منهما. وإن قال: اعمل برأيك أو بما أراك الله، جاز له دفعه مضاربة، نص عليه، لأنه قد يرى أن يدفعه إلى أبصر منه، ويحتمل أن لا يجوز ذلك، لأن قوله: اعمل برأيك يعني في كيفية المضاربة والبيع والشراء وأنواع التجارة، وهذا يخرج به عن المضاربة، فلا يتناوله إذنه».[١٦٦]

لاحظ في الاقتباس السابق الفرق بين الجواز والأحقية في الربح. فإن أذن رب المال في دفع المال مضاربة لآخر جاز ذلك ولكن دون ربح للأول. ولبعض التفصيل، لننظر للاقتباس الآتي المهم من المغني أيضاً (رحم الله ابن قدامة):

> «وليس للمضارب دفع المال إلى آخر مضاربة. نص عليه أحمد، في رواية الأثرم وحرب وعبد الله. قال: إن أذن له رب المال، وإلا فلا. وخرج القاضي وجهاً في جواز ذلك، بناء على توكيل الوكيل من غير إذن الموكل. ولا يصح هذا التخريج، وقياسه على الوكيل ممتنع لوجهين، أحدهما أنه إنما دفع إليه المال ههنا ليضارب له، وبدفعه إلى غيره مضاربة يخرج عن كونه مضارباً به، بخلاف الوكيل. الثاني: أن هذا يوجب في المال حقاً لغيره، ولا يجوز إيجاب حق في مال إنسان بغير إذنه. وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي. ولا أعرف من غيرهم خلافهم. فإن فعل فلم يتلف المال، ولا ظهر فيه ربح، رده إلى مالكه، ولا شيء له ولا عليه. وإن تلف، أو ربح فيه، فقال الشريف أبو جعفر: هو في الضمان والتصرف كالغاصب، ولرب المال مطالبة من شاء منهما برد المال إن كان باقياً، ويرد بدله إن كان تالفاً، أو تعذر رده، فإن طالب الأول وضمنه قيمة التالف، ولم يكن الثاني علم بالحال، لم يرجع عليه بشيء منه، لأنه دفعه إليه على وجه الأمانة، وإن علم بالحال رجع عليه، لأنه قبض مال غيره على سبيل العدوان، وتلف تحت يده، فاستقر ضمانه عليه، وإن ضمن الثاني مع علمه بالحال لم يرجع على الأول. وإن لم يعلم فهل يرجع على الأول؟ على وجهين، أحدهما يرجع عليه، لأنه غره، فأشبه ما لو غره بحرية أمة. والثاني: لا يرجع، لأن التلف كان في يده فاستقر الضمان عليه. وإن ربح في المال فالربح لمالكه ولا شيء للمضارب الأول لأنه لم يوجد منه مال ولا عمل. وهل للثاني أجر مثله؟ على روايتين: إحداهما، له ذلك، لأنه عمل في مال غيره بعوض لم يسلم له، فكان له أجر مثله، كالمضاربة الفاسدة. والثانية، لا شيء له، لأنه عمل في مال غيره بغير إذنه، فلم يستحق لذلك عوضاً كالغاصب، وفارق المضاربة، لأنه عمل في ماله بإذنه. وسواء اشترى بعين المال أو في الذمة، ويحتمل أنه إذا اشترى في الذمة يكون الربح له، لأنه ربح فيما اشتراه في ذمته مما لم يقع الشراء فيه لغيره، فأشبه ما لو لم ينقد الثمن من مال رب المال. قال الشريف أبو جعفر: هذا قول أكثرهم، يعني قول مالك والشافعي وأبي حنيفة. ويحتمل أنه إن كان عالماً بالحال فلا شيء للعامل، كالغاصب، وإن جهل الحال، فله أجر مثله،

يـرجع به على المضـارب الأول لأنه غره واستعمله بعوض لم يحصل له، فوجب أجره عليه، كما لو استعمله في مال نفسه...».[١٦٧]

يبدأ النص بتبيان عدم جواز دفع المضارب للمال لآخر مضاربة إلا بإذن المالك. كما أن النص يدحض ما ذهب إليه القاضي بالقياس بجواز ذلك بناء على توكيل الوكيل من غير إذن الموكل. فيأتي الدحض من وجهين: الأول هو أن دفع المال لآخر مضاربة يخرجه من المضاربة بخلاف الوكيل. والثاني والأهم هو أن هذا الدفع لآخر يوجب في المال حقاً لطرف آخر غير المضارب وبغير إذن المالك. لكن إن فعل المضارب ودفع المال لآخر فلم يربح ولم يخسر، عندها فإن المال يعود لصاحبه ولا شيء على المضارب. أما إن تلف أو ربح، فهو كما قال الشريف أبو جعفر: فإن المال «في الضمان والتصرف كالغاصب». عندها فإن لرب المال مطالبة أيّ من المضارب أو الآخر برد المال إن كان المال سليماً، أو بدلاً منه إن خسرت التجارة أو الصناعة التي استخدم فيها المال مضاربة. هنا تظهر حالتان: الأولى أن الآخر لا يعلم بأن المال ليس ملكاً للأول (أي للمضارب)، والثانية أن الآخر يعلم. فإن لم يكن الآخر على علم بالحال فإن على الأول إعادة المال مع ضمان قيمة التالف. أما إن كان الآخر يعلم، فعليه ضمان قيمة التالف لأنه «قبض مال غيره على سبيل العدوان»، فتلف المال تحت يده، فضمانه عليه ويرجع للمالك مباشرة. نعود للحالة الأولى: إن لم يعلم الثاني وضمن ما تلف، فهل يُحمّل التلف على الأول؟ على وجهين: الأول يرجع عليه، أي يحمله الضمان لأنه غره، والوجه الثاني لا يحمله الضمان «لأن التلف كان في يده فاستقر الضمان عليه».

هذا في حال الخسارة. أما إن ربح المال، فالربح كله لمالك المال ولا شيء للمضارب، أي لا شيء للأول «لأنه لم يوجد منه مال ولا عمل». هنا بالطبع سيظهر السؤال: هل للثاني أجر مثل عمله؟ كانت الإجابة على روايتين: إحداهما أن ذلك له لأنه عمل في مال غيره بعوض، فله أجر مثل عمله. والرواية الثانية أنه لا شيء له لأنه استثمر المال بغير إذن المالك، فهو كالغاصب الذي لا يستحق العوض، وليس كالمضاربة التي تُستثمر بإذن المالك. فإن كان الاستثمار في التجارة، فهنا احتمال أنه إذا اشترى بالذمة سلعة ما ثم باعها وكسب منها فالربح له. وهناك قول بأنه إن كان الثاني عالماً بأن المال ليس ملكاً للأول فلا شيء للعامل الثاني لأنه كالغاصب.

من كل ما سبق من احتمالات مختلفة نصل لاستنتاج مهم للكفاءة: ألا وهو أنه لا ربح إلا من إنتاج فعلي، أي من العمل أو من رأس المال الذي هو تراكم لعمل سابق أو من الضمان المباشر. ولأن الإطار الأكبر للأمة (الموارد والموافقات والمعرفة) هو الحاكم، سيظهر عرف في المجتمع بأنه لا ربح إلا بهمة ومخاطرة وعمل منتج وليس من نصب واحتيال كما هي حال حياتنا المعاصرة التي أنتجت المناصب والفرص تلو الفرص لمن لا يعملون إلا أنهم في الوقت ذاته يكسبون مثل الوسطاء ومتخذي القرارات والمسؤولين المعاصرين الذين يدفعون أعمال الدولة للمقربين منهم فيشاركونهم الأرباح بحكم مناصبهم. أي أنه لا مال ولا عمل من جهتهم، ومع هذا يتكسبون، وهذه من عقبات التنمية. أي أنه إن طبقت الشريعة فلا نفوذ سياسي يأتي بالأرباح كحالنا في هذه الأيام.

الفسخ

كما مر بنا، فإن في فسخ عقد الشراكة إن أراد أحد الشركاء ذلك منفعة للأمة لرفع الكفاءة من جهتين: الأولى للفرد والأخرى للمجتمع. وكما ذكرت أيضاً، فكلما ازداد عدد العاملين في المجتمع بطلاقة لأنهم خرجوا من شراكة لا يرتاحون في العمل فيها ارتفعت الكفاءة الإنتاجية وبالتالي كان التوزيع أعدل لتقارب الناس في الدخل. إضافة لهذا فهناك مبدأ شاع العمل به بين الفقهاء وقد مر بنا وهو أن تصحيح العقد أولى من فضه إن اختلف الشركاء. وفي هذا المزيد من الكفاءة للأمة بسبب حفظ الشراكات المنتجة من الفسخ. أما إن أصر أحد الشركاء على الفسخ وحتى دون إبداء الأسباب فله ذلك لأن الشراكة من العقود الجائزة، أي أنها ليست ملزمة لأي من الشركاء. وهذا مغاير لكثير من الأنظمة الوضعية. لننظر لبعض الاقتباسات. لاحظ في الاقتباس الآتي قول ابن قدامة من المذهب الحنبلي: «تنفسخ بفسخ أحدهما، أيهما كان»:

> «والمضاربة من العقود الجائزة تنفسخ بفسخ أحدهما، أيهما كان، وبموته وجنونه والحجر عليه لسفه، لأنه متصرف في مال غيره بإذنه، فهو كالوكيل، ولا فرق بين ما قبل التصرف وبعده، فإذا انفسخت والمال ناض لا ربح فيه، أخذه ربه، إن كان فيه ربح قسما الربح على ما شرطاه، ...».

والناض: هو الدرهم والدينار وما شابه من النقد.[١٦٨] وجاء في المجموع من المذهب الشافعي:

> «وعقد الشركة جائز لكل من الشريكين فسخه متى شاء، فلو فسخه الشريكان جميعاً انعزلا عن العمل، أما إذا عزل أحدهما صاحبه فإن عزله ينفذ ويبقى هو في العمل حتى يعزله صاحبه أيضاً لفسخ الشركة بموت أحدهما أو جنونه دائماً».[١٦٩]

لعل الشافعية (كما مر بنا في شركة العنان) هم أكثر المذاهب حذراً في مسألة ضرورة فسخ العقد عند اختلاف الشركاء، لذلك لم يبيحوا الشراكة إلا على الأموال كالذهب والفضة، وليس على العروض كالنبات مثلاً تلافياً لاحتمال ظهور خلاف عند الفسخ بين الشركاء. فقد أتى في المجموع: «قال المزني: والذي يشبه قول الشافعي رحمه الله أنه لا تجوز الشركة في العروض، ولا فيما يرجع في حال المفاضلة إلى القيم ولتغير الأثمان. وجملة ذلك أن عقد الشركة يصح على الدراهم والدنانير لأنها قيم المتلفات ومعايير الأثمان، وبها تعرف قيم الأموال وما يزيد فيها من الأرباح». والسبب في هذا المنع من الشراكة على العروض هو أن «الشركة تقتضي الرجوع عند المفاضلة برأس المال أو بمثله»، والعروض قد لا يكون لها مثل فيرجع إليه، لأن الرجوع لقيمتها قد يفضي للتنازع لأن الشيء قد يقوّم بأكثر أو أقل من قيمته. لذلك فرق الشافعية بين «ما له وبين ما لا مثل له. فأما ما لا مثل له كالنبات والحيوان وما أشبههما فلا يصح عقد الشركة عليها ... وقال مالك: يصح عقد الشركة عليها ويكون رأس المال قيمتها». ولكن ماذا عما له مثل كالحبوب مثلاً، فهل تصح الشراكة فيها؟ هنا للشافعية قولان: أحدهما: «يجوز، وهو ظاهر ما نقله المزني، لأنه قال: ولا فيما يرجع حال المفاضلة إلى القيم، وما له مثل لا يرجع إلى قيمته، ولأنهما مالان إذا خلطا لم يتميز أحدهما عن الآخر، فصح عقد الشركة عليهما كالدراهم والدنانير. والثاني: لا يجوز، لأن الشافعي رضي الله عنه قال في البويطي: ولا تجوز الشركة في العروض، وما له مثل من العروض، ولأنها شركة على عروض فلم يصح كالنبات والحيوان. ... وقال النووي في الروضة: تجوز الشركة في النقدين قطعاً، ولا وتجوز في المتقومات قطعاً، وفي المثليات قولان. ويقال وجهان، أظهرهما الجواز ...».[١٧٠]

كما قلت: فإن الشافعية كانوا الأكثر حذراً في بدء الشراكة حتى لا يقع التشاح في حال الفسخ. وفي المقابل، فإن الحنابلة برغم دفعهم لفسخ العقد متى أراد أحد الشركاء ذلك، إلا أنهم لم يذهبوا إلى منع الشراكة إن لم تكن في النقدين. وفي هذه الحالة، أي إن وقعت الشراكة على غير النقدين وطالب أحد الشركاء فسخ الشراكة، فما الذي يحدث؟ لنقرأ الآتي من المغني:

«والشركة من العقود الجائزة تبطل بموت أحد الشركين وجنونه والحجر عليه للسفه، وبالفسخ من أحدهما لأنها عقد جائز، فبطلت بذلك كالوكالة، وإن عزل أحدهما صاحبه انعزل المعزول فلم يكن له أن يتصرف إلا في قدر نصيبه، وللعازل التصرف في الجميع، لأن المعزول لم يرجع عن إذنه. هذا إذا كان المال ناضاً، وإن كان عرضاً، فذكر القاضي أن ظاهر كلام أحمد أنه لا ينعزل بالعزل، وله التصرف حتى ينض المال، كالمضارب إذا عزله رب المال، وينبغي أن يكون له التصرف بالبيع دون المعاوضة بسلعة أخرى، أو التصرف بغير ما ينض به المال. وذكر أبو الخطاب أنه ينعزل مطلقاً. وهو مذهب الشافعي، لأنه عقد جائز، فأشبه الوكالة. فعلى هذا إن اتفقا على البيع أو القسمة فعلا. وإن طلب أحدهما القسمة والآخر البيع، أجيب طالب القسمة دون طالب البيع. فإن قيل: أليس إذا فسخ رب المال المضاربة، فطلب العامل البيع، أجيب إليه؟ فالجواب: أن حق العامل في الربح، ولا يظهر الربح إلا بالبيع، فاستحقه العامل لوقوف حصول حقه عليه، وفي مسألتنا ما يحصل من الربح يستدركه كل واحد منهما في نصيبه من المتاع، فلم يجبر على البيع. فصل: فإن مات أحد الشريكين وله وارث رشيد، فله أن يقيم على الشركة ويأذن له الشريك في التصرف، وله المطالبة بالقسمة، فإن كان مولياً عليه قام وليه مقامه في ذلك لأنه لا يفعل إلا ما فيه المصلحة للمولى عليه، ...».[١٧١]

كما ترى في الاقتباس السابق، وحفظاً لحقوق جميع الشركاء، فإن الشراكة لا تُفسخ برغبة أحد الشركاء إن كانت الشراكة في العروض، فللشريك الذي لم يطالب بالفسخ التصرف بالبيع حتى ينض المال إن كانت الشراكة تجارة، أي حتى تتحقق السيولة النقدية محل العروض وذلك بالبيع نقداً، وليس البيع مقابل سلعة أخرى معاوضة. وهناك قول آخر لأبي الخطاب بأنه ينعزل مطلقاً. وهذا ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله. عندها إن اتفق الشركاء على بيع أو قسمة العروض فلهم ذلك. أما إذا اختلفا أو اختلفوا، أي طلب أحدهم البيع والآخر القسمة، عندها فإن طلب طالب القسمة هو الأولى بالتحقيق لأن لكل منهما نصيبه من العروض. أي أن المذهب هو الحرص على تقديم التقسيم على استمرار الشراكة لأن في استمرارها دون رضا من أحد الشركاء تعطيل للكفاءة. لكن هنا تظهر مسألة دقيقة، وهي أنه في شركة المضاربة، إن طلب صاحب رأس المال القسمة ورفض العامل فإن له ذلك، أي تستمر الشراكة ببيع الموجودات ثم يُقسم الناض لأن حق الشريك المضارب لا يظهر إلا بالبيع، وهو قد بدأ العمل. أما إن لم تكن الشراكة مضاربة فإن لكل من الشركاء نصيب من العروض التي يمكن الرجوع إليها. فلا يجبر الشركاء على البيع لظهور الحصص، بل تتم القسمة حالاً.

وهكذا، فإن للعلاقة بين حجم الشراكات مقارنة بعدد الشركاء تأثير كبير في الكفاءة الإنتاجية يتضح من دفع الشريعة للوصول لشراكات أكبر ما تكون دون الحاجة لتنظيم داخلي يأكل من أرباح الشراكة. فعندما يدرك أحد الشركاء بأن الشراكة كبرت ووصلت لحجم تحتاج فيه لتنظيم داخلي بيروقراطي يثقل كاهل الشراكة ويمكن الاستغناء عنه فقد يترك الشراكة ليبدأ شركة أصغر حجماً تقوم بنفس الإنتاج، إلا إن كان المنتج يتطلب ذلك الحجم. وهذا ما كنت أحاول توضيحه عقارياً في الفصل الثامن من كتاب «عمارة الأرض في الإسلام» (أي فصل:

حجم الفريق وحجم العين)، إذ أن في حرية الفسخ حركية تحرر الشراكات من التقيد بحجم يعيق كفاءتها الإنتاجية. فتنتفخ الشراكات وتتقلص بشكل دائم لتصل للحجم الأنسب كفاءة.

ندرة الأرض والزكاة

تذكر أخي القارئ أنني في فصل «الديوان» وضحت بأن هناك التباسين وقع فيهما بعض الفقهاء: الالتباس الأول عن ماهية المستجدات، والالتباس الثاني عن ماهية مقصوصة الحقوق. وبالنسبة للالتباس الثاني، كنت قد جادلت أن الإسلام أتى مكتملاً، ولا مجال للفتوى فيه أبداً. فقد تكون الحاجة للفتوى مطلوبة في العبادات، وهي علاقة بين الإنسان والحق سبحانه وتعالى (مثل حكم الصيام في القطب الشمالي لأن النهار أو الليل طويل جداً بناء على فصول السنة)، أما الحقوق التي تربط الناس بعضهم ببعض وبالدولة بالذات، فقد أتت بها الشريعة مكتلمة لا تحتمل الاجتهاد أبداً. وكنت قد بينت في فصل «الديوان» أيضاً بأن هناك شبهة وهي الادعاء في استصدار الفتوى بأن في الأمر «سعة». وكنت قد جادلت بأن بعض الفقهاء يخطئون الاستنتاج بأن كل ما لم يأت فيه حكم فهو حيز واسع لهم للإفتاء وأنهم يعتقدون بأن في هذا رحمة للأمة، ووضحت بأن هذا غير صحيح. وكنت قد قلت بأنه إن منعنا الرسول صلى الله عليه وسلم عن أشياء أن نبحث عنها رحمة بنا بقوله: ﴿إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان، فلا تبحثوا عنها﴾، فكيف نبحث عنها ونصدر لها الفتاوى ونردد أن هذه «السعة» رحمة؟ أي ما لم يكن فيه حكم شرعي فلا يحق لنا بناء على هذا الحديث أن نضع له حكماً لأن الشريعة تركت للناس التخير بما يرونه ملائماً لهم العمل به، وهذا نص. وكذلك قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾، وآيات أخرى مشابهة معلومة وقد مرت بنا. وزكاة الأرض المؤجرة مثال جيد لما سكت عنه الشرع، إلا أن الفقهاء حددوا لها مقدار الزكاة بالاجتهاد. كيف؟

كلما تقادم الزمن دون تطبيق الشريعة كلما ظهرت الطبقية ذلك أن نسبة المعدمين في ازدياد بسبب تمكن المتنفذين ومن ثم قفل الأبواب أمام من أراد العمل. وكل هذا بسبب قصور العقل البشري. ومن أمثلة هذا القصور زكاة الأرض المستأجرة وبالذات مع انتشار العولمة. فمعظم الأراضي في العالم الإسلامي المعاصر هي أراض يعمل بها من لا يملكونها وذلك بسبب قتل نظام الإحياء، ولأسباب أخرى أقل أهمية.[١٧٢] ولعل ما يتبادر للأذهان مباشرة لمن له دراية بعلم الزكاة هو الآتي: لقد وضحت الشريعة زكاة الأرض التي يشترك فيها اثنان كما في المزارعة والمساقاة وغيرهما من عقود الشراكة، إلا أن الشريعة لم توضح كيفية إخراج زكاة الأرض المستأجرة: كرجل اكترى من آخر أرضاً ليزرع فيها مقابل أجر نقدي محدد (مثل ألف درهم مثلاً)، وليس مقابل جزء من الخارج من الأرض كالنصف أو الربع. فلماذا هذا الإعراض من الشريعة عن تبيان زكاة الأرض المستأجرة؟ للإجابة أقول وبالله التوفيق:

كما هو معلوم فإن للأرض احتمالات زراعية ثلاثة هي: ١) إما أن تكون لمالك يعمل فيها وعليه حينئذ عشر أو نصف العشر لأن الأرض أرضه والزرع زرعه. ٢) وإما أن يكون المالك قد أعار أرضه لغيره ليزرعها دون مقابل، والزكاة هنا بالطبع على الزارع الذي انتفع بها من غير كراء. ٣) وإما أن يزارع المالك الأرض بنسبة محددة

مثل الربع أو الثلث حسب الاتفاق (مزارعة أو مساقاة أو ما شابه)، عندها فإن الزكاة على كل طرف في حصته إن بلغت النصاب أو كان له ثمر آخر وضمه إليه لحساب نصابه. هذه هي الأحوال المعروفة في الشريعة ولها أحكامها.[ب٢] ولكن ماذا عن تأجير الأرض (الحالة الرابعة)، فلا حكم لحساب الزكاة فيها، بل اجتهادات من الفقهاء؟ والإجابة والله أعلم باختصار هي: لأن هذا التأجير وكأنه نوع من الربوا إذ أن أحد الطرفين، وهو مالك الأرض، يكسب على الدوام مثل المرابي دون أن يخسر، بينما المزارع على الخطر، أي إما أن يكسب أو أن يخسر دون مخاطرة المالك، فلم توضح الشريعة زكاة الأرض المؤجرة أيام الرسول صلى الله عليه وسلم لأنها لم تكن مما عمت به البلوى. أما إن وضعت الشريعة لها حكماً في إخراج الزكاة عندها وكأن الشريعة تعلن إباحتها وعندها ستصبح إجارة الأراضي عملاً مقبولاً شرعاً، وفي هذا مضرة على المجتمع لأن هذا القبول سيؤدي للطبقية التي تحاربها الشريعة إذ أن الملاك مع الزمن قد لا ينشغلوا بالعمل المنتج، ولكن بالتأجير المؤدي لتراكم الثروة دون عمل، وحتى يحصلوا على أرض بيضاء دون إحيائها فسيستغلون الثغرات ويتقربون للسلاطين للحصول على الأراضي لتأجيرها، فيظهر التسخير الممقوت، أي تظهر الطبقة التي لا تعمل وفي الوقت ذاته تجني الأرباح، وهذه كما ذكرت سابقاً بذرة الفساد لأنها بفراغها ستبحث عن الترف ولديها من الأموال ما تحصل به على شهواتها وملذاتها.

ولعلك هنا تتفاجأ سائلاً: ولكن ماذا عن تأجير الدور والحوانيت مثلاً؟ فأجيب: تلك أماكن ذات أعيان وهي عمل مودع وتحصل المنفعة منها مقابل عوض معلوم مثل سكنى الدار والبيع في المحل. فإن خسر التاجر فإن الخسارة ليست بسبب عدم الانتفاع من المحل، ولكن بسبب سوء تدبير التاجر. أما الأرض الزراعية، فبرغم أن سوء التدبير عامل فاعل في خسران المزارع، إلا أن الخسارة في الأغلب بسبب ظروف قاهرة وخارجة عن إرادة المزارع مثل قلة المطر أو الجفاف أو فيضان النهر أو ما شابه من مسائل تتعلق بالتربة أو المياه أو الطقس. ففي خسارة التاجر الذي لا يجيد التجارة خير للمجتمع لأن المال ينتقل من يد لا تجيد استثماره لأخرى أكثر مهارة فيزداد

ب٢) الأراضي التي يمتلكها الأفراد وتستثمر بآخرين هي عادة تنتج من عقد بين مالك الأرض ومن أراد استصلاحها. وتعرف في الشريعة بأنواع كالمزارعة والمغارسة والمخابرة والمحاقلة والمزابنة والمساقاة. ويختلف دور المستصلح من سيطرة قصوى كما في المزارعة إلى مجرد أن يكون مستصلح الأرض عاملاً فيها كما في المساقاة. وقد ظهر خلاف مشهور بين الفقهاء. فهناك أحاديث مفادها أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة والمزارعة. والرأي الذي لا يجيز المخابرة يعتمد على هذه الأحاديث ومنها قول رافع بن خديج: «كنّا نُخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فذكر أن بعض عمومته أتاه فقال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا نافعاً، وطواعية الله ورسوله أنفع لنا وأنفع. قال: قلنا: وما ذاك؟ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿من كانت له أرض فليزرعها أو فليُزرعها أخاه ولا يكاريها بثلث ولا بربع ولا بطعام مسمى﴾. وعن جابر بن عبد الله قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿من لم يذر المخابرة فليأذن بحرب من الله ورسوله﴾». وهناك أحاديث أخرى تفيد أن الرسول صلى الله عليه وسلم أوصى بأن من كانت له أرض فليزرعها بنفسه أو ليمنحها أخاه المسلم ليزرعها. فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿من كانت له أرض فليزرعها أو ليُحرِثها أخاه فإن أبى فليمسك أرضه﴾.

أما الرأي الذي يجيز المزارعة فيعتمد على فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وفعل خلفائه وصحابته. فجمهور الفقهاء يرجحون فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ويبيّنون أن هذه الروايات عن النهي عن المزارعة ما هي إلا نصائح منه صلوات الله وسلامه عليه. فقد روى البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما «أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج إلى أرض تهتز زرعاً، فقال: ﴿لمن هذه؟﴾ فقالوا: اكتراها فلان. فقال: ﴿أما إنه لو منحها إياه كان خيراً له من أن يأخذ عليها أجراً معلوماً﴾». وعن حديث رافع بن خديج يقول زيد بن ثابت: «أنا أعلم بذلك منه (أي من رافع بن خديج)، وإنما سمع النبي صلى الله عليه وسلم رجلين قد اقتتلا فقال: ﴿إن كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع﴾». والظاهر هو أن الاختلاف بين المذاهب الأربعة في المزارعة هو في صوره المختلفة كطريقة المشاركة بين الفريقين كأن تكون الأرض من أحدهما والبذور وآلات الحرث من الآخر وما إلى ذلك من تفاصيل. وهناك قول لابن حزم وسيأتي بيانه في النص بمنع تأجير الأرض بذهب أو فضة (١٧٣).

الإنتاج لمجموع الأمة. أما المزارع الجاد والمهتم فمهما فعل فقد يخسر قهراً حتى وإن كانت المياه من آبار ارتوازية لأن الطقس قد يكون حاراً أو متجمداً. أي وكأن الشريعة لم تضع عمداً حكماً واضحاً لزكاة الأرض المؤجرة لأنها لا تريد للناس الولوج في هذه الصفقات. وهذا ما كنت قد وضحته سابقاً بأن الشريعة لم تضع عمداً أحكاماً لبعض المسائل. وبهذا فإن السؤال هو: لماذا إذاً لم تحرم الشريعة تأجير الأرض بوضوح تام؟

وللإجابة لابد من الإجابة على السؤال الآتي: هل وُجدت الأراضي البيضاء القابلة للتأجير أيام الرسول صلى الله عليه وسلم، وهل أباح تأجيرها؟ ثم بعد هذا السؤال يكون السؤال: كيف يخرج المؤجر الزكاة؟ بالنسبة للسؤال الأول، فكما وضحت في الهامش (ب٢) فإن في العقود التي أباحتها الشريعة كالمساقاة دلالة على وجود أراض بيضاء. ولأن الملكية في الشريعة تبدأ بالإحياء وليس الإقطاع، إذ أن الإقطاع لا يؤدي للتملك كما مر بنا، فإنه لا سبيل للتملك إلا بالإحياء أو بانتقال ملكية أرض محياة بالبيع أو الهبة أو الوراثة. أي أن هذه الأراضي البيضاء قد تكون أراض ملكت قبل الإسلام، ورفقاً بملاكها أراد الرسول صلى الله عليه وسلم إبقاء ملكيتها لهم. أي أن هذا النوع من الأراضي ليس نمطاً منتشراً برغم قلة وجوده، ولن ينتشر إن طبقت الشريعة لأن نبعها مغلق، إلا إن مُلكت أرض ثم أهملت لتصبح وكأنها مواتاً. ولأنها نادرة ولم يشجع الرسول صلى الله عليه وسلم على كرائها نجد أن ابن حزم (والله أعلم) ذهب لمنع تأجيرها وجمع الكثير من الأدلة لإثبات مذهبه. فهو يقول:

> «مسألة: ولا تجوز إجارة الأرض أصلاً، لا للحرث فيها، ولا للغرس فيها، ولا للبناء فيها، ولا لشيء من الأشياء أصلاً، لا لمدة مسماة قصيرة ولا طويلة، ولا لغير مدة مسماة، لا بدنانير، ولا بدراهم، ولا بشيء أصلاً، فمتى وقع فسخ أبداً. ولا يجوز في الأرض إلا المزارعة بجزء مسمى مما يخرج منها، أو المغارسة كذلك فقط، فإن كان فيها بناء قل أو كثر جاز استئجار ذلك البناء وتكون الأرض تبعاً لذلك البناء غير داخلة في الإجارة أصلاً. برهان ذلك: ما رويناه من طريق مسلم نا عبد الملك بن شعيب بن الليث بن سعد حدثني أبي عن جدي ثنى عقيل بن خالد عن ابن شهاب قال: أخبرني سالم بن عبد الله بن عمر قال: لقي عبد الله بن عمر رافع بن خديج فسأله، فقال له رافع: سمعت عمي، وكانا قد شهدا بدراً، يحدثان (أهل الدار) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الأرض. فذكر الحديث وفيه أن ابن عمر ترك كراء الأرض. قال أبو محمد: أهل بدر كلهم عدول؟ روينا من طريق ابن أبي شيبة نا وكيع عن سفيان الثوري عن يحيى بن سعيد عن عباية بن رفاعة بن رافع بن خديج عن جده رافع بن خديج قال: جاء جبريل أو ملك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ما تعدون من شهد بدراً فيكم؟ قال: رسول الله صلى الله عليه وسلّم: ﴿خيارنا﴾ قال: كذلك هم عندنا. قال علي: وممن روينا عنه المنع من كراء الأرض جملة: جابر بن عبد الله ورافع بن خديج وابن عمر وطاوس ومجاهد والحسن. ...».

ومن الأدلة التي أوردها ابن حزم حديث جابر: ﴿من كانت له فضل أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فإن أبى فليمسك أرضه﴾. وحديث مسلم عنه أيضاً: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء الأرض (وهناك أحاديث أخرى وضعتها في الهامش ب٢). أما من المعاصرين، فقد أيد الدكتور محمود أبو السعود أثابه الله ما ذهب إليه ابن حزم (كما نقله الجنيدل). ومما أضافه الدكتور أبو السعود قوله:

> «وهذا مخالف للإسلام في أحكامه الخاصة والعامة إذ لا يعدو أن يكون شكلاً من أشكال الإقراض بالفائدة ... ولعمري إن اشتراط كراء الأرض نظير مبلغ معين من ذهب أو فضة لهو أمعن في الخطأ،

وأضمن بالحكم بالتحريم لا بالتحليل، وأبعد ما يكون عن منطق الإسلام وجدير ألا يكون صادراً عن الرسول صلى الله عليه وسلم، إذ كيف يأبى أن تؤجر الأرض بجزء مما يخرج منها ثم يرى أن يدفع المستأجر لصاحبها حصة معينة من ذهب أو فضة».

وفي المقابل، أجاز جمهور الفقهاء تأجير الأرض وأجابوا على الأحاديث الدالة على النهي عن الكراء بأنها محمولة على أحد أمرين (كما لخصها الجنيدل) الأول: «محلها إذا أجرت بما يؤدي إلى الجهالة والغرر كأن تؤجر بما على السواقي والأنهر أو بزرع قطعة معينة ...». الثاني: «حمل النهي على التنزيه والإرشاد إلى العناية بإعارتها توسيعاً للناس وإحياء للأرض وعدم تركها، مستدلين بحديث روي في الصحيحين عن عمرو بن دينار». أي قول عمرو: «أخبرني ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينه عنه ولكن قال أن يمنح أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ خرجاً معلوماً». وعزز من قال بتأجير الأرض مذهبه بما روى ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من كانت له أرض فإنه يمنحها أخاه خير له﴾. وقال النووي للجمع بين الأحاديث: «فهذان التأويلان لابد منهما أو من أحدهما للجمع بين الأحاديث وذلك لنقل الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم على جواز الإجارة والنهي عن الإجارة، فتكون الأحاديث الأمر فيها للندب والنهي فيها للتنزيه، ولا يكون في ذلك وجوب ولا تحريم».[١٧٤]

هنا تظهر إشكالية، فمن الواضح أن الرسول صلى الله عليه وسلم كره التأجير، ولا أثر في الشريعة عن كيفية إخراج زكاة الأرض المؤجرة. فكيف تزكى إذاً؟ أي من سيدفع العشر أو نصفه: هل هو مالك الأرض مما يتقاضاه من إيجار، أم المستأجر الذي ينتفع بزراعتها؟ ذهب الإمام أبو حنيفة بأن العشر على المالك لأن الأصل عنده ولأن العشر حق الأرض النامية لا حق الزرع. ولأن العشر من مؤونة الأرض فأشبه الخراج، ولأن الأرض كما تُستنمى (أي تُستثمر) بالزراعة فهي تستنمى بالإجارة، فكانت الأجرة مقصودة كالثمر، فكان النماء له معنى. وقد جاء في البداية للمرغناني:

> «... وله أنها كما تستنمى بالزراعة تستنمى بالإجارة فكانت الأجرة مقصودة كالثمرة، فكان النماء له معنى مع ملكه، فكان أولى بالإيجاب عليه. ولزفر في الثانية وهو رواية عن أبي حنيفة أن السبب ملكها والنماء له معنى، لأنه أقام المستعير مقام نفسه في الاستنماء فكان كالمؤجر. ولنا أن المستعير قام مقام المالك في الاستنماء فيقوم مقامه في العشر. بخلاف المؤجر لأنه حصل له عوض منافع أرضه».[١٧٥]

وذهب جمهور الفقهاء إلى أن العشر على المستأجر لأن العشر حق الزرع لا حق الأرض، وأن المالك لم يخرج له حب ولا ثمر، فكيف يزكي ثمراً لا يملكه؟ وقد وضح ابن رشد سبب اختلافهم: هل العشر حق الأرض أو حق الزرع أو مجموعهما، إذ يقول رحمه الله في بداية المجتهد:

> «وأما المسألة الثانية: وهي الأرض المستأجرة على من تجب زكاة ما تخرجه؟ فإن قوماً قالوا: الزكاة على صاحب الزرع. وبه قال مالك والشافعي والثوري وابن المبارك وأبو ثور وجماعة، وقال أبو حنيفة وأصحابه: الزكاة على ربّ الأرض، وليس على المستأجر منه شيء. والسبب في اختلافهم: هل العشر حق الأرض، أو حق الزرع، أو حق مجموعهما؟ إلا أنه لم يقل أحد إنه حق لمجموعهما، وهو في الحقيقة حق مجموعهما؛ فلما كان عندهم أنه حق لأحد الأمرين، اختلفوا في أيهما هو أولى أن ينسب إلى الموضع الذي فيه الاتفاق، وهو كون الزرع والأرض لمالك واحد، فذهب الجمهور إلى أنه للشيء

الذي تجب فيه الزكاة، وهو الحب، وذهب أبو حنيفة إلى أنه للشيء الذي هو أصل الوجوب، وهو الأرض».[١٧٦]

وقد رجح ابن قدامة رأي الجمهور بأن العشر واجب في الزرع وأنه على مالك الزرع. فيقول موضحاً:

«فصل: ومن استأجر أرضاً فزرعها فالعشر عليه دون مالك الأرض، وبهذا قال مالك والثوري وشريك وابن المبارك والشافعي وابن المنذر. وقال أبو حنيفة : هو على مالك الأرض لأنه من مؤونتها أشبه الخراج. ولنا: إنه واجب في الزرع. فكان على مالكه، كزكاة القيمة فيما إذا أعده للتجارة وكعشر زرعه في ملكه، ولا يصح قولهم: إنه من مؤونة الأرض، لأنه لو كان من مؤونتها لوجب فيها وإن لم تزرع كالخراج، ولوجب على الذمي كالخراج ولتقدر بقدر الأرض لا بقدر الزرع، ولوجب صرفه إلى مصارف الفيء دون مصرف الزكاة، ولو استعار أرضاً فزرعها فالزكاة على صاحب الزرع لأنه مالكه. وإن غصبها فزرعها وأخذ الزرع فالعشر عليه أيضاً، لأنه ثبت على ملكه، وإن أخذه مالكها قبل اشتداد حبه فالعشر عليه، وإن أخذه بعد ذلك احتمل أن يجب عليه أيضاً، لأن أخذه إياه استند إلى أول زرعه، فكأنه أخذه من تلك الحال، ويحتمل أن تكون زكاته على الغاصب، لأنه كان ملكاً له حين وجوب عشره وهو حين اشتداد حبه».[١٧٧]

إن حجج ابن قدامة رحمه الله قوية جداً في ما رجحه من أن الزكاة على صاحب الزرع. ولكن في الوقت ذاته تجد في نفسك حيرة عن منطقية فرار مالك الأرض من الزكاة. أي أن الفقهاء يحاولون من خلال القياس الوصول للحكم الأصوب في نظرهم بدل التسليم بأنه لا حاجة لإيجاد الحكم. ولعل في المثال الآتي مما ذهب إليه الرافعي وما نقده القرضاوي توضيح لما أحاول تبيانه. فقد ذهب الرافعي في الشرح الكبير إلى أنه لا فرق بين ما تنبته الأرض المملوكة والأرض المستأجرة في وجوب العشر، أي يجتمع على المكتري العشر والأجرة، كما لو اكترى حانوتاً للتجارة فتجب عليه الأجرة وزكاة التجارة جميعاً. وينتقد القرضاوي هذا الرأي بأن هذا التشبيه غير مسلم ذلك أن،

«زكاة التجارة تجب في كل حول فيما بقي لدى التاجر من رأس مال نام - بعد أن يكون قد دفع في أثناء الحول أجرة حانوته وغيرها من الأجور والنفقات، ولو كان عليه أجرة سنة أو أشهر لكانت ديناً عليه يطرحه مما في يديه ثم يزكي ما بقي. أما زكاة الزرع فلا يعتبر لها حول، بل تجب عند الحصاد، فليس بممكن دفع الأجرة من الزرع قبل الزكاة كما هو الشأن في أجرة الحانوت. لهذا قد يبدو من الإجحاف بالمستأجر أن يبذل في الأرض جهده وعرقه ثم يدفع أجرتها ثم يطالب بعد ذلك بالعشر ... على حين يتسلم مالك الأرض أجرته خالصة سائغة ولا يُطالب بشيء إلا أن يحول الحول على الأجرة أو بعضها. إن العدل أن يشترك الطرفان في الزكاة: كل فيما استفاده، فلا يعفى المستأجر إعفاء كلياً من وجوب الزكاة - كما ذهب أبو حنيفة، ولا يعفى المالك إعفاء كلياً ويُجعل عبء الزكاة كلها على المستأجر - كما ذهب الجمهور. ولقد انتبه ابن رشد - بعقله الفلسفي - إلى أن الواجب في الأرض المزروعة: ليس حق الأرض وحدها، ولا حق الزرع فقط، ولكنه حق مجموعهما. ومعنى هذا: أن يشترك صاحب الأرض وصاحب الزرع فيما يجب من العشر أو نصفه، وهذا - فيما أرى - هو الراجح. ...».[١٧٨]

ثم يوضح القرضاوي رأيه بمثال عملي بالقول:

«ونوضح ذلك بمثال: رجل يملك عشرة أفدنة أجرها ليزرعها أرزاً مثلاً، وكانت أجرة الفدان ٢٠ جنيهاً، فأخرجت الأرض ١٠٠ (مائة إردب) من الأرز، الذي يقدر ثمن الإردب منه بـ ٤ (أربعة)

> جنيهات، فكيف يخرجان الزكاة؟ أما المستأجر فيطرح من الخارج ما يساوي الإيجار وهو ٥٠ (خمسون) إردباً (٥٠ × ٤ = ٢٠٠ جنيه، وهو إيجار ١٠ × ٢٠ = ٢٠٠ جنيه)، وإذا كان قد أنفق على زرعه في البذر والسماد ٤٠ (أربعين) جنيهاً أخرى (أي ما يعادل ١٠ أرادب) يكون الصافي المتبقي له ٤٠ إردباً، فإذا كان الواجب عليه نصف العشر مثلاً فهو يخرج عنه ٢ (إردبين). وأما المالك فيخرج زكاة الجنيهات المائتين التي قبضها، فإن كان عليه خراج أو ضريبة تساوي ٤٠ (أربعين) جنيهاً، ويكون الباقي له = ١٦٠ جنيهاً، فعليه إذن نصف عشرها، أي ٨ (ثمانية) جنيهات».

ويقول مستنتجاً لدعم ما ذهب إليه:

> «وبهذه المساهمة العادلة من المالك والمستأجر: نكون قد أخذنا بأحسن ما قال أبو حنيفة وأحسن ما قال الجمهور، وأوجبنا على كل من الطرفين - المالك والزارع - ما هو أحق به وما هو مالك له، مع تفادي ازدواج الزكاة الواجبة، وتكررها في مال واحد، فإن القدر الذي زكى عنه المالك قد طرح ما يعادله من نصيب المستأجر».[١٧٩]

لاحظ أن الزكاة قد أخذت من مالك الأرض كزكاة الزرع وليس الأثمان لأن الإيجار هو ٢٠٠ جنيه، وهي مال نقدي، فلماذا تُزكى كالزرع؟ أليس هذا ابتكار يدل على قصور العقل؟ مثل هذه الاجتهادات تطمئن الناس بأن فعلهم (كالتأجير للأرض لزراعتها في هذه الحالة) جائز شرعاً فتنتشر آفة تأجير الأراضي للزراعة فتظهر الطبقية الممقوتة. أي أن الفقهاء بهذه الأقوال أباحوا فعلاً كان يجب ألا يقع أصلاً. تذكر ما قلناه في قوله تعالى في سورة الزخرف التي مرت بنا في هذا الفصل: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾. وتذكر أخي القارئ بأننا نحاول الإجابة على السؤال: لماذا لم تمنع الشريعة استئجار الأرض للزراعة؟ للإجابة لابد لنا من النظر أولاً في وضع الأراضي القابلة للزراعة إلا أن مالكها لم يستثمرها وصارت خراباً أو أنها في طريقها للخراب بالهجران أو أنها بيضاء كالموات. فبالنسبة للأرض الموات فكما مر بنا لا يحق لأحد امتلاكها دون إحياء سواء بالاحتجار أو حتى إن كانت مقطعة لأن الإقطاع لا يعني ثبوت الملكية.[١٨٠] ولكن ماذا عن الأرض التي أحييت ثم تركت أو بيعت لآخر ولم يستمر الاستثمار فيها، أي أن ملكيتها قد ثبتت إلا أنها عادت بيضاء دون استثمار وكأنها موات أو خربة؟

إن ملكية الأعيان في الشريعة هي ملكية مؤبدة ما لم يكن هناك سبب ناقل للملك مثل البيع أو الوراثة. فكما هو معلوم، فقد قال جمهور الفقهاء أن الملك لا يكون مرهوناً بوقت معين عند ثبوته، أي لا يكون كملكية المنافع لفترة معلومة مثل المستأجر للمنزل أو الحانوت أو كملكية شخص لدار أو مزرعة لفترة طويلة معلومة كتسع وتسعين سنة كالملكية في بعض الدول الأوربية مثلاً لغير المواطنين. لذلك يأتي السؤال: هل يزول الملك بالإعراض عن المملوك أو إهماله؟ اتفق جمهور الفقهاء بأن ما امتُلِكَ من الأعيان لا يقبل الإسقاط؛ كمن أطلق دابته وأخذها آخر، فإن الآخر لا يملكها؛ وكذلك الأرض المشتراه أو المعطاة، لا تزول ملكيتها بإهمال مالكها حتى وإن صارت خراباً. ولكن هناك استثناءات لهذه القاعدة. وللتوضيح أقول:

لقد لخص العبادي هذه المسألة بأن قال: «ذهب جمهور الفقهاء: الحنفية والشافعية في الأصح والحنبلية في الراجح وسحنون وابن الشاط من المالكية وأكثر الإمامية ... إلى أن ملكية الأعيان لا تقبل الإسقاط». وفي هذا

بالطبع دافع كبير للناس للعمل للتملك لإدراكهم بقوة حقوقهم لأن ملكيتهم أبدية ولا تزول (وسيأتي بيان هذا بإذن الله بتفصيل أكبر في فصل «البركة»). ومن المذهب الحنفي جاء في ضوابط الفقه: «كل من ملك شيئا، مسلماً كان أو ذمياً، بأي سبب كان، لا يزول ملكه بالترك، كما إذا ملك داراً أو أرضاً، ثم خربت، ومضت عليها السنون والقرون، فإنه على ملك مالكه الأول، ولا يكون مواتاً».[١٨١] وجاء في المغني: «ما ملك بشراء أو عطية فهذا لا يملك بالإحياء بغير خلاف. وقال ابن عبد البر: أجمع العلماء على أن ما عرف بملك مالك غير منقطع أنه لا يجوز إحياؤه لأحد غير أربابه».[١٨٢] ويقول القرافي من المذهب المالكي بأن «... الإحياء سبب فعلي تملك به المباحات من الأرض، وأسباب تملك المباحات الفعلية ضعيفة لورودها على غير ملك سابق، بخلاف أسباب الملك القولية لا يبطل الملك ببطلان أصواتها وانقطاعها لأنها ترد على مملوك غالباً، فلتأصّل الملك قبلها قويت إفادتها للملك لاجتماع إفادتها مع إفادة ما قبلها ...».[١٨٣] ويقول مصطفى أحمد الزرقاء: «إن ملكية العين لا تقبل التوقيت، أما ملكية المنفعة فالأصل فيها التوقيت»، ويذكر حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿من أعمر عُمرى فهي للمعمر له، ولورثته من بعده﴾.[١٨٤] ولكن بالطبع لعدم سقوط الملكية استثناءات، منها مثلاً استثناء بعض الفقهاء لملكية الرقيق، فقد أجازوا إسقاط ملكية الرقيق بالعتق؛ كما استثنى بعضهم الوقف معتبراً إياه إسقاطاً لملكية العين. وكذلك قول بعض فقهاء الحنفية إلى أن ترك الأعيان لا تسقط ملكيتها ولكنها تعتبر إذناً للغير للانتفاع بها؛ وقول الحنابلة بأن ترك الدواب في الصحراء يعتبر مهلكة لها لذلك فتركها يعني إسقاط ملكيتها، ويستدلون بقول الرسول صلى الله عليه وسلم الذي أخرجه البيهقي: ﴿من وجد دابة قد عجز عنها أهلها أن يعلفوها، فسيبوها، فأخذها، فأحياها، فهي له﴾. وهناك حديث آخر أخرجه أبو داود والدارقطني: ﴿من ترك دابة بمهلك، فأحياها رجل، فهي لمن أحياها﴾.[١٨٥]

ولكن ماذا عن الأرض المحياة، هل تسقط ملكيتها بالإهمال؟ لقد نوقشت هذه المسألة في فصل «الخيرات»، وللتذكير أقول: هناك قول بأن ما مُلك بالإحياء ثم ترك حتى عاد مواتاً فهو كالذي قبله سواء. فقال مالك: «يملك هذا لعموم قوله [صلى الله عليه وسلم]: ﴿من أحيا أرضاً ميتة فهي له﴾، ولأن أصل هذه الأرض مباح، فإذا تركت حتى تصير مواتاً عادت إلى الإباحة كمن أخذ ماءً من نهر ثم رده فيه». وذهب بعض الحنفية إلى قول مشابه، لأنهم اعتبروا الإحياء إثبات لملك الاستغلال وليس الرقبة. ولكن هذا الرأي يخالفه جمهور الحنفية والشافعية والحنابلة، فيقول ابن قدامة: «ولنا: أن هذه الأرض [يعني الأرض المحياة] يعرف مالكها، فلم تملك بالإحياء كالتي ملكت بشراء أو عطية ... ولأن سائر الأموال لا يزول الملك عنها بالترك ...».[١٨٦] ويقول جمهور المالكية بأن الإقطاع لا تزول ملكيته بزوال الإحياء، لأن سبب الملك ليس الإحياء ولكن الإقطاع، وهو حكم من أحكام الأئمة، وهذه تصان عن النقض،[١٨٧] ذهبوا أيضاً إلى القول بأن ما يملك بالأسباب القولية كالبيع أقوى من الأسباب الفعلية كالإحياء، فيزول الملك بزوال الإحياء.[١٨٨]

تلحظ في الفقرة السابقة من قول ابن قدامة أن الأرض المهملة التي يُعرف مالكها لا تملك بالإحياء لأن المالك معروف. ولكن ماذا إن لم يُعرف مالكها، أي هجرها وبها آثار إحياء؟ أي أن هناك فارق بين الأرض المحياة المهملة والمعروف مالكها وتلك التي لم يعرف مالكها. لقد اختلف الفقهاء على ثلاثة أقوال: قال مالك: يملك بالإحياء سواء عُرف أربابه أو لم يعرفوا. وقال الشافعي بأنه لا يملك بالإحياء سواء عُرف أربابه أو لم يعرفوا. أما أبو حنيفة فقال إن عُرف أربابه لم يملك بالإحياء، وإن لم يعرفوا ملك بالإحياء بإذن الإمام. وتُجمع المذاهب

الأربعة أن ما كان عامراً من أراضي غير المسلمين فخرب وصار مواتاً عاطلاً فهي كالموات، كالذي لم يثبت فيه عمارة، فيجوز إحياؤه.[ج٢]

وبعد هذه الخلفية لنجيب على السؤال: لماذا لم تحرم الشريعة تأجير الأراضي الزراعية؟ نحن بحاجة لبعض التركيز أخي القارئ في الفقرات الآتية: عندما يشتري فرد عقاراً ما، فما الذي يشتريه فعلياً؟ إن ما يشتريه إما ١) حيّز الأرض، أي موقعها ومساحتها أو ٢) حقوقها أو ٣) ما عليها من أعيان. أي أنه يشتري الأول مع الثاني والثالث، أو الأول مع الثاني بقليل من الثالث أو الأول مع الثالث بقليل من الثاني. هذا بالتقريب، وللتوضيح أقول: إن المقصود بحقوق الأرض هو ما تتمتع به من خصائص مثل حق التعلي والاستخدام. فشتان بين عقار له التعلي لعشرة أدوار وبين آخر دورين. وكذلك الاستخدام: فقد لا يحق لعقار أن يُستخدم كمحل تجاري مثلاً. وهذه الحقوق إما تحددها الأنظمة الوضعية من خلال القوانين أو التفاعلات بين الناس بالرجوع لمبدأ الضرر كحركية تفعلها مقصوصة الحقوق. وبالطبع فإن الحقوق تؤثر في السعر لأنها قد تكون قليلة أو كثيرة.

وكذلك الأعيان المستثمرة في الأرض. فشتان أيضاً بين أرض استثمر فيها البائع محطة بنزين وأخرى بها بعض الشجيرات. وبهذا فقد توجد أرض في الصحراء ويملكها فرد ولا أعيان عليها، عندها فهذه الأرض لا قيمة لها لأن موقعها غير مميز ولا أعيان عليها ومهما كانت حقوقها فإنها لن تغني من جوع. وفي النقيض، إن وجدت أرض بجانب المسجد الحرام، وهذا موقع مميز جداً، وبهذه الأرض فندق فاره كبير، أي على الأرض أعيان مستثمرة فاخرة، فهذه الأرض لابد وأن تباع بسعر مرتفع جداً وبالذات إن كان للمالك حق التعلي أو حق تغيير وظيفة المنشأة، وهكذا تستطيع التفكير في عدة احتمالات.

أمثلة أخرى: تلك أرض بجانب المسجد الحرام أيضاً إلا أن قيمتها ستهبط إن كان هناك نظام يمنع التعلي لأكثر من دورين مثلاً، أو إن كان هناك نظام يمنع استخدامها كفندق أو سوق، بل فقط كمدرسة. وكذلك أرض في مدينة الدوحة مثلاً إن تحول شارعها من سكني إلى تجاري وأصبح للمالك حق فتح محلات تجارية، فإن سعر الأرض سيرتفع. وأما بالنسبة للموقع، فإن أرضاً في وسط مدينة القاهرة على شارع معروف ليست كأرض بأطرافها من حيث سعر البيع بسبب الموقع الإستراتيجي، وهكذا. أي أن الأول مع الكثير من الثاني والثالث يزيد السعر جداً، وفي النقيض، فإن الأول مع اليسير من الثاني أو الثالث يخفض السعر.

وبالنسبة لكمية الحقوق، فإن الشريعة لا تهَبُ الحقوق للأرض بناءً على تخطيط مسبق، بل كل أرض تستحوذ حقوقها من خلال حركيات مثل الضرر والضرار. أي أن كل أرض تكتسب حقوقها بالتقادم من خلال أفعال ملاكها إن لم تضر بالآخرين. فمن حوّل داره إلى مصنع أو أنشأ مصنعاً دون إذن السلطات إن طبقت مقصوصة الحقوق، فلا حق لمن أتى من بعده أو من وافق من الجيران على منع وظيفة المصنع لأن الأرض حازت هذه الوظيفة إن لم يكن الضرر شديداً (مثل إصدار الغازات الضارة)، وهكذا. وهناك مبادئ حقوقية أخرى مثل حق

ج٢) ومن المذهب الحنبلي يقول ابن قدامة: «ولأن سائر الأموال لا يزول الملك عنها بالترك بدليل سائر الأملاك إذا تركت حتى تشعثت وما ذكروه يبطل بالموات إذا أحياه إنسان ثم باعه فتركه المشتري حتى عاد مواتاً وباللقطة إذا ملكها ثم ضاعت منه، ويخالف ماء النهر فإنه استهلك»، ويقول أبو يعلى: «ما كان عامراً فخرب فصار مواتاً عاطلاً، فذلك ضربان: أحدهما: ما كان جاهلياً، كأرض عاد وثمود، فهو كالموات الذي لم يثبت فيه عمارة ...» (١٨٩).

الشفعة مثلاً. وهذه الحقوق مفصلة في كتاب «عمارة الأرض في الإسلام». ولكن للاختصار، فالحقوق مرتبطة بما على الأرض من أعيان وليس بأنظمة وقوانين في مدونات المسؤولين الحكوميين، فالحقوق تتراكم بالاستحقاق من الاستثمار في الأرض، فإن وجد فندق بارتفاع عشرة أدوار، ثم سقط الفندق فللمالك حق إعادة البناء بنفس الارتفاع لأنه حاز هذا الاستخدام وهذا التعلي وليس للجيران أو السلطة منعه. وقد توجد أرض مجاورة لهذا الفندق إلا أن المالك لا يستطيع بناء فندق مشابه لأن الجيران قد يمنعوه لأن فيه ضرر محدث عليهم، وليس ضرراً حيز مسبقاً لأن صاحب الفندق كان قد سبق الآخرين في التعلي دون اعتراضهم أو الإضرار بهم. وهكذا من تفاصيل ليس هذا موضع شرحها. أي إن طبقت الشريعة، وهو ما أود الوصول إليه، فإن الحقوق تنبع من الاستثمار في الأعيان، أي أن الحقوق تُكتسب بالأفعال، بينما في وضعنا المعاصر الذي لا يحكم بالشريعة فإن الحقوق تُسقط على الأرض من السلطات، فهي تُمنح من السلطات ولا تُكتسب بالأفعال.

لننتقل لفكرة أخرى: الآن أريدك أخي القارئ أن تتذكر ما قلناه في الفصل السابق، أي فصل «ابن السبيل»، من حركة الناس على وجه الأرض للبحث عن الخيرات، وكيف أن الخيرات تفوق احتياجات البشر. فإن طبقت مقصوصة الحقوق لانتشر الناس في الأرض، وهذا يعني قلة الأراضي ذات الموقع المتميز. لماذا؟ لنتصور أن الشريعة قد طبقت، عندها فلا ديوان هنالك، ولا أموال للدولة بالتالي هنالك، وبهذا فإن مدن العواصم مثل الرياض أو عواصم الأقاليم مثل جدة لن تكون جاذبة للسكان للبحث عن العمل لأنه لا عمل فيها لأنه لا سلطة ولا مال فيها، حتى أن بعضها لن يوجد أصلاً إلا كقرية صغيرة مثل الرياض في نجد. وأي أرض في مثل هذه المدن أو القرى ستكون ذات سعر منخفض مهما كانت حقوقها لأن موقعها ليس بمميز. ولأن الأراضي كثيرة، ولأنها تملك بالإحياء، ولأن المستوطنات كثيرة جداً لانتشار الناس في الأرض لأن الخيرات لمن حازها ولأنه لا حدود بين دول أو أقاليم، فإن سعر العقار سينخفض جداً ويتحدد في الغالب بما وجد عليها من أعيان. أي أن الموقع المميز كمحدد لسعر الأرض قد تدنى في العمران عموماً. أي أن الذي يحدد قيمة الأرض هو في الأغلب ما على الأرض من أعيان وبالتالي حقوق تلك الأعيان (تذكر أن الأعيان تجلب للأرض الحقوق). وكلما زاد تطبيق الشريعة كلما نقصت الأراضي ذات الموقع المميز إلا إن كانت داخل مدينة أثبتت مع الأيام جدارة موقعها لوجود معدن نفيس فيها. عندها فمثل هذه الأراضي في العادة هي أراض مشغولة بوظائف عمرانية غير زراعية مثل مسكن أم محل أو مدرسة. وبالطبع فهناك استثناءات مثل أرض زراعية داخل أو متاخمة للعامر لأنها أرض مستثمرة في زراعة ما يغذي العامر من إنتاج نباتي أو حيواني. وهذه الأرض إن عجز عن استثمارها مالكها فقد يشارك آخرين من خلال المزارعة أو المساقاة أو ما شابه من عقود الشراكة لاستثمارها. فهذه الأرض لن تبقى دون استثمار لتُهمل لأن عليها من الأعيان ما يسحب الآخرين للمخاطرة للاستثمار فيها. أما إن لم يكن عليها أعيان فهي وكأنها موات وبالذات إن وضعت في اعتبارك أخي القارئ أقوال الفقهاء في ملكية الأرض المهملة التي ذكرتها سابقاً.

والآن لنجمع في أذهاننا جميع ما سبق من أقوال الفقهاء عن سقوط ملكية الأعيان بالإهمال، وعن تأثر أسعار العقارات بمواقعها وبما عليها من أعيان وحقوقها، وعن انتشار الناس في الأرض لقطف الخيرات (ابن السبيل)، لنستنتج أن ارتفاع أسعار الأراضي الناتج بسبب الموقع المميز أو الاحتكار بسبب منع الإحياء سيضمحل لأن معظم الأراضي ليست كتلك التي تجاور المسجد الحرام، بل أراض منتشرة بكثرة على وجه الأرض، ثم نستنتج أن

ارتفاع الأسعار بسبب الحقوق هو أيضاً وكأنه مجمد، ذلك أن الحقوق تكتسب بالأفعال إن طبقت الشريعة ولا توهب بالقوانين أو من السلاطين كما هو حالنا الآن. أي أن الذي يرفع سعر الأرض أو يخفضها هو ما على الأرض من استثمارات في الغالب. لهذا فإن الأرض التي لا استثمار فيها أو الأرض الخربة أو تلك التي أحييت ثم عادت مواتاً أو في طريقها للخراب بسبب الهجران لن تباع بسعر مرتفع لأنها قد تحيا لأن بعض المذاهب تجيز إحياؤها، ولن يستأجرها مزارع بسعر مرتفع أيضاً، ولكن بدل الشراء أو الاستئجار سيحيي العامل أرضاً أخرى لأن الأراضي كثيرة إلا إن كانت الأرض متاخمة لعامر مكتظ. وهذا نادر إن طبقت الشريعة لأن العامر المكتظ نادر أيضاً لانتشار المستوطنات على الأرض. أي أن الأرض التي يمكن أن تزرع وهي مملوكة نادرة جداً إن طبقت الشريعة.

لهذا فإن العلة في عدم وضع الشريعة لها حكماً يظهر من وجهين والله أعلم: الوجه الأول هو أن هناك معاملة واضحة لاستثمارها من خلال المزارعة أو المساقاة أو المخابرة أو المحاقلة وما شابه من صفقات تجمع الطرفان المالك والمستثمر شراكة في المخاطرة وتوضح لهم حقوقهم. وهذه العقود هي التي يجب أن تطبق إن وجدت مثل هذه الأراضي.

والوجه الثاني هو أن مثل هذه الأراضي كانت نادرة لأن الحكام لم يكونوا بعد قد استخدموا الأراضي كمصدر للسلطة. فمع تقادم الزمن قام الحكام بشراء القلوب بمنح هذه الأراضي للمقربين والمتنفذين كإقطاعات مع منع الإحياء، فأصبحت الأرض وسيلة لبسط المزيد من النفوذ إذ أنها سلعة ذات قيمة مرتفعة. ولأن هؤلاء المتنفذين عادة ما يستحلون ما يحصلون عليه بحجة أنه من ولي الأمر ومن ثم بالطبع لا يعملون، ظهرت آفة تأجير هذه الأراضي أو بيعها لمستثمرين آخرين لا يعملون. هكذا ظهر منفذ لتسرب مثل هذه الأراضي للتركيبة الاقتصادية، فأتت الشريعة بقفل هذا المنفذ بالسكوت عن زكاتها وفي الوقت ذاته دفع الناس للشراكة فيها كما في المغارسة مثلاً. أي إن كان السؤال: هل تركت الشريعة (بسكوتها عن تأجير الأراضي الزراعية) الخيار للناس في المضي في الإيجار أو الامتناع عنه؟ ستكون الإجابة: بالطبع لم تترك الشريعة للناس حق الاختيار بين المشاركة أو تأجير الأرض، بل لأنها أباحت صفقات الشراكة مثل المزارعة فهي تدفع الناس للشراكة ليخاطر المالك بأرضه وبهذا لا تظهر الطبقة التي تكسب دون عمل أو مخاطرة. فلا خيار للناس. أما إن أصر مالك ما على الإجارة فسيُعرِض عنه معظم الناس لأن الشريعة لم تضع للإجارة حكماً. ولأن معظم الناس إما من التُّقاة ولن يقدموا بالتالي على التأجير، أو من المرائين الذين لن يفعلوا ما قد يُظهر فسقهم، وبهذا فلن يستأجروا الأرض وبالتالي ستزداد الأرض خراباً سنة بعد أخرى حتى تعود مواتاً أو يضطر الورثة أو من بعدهم من استثمارها إما بأنفسهم أو شراكة مع آخرين حتى لا تعود مواتاً أو خراباً إن كان بها بعض المنشآت. فخراب أرض هنا أو هناك أهون ضرراً على المجتمع من ظهور فرد يكسب على الدوام دون خسارة أو مخاطرة (تذكر أن مثل هذه الأراضي نادرة) لأن هذا الفرد هو بذرة لظهور طبقة تكسب دون أي مخاطرة، ما يؤدي للطبقية الممقوتة إن قُلد. هل رأيت هذه الحكمة العميقة التي لم يُلتفت إليها فوُضعت لهذه الأراضي زكاة ما قد تؤدي لتغيير المجتمع المسلم بظهور الطبقية ليصبح، أو بالأصح أصبح المجتمع المسلم مسلماً بصلاته وصيامه لا بحقوقه، أي أصبح مجتمعاً ذليلاً بعد اتباع مثل هذه الفتاوى برغم صلاته وصيامه وبرغم دعاء القنوت ولساعات لأئمة المسجد الحرام بأن يعز الله الإسلام والمسلمين؟ فأنى للعزة أن تأتي دون تغيير منظومة الحقوق؟ أخي القارئ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾.

وباختصار، فإن الشريعة لم توضح زكاة الأرض المؤجرة حتى تدفع الناس للشراكة بدل التأجير. هنا إن قارنت هذا الاستنتاج مع ما مر بنا في الحديث عن المستويات الخمسة في قربها من الأصول المنتجة (تحت عنوان: المبائ المهمة) ستلحظ أن مالك الأرض أقرب للأصول المنتجة من المستأجر للأرض، لهذا فلمالك الأرض المشاركة مع المزارع مزارعة أو استئجاره بالمساقاة. لكن ليس للمزارع استئجار الأرض بل فقط المشاركة أو العمل كأجير بأجر مرتفع لندرة الأيدي العاملة، فالأرض ليست عملاً مودعا. أما إن كان على الأرض منشآت مثل مبان أو مسابح أو ما شابه، فبالطبع فإن الوضع هنا مختلف لوجود العمل المودع. أي في هذا الدفع للشراكة تقارب للدخل بين الناس ما يجعل المجتمع أكثر عدلاً في توزيع الثروات. وهنا نصل لمأزق آخر بسبب تغير الظروف بتغير مقصوصة الحقوق، وهو موضوعنا الآتي.

زكاة الشركاء: المال المستفاد

لعل مقدار الزكاة من المحفزات المهمة لظهور الشراكات في المجتمع المسلم إن طبقت الشريعة. فإن قارن أي منصف ما تدفعه الشركات المعاصرة من ضرائب متعددة تحت شتى المسميات مع ما على الشركاء دفعه في الشريعة سيتعجب من مدى دفع الشريعة الناس للمزيد من العمل، ذلك أن العاملين عندما يدركون أن جزءاً من مجهودهم سيذهب لغيرهم رغماً عنهم سيظهر عليهم التثبيط، أما إن أدركوا أن ما ينتجونه هو لهم أو لغيرهم بإرادتهم فسيهبون للعمل بهمة عالية. ولعل السؤال الذي يتبادر للأذهان مباشرة هو كيف يحسب نصاب زكاة الشركاء، فهل يحسب مال الشركة الواحدة كنصاب واحد، أم أن كل شريك يحسب له نصابه منفرداً، وبهذا فإن وجدت شراكة بها عدد كبير من الشركاء، فهل تجمع رؤوس أموالهم واستثماراتهم وتحتسب كنصاب واحد، أم أن كل شريك له حساب نصابه منفرداً؟ أو للفرد الخيار بين أي الطريقتين لحساب النصاب؟ ظهر اختلاف لخصه ابن رشد في بداية المجتهد قائلاً:

> «وأما المسألة الرابعة: فإن عند مالك وأبي حنيفة أن الشريكين ليس يجب على أحدهما زكاة حتى يكون لكل واحد منهما نصاب، وعند الشافعي أن المال المشترك حكمه حكم مال رجل واحد. وسبب اختلافهم: الإجماع الذي في قوله عليه الصلاة والسلام: ﴿ليس فيما دون خمس أواق من الوَرِق صدقة﴾، فإن هذا القدر يمكن أن يفهم منه أنه إنما يخصه هذا الحكم، إذا كان لمالك واحد فقط، ويمكن أن يفهم منه أنه يخصه هذا الحكم كان لمالك واحد أو أكثر من مالك واحد، إلا أنه لما كان مفهوم اشتراط النصاب إنما هو الرفق، فواجب أن يكون النصاب من شرطه أن يكون لمالك واحد، وهو الأظهر، والله أعلم. والشافعي كأنه شبه الشركة بالخلطة، ولكن تأثير الخلطة في الزكاة غير متفق عليه على ما سيأتي بعد».[١٩٠]

أي أن ما ذهب إليه أبو حنيفة ومالك هو أن كل واحد من الشريكين لا زكاة عليه حتى يكون لكل واحد منهما نصابه، وبالنسبة للشافعي فإن المال مشترك، لذلك فحكمه حكم المال الواحد لأنه شبه الشركة بالخلطة في الماشية. وقد بين القرضاوي ملخصاً بأنه لا عبرة بما يسمى «الشخصية الاعتبارية» أو «المعنوية» للشركة، فقد يكون الشركاء من الفقراء إلا أن مجموع ربحهم يكمل نصاباً، فكيف تؤخذ منهم الزكاة وهم ممن ترد عليهم؟ لهذا

فإن مذهب الجمهور كما قال ابن رشد: «هو الأظهر». إلا أن القرضاوي يرى أن ما ذهب إليه الشافعي هو الأسهل في التطبيق للحكومات إذ يسهل تتبع الممتلكات من خلال إنتاج الشركات.[١٩١]

هنا لا إشكالية، فالمسألة واضحة وما ذهب إليه الجمهور هو الأحوط للفقراء والتنمية والعدالة ذلك أن زكاة الشركاء تعتبر من الأموال الباطنة التي على كل فرد أن يقوم بحسابها بنفسه شرعاً، ولا عبرة لما تعتقده السلطات، إذ أن محاولة ضبط زكاة كل فرد من الشركاء أمر يتطلب الكثير من البيروقراطية وبالذات مع تطور المجتمعات وكثرة الشراكات المنتجة للعديد من المستهلكات كعصرنا الحالي. وهذه المحاولة لضبط الزكاة آفة كنت قد نقدتها سابقاً. ولكن الإشكالية الأهم هي في الآتي: هل على الشركاء إخراج الزكاة؟[د٢] فأجيب: إن الاختلاف السابق هو في زكاة الشركاء إن كانت الشراكة في التجارة. ولكن إن كان الشركاء يعملون في إنتاج سلعة ما، فهل عليهم زكاة؟ أي هل أخذ أو أمر الرسول صلى الله عليه وسلم الصانع أو الصناع المتشاركين في صناعة سرج مثلاً دفع الزكاة؟ إن أهمية الإجابة على السؤال تكمن في أننا في أيامنا هذه التي تعتمد على التصنيع نستهلك مئات الآلاف من القطع المصنعة. فكل قطعة تراها أمامك من تلفاز أو عربة أو طائرة أو جهاز تصوير أو مطبعة يتكون من عشرات أو آلاف القطع المصنعة، وكل قطعة قد تكون من إنتاج شراكة ما.

كنت قد تحدثت في فصل المكوس عن المستغلات (تحت عنوان: معاول الهدم) وقلت بأن المستغلات لن توجد إن طبقت مقصوصة الحقوق لأنها تعكس تكدس الثروات عند طبقات دون أخرى فتستثمر في العمائر والمصانع، وكنت قلت بأنني في فصل الشركة سأوضح أن هذا لا يعني عدم ظهور المصانع، بل ستظهر ولكن بطريقة أخرى إذ المصنوعات ستتفتت لأجزاء أصغر يقوم بإنتاجها من يعملون في مصانع يملكونها، أي ليسوا عمالاً موظفين. وكان السؤال هو: كيف تزكى أموال من ينتجون هذه المستغلات؟ وكنت قد جادلت بأن المستغلات يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع: الأول ما هو احتكاري بسبب تغير مقصوصة الحقوق مثل العمائر السكنية والأراضي الإستثمارية؛ والثاني ما هو تقني بسبب التراكم المعرفي كالمصانع ومراكز الأبحاث؛ والثالث ما هو خدماتي بسبب تغير الهيكل الاقتصادي الاجتماعي للمجتمع.

وكنت قد قلت أيضاً بأن الأول وضع غريب ترفضه الشريعة ولن يوجد إن طبقنا مقصوصة الحقوق (وسيأتي بيانه في فصل «الأماكن» بإذن الله). وكنت قد شددت على ضرورة ألا نوجد له زكاة، لأننا إن أوجدنا له زكاة فهذا يعني قبول هذه المستغلات ما يوجد طبقة من الناس جُل ما يقومون به هو استغلال الفقراء ما يؤدي لآفات سياسية واقتصادية واجتماعية ناهيك عن تغير الشريعة. وبالنسبة للنوع الثاني، فقد جادلت بأن اجتهاد الفقهاء الحاليين في زكاتها مبني على تقبلهم للوضع الحالي للمصانع والمبنية على منظومات الحقوق الحالية الملوثة بالرأسمالية، فمعظم الشركات والمصانع الآن هي لملاك لا يعملون بها. وهذا النوع إن طبقت الشريعة كما بينت في هذا الفصل لن يظهر، بل ستكون الشراكات المنتجة ملك لمن يعملون فيها. وبالنسبة للنوع الثالث فلن يظهر كمستغلات لأن الخدمات ستأخذ خطاً آخر في الإنتاج (وسيأتي بيانه في فصل «الأماكن» في الحديث عن الوفورات

د٢) لاحظ أنني لم أقل: تؤخذ منهم الزكاة، وشتان بين أن تؤخذ من الناس الزكاة وأن يخرجوها هم طوعاً بأنفسهم كما مر بنا في فصل «الأموال».

externalities بإذن الله).هـ٢ أي أنني سأركز الآن على النوع الثاني. لهذا فإن السؤال هو: كيف ستكون زكاة هؤلاء الذين يملكون ما يعملون فيه؟

قبل الذهاب لأقوال الفقهاء لابد من التوضيح الآتي: لم تكن الحياة في المدينة المنورة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم مبنية على الرعي والزراعة والتجارة فقط، بل كان بها حرفيون في شتى المجالات كالحدادين والنجارين والقصارين وما شابه من تخصصات إنتاجية، إلا أنه لم يصلنا أن الزكاة كانت قد فرضت على أي منهم. لماذا؟ إن تأمل الفرد في الزكاة سيلحظ بأنها مفروضة على من يقطفون منتجات الآخرين. فالتاجر يأخذ ما يصنعه الآخرون ويتاجر به، فهو لا ينتج فعلياً غير النقل والبيع. وكذلك المزارع، فهو لا ينتج فعلياً برغم كده، ولكنه يستغل التفاعل الذي أوجده الحق سبحانه وتعالى بين الماء والتربة والبذرة، ألم يقل الحق سبحانه وتعالى في سورة الواقعة: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾ لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَٰهُ حُطَٰمًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾. وكذلك الراعي، فهو يستغل خاصية السوم والتكاثر التي أودعها الله سبحانه وتعالى في الأنعام. ألم يقل الحق سبحانه وتعالى في سورة يس: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ ﴿٧١﴾ وَذَلَّلْنَٰهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ ﴿٧٢﴾ وَلَهُمْ فِيهَا مَنَٰفِعُ وَمَشَارِبُ أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾. وكذلك من يعملون في استخراج المعادن، فهم يقطفون ما خلق الله. ألم يقل الحق سبحانه وتعالى في سورة فاطر: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾، وهكذا. أما الشركاء في التصنيع، فهم يعملون بعقولهم وأيديهم. وبالطبع فإن العقول والأيادي هي أيضاً من خلق الله عز وجل، ولكن هؤلاء الصناع يطوعون المادة الخام إلى منتجات، وليس كالتاجر أو عامل المنجم أو المزارع أو الراعي الذي لا يفعل ذلك، فهؤلاء فقط يقطفون. أما التصنيع فيعني التطويع بالكثير من التفكير والعمل. وهنا حاجة أكبر للإبداع والإتقان. ولأن الله الحق سبحانه وتعالى كريم جواد معط واهب وهاب، ويريد للبشر الحياة برغد وكرامة، أوجد مقصوصة من الحقوق تؤدي إلى هذا الهدف وذلك بإعفاء كل من يصنع من دفع الزكاة. ولعلك هنا تُثار وتقول: ولكن كيف يعفى هؤلاء الصناع الأثرياء من الزكاة ثم تأتي الكرامة والفقراء بحاجة للزكاة؟ فأجيب: إن قلت هذا فأنت تنظر بمنظار الوضع المعاصر الملوث بالرأسمالية لتحكم على ما يمكن أن يقع إن طبقت الشريعة. فإن طبقت مقصوصة الحقوق، وكما قلت مراراً، فإن الناس سيتقاربون في الدخل، ومنهم هؤلاء الشركاء في صناعة منتج ما والذين سيكونون متقاربين في الدخل مع الآخرين في المجتمع. وحتى يستمروا في التصنيع، ويزدادوا إبداعاً وإتقاناً لتزداد المنتجات رقياً لابد من جذبهم للمزيد من العمل وذلك بتخفيف التكاليف، أي لا زكاة عليهم (والله أعلم)

هـ٢) بالنسبة للنوع الثالث من المستغلات، وهو ما يتصف بأنه خدماتي كمن يقومون بالبناء لغرض التأجير القصير الأجل مثل الفنادق والشقق المفروشة، مثلها مثل ما يستغل في المواصلات كشركات تأجير السيارات وشاحنات وسفن نقل البضائع وباصات نقل الأفراد وكشبكات توزيع الخدمات مثل الماء والكهرباء، فجميع هذه الخدمات ضرورة للمستوطنات لتسريع عجلة تقدم المجتمع، تعفيها الشريعة والله أعلم من الزكاة لحث الناس على الإقدام عليها، لأنه إن طبقت الشريعة فلن تكون هذه الأعمال الخدماتية ذات مردود اقتصادي كبير وشبه مضمون مثل استخراج المعادن أو زراعة الثمار أو تربية المواشي. فمعظم شركات النقل الجماعي في دول العالم الغربي، كما هو معلوم، مدعومة من قبل دولها لتكون تكاليف النقل ضمن حدود إمكانات الناس من الاستمتاع بهذه الخدمات الحيوية التي تعين على تقدم المجتمع. وفي تسهيل تنقل الناس كما مر بنا في فصل «ابن السبيل»، نقل للمعرفة، وهذه ضرورة لزيادة الإنتاجية، وفي تسهيل نقل البضائع توفير لما هو ضروري لمعاش الناس وهذا سيزيد من الإنتاج. وسيأتي بيان هذا في الحديث عن الوفورات بإذن الله.

كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم. عندها ستكثر المصنوعات جداً، وهذه بحاجة للتسويق. هنا تكثر الزكاة من التجار الذين سينقلون ويبيعون هذه البضائع. أي حتى وإن انجذب الكثير من أفراد المجتمع للعمل في الصناعة ودون دفع الزكاة، فإن هذه المنتجات من خلال دفع التجار للزكاة، ستزيد من وعاء الزكاة.

كما أرجو ألا تعتقد أخي القارئ أن الكل سينجذب للتصنيع (بسبب الإعفاء من الزكاة) على حساب منتجات دافعي الزكاة كالمزارعين والتجار. ذلك أن ما فُرضت عليها الزكاة من ثمار وأنعام وتجارة ومواد خام، هي من الضروريات التي لا يستغني الناس عنها، لذلك فستحتفظ بسعرها في السوق جراء العرض والطلب، فتبقى محافظة على أسعارها وبالتالي انجذاب العاملين إليها. وفي المقابل، ولأن رقي المجتمع يعتمد أيضاً على تقدمه التصنيعي، فكلما انجذب الناس للعمل في التصنيع كلما زادت المنافسة وبالتالي الإبداع والإتقان ومن ثم التقدم التقني. لهذا فإن فرضت الزكاة على من يصنعون، فقد يقل عددهم، ولن يتقدم المجتمع «كما يجب» ودون علم أفراده بتخلفه.[و٢] فقياس عجلة سير تقدم المجتمعات تقنياً عادة ما تكون خارج مقدرة أفراد المجتمع وإدراكهم لأن هذا القياس بحاجة لسنوات ولا يُرى بوضوح إلا بعد أجيال. ومع الإعفاء من الزكاة للصانعين، ومع انجذاب الناس وكثرة المنتجات، سيزداد المجتمع إنتاجاً وزكاة وبالتالي عزة وكرامة بمن الله وجوده وكرمه.

ولإثبات السابق أقول: كنت في فصل «المكوس» قد بينت أن الشريعة أعفت الأدوات وآلات العمل من الزكاة، أي أن الشركاء لا زكاة على أدواتهم التي يستخدمونها في الإنتاج. وكنت في فصل «الأموال» عند الحديث عن عروض التجارة قد تحدثت عن كسر الاحتكار بإخراج زكاة المصانع أعياناً مما يُصنع. ولم أذهب للمزيد من التوضيح بأن الأولى للمجتمع هو عدم فرض الزكاة على المنتجين إن طبقت الشريعة لأن فرض الزكاة لم يثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك حتى لا أزيد المسألة تعقيداً في ذلك الفصل، وحتى لا أثيرك لأنك في وضع يصعب عليك فيه تقبل إعفاء المصانع من الزكاة لأنها هي الآن عصب الإنتاج في أيامنا هذه بسبب الخروج عن الشريعة، فلا يعقل أن تُعفى المصانع من الزكاة في عصرنا الذي لم يطبق الشريعة. فهي مصانع يعمل فيها الآلاف ممن لا يملكون. ولأن المسألة خلافية في نظر بعض الفقهاء، فإن بعض الملاك قد يخرجون الزكاة ورعاً كأعيان خوفاً من الإثم وعندها قد ينكسر الاحتكار لدرجة ما. ولكن إن طبقت الشريعة، وأصبحت المصانع ملك لمن يعملون فيها، فهل عليهم زكاة؟ بالطبع لا لأن هذا لم يثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم من جهة، ولأن هذه المصانع ملك لمن يعملون بها من جهة أخرى، أي أنها مصانع لا تؤدي للغنى الفاحش برغم إتقان منتجاتها وسموها. إن وافقت معي على التحليل السابق، فقد لجأنا أنا وأنت أخي القارئ للعقل القاصر في الحكم. وهذا ما يحاول كتاب «قص الحق» دحضه. لهذا لابد من الرجوع للنص. فأقول وبالله التوفيق:

كنا في فصل «المكوس» قد تحدثنا عن زكاة المستغلات وأنها تقوّم وتزكى زكاة التجارة أو أن تزكى الغلة عند قبضها زكاة النقود. وكما ذكرت، فإن المستغلات لن تظهر إن طبقت الشريعة وبالذات المصانع التي يعمل بها آلاف العمال الذين لا يملكون. ولكن إن طبقت الشريعة وظهرت الصناعات المتقدمة التي تكمل بعضها بعضاً

و٢) وهنا قد تقول بأن العالم الغربي الذي فرض شتى أنواع الضرائب متقدم تقنياً جداً! أجيب: إن المسألة نسبية. فإن طبقت الشريعة لكنا أكثر تقدماً منهم تقنياً مع استنزاف أقل في العطاء جهداً ومالاً كما سترى في فصل «المعرفة» بإذن الله.

بظهور أفراد يملكون ويعملون معاً دون بيروقراطيات داخلية، فهل عليهم زكاة؟ إن من أشهر من درس زكاة المستغلات القرضاوي أثابه الله، إلا أنه لم يلتفت لإمكانية ظهور تصنيع يملكه من يعملون فيه، بل كان جل نقاشه عن المصانع التي يعمل بها الآلاف من العمال الذين لا يملكون لأنه الوضع المعاصر، كما أنه لم يفرق بين نوعين في إخراج الزكاة برغم تمييزه لهما: الأول: نوع يباشر الشخص فيه العمل بنفسه دون أن يرتبط برباط الخضوع لغيره كالطبيب والمهندس والمحامي والفنان وغيرهم من أصحاب المهن الحرة. والثاني يرتبط فيه الشخص بغيره بعقد إجارة مع حكومة أو شركة أو مؤسسة أو حتى فرداً، فدخله حينئذ يؤخذ كراتب أو أجر أو مكافأة. ولأنه إن طبقت الشريعة فلن يظهر النوع الثاني إلا نادراً، فلن أناقشه، بل أمر عليه سريعاً مع التركيز على النوع الأول.

النوع الثاني هو مما عمت به البلوى في أيامنا هذه، فهو يشمل معظم العاملين. لهذا، ولزيادة وعاء الزكاة، ذهب القرضاوي لفرض الزكاة على هذا النوع. ولن أضيع وقتك في دحض ما ذهب إليه من أدلة، فهي تفاصيل لا يمكن أن تُقبل إن طبقت مقصوصة الحقوق لأن هذا النوع من العمال لن يوجد أصلاً. ولكن ألفت نظرك لأقوى دليل لديه وهو استشهاده بفعل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه. فقد روى هبيرة بن يريم قال: «كان عبد الله بن مسعود يعطينا العطاء في زبل صغار ثم يأخذ منه الزكاة». وفي رواية أخرى قال هبيرة: «كان ابن مسعود يزكي أعطياتهم من كل ألف: خمسة وعشرين». ويقول القرضاوي: «فهذا الحسم أو الاقتطاع شبيه بما يسميه علماء الضريبة الآن «الحجز من المنبع» وليس أخذاً لما وجب قبل العطاء في أموال أخرى حال عليها الحول». وفي نفس الإطار، ومما يستدل به القرضاوي أيضاً ما رواه الإمام مالك رحمه الله في الموطأ عن ابن شهاب قال: «أول من أخذ من الأعطية معاوية بن أبي سفيان».[١٩٢] وكما هو معلوم، فقد حكم معاوية في فترة ما بعد ظهور الديوان والذي نُقد في فصول سابقة. وتذكر أيضاً أخي القارئ بأننا في عدة فصول سابقة دحضنا فكرة تملك الدولة للأموال وإعطائها كأعطيات كما فعل معاوية. أما ما فعله ابن مسعود رضي الله عنه، فهو العطاء من أموال الفيء. وهذه أيضاً قد نُقدت في فصول سابقة بإسهاب. لهذا أقول: من أين أتت فكرة «الحجز من المنبع» إلا إن كانت هناك قناعة بأن هناك حق للدولة في هذه الأموال؟ وهذه مسألة دحضتها مراراً في فصول سابقة.

ولكن ماذا عن النوع الأول، أي من يكسبون من عمل أنفسهم (أي المهن الحرة)؟ فما هو الدليل عموماً على أخذ الزكاة من هؤلاء؟ لم أجد دليلاً إلا استنتاج القرضاوي ومن قبله الشيخ محمد الغزالي بأنه من غير المنطق أن يدفع الفلاح الزكاة ويُعفى منها من يحصل على أكثر منه. وقد أتى استنتاج القرضاوي بالقفز بأن ما يكسبه أصحاب المهن الحرة هو «مال مستفاد». كيف؟ قال محمد أبو زهرة وعبد الوهاب خلاف وعبد الرحمن حسن في محاضرات مشهورة لهم سنة ١٩٥٢م:

> «أما كسب العمل والمهن الحرة فإنا لا نعرف له نظيراً في الفقه إلا في مسألة خاصة بالإجارة على مذهب أحمد رضي الله عنه، فقد روي عنه أنه قال فيمن أجر داره فقبض كراها وبلغ نصاباً إنه يجب عليه الزكاة إذا استفاده، من غير شرط حول، وإن هذه في الحقيقة تشبه كسب العمل أو هو يشبهها، فتجب الزكاة فيه إذا بلغ نصاباً».[١٩٣]

ثم يتعجب القرضاوي مما وصل إليه هؤلاء الفقهاء بأنهم لم يجدوا نظيراً له في الفقه إلا مسألة الإجارة على مذهب أحمد رضي الله عنه فيقول ناقداً:

«والعجب أن يقول الأساتذة عن كسب العمل والمهن وما يجلبه من رواتب وإيراد: إنهم لا يعرفون له نظيراً في الفقه إلا فيما ورد عن أحمد في أجرة الدار. هذا مع أن أقرب شيء يُذكر هنا هو «المال المستفاد» وهو ما يستفيده المسلم ويملكه ملكاً جديداً بأي وسيلة من وسائل التملك المشروع. فالتكييف الفقهي الصحيح لهذا الكسب: أنه مال مستفاد. وقد ذهب إلى وجوب تزكيته في الحال جماعة من الصحابة ومَن بعدهم دون اشتراط حول. ...».[١٩٤]

هل لتعجب القرضاوي مبرر؟ أي هل يمكن أن يخفى على هؤلاء الفقهاء الأجلاء إدراك أن المال المكتسب من الأعمال الحرة هو مال مستفاد؟ لهذا يظهر سؤال مهم: ما هو المال المستفاد؟ هل هو ما يكسبه العامل من إنتاجه أم هل هو ما يحصل عليه الفرد من تركة أو هبة أو بيع دار؟ ترى في الاقتباس السابق بأن القرضاوي عرف المال المستفاد بأنه «ما يستفيده المسلم ويملكه ملكاً جديداً بأي وسيلة من وسائل التملك المشروع». تدبر هذا التعريف، فهو ليس تعريفاً جامعاً مانعاً، بل يشمل كل شيء. ثم يستنتج مباشرة من التعريف الذي أوجده بنفسه أن التكييف الفقهي يشير إلى أن كسب الناس هو مال مستفاد. إلا أن القرضاوي لا يثبت هذا، بل فقط يطرحه كفكرة. ثم ينتقل مباشرة إلى أن جماعة من الصحابة ذهبوا لوجوب تزكية المال المستفاد وفي الحال دون اشتراط الحول. هنا قد يقتنع القارئ بأن كسب من ينتجون هو بالفعل مال مستفاد إذ وكأن هذه المقولة مسلم بها في الشريعة. ثم يدعم استنتاجه بنص آخر ليثبت مقولته بالقول:

«ومن المهم جداً – بالنظر لعصرنا – أن نحقق حكم المال المستفاد، ونصل فيه إلى رأي مقنع، لما يترتب عليه من آثار خطيرة، إذ يدخل فيه كثير من ألوان الإيراد والدخل مثل كسب العمل والمهن الحرة وإيراد رؤوس الأموال غير التجارية. فأما ما كان فيه المال المستفاد نماء لمال مزكى من قبل، كربح مال التجارة، ونتاج الماشية السائمة فهذا يُضم إلى أصله، ويعتبر حوله بحوله، وذلك لتمام الصلة بين النماء والأصل. وعلى هذا فالذي يملك نصاباً من السائمة أو من أموال التجارة، يزكي آخر الحول الأصل وفوائده جميعاً. وهذا لا كلام لنا فيه. ويقابل ذلك المال المستفاد إذا كان ثمناً لمال مزكى لم يحل عليه الحول، كما إذا باع محصول أرضه وقد زكاه بإخراج عشره أو نصف عشره. وكذلك إذا باع ماشية قد أخرج زكاتها. فما استفاده من الثمن: لا يزكيه في الحال، منعاً للثنى في الصدقة، وهو ما يسمى في الضرائب «الازدواج».

وإنما الكلام في المال المستفاد الذي لا يكون نماء لمال عنده، بل استفيد بسبب مستقل كأجر على عمل، أو غلة رأس مال، أو هبة، أو نحو ذلك، سواء أكان من جنس مال عنده أم من غير جنسه. هل يُشترط في هذا المال مرور حول كامل عليه في ملك صاحبه منذ استفاده؟ أو يُضم إلى ما عنده من جنسه إن كان عنده مال من جنسه، فيعتبر حوله حوله؟ أو تجب فيه الزكاة حين استفادته إذا تحققت شروط الزكاة المعتبرة من بلوغ النصاب، والسلامة من الدين، والفضل عن الحوائج الأصلية؟ الحق أن كل احتمال من هذه الاحتمالات الثلاثة قد ذهب إليه بعض الفقهاء، وإن كان المشهور المتداول بين المشتغلين بالفقه أن مرور الحول شرط في وجوب الزكاة في كل مال، مستفاد أو غير مستفاد. مستندين في ذلك إلى بعض الأحاديث التي رويت في اشتراط الحول، وتعميمهم إياها على المال المستفاد. ولهذا كان مما لابد منه ههنا بيان درجة الأحاديث الواردة في اشتراط الحول، ومبلغ ثبوتها لدى أئمة الحديث».

ثم يستعرض الأحاديث وأقوال الصحابة والفقهاء عن مدى اشتراط الحول في المال المستفاد، أي هل هو

شرط أم لا؟ وبهذا تضيع القضية فيعتقد القارئ بأن المال المستفاد هو أيضاً كسب الناس من الأعمال الحرة والإنتاج الصناعي. لاحظ أنه إن طبقت الشريعة فإن عصب الإنتاج الصناعي هو المهن الحرة لأن من ينتجون صناعياً هم أناس فرادى أو شركاء أحرار يعملون لأنفسهم فرادى أو كجماعات. لاحظ أيضاً أنه لأن تعريف المال المستفاد في الاقتباس «قبل السابق» كان شاملاً لكل ما يحصل عليه المسلم،[ز٢] فقد جاء الاقتباس «السابق» بتوضيح أنواع الزكاة عموماً كربح مال التجارة ونتاج الماشية لتوجيه القارئ أخيراً إلى أن من تعاريف المال المستفاد هو ما يكسبه الناس من أعمالهم بالقول: «وإنما الكلام في المال المستفاد الذي لا يكون نماء لمال عنده، بل استفيد بسبب مستقل كأجر على عمل ...». وهكذا ضاعت القضية. فلم يجب القرضاوي على سؤال مهم ألا وهو: ما هو تعريف المال المستفاد حتى نرجع لعهد السلف للتقصي لمعرفة عما إذا فرضت الزكاة أم لم تفرض على المهن الخدماتية الحرة والمهن المنتجة الحرة كمن يعملون في التصنيع الذي يملكونه.

تلحظ من قول الشيخ عبد الوهاب خلاف وزميليه بأنهم لم يعرفوا نظيراً لكسب الأعمال والمهن الحرة في الفقه، وهذا يعني أنه لا يوجد تعريف شرعي لهذا الكسب يمكن الرجوع إليه. وفي هذا مؤشر على أن هذا الكسب لم يكن له أي شأن في الفقه، لذلك لم يوجد له الفقهاء تعريفاً شرعياً. أي وكأنه تُرك لأنه لا إشكالية فيه تتطلب الحوار بين الفقهاء ما يتطلب تعريفاً شرعياً له، وإلا لأوجدوا له تعريفاً واضحاً كما هي عادة الفقهاء بالتعريف لغة وشرعاً. ولكن ما معنى «المال المستفاد»؟

لقد ظهرت بحمد الله مؤخراً برامج حاسوبية يستطيع الفرد من خلالها البحث عن كلمة ما في معظم كتب الفقه، ثم من ملاحظة استخدامات الكلمة يتضح المعنى. لهذا قمت بالبحث عن المال المستفاد فوجدت أن المعنى لا يشير إلى ما استنتجه القرضاوي، بل المعني في الغالب هو المال الذي استفاده الفرد دفعة واحدة ولمرة واحدة وقد لا تتكرر مرة أخرى، أو قد تتكرر ولكن بفترات متباعدة مثل الهبة أو الميراث أو المال المستفاد من بيع جزء من الممتلكات كبيع دار مثلاً. أي يمكننا القول بأن هذا هو الذي يميل إليه معنى المال المستفاد شرعاً، هذا إن ذكر المال مجرداً دون مرجع. هذا أولاً. ثانياً: هناك معان أخرى تصفها طريقة الخطاب للفقيه. أي أن المعنى لغوياً قد يُستنبط أيضاً تحديداً مما تصفه الجملة بالقول مثلاً بأنه مال مستفاد «من الأرض» كالمعادن. فعبارة: «من الأرض» هنا تحدد المعنى لأنها ترجع للأرض. وكذلك المال المستفاد من الشراكة كالربح. فعبارة «من الشركة» تحدد المعنى. ومن هذا نستنتج أن تعبير المال المستفاد هو تعبير دارج أيضاً ليعني ما استفاده الإنسان من مال، ولكن بمرجعية تحددها الجملة. ولإثبات السابق أقول:

إن تدبرنا المال الذي يحصل عليه الناس عموماً، سنلحظ بأنه يأخذ أحد أربعة أشكال: ١) فهو إما يأتي دفعة واحدة ثم لا ندري متى ستأتي دفعة أخرى، مثل الهبة والميراث والمال المستفاد من بيع عقار ما، أي أنه مال مستفاد دون انتظام، فهو مال يكتنفه الكثير من الغموض في تكراره؛ ٢) وعكس هذا تماماً المال المنتظم في وروده للفرد كآخر كل شهر، مثل المرتبات أو المكافآت أو الأعطيات أو الأرزاق وما شابه من تسميات لأجور من يعملون

ز٢) وهذا بالطبع يختلف عما إن كان التعريف لما يكسبه الناس من المهن الحرة تحديداً، وبهذا قد تضيع فرصة إثبات تسمية كسب المهن الحرة بالمال المستفاد.

تسخيراً؛ ٣) وبينهما حالة ثالثة كانت منتشرة في العهود الأولى للإسلام مثل الكسب من بيع المعادن المستخرجة من الأرض أو أجور أصحاب المهن الحرة أو الصناع كالحدادين والنجارين، فهؤلاء لهم دخلهم المستقر إلا أنه متذبذب من يوم لآخر، أو حتى من شهر لآخر حسب همة الفرد وما شابه من ظروف، فبرغم غموض هذا الشكل إلا أنه شبه مكتمل الملامح، فهو ليس بغامض تماماً؛ ٤) وأخيراً الشكل الرابع وهو أيضاً متذبذب ولكن لفترات متباعدة، كالمال الذي يستفيده المزارع أو الراعي، ولعل هذا هو الأكثر غموضاً في التحديد بعد الشكل الأول. هذه هي الحالات المنتشرة عموماً بين الناس، وبالطبع هناك استثناءات إلا أنها نادرة. أي أن لدينا سمة للتمييز، وهي تدرج الغموض في التنبؤ بما سيأتي مستقبلاً. هذه هي الصفة التي تحدد المال المستفاد إن ذكر مجرداً دون مرجعية، ألا وهي أنه المال الذي حصل عليه الفرد وقد لا يحصل عليه مرة أخرى مستقبلاً، فهو يتسم بالغموض، فقد يتوقع الفرد الذي ورث أباه أنه قد يرث أمه، إلا أنه قد يتوفى قبلها. وقد يوقن الفرد أنه سيبيع داره، إلا أنه لا يعلم متى وكم بالتحديد إلا عند البيع، وهكذا. وما أحاول إثباته هو أن المال المستفاد لا يعني ما يكسبه الناس من عمل أيديهم تصنيعاً أو خدمة، لأنه ليس بغامض برغم عدم ثبوته.

وبالإضافة للغموض، فهناك سمة أخرى تحدد معنى المال المستفاد وهي جهة إيجاد المال: فما يكسبه الفرد عموماً يأتي إما من عمل نفسه، أي أنه هو الذي أوجد المال أو الثروة، وإما من مال يأتيه من مصدر آخر مثل تركة أو هبة، فهو فقط يقطف الثمرة، فهو لم يوجد المال. وما أحاول إثباته هو أن المال المستفاد في الغالب مال مقطوف، أي ليس من إنتاج من آل إليهم. ولإثبات السابق لننظر للمعاني المحتملة للمال المستفاد: جاء في لسان العرب عن المال المستفاد:

> «واسْتَطْرَفْت الشيء: استحدثته. وقولهم: فعلت ذلك في مُسْتَطَرفِ الأيام أي في مُستأنف الأيام. واسْتَطْرَفَ الشيء وتَطَرَّفه واطَّرَفَه: استفاده. والطَّرِيفُ والطارِفُ من المال: المُستحدث، ...، وفي المحكم: والطِّرْفُ و الطَّرِيفُ و الطارفُ المال المستفاد ...».

لعل المعنى لا يتضح بوضوح من هذا التعريف لابن منظور بناء على تقسيمنا السابق للأشكال الأربعة، ولكن قد يستشعر الفرد بأن المعنى قد يتجه على أن الطارف ليس شيئاً مستمراً، ولكنه طارئ. وكذلك الآتي من «معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم» الذي لا يحدد معنى المال المستفاد: جاء تحت ثمر في سورة الرعد في قوله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾: «والثمر قيل: هو الثمار، وقيل: هو جمعه، ويكنى به عن المال المستفاد ...». وقال ابن الأعرابي: «الريش الأكل والشرب والرياش المال المستفاد، وقيل: الريش ما بطن والرياش ما ظهر». وكما ترى من هذه المعاني المختلفة أنه لا معنى محدد يشير «بوضوح» إلى أن المال المستفاد هو كسب الناس من المهن الحرة، أي أنه ليس مالاً مستقراً أو شبه مستقر في وروده. وفي المقابل، هناك نصوص أخرى تشير «بوضوح» إلى أن المال المستفاد مال ليس مستقراً في وروده للفرد. جاء في تفسير الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى مثلاً: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾: «واعلم أنه كما يحل المستفاد من التجارة، فقد يحل أيضاً المال المستفاد من الهبة والوصية والإرث وأخذ الصدقات والمهر وأروش الجنايات، فان أسباب الملك كثيرة سوى التجارة». هنا ترى بوضوح الإشارة إلى أن المال المستفاد قد لا يكون مستمراً ومنتظماً في حصوله للمستفيد كما هي حال الهبة والوصية والإرث. وهذا يتضح أكثر من التعريف الآتي من «تحفة الأحوذي» إذ يقول:

«باب ما جاء لا زكاة على المال المستفاد حتى يحول عليه الحول: المراد بالمال المستفاد المال الذي حصل للرجل في أثناء الحول من هبة أو ميراث أو مثله ولا يكون من نتائج المال الأول. قوله: (أخبرنا هارون بن صالح الطلحي)، نسبة إلى طلحة جد جده، قال في التقريب صدوق. قوله: (من استفاد مالا فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول): اعلم أن المال المستفاد على نوعين: أحدهما أن يكون من جنس النصاب الذي عنده، كما إذا كانت له إبل فاستفاد إبلا في أثناء الحول؛ وثانيهما أن يكون من غير جنسه كما إذا استفاد بقراً في صورة نصاب الإبل، وهذا لا ضم فيه اتفاقاً، بل يستأنف للمستفاد حساب آخر. والأول على نوعين: أحدهما أن يكون المستفاد من الأصل كالأرباح والأولاد وهذا يضم إجماعاً؛ والثاني أن يكون مستفاداً بسبب آخر كالمشتري والموروث، وهذا يضم عند أبي حنيفة ولا يضم عند مالك والشافعي وأحمد بن حنبل. ...».

هنا نرى في الاقتباس السابق أن المراد بالمال المستفاد هو الذي لا يكون من نتاج المال الأول، فهو إذاً مال يأتي ولا علاقة له بما عند الفرد من مال سابق، أي ليس متولداً عنه، فقد أتاه جاهزاً. فقد يكون عند الرجل دور وتأتيه دار أخرى من مصدر آخر مثل الميراث. وهذا يعني أن المال المستفاد ليس مما يكسبه الفرد من عمله، كالمال المستفاد من عمل الصانع. ثم في تعريفه للمال المستفاد على أنه نوعان: أي إما أن يكون من جنس النصاب أو لا يكون، إشارة واضحة إلى أن المال المستفاد هو إضافة جديدة إما مشابهة لما عنده سابقاً أو مختلفة عما عنده. وفي كلتا الحالتين، فإن المضاف ليس تراكماً لما يصنعه الإنسان من منتج. ثم يقسم النص النوع الأول إلى نوعين، الثاني منهما مال استفاده الفرد من جهة أخرى كالمشترى والموروث، وليس بسبب عمله. أما الأول فهو المال المتولد من مال كان عند الإنسان كالأرباح، كأن تلد الأغنام مثلاً. وهنا أيضاً لا إشارة إلى أن المال المستفاد هو مال مكتسب من عمل حر كالحداد. ولتأكيد هذا الاستنتاج لننظر لما جاء في «العرف الشذي شرح سنن الترمذي» إذ يقول:

«باب ما جاء: لا زكاة على المال المستفاد حتى يحول عليه الحول: واعلم أن المال المستفاد على ثلاثة أنواع: أحدها: الربح الذي حصل بعد التجارة، ويضم هذا المستفاد إلى الأصل اتفاقاً. وثانيها: أن يحصل المال من غير جنس المال الذي عنده، كمن كانت عنده إبل فحصلت له الشياه ولا يضم هذا إلى ما عنده من المال اتفاقاً، ومال التجارة جنس واحد والنقدان من جنس واحد والسوائم أجناس مختلفة. وثالثها: المال الذي حصل من جنس ما عنده لا من ربح، بل بوصية أو توريث أو غيرهما، هذا مختلف في الضم وعدمه. قال أبو حنيفة ومن تبعه: يضم. وقال الحجازيون: لا يضم. ...».

وهنا أيضاً نشعر أن النص لا يعني أبداً أن المال المستفاد هو مما يكسبه الناس بأيديهم. فقد حُدد المال المستفاد بأنه ثلاثة أنواع: فهو إما الربح بعد التجارة، وإما مال مستحدث من غير جنس ما عند الفرد، وإما من جنس ما عنده. والمهم في هذا النص هو النوع الثالث، فهو المال الذي حصل من جنس ما عند الفرد لا من ربحه، مثل المال الذي حصل عليه الإنسان من وصية أو إرث. هنا ترى بوضوح بأن المال المستفاد ليس من إنتاج الفرد العامل، وبالتالي ليس مالاً منتظماً في قدومه، كمن كانت له نخيل فحصل على أخريات إضافة لما عنده. لننظر الآن لنص آخر. جاء في المجموع:

«لو وصى بثلث ماله ولا مال له، فهلك ماله، ثم أفاد مالاً غيره، صحَّت الوصية في المال المستفاد إن اعتبر بها حال الموت على الوجه الثاني، وبطلت على الوجه الأول إن اعتبر بها حال الوصية».[195]

تلحظ من عبارة: «صحت الوصية في المال المستفاد» أنها تعني بأنها مال غير منتظم في قدومه بقوله: «ثم

أفاد مالاً غيره»، فهو مال لم يوجده الفرد، بل قطفه. وهذا ما تلحظه أيضاً مما أتى في كتاب «الفقه على المذاهب الأربعة» إذ يقول:

> «نصاب الزكاة وحولان الحول عليه: ... ومن ملك نصاباً في أول الحول ثم استفاد مالاً في أثناء الحول يضم إلى أصل المال، وتجب فيه الزكاة إذا بلغ المجموع نصاباً، وكان المال المستفاد من جنس المال الذي معه، وإنما يشترط حولان الحول في غير زكاة الزرع والثمار؛ أما زكاتها فلا يشترط فيها ذلك. ...».

ففي قوله: «وكان المال المستفاد من جنس المال الذي معه» دلالة على أن المال المستفاد هو إضافة عينية لما عند الفرد، وليست بالضرورة إضافة منتظمة، حتى وإن كانت منتظمة، فهي أعيان تأتي للفرد ليضمها لما عنده، فهو لم يوجدها، بل قطفها، وهذا يختلف تماماً عما ينتجه الفرد من عمل يده أو عقله. ويقول في موضع آخر:

> «هل تجب الزكاة في عين عروض التجارة أو قيمتها؟ (١) الحنفية - قالوا: إن كان مالكاً لنصاب من أول الحول، ثم ربح فيه أثناء الحول، أو استفاد مالاً من طريق آخر غير التجارة، كالإرث والهبة، فإن الربح، وذلك المال المستفاد يضم كل منهما إلى النصاب في الحول، بحيث أنه يزكي الجميع متى تم الحول على النصاب ولم ينقص في آخر الحول. فالعبرة عندهم في وجوب الزكاة بوجوب النصاب في طريقة الحول كما تقدم. ...».[١٩٦]

لاحظ عبارة: «وذلك المال المستفاد»، فهي تعود على الإرث والهبة. أي أنها مال مقطوف، وبهذا لا تشير إلى أنها مال منتظم في قدومه أو متولد من عمل الإنسان. فهي إذاً لا تعني كسب الإنسان من عمل يده في الصناعة. والآن لننظر لبعض الأمثلة التي تستنتج من صياغتها اللغوية معنى المال المستفاد. يقول ابن تيمية رحمه الله:

> «فإن قيل: الربح في المضاربة ليس من عين الأصل؛ بل الأصل يذهب ويجيء بدله. فالمال المقسم حصل بنفس العمل؛ بخلاف الثمر والزرع فإنه من نفس الأصل. قيل: هذا الفرق فرق في الصورة، وليس له تأثير شرعي. فإنا نعلم بالاضطرار أن المال المستفاد إنما حصل بمجموع منفعة بدن العامل، ومنفعة رأس المال؛ ولهذا يرد إلى رب المال مثل رأس ماله ويقتسمان الربح، كما أن العامل يبقى بنفسه التي هي نظير الدراهم. وليست إضافة الربح إلى عمل بدن هذا بأولى من إضافته إلى منفعة مال هذا».

هنا نرى بأن المال المستفاد هو مجموع كل من منفعة بدن العامل ومنفعة رأس المال، فطريقة الخطاب بذكر المرجعية للمال المستفاد وضحت معنى المال المستفاد تحديداً. فهي تعني مجموع الغلة من تفاعل عمل مع رأس مال من إنسان آخر. إلا أن الأهم هو أن مفهوم المال المستفاد ظهر من سياق الجملة، أي أنه ليس اصطلاحاً شرعياً، بل وضحه ابن تيمية رحمه الله على أنه تفاعل في هذه الحالة،[ح٢] وقد يأتي بمعنى آخر كما في السياق الآتي من المغني:

ح٢) لننظر لاقتباس آخر بمعنى مشابه. فقد جاء في كتاب «اللباب في شرح الكتاب»: «... الشركة على ضربين: شركة أملاك، وشركة عقود.... (وأما شركة الصنائع) وتسمى التقبل، والأعمال، والأبدان (فالخياطين والصباغان) مثلا، أو خياط وصباغ (يشتركان على أن يتقبلا الأعمال ويكون الكسب) الحاصل (بينهما، فيجوز ذلك)؛ لأن المقصود منه التحصيل، وهو ممكن بالتوكيل، لأنه لما كان وكيلا في النصف أصيلاً في النصف تحققت الشركة في المال المستفاد، ولا يشترط فيه اتحاد العمل والمكان، ولو شرطا العمل نصفين والمال أثلاثا جاز، لأن ما يأخذه ليس بربح، بل بدل عمل، فصح تقويمه، وتمامه في الهداية (وما يتقبله كل واحد منهما من العمل يلزمه ويلزم شريكه) حتى أن كل واحد منهما يطالب بالعمل، ويطالب بالأجر، ويبرأ الدافع بالدفع إليه، وهذا ظاهر في المفاوضة، وفي غيرها استحسان. ...». هنا نرى معنى مشابه، فالمال المستفاد في هذا الاقتباس هو ما حصل عليه الشريكان من غلة قبل خصم النفقات، أي أنه تعبير لفظي يجمع النفقات والأرباح، فهو مجموع المال المكتسب (١٩٧).

«وقال إسحاق وابن المنذر : لا شيء في المعدن حتى يحول عليه الحول. لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول﴾. ولنا أنه مال مستفاد من الأرض، فلا يعتبر في وجوب حقه حول كالزرع والثمار والركاز، ولأن الحول إنما يعتبر في غير هذا لتكميل النماء، وهو يتكامل نماؤه دفعة واحدة، فلا يعتبر له حول كالزروع، والخبر مخصوص بالزرع والثمر فيخص محل النزاع بالقياس عليه».

نرى هنا في هذا الاقتباس بأن المال المستفاد هو بوضوح المال المكتسب من الأرض لوجود عبارة: «من الأرض» كمرجع محدد للمعنى. وكذلك الاقتباس الآتي من مغني المحتاج:

«(وشرطه النصاب) ولو بالضمّ كما مرَّ، (والنقد) أي الذهب والفضة المضروب وغيره كالسبائك، (على المذهب) لأنه مال مستفاد من الأرض فاختص بما تجب فيه الزكاة قدراً ونوعاً كالمعدن. والثاني: لا يشترطان لعموم قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿وفي الركاز الخمس﴾».[198]

وهكذا حال الجُمل الأخرى التي وجدتها وتحوي عبارة «المال المستفاد». أي إما أنها تشير إلى أن المال المستفاد مال غير منتظم في وروده، وإما أن صياغة الجملة تحدد المعنى المقصود من المال المستفاد. وبالطبع، فهذه النصوص ليست قرآناً ولا سنةً، بل أقوال فقهاء وبالتالي يصعب الاحتجاج بها. ولكنني سقتها كأمثلة مختلفة. ولكن لنقل بأنك لم تقتنع أخي القارئ بما قلته سابقاً من أن المال المستفاد لا يعني بالضرورة كسب المهن الحرة، وبالذات إن قرأت بعض ما كتبه علماء السلف مثل ابن تيمية إذ يقول أثابه الله:

«والمقصود هنا أن الناس إذا احتاجوا إلى الطحانين والخبازين فهذا على وجهين: أحدهما: أن يحتاجوا إلى صناعتهم؛ كالذين يطحنون ويخبزون لأهل البيوت، فهؤلاء يستحقون الأجرة، وليس لهم عند الحاجة إليهم أن يطالبوا إلا بأجرة المثل كغيرهم من الصناع. والثاني: أن يحتاجوا إلى الصناعة والبيع؛ فيحتاجوا إلى من يشتري الحنطة ويطحنها، وإلى من يخبزها ويبيعها خبزاً، لحاجة الناس إلى شراء الخبز من الأسواق، فهؤلاء لو مكنوا أن يشتروا حنطة الناس المجلوبة ويبيعوا الدقيق والخبز بما شاؤوا مع حاجة الناس إلى تلك الحنطة لكان ذلك ضرراً عظيماً، فإن هؤلاء تجار تجب عليهم زكاة التجارة عند الأئمة الأربعة وجمهور علماء المسلمين، كما يجب على كل من اشترى شيئاً يقصد أن يبيعه بربح، سواء عمل فيه عملاً أو لم يعمل، وسواء اشترى طعاماً أو ثباتاً أو حيواناً، وسواء كان مسافراً ينقل ذلك من بلد إلى بلد، أو كان متربصاً به يحبسه إلى وقت النفاق، أو كان مديراً يبيع دائماً ويشتري كأهل الحوانيت، فهؤلاء كلهم تجب عليهم زكاة التجار، وإذا وجب عليهم أن يصنعوا الدقيق والخبز لحاجة الناس إلى ذلك ألزموا كما تقدم، أو دخلوا طوعاً فيما يحتاج إليه الناس من غير إلزام لواحد منهم بعينه، فعلى التقديرين يسعر عليهم الدقيق والحنطة، فلا يبيعوا الحنطة والدقيق إلا بثمن المثل بحيث يربحون الربح بالمعروف من غير إضرار بهم ولا بالناس».[198]

وبعد قراءة السابق لعلك تتعجب بالقول: ماهو دليلك على أنه لا زكاة على كسب الناس من أعمالهم الخدمية أو التصنيعية الحرة؟ أجيب: أرجو أن تدعو لي إن أخطأت. فالدليل بالنسبة لي واضح ومباشر، وهو أن عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، كما جادلت في عدة فصول سابقة، نموذج لم يترك وضعاً محتملاً للحقوق إلا ووضحه لأهمية العلاقات الحقوقية بين الناس، وأنه لا مجال للاجتهاد في مقصوصة الحقوق. ولم يصلنا أن الرسول صلى الله عليه وسلم فرض على هؤلاء أي زكاة، وإن فعلها لعلمنا لا لسبب إلا لأن الدين أتى مكتملاً ولا مجال بالتالي لأي

تبرير لفرض الزكاة على هؤلاء. وما يدعم هذا الموقف لفعل الرسول صلى الله عليه وسلم أيضاً الموقف المنطقي، ذلك أن عدم أخذ الزكاة من هؤلاء، ولأنهم شريحة كبيرة في المجتمع إن طبقت الشريعة، تعني إغناءهم، وعندما يغنون، ولأن الخدمات (مثل التعليم والصحة والمرافق مثل تعبيد الطرق) تقع على كاهل الناس عادة إذ لا مال للدولة، فإن في هذا دعم لموقف الناس لتحمل هذه النفقات (وسيأتي بيانه بإذن الله في فصل «الأماكن»). وبالطبع هنا ستقول: ولكن لماذا لا ينطبق منطق الإعفاء هذا على الآخرين الذين فُرضت عليه الزكاة مثل المزارعين والرعاة ومن يحوزون المعادن؟ فأجيب: كما وضحت سابقاً، فهؤلاء الذين فرضت عليهم الزكاة يقطفون ما لم ينتجوه بأنفسهم فعلياً، ولأن ما ينتجوه من «الضروريات» التي لن يستغني عنها الناس، فإن سعرها في السوق سيبقى جاذباً للأيدي العاملة على الدوام. أما ما يصنعه ذوو المهن الحرة، فهو ينتقل كما مر بنا في فصل سابق من الكماليات للحاجيات ثم للضروريات. وفي فرض الزكاة عليهم إيقاف لهذه الحركية الإنتاجية التي قد تبدأ بالكماليات، ما يؤدي للمزيد من التخلف التقني. أما مع إعفائهم من الزكاة، ومع انجذاب الناس للتصنيع ستكثر منتجاتهم فتزداد المنافسة فتزداد المنتجات إتقاناً وتكثر حتى وإن كانت المنتجات من الكماليات فسرعان ما تصبح من الضروريات، وهكذا يكثر عدد ونشاط التجار الذين ينقلون هذه المنتجات فيزداد وعاء الزكاة جداً (وفي هذا عون للفقراء، هذا إن وجدوا أصلاً). هكذا تزداد الخيرات المتقنة التي ستصبح مع الزمن من الضروريات. وكثرة الضروريات تعني بالطبع رغد المجتمع إن وسعت الجميع، وليس كمجتمعاتنا الحالية التي لا تطبق الشريعة، والتي برغم كثرة ضرورياتها وتوفرها للقلة، تتسم بفقر ملحوظ للشريحة الأكبر من الناس الذين انحصرت ضرورياتهم بالكاد في ما يغطي عوراتهم من فقرهم.

ومن جهة ثانية، ولأن الناس سيتقاربون في الدخل بسبب فتح أبواب التمكين إن طبقت الشريعة، فإن كمية إنتاجهم ستعتمد على همتهم. والسبب في هذا الربط بين كمية إنتاج الفرد وهمته هو أنه لا عمال مسخرين لديه ممن أقفلت أمامهم أبواب التمكين. أي لا أفراد مسخرين لديه ليجلدهم للمزيد من العمل القاهر لهم بسبب عوزهم ليزداد الإنتاج كماً كما هي حالنا اليوم، بل إنتاج الفرد بقدر همته في العمل وليس بقدر قوته السياسية أو المالية كحالنا اليوم الذي لم تطبق فيه الشريعة. ولكن تذكر بأن هذا لا يعني أن إنتاج مجموع الأمة سيضمحل إن طُبقت الشريعة، ذلك أنه لا وجود لأفراد يعملون في أعمال بيروقراطية ذات هدر، بل الجميع ينتج كما مر بنا في فصل «القذف بالغيب». أي أن إنتاج الكثير من الناس الذين ينتجون فعلياً برغبة إن طبقت الشريعة أكثر في مجموعه من إنتاج القليل من الناس والذين ينتجون بكثرة قهراً، لأن الكثير من أفراد المجتمع لا ينتجون فعلياً كما مر بنا إن لم تطبق الشريعة، بل منشغلون في أعمال لا منتجة فعلياً كموظفي الدولة، بل وحتى من أصحاب المهن الحرة كالمحامين مثلاً (تذكر الحديث عن مصادر الهدر). ولأن الإنتاج كبير لمجموع الأمة إن طبقت الشريعة، فإن إعفاءهم من الزكاة عندها أمر مفهوم لأنهم ليسوا فاحشي الثراء برغم رغد المجتمع في عيشه لتمتعه بالكثير من المنتجات التي تحولت من الكماليات للحاجيات ثم للضروريات. وهؤلاء الصناع عادة ما ينتجون عدة قطع يومياً أو شهرياً (بناء على طبيعة المنتج) فيقومون بالتالي ببيع منتجهم بأنفسهم. أما إن تقدم التصنيع جداً وتخصص، وكان التكاتف على أوجه بين الشركاء، وتوزعت المنتجات المعقدة بين عدد أكبر من الشركاء في إنتاجها، فكان المنتجون سواء فرادى أو شركاء ينتجون منتجاً متخصصاً بكميات كبيرة (كصناعة المسامير مثلاً)، عندها، فإن هؤلاء المنتجين قد لا يستطيعون الجمع بين الصناعة والبيع، فيظهر التجار الذين يسوقون هذه المنتجات الكثيرة والذين يدفعون

الزكاة، فيزداد وعاء الزكاة من بيعهم. فتأمل هذه الدائرة الإنتاجية المتقنة التي تؤدي لإخراج خيرات الأرض لتعم الجميع. فيا لها من شريعة تفوق عقول البشر القاصرة.

وماذا عن حول زكاة المال المستفاد كالهبة والتركة أو ما استفاده الإنسان من بيع منزل أو دكان مثلاً؟ إن ما قاله الجمهور كما هو معلوم أنه لا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول، والأدلة على هذا كثيرة. والسبب في هذا واضح والله أعلم، وهو حث الناس لاستثمار هذا المال حتى لا تأكله الزكاة. إلا أن القرضاوي ذهب لترجيح وجوب الزكاة على المال المستفاد حال قبضه سواء كان المال من عمل اليد أو مستفاد من هبة أو إرث. فلماذا فعل هذا؟ الإجابة والله أعلم تتضح من الآتي: لأنه اعتبر ما يكسبه الناس من المهن الحرة ومن مرتباتهم كموظفين مال مستفاد، وحتى تُفرض على هؤلاء الزكاة لأن عددهم كبير في أيامنا هذه، ما يزيد من وعاء الزكاة، فلابد من أن تخرج الزكاة في الحال. أي لا انتظار حتى يحول الحول. والسبب في عدم الانتظار حتى تمام الحول هو أن معظم هؤلاء العاملين عادة ما ينفقون ما يأتيهم أولاً بأول، وبهذا فلن يكتمل النصاب عند معظمهم عندما يحول الحول، أما إن جُمع ما يكسبوه سنوياً بطريقة تراكمية، فعندها سيرتفع دخلهم لبلوغ النصاب، وعندها ستُفرض عليهم الزكاة. وحتى تفرض الزكاة ذهب لعدم اشتراط الحول. يقول القرضاوي موضحاً:

> «فالذي أختاره: أن المال المستفاد - كراتب الموظف وأجر العامل ودخل الطبيب والمهندس والمحامي وغيرهم من ذوي المهن الحرة وكإيراد رأس المال المستغل في غير التجارة كالسيارات والسفن والطائرات والمطابع والفنادق ودور اللهو ونحوها: لا يُشترط لوجوب الزكاة فيه مرور حول، بل يزكيه حين يقبضه».

ثم يسرد القرضاوي سيلاً من التبريرات لمذهبه هذا. وإن نظرت إليها لرأيت أنها بسبب عاطفته التي تريد الخير للمسلمين لما يعانيه فقراؤهم، فظهرت التبريرات التي تحاول علاج واقع منحرف بسبب عدم تطبيق الشريعة التي أنتجت طبقات ثرية وأخرى فقيرة. وبالطبع، فإن علاجه هذا ليس جذرياً كما يحاول هذا الكتاب تبيانه، بل قد يؤدي للمزيد من الانحراف. ولضرب مثال واحد، فهو يرى فائدة في طريقة جمع الزكاة إن لم يكن لها حول بالقول:

> «إن عدم اشتراط الحول للمال المستفاد: أعون على ضبط أموال الزكاة وتنظيم شأنها بالنظر للمكلف الذي تجب عليه الزكاة، وبالنظر للإدارة التي تتولى جباية الزكاة، إذ على القول باشتراط الحول: يجب على كل من يستفيد مالاً - قل أو كثر، من راتب أو مكافأة أو غلة عقار له أو غير ذلك من ألوان الإيراد المختلفة - أن يحدد تاريخ ورود كل مبلغ؛ ومتى يتم حوله ليخرج زكاته في حينه، ومعنى هذا أن الفرد المسلم قد تكون عنده في العام الواحد عشرات المواقيت لمقادير ما استفاده من أموال في أزمنة مختلفة، وهذا أمر يشق ضبطه، وهو عند قيام الحكومة بجباية الزكاة: أمر عسير حصره وتنظيمه، ومن شأنه أن يعطل جباية الزكاة ويعوق سيرها».

والسؤال هو: أو لا يزيد هذا من أموال الدولة؟ بالطبع، فهذا الاقتطاع المباشر للزكاة من المنبع من أموال الناس سيزيد من أموال الدولة وبالتالي سيؤدي هذا لزيادة سلطاتها وبالتالي سيؤدي هذا للمزيد من التشابك المقيت وبالتالي للمزيد من البيروقراطية وبالتالي للمزيد من انجذاب المنافقين للعمل في الدولة وبالتالي للمزيد من الهدر والمزيد من الطبقية والمزيد من اللاعدالة والمزيد من اللاكفاءة والمزيد من الفقر وبالتالي للمزيد من الذل والهوان.

إن هذا الفهم بعدم اشتراط الحول على أموال هؤلاء الذين ينتجون أدخل القرضاوي في دوامة جدلية عن كيفية إخراج زكاتهم. وحتى تخرج الزكاة كان عليه أن يجيب عن نصاب أموال هؤلاء. ولكي يجيب على مقدار النصاب عليه أن يعلم ما هو المستوى المعيشي الأدنى لهؤلاء ومن يعولونهم، ثم ما مقدار الزكاة في كسب هؤلاء وكيف يقاس: هل هو العشر قياساً على دخل الأرض الزراعية التي تسقى بغير كلفة، أو هو نصف العشر من الغلة؟ ثم كيف يزكى المال المستفاد: أهو كل شهر أو كل سنة؟ وهكذا من أسئلة بحاجة للمزيد من المواقف الفقهية الافتراضية. وهل الشريعة بهذا التعقيد؟ أخي القارئ: لا تنسى أن هذه الأموال المكتسبة لهؤلاء المنتجين هي من الأموال الباطنة التي حتى بافتراض أن عليها الزكاة ولم يُشترط عليها الحول (وهذا غير صحيح بالطبع) فهي متروكة للناس لإخراجها، لا أن تقتطعها السلطات من المنبع. أي أن فرضيته الخاطئة أخطأت مرة أخرى، أي وكأن ما ذهب إليه القرضاوي خطأ مضاعف، والله أعلم. ومع هذا لابد لنا من الدعاء له بالأجر لأنه اجتهد. ومؤخراً وجدت نقداً موفقاً للدكتور رفيق يونس المصري أثابه الله لما ذهب إليه القرضاوي من عدم اشتراط الحول في المال المستفاد.[١٩٩]

وأخيراً بقيت لنا مسألة معاصرة مهمة في زكاة الشركات، وهي زكاة الأسهم والسندات. وقد كانت هذه المسألة محل نقاش كبير كتبت فيه مقالات وعقدت من أجله مؤتمرات ومن أهمها المؤتمر الأول للزكاة الذي أقيم في الكويت سنة ١٩٨٤م. وبالطبع وباستخدام العقل توصل الباحثون لعلاج لزكاة الأسهم والسندات. ولا أريد هنا الخوض في تفاصيل مقترحات إخراج الزكاة، ولكن أقول الآتي: إن ما يراه الباحثون المعاصرون من ظهور شركات كبيرة يعمل بها من لا يملكون، هو وضع ملوث بسبب الحكم بغير ما أنزل الله الحق سبحانه وتعالى. فكما رأينا في هذا الفصل، فإن الشركات ستأخذ طريقاً آخر في الظهور. لهذا فلن أدحض وضعاً منحرفاً من أصله. ولعلك هنا تُثار وتقول: ولكن كيف سيتمكن الناس من استخراج النفط من وسط البحر مثلاً؟ فهذه مهمة بحاجة لشركات كبرى، وهذه الشركات عادة ما تكون شركات مساهمة، فكيف تزكى أسهمها التي يملكها من لا يعملون في البحر؟ فأجيب: إن استخراج النفط ليس شراكة في التصنيع، ولكنه شراكة في قطف الخيرات. وزكاة هذا القطف معروفة كما مر بنا في الحديث عن المعادن (في فصل «دولة الناس»). أما شركات التصنيع فعادة ما تتفتت لأجزاء كما مر بنا في هذا الفصل. ولكن لنفترض جدلاً بأن هناك مجموعة من ذوي الأحوال الميسورة، ألا يمكن لهم التشارك والقيام باستئجار الآخرين من عمال وإداريين للقيام بهذه المهمة كما تفعل الشركات المعاصرة؟ بالطبع هذا ممكن. وهؤلاء زكاتهم معلومة كما مر بنا (ربع العشر) لأنهم يستخرجون معادن مائعة. لكن لاحظ أن هذا الوضع إن وقع فإن أجر العمال سيكون مرتفعاً لندرة الأيدي العاملة، ثم هؤلاء الذين يعملون كأجراء قد يتركون العمل لاستحداث شراكات أخرى مع آخرين إن كان الربح وفيرا، إذ أن أبواب التمكين مفتوحة لمن أراد العمل، وبهذا تكثر مثل هذه الجماعات التي تعمل في استخراج الخيرات فيزداد التنافس على تصنيعها فتزداد المستهلكات وينتشر الرغد. وهذا وضع قد يحدث عند بدء تحول الأمة إلى تطبيق الشريعة. أما بعد ذلك ومع مرور الزمن بتطبيق الشريعة فإن الذي يقع هو التشارك بين الناس مضاربة في استخراج المعادن. فقد أباحت الشريعة شركة المضاربة كما مر بنا، أي أفراد يبذلون المال من جهة وآخرون يعملون من جهة أخرى. وعندها فإن زكاتهم هي زكاة المعادن. ثم يأتي بعد ذلك من يصنّع هذه الخيرات، وهؤلاء المصنعون لا زكاة عليهم حتى تزداد المنافسة لتتحسن المنتجات. والتحسين عادة ما يعني قيام الآلة المصنوعة بالوظيفة المناطة بها بأقل استخدام ممكن للمعادن مثلاً وأقل استهلاك ممكن للطاقة مع دقة أعلى، وهكذا من معايير لرفع الكفاءة سعياً للربح. وهذا التوفير للمواد الخام يعني الترشيد في استهلاكه، ما

يعني المزيد من المنتجات بنفس كميات المواد الخام ومن ثم انخفاض أسعار كل من المنتجات والخيرات المستخرجة من الأرض، وهكذا من دورات تشع رغداً أكثر بعد كل دورة مع ترشيد في استهلاك الموارد وتقنية أعلى بسبب المنافسة التي شجعها إعفاء أصحاب المهن الحرة من الزكاة.

وبالطبع فإن السؤال لازال قائماً وهو: لنقل بأن أحد الشركاء مضاربة بماله في شراكة كبيرة قام ببيع نصيبه، أي بيع سهمه أو سهامه في الشراكة لآخرين، أليست هذه الصفقة بيع للأسهم، وهذه جائزة شرعاً؟ فما زكاة هذه الأسهم حينئذ؟ فأجيب: ببساطة فإن المشتري لهذا السهم يقوم مقام المالك السابق في تحمل الزكاة في شركة المضاربة. فلا جديد في الأمر يتطلب الفتوى. فإن كانت الشراكة في استخراج المعادن فإن الزكاة على الشركاء هي ربع العشر، وإن كانت الشراكة في التصنيع فلا زكاة مفروضة. وهذه المسائل واضحة في الشريعة.

أما بالنسبة للسندات، فبالطبع لابد لنا كمسلمين أن نرفض حتى التفكير في وضع زكاة لها، ذلك أنها كما هو معلوم مبنية على الربوا المنهي عنه شرعاً. فالسند صك بمديونية محددة الفائدة تصدرها الحكومات أو الشركات أو المؤسسات. أي أن مالك السند هو مالك لدين مؤجل قد يمتد إلى أكثر من عشر سنوات أحياناً وبفوائد ربحية محددة. والذي حدث بين الفقهاء أثابهم الله، هو أنهم أوجبوا تزكية الأصل زكاة النقود بربع العشر، أما الفوائد الربوية المترتبة على الأصل فقد ذهبوا إلى عدم تزكيتها لأنها مال خبيث، لهذا لا يحق للمسلم أن ينتفع به، وسبيله في الإنفاق هو وجوه الخير والمصلحة العامة، ما عدا الشعائر الدينية كبناء المساجد وطبع المصاحف.[٢٠٠] وبالطبع فإن الرأي الأصوب والله أعلم إن طبقت الشريعة هو محاربة هذه السندات، بدل تحريم فوائدها. فمجرد مناقشة جواز فوائدها من عدمه، قد يعني استمرار هذه الجهات التي تصدر هذه السندات بالاستمرار في استصدار هذه الصكوك مع ترك الخيار للناس لامتلاكها. والاستمرار في إصدار هذه الصكوك يعني أن هناك جهات تسحب أموال الناس لاستثمارها، أي الاستمرار في ظهور مؤسسات يعمل بها من لا يملكون، أي استمرار التسخير الممقوت للناس فتظهر الطبقيات في المجتمع والتي تترأسها طبقة تستثمر المال ولا تعمل. وهذا مما تحاول الشريعة محاربته كما سترى في الفصل القادم بإذن الله. فالشريعة تحاول بشتى الطرق تشجيع الناس للعمل المنتج فعلياً فرادى أو جماعات كشركاء، ومن هذه الطرق النهد، وهو موضوعنا الأخير في هذا الفصل.

النَّهد

لننظر أولاً فيما يُعرف بـ «النهد» في الفقه الإسلامي، وهو اشتراك جماعة في النفقات كالأكل مثلاً، إذ أن النهد حركية تظهر الحاجة لها في مختلف الشراكات، وبالذات شراكات الاغتنام: جاء في «عمدة القارئ»:

> «والنهد: بفتح النون وكسرها وسكون الهاء وبدال مهملة، قال الأزهري في (التهذيب): النهد إخراج القوم نفقاتهم على قدر عدد الرفقة. يقال: تناهدوا، وقد ناهد بعضهم بعضاً. وفي (المحكم): النهد العون، وطرح نهده مع القوم أعانهم وخارجهم. وقد تناهدوا أي: تخارجوا، يكون ذلك في الطعام والشراب. وقيل: النهد إخراج الرفقاء النفقة في السفر وخلطها، ويسمى بالمخارجة، وذلك جائز في جنس واحد وفي الأجناس، وإن تفاوتوا في الأكل، وليس هذا من الربا في شيء، وإنما هو من باب الإباحة. وقال ثعلب: هو النهد، بالكسر، قال: والعرب تقول: هات نهدك، مكسورة النون. وحكى

عن عمرو بن عبيد عن الحسن أنه قال: أخرجوا نهدكم فإنه أعظم للبركة وأحس لأخلاقكم وأطيب لنفوسكن. ...».[ط٢]

إن الهدف من ذكر النهد هو توضيح أن الشريعة برغم أنها تريد للحقوق دائماً أن تكون كاملة الوضوح دون جهالة أو غرر، إلا أن هناك استثناءات لابد منها كما في النهد. والنهد كما في الاقتباس السابق هو إخراج القوم نفقاتهم على قدر عدد الرفقة. فقد يكون هناك عبء على المسافرين مثلاً لحساب كمية ما يأكله كل فرد منهم في السفر إن هم تشاركوا في النفقات. فهذا أمر أكيد لأن الناس يتفاوتون في الأكل وقد يقع الظلم من أحدهم على الآخرين لأنه يأكل أكثر منهم. في مثل هذه الحالات لا يكون الحل بأن تحسب جميع كميات الأكل لكل واحد منهم (بحساب عدد اللقمات مثلاً) لتغطية النفقات بالعدل التام لأن في هذا الكثير من الهدر البيروقراطي من حسابات قد تؤدي للمشاحة. وليس الحل أيضاً في أن يقوم كل فرد بتجهيز طعامه بمفرده لنفسه (وبالطبع له ذلك إن أراد). بل الأفضل التغاضي عن مثل هذا التفاوت في كميات الأكل إلا أن كان الفارق كبيراً بين أقلهم أكلاً وأكثرهم أكلاً. ولكن عموماً لا يجبر من أراد الانفراد بالأكل من المشاركة. وهذه المشاركة ليست في الأكل فقط، بل الأكل مثال للمشاركة بين جماعة مسافرة أو جماعة تعمل معاً في النفقات الأخرى كالإقامة أو شراء المعدات والمستلزمات المشتركة. ولأهمية النهد لموضوع الشراكة لنقرأ ما جاء في أحكام القرآن لابن عربي:

«المسألة العاشرة في تمام المعنى في الآية من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَأْكُلُواْ جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا﴾، فيه أربعة أقوال: الأول: أنها نزلت في بني كنانة، كان الرجل منهم يحرم على نفسه أن يأكل وحده حتى إن الرجل ليقيم على الجوع حتى يجد من يؤاكله، وكانت هذه السيرة موروثة عندهم عن إبراهيم، فإنه كان لا يأكل إلا مع غيره. الثاني: أنها نزلت في قوم من العرب كانوا إذا نزل بهم ضيف تحرجوا عن أن يأكل وحده حتى يأكلوا معه. الثالث: أنها نزلت في قوم كانوا يتحرجون أن يأكلوا جميعاً، ويقول الرجل آكل وحدي. الرابع: أنها نزلت في المسافرين يخلطون أزودتهم فلا يأكل حتى يأتي الآخر فأبيح ذلك لهم. وهذا القول تضمن جميع ذلك فيجوز للرجل أن يأكل مع الآخر وللجماعة وإن كان أكلهم لا ينضبط، فقد يأكل الرجل قليلاً والآخر كثيراً، وقد يأكل البصير أكثر مما يأكل الأعمى، فنفى الله الحرج عن ذلك كله وأباح للجميع الاشتراك في الأكل على المعهود ما لم يكن قصداً إلى الزيادة على ما روى ابن عمر أن النبي نهى عن القرآن في التمر إلا أن يستأذن الرجل أخاه. وهذا

ط٢) وجاء في تفسير القرطبي في النهد أيضاً: «النهد والاجتماع: ومقصودة فيما قاله علماؤنا في هذا الباب، إباحة الأكل جميعاً وإن اختلفت أحوالهم في الأكل. وقد سوغ النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فصارت تلك سنة في الجماعات التي تدعى إلى الطعام في النهد والولائم، وفي الإملاق في السفر وما ملكت مفاتحه بأمانة أو قرابة أو صداقة، فلك أن تأكل مع القريب أو الصديق ووحدك. والنهد ما يجمعه الرفقاء من مال أو طعام على قدر في النفقة ينفقونه بينهم، وقد تناهدوا عن صاحب العين. وقال ابن دريد، يقال من ذلك تناهد القوم الشيء بينهم، الهروي وفي حديث الحسن: أخرجوا نهدكم فإنه أعظم للبركة وأحسن لأخلاقكم. النهد ما تخرجه الرفقة عند المناهدة، وهو استقسام النفقة بالسوية في السفر وغيره، والعرب تقول هات نهدك بكسر النون. قال المهلب: وطعام النهد لم يوضع للآكلين على أنهم يأكلون بالسواء، وإنما يأكل كل واحد على قدر نهمته، وقد يأكل الرجل أكثر من غيره. وقد قيل إن تركها أشبه بالورع. وإن كانت الرفقة تجتمع كل يوم على طعام أحدهم فهو أحسن من النهد لأنهم لا يتناهدون إلا ليصيب كل واحد منهم من ماله ثم لا يدري لعل أحدهم يقصر عن ماله ويأكل غيره أكثر من ماله، وإذا كانوا يوما عند هذا ويوما عند هذا بلا شرط فإنما يكونون أضيافا، والضيف يأكل بطيب نفس مما يقدم إليه. وقال أيوب السختياني: إنما كان النهد أن القوم كانوا يكونون في السفر فيسبق بعضهم إلى المنزل فيذبح ويهيئ الطعام ثم يأتيهم ثم يسبق أيضاً إلى المنزل فيفعل مثل ذلك. فقالوا إن هذا الذي تصنع كلنا نحب أن نصنع مثله فتعالوا نجعل بيننا شيئا لا يتفضل بعضنا على بعض فوضعوا النهد بينهم، وكان الصلحاء إذا تناهدوا تحرى أفضلهم أن يزيد على ما يخرجه أصحابه وإن لم يرضوا بذلك منه إذا علموه فعله سراً دونهم ...» (٢٠١).

هو النهد الذي يجتمع عليه القوم وسواء كان مشترى منهم أو كان بخلطهم له فيما بينهم، فإن كان طعام ضيافة أو وليمة فلا يلزم ذلك فيه لأن كل واحد منهم يأكل من مال غيره، لا سيما ونحن نقول إن طعام الضيافة والوليمة يأكله الحاضرون على ملك صاحبه على أحد القولين، وهو الصحيح حسبما بيناه في أصول الفقه. ولذلك لم تجز التغدية والتعشية عندنا في طعام الكفارة على ما بيناه في موضعه. وقد روى البخاري في النهد حديث أبي عبيدة في جمع الزواد وكان يغديهم كل يوم تمرة تمرة، وحديث عمر في نحر الإبل ومنعه من ذلك. وجمع النبي الأزواد الجيش وبرك عليها ثم احتثى كل أحد في مزوده ووعائه من غير تسوية حتى فرغوا، واشتقاقه من الخروج يقال نهد ثدي المرأة ونهد القوم لغزوهم ونهد الجماعة إذا أخرجوا طعاماً أو مالاً ثم جمعوه وأكلوا أو أنفقوا منه».[٢٠٢]

والنهد ليس فقط في الأكل في السفر، بل أيضاً في تحمل النفقات بين الشركاء. لنقرأ الآتي من المغني:

«فصل: وسئل أحمد عن الرجلين يشتريان الفرس بينهما يغزوان عليه يركب هذا عقبه وهذا عقبه، ما سمعت فيه بشيء وأرجو أن لا يكون به بأس. قيل له: أيما أحب إليك، يعتزل الرجل في الطعام أو يرافق؟ قال: يرافق، هذا أرفق يتعاونون، وإذا كنت وحدك لم يمكنك الطبخ ولا غيره فلا بأس بالنهد، قد تناهد الصالحون وكان الحسن إذا سافر ألقى معهم ويزيد أيضاً بعدما يلقي، ومعنى النهد أن يخرج كل واحد من الرفقة شيئا من النفقة يدفعونه إلى رجل ينفق عليهم منه ويأكلون جميعاً. وكان الحسن البصري يدفع إلى وكيلهم مثل واحد منهم ثم يعود فيأتي سراً بمثل ذلك يدفعه إليه ...».[٢٠٣]

كما ذكرت في أول الحديث عن الشراكة، فبالإمكان تقسيمها إلى أشكال (الاغتنام والهمم والمقاولة). وذكرت أن شراكة الاغتنام هي في الغالب اشتراك الأفراد للضرب في شتى بقاع الأرض للبحث في خبايا الأرض عن الموارد وبالذات المعادن. في مثل هذه الحالات يكون للنهد أهمية لتقاسم النفقات، أو حتى يمكن القول بأن الشركاء إن اشتركوا عناناً فإنهم يتساوون في المساهمة لاستحداث الشراكة ومن ثم تخصم نفقاتهم جميعاً مما بذلوه جميعاً حتى يظهر المعدن، أو قد ينفق أحدهم على باقي الشركاء وله نصيب أكبر من الموارد إن وُجد المعدن. لكن على العموم، فإن النهد في مثل هذه الحالات (ولأن نفقاته ضئيلة مقارنة بما قد يجنيه الشركاء من ربح وفير) وكأنه حركية لإزالة حرج إمكانية ظهور الجهالة أو الغرر. فهو إذاً حركية تحرر الأفراد من التقييد والحرص الذي قد يفتعله بعض الشركاء بسبب سوء الفهم ما يقلل من فرص ظهور الشراكات. وبالطبع فإن اتفاق الشركاء سواء تناهدوا أو لم يتناهدوا هو الأولى بالتطبيق. فالنهد بهذا وسيلة تسهيلية لظهور المزيد من الشراكات.

وأخيرا

لقد بدأت هذا الفصل بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾. أي أن هذا الفصل حاول أن يقول: لطالما أن النمط الإنتاجي للأمم لم يتغير من نظام الشركات أو المؤسسات الإنتاجية أو المحلات الحالية المبنية على أن العاملين هم غير الملاك، فإن الفساد نهاية محتومة لأن من يملكون ولا يعملون يتفانون في التآمر للمزيد من الربح الذي لا يكون إلا بقفل الأبواب أمام الآخرين مع هدر كبير في العملية الإنتاجية. وبالعكس، فلن تنهض الأمة المسلمة ولن يتراجع التلوث بسبب الإنتاج والاستهلاك لجميع الناس إلا إن غيرت

البشرية نمطها الإنتاجي إلى شراكات يعمل بها من يملكون في الغالب، وهذا لن يتحقق إلا بتطبيق الشريعة.

فإن نظرنا لأي تفصيلة في الشراكة بتطبيق الشريعة نجد أنها تصب في رفع الكفاءة. ومن القضايا التي لم نتطرق إليها تماماً: هل يحق للشريك السفر بالمال أم لا؟ ومتى يضمن؟ وعلى من النفقة؟ وهل له أن يخلط ماله بمال المضاربة؟ وماذا يحدث إن تعدى المضارب وفعل ما ليس له فعله؟ وهل للمشارك أن يشترط نفقة نفسه سنة؟ وهل له ذلك في الحضر والسفر؟ جميع مثل هذه الأسئلة التفصيلية عن شركة المضاربة لم أناقشها، وكذلك مثلها في الشراكات المنتجة صناعياً أو خدمياً لم تناقش. ولكن إن تأملت الإجابة عليها في كتب الفقه، مع ما ورد في هذا الفصل ستدرك بأن مبادئ الشراكة وكأنها قطرات المطر، فتتجمع هذه القطرات فتشكل سيلاً من الكفاءة الذي سيتدفق على البشر بالخير العميم دون تلويث (وسيأتي إثبات هذا الأخير بإذن الله). بالإضافة لهذا، فقد تكون هناك أبحاث كثيرة عن الشراكة في علم الشريعة وتخصص الاقتصاد، وبالتالي فما هو معروض هنا قد يكون أقل شمولاً مما ذكر في تلك الأبحاث، ومع هذا فإن المهم هو المبادئ الأساسية والخطوط العريضة التي حاول هذا الفصل إظهارها. فهي تشير جميعاً بلا شك إلى كيفية سحب الشريعة للمجتمع للمزيد من الكفاءة والعدالة. والآتي هو بعض الملحوظات التي لم أتمكن من وضعها في ثنايا هذا الفصل عن الشراكة، لهذا جمعتها هنا متفرقة.

قال مارك أندرسون Marc Anderson وهو رجل بارز في مجال استحداث الشركات التقنية والذي أوجد شركة نت سكيب Net Scape ثم شركة لاود كلاود Loud Cloud في مقابلة له عن سبب ظهور ثم أفول بعض الشركات، قال متحدثاً عن نظرية الأفراد التافهين أنه عندما أسس الشركة كان حريصاً على اختيار الأفضل من الجادين إلا أنه لم يستطع الثبات على هذا الأمر لأنه مع زيادة أعمال الشركة ازداد عدد موظفيه فكان لابد من توظيف فرد ما للمسائل المالية، وآخر للمشتريات، وهكذا مع ازدياد نشاط الشركة وكثرة الموظفين (تذكر وزارة الزير) انضم للشركة فرد ليس بذات الجدية ما أثر في الكفاءة. ومن جهة أخرى فإن الترقيات داخل الشركة مستقبلاً (كما قال) ستؤدي لإجهاض الكفاءة لأن مديراً عاماً ما قد يحاول توظيف قريباً أو صديقاً له في الشركة لدرجة أن الشركة قد تعلن إفلاسها إن استفحل الأمر. وهنا قد تسأل: ولكن الشركات الرأسمالية لازالت مستمرة! فأجيب: نعم هي مستمرة لأن منتجاتها مطلوبة، ولا منافس لها بكفاءة أعلى، فهي لاتزال تربح برغم قلة الأداء. إما إن نافستها شركات جديدة بكفاءة أعلى فستفلس وتخرج من السوق. فلا يدل استمرار الشركات على الكفاءة، ولكن على حاجة السوق المستمر للمنتجات التي تُمكن بعض الشركات من الاستمرار برغم ضعف أدائها لأن أبواب التمكين مغلقة أمام الآخرين مثل احتكار المعرفة. فلأن المعرفة مثلاً محتكرة في الفكر الرأسمالي لأنها سلعة، فإن من يترك شركة لن يستطيع استخدام معرفته في شركة أخرى إن كانت المعرفة مبتكرة من تلك الشركة الأم. لهذا تستطيع الشركات الاستمرار حتى وإن كانت كفاءتها متدنية. أما إن طبقت مقصوصة الحقوق وكان للناس حق فسخ الشراكة في مجتمع يعتبر المعرفة حق مشاع،[ي٢] فإن الكفاءة سترتفع لأن بعض الشركاء قد يخرجون ويستقلون مع آخرين بشراكات أخرى فتزداد المنافسة ليستمر الأكفأ لأن الشركاء الأكفاء سيتكاتفون ويرفضون من هو أقل

ي٢) ولعلك هنا تسأل: ولكن إن لم تكن المعرفة حكراً لمن أوجدها فلن يتسابق الناس للمزيد من الابتكارات كإيجاد دواء جديد مثلاً! ستأتي الإجابة على مثل هذه الأسئلة في فصل المعرفة بإذن الله.

كفاءة للعمل معهم إلا بنصيب ربحي أقل بوضعه في منصب أو مهمة تتلاءم مع مقدراته. وهكذا إن طبقت هذه الفكرة على عموم المجتمع الإنتاجي (كما تدفع الشريعة لذلك) فإن هذا يعني أن يوضع كل فرد في مكانه المطابق لكفاءته، وبهذا تكون الكفاءة أعلى ما يمكن في المجتمع. وهذا يعني أن الأثرياء نسبياً في المجتمع سيتغيرون جيلاً بعد جيل لأن من لا يستطيع استثمار ماله سيفقده لآخرين أكثر همة أو ذكاء منه (لاسيما أن الفارق بين الثري والفقير قليل مقارنة بما تفرزه الرأسمالية إن طبقت الشريعة)، أي أن الأسر الثرية قد لا تستمر لأجيال في الثراء. وبالمثل، فإن وجد سفيه وورث الكثير من المال، فلن يتفق معه الأعزاء أو الأكفاء من الناس وسيهجره شركاؤه إن تشارك معهم. وهكذا سيبقى وحيداً. أي أن نفوذ تأثيره في إنتاجية الأمة قد اضمحل. وهذه حركية ترفع الكفاءة.

أي أن الشركات المنتشرة حالياً في العالم الإسلامي (وبالذات كتلك التي في دول الخليج) والمبنية على احتكار استيراد سلعة ما مثل شركات العوائل لن تستمر طويلاً لأن من ورثوا الشركة لن يجيدوا إدارة ما ورثوه في الغالب. لهذا فإن معظم هذه الشركات التي تملكها الأسر ستتلاشى تدريجياً إن طبقت مقصوصة الحقوق حتى وإن تم تحويلها لشركات مساهمة أو اجتمعت كلمة الأسرة لانتخاب أحدهم ممن يجيد الإدارة. أي حتى إن تحولت شركات العوائل لشركات مساهمة فإنها لن تستطيع منافسة الشركات المبنية على تكاتف المهرة الأكفاء إن فتحت أبواب التمكين بتطبيق الشريعة وبالذات في التخصصات العليا. أي أن شركات العوائل ستصبح ظاهرة نادرة لأن صميم تركيب هذه الشركات يتعارض جذرياً مع فكرة الكفاءة. فهذه الشركات لم تنتشر في العالم (الإسلامي بالذات) إلا لأنها مبنية على الاحتكار أو إغلاق الأبواب أمام الآخرين. وما يؤكد عدم استمراريتها الآتي:

كما هو معلوم فإن العملية الإنتاجية تجمع أحياناً الناس من أطياف مختلفة من المهارات وبغض النظر عن خلفياتهم أو أعراقهم وبالذات في التخصصات العليا. فعادة ما ترى في مؤتمر طبي أو هندسي مثلاً المهتمين من خلفيات مختلفة: هذا تركي وذاك كردي، هذا سني وذاك شيعي، بل وهذا مسلم وذاك مسيحي. أي أن قيم المعرفة تجمعهم. لهذا نجد الأمريكي مثلاً لا يكترث للأصول العرقية لمن يعمل معهم لأن القيم الإنتاجية تجمعهم، وهي السعي للمزيد من المعرفة واكتساب المهارات المؤدية للمزيد من الربح. وهكذا فإن طبقت مقصوصة الحقوق، فإن الهدف للمزيد من الإنتاج سيجمع الشركاء (ومجرد وجود مسلم واحد بقيم إسلامية رفيعة بين غير المسلمين إن طبقت مقصوصة الحقوق قد يؤدي في الغالب لإسلامهم كما حدث بدخول أندونيسيا وغيرها للإسلام دون قتال). أي أن الناس إن تكتلوا بناء على اهتماماتهم وهممهم وذكائهم جرياً وراء مصلحتهم الربحية، سيصبحون الأكثر إنتاجاً بالشراكة فيزدادون إبداعاً وإنتاجاً فيزداد دخلهم. ولأنهم هم الأثرى فإن قيمهم العملية الإنتاجية هي التي ستنتشر في المجتمع إذ أن المعرفة مشاعة شرعاً. فكما هو معلوم فإن الأدنى عادة ما يحاول تقليد الأعلى: كالفقير الذي يحاول تقليد الغني، والجاهل الذي يحاول تقليد العالم، والضعيف الذي يحاول تقليد القوي. ولأن الأضعف إنتاجاً يودون الوصول لأولئك الأكثر إنتاجاً فسيقلدونهم وبالتالي يتحول المجتمع بأسره إلى مجتمع أكثر كفاءة في الإنتاج لأن القيم الإنتاجية الأسمى هي التي ستنتشر. ومتى انتشرت هذه القيم، فإن هذا سينشر الثقة والصدق والأمانة بين من يعملون لأن القيم الإنتاجية الأكفأ عادة ما تتصف بالأمانة والصدق والثقة بين الشركاء ودونما بيروقراطيات فتزداد المروءة في المجتمع. أي أن الربح سيؤدي للمروءة. هلا تدبرنا هذه الحركية التي حاول هذا الفصل إظهارها؟

رأيت مرة مناظرة بين باحثين عن شركات العوائل: أحدهما ينادي بأن المجتمعات ستكون اقتصادياً أفضل إن هي تميزت بانتشار الأسر التي تملك الشركات، أي أنه ينادي بتقسيم المجتمع إلى أسر تملك وبالتالي تكتسب وتطور مع الزمن فن الإدارة، وأسر أخرى تعمل لها. بينما ينادي الآخر بأن يمتلك معظم أفراد المجتمع الشركات من خلال الأسهم، أي المناداة أيضاً بتحويل شركات الأسر إلى شركات مساهمة لعموم الناس للاكتتاب فيها. أي أنه ينادي بضرورة الفصل بين الملكية والإدارة لأن أبناء الملاك ليسوا بالضرورة بذات الكفاءة في الإدارة كمن أوجدوا الشركات. وما حاول هذا الفصل توضيحه هو أن كلتا الحالتين ستؤديان لاضمحلال الكفاءة لأنهما ستؤديان لوضع لن يملك فيه من يعملون. بل العمال موظفون على الدوام.

عندما يكون العمال موظفين لدى الملاك، وعندما يكون التركيب هرمياً كما في «الدوائر الحكومية» أو «الشركات الكبرى»، وكلما ازدادت طبقات التركيب الهرمي الإداري، فإن احتمال إهمال وتسيب بعض موظفي الطبقات الدنيا دون إدراك الطبقة العليا أو رأس الهرم لهو أمر أكيد ما يؤثر في الكفاءة. كما أن الصعود الوظفي قد لا يكون إلا على حساب الصراع مع الزملاء وبالتزلف للرؤساء. وهذا لن يحدث إن طبقت مقصوصة الحقوق لأن الشراكات ستتفتت لأكبر تجمع للأفراد كشركاء دون بيروقراطيات تذكر. فالذي يقيّم الفرد هو إنتاجه الملموس فقط لا غير. فإن كان الإنتاج علماً فإن الذي يقيمه الباحثون والطلاب، وإن كان الإنتاج تطبيباً فإن الذي يقيمه المرضى، وهكذا، أي أن الصعود يكون فقط بالتفاني في المنتج وليس النفاق والصراع كما هو حال الكثير من الوظائف داخل الشركات الكبرى والمؤسسات الحكومية التي تعتمد رضا الرئيس للمزيد من الترقي والكسب. أي لا مجال للصعود إلا بإتقان الإنتاج.

وكما مر بنا في فصل «القذف بالغيب» فإن مصادر الهدر خمسة. وقد ركز هذا الفصل على المصدر الثاني، وهو الهدر داخل كل مؤسسة أو شركة إنتاجية يعمل بها من لا يملكون بسبب البيروقراطية. وبالإضافة لهذا فهناك نفقات الأفراد العاملين في الشركات المعاصرة وهي جزء من النفقات التي تتحملها الشركة. فيظهر هدر كبير من المسؤولين الذين لا يملكون الشركة، فتظهر النفقات التي لا حصر لها ولا عد مثل تجديد الأثاث والأجهزة وعقد الندوات وورش العمل والسفر بدعوى التحديث للمعلومات وما شابه من مغالاة في النفقات التي توضع على كاهل الشركة لتُخصم من الأرباح. فقد يقرر مسؤول ما تجديد أثاث الشركة لأنه سيبتلع نسبة من تكلفة البيع، وهكذا من قصص معروفة للجميع. وبالطبع فإن هذا لن يقع إن كانت الشراكات بأحجام تلائم المنتج الذي يكمل منتجات الآخرين، إذ أن الملاك هم العاملون. فلماذا الهدر؟

وهناك هدر آخر يصعب قياسه وتصعب رؤيته، وهو الهدر الناتج بسبب القهر النفسي لهؤلاء الأجراء المسخرين ممن لا يملكون والذي يظهر من خلال المثال الآتي: عادة ما تتسابق الفنادق العالمية فيما بينها (والتي يعمل بها من لا يملكونها) لشد الزبائن بالمزيد من الابتكارات لإسعاد النزلاء. فهناك حسابات دقيقة لكل ابتكار لرفع الكفاءة لراحة النزلاء. فهذا الفندق مثلاً يضمن لك إنزال الحقائب في خمسة عشر دقيقة، إلا أن ذلك الفندق تمكن من إنزالها في تسع دقائق فقط، لهذا سيأتي ثالث ويحاول تقليل الوقت إلى ست دقائق مستقبلاً ليكون هو الأفضل. وكل هذا السباق بين الفنادق على حساب هؤلاء العمال الذين أقفلت في وجوههم أبواب التمكين، فلا مجال لهم لكسب العيش إلا بالعمل كموظفين بأجر شهري ولكن تحت تسخير قاهر لعزتهم وكرامتهم. فعلى عامل بوابة

فندق إنتركونتنانتال مثلاً أن يبتسم لكل نزيل عند فتح الباب له، وعليه أن يحمل له متاعه، وعليه أن يظهر بمظهر أنيق، لهذا فهو يلبس زي الفندق الموحد والذي يتطلب لبس معطف فوق القميص حتى في فصل الصيف في بعض المناطق الحارة. لهذا تجد هذا المسكين في فصل الصيف يتصبب عرقاً وهو يحمل الأمتعة وفي نفس الوقت يبتسم لك رغماً عنه، لأنه إن لم يفعل فقد يُفصل إن تكرر ذلك منه لأن هناك من يراقبه. فكيف لرجل كهذا أن يبتسم في مثل هذه الظروف وعلى الدوام؟ أي أن هذه الابتسامة بالإكراه. بل حتى لا يحق للموظف مثلاً الجدل مع الزبون لأن المفترض بالزبون أن يكون على الحق دائماً في نظر إدارة الفندق حتى إن كان النزيل سفيها. هكذا تحاول الشركات صيد زبائنها وإن كان ذلك على حساب إذلال موظفيها. فمن ملك المال ملك إهانة الآخرين. فلا عزة ولا كرامة للبشر ولكن للمال. لهذا فإن من يُرتشون أو من يحتكرون تجارة ما، وبرغم فساد معدنهم إلا أنهم يشعرون أنهم على الحق دائماً لأن الجميع من حولهم (مثل أولئك الذين في الفندق) يقدرونهم ويحترمونهم، لا لمعدنهم، ولكن لما معهم من مال فينحدر المجتمع في النفاق أكثر وأكثر.

ثم إن أتى فندق ثان بمثل هذه الابتسامات على وجوه بوابيه وثبت أن هذا يزيد إسعاد النازل وبالتالي يزداد النزلاء فيزداد الربح، فإن على مدير فندق ثالث إن أراد المنافسة أن يأتي بابتكار آخر بالإضافة للابتسامة والهندام، ألا وهو الانحناء للزبون عند السلام عليه، وهكذا يزداد الذل بالتنافس بين الشركات كما جاء في تقرير أحد البرامج الاقتصادية التي أظهرت التنافس الشرس لدرجة انحناء بواب الفندق. وبالطبع فإن هذا على حساب صحة هؤلاء الموظفين ونفسياتهم. فكم من الهدر الذي يصعب قياسه نتج من جراء تدهور حالات هؤلاء الموظفين النفسية من خلال سوء معاملتهم لمن حولهم في منازلهم كالأبناء مثلاً. لكن إن طبقت مقصوصة الحقوق، ولأن أبواب التمكين مفتوحة، فإن من لا يحب التبسم في وجوه الناس فلن يعمل في الفندق، بل قد يذهب لتقطيع الصخور التي لا تنتظر منه ابتسامة، بل كد وشدة ومثابرة بهمة. هكذا ترتفع كفاءة الإنتاج.

أما من لم يجد عملاً في مثل هذه الفنادق أو المصانع (بسبب قفل أبواب التمكين لأن الشريعة لم تطبق)، فقد يعمل كماسح أحذية، أو كجامع قمامة في شركة كبرى، أو كجزاراً ليقتل الأنعام. رأيت تقريراً أمريكياً مقززاً عن الوحشية في قتل الأنعام والطيور لبيع لحومها. وكان الهدف من التقرير هو حث الناس على مقاطعة أكل اللحوم لتضطر هذه الشركات لتغير سياسات الذبح فيها. ولأن الذي يقوم بمهمة الذبح شركات كبرى يعمل بها آلاف الموظفين، ولأن العملية الإنتاجية تركز على الربح كيفما كان، فإن على الجزار أن يذبح المئات من الأبقار يومياً، وفي مثل هذه الظروف ستسلب منه الرحمة، فيصبح سريعاً وعنيفاً في القتل وليس الذبح، وكذلك التخلص من ذكور الطيور (الديكة مثلاً) التي تقتل وهي صغيرة إذ لا جدوى اقتصادية منها بعد أن تكبر مثل الدجاجة، فيتم التخلص منها برميها في جهاز يقوم بهرس وطحن الطيور دون ذبح. وبالطبع فإن كل من يرى عملية القتل هذه بكميات كبيرة سيتهم العمال بالوحشية، ويتهم أفراد ذلك المجتمع بالهمجية لأنه مجتمع غير مسلم. وهنا أقول: أليس من سكان ذلك المجتمع غير المسلم من بحث وفضح بعض أفراده ممارسات هذه الشركات وأثبت حقوقاً للحيوانات؟ بالطبع نعم برغم قساوة حكوماتهم التي ما فتئت تقتل الأبرياء من المسلمين كما في العراق وأفغانستان. ولكن مهما كان المجتمع، فإن المهم هو حال هذا الذي يذبح: فإن كان عليه ذبح مئات الأبقار يومياً فماذا عليه أن يعمل غير الإسراع في الذبح وبالتالي تضمحل الرحمة إن كان الإنتاج بهذه الكميات. أي أن الإشكالية هي أساساً في منظومة

الحقوق التي قفلت أبواب التمكين: فلا أراض ليرعى فيها من أراد العمل في الإنتاج الحيواني وبالتالي لن يكون الذبح بكميات صغيرة وبطريقة أرحم، بل ملكيات للدول أو للشركات أو للعوائل الغنية ليصبح الذبح جماعياً، ولا تصاريح تعطى لمن حاول فتح مجزرة إلا بشق الأنفس، وعندها فإن من ملك التصريح ومن ثم تمكن وتوسع في هذه المهنة أوجد وسائل الذبح دون رحمة لأن المالك غير الذابح. وهكذا تظهر المؤسسات أو الشركات المالكة المحتكرة لعملية الذبح. لهذا ستسخر هذه المؤسسات أيدي هؤلاء العاطلين المتأزمين نفسياً للعمل لديها بشرط أن يذبح الموظف كذا وكذا بقرة في اليوم. فحتى وإن كان هذا الموظف مسلماً، وبرغم أنه سيكون أكثر رحمة من غير المسلم لأن دينه يأمره بهذا، إلا أنه قد لا يكون رحيماً كمن ملك مسلخاً صغيراً لذبح عدة بقرات يومياً سواء كان مسلماً أو لم يكن، بل أن هذا المالك للمسلخ قد يكون هو وشركاؤه ممن قاموا بتربية هذه الأنعام من صغرها في مزرعته. أي أن المسألة على الرغم من أنها نسبية، إلا أنها أساساً اختلاف بين منظومة حقوق من نسج العقل البشري القاصر وبين مقصوصة الحقوق. وشتان بين الحالين. مثال آخر: فبرغم كل النفقات والتجهيزات الهائلة للسلامة في شركة بريتيش بتروليوم BP بفرع ولاية تكساس بالولايات المتحدة الأمريكية، إلا أن خمسة عشر شخصاً قتلوا وجرح الكثير بسبب الإهمال في أحد مصافي الشركة سنة ٢٠٠٥ م. وهنا بالطبع لابد وأن نتوقع بعض الإهمال لأن هؤلاء العمال منهكون وقد لا يكترثون إن وقع حادث لأنهم ليسوا هم الخاسرين لممتلكات الشركة. فإهمال فرد واحد منهك بالعمل ودون حافز أدى لهذا القتل. فهل إن تفتت العملية الإنتاجية لشراكات أصغر بأفراد يملكون ما يعملون فيه، سيحدث مثل هذا الحادث؟ هذا ما حاول هذا الفصل توضيحه.

وهنا في آخر هذا الفصل لابد لي من التذكير مرة أخرى على أن ليس كل ما يستهلك من منتجات وخدمات يأتي عادة من شركات كبرى، فهناك دراسات تقول بأن نسبة السلع والخدمات بالذات المنتجة من مؤسسات صغيرة قد تصل إلى سبعين في المئة مما يستهلك في بعض الدول الأوروبية مثلاً، كمحلات البقالة والجزارة والحلاقة والحياكة والمزارع الصغيرة والفنادق الصغيرة ومصانع المستهلكات السهلة التصنيع كالأكياس والحلوى. وجميع هذه المؤسسات الإنتاجية الصغيرة هي لمالك يعمل له عدة أفراد. وهي بالطبع أكثر كفاءة من الشركات الكبرى لأن المالك قريب ممن يعملون له، إلا أن هذه المؤسسات ستكون أكثر كفاءة إن كان العاملون إما شركاء أو يعملون مؤقتاً لإنهاء خدمة ما وليسوا أُجراء بأجر شهري ما يؤدي لتسخيرهم (لاستعبادهم). أي الالتفات إلى أن كلمة شراكة كما استخدمت في هذا الفصل لا تعني الشراكة بين الكثير من الشركاء كما هي حال الشركات المساهمة الكبرى اليوم، بل شراكة بين بضعة أفراد أحياناً، أي شخصان أو أكثر لصناعة منتج أو تقديم خدمة ما. أي أن المبادئ التي ذكرت في هذا الفصل تنطبق على المشروعات الصغيرة التي تشكل غالبية المنظومة الإنتاجية في معظم المجتمعات كما مر بنا في الأمثلة السابقة، كمن يطحن الدقيق أو يبيع البر. أي أن ما في هذا الفصل يشمل جميع القطاعات الإنتاجية وفي جميع المستويات والأحجام.

ومن البدهي، ومع تطبيق الشريعة، ولأن الأفراد أعزاء لأن أبواب التمكين مفتوحة لهم، فإن الناس سيرفضون العمل في الأعمال الدنيا مثل تلميع الأحذية أو جمع القمامة، بل سيرتقون للمنافسة بإيجاد شراكات جديدة، وبهذا تكثر المنتجات تنوعاً في مجتمع يتصف بندرة في الأيدي العاملة الرخيصة. وفي مجتمع كهذا سيضطر الشركاء للاعتماد على أنفسهم للقيام بالأعمال الصغيرة (مثل تنظيف مكاتبهم) لأنه لا وجود لعامل نظافة إلا بسعر

مرتفع، وبهذا السمو تزداد الكفاءة لأن الأعمال التافهة تقل شيئاً فشيئاً حتى تختفي من المجتمع، فيقوم الشريك بعدة مهام صغيرة مساندة في نفس الوقت مثل طباعة رسالة أو حفظ ملف. وفي هذا المزيد من الكفاءة والعزة للمجتمع إذ لا أفراد بأعمال تافهة كالطباعة لأنه لا بيروقراطية، أو كالتنظيف لأنه لا عمال نظافة يجمعون النفايات إلا بأجر مرتفع ما يدفع معظم الناس لجمع نفاياتهم بأنفسهم، فيزدادوا حرصاً في التعامل مع النفايات، فتتطور الأعراف للحياة بأقل نفايات ممكنة. هكذا يظهر مجتمع أفراده لا يلوثون. وإن اعتز الجميع في المجتمع صار المجتمع عزيزاً بأسره. وهذا ما نفقده كمسلمين منذ أن تغيرت مقصوصة الحقوق، إهمال في كل شيء وعلى كل مستوى. والمسألة ليست فقط نقد كثرة الأعمال المتدنية كعمال النظافة أو كطابعي المعاريض عند الدوائر الحكومية أو كماسحي الأحذية، بل الكثير والكثير من الأعمال اللامنتجة فعلياً مثل موزعي أنابيب الغاز وعمال نقل الأثاث. فجميع هذه الأعمال يمكن للناس القيام بها إما بأنفسهم أو بالتعاون فيما بينهم. لنضرب مثالاً واحداً: فقد يجتمع أصدقاء أو أقارب زيد من الناس لمعاونته في نقل أثاثه. فكم تزيد هذه من الروابط الاجتماعية بين الناس؟ ولكنك قد تستنكر وتقول: انظر إلى شركات النقل للأثاث كم هي راقية ومريحة وذات خبرة!!! فأجيب: إن نظرنا للمسألة من منظور الفرد المستفيد، فهي بالفعل شركات راقية مريحة لمن ملك المال. إلا أن الذي حدث هو تسخير جماعة في خدمة كان بالإمكان أن يقوم بها المستفيدون من الخدمة بأنفسهم، في حين كان بالإمكان الاستفادة من هؤلاء العمال فيما هو أكثر حيوية للمجتمع مثل استخراج المعادن وتصنيع الآلات الحاسبة والطائرات لتسع أكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع. فهناك الكثير والكثير من الخدمات التعليمية والصحية الراقية وما شابه من مرافق والتي يحتاجها الكثير من الناس إلا أنهم محرومون منها بسبب هذا الترف للقلة المتنفذة (التي لا تنقل أثاثها بنفسها) على حساب الكثرة المعدمة. وقد اخترت هذا المثال عمداً لأستثيرك لتتفكر. فمسألة نقل الأثاث مهمة شاقة، حتى أنا لم أنجُ منها. وهذا بالطبع لا يعني أنه إن طبقت الشريعة فلن تظهر مثل هذه الشركات لنقل الأثاث، بل ستظهر ولكن بطريقة أرقى وفي الوقت المناسب من عمر تطور المجتمع. ذلك أنه مع مرور الزمن ومع توفر المستهلكات والخدمات الحيوية بسبب ارتفاع أسعارها وانجذاب الناس لتلبيتها أولاً، ستظهر تالياً السلع والخدمات التكميلية (مثل شراكات نقل الأثاث) ولكن بأداء أكثر إتقاناً لأن من يعملون كشركاء أكثر حرصاً على سمعتهم من الأُجراء المسخرين الذين لا يملكون الشركة. وهؤلاء العاملين الأكثر إتقاناً، ولأنه لا بطالة، فإن أجورهم سترتفع لدرجة تمكنهم من توفير ما يحتاجونه من خدمات كالتعليم والصحة من أموالهم التي ربحوها في هذه الأعمال التي أصبحت وكأنها من الضروريات. أما أولئك الذين يعملون في شركات نقل الأثاث المعاصرة الملوثة بالرأسمالية، ولانتشار البطالة، فهم يعملون بأجر منخفض ما يجعلهم عالة على الآخرين في توفير الخدمات، فتأتي الدولة لوضع الضرائب لتوفيرها لهم ولأمثالهم ممن لا يستطيعون القيام بنفقاتهم. هكذا تظهر مرة أخرى السلطات التي تنفق بغير هدى لتأخذ من هنا وتضع هناك، تأخذ من الناس لتضعه في التعليم، فيذهب جزء منه في جيوب المتنفذين. وهذا الذي يحدث في العالم الغربي أيضاً. فهم يحسبون أنهم يستثمرون جُل أموالهم فيما هو خير لأوطانهم، إلا أن الهدر ينهش اقتصادهم من كل مكان كما مر بنا. أي أن المسألة ليست راحة فرد في نظام رأسمالي ليقع ابنه بعد جيل فريسة للبطالة، ويعيش هو بين مخاوف الإفلاس ومخاوف سرقة الآخرين له، لأن المجتمع غير آمن بانتشار الفقراء والمنحلين والمجرمين (وعليه أن يدفع من كده كضرائب لإيواء هؤلاء في السجون)، بل المسألة راحة جميع أفراد المجتمع حتى يعيش الغني منهم في راحة فعلية ينتقل فيها في كل مكان في مجتمع آمن دون هدر الأموال في نفقات

السجون والشرطة وأجهزة كشف التزوير والمباحث والاستخبارات ومكاتب محاماة وما شابه من هدر على شتى الأصعدة. أي أن العالم الغربي، ولأنه لم يدرك تدرج أهمية احتياجاته (ولن يستطيع ذلك إلا إن حكم بالشريعة)، فهو في تخبط سرمدي نتج عنه توافر الترف والقلق للقلة مع الاستعباد للكثرة. ففي كل مرة أسافر فيها لدولة غربية أسأل: كم سيكون هؤلاء سعداء إن هم حكموا بالإسلام، فبلادهم جميلة، إلا أن نظامهم أوجد بينهم التعساء. فهؤلاء إن حكموا بالإسلام سيكونون أكثر أمناً ورغداً وعزاً وسعادة مع عمل أقل لأن ما ذهب في الهدر من عمل ومال كان بالإمكان أن يُستثمر في إنتاج ضروريات أخرى لتسع أفراداً أكثر، عندها تزداد النشاطات وبالتالي النفقات ذات الطابع الاجتماعي والثقافي وما شابه. فالمسألة نسبية. وهذا ما ستحاول الفصول القادمة تبيانه بإذن الله. فلا تغتر بما وصلوا إليه من رقي. فقد خلق البديع الحق سبحانه وتعالى إنساناً متّعه بعقل وهمة إن تفاعل مع خيرات الأرض سيبدع وسيحيل الأرض إلى نعيم وكأنها جنة الله في أرضه. أليس هو الخالق الخلاق المعطي الواهب الوهاب الرازق الرزاق؟

أو لا يحق لنا أخي القارئ الآن أن ندعو الله الحق سبحانه وتعالى أن يسحق كل من لم يحكم بشرعه. والآن لنذهب للفصل الثاني عشر، أي فصل «الفصل والوصل». فقد أبدعت الشريعة في وصل الناس ليتكاتفوا وليتآزروا متى كانت هناك حاجة لتكاتفهم لرفع الإنتاجية، وفصلت بينهم لينطلق كل فرد منهم في مساره الخاص به متى ما كانت هناك حاجة لتحرره للانطلاق دون قيود ليزداد الإنتاج في مجموع الأمة فتظهر الكفاءة في الإنتاج والعدالة في التوزيع بإذن الله.

الفصل الثاني عشر

الفَصلُ والوَصلُ

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾

نقاط عدل أم مستويات ظلم؟
خطط إنتاجية أم كتل اقتصادية؟

كنت قد قرأت حديثاً أرعبني: جاء في كتاب «الترغيب والترهيب» عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه «قام ليلة بمكة من الليل فقال: ﴿اللهم هل بلغت؟﴾، ثلاث مرات. فقام عمر بن الخطاب، وكان أواهاً فقال: اللهم نعم وحرضت وجهدت ونصحت. فقال: ﴿ليظهرن الإيمان حتى يرد الكفر إلى مواطنه، ولتخاضن البحار بالإسلام، وليأتين على الناس زمان يتعلمون فيه القرآن، يتعلمونه ويقرؤونه ثم يقولون: قد قرأنا وعلمنا، فمن ذا الذي هو خير منا؟ فهل في أولئك من خير؟﴾. قالوا: يا رسول الله من أولئك؟ قال: ﴿أولئك منكم وأولئك هم وقود النار﴾».[1] وفي لفظ آخر: ﴿فهل في أولئك من ضر؟﴾. ألا يصف هذا الحديث حالنا اليوم؟ فنحن نقرأ القرآن الكريم ونُقرئه لغيرنا ومع هذا نقع في الظلم الذي قد يؤدي للنار والعياذ بالله. لأضرب مثالين واضحين: الأول: عندما ضربت المجاعة الصومال بسبب الجفاف سنة ١٤٣٢هـ الموافق ٢٠١١م، وهو بلد سكانه مسلمون من أهل السنة والجماعة، ثابر العلماء واجتهدوا واستخدموا وسائل الإعلام، وحثوا الناس على التصدق والتبرع لإخوانهم المنكوبين في الصومال كسباً للأجر. فقام الناس ملبين من شدة تأثرهم بما رأوه في وسائل الإعلام من صور مؤلمة للأطفال والنساء الجياع، وأُرسلت إلى الصومال الأموال والمأكولات والأدوية والمستشفيات المتنقلة، وكأن الصومال أصبح ميداناً للتنافس بين الدول ورؤسائها وملوكها والأثرياء والمؤسسات الإغاثية لإثبات مصداقية إيمان هؤلاء المعطين وكرمهم لهذا الشعب المعدم. إلا أن أحداً من العلماء لم يثر قضية جوهرية في الحقوق وهي: لماذا تذهب المساعدات لهؤلاء الصوماليين المنكوبين بدل أن يسمح لهم بالخروج من تلك الأرض والهجرة لمناطق أخرى ليُعينوا أنفسهم بأنفسهم بعزة وكرامة بدل حبسهم في تلك الأرض التي ضربها الجفاف ليصطفوا في طابور لساعات كالمتسولين للحصول على طبق حساء؟ فأي إذلال هذا الذي يوضع فيه هؤلاء من أجل وجبة واحدة؟ أجل، لا أحد يثير مسألة فتح الحدود لهؤلاء الصوماليين ليهاجروا من ديارهم إلى دول مسلمة أخرى قبل أن يصيبهم الجفاف. فلا أحد يفكر هكذا، لأن النظام العالمي الحديث الذي حبس الصوماليين داخل حدود دولتهم تقبلناه وأصبح وكأنه جزء من شرعنا. أي أن الحل في أذهان من يقرؤون القرآن الكريم هو: «أنتم يا أهل الصومال إخوان

لنا، لذا تستحقون عطفنا، ونحن (أهل الإحسان) نبحث عن الأجر، لذا يجب علينا أن نعطف عليكم، لهذا ابقوا داخل قفص دولتكم ونحن سنهب ونأتي لكم بما تحتاجونه من أكل وشرب ودواء لسد رمقكم. فقط ابقوا داخل حدود دولتكم ولا تأتوا إلينا». وعندما تتحسن الأحوال بعض الشيء وتخف المعونات ويخفت وهيج الصخب الإعلامي ويتعود الناس على خبر مجاعة الصوماليين وتتبلد أحاسيسهم، يعود الجميع لأوطانهم تاركين الصوماليين داخل سجن الجهل والتخلف ليصبحوا وكأنهم صخرة في خرابة تخلف الأمة. وكأن الكرة الأرضية بخيراتها لم تخلق للصوماليين قط، بل لغيرهم ممن هم أكثر بشرية! أليس هذا ظلم واضح فاجر وقع على شعب بأكمله؟ ألم يُسلب هذا الشعب حقه في الهجرة التي حث عليها القرآن الكريم؟ وكأن الدول الإسلامية المحيطة ستزداد فقراً إن هاجر إليها هؤلاء الصوماليين لأنهم هم، أي حكام الدول الأخرى، الرازقون لشعوبهم (والعياذ بالله)، لهذا يخافون من هجرة الصوماليين حتى لا يشاركوا سكان دول الخليج النفطية مثلاً في موارد النفط.

كل هذا يقع أمام أنظار ومسامع وسكوت العلماء والمشايخ والمثقفين!!! فهل سمعت أو رأيت عالماً أو شيخاً أو داعية جاهر ونادى بأحقية الهجرة من الصومال للدول الإسلامية للعيش فيها رغم أنوف حكام وشعوب الدول الثرية. أي وكأن موارد الكرة الأرضية لن تكفي الناس. وفي هذا اتهام لله الحق جلت قدرته في تقديره للأرزاق. ألم يصدق الصادق الأمين صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿أولئك هم وقود النار﴾؟ فأين هؤلاء الذين يقرؤون القرآن الكريم من قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿البلاد بلاد الله، والعباد عباد الله، فحيثما أصبت خيراً فأقم﴾؟ أليس الحديث مرعباً؟ هذه الصورة من الانحراف في الحقوق هي ما حاول فصل «ابن السبيل» تبيانها. وكما مر بنا وسيأتي بإذن الله فإن سكان الأقاليم النفطية سيزدادون رغداً إن هاجر إليها مثل هؤلاء.

المثال الثاني: أثناء مراجعة هذا الفصل سنة ١٤٣٢هـ كان طاغية ليبيا معمر القذافي عليه من الله ما يستحق، يقتل الناس حتى لا يفقد الحكم. فعشرات الآلاف من الليبيين يذبحون لأنهم لم يكونوا من المسلحين، أما هو فقد استثمر أموال النفط لبناء جيش فقط للحفاظ على حكمه، فأصبحت أرض ليبيا السنية المسلمة وكأنها خراب تفتقر لأدنى مقومات الحضارة كالمستشفيات برغم كل هذه الأموال. ولعل الأسوأ هو طاغية سوريا بشار الأسد ووالده عليه أيضاً من الله ما يستحق والذي وظف أموال سوريا ووظف جل طائفة العلويين ووظف بعض أهل السنة من ضعاف النفوس في الوظائف العسكرية والاستخباراتية ليوجد ١٧ جهازاً أمنياً وليحكم سوريا جبراً وقهراً وليحول بالتالي شعباً يتصف بالهمة والذكاء ويعيش على أرض كلها خيرات إلى شعب في دولة متخلفة. فهو بوضع الضرائب على الناس وباستخراج المعادن لتُصدّر لتغذية أجهزته الحربية والأمنية والاستخباراتية سحب الشام للتخلف التام إذ لا حرية إنتاجية ولا تراكم معرفي، بل تراجع إنتاجي نوعاً وكماً يوم بعد يوم ولأربعين سنة. وفي الوقت ذاته ومع كل هذا التخلف، فبشار الأسد وحزبه يعتقدون بأنهم على الحق ولا يريدون أن يروا التخلف الذي أحدثوه، لذا فلهم حق قتل واغتصاب وحرق كل الشعب لا لشيء إلا لأن الشعب لم يقف معهم في وجه الثوار. وبالطبع ما تمكن بشار وحزبه والقذافي وزبانيته من هذا الفتك إلا لأن المجتمعات المسلمة ظهر فيها تشريع اجتهادي يقول بأن أموال الفيء والغنائم تذهب لبيت المال ومن ثم للسلطان توزيعها بناء على قواعد (أسس لها الفقهاء) ما أنزل الله بها من سلطان. هذا بالإضافة إلى أن العمل العسكري أصبح وظيفة وللحكومة أخذ الأموال لتوزيعها على الجند (كما اجتهد بعض الأوائل). وهذا انحراف عظيم عن نهج الشريعة كما حاول فصل «الديوان» أن يثبت. وكل هذا القتل

والاغتصاب يقع أمام أنظار المسلمين على التلفاز وفي جميع أرجاء الأرض. أي لا يوجد مسلم إلا وعلم بما حدث لأخواته المسلمات وهو لا يستطيع نجدتهن إلا بالدعاء لهن لأن الحدود الدولية تمنع تحرك المسلمين. هذه الصورة المؤلمة من الانحراف في الحقوق هي ما حاولت الفصول السابقة تبيانها. تصور الوضع: أهل الشام يُقتلون والشاميات يغتصبن ونحن ندعو لهم في المساجد ودون حراك، بل مقيدون ننظر ونسمع ونبكي كالولايا. والدليل على العجز الذي نحن فيه هو صيغ الأدعية في الصلوات في المساجد إن تأملتها. فهذا شيخ يدعو بالقول: «اللهم انصر إخواننا المستضعفين في الشام». فلم لا يكون الدعاء: «اللهم انصرنا» أو: «اللهم أعنا على نصر إخواننا» ما يعني أننا نريد المساهمة بالذهاب إلى الشام لنصرتهم. فإن كان في الأثر من دعاء السلف للمجاهدين بالنصر عن بُعد مثل قولهم: «اللهم انصر إخواننا المجاهدين في كل مكان»، فإن هذا الأثر ما كان إلا بعد الأخذ بالأسباب ولأن المسافات كانت بعيدة ولأن من يدعو كان بعيداً ولا حيلة له. فالداعي بحاجة لشهر للوصول من اليمن إلى الشام. أما الآن، فإن أبعد رجل سيصل إن كان في المغرب في ثلاثة أو أربعة أيام بالعربة على الأكثر، وها هي الثورة مشتعلة لأكثر من سنتين!

ومن الأمثلة على الأدعية التي تشير إلى الروح الانهزامية بسبب الحكم بغير ما أنزل الله الدعاء: «اللهم إنهم [أي أهل الشام] خائفون فأمنهم، اللهم إنهم جياع فأطعمهم، اللهم إنهم عراة فأكسهم ... اللهم خالف بين قلوبهم [أي بشار وزبانيته] وزلزل الأقدام من تحتهم». تلحظ من صيغة الدعاء أنه تواكلي على الله الناصر النصير المنتصر ودون أدنى مساهمة منا إلا بالدعاء لهم. وكذلك باقي الأدعية مثل: «اللهم عليك بطاغية الشام بشار وأعوانه، اللهم أرنا فيه يوماً أسوداً كيوم عاد وثمود». فهل أراد لنا الإسلام انتظار عذاب يأتي من السماء لبشار وحزبه وأهل السنة في الشام يُذبحون والحرائر يُغتصبن ونحن ننظر ونُوَلول؟ فهل الإسلام هكذا؟ معاذ الله. أم أن الإسلام واضح في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾؟ أي علينا الدعاء طلباً للعون للحركة للوصول إلى زبانية بشار أولاً. ثم هناك عند اللقاء وبعد الأخذ بجميع الأسباب يكون الدعاء بطلب النصر لأننا أخذنا بجميع الأسباب الدنيوية ولم نترك أي فرصة لأي صدفة قد تسحبنا للهزيمة. عندها بالطبع سيكون للدعاء وضع آخر لأن النصر من عند الله، فالاستجابة لمن أخذ بالأسباب آكد. ومن أهم الأسباب مقصوصة الحقوق. فهل سمعت أو رأيت عالماً أو شيخاً أو داعية جاهر ونادى بتطبيق أوامره صلى الله عليه وسلم والتي تجعل المهارات القتالية وحمل السلاح عبادة واجبة على كل مسلم أينما كان (كما مر بنا في فصل «دولة الناس»)؟ لا، بل قامت الدول بمحاربة العلماء الذين ينادون للجهاد وجرمت دول أخرى من يذهب الجهاد بسجنه. وأين نحن من الآيات القرآنية الكريمة وأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم والتي تمنع ذهاب الأموال لبيت المال حتى لا تقع في أيدي الحكومات التي تمنع الناس من الترحال للشام؟ فبدل ظهور عرف يمنع أصلاً وقوع الأموال في أيدي هؤلاء الحكام لكي لا يظهر تسلط كتسلط بشار القذر، تجمعت الأموال في بيت المال ليكون مادة للسلطات للفتك بالناس وحكمهم جبراً وقهراً. ألا تعتقد أن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم قد تحقق: ﴿أولئك هم وقود النار﴾؟ هذا من الانحرافات التي حاولت الفصول السابقة تبيانها، وهذا الفصل سيوضح بإذن الله انحرافاً آخر في الحقوق. انحراف أدى لظهور هيكل اقتصادي سياسي اجتماعي يضع الناس في مواضع تفتنهم في عقائدهم، فيبتعد الناس عن عبادة رب الناس إلى تأليه أصحاب السلطة والمال وعبادتهم. وهذه بلوى يندر أن ينجو منها أحد. ولكن قبل المضي في هذا الفصل لابد من بعض التوضيحات.

التوضيح الأول: هدف هذا الفصل

كما مر بنا في فصل الشركة فإن أي إنتاج بحاجة إلى التكاتف بين المنتجين، وكل حكم في الشريعة يؤدي للوصل بين الناس متى تطلب الإنتاج ذلك، وكل حكم في الشريعة يؤدي للفصل بين الناس متى تطلب الإنتاج ذلك. فكما سترى في هذا الفصل والقادم بإذن الله، فإن حركيات الفصل والوصل بين الناس هي من الأفكار الجذرية لزيادة الإنتاجية. فبينما الشريعة تفصل بين الناس حتى ينطلق كل فرد أو جماعة في مجالهم ودون الإضرار بالآخرين ليكونوا أكثر إنتاجاً كحق ملكية المعادن لمن حازها، فإن الأنظمة الوضعية تشبك الناس ليقيدوا بعضهم البعض ليكونوا أقل إنتاجاً كما تفعل الأسواق المالية (والتي ظن معظم الناس أن فيها خير للمجتمعات لأنها تجمع أموال المستثمرين لتُوظف مرة أخرى من خلال أسهم الشركات). فما تفعله هذه الأسواق هو تبديد أموال المستثمرين من خلال الإقراض (كبيع السندات مثلاً)، فتقع الأموال (التي كان يجب أن تستثمر) في أيدي من قد يبددونها كما سترى بإذن الله. ولا أدل على التشابك الممقوت بين المنتجين أكثر من انهيار أسواق المال العالمية بانهيار سوق واحد فقط أو بنك واحد فقط أو تأزم مالي في دولة ما. وفي الوقت ذاته، فإن الناس بحاجة للترابط حتى يتمكنوا من التعاون الذي يحتاجه الإنتاج، وهذا الترابط هو ما تحاول الشريعة إيجاده بوصل الناس كما في الشراكات مثلاً، وفي هذه النقاط التي تحتاج للوصل تأتي الأنظمة والقوانين لتقطع العلاقات بين الناس كمنع ظهور الحائط المشترك بين عقارات الجيران مثلاً (وسيأتي بإذن الله بيان أن لهذا الحائط المشترك فائدة في ربط الجيران لنشر المعرفة). أي أن نقاط الفصل والوصل بين الناس هي نقاط لن يتمكن البشر من معرفتها ناهيك عن استحداثها، وهذا ما أتقنت الشريعة إيجاده كما سترى في باقي الكتاب بإذن الله. فهذا الفصل يركز على الفصل والوصل في الأموال، والذي يليه يركز على الفصل والوصل في الحكم ثم الذي يليه على الموافقات أو التراخيص، ثم الذي يليه على الفصل والوصل في الأماكن. أي أن الأنظمة الوضعية والتي انبثقت من العقل القاصر وصلت الناس حيث يجب أن تفصل، وفصلت حيث يجب أن تصل في معظم الأحوال، وما حدث هذا الانحراف إلا بسبب ظهور الدولة كسلطة تدير شؤون الحياة. ولن تستطيع الدولة إدارة شؤون الحياة إلا بالأموال والسيطرة على الناس من خلال الأنظمة والقوانين. ومتى ما اجتمعت الأموال والسلطات للدولة ظهر الظلم بالضرورة وهو موضوع التوضيح الثاني.

التوضيح الثاني: العدل

لقد غرس الله الحق سبحانه وتعالى في البشر كره الظلم. فهذا من علمه وحكمته وكرمه ومنّه وجوده وعدله الذي حرم الظلم على نفسه وحرمه بين خلقه جميعاً مسلمهم وكافرهم. فإن سمعت مثلاً عن قصة وقع فيها ظلم على أي فرد حتى وإن لم تعرفه وكان في حضارة أخرى غير مسلمة فإنك لا شعورياً تشمئز وتتضايق لدرجة أنك قد تتذكر حال المظلوم باستمرار. وبالعكس، فعندما تستمع لقصة انتهت بإحقاق الحق ستشعر بنوع من الراحة. ولكن الواقع هو أن ماهية ومعايير العدالة تاريخياً تتغير باستمرار بتغير الأحوال بناء على التركيب السياسي للمجتمع. فهناك حقيقة تاريخية لا مفر منها وهي أن العدالة في أي مجتمع في حقبة ما هي حكم القوي (وبالذات إن كان الحكم بغير ما أنزل الله كما سأحاول أن أثبت بإذن الله). فالقوي هو الذي يفرض واقعه ويوجه أحكامه

وشروطه ويضع معاييره لينشر ما يعتقد أنه العدل برغم أنه ظلم أحياناً. لهذا قيل: إن درهم قوة خير من قنطار من الحقوق. ألم يكن المجتمع في بؤس شديد عندما كان القوي ظالماً لأن الحقوق لم يكن لها وزن كما كانت سوريا أيام حكم حزب البعث مثلاً، أو كما المسلمون في فلسطين المحتلة حيث اليهود يوزعون الحقوق لصالح هذا اليهودي ضد ذاك الفلسطيني دون منطق إلا القوة؟ لهذا بقي العدل محل نقاش مستمر عن ماهيته لأنه يستمد تعريفه من الحقوق التي تضعها الحكومات أو الرؤساء أو السلاطين. فهي آلية الأقوى لبسط نفوذه. ولكن بغض النظر عن هذا الجدل بين الفلاسفة عن ماهية العدل، إلا أن المنتشر حالياً عن العدل من زاوية التمكين عند الناس هو أن الغرب مجتمع يحاول العدل بين أفراده، وقد ينجح وقد يفشل، إلا أنه يحاول بالرجوع للعقل. ولدحض هذه الفكرة أقول:

لنقل بأن هناك مجتمعاً أفراده من ذوي القيم النبيلة الذين لا يغدرون ويحترمون المواثيق وأن حاكمهم كان عادلاً، فهل ذاك المجتمع عادل حقاً؟ لنقل بأن هناك مجتمعاً اشتراكياً، وأتى حاكم عادل وطبق الاشتراكية بحذافيرها، فهل نقول بأن المجتمع عادل أم أن الإطار الأكبر للمجتمع ضال؟ أو هل نقول إن الحاكم عادل في إطار ضال؟ وبالتالي قد نقول أيضاً أن الحاكم ظالم لأنه بحكمه العادل ساهم في تمكين إطار ضال من الاستمرار كما فعل ماوتسي تنج في الصين مثلاً؟ والشيء ذاته ينطبق على أفراد المجتمع، كما في الرأسمالية، فكثيرون هم من يؤمنون بالرأسمالية في الغرب ويطبقونها، فهل ذاك المجتمع عادل أم أنه ضال؟ أي أن العدل صفة غالباً ما تعكس في مفهوم الناس تمسك الحاكم أو الأفراد بتطبيق أسس المجتمع العقدية في التعاملات دون ظلم. ولأنه لا ظلم، يقول الناس بأن هذا عدل وبغض النظر عن الإطار الأكبر للمجتمع. وخير دليل على ذلك وصف المجتمع الغربي بأنه مجتمع عادل في نظر الكثيرين. فالرئيس الأمريكي جون كيندي مثلاً كان رجلاً نزيهاً في عمله، فهو قد حكم بالعدل في نظر الكثيرين برغم أن الإطار الأكبر للمجتمع الأمريكي إطار ضال. لهذا فإن السؤال هو: هل إن كان المجتمع ضالاً سيظهر فيه العدل إن حُكم بالعدل؟ وبالطبع هنا ستثور إن كنت علمانياً وتصفني بأنني منحاز ولست عادلاً في وصف المجتمعات الديمقراطية المنتجة بأنها ضالة. لهذا وللتوضيح أقول:

هل يمكن القول بأن هناك عدل وعدل مطلق أو عدل أصغر وعدل أكبر؟ لنضرب مثالاً: إن سرق عمرو مال بكر، فحكم القاضي لبكر برد المال برغم أن عمرو ابن شخص متنفذ وقام بالضغط على القاضي. هنا ستقول بأن القاضي رجل عادل لأنه لم يخف من والد السارق عمرو وحكم بالعدل وأعاد المال لبكر. لكن لاحظ أن المال المسروق قد لا يكون مالاً حصل عليه بكر باستحقاق، بل قد يكون مالاً ورثه بكر من أبيه الذي ملك منجماً بتصريح من الدولة أعطي له دون غيره من الناس دون وجه حق باستغلال النظام لصالحه والذي غالباً ما يحدث. أو قد يكون المال الذي ورثه بكر أتى من تراكم بيع وشراء أسهم في الأسواق المالية المبنية على المقامرة، وهو ظلم أكبر لأنه ينقل الأموال من مستحقيها لغيرهم (كما سيأتي بيانه في هذا الفصل بإذن الله). أي أن مال بكر هو مال ورثه من أبيه الذي حصل عليه دون أدنى مجهود إنتاجي لأن النظام المجتمعي أتاح له فرصة الظلم في مستوى آخر. هنا لابد وأن يكون العدل مخدوشاً لأن القاضي لم يحكم ولن يستطيع أن يحكم بالعدل المطلق لأن دوره محدد داخل إطار الخلاف الذي أتاه من الطرفين. فالقاضي يتحرك داخل إطار قضائي داخل إطار المجتمع. أي أنه لا عدل أبداً في المجتمعات إلا إن كان الإطار الأكبر عادلاً. وبالطبع فإن لكل إطارٍ إطاراً آخر أكبر منه أو إطار آخر موازٍ له.

لنضرب بعض الأمثلة: عندما قرر الرئيس الأمريكي ريجان المبادرة بحرب النجوم، فهو قد أخذ من أموال الناس من خلال الضرائب لينفقها على أبحاث حرب النجوم، وهذا مما لا فائدة منه مقارنة بالنفقات كما ثبت ذلك بعد تركه للحكم. وبالطبع، فدستورياً كان له ذلك الحق برغم الصراع مع مجلسي النواب والشيوخ. والدستور إطار حقوقي أكبر من إطار حقوقي أدنى يبيح للمواطن الحق في رفض دفع الضريبة التي قد تذهب لأبحاث حرب النجوم. فهل للمواطن (ليكون المجتمع عادلاً) رفض دفع الضريبة بحجة أن الرئيس تصرف دون منطق؟ مثال آخر: عندما يحاول مالك لدار قديمة هدم مبناه القديم لإعادة بناء الأرض مرة أخرى كمكاتب ومن ثم بيعها، ثم يجتمع المجلس البلدي ويقرر منعه من الهدم لأن الأنظمة والقوانين المتعلقة بالمحافظة على التراث لتشجيع السياحة تعطي المجلس البلدي الحق في المنع، فإن المالك سيشعر بالظلم في هذه الحالة لأنه لم يستثمر عقاره كما أراد. هنا في هذه الحالة فإن ما رآه مسؤولوا المجلس البلدي حقاً هو الذي طبق. وقد مرت بي حالة مشابهة حققت فيها في بلدة أصيلة في المغرب عندما وصل محمد بن عيسى لرئاسة المجلس البلدي (سنة ١٩٨٣م) ومنع السكان من استحداث أعمال استثمارية إلا إن كانت حرفية ثقافية كالطباعة والرسم على الحرير وما شابه من نشاطات لم تتصل بواقع السكان آنذاك. فالسكان قد منعوا مثلاً من استحداث معمل للجلود. فتضجر السكان بسبب تعثر انتشار الصناعات في البلدة وهجرها الشباب لمدن أخرى للبحث عن عمل ما أدى لارتفاع نسبة العنوسة بسبب زواج هؤلاء الشباب من المناطق التي يعملون فيها. فمع من الحق هنا؟

لهذا نجد أن مجتمعات الحداثة في الغرب في صراع دائم للبحث عن الحق هروباً من الظلم. كل طائفة تعتقد أن الحق معها. فظهرت النقابات للدفاع عن حقوق أعضائها. فبالإمكان القول بأن المجتمعات المعاصرة هي نتاج للصراع السرمدي بين الأفراد والجماعات في الحقوق، فهناك حقوق مكانية كحقوق العقارات والحقوق بين الجيران وحقوق المرافق وما شابه (وهو موضوع فصل «الأماكن»)، وهناك حقوق مالية كالحقوق بين التجار والشركات والبنوك (وجزء منه سيناقش في هذا الفصل)، وهناك حقوق علمية كالملكية الفكرية (وسيأتي في فصل «المعرفة» بإذن الله)، وهناك حقوق أخرى (هي أيضاً) ما أنزل الله بها من سلطان مثل حقوق المواطنة، وهكذا. وكل منظومة من الحقوق تقع تحت منظومة أخرى أو فوقها أو موازية لها بطريقة يصعب معها على أي إنسان مهما أوتي من علم وعمر أن يستوعب هذه الحقوق ليختار منها ما هو أصلح للناس لنصل إلى العدل المطلق أو العدل الأكبر (وهذا هو بيت القصيد). فقد يكون القاضي عادلاً في الفصل بين اثنين لأن القضية واضحة، أي وكأن هذا عدل أصغر، أما العدل الذي يشمل المجتمع أو العدل الأكبر فهو مسألة أخرى. لهذا فإن جميع هذه المجتمعات التي لا تحكم بشرع الله مجتمعات ظالمة لقطاع من السكان أو لقطاع من الأعمال. ولعل أفضل مثال على هذا التخبط هو مثالية باريتو في علم الاقتصاد Pareto optimality. فكلمة عدالة لا تظهر بوضوح في هذه المثالية برغم أنها تحاول الوصول إليه. فمما ذهب إليه بعض المفكرين الاقتصاديين هو تبني هذه المثالية والتي تنص على أن أي تغيير في المجتمع أو أي تدخل للدولة في أي مشروع تنموي لابد وأن يجتاز مثالية باريتو والتي تنص على أن إفادة أي فرد في المجتمع على حساب وضع فرد آخر في وضع أتعس لهو أمر غير مقبول. ولأن هذا مستحيل على العقل البشري لأن المشروعات عادة ما تفيد قطاعاً كبيراً مع تضرر قطاعات أقل، فإن ما تفعله هذه المثالية هي تثبيط التنمية في المجتمع إن تم الأخذ بها. فمثلاً إن كان القرار هو بناء سد مائي، وكان هذا البناء يتطلب تهجير بعض السكان من مواطنهم ومن ثم لم يقبل به هؤلاء السكان فأجبروا عليه، فهم (أي السكان المهجّرون) في وضع أسوأ ما يؤدي بالضرورة إلى

إجهاض المشروع إن تم الأخذ بمثالية باريتو. أي أن تفعيل العدالة في وجه التنمية مأزق اقتصادي لن يستطيع الفكر الغربي الخروج منه قط بناء على مثالية باريتو. لهذا وصل الكثير من الاقتصاديين إلى قناعة أن لكل تنمية ضحايا ولابد من إرضائهم بالمال مثلاً (كتعويض هؤلاء المهجرين مالياً ونقلهم رغماً عنهم). وهناك الكثير من القصص عمن رفضوا هذه التعويضات مهما بلغت نظراً لكبر سنهم وتمسكهم بمساكنهم ورفضهم للنقل من مستوطنات ذكرياتهم. وفي تهجيرهم رغماً عنهم ظلم لهم كما حدث مع أهل النوبة في مصر والسودان الذين تظاهروا وقتل بعضهم في السودان مؤخراً عندما حاولوا مجابهة الدولة. أي أن المجتمع مبتور في عدله.[ء] فما الحل إذاً؟

إن الشائع عند معظم الباحثين والمفكرين هو أن العدل في المجتمع يتحقق على يد برلمان و (أو) حاكم عادل. لكنني سأجادل في هذا الفصل وأقول أن المسألة هي مسألة حقوق «ثابتة» وفوق مستوى البشر فكرياً ويجب ألا تتغير بتغير الزمان أو المكان. ولعلك تقول: ولكن الحقوق بيد السلطات تفصّلها كيف تشاء لصالح الوضع المعاصر! ألم تقل (يا جميل أكبر) أن درهم قوة خير من قنطار حقوق! فأجيب: نعم ولكن هذا لن يقع مع تطبيق الشريعة، ذلك أن تطبيق مقصوصة الحقوق التي تمنع الأموال من الذهاب لبيت المال من جهة، وتعطي الناس الحق في التصرف دون إذن السلطات (ولكن باتباع حركيات الشريعة) من جهة أخرى، ستوجد مع تقادم الزمن مجتمعاً عزيزاً متمكناً لن يجرؤ فيه أي حاكم أو مسؤول من زرع بذرة الاستبداد كما سترى في فصل «الحكم» بإذن الله.[ب] أي لن يظهر لا درهم ولا قنطار قوة. أي ما يحاول هذا الفصل تأكيده هو أنه لا وسيلة لنشر العدل المطلق أو العدل الأكبر «لأجيال متعاقبة» إلا بتطبيق مقصوصة الحقوق. فقد يأتي حاكم عادل مثل عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه وينشر العدل في المجتمع، إلا أنه لن يستطيع فعل ذلك للأجيال القادمة إذ أن العدل سيذبل بعد وفاته لأن منظومة الحقوق التي تجمع الأموال للسلطات (كما يفعل الديوان مثلاً) ستفتن المسؤولين فيضيع العدل. فالمال سلطان، والسلطان أهواء، والأهواء ظلم، والظلم تخلف وفساد. وكذلك القوانين والأنظمة، فهي سلطان، والسلطان أهواء، والأهواء ظلم، والظلم تخلف وفساد وتثبيط للإنتاجية. وهذا ما حاولت الشريعة تلافيه، أي حاولت إيجاد مقصوصة من الحقوق لن تجمع الأموال للسلطات (وقد كان هذا موضوع الفصول السابقة)، ولا تعطي السلطات الصلاحيات في إدارة الحياة (وهو موضوع هذا الفصل والفصلين القادمين بإذن الله). وبهذا لن يظهر حاكم أو مسؤول ظالم حتى وإن كانت طينته فاسدة. فالعدل سيعم المجتمع مهما كان معدن الحاكم أو المسؤول ورغماً عنه لأنه لا مال وبالتالي لا موظفين ومن ثم لا تسلط له على الناس. أي أن أهم مسؤولياته هي في اثنتين: ولابد من توضيحهما هنا وباختصار شديد لأن مسؤوليات الحاكم ستأتي في فصل الحكم (كتوضيح مسؤولياته الأخرى التي لن تؤثر في مقصوصة الحقوق وجودة العمران مثل الديات).

ء) لعلك تسأل: وكيف يعالج الإسلام هذه الإشكالية (أي بناء السدود)؟ ستأتي الإجابة بإذن الله، ولكن تذكر أن الشريعة لا تجيز نزع الملكية أبداً دون رضى المالك مهما كانت المنفعة المتوقعة للجماعة كما مر بنا في فصل «قصور العقل»، ذلك أن القناعة هي أن ظلم فرد واحد سيؤدي لظلم الجماعة، إلا أن الفرق بين الإسلام والنظم الوضعية هو أن الإسلام يحرم الظلم ويؤدي للتنمية، بينما العقل القاصر يجهض التنمية إن أراد منع الظلم كما سترى بإذن الله.

ب) هنا ملحوظة هامشية لموضوع هذا الفصل إلا أنها جوهرية لموضوع الكتاب وكنت قد أثرتها سابقاً وهي أن هناك من العلماء من يذم معاوية بن أبي سفيان لأنه أول من ورّث الحكم في الإسلام. فأقول: إن لم يورّث معاوية الحكم لفعلها غيره من بعده. فالمسألة ليست في معادن الأفراد ولكن أيضاً في النظام الاقتصادي الذي مكن هؤلاء الأفراد من تسخير الجند لهم من خلال استحداث الديوان الذي وضع الأموال في أيدي السلطات أو السلطان. وهذا حدث قبل معاوية.

المسؤولية الأولى: الفصل بين الناس بالقضاء إن هم أتوا إلى السلطان أو إلى الحكومات في حالة ظهور خلاف بينهم. تدبر قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ﴾. فلم يقل الحق سبحانه وتعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم: (وأن احكمهم)، ولكن قال: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم﴾. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾، تلحظ أيضاً في هذه الآية قوله تعالى: ﴿فَٱحْكُم بَيْنَهُم﴾. وكذلك قوله تعالى: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْـًٔا وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾. وسنأتي في فصل الحكم بإذن الله على آيات أخرى وتفصيل أدق تؤكد أن السلطان «لا يحكم الناس» ولكن «يحكم بينهم» إن هم أتوا إليه في حالات الخلاف. وهذه الحالات الخلافية ستضمحل في عددها ونوعيتها مع مرور الزمن لسمو المجتمع إن طبقت مقصوصة الحقوق لأجيال لدرجة أنه يمكن القول أنه لا حاجة للقضاة إلا فيما ندر كما سترى بإذن الله وكما حدث في عهد الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم أجمعين.

والمسؤولية الثانية للحاكم هي رفع راية الجهاد «وبعد المشورة» بتحريض المسلمين على القتال (كما مر بنا في فصل الديوان)، ثم ترتيب من وافق منهم وأتى طوعاً للجهاد برغم أن من لم يأت سيؤثم إن كان الجهاد لدفع اعتداء وقع على المسلمين أو رد غزو محتمل. فلا سلطان للسلطات إذاً في إدارة المجتمع أبداً إن طبقت مقصوصة الحقوق لأن إدارة المجتمع ستكون مسؤولية ذاتية بين الناس لأن مقصوصة الحقوق ستؤدي لذلك، وبهذا فإن العدل هو سمة المجتمع المسلم على الدوام إن طبقت مقصوصة الحقوق كما سترى في هذا الفصل والفصلين القادمين بإذن الله، ذلك لأنه لا وجود لمسؤولين يستطيعون الظلم لأنه لا مال ولا سلطان لهم يمكنهم من ذلك. وإن لم يوجد الظلم انتشر العدل منطقياً وبادر الجميع للعمل والإبداع لتتراكم الكفاءة ويزداد الإنتاج. وحتى يعمل الناس وينتجوا عليهم أن ينطلقوا دون اصطدام فيما بينهم حتى لا يظهر الظلم. هذا هو موضوع هذا الفصل والذي يليه. أي ما سأحاول الوصول إليه هو أن اجتماع المال والسلطة للدولة سيؤدي بالضرورة للظلم والفساد لأن الحكم عادة ما يكون بالعقل الذي عادة ما ينقلب لأهواء. ألم يقل الحق سبحانه وتعالى في سورة القصص: ﴿قُلْ فَأْتُواْ بِكِتَٰبٍ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَآ أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝ فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾. تدبر ترتيب الكلمات في الآية، أي ترتيب كل من: ﴿أَهْدَىٰ مِنْهُمَآ أَتَّبِعْه﴾ و ﴿يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْ﴾ و ﴿أَضَلُّ﴾ ثم أخيراً ﴿ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾. فالآية تبين أن من لم يتبع هدى الله الحق سبحانه وتعالى لابد وأن يتبع هواه، ومن ثم سيضل ومن ثم لابد وأن يظلم، عندها بالطبع سينتشر الفساد. وكنت قد ركزت على الأموال في الإسلام في الفصول السابقة، إلا أنني لم أبين بعد دور العقل في استحداث الفساد من خلال الأنظمة. وقد بينت ضرورة قصور العقل في فصول سابقة، إلا أنني لم أبين بعد آلية ظهور الفساد بالحكم بالعقل من غير الشريعة، وهو موضوع هذا الفصل والقادم بإذن الله.

لعلك تضايقت أخي القارئ من التعابير: عدل أصغر وعدل أكبر وعدل مطلق. فالمفروض بالعدل أن يكون عدلاً في كل الظروف، وليس متصفاً بصفة تهمشه أو تضخمه. لهذا وأنا كذلك لم أحبذ استخدام هذه التعابير.

لكنني استخدمتها سابقاً للتوضيح بأن العدل في مستوى أدنى قد لا يكون في الحقيقة عدل إن وضع في إطار مستوى أعلى. وحتى يكون العدل في أي مستوى عدل حقاً يجب على العدل أن يعم جميع المستويات في المجتمع وإلا لما استحق ذلك المجتمع أن يوصف بالعادل. ولكن من يستطيع إيجاد العدل في جميع المستويات؟ إن عرف الناس الإجابة لما اختلفوا، ولما ظهر فكر اقتصادي اشتراكي ورأسمالي مثلاً، ولما ظهرت النظريات الاجتماعية المتعددة. فهذه الفرق تختلف جميعها في وضع آليات أو حركيات تؤثر في تحديد العدل في كل المستويات. فما الحل إذاً؟

هنا يظهر سؤال مهم عن جوهر العدل هو: ما هو المنطلق الجذري للعدل؟ وللإجابة أقول: إن العدل هو عكس الظلم كما هو معلوم. فلا عدل بالطبع إن ظهر الظلم. ولكن متى يظهر الظلم؟ والإجابة بالطبع هي إن قام فرد بسلب حق فرد آخر مثل قتل ابنه أو سلب ماله أو أخذ مكانه وما شابه ودون رد الحق لأهله ودون القصاص. وأحياناً قد لا يسلب الفرد الآخرين ولكنه قد يظلمهم بمنعهم من أخذ حقوقهم، كمنع الناس من أخذ الماء من بئر مشاع مثلاً. وبين هذين النقيضين، أي بين السلب والمنع أطياف مختلفة، كإقناع الشخص نفسه (برغم علمه بخطأ ما يفعله) بأنه إن دخل الجامعة ليأخذ مكان طالب آخر فإنه قد يكون أحق من ذلك الآخر لأنه لا مال له مثل ذلك الآخر الذي قد يدرس في جامعة خاصة، أو مثل اقتناع الفرد بأنه أحق من الآخرين في الحكم مثل الابن الذي يرث الحكم من أبيه، فهو يظلم شعباً بأكمله بقناعته التامة بكفاءته وبالتالي استحقاقه للحكم، وهكذا. فالظلم إذاً هو الأخذ أو المنع دون استحقاق.

إلى هنا بالطبع فإن الكل (المسلم وغيره) سيوافق على الوصف السابق لأنه لا إشكالية منطقية أو عقدية في المسألة، ولكن الاختلاف يأتي من الإجابة على السؤال الآتي: لكي يستحق الآخذ ما يأخذه والمانع ما يمنعه إن أردنا للعدل أن ينتشر، فلابد من ضوابط لهذا الأخذ أو المنع. ثم يأتي سؤال آخر: من يضع هذه الضوابط؟ هنا الفرق الجذري بين المجتمع المسلم وغيره من المجتمعات (تذكر حديثنا عن مفترق الطريق بين المسلمين وغيرهم في فصل «القذف بالحق»)، ذلك أنه لأن الله الخالق الخلاق البديع خلق كل شيء، فليس لأي فرد الأخذ إلا بإذنه سبحانه وتعالى، وإذنه يتجلى في المبادئ التي أتت بها الشريعة والتي تتجلى في مقصوصة الحقوق والتي تساوي بين الجميع وإلا لن يظهر العدل مطلقاً. هذا لنا كمسلمين. أي حتى يكون هناك عدل يجب ألا يكون هناك ظلم، والظلم هو السلب و أو المنع، لهذا يجب ألا يسلب أو يمنع فرد أو جماعة الآخر أو الآخرين إلا فيما نصت عليه الشريعة، فهذا هو الأساس. ولكن بالنسبة لغير المسلمين كيف نقنعهم؟

لأضع المسألة بطريقة ساطعة لكل علماني لتتضح الصورة: يمكننا القول لكل مسلم: أنت حر في أن تأخذ ما شئت مما أوجدته بجدارتك أو تمنعه عن الآخرين، فهذا حقك. ولكن هل خلقت شيئاً في هذا الكون ليكون لك هذا الخيار؟ فإن خلقت شيئاً فمن حقك أن تأخذ منه ما شئت وتمنعه عن غيرك لأنك أوجدته بجدارتك. أما إن لم تخلق شيئاً وأخذت من الطبيعة معادن أو من الناس (الذين خلقهم الله) خدمات، فأنت أخذت ما لا تستحق لأنه ليس من إنتاجك إلا إن أذن لك من خلق كل هذه الخيرات أن تأخذ منها (أي الله الحق سبحانه وتعالى)، أو أذن لك من ملك بعض هذه الخيرات من البشر أن تأخذ منها. فإن أذن لك مالك الحديقة الأخذ من خضرواته مثلاً فلك ذلك. ولكن يجب ألا ننسى أن مالك الحديقة هذا وغيره من الملاك ما ملكوا إلا بإذن المالك السابق ومن قبله الأسبق وهكذا حتى نصل لأول مالك والذي لم يملك أو ما كان له حق التملك إلا باتباع ضوابط من الحق سبحانه وتعالى.

ولكن لنركز الآن على المواد الأولية للمنتجات المأخوذة من الطبيعة فقط لغرض إيصال الفكرة: فلأنه سبحانه وتعالى ودود لطيف بعباده رحمن رحيم، فقد وضع لهم مقصوصة حقوق تعدل بينهم في الأخذ وبطريقة تجعلهم يعيشون في سعادة على الدوام إن هم ساروا على ما وضعه لهم من ضوابط للأخذ. لهذا لا يحق لهم الأخذ إلا باتباع مقصوصة الحقوق وإلا لن يظهر العدل. فالطبيعة التي تأخذ منها الخيرات والناس الذين تأخذ منهم الخدمات من خلق الله الكريم الجواد. فلا يحق لمسؤول منح أو منع فرد أو جماعة من الأخذ من الخيرات إلا باتباع مقصوصة الحقوق، ولا يحق لابن حاكم مثلاً أن يحكم ويأخذ لنفسه ولأهله من الخيرات لأن هذا ليس من حقه. هنا نمر على مسألة برغم أنها هامشية لموضوعنا إلا أنها جذرية في تخلف الأمة، ألا وهي القناعات أو الاعتقادات الفاسدة: فهناك من الأسر الحاكمة مثلاً ممن يعتقد أبناؤها بأنهم لأن أبيهم أو جدهم قد وحد دولة ما أو أنه قد وصل للحكم بثورة ما، فإن ما في الدولة هو من حقهم وللناس ما فضل منهم. فيعيثون في البلاد ظلماً وفساداً بأخذ ما يشتهون واحتقار من لا يداهنهم وكأن البلاد بأكملها مزرعة لهم بدءاً من الأمويين وانتهاءً بالبعثيين كما في سوريا مثلاً.

ولكن لنقل بأنك لست مسلماً وبالتالي لست مؤمناً بأن الله أوجد كل شيء وأن الطبيعة التي لا عقل لها هي التي أوجدت نفسها والعياذ بالله، عندها يكون السؤال لك: لماذا يحق لجورج من البشر أن يأخذ أكثر من ديانا؟ فلماذا يحق لك أن كنت ابن ثري أو مسؤول أن تأخذ أكثر من غيرك؟ أليس الجميع بشرا؟ هذا ما فشل فيه جميع الفلاسفة بدأً من أرسطو ومروراً بإيمانويل كانت وانتهاء برولز Rawls: ألا وهو العدل في توزيع الثروات، فكان الظلم. وما كان الظلم إلا لأنهم قيدوا هذا التوزيع بنظريات من وضع العقل البشري القاصر والذي انتهى بالحكم بالأهواء فظهر التفاضل في مستويات دون أخرى فكان الظلم كما هو ملموس وساطع في المجتمعات المعاصرة. ولعل من أقوى الأمثلة المؤدية للتفاضل: الأنظمة النقدية والبنوك والأسواق المالية كما سترى في هذا الفصل بإذن الله. فهي منتهى الظلم وبطريقة غير مباشرة لم يلتفت لها عقل معظم المفكرين القاصر، بل ظنوا أن جمع أموال المدخرين في البنوك وإعادة استثمارها عن طريق المقترضين أمر لا مناص منه إن أريد للاقتصاد أن ينمو.

والسؤال الآن: إن كان العدل لا يظهر في المجتمع إلا إن طبق في جميع المستويات، فكيف نعرف المستويات وكيف نقوّم العدل فيها؟ بالطبع كما هو معلوم للناس في المجتمعات غير المسلمة، يكون التطبيق من خلال الدساتير والأنظمة والقوانين. ولكن بأي مستوى نبدأ، ذلك لأن كل مستوى سيؤثر على الآخر؟ فمثلاً، إن وجدت قناعة بأن موارد الدولة أقل مما يحتاجه الناس من معدن ما، عندها سيضع المسؤولون قانوناً ينظم استخراج تلك المادة. وعند وضع القانون فإن من تمكن من الحصول على ترخيص لاستخراج تلك المادة فقد استحوذ على الخيرات أكثر من غيره وأخذ ما هو حق للآخرين لأنه سبقهم. وبهذا سيظهر الظلم في هذا المستوى وبعد جيل بالذات لأن الورثة يجنون حينئذ المال دونما عمل في معظم الأنظمة حتى وإن دفعوا الكثير من الضرائب كما هو مشاهد. وهذا سيغير صفة المجتمع حتى وإن عدل في قضائه بين الناس في مستويات أخرى (تذكر ما ذُكر في فصل «الخيرات» من أن المعدن لمن حازه باستخراجه وللآخرين الأخذ من نفس العرق أو الحوض ولكن من منفذ آخر). وهكذا إن تفكرت في جميع القوانين، وكما سترى بإذن الله، فإن الظلم سيتراكم في مستويات مختلفة من جراء تطبيق القوانين البشرية برغم ظهور المجتمع وكأنه عادل لأن القضاة أو الحكام عادلون.

لنأخذ مثالاً آخر: لقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن بيع الحاضر للباد بتلقي السلع من الركبان. وتلقي

الركبان هو خروج التجار لخارج المدينة لاستقبال من يأتي من أهل البادية بالسلع وشرائها منهم بسعر ثم إدخالها للمدينة وبيعها بسعر أعلى. ففي هذه الحالات لم تتم أي إضافة تحسينية للسلعة ولكن الربح أتى من وساطة تمت من موقف استغلالي بتغيير المكان. وبرغم نهي الرسول صلى الله عليه وسلم إلا أن هذا منتشر في أيامنا هذه وهو ما يعرف بالوكالات الحصرية. فمعظم البضائع المصنوعة في مصانع خارج الدولة لا تأتي إلا عن طريق مُورد حصري له نسبة ربحية محددة من كل قطعة تباع ودون مجهود كبير منه، مثل الحليب المجفف والمشروبات الغازية والإلكترونيات وما شابه من سلع. ولعل أنصع مثال هم وكلاء السيارات مثل الجفالي لسيارات مرسيديس الألمانية في السعودية وعبد اللطيف جميل لتويوتا. وكأن بيع تلك السلعة أصبح كنزاً أو بالأصح منجماً لهذا التاجر الذي لن يكدّ لا هو ولا ورثته للحصول على المال. فهو فقط لأنه سبق الآخرين وأصبح وكيلاً حصرياً فله التمتع بأرباح تلك السلعة والتي حتى يضمن استمراريتها فإن دوره في الحياة قد ينقلب من تاجر إلى سياسي بارع مداهن لمتخذي القرارات من المسؤولين ليستمر وكيلاً حصرياً لهذه السلعة، ولربما أضاف سلعاً أخرى بالتواطؤ مع المسؤولين كما هو حاصل في معظم الأحيان. فما من تاجر كبير إلا وهمه صلة المسؤولين وكأنهم ذوي رحمه، فتتراكم له وللمسؤولين من شركائه الأموال كما هو حادث في الجزائر مثلاً على أيدي الجنرالات (وقد وقع هذا في أوائل القرن الخامس عشر الهجري). وهذا ظلم لأن فيه منعاً للآخرين من الرزق ولأن فيه رفعاً للأسعار بسبب الاحتكار. هنا نرى في منع الرسول صلى الله عليه وسلم لبيع الحاضر للباد حركية تحرر الناس وترفع الظلم عنهم في مستوى معين من وضع الشريعة، وقد استبدلت بآلية أخرى استبدادية من وضع العقل البشري القاصر.

ولعلك تقول: ولكن في منع خروج التجار لتلقي الركبان تقييد لهم وكأنه قانون. فأقول: ستأتي الإجابة بإذن الله تحت عنوان: «خديعة الثقة» بعد عدة صفحات. تذكر أيضاً بأن هناك مستوى آخر من الظلم وهو الأعلى: ألا وهو وجود حدود للدول كما مر بنا في فصل «ابن السبيل»، ما يؤدي للمزيد من الإفقار. هنا في هذا المثال فإن لأي فرد إن طبقت الشريعة رفع شكوى ضد المورد والمستورد معاً. ولأنه لا دول قومية ولا حدود فاصلة، عندها فقط يحق للقاضي التدخل لإبطال الاتفاق بين المورد والمستورد.[ج] بينما الفكر المعاصر يحترم الاتفاق بين الطرفين ما يؤدي للاحتكار ولمصلحة الطرفين أو أحدهما على حساب باقي أفراد المجتمع.

ولعلك تقول: ولكن هذه الحرية في الاتفاق بين الطرفين في مصلحتيهما، فلماذا يُمنعان؟ فأجيب: بالطبع قد لا يكترث البائع أو المصنّع لأنه يكسب على الدوام، بل لعله سيكون أكثر اطمئناناً لأنه يتعامل مع مستورد واحد، بينما المستورد في ربح دائم بمجهود أقل. أما إن تم إبطال الاتفاق فإن الكل سيستفيد برغم أن هذا سيزعج المستورد بالتأكيد، وقد يزعج البائع أو المصنّع، إلا أن مقابل هذا الانزعاج فائدة قصوى للجميع بسبب العدل في الإطار الأكبر ما يؤدي لأفراد أكثر عدداً من المتمكنين فينحسر الفقر وبالتالي الجهل، وبهذا يسمو المجتمع بانتشار العدل، ومع سمو المجتمع فإن من كان مستورداً سيكون على الفوز أيضاً لأنه يعيش في مجتمع سعيد عزيز، حتى أنه مع تطبيق مقصوصة الحقوق لن يستشعر البائع الانزعاج لأنه لم يذق طعم التعامل مع مستورد واحد لأن العرف هو

ج) لعلك تتعجب وتتساءل: كيف يقول هذا المؤلف أنه لا دول بحدود، وبالتالي يكون السؤال: من يعيّن القاضي ومن يغطي نفقات معاشه؟ ستأتي الإجابة بإذن الله في فصل الحكم.

منع بيع الحاضر للباد، بل على البائع التعامل مع أفراد أو مع عدة تجار، فتنتشر حركيات البيع لأفراد أو لتجار بدل البيع للوكيل الحصري فيظهر العدل بفتح المجال للجميع، أي أن المستورد الحصري لن يوجد أصلاً كما سيأتي بيانه بإذن الله في هذا الفصل.

أي ما أحاول إثباته في هذا الفصل والذي يليه بإذن الله هو أن انتشار العدل في المجتمع أمر مستحيل إن تجمعت للدولة بعض الأموال أو بعض قرارات إدارة الحياة. لأن الدولة باختصار هي أفراد. ومن هؤلاء الأفراد من هو فاسد أصلاً. حتى النزيه منهم قد يفسد بالمال والسلطة بمرور الزمن. وفساد فرد بين جماعة نزيهة سيُفسد مع الزمن بعضٌ من الباقين، وبالتدريج وبعد عدة أجيال سيفسد معظم المسؤولين. وهذا بالطبع ظلم. حتى وإن لم يفسد أحد من المسؤولين في المجتمع فلابد وأن يظهر الظلم بسبب تطبيق الأنظمة والقوانين. كيف؟

التوضيح الثالث: نقاط عدل أم مستويات ظلم؟

عندما تمتلك الدول الخيرات كالمعادن ثم تبيعها، وعندما تضع الضرائب لجمع المال، فلابد وأن تنفق هذه الأموال في الصالح العام، عندها لابد وأن يظهر الظلم في مستويات. أو بعبارة أخرى: حتى لا يظهر الظلم في المجتمع يجب أن تبقى الأموال في أيدي الناس. كيف؟ وما هي مستويات الظلم؟ إن المجتمعات المعاصرة كما هو معلوم تدير حياتها من خلال الأنظمة والقوانين المنبثقة عن الدساتير. وهذه الدساتير هي من وضع العقل البشري القاصر. ولإثبات هذا فقط تذكر ما تمر به المجتمعات من صراع بين سكانها عن بنود ومحتويات الدستور. فآخرها ما مرت به أرض الكنانة مصر من صراع. ثم بعد الدساتير تأتي الأنظمة والقوانين. ولأن هذه الأنظمة تصدرها مؤسسات أو جماعات مختلفة متخصصة لما فيه الصالح العام، فهي تظهر في المجتمع على شكل حزم مختلفة من وضع العقل البشري (حتى وإن كان مبنياً على دراسات وأبحاث). فهناك حزمة للصحة وأخرى للتعليم وثالثة للعمران ورابعة للتجارة، وخامسة وسادسة، وهكذا من حزم تعكس المنظومات الحقوقية المنبثقة من الدساتير. وكل حزمة تنبثق منها منظومات أخرى: فهناك أنظمة وقوانين استخراج المعادن، فهذا مستوى أول مثلاً، وهناك أنظمة وقوانين عن كيفية بيع هذه المعادن لتتشابك مع أنظمة وقوانين التعاملات في البنوك، وهذا مستوى ثان، وهناك أنظمة وقوانين التصنيع لهذه المعادن، وهذا مستوى ثالث، والتي قد تتشابك مع أنظمة وقوانين البناء، وهكذا من مئات الحزم الحقوقية في مستويات مختلفة. وهذه المستويات المؤدية للتشابك هي ما تؤدي للظلم كما سترى بإذن الله.

وفي النقيض، ومع تطبيق الشريعة، فإن المقصود بنقاط العدل هي النقاط التي يقع فيها خلاف بين طرفين والتي تُحل دون الرجوع للأنظمة والقوانين لأنه لا أنظمة ولا قوانين حاكمة، بل فقط مبادئ الشريعة الواضحة وكأنها السهل الممتنع كما سترى بإذن الله، فهذا هو لب موضوع هذا الكتاب.

والآن بعد هذا التعريف للمستوى والنقطة، سأضع إطاراً نظرياً لهذا الفصل والفصلين القادمين للوصول للعدل المطلق كما تريدها الشريعة وبالتالي للكفاءة في الإنتاج والعدالة في التوزيع وللتنمية المستدامة ثم أحاول إثباته في باقي صفحات الكتاب، فأقول وبالله التوفيق: كما حاولت أن أثبت وأثبت الآخرون، فإن موارد الكرة الأرضية أكثر من أن تنضب كما مر بنا في فصل «ابن السبيل». ولأن الناس مختلفون في مقدراتهم واهتماماتهم

وهواياتهم، ولأن الموارد كثيرة، فهي ستسع الجميع وبالتالي سيقع كل فرد من سكان الأرض سواء كان مسلماً أو لم يكن (بجود الله وكرمه) على ما يحب عمله كما مر بنا في فصلي «ابن السبيل» و «الشركة». هذا بالطبع إن لم يوجِد العقل القاصر الأنظمة والقوانين المقيدة والتي تمنع الناس من المبادرة، أي أن كل فرد يأخذ مما هو متوفر له من أرض أو معدن أو أي من الأصول المنتجة ويبادر ليُنتج فتكثر المنتجات وتظهر الخدمات وتتحول بالتدريج الكماليات إلى ضروريات، وبهذا يتقارب الناس في الدخل كما مر بنا. وحتى يأخذ الناس دون تقييد، وحتى يبادروا وينتجوا المستهلكات والخدمات دون تقييد، فلابد وألا توجد الأنظمة المقيدة، أي أنه لا ظلم. تذكر أخي القارئ دائماً أن الأنظمة والقوانين في الواقع العملي ما هي في الغالب إلا منافذ ليُستثنى ويمر منها البعض ولتسد في أوجه السواد الأعظم من الناس فيظهر الظلم.[د] لهذا فعندما يتحرك الناس بحرية تامة للأخذ من الخيرات أو يتحركون بحرية تامة لإنتاج السلع والخدمات إن طبقت الشريعة فقد يصطدمون مع الآخرين لأن في حركاتهم هذه دون أنظمة أو قوانين ضرر على الآخرين أحياناً، عندها فإن المسألة يجب أن تحل فقط بالقضاء ودون الرجوع للأنظمة والقوانين. أي إن طبقت الشريعة ستظهر نقاط يتقابل فيها طرفان متنازعان أو أكثر فيذهبوا للقضاء للفصل بينهم. وهذه النقاط قد تكون في أي مستوى أو أي نقطة في المجتمع الاقتصادي أو العمراني. فقد يكون الخلاف بين رجلين أو أكثر على مقعد أو محل في السوق، أو قد يكون بين تاجرين أو أكثر على أرض في ضاحية المدينة، أو بين مستثمرين زراعيين على ترعة، أو بين مالكي مصنعين أو أكثر على سفح جبل يحوي معادن، أو بين قبيلتين أو أكثر على ملتقى نهرين أو بين شركتين على ابتكار ما. أو قد يكون الخلاف على حقوق الشراكة بين الشركاء داخل مصنع ما، أو بين السكان داخل عمارة ما، أو بين مورد ومستورد، أو بين وكيل وموكله، أو بين زوج وزوجته في وكالة، أو حتى بين سلطان ومار في الطريق في شأن واجهة مسجد، وهكذا من أمثلة قد تقع بين تقاطعات جميع النشاطات الاقتصادية والعمرانية والاجتماعية وفي جميع المستويات.

هنا في هذه النقاط، ولأنه لا أنظمة ولا قوانين، فعادة ما يصطلح المختلفون لأن حركيات الشريعة كما سيأتي بإذن الله تدفع للصلح قدر المستطاع إذ أن ﴿ٱلصُّلۡحُ خَيۡرٞ﴾. لكن إن استمر الخلاف وطغى دون صلح بين الأطراف سيضطر الناس للذهاب للقضاء وسيظهر العدل أو الظلم بجلاء إن حكم القاضي، وبهذا ينتفي الظلم فيزداد الإنتاج. كيف؟

لأن المسألة الخلافية واضحة لأنها بين طرفين أو أكثر في نقطة محددة «ودون الخضوع والتشابك مع الأنظمة والقوانين لأن الشريعة مطبقة»، فلن تكون الصورة ضبابية لأطراف النزاع وللقضاة، بل واضحة. ولأنها واضحة سيظهر الحكم سريعاً، وعندما يظهر سيعلم الجميع عن الحكم هل هو عادل أو ظالم. ولسرعة هذا الظهور أهمية قصوى لأن الظلم لن يستشري لأنه لا أقوياء أصلاً يساندون الظلم (بسبب تقارب الناس في الدخل وبالتالي تقاربهم في القيم بسبب فتح أبواب التمكين)، ولأنه لا سلطات لديها صلاحيات فلا أهواء، فلا مكان إذاً للظلمة في الأمة، لهذا لن يرضى الناس بالظلم لسمو القيم ولن يجرؤ القاضي بالحكم ظلماً (تذكر غريزة كره الناس للظلم). سأعيد

د) وقد تتساءل: ولكن في بعض الدول كالدول الاسكندنافية مثلاً فإن الأنظمة مطبقة بشفافية تامة تعدل بين الناس؟ فأجيب: هذا صحيح ولكن مع بيروقراطيات مكلفة للمجتمع. ومع تطبيق الشريعة فسيتلافى المجتمع هذه البيروقراطيات، ناهيك من أن في هذه الأنظمة قصور عقلي برغم نزاهتها، فهي ليست الأمثل لأنها ستؤدي للتلوث كما أحاول أن أثبت في هذا الكتاب.

السابق أخي القارئ بصياغة أخرى لأهميته: لأن العدل أو الظلم جلي ويراه الجميع، فلا مجال للحكم من الانفلات من الوضوح، عندها سيظهر الظلم إن لم يُحكم بالعدل. أي لأن هذه النقاط الخلافية غير مقيدة بالأنظمة والقوانين ولا تخضع لها، بل تُحل بتقبل جميع الظروف المحيطة بالنقطة الخلافية، فإن الظلم سيظهر بوضوح وجلياً إن مال القاضي في حكمه. وهذا لن يرضاه المجتمع لأن أفراده متقاربون في الدخل وبالتالي في القيم السامية من جهة، ولأنه لا قوى هناك تؤثر على قرار القاضي من جهة أخرى. «أي أن مسيرة المجتمع الاقتصادية مربوطة فقط بالفصل بمبادئ الشريعة بين المختلفين في نقاط الخلاف». (أرجو قراءة الجملة السابقة مرة أخرى لأهميتها). لهذا، ولأنه لا وجود لأنظمة ولا لقوانين، أي لا وجود للقيود، فإن الكل سيكون أكثر مبادرة وإبداعاً لاسيما أن الموارد أكثر من كافية. وهذا يعني الانطلاق للجميع لأن الفرد أو الشركاء أو الجماعة أو القبيلة المبادرة لا توقفها إلا الصدامات، أو بالأحرى الخلافات مع الآخرين إن وجدت أو ظهرت. ولهذا، فإن تم تلافي الصدام، أو بالأحرى الخلاف مع الآخرين فإن الانطلاق هو الطريق. لهذا سيحاول الجميع تلافي الصدام قدر المستطاع لكي لا يظهر الخلاف المثبط لأن في عدم ظهوره مصلحة للجميع، وبهذا يزداد الإنتاج جودة وكثرة لاسيما أن الكرة الأرضية متسعة لحراك الجميع دون اصطدام.

وفي النقيض، فإن المسيرة الاقتصادية في مجتمع ديمقراطي رأسمالي مربوطة بالأنظمة والقوانين في مستويات بعضها فوق بعض، وبعضها مواز لبعض، فتظهر التقاطعات التي تنظمها قوانين أخرى، فتعج المجتمعات بالأنظمة والقوانين في مستويات مختلفة متشابكة والتي سيخضع لها حكم القضاء (أي أن القضاء يعمل تحت مظلة الأنظمة والقوانين والتي قد لا تكون عادلة في ذاتها). وهكذا من مئات الأنظمة والقوانين والتي لا يمكن للفرد معرفة أيها أعلى من الآخر أحياناً وأيها يقيد الآخر أحياناً أخرى. ولأن كل مستوى خاضع للعقل البشري القاصر الذي يدعي التحرر فإن فيه ظلم لمن أراد الحركة.

أي باختصار فإن المجتمع الاقتصادي الاجتماعي المعاصر خاضع لمستويات من الظلم لأن القناعة هي أن موارد الأرض ستنضب إن لم تقنن استهلاكيتها، فلا حق للناس الأخذ مما هو متوافر من جهة، ولأن القناعة أن الناس سيتظالمون بسبب الانفلات، فلا حق لهم في التصرف إلا باتباع الأنظمة والقوانين من جهة أخرى. أي وكأن المجتمعات الديمقراطية الرأسمالية حواجز بعضها فوق بعض وبعضها خلف بعض وبعضها داخل بعض. فهناك مثلاً أكثر من ثمانية آلاف مادة لحماية البيئة في ألمانيا ما يتطلب أعباء بيروقراطية لا حد لها.

ولعلك تتساءل ناقداً: ما الفرق إذاً بين الأنظمة والقوانين في الدول الديمقراطية والتي يخضع لها القضاء وبين مبادئ الشريعة التي يخضع لها القضاء، ففي كلاهما يخضع الناس للحكم. فأجيب: ستأتي الإجابة في باقي هذا الفصل والفصلين القادمين بإذن الله. ولكن لضرب مثال سريع أقول: لقد استنتج الدكتور صالح الهذلول أثابه الله من دراسته للمدينة الإسلامية بأن هناك نوعين من السلوك في التعامل مع العمران في كتب الفقه: السلوك الوضعي وهو الذي يوجه الناس لما «عليهم فعله» prescriptive (هذا التمييز كان فردرك هايك قد أثاره أيضاً في دراسته للقانون كما سيأتي في هذا الفصل بإذن الله)، والسلوك التي تؤدي إليه الشريعة وهو الذي يوجه الناس لما «لا يحق لهم فعله» proscriptive. ثم بعد دراستي للمدينة الإسلامية استفدت من استنتاجه هذا فلاحظت بأن هناك فرقاً شاسعاً بين الحقوق في الشريعة والحقوق في النظم الوضعية في السيطرة على العمران وتنظيمه (وهذا ينطبق على

الاقتصاد أيضاً كما سترى في هذا الفصل بإذن الله). ففي البيئة المعاصرة نلحظ أن التنظيم العمراني يأتي من خلال «القوانين الآمرة» التي تقول للناس «ما يفعلون». فهي تأمرهم بما يجب عليهم فعله. فقانون الارتدادات في البناء مثلاً يقول للناس أن عليهم أن يتركوا مسافة كذا وكذا عن الشارع، وقانون الارتفاعات يقول لهم بألا يعلو مبناهم عن دورين أو كذا متر. وهذا ينطبق على جميع القوانين الأخرى من مواصفات بشأن مواقع الآبار والمصانع ونحوهما. أما إن طبقت الشريعة فإن الوسيلة المتبعة هي القواعد أو «المبادئ الناهية» التي تقول للناس «ما لا يحق لهم فعله» مثل منع الإضرار بالآخرين. فللإنسان مطلق التصرف في ملكه طالما أنه لم يضر الآخرين. والفرق بين السلوكين شاسع. فالقوانين الآمرة تؤدي في النهاية إلى إضعاف مبادرات وإبداعات السكان لأنها تقول لهم ما يجب عليهم فعله. وبالعكس، فإن المبادئ الناهية التي تعني بأن كل شيء مباح إلا ما قد مُنع، ستزيد من مبادرات الناس وإبداعاتهم (وسيأتي إثباته في فصل «الموافقات» بإذن الله). فإن أراد فرد إنشاء مصنع في وضعنا المعاصر فعليه اتباع الكثير من الأنظمة والمواصفات للحصول على التراخيص التي يمكن اختراقها بالرشوة، أما بتطبيق الشريعة فله المبادرة وإنشاء المصنع ورغماً عن الجميع لأن المصنع لن يوقف إلا إن ثبت ضرره. لهذا نتوقع ممن أراد أن ينشئ مصنعاً المضي قدماً في مشروعه مع مراعاة تلافي الضرر حتى لا يصطدم مع الآخرين. وهذا المثال عن المصنع هو مثال عمراني، والشيء ذاته كما سترى بإذن الله في باقي الكتاب ينطبق على الحقوق وبالتالي على الاقتصاد وجميع النشاطات التنموية. لهذا فهناك فرق شاسع بين السلوكين: أحدهما يحاول تلافي الإضرار بالآخرين مع منحهم الحرية التامة للانطلاق، والآخر القاصر يقيد الناس ويدفعهم لاتجاه محدد ويشل مبادراتهم وابتكاراتهم. لهذا فلابد من التنويه الآتي والذي سيظهر بجلاء أكبر في فصلي «الموافقات» و «الأماكن» بإذن الله. والتنويه هو:

لأن الأنظمة والقوانين الوضعية تضع الناس جميعاً نظرياً في صف واحد ليظهر العدل (بينما هم عملياً متفاوتون)، يعتقد معظم الناس أن العدالة هي المساواة بين الناس في الحقوق تماماً، وبالتالي حتى يكون الإسلام عادلاً في نظرهم يجب أن يساوي بين الناس فتظهر الأنظمة والقوانين لاستحداث التساوي. وهذا بالطبع غير صحيح، فللعدالة في الإسلام مفهوم أعمق، فمقصوصة الحقوق تؤدي لحركيات تنتهي بحقوق متفاوتة بين الناس بناء على أقدميتهم في الحيازة أو الإحياء أو العمل وما شابه من مبادرات. فقد تكون داران متقابلتان، وفي أحدهما دكان تقابل الدار الآخرى وليس للدار الأخرى الحق في فتح دكان مشابه. أي أن الحقوق ليست متساوية بين العقارين، وهو ما عرف بحيازة الضرر لأن الأسبق في الإحياء سبق بفتح الدكان قبل أن تنشأ الدار الأخرى.[هـ] ولكن هذا لا يعني أبداً أن الأسبق هو الذي سيحوز خيرات أكثر وأن في هذا ظلم للأجيال المتأخرة، لا، فالذي سيحدث (وسيأتي بيانه في فصل «المعرفة» بإذن الله) هو أن هذه الحركيات (مثل حيازة الضرر) ستوجد أعرافاً يتبعها الجميع طوعاً، فيأتي العدل لجميع الأفراد برغم التفاوت البسيط بين فرد وآخر. فالأكبر سناً مثلاً وبسبب أقدميته في التجارة هو الأحظى إلا أن هذا لن يدوم لأن الأصغر سيكبر يوماً ما. وهكذا في العمران أيضاً (كما وضحت في كتاب «عمارة الأرض»). أي أن هذا التفاوت البسيط الذي لن يدوم خير من التفاوت الكبير الثابت والذي هو ظلم.

هـ) كما حاولت في كتاب «عمارة الأرض» تبيانه فإن حيازة الضرر حركية مهمة لجذ ظهور الأنظمة والقوانين، فالبيئة لن تستقر بين السكان إلا بحيازة الضرر كحركية إن أردنا إنتاج عمران بدون أنظمة وقوانين الحكومات. والأنظمة برغم أنها قد تكون منطقية إلا أنها بأيدي أفراد، والأفراد أهواء، والأهواء ظلم. (أنظر الفصلين السادس والسابع من كتاب «عمارة الأرض»).

أي أن من أهم مسببات الفساد والتي أدت للاستعباد (التسخير) بين الناس هي الأنظمة والقوانين. ولإثبات هذا لابد وأن تشتمل الدراسة على جانبين: هما المال والسلطة، أي: أولاً: كيفية ظهور الظلم عن طريق التحكم في تحريك الأموال، وهو موضوع هذا الفصل. وثانياً: تحكم السلطات في الموارد والمبادرات من خلال الموافقات (التراخيص والتصاريح) وهو موضوع الفصلين القادمين بإذن الله.

التوضيح الرابع: تحريك الأموال: ظلمٌ أكبر

لاحظ أخي القارئ أن هناك فرق بين الحركة والتحريك: فالتحريك هو بفعل قوة خارجية عمن أو عما يتحرك. أما الحركة فهي في الغالب الحركة بإرادة المتحرك نفسه. فالإسلام كما ستلحظ يؤدي للحركة لكل من الناس والمنتجات كما مر بنا في فصل «ابن السبيل»، ويؤدي أيضاً لحركة الأموال كما سترى في هذا الفصل بإذن الله، وبهذا ستتحرك المعرفة كما سيأتي في فصل «المعرفة» بإذن الله. وفي كل هذا خير للبشر. أما النظم البشرية فهي تؤدي للتحريك، ولكن لتحريك رؤوس الأموال والمنتجات فقط، وفي حدود ضيقة مع الانفلات أحياناً فيما فيه ضرر على الأمة كما في صفقات التحوط أو ما يعرف بـ Hedg Funds مثلاً، وفي الوقت ذاته فإن النظم البشرية تحبس الناس والمعرفة قدر المستطاع من الحركة. وفي هذا ظلم وإهدار للطاقات وتخلف كما سترى بإذن الله. ومن الآن وصاعداً سأحاول الالتزام بهذين التعريفين للتمييز، أي: الحركة والتحريك.

سأضع الآن بتوفيق الله فكرة أساسية لمواصلة قراءة الكتاب ثم أثبتها في ثنايا هذا الفصل بإذن الله، والفكرة هي وصف لكيفية وقوع الظلم على معظم أفراد المجتمع دون علم منهم من خلال تحريك الأموال. أي أن الإطار الأكبر في المجتمع هو «إطارٌ ظالم» بالضرورة. والفكرة ببساطة هي كالآتي: إن تفكرنا في أسس الاقتصاد السائد قبل الإسلام ثم أتى الإسلام وتقبلها وأكمل عليها نجد أن البيع والشراء كما هو معلوم كان «بالتقايض» barter بالسلع والخدمات بين الناس حتى تظهر الحركة الاقتصادية التي توجد الثقة والتي تؤدي لعمل الناس لتحويل المواد الخام والقوى والإبداعات البشرية إلى سلع وخدمات ليرتاح البشر. ولأن التقايض أو التبادل بالمنتجات دون نقد كان صعباً (أي مبادلة ثلاث بيضات مقابل رغيفين مثلاً)، ولأن الناس أرادوا التحرر من التقايض مع أفراد محددين ما يقيد حرياتهم، ظهر النقد الذي كان معدناً نادراً كالذهب والفضة والذي حمل في طياته ثمناً يجسد المجهود البشري المستثمر في الإنتاج بالإضافة لهامش الربح الذي كان يقل مع زيادة العرض. فكما قلت مراراً بأن الناس أخذوا وبإمكانهم أن يأخذوا (إن طبقت الشريعة) الخيرات لما ينتجونه من الطبيعة مجاناً. أي وكأن المنتجات ذاتها لا تعكس في قيمتها إلا المجهود البشري المستثمر في المنتج من استخراجٍ للمواد الخام وتصنيعٍ وإبداعٍ وصقلٍ لها بالإضافة لهامش الربح، ذلك أن مادة المنتج مجانية لأنها محازة من الطبيعة، فأتت النقود الذهبية أو الفضية وأحياناً الأحجار الكريمة لخزن ثم نقل هذا المجهود والإبداع من فرد لآخر ومن موضع لآخر عن طريق المقايضة (البيع والشراء). هكذا وثق الناس بأن المعادن التي لديهم وكأنها مستودع لمجهودهم الذي يستطيعون مقايضته مستقبلاً للحصول على منتجات هم بحاجة لها، وبهذا يبادر الناس للعمل فيزداد الإنتاج، فتزداد الحياة سهولة بتعدد المنتجات المؤدية للراحة البشرية.

السابق هو وصف بدهي ومعلوم للجميع، لكن لاحظ أن في هذا الوصف السابق ثلاثة مبادئ أساسية انقلبت رأساً على عقب مع تقادم الزمن ثم تأكدت مع الرأسمالية: المبدأ الأول هو أن المجهود المستثمر من البشر هو الذي حُبس في المنتج والذي تحول إلى ثمن من خلال النقد الذي له قيمة لأنه معدن نفيس والذي ينتقل من يد لأخرى. أي أن الناقل للمجهود (الذهب والفضة) هو في حد ذاته له قيمة نظراً لندرته، وليس كالنقود الورقية الحالية التي لا قيمة لها في ذاتها بل فقط أوراق عليها وعد بالسداد فقط. ومن ملك هذه الأوراق كان الأقوى دونما إنتاج فعلي كما سترى بإذن الله.

المبدأ الثاني هو: إن ما هو متواجد من نقد وأعيان في أي أمة أو إقليم أو بلدة أو قرية يعكس مجموع أعمال أفراد تلك المنطقة، ذلك لأن المنتجات حُبست مجهودات إنتاجها فيها أو في معادن ذات قيمة تمثلها. أي أن جميع مجهودات البشر الإنتاجية مجسدة ويمكن حصرها فيما نراه من منتجات سواء كانت عينية أو خدمية (تذكر ما قلناه في فصل «الشركة» عن العمل المودع والمستويات الخمسة المتدرجة في قربها من الأصول المنتجة). وهكذا منطقياً، كلما زاد إنتاج سلعة ما فإن سعرها سينخفض، والعكس أيضاً صحيح. أي أن السوق إن طبقت حركيات الشريعة سيعكس بشفافية تامة احتياجات الناس من خلال حركية الأثمان وحركيات أخرى مهمة سيأتي بيانها في هذا الفصل وفصل «البركة» بإذن الله. أي منطقياً فإن أثمان السلع هي في انخفاض في معظم الأحيان نظراً للتقدم التقني في الإنتاج وليس العكس كأيامنا هذه. فلا ارتفاع للأسعار إذاً إلا نادراً وفقط إن شحت الموارد المكونة للمنتَج أو ظهر ابتكار جديد لمنتج جديد والذي سرعان ما يفقد ندرته لتوجه الناس لإنتاجه لأن المعرفة مشاعة.[و] فقط تذكر دائماً أخي القارئ أن ما هو موجود من منتجات شاملاً الذهب والفضة، يشير إلى تراكم مجهودات البشر. فالمنتجات وكأنها مخزن لمجموع العمل البشري.

المبدأ الثالث هو كيفية الحصول على النقد أو الثروة: فلأن هذا الإنتاج للسلع والخدمات يتناقله الناس عن طريق نقد له قيمة ويثق به الآخرون،[ز] ولأن الفرد لن يحصل على هذا النقد إلا إن بذل مجهوداً يتجسد في منتج أو خدمة ما، فإنه لا وسيلة لإيجاد الثروة، أي لا وسيلة للحصول على النقد إلا بالعمل والإنتاج. لكن لاحظ أيضاً أن هذه النقود التي لها قيمة ثمنية، حتى وإن فقدت قيمتها الثمنية (كأن يصدر السلطان أمراً بالغاء العمل بهذه النقود)، فإن مادتها المصنوعة منها من ذهب أو فضة لاتزال تحمل في طياتها قيمة تعكس لدرجة معينة المجهودات البشرية.

ومن هذه المبادئ الثلاثة الأساسية (وهناك مبادئ أخرى سنأتي عليها بإذن الله) نستنتج أنه كلما عمل الفرد أكثر كلما كان غنياً أكثر، وليس كحالنا اليوم إذ أن الثراء ليس بالضرورة نتاج تراكم العمل المنتج لما هو مستهلك من أعيان أو خدمات، بل من خلال طرق كثيرة غير منتجة كالمضاربات على الأسهم والعقارات والتنفذ في المناصب وما شابه. أي أن فرص فقدان الفرد لمجهوداته لن تضمحل لأنها محبوسة أو مودعة داخل ما أنتجه أو باعه فحصل

و) لعلك تقول بأن المعرفة إن كانت مشاعة فلا حقوق فكرية لمن اخترع وبهذا يذبل الحماس للابتكار!!! ستأتي الإجابة في فصل المعرفة بإذن الله، ولكن لفكرة سريعة، فبإمكانك النظر في هذا الفصل لعنوان: «متعة الإنتاج: التحررات الخمسة».

ز) لعلك تقول: ولكن التعامل بالذهب والفضة مسألة مستحيلة لصغائر المنتجات، ناهيك عن أسواق المال التي تتم فيها التعاملات بالحواسيب الآلية دون رؤية النقد! أقول: ستأتي الإجابة في هذا الفصل بإذن الله.

على النقد والذي له ثمن. وهذا ما سيحدث إن طبقت الشريعة كما سترى بإذن الله. أي أن العمل يُزيل الفقر من جهة، وأن موجودات المجتمع من منتجات ستزداد بزيادة العمل من جهة أخرى. ولأن العلم والإبداع البشري في تقدم، ولأن التصنيع في تقدم، ولأن خيرات الأرض أكثر من كافية، ولأن الكل يعمل إذ لا أعمال بيروقراطية، بل كفاءة وعدالة كما مر بنا في الفصل السابق (وسيأتي في هذا الفصل بإذن الله)، فإن المنتجات ستزداد نوعاً وكماً مقارنة بتعداد السكان. فالمنتجات إذاً تسبق السكان في الزيادة مهما زاد تعداد سكان الأرض، وكلما زاد سكان الأرض كلما ازداد الرخاء. لهذا لن يظهر الفقر أبداً لأن الخيرات على الأرض أكثر مما يحتاجه البشر ولأنهم ينتجون هذه المنتجات بتقنيات عالية وبكميات كبيرة. هذه المعادلة السهلة التي تعكس الثراء من خلال بذل المجهود تغيرت وانقلبت فظهر الظلم ومن ثم الفقر بسبب العقل البشري القاصر الذي خرج عن شرع الله. كيف؟

الإجابة هي من خلال عدة انحرافات سبق تبيان بعضها سابقاً، ومن أهمها منع إحياء الخيرات: وهو باختصار أن المنتجات الآن لا تعكس فقط المجهود والإبداع المبذول في المادة المصنعة مع هامش ربحها وندرتها كسلعة مستحدثة، بل تعكس أيضاً قيمة المادة الخام التي زادت لأن السلطات سيطرت على مصادر هذه المواد أو وضعت الضرائب عليها فارتفعت قيمتها (تذكر ما مر بنا عن الندرة النسبية). بالإضافة لهذا الانحراف فهناك انحرافان آخران مهمان. الثاني منهما هو الموافقات، وهو ندرة المنتجين والمصانع لأن تحكّم السلطات في المبادرات أدى إلى التثبيط في التصنيع والإنتاج ما أثر في المعروض من المنتجات فزادت الندرة بقلة الإنتاج فارتفع السعر. وهذا هو موضوع فصل «الموافقات» بإذن الله. أما الانحراف الأول (وهو موضوع هذا الفصل) فهو التعاملات المالية المعاصرة والتي من خلالها ظهر نوعان من الهدر هما: الاستبداد المالي والتبديد المالي. فما الفرق بينهما؟

التوضيح الخامس: الاستبداد والتبديد

لقد اعتدنا هذه الأيام عند سماع الأخبار الاقتصادية أن دولة كذا أصدرت سندات بمبلغ كذا بليون.[ح] هذه السندات هي خير مثال على الاستبداد. كيف؟ لأن المال سلطان، فإن من ملك المال ازداد سلطانه، فعندما تقرر الدولة إنشاء مشروع ضخم مثل محطات سكك الحديد أو بناء مطار ضخم،[ط] وعندما يعيث المسؤولون فساداً بأموال الدولة في كل ما هو ترفي من مقار إقاماتهم ونفقات سفرياتهم واحتفالاتهم وتضخم مرتباتهم وما شابه، وعندما يقذف مسؤولوا الدولة بالغيب من مكان بعيد باتخاذ قرارات قد لا تكون صائبة في مردودها المالي مثل إنشاء الملاعب لدورة أولمبية كما حدث في اليونان ثم أفلست، أو عندما يقرر سلطان عُمان إنشاء دار باذخة للأوبرا في مدينة مسقط بأموال الدولة، فإن نفقات الدولة ستزداد فيظهر العجز المالي في الموازنة العامة، وبهذا تحتاج الدولة للمزيد من المال، عندها قد تُصدر الدولة السندات المالية كما هي حال معظم دول العالم الغربي. وهذه السندات هي صكوك بالوعد بالسداد لكامل المبلغ في أجل لاحق مع دفع الفوائد المستحقة على هذه السندات عندما يحين موعد إطفائها (أي إتمام سدادها). وعندما تنزل هذه السندات لأسواق المال يتاجر بها الناس فيما بينهم. أي وكأن الدولة اقترضت من الناس. أي أن الدولة سحبت أموال الناس ولكن ليس مقابل أي مقايضة تجارية، بل فقط مقابل الوعد بالسداد. أي أن الدولة أخذت من الموجودات التي أنتجها الناس دون أن تعطيهم بديلاً إنتاجياً إلا الوعد

بالسداد. أي أن المقايضة ليست أجهزة مقابل قمصان أو أجهزة مقابل قطع ذهبية أو فضية، بل أوراق بها وعد بالسداد مستقبلاً مقابل سحب السيولة التي في أيدي الناس. لذا، فلهذه السندات آفتان: الأولى هي أن الدولة سحبت من المجتمع الاقتصادي البذرات التي كان من المفترض بها أن تؤدي من خلال الشراكات للمزيد من العمل والإنتاج لزيادة المستهلكات، وبهذا السحب انخفض الإنتاج واضمحل.

والآفة الثانية هي أن تسديد قيم وأرباح هذه السندات قد زادت الأموال في المجتمع الاقتصادي بعد إصدار هذه السندات دون مقابل إنتاجي إلا الاقتراض من الأجيال القادمة بطبع المزيد من السندات وبهذا تزداد السيولة في المجتمع دون مقابل إنتاجي. وهنا لابد لنا من التمييز بين معنى كلمتين سيتكرر استخدامهما في باقي الكتاب وهما: الإيجاد للثروة والاختلاق للثروة. كيف؟ كان بالإمكان القول خلق الثروة للتعبير عمن عمل وأوجد منتجاً يتقايض به الناس، ولكن لأن الخلق هو الإيجاد من العدم والذي لا يستطيع فعله إلا الله عز وجل، سأستخدم كلمة إيجاد أو أي كلمة أخرى للتعبير عن القيام بمجهود بدني أو فكري لاستحداث المنتجات أو الخدمات. أما إن اختلقت الثروة، أي أن من حصل عليها إنما حازها دونما إنتاج فعلي (كما تفعل الحكومات والبنوك)، فعندها فإن في كلمة «اختلاق» تعبير عن الإيجاد دونما مجهود وهذا يؤدي لسرقة مجهودات الناس. كيف؟

إن ما تفعله الدولة مع إصدار السندات هو سحب الأموال من الناس لتعيدها إليهم مرة أخرى بعد زمن مع الأرباح والتي عادة ما تقدر بنسبة مئوية ربوية. أي أن المال قد زاد مقابل السلع والخدمات. وهذه الزيادة هي ما سميتها بالاستبداد لأنها اختلاق للثروة، ذلك أن الدولة لديها ثقة الناس بالسداد لأن الطاغي في مفهوم الناس أنه لا حياة دون دولة ذات سيادة ومسؤوليات، فلابد إذاً من الحياة مع الثقة في الدولة (وبالذات في العالم الغربي)، ولأنه لا دولة تتنكر للسداد، ولأن أبواب العمل موصدة أمام الناس بسبب التصاريح التي لا تُعطى بسهولة (وبهذا تشح

ح) السندات هي أداة دين بالنسبة لمن أصدرها، وهي في الوقت ذاته أداة استثمار لحاملها. وتختلف السندات من حيث عوائدها. فمنها ما هو أكثر موثوقية مثل سندات الدول القوية، وهي عادة ما تكون أقل في عوائدها لأنها أقل مخاطرة. ومنها السندات التي تطرحها الشركات، وهي ذات عوائد أعلى لأن المخاطرة أكبر. وتختلف السندات أيضاً من حيث أنواعها، فهناك السندات لحاملها، وهي السندات التي لا تحمل إسم حاملها، وهناك السندات الإسمية، وهي التي تحمل إسم صاحبها. وهناك السندات القصيرة الأجل والمتوسطة الأجل والطويلة الأجل. ومن السندات المشهورة أيضاً ما تصدره الحكومات أو الشركات لإعادة هيكلة ديون مغطاة بأصول عينية منقولة أو عقارية من خلال التوريق لعملية شراء الديون. أي عملية تحويل الأصول غير السائلة على المدى القصير أو تلك المدرة لدخل على المدى الطويل بحيث يمكن حسابها وتقديرها مستقبلاً وبالتالي تحويلها إلى مستندات أو صكوك. وبهذا تتمكن الجهة المصدرة من الحصول على السيولة التي تمكنها من الاستمرار في الاستفادة من هذه الموجودات ليستمر عطاؤها كما يزعمون.

لقد تعددت الأسهم في أنواعها وقوانينها وأسواقها، فهناك السهم الدفاعي defensive stock وهو السوق الذي لا يتوقع أن ينخفض عائده في فترات الكساد، وهناك أسهم السند لحامله، وهي سهم لا تحمل اسم مالكها، بل على المالك أن يحتفظ بالأوراق التي تثبت ملكيته لها في مكان آمن. وأسهم الدخل وهي أسهم لشركات تميل إلى دفع معظم أرباحها مثل شركات الخدمات. والأسهم الدورية، وهي أسهم وكأنها مرآة تعكس الأداء الاقتصادي، إذ ترتفع أرباحها في حالة الازدهار وتنخفض في حالات الركود. والسندات القابلة للتحويل وهي سندات دين تصدرها الشركات مع أحقية استبدالها بعدد من الأسهم العادية في نفس الشركة المصدرة بنسبة تبادل تحدد سلفاً. والسند الأبدي هو السند الذي يدر عائداً محدداً إلى الأبد وليس له تاريخ استحقاق. وسندات قابلة للاستدعاء ذلك أنها تعطي الحق لمصدر السند لاستدعاء جزء أو كل السندات المصدرة قبل تاريخ الاستحقاق.

المرابحة أو arbitrage هي شراء ورقة مالية من سوق ما وبيعها في سوق آخر للاستفادة من فرق السعر بقصد الربح دون التعرض للمخاطر، وعادة ما يتم إبرام هذه الصفقات بين سوق العقود المستقبلية والسوق الحاضرة.

ط) ولعلك هنا تقول بأن مثل هذه القرارات لمشاريع واعدة ستفيد الأمة! فأجيب: نعم هي تفيد الأمة ولكن بتكلفة عالية لا توازي المنفعة. وكما سترى في الحديث عن الوفورات في الفصل بعد القادم بإذن الله فإن تطبيق الشريعة سيوجد هذه الخدمات بنوعية أعلى وسعر أقل من خلال قيام الناس بذلك.

مجالات الاستثمار)، نجد أن الناس يتوجهون بفائض أموالهم لاستثمارها في مثل هذه السندات. ولكن السندات ليست كالنقدين الذهب والفضة والتي تحمل في طياتها المجهود المبذل لإنتاج السلع والخدمات، ولكنها تحمل فقط الوعد بالسداد للدين مستقبلاً،[ي] أي أن المعادلة واضحة وهي أن النقد المتداول بسبب إصدار هذه السندات انتقل من أيدي الناس إلى الدولة والتي ستعيدها مرة أخرى على شكل استثمارات في البنية التحتية أو الدفاع مثلاً، بالإضافة إلى أن المال زاد في المجتمع بقدر نسبة الأرباح دون زيادة موازية في الإنتاج، عندها لابد وأن يظهر «التضخم المالي» لأن المعروض من النقد أصبح أكثر من المعروض من السلع والخدمات بسبب اختلاق هذه الأرباح التي لم تغطها أي منتجات. وبالإضافة للأرباح، فهناك أصول هذه السندات، فهي أموال اقترضتها الدولة من الأجيال القادمة (وسيأتي بيانه بإذن الله)، لأنها دين على الدولة ودون مقابل إنتاجي. فهي أموال مختلقة ولابد وأن تؤدي للتضخم. ومن جهة أخرى، فإن البنوك أيضاً تختلق الثروة مع كل قرض مالي تقرضه للآخرين. وهذه طامة تؤدي للتضخم أيضاً (وسيأتي بيانه بإذن الله).

ولكن ماذا يعني التضخم المالي؟ يعني أن النقود لا تستطيع القيام بدورها الأهم ألا وهو العمل كوحدة حسابية للمستهلكات والخدمات بطريقة عادلة، ذلك أنها تعني ببساطة سرقة الدولة والبنوك لأموال الناس، وهذا ظلم لأن الإطار الاقتصادي إطار ظالم، ذلك أن السلع قد ارتفع سعرها بزيادة النقد المتداول، فمن أراد شراء أثاث جديد أو سيارة فعليه دفع مال أكثر. أي أن العمل الذي كان يقوم به الفرد لمدة خمس سنوات والذي سيؤدي لشراء سيارة من خلال التوفير مثلاً، زاد فأصبح لزاماً على الفرد العمل لمدة أطول للحصول على نفس السيارة. وفي هذا ظلم عظيم للناس لأن فيه آفتين أيضاً: الأولى هي «النقل اليسير والمستمر» للمنتجات ممن يعملون وينتجون (كعمال المصانع والمزارعين مثلاً) لمن لا ينتجون كموظفي الدولة وملاك البنوك. أي أنه استنزاف يسير إلا أنه مستمر بسبب الاختلاق. أي أن النظام الرأسمالي أوجد إطاراً ظالماً يسرق الناس باستمرار.[ك]

والآفة الثانية هي أن كل نقد سواء كان عينياً أو ورقياً ما هو إلا في الواقع سلطة متحركة. فالمال سلطان كما مر بنا. فكما هو معلوم، فإن المال الورقي الذي يثق به الناس يأتي للفرد بالسلع والخدمات. ومن كثر لديه المال ازداد قوة في المجتمع. وبهذا فإن موازين القوى في المجتمع في تغير باستمرار ليكون الأكثر مالاً هو الأكثر سلطاناً وجاهاً برغم عدم إنتاجه (فعلياً، بل إدارياً فقط) مثل مسؤولي الدول والشركات وملاك البنوك الذين هم أثرى بالطبع حتى من الأطباء والمهندسين. ولأن من لا يعملون حصلوا على هذا الجاه والسلطان دون استثمار مجهود فعلي منهم، ولأن أبواب العمل موصدة أمام من أراد العمل، فلابد وأن يظهر الفقر لأن موجودات المجتمع من منتجات مقارنة بالنقد الورقي في تناقص. وهذا هو الاستبداد: أي سرقة الدولة والبنوك لأموال الناس وبالتالي الاستزادة في التسلط بسبب هذا النقل المستمر المستنزف للمجهودات المودعة من الناس إلى الدولة.

ي) ولعلك تسأل: فما الفرق بين قطعة ذهبية وورقة مطبوعة، فكلاهما يحمل وعداً بالسداد؟ فأجيب: الفارق كبير من حيث ازدياد السيولة المالية في المجتمع ما يؤدي للتضخم ناهيك عن تركز السلطة كما سيأتي بإذن الله.

ك) ولكنك قد تقول بأن الدولة تنفق هذه الأموال للصالح العام! فأجيب: نعم مع بعض هذه الأموال. ولكن معظمها هو هدر في هدر. وكما سترى بإذن الله في فصل «الأماكن» فهناك وسائل أفضل تنتجها مقصوصة الحقوق.

ل) ولعلك تقول: ولكن الناس لا يعملون في الدول النفطية، بل يأخذون من الدولة بقليل من العمل! فأجيب: إن موظفي الدولة والمقربين من الحكام لا يعملون، أما الباقون فهم في عوز، ناهيك عن تبديد المسؤولين لأموال الدولة. فها هي الدول النفطية في تخلف برغم

وبالطبع، فكما هو معلوم فهناك طريق آخر لاستبداد الدولة غير السندات وهو الأشد ظلماً: ألا وهو طبع الدولة أو البنك المركزي للمزيد من العملات الورقية دون غطاء مقابل، كما تفعل الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً والتي تسرق من جميع شعوب العالم التي تثق بالدولار. فعندما وقع الرئيس الأمريكي فرانكلين روزفلت سنة ١٩٣٣م القرار الذي يقضي بتحويل الدولار إلى نقود قانونية تَعِدُ بالسداد inconvertable fiat من الحكومة بدولار آخر وليس مقابل أي بضاعة كالذهب مثلاً، أصبحت الثقة في قوة الاقتصاد الأمريكي هي المرجعية للثقة في الدولار. فلا مجال للأمريكان إلا التعامل بعملة دولتهم في معاملاتهم اليومية رغماً عنهم. وهناك عبارة اقتصادية تقول: «الدولار هو عملة التداول لأن الدولة تقول ذلك». والعجيب هو أن هناك عبارة في الدولار تقول بأن البنك المركزي الأمريكي Federal Reserve يتعهد بالدفع لحامل الدولار. وعندما يكون السؤال: ولكن دفع ماذا؟ تكون الإجابة: دولار آخر.[٢] وهذا الذي حدث أيضاً في جميع الدول والتي كان على شعوبها الثقة بعملة دولتهم أو الثقة بعملة دولة عظمى كما في الدولار أو بعملة مجموعة كبيرة كما في اليورو. وعندما يضطر الناس للثقة بجهة واحدة كما في دول العالم الإسلامي ويضطر كل شعب للتعامل بعملة الحكومة التي تحكمه، فإن المصير هو الاستبداد كما سترى بإذن الله، والذي هو ظلم لأنه استنزاف مستمر للناس، فكل عملة ورقية تطبعها الدولة أو البنك المركزي دون غطاء من الذهب هو سرقة لأموال الناس لأن النقد في زيادة دون مقابل إنتاجي فيزداد التضخم، أي أنه اختلاق للثروة. أي أن الاستبداد باختصار هو سرقة الدولة والبنوك المركزية والبنوك التجارية للناس ليظهر الفقر (لاحظ أن البنك المركزي قد لا يكون تابعاً للدولة كما في الولايات المتحدة الأمريكية). تصور أخي القارئ أنك تعمل ليل نهار ثم يأتي آخر ليشاركك ثمرات عملك دون عمل من جهته، عندها ستتعب وتمل ويضمحل إبداعك بسبب يأسك ولا تنتج إلا بالقدر الذي يبقيك حياً. كذلك هي الشعوب تعمل وتعمل ثم تأتي الدولة والبنوك وتشارك الناس في إنتاجهم من خلال اختلاق الثروة فيظهر فيهم اليأس القاتل للهمم، وهذا هو الاستبداد.[ل]

وحتى تتضح لك الصورة تصور أن الاقتصاد وعاء ويصب فيه الناس ادخاراتهم كأنه ماء، وفي أسفل الوعاء مخرجان: أحدهما يعود للناس مرة أخرى ليُستثمر الماء المجموع في إنتاج ما يحتاجه الناس، والمخرج الآخر يذهب لأناس لم يجمعوا الماء أصلاً ويسرفون في استخدامه. أي أن قسماً من الناس يعمل ويجد ويدخر وقسم آخر يبدد بإسراف. وفي هذا إنهاك لمن يعمل لحساب من يسرف ويستبد. وهكذا لن يمتلئ الوعاء أبداً. أي أن الفقر لن يزول أبداً.

أما التبديد فهو حصول الشركات المساهمة على أموال الناس من خلال إصدار الأسهم والتي هي صكوك تعبر عن حقوق حاملي الأسهم في ملكية الشركة بطريقة مشاعة ولكن دون الحق في التصرف في الشركة. أي أن الأسهم حق تملك وليست ديناً على الدولة كالسندات. وبرغم هذا الاختلاف البين بين الأسهم والسندات إلا أنهما يجتمعان في أن حاملي السندات والأسهم ليس لهم الحق في التدخل في قرارات الدولة أو الشركات (إلا قلة من كبار

تزخرفها بكل أنواع العمائر المرتفعة والأسواق الفارهة. فهل إن انتهى النفط ستستطيع هذه الدول العيش؟ بالطبع لا لأن الموارد قد تبددت دون استحداث للبديل. ولعلك تسأل: ولكن كيف يتشارك الناس في استخراج النفط وماذا سيحدث عند انتهائه، أليست هي نفس العاقبة؟ ستأتي الإجابة بإذن الله.

ملاك أسهم الشركات إن كانوا أعضاء في مجلس الإدارة). أي أنهم ملاك لا يسيطرون في حالة الأسهم في معظم الأحوال، أما في السندات فهم دائنون فقط وبالتالي لا يسيطرون أبداً على المشروعات التي أصدرت من أجلها الصكوك. فالفكر الغربي مبني على أن إنشاء كل ما هو كبير (كنقل النفط) لابد وأن يكون على أيدي شركات كبرى، وهذه خارج إمكانية الأفراد كما يزعمون. لهذا، وحتى يتقدم المجتمع، فقد تبنوا فكرة استثمار أموالهم في شركات مساهمة. وهذه الشركات هي التي تبدد أموال الناس، ذلك أنها تأخذ الأموال استناداً لسمعتها أو سمعة موجديها عند إنشاء الشركة ببيع الأسهم للمكتتبين من المستثمرين ومن ثم تأخذ المزيد من المال عند توسعها بإصدار المزيد من الأسهم للمستثمرين. وعندما تُصدر هذه الشركات الأسهم فهي إنما تصدر أوراقاً (صكوكاً) تثبت من خلالها ملكية حامليها لجزء من الشركة. أي أن أموال الناس النابعة من العمل والإنتاج ذهبت للشركات التي ستُنتج مستقبلاً. أي أن النقد الذي ذهب لشراء الأسهم في تلك اللحظة قد تجمد دونما إنتاج فعلي يقابله إلا إنتاج مستقبلي. وهذا هو بيت القصيد: ألا وهو الأخذ من الموجود من الناس مع الوعد بالإنتاج مستقبلاً والذي سيتحقق في الغالب إن ربحت الشركة ولكن مصحوباً بالهدر. أي أن المهم هو أنه عند الاكتتاب أو وقت شراء الأسهم فإن بعض السيولة النقدية قد تجمد في المجتمع، فلا زيادة إنتاجية مقارنة بمجموع المنتجات السابقة. أي أن المنتجات ستحاول اللحاق بالسيولة في الوفرة، كما سترى بإذن الله، لأن التفكير مركزي في الإنتاج. تذكر هذه العبارة أخي القارئ لأهميتها: «المنتجات تحاول من خلال الأسهم اللحاق بالسيولة في الوفرة». وهنا تفصيلة مهمة وهي أن الأموال المجتمعة من الأسهم للشركات غالباً ما تنفق في كماليات يبعثرها الموظفون الذين يعلمون في الشركات، وبهذا يتعزز استهلاك كماليات البعض المرفه الذي لا ينتج على حساب ضروريات البعض الآخر من الناس الذين ينتجون فيزداد الفقر.

وماذا عن البنوك؟ هي أيضاً تختلق الثروات كالشركات ولكن بطريقة شرهة، ذلك أنها من خلال الإقراض والاقتراض كما سيأتي في الحديث عن البنوك بإذن الله، تختلق الثروات بكميات هائلة دونما إنتاج فعلي مقابل. وهناك تبديد آخر من هذه الشركات والبنوك وهو الهدر كما مر بنا في فصل «القذف بالغيب»، ذلك أن المسؤولين والعاملين في الشركات أو البنوك، ولأن الأموال ليست لهم، فإن حرصهم في الغالب هو على نجاح مؤسساتهم بالقدر الذي يضمن استمراريتها حتى لا تُفلس، مع التمتع بالمزايا الوظيفية بالمزيد من الإنفاق على أنفسهم. وهذا هدر واضح كما مر بنا، وكل هذا بالطبع إن كان هؤلاء المسؤولون في الشركات من الشرفاء الذي لا يسرقون ولا يُرتشون. ناهيك عن أولئك المسؤولين الذين لا يبالون حتى بخسارة الشركة أو البنك، وبل يخططون لذلك أحياناً لأن أرباحهم من بيع أسهمهم قبل انهيار الشركة يفوق بكثير ما قد يجنوه إن استمرت الشركة في نجاح لعشرات السنين. هذا بالإضافة لظهور شركات لتراقب وتحاسب هؤلاء العاملين. أي ظهور المزيد من الأعمال البيروقراطية غير المنتجة كما مر بنا. أي أن التبديد باختصار هو سرقة بعض الناس للبعض الآخر من المستضعفين من خلال اختلاق الثروات لأن الفكر الاقتصادي الرأسمالي مبني حصرياً على جمع المال من المودعين لدفعه للمقترضين من خلال البنوك التي تختلق الأموال (وسيأتي بيانه بإذن الله)، فظهر الإنتاج والتصنيع بطريقة مركزية يدير فيها غير الملاك الأموال التي هي ليست لهم ما تطلب ظهور وظائف إدارية وبيروقراطية غير منتجة، وليس كتطبيق الشريعة التي تؤدي لشراكات كثيرة كلها منتجة ودون بيروقراطيات تتصف بالهدر لأن العاملين فيها هم من الملاك في الغالب.

الكماشة

وبالطبع فإن الظلم الأسوأ هو الظلم الناتج من التكامل اللا إرادي بين الحكومات والبنوك والشركات، وهو الذي سميته بالكماشة. فالكماشة هي الأداة التي تكمش الشيء وتخنقه وتقطعه لأن لها فكين. وكذلك الظلم الآتي من الحكومات من جهة، والبنوك والشركات من جهة أخرى. فالدول تمنع الاستثمار إلا بتصريح كما سيأتي بإذن الله، والتصريح صعب المنال إلا للمتنفذين كما في معظم دول العالم الثالث أو لكبار رجال الأعمال كما في الدول المتقدمة تقنياً. وهذا فك الكماشة الأول. لهذا يستثمر الناس مدخراتهم في سندات الحكومات وأسهم الشركات وصناديق البنوك لأنه الطريق الواعد المفتوح أمامهم، وهذا فك الكماشة الثاني.[م] هكذا يتجمد، بل يتآكل رأس المال الذي كان من المفترض به أن يستحدث الشراكات الكثيرة التي تحدثنا عنها في الفصل السابق، وفي الوقت ذاته تختلق الأموال لمن لا يعملون. أي أن هذه الشراكات المحتملة الظهور والتي ستزيد الإنتاج ليأتي الرخاء لن تظهر لأن الحكومات والشركات قد خنقتها. فكُّ الحكومات الذي يجهض الاستثمار، وفكُّ الشركات الذي يسحب الأموال. فكيف يستطيع الناس إيجاد الشراكات ولا تصاريح (موافقات) ولا رأس مال لديهم للبدء بأي مشروع؟ يا له من ظلم!

لذا فإن السؤال الجوهري لنا كمسلمين هو: هل هناك حاجة للسندات والأسهم أو الادخار في البنوك؟ أي هل هناك حاجة لجمع المال من الناس لاستثمارها بهذه الطريقة من خلال الدول والشركات والبنوك؟ فإن كان، فلماذا لم يأت الإسلام بهذه المؤسسات؟ لأنه إن كانت لهم حاجة فلابد لنا من إيجاد البدائل المناسبة شرعاً (كما بدر وللأسف من بعض علماء الاقتصاد الإسلامي). إما إن لم يكن لهذه المؤسسات حاجة لنا كبشر، لأن فيها تعميق للظلم والفساد، فلابد من توضيح ذلك وتبيان البديل. وما سأحاول إثباته هو أنه لا حاجة لهذه المؤسسات تماماً لأنها أساس الظلم والتخلف الإنتاجي والتقني[ن]، وأن الشريعة إن طبقت بإذن الله، فإن مقصوصة الحقوق ستلبي ما كان للسندات والأسهم القيام بهما من مشروعات كبرى (كما سيأتي في فصلي «الأماكن» و «المعرفة» بإذن الله). أي هكذا ومن خلال الاستبداد والتبديد، تقل منتجات البشر مقارنة بنمو تعدادهم فيظهر الفقر والذي هو تعبير عن الظلم في توزيع المنتجات برغم كثرة الموارد على الأرض. أي بدل أن يعمل الجميع، تعمل طائفة وتنتج بينما الأخرى تغتني وتستهلك وتدعي أنها تنظم دون أي إنتاج ليظهر الظلم والفقر بسبب اختلاقها للثروة. وهكذا تصبح الأمة لا تقدر على شيء لأنها مملوكة للمسؤولين كالعبد المملوك تماماً. قال الحق سبحانه وتعالى في سورة النحل: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُۥنَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾. وهكذا الأمة، فبدل أن يصبح أفرادها أغنياء، ثم ما فاض من غناهم يذهب لإدارة شؤون حياتهم والذود عن أوطانهم، فهم في فقر وذل دائمين.

م) هناك مقولة خاطئة منتشرة بين الاقتصاديين. لنقرأ مثلاً ما قاله شابرا: «إن شركات المساهمة للمؤسسات المالية تعد أنسب أشكال الاستثمار المتاحة لجماهير المدخرين الذين ليست لهم مشروعات خاصة يستثمرون فيها مدخراتهم، ولا لديهم القدرة على تقويم المشروعات القائمة ولا على أن يصبحوا شركاء موصين. فأسهم الشركات أكثر جاذبية لهم نظراً للسهولة النسبية التي يمكنهم بها شراء هذه الأسهم حينما يرغبون في الاستثمار أو بيعها حينما يحتاجون إلى السيولة» (٣).

ن) لعلك تستنكر قائلاً: ولكن بسبب الأسهم والسندات تقدمت الدول الغربية إنتاجياً! فأجيب: تذكر ما مر بنا في الحديث عن «العقل أم التمكين» في فصل «قصور العقل».

تفكر أخي القارئ ولا تكن إمعة: كيف تظهر شريحة من الإنجليز والفرنسيين والطليان والأمريكان المتعلمين والراغبين في العمل ممن لا يجدون ما يسد حاجاتهم إن كان المجتمع عادلاً والأرض تفيض بالخيرات؟ كل هذا بسبب الدساتير والأنظمة والقوانين من وضع العقل البشري القاصر الذي يدعي تحرير البشر. بل هو، أي العقل البشري، لابد وأن يقيد الناس بسبب مستويات الظلم. وبهذا فلا مجال للاستثمار إلا من خلال السندات والأسهم في الغالب والتي هي استبداد وتبديد.[س] ولتفصيل وإثبات السابق لابد لنا من المرور سريعاً على «المفاهيم الأساسية» في عدة عناوين ولكن دون الدخول في التفاصيل مثل: الثقة والسندات والأسهم والتضخم والربوا والبنوك والعولمة والنقود والعملات وحركيات السوق.

خديعة الثقة

تحدثت عن الثقة في فصل «القذف بالغيب» في توضيح قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾، ومن بين ما ذكرته أن التقدم المعرفي الإنساني الذي أوجد سرعة الانتقال لرؤوس الأموال والمنتجات قد زعزع الثقة في الحكومات، فأصبحت الكرة الأرضية وكأنها غابة يهرب فيها أصحاب رؤوس الأموال إلى أحضان الدول التي تعفيهم من الضرائب وتيسر لهم المناخ الأمثل للاستثمار. وقلت بأن تزعزع الثقة يعني باختصار القلق المستمر للمستثمرين والذي يدفعهم للمزيد من الإنجاز ليطمئنوا على حالهم أنهم بخير خوفاً من فقدان السوق للآخرين. وكل هذا سيؤدي لاستمرارية تخطيط كل فرد أو كل جماعة ضد الآخرين. فتصبح الحياة برغم إنتاجيتها الغزيرة ظاهرياً وكأنها صراع مؤلم مؤرق. أي أن الثقة مزعزعة. ولكن في النقيض، فإن هناك ثقة مفروضة على الناس لا مفر لهم منها: ألا وهي غصب الناس على الثقة بنقود الدول والتي ستؤدي لسيطرة الحكومات والبنوك على الاقتصاد ما يؤدي إلى الظلم والإفساد. كيف؟

كما ذكرت سابقاً، فقد كان التعامل قديماً مبنياً على المقايضة، وهي أن يمتلك زيد ما يحتاجه بكر، وفي هذه الحالة تتم المقايضة. وفي المقايضة كما هو معلوم حد من إمكانية التبادل التجاري لأن قيم السلع مختلفة من جهة، ولأن السلع لا تتوافق بين المنتجين في عرضها وطلبها من جهة أخرى. أما في المجتمعات النقدية، ولأن الجميع يرغب في امتلاك النقد، فإن كل فرد أو جهة بإمكانها بيع ما تنتجه مباشرة، ومن ثم شراء ما هي بحاجة له مباشرة. أي أن النقد بالإضافة لكونه مستودعاً للقيمة يقوم بوظيفتين أخريتين: هما استحداث إمكانية التبادل بين الجميع أولاً، وتحديد أسعار السلع بإعطائها قيماً معيارية من خلال العرض والطلب ثانياً. هذه هي الوظائف الأساسية للنقد والتي تقبلها الإسلام عندما أتى. إلا أن هذه الوظائف تغيرت بسبب تدخل واحتكار الدول. كيف؟

إن الهدف الأساس من النقود كما وضحت هو إيجاد الثقة بين الناس بأن ما عملوه من مجهود إنتاجي محبوس أو مُختزن في النقد الذي لديهم. فبالإضافة للنقد فهناك الوثائق والسندات وما شابه مما يثبت الأحقية. فمنذ مطلع التاريخ ظهرت الثقة من خلال سلع كانت مستودعاً للقيمة كاستخدام القمح في مصر والتوابل في الهند والملح في

س) أو من خلال مشروعات لن تحدث إلا من بموافقات الدولة (وسيأتي بيانه بإذن الله في الفصل القادم).

الدولة الرومانية والتي كانت تدفعه للجند كمرتبات نظراً لندرته، وحتى الإبل إلى عهد قريب في بعض مناطق السودان، ثم المعادن النفيسة في كل أرجاء العالم، وأحياناً توثيق الديون من خلال وسائط يوثق بها كقطع طينية مطبوعة تربط الناس في التداين كما هو معلوم. فهذه الوثائق سواء كانت طينية أو معدنية أو ورقية تثبت الحقوق بين الناس إن وجدت سلطة تستطيع ردع المتلاعبين. ومع ظهور النقود الورقية ومع الزمن تولدت عند الناس ثقة بأن الآخرين سيتقبلون هذه الورقة لإعطاء حاملها خدمة أو سلعة ما لأن خلف هذه النقود سلطة تدعمها. ناهيك عن أنها سهلة التداول. وقد تطورت الثقة لدرجة أن المال قد لا يُرى الآن مع أن الناس يتناقلونه عبر الشاشات. ففي كل يوم يتداول الناس عبر الشاشات ثلاثة ترليون دولار في التحويلات المالية من عملة لأخرى (وكان هذا سنة ٢٠٠٩م). وفي هذا تعبير عن الثقة. فعندما تبيع منتجك مقابل قصاصة ورقية مطبوعة، وكأنك أقرضت الآخر مجهوداً ستحصل عليه من شخص آخر مستقبلاً. وكأن هذه القطعة الورقية أو النقد هي مستودع لمجهودات مودعة تنتقل من يد لأخرى. ولأن الناس في كل مكان ولا يعرفون بعضهم البعض، فلابد لهذه الثقة من أن تصقل أو توثق في شيء ما. فكانت النقود هي الوسيلة لحفظ هذه الثقة. هذه هي قصة الثقة في النقد باختصار، وهذا هو جوهر القضية. أي احتفاظ الناس لمجهوداتهم في هذه النقود لأنهم يثقون بها.

ولأنه لا حياة للناس في المفهوم الغربي دون دولة، ولأن الدولة تسيطر على النظام المالي، تولدت عند الناس الثقة بالدولة وبالتالي القبول بما تطبعه من نقود ورقية. أي أن هناك علاقة قوية في الفكر الغربي، وفكر من تبعهم من المسلمين، بأن الدولة هي التي تسك أو تسيطر على سك النقود حتى تستقيم الحياة لأنه إن لم تفعل، فلن تظهر الثقة بين الناس في التعاملات ولن يستمر الإنتاج وينمو. هنا يظهر سؤال محرج لكل مسلم: إن كان هذا صحيحاً، فلماذا إذاً لم يسك الرسول صلى الله عليه وسلم النقود؟ وإن قيل بأن الأمة المسلمة آنذاك في نشأتها وأن الوقت لم يتسع للمسلمين لانشغالهم بنشر عقيدة التوحيد، يكون السؤال حينئذ: لماذا إذاً لم يوص الرسول صلى الله عليه وسلم بسك النقود إن كان موضوعاً حيوياً ومفصلياً؟

إن عدم سك الرسول صلى الله عليه وسلم للنقود، وقبوله بما يتعامل به الناس آنذاك من دراهم فضية ودنانير ذهبية سكت من دول أخرى (كالروم والفرس) مؤشر واضح على أنه صلى الله عليه وسلم يهدف لشيء له أهمية قصوى، فما هو يا ترى؟ لننظر مرة أخرى للحديث الذي رواه مسلم في الصحيح عن يحيى بن يحيى وأحمد بن يونس إذ قال: ﴿لا يبيع حاضر لباد، دعوا الناس يرزُق بعضهم من بعض﴾.[٤] ففي قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿دعوا الناس يرزق بعضهم من بعض﴾ مؤشر على ضرورة ترك الناس في التعاملات دون تدخل خارجي بدليل منع بيع الحاضر للباد لأن في هذا نوع من احتكار بعض أهل الحضر لبعض السلع. فإن مُنع هذا التدخل والاحتكار، ألا يمنع تدخل واحتكار أكبر منه، ألا وهو تدخل الدولة؟ وهل هناك تدخل واحتكار أكبر من سك النقود إذ أنها ليست تدخل فقط، بل سيطرة تامة على الإطار الأكبر للأسواق من خلال النقد؟

لعلك هنا تثير مسألة وهي: إن منع الرسول صلى الله عليه وسلم لبيع الحاضر للباد هو عين التدخل في شؤون الأسواق لأن فيه إملاء لبعض التصرفات دون بعض. فالأصل في حرية اتخاذ القرارات هو عدم التدخل بتاتاً وترك ذلك للناس، فمن أحب مثلاً من أهل البادية البيع لمن خرج إليه من المدينة فله ذلك، ومن لم يشأ فله ذلك. هنا لابد من التوضيح الآتي: لا تعتقد أخي القارئ أبداً بأن الشريعة تمنح الأفراد مطلق الحرية في التصرف لأن في هذا كما

هو معلوم ابتلاع من الكبير للصغير إن كانت هناك سلطة تدير شؤون الحياة كما في الحكومات (سواء كانت ديمقراطية أو جبرية) لأن السلطة قد تميل مع الأقوياء والأثرياء. وفي الوقت ذاته لا سيطرة هنالك في الإسلام قد تؤدي للتثبيط وقتل المبادرات كما تفعل الاشتراكية. فما تفعله الشريعة هو توجيه يؤدي للمزيد من العدل. فهي نظام خاص بذاته يؤدي دائماً للمزيد من المبادرات مع توجيهها للمزيد من الكفاءة والعدالة كما مر بنا في فصل الشركة. وهنا في الأسواق ومن هذا الحديث مثال آخر فيه منعٌ لخروج التجار لاستقبال من أتى من خارجها للبيع بإغرائهم لأن المنتجين (البائعين) يجهلون مستوى الأسعار في سوق المدينة، وهذا منتهى العدل لأنه يوجد للبائع (للمنتج) فرصة المقارنة بين سعر التاجر الذي كان من المحتمل أن يأتي إليه لخارج المدينة وبين سعر البيع في سوق المدينة. عندها إن أراد البائع (المنتج) الآتي من خارج المدينة البيع لهذا الذي كان من المفترض أن يأتي إليه فله ذلك لأن «المكان قد تغير». وفي تغير المكان عدل أوسع لأن البائع له خيار أكبر فتزداد المنافسة على حساب الاحتكار. تلحظ هنا أن هذه السيطرة بسيطة جداً كحركية، إلا أن فوائدها عظمى لأنها تؤدي للتحرر. فهي ظاهرياً مقيِّدة، إلا أنها ضمنياً محررة. وهكذا هي الشريعة، حركيات بسيطة وكأنها السهل الممتنع تؤدي إلى رفع الكفاءة والعدالة. وبعد هذا التوضيح العرضي نعود لموضوع الثقة مع إحساسي بأنك قد تقول مستنكراً: ولكن الحديث السابق لا يعني مطلقاً منع الدولة من سك النقود! فأجيب: ستأتي الإجابة في هذا الفصل بإذن الله في الحديث عن «التحررات»، فهذا من أهداف هذا الفصل. ولكن لتوضيح سريع، إن أمرنا الرسول صلى الله عليه وسلم من تفصيلة اقتصادية ألا وهي منع بيع الحاضر للباد، فهل يعقل أن يكون ناسياً لمسألة سك الدولة للنقود أم أنها غير ملزمة؟

مصيبتان: الكساد والتضخم؛ وآفتان: تركز القوة وتسليع المال

لقد كان السؤال: لماذا لم يسك الرسول صلى الله عليه وسلم النقود؟ والإجابة باختصار هي لتلافي «تركز القوة» فيظهر الظلم بالضرورة. كيف؟ عندما تكون للدولة حدود خارجية وتسيطر بالتالي الحكومة على كل ما هو داخل هذه الحدود ومنها التعامل بالنقد، فإن ثقة الناس بالضرورة (إما قناعة أو ورغماً عنهم) لابد وأن تكون في الحكومة لأنه لا خيار آخر أمامهم. وعندما تصدر الحكومة النقود أو تشرف على ذلك وتمنع كل تعامل إلا به في دوائرها الحكومية وتعاملاتها المالية مع الشعب وتقوم هي بالإنفاق بهذا النقد على جميع الموظفين والمشروعات، عندها فإن نقودها الورقية ستصبح هي الوسيلة الوحيدة في التعامل بين معظم الناس كما هو معلوم وحاصل. وعندها فإن الحكومة ستصبح في موضع تسيطر فيه على كل الناس من خلال السيطرة التامة على الإطار العام الأكبر للحياة الاقتصادية لأنها تفرض الثقة على الناس. لهذا، فعادة ما تحاول الدول (لزيادة الإنتاجية وللتوزيع الأمثل في نظرها) السيطرة على التدفقات المالية بينها وبين شعوبها والدول الأخرى لضبط التنمية والتضخم والديون وما شابه في كل ما هو مفصلي في الحياة الاقتصادية. أي وكأن الدولة تدبر كل شيء ليظهر العدل ويزداد الإنتاج (بناء على عقيدتها). وهذه السيطرة التامة من الدولة على الناس هي منتهى الظلم. كيف؟

حتى تتضح الصورة لك أكثر أخي القارئ تصور أن هناك فرقة موسيقية، وبالذات كتلك التي تعزف السمفونيات، كسمفونية بيتهوفن أو موزارت مثلاً، وأن هذه الفرقة لها قائد وهو ما يُعرف بالمايسترو، ولكي تنجح

هذه الفرقة فهي تعتمد أساساً على التنسيق بين تداخلات أصوات الآلات الموسيقية المختلفة. لهذا فلابد لكل عازف أن يذعن لأوامر هذا المايسترو وإلا فإن النتيجة مقطوعة جوفاء. وكذلك الحكومات، وكأن الإنتاج الإجمالي للمجتمع وبالتالي التوزيع لهذا الإنتاج هو المعزوفة الموسيقية والتي لن تنجح إلا إن قام كل قطاع منتج وكل إدارة تؤثر في الإنتاج بدورها بإتقان بالتنسيق مع القطاعات الأخرى بناء على تصورات المسؤولين في الدولة. ولكن الفرق الجذري بين المثالين، هو أن على العازفين جميعاً الانصياع لأوامر المايسترو، فلن تنجح المعزوفة إلا بوجود عازفين مهرة جداً من جهة، ومن يتقنون متابعة وتنفيذ أوامر المايسترو في التدخل في الوقت المحدد من جهة أخرى. ولكن مع الحكومات، فإن العاملين في القطاع الإنتاجي ليسوا مجبرين على الانصياع لأوامر الحكومات في الأنظمة الديمقراطية (كما مع المايسترو). فمثلاً، لملاك الشركات الخيار بين الاقتراض للتوسع في أعمال الإنتاج أو الإحجام إن رفع البنك المركزي نسبة الفائدة. والأمثلة على هذا كثيرة جداً كما سترى بإذن الله، وهنا الإشكالية، لأن الذي تفعله الدول في العادة هو القذف بالغيب من مكان بعيد حتى تسيّر الاقتصاد، إلا أنها ستفشل لا محالة.

وهنا ملحوظة أرجو الانتباه لها وهي أن البنوك المركزية تختلف في علاقاتها مع الحكومة من دولة لأخرى. فقد تكون مستقلة عن الدولة تماماً وذات ملكية خاصة كما في البنك المركزي الأمريكي (وسيأتي بيانه بإذن الله)، أو قد تكون جهازاً مملوكاً للدولة وتحت سيطرتها تماماً كما في الدول العربية مثلاً. ولكن المهم في كلتا الحالتين هو أن النمو الاقتصادي لا ينبع من المنتجين الفعليين بقدر نموه بسيطرة خارجة عنهم.

تفكر أخي القارئ في مسألة جذرية تهدم علم الاقتصاد من جذوره: فكما هو ثابت في معظم كتب الاقتصاد، فإن علم الاقتصاد علم قائم على مبدأ الندرة النسبية (كما مر بنا في فصل «ابن السبيل»). والسؤال هو: ألم يتضاعف سكان الكرة الأرضية ثلاث مرات منذ عام ١٩٢٩م حتى الآن (٢٠١٢م)؟ ففي عام ١٩٢٩م نزل بالناس الكساد الاقتصادي الكبير كما هو معلوم، وقد كان تعداد سكان الأرض حينها أقل من بليوني نسمة، فإن تضاعف التعداد السكاني لأكثر من ثلاث مرات ليصل إلى سبعة بلايين سنة ٢٠١٢م من جهة، وإن كانت الموارد الآن أكثر من كافية لجميع السكان إن استخدمت بعدالة وكفاءة من جهة أخرى، فكيف إذاً ظهر الكساد الكبير في أوائل القرن التاسع عشر وسكان الأرض حينها أقل من ثلث السكان الحاليين؟ أي أنه بالتأكيد لم تكن الموارد ذات ندرة نسبية سنة ١٩٢٩م، ومع هذا ظهر الكساد الكبير الذي وضع ثلث السكان آنذاك في بطالة. فقد ارتفعت البطالة في بعض المدن الأمريكية لتصل إلى ٣٣٪. أي أن ما قاله الاقتصاديون قبل ثمانين سنة بأن هناك ندرة نسبية هو زعم كاذب، أي أنه قول غير صحيح بالتأكيد في وقتهم، ومع هذا فقد ظهر لهم الكساد الكبير، لماذا؟ والإجابة هي أن هؤلاء الاقتصاديين دون وعي منهم تآزروا مع السلطات وكانوا يقذفون بالغيب من مكان بعيد بخنق الاقتصاد باستمرار وحتى الآن. كيف؟

لعل أهم قذف للغيب من مكان بعيد والذي سيخطئ لا محالة هو محاولة الدول تنشيط الحركة الاقتصادية ليزداد الإنتاج بزيادة العمل من الجميع (حكومة وشعباً). لهذا كما هو معلوم تضع الحكومات السياسات العامة لما تريد إنجازه خلال السنة أو السنوات القادمة (بناء على الخطة التي تسير عليها الدولة هل هي خطة خمسية مثلاً)، ثم تضع الدولة السياسات المالية للوصول لأهدافها، وبهذا، ولتحقيق الخطة، تحدد الدولة مصادر الإيرادات والفائض والنفقات والتي تظهر على شكل ميزانية عامة. أي أن من أهم أدوات التنمية في الدول عادة الميزانية العامة.

وكما هو معلوم لجميع الاقتصاديين، فإن في أي ميزانية عامة تفاوتاً بين ما ستجنيه الدولة من أموال وما عليها من نفقات. ولسد هذا التفاوت فهناك أداة مهمة تلجأ إليها الدول عادة وهي الإقراض والاقتراض. ولأن الإقراض والاقتراض فيه تحريك للأموال بكميات كبيرة، ولأن المقرض لن يفعل ذلك دون أن يستفيد، كانت الفوائد الربوية أداة مناسبة لا يمكن للنظام الرأسمالي أن يستغني عنها. ومن جهة أخرى، فهناك قناعة لدى المتبعين للنظام الرأسمالي بأنه من دون الاقتراض بين القطاعات الخاصة فلن يكون هناك تقدم اقتصادي، فلابد إذاً من استثمار المدخرات. ذلك أن من يدفعون عجلة الاقتصاد من المثابرين المبادرين والذين لديهم الأفكار الاستثمارية ليسوا دائماً من أصحاب رؤوس الأموال، لهذا فلابد من منحهم الفرص للانطلاق. وهذا مبدأ نوافقهم عليه كمسلمين، بل إن الشريعة تدفع إلى فتح الأبواب أكثر لهؤلاء كما مر بنا، ولكن الفرق هو في الاقتراض، فهم يعتقدون بأنه من دون الاقتراض لن يتحقق النمو الاقتصادي، لهذا فللاقتراض أدواته ومفرداته في علم الاقتصاد الرأسمالي. ولأن المقرض لن يُقرض دون استفادة، أصبح المال عندهم سلعة كأي سلعة تباع وتشترى ولها نصيب من الربح عندما تنتقل من يد لأخرى. لهذا فإن الفائدة الربوية أداة لا يمكن للنظام الرأسمالي العمل من دونها للسببين السابقين: أي لحاجة الدول للأموال لسد النفقات، ولحاجة المستثمرين للتنمية. ولأنه لا يعقل أن يأخذ طرف مال الآخر دون مقابل، كانت القروض الربوية عصب الاقتصاد. وهذا لا يمكن أن توافق عليه الشريعة أبداً، أي لا يمكن أن توافق الشريعة على إباحة الربوا.

إن كنت أخي القارئ من غير المهتمين بعلم الاقتصاد أو كنت من المتخصصين فيه، فبإمكانك قفز الفقرات السبع الآتية أو التعجيل في قراءتها إذ أنها قد تكون مملة لك. وإن قرأتها على عجل فقط ركز على كيفية تلاعب الدول بالاقتصاد من خلال سحب النقد أو نثره للتحكم في كل من الكساد أو التضخم. وفي هذا ظلم عظيم للناس لأنه يغير قيمة النقد الذي في حوزة الناس وقيمة منتجاتهم وخدماتهم صعوداً في النادر أو هبوطاً في الغالب، وهذا ظلم. نعود للموضوع:

بالطبع، وفي هذا الإطار الربوي، وحتى تصل الدولة لأهدافها التنموية فلابد لها من أدوات، فمن هذه الأدوات مثلاً بيع الدولة للدين العام للجمهور حتى تغطي الدولة نفقاتها، ومنها إصدار تشريع كي تحتفظ البنوك بجزء من ودائعها لدى البنوك المركزية، ومنها إسناد مهمة ضبط النظام النقدي والائتماني للبنوك المركزية للوصول للاستقرار النقدي للإفادة من الموارد الإنتاجية في الدولة. هذه من أهم الأدوات التي تحاول من خلالها الدول إيجاد المعزوفات السمفونية المتقنة، ولكن هيهات، لماذا؟

إن سألت أي متخصص في علم الاقتصاد لقال لك بأن هناك شبه إجماع بأن عدم التوازن بين الادخار والاستثمار هو السبب المؤدي إما لمصيبة الكساد أو لمصيبة التضخم في الدول المعاصرة. وكل مصيبة هي أسوأ من أختها في وقتها. فالكساد حين يقع، يظهر وكأنه أسوأ من التضخم، وعندما يستفحل التضخم يترحم الناس على الكساد. فما سبب هذا التذبذب بين الكساد والتضخم؟ الإجابة كما يقول المختصون في الاقتصاد هو أن الدول عادة ما تعتمد على البنوك لتنفيذ السياسات الاقتصادية والتي تعتمد بدورها على سعر الفائدة كأداة. فالركود كما استنتج كينز هو الهبوط المفاجئ للفاعلية الحدية لرأس المال، ما يحدث نقصاً في الاستثمارات ومن ثم الإنتاج. وبهذا يظهر عدم التوازن بين الادخار والاستثمار. فبانخفاض الاستثمار تقل العمالة ويقل مستوى الدخل القومي. هكذا

يتجه الناس لكنز المال فتتراكم المنتجات في المخازن. أي أن على الحكومة محاولة ضبط الطلب الكلي ليتساوى مع العرض الكلي من السلع والخدمات. إلا أن هذا استحالة إن أريد له الاستمرار لسنوات، ذلك لأن كل من الارتفاع في الأسعار أو الدخول النقدية أو تكاليف الإنتاج أو الإفراط في إيجاد الأرصدة النقدية، كل هذه قد لا تتحرك في اتجاه واحد وفي وقت واحد. فقد ترتفع تكاليف الإنتاج دون ارتفاع في الأرباح، أو قد ترتفع الأسعار للسلع والخدمات دون ارتفاع في الدخل، وهكذا يضيع الاقتصاديون ليضيع وراءهم أصحاب القرارات. ولا أدل على ذلك مما فعله ألن جرين سبان المسؤول عن البنك المركزي الأمريكي الذي كان يغير مستوى الفائدة كل بضعة أشهر ولعدة سنوات. إنهم يقذفون بالغيب من مكان بعيد.

بالنسبة للمصيبة الأولى، أي الركود الاقتصادي، فهو يعني انخفاض الطلب الكلي ما يؤدي لتكدس السلع برغم انخفاض أسعارها، وبهذا يتباطأ النمو فتنتشر البطالة. والبطالة فساد كما هو معلوم. فمع انخفاض مستوى الأسعار في حالة الركود ترتفع القيمة الحقيقية للنقود. ولتلافي الركود عادة ما تلجأ الدول إلى أحد أو جميع الآتي: زيادة الإنفاق الحكومي و أو تخفيض الضرائب وذلك لزيادة كمية النقود المتداولة عند الناس لتزداد السيولة ويقبل الناس على الشراء ليرتفع الطلب الكلي. وعادة ما تكون السياسات المالية الحكيمة كما يقول الاقتصاديون هي المزج بين السياسات بتنسيق وأسلوب منظم حتى لا يتحول الركود إلى تضخم أو العكس. أي محاولة ضبط إيقاع السمفونية، إلا أن هذا هو المحال.

ولكن ماذا عن المصيبة الثانية المستشرية، أي التضخم؟ عادة ما تلجأ الدول إلى عدة إستراتيجيات لمكافحة التضخم، منها مثلاً تخفيض الإنفاق الكلي بالتحكم مثلاً في تكلفة الائتمان وإتاحته. فيقوم البنك المركزي برفع تكلفة الاقتراض ما يؤدي إلى تخفيض مقدرة البنوك التجارية على إيجاد فرص الائتمان ما يؤدي لخفض الطلب على الاقتراض لأن تكلفته أكثر، عندها فإن البنوك ستكون أكثر حذراً في سياساتها الائتمانية، وبهذا ينخفض مقدار النقد الكلي. وهناك وسائل أخرى قد يقوم بها البنك المركزي مثل رفع نسبة الاحتياطي النقدي وذلك بفرض حد أدنى من النقد لتحتفظ به البنوك بالنسبة لودائعها مثلاً (وسيأتي بيانه بإذن الله)، ومنها أيضاً فرض الدولة الضرائب على القطاع الخاص وسحب بعض السيولة أو رفع الضرائب على الناس فتقل مقدرتهم الشرائية ليزداد المعروض من السلع والخدمات فيضمحل التضخم. وقد تقوم الدولة بخفض الإنفاق بتحجيم المشروعات، أو حتى القيام برفع سعر صرف العملة المحلية تجاه العملات الأخرى الخارجية. ومن هذه السياسات أيضاً تخفيض نسبة الصادرات مقارنة بالواردات مع رفع نسبة الإنتاج المحلي ليكثر المعروض من المنتجات، أو حتى التحكم في الأجور بإبقائها منخفضة حتى لا ترتفع أسعار المنتجات، وهكذا.

بالإضافة للسابق (أي بالإضافة لأدوات الدولة للسيطرة على الاقتصاد المستقبلي والذي سيفشل لا محالة) فإن تصرفات الناس الاقتصادية لا يمكن لأي فرد التنبؤ بها. فكما هو معلوم، فإن الناس لا يساوون بين نفقاتهم وما يحصلون عليه من مال. فهناك من الناس من يفضل الادخار وقت ارتفاع أسعار الفائدة فيقلل مستهلكاته وذلك للإعداد للدخول في مشروع مستقبلي. وبالعكس، فمنهم من يفضل زيادة الإنفاق الآني وبالتالي الاقتراض لتطوير استثماراته ليربح برغم ارتفاع أسعار الفائدة. أي أن المستثمر المقترض يؤمل أن مشروعه سيربح أكثر من أسعار الفائدة السائدة برغم أن هذا قد يخفض استهلاكه المستقبلي. لهذا فإن قرارات الناس بالذهاب للادخار أو للاقتراض

يستحيل التنبؤ بها لأنها تتحدد من خلال الكثير من العوامل والظروف كالدخل الحالي والدخل المتوقع مستقبلاً والعمر والذوق ومعدل الفائدة ودرجة التعليم وما شابه من مسائل واقعية ونفسية تحيط بالإنسان. فإن كان معدل الفائدة مثلاً ٦٪، فإن كل فرد لديه الخيار بين قوة شرائية حالية بمئة دينار أو مئة وستة بعد سنة. لهذا فإن الشركات تقوم بالاقتراض عند توقعها لأرباح تزيد عن معدل الفائدة. أي هكذا لا يمكن للدول المراهنة على ما يفعله الناس ولكن فقط على تصرفاتها هي كدولة.

ومما يزيد القذف بالغيب شططاً هو الفوائد على الإيداعات قصيرة الأجل والتي عادة ما تكون أقل من الفوائد على الإيداعات طويلة الأجل. فعادة ما تزداد أسعار الفائدة عند ارتفاع الطلب على النقد. إلا أن هذه القاعدة قد تتغير عندما يتشجع المستثمرون لاستقرار الأوضاع فيبادرون إلى مخاطرات استثمارية فيقترضون فيزداد الطلب على النقد من البنوك على شكل قروض قصيرة الأجل ما يؤدي إلى زيادة أسعار الفائدة القصيرة الأجل بطريقة تفوق تلك التي وضعت للقروض طويلة الأجل.

أي أن محاولة إيجاد التوازن المستمر بين الادخار والاستثمار أمر محال مهما حاولوا القذف بالغيب باستخدام شتى أنواع السياسات. وهناك من الباحثين من يحمّلون الرأسمالية مسؤولية ظهور الأزمات الاقتصادية وذلك بسبب الفوضى في الإنتاج وعدم المساواة في توزيع الثروات في المجتمع. فقد ربط الكثير من الاقتصاديين الأزمات المالية بسوء استخدام الائتمان إما عن طريق التوسع فيه أو كبحه مثل الألماني جوهان فيليب بتمان في كتابه الشهير: «كارثة الفائدة». فإن تُوسع في الائتمان فإن أسعار الفائدة سترتفع بالضرورة، فيقل النقد المتداول وبهذا يعجز المنتجون عن تصريف السلع والخدمات لانخفاض البيع ما يؤدي إلى انخفاض الأسعار ليزداد الطلب فتنتعش الأسعار نسبياً وهكذا حتى يزيد الإنتاج ليُقبل المستثمرون على الاقتراض لتبدأ دورة أخرى من سوء استخدام الائتمان.

أخي القارئ: إن استعصت عليك الفقرات السبع السابقة في الفهم لأنك لست متخصصاً، أو إن كانت سطحية بالنسبة لك إن كنت اقتصادياً، فلا عليك، فليس المهم السابق لأنه وصف سريع للتخبط الذي عادة ما يقع فيه الرأسماليون، ولكن المهم هو الآتي والذي يختلف جذرياً بين الإسلام والرأسمالية كنظام اقتصادي: لعلك لاحظت من السابق صفتين أو بالأصح: آفتين متلازمتين في النظام الرأسمالي: الآفة الأولى هي استغلال السلطات للثقة المفروضة على شعوبها لأن الشعوب لا يمكن لها أن ترى بديلاً اقتصادياً آخر لا يعتمد على الدولة. وأن هذه الثقة قد تركزت في السلطات بطريقة مكنت السلطات من توجيه الاقتصاد وكأنه معزوفة موسيقية فاشلة (ومؤملين في كل مرة أنها ستنجح في المرة القادمة)، إذ أن الآليات الاقتصادية ومن يديرونها في السلطات لا يستطيعون إدراك وقت وحجم التدخل اللازم في الاقتصاد لإيجاد التوازن بين الادخار والاستثمار، فما كان من هؤلاء المسؤولين إلا التحكم في المجتمع الاقتصادي (لعدم قناعة السلطات بعدم مقدرة المسؤولين) فكان التدخل ثم السيطرة، وفي هذا ظلم على الناس لأن موجوداتهم في تناقص في الغالب. أما الآفة الثانية فهي استحالة الحركة الاقتصادية دون فوائد.

بالنسبة للآفة الأولى، فلعلك لاحظت حرص الشريعة على تلافي وضع أي مسؤوليات اقتصادية في يد الدولة وبالتالي انتفاء ظهور سؤال عن ثقة الناس في الدولة من عدمها وذلك بمنع ذهاب الأموال لبيت المال (كما مر بنا في

فصول سابقة) من جهة، ومنع الدولة من سك النقود من جهة أخرى (كما سيأتي بإذن الله). وهذا يعني ببساطة الفصل المطلق بين المجتمعين السياسي والاقتصادي، ذلك أن تركز الثقة في سلطة واحدة (كما هي حال النظم الرأسمالية المعاصرة) يعني احتمال دمج الحياة السياسية في الاقتصادية. أي أن نفس الطبقة التي تقود المجتمع سياسياً هي التي تقوده اقتصادياً أو تتأثر بالطبقة الاقتصادية، وفي هذا التزاوج بين السلطة والمال كما هو معلوم فساد عظيم حرصت الشريعة على تلافيه تماماً. والأمثلة على هذا الفساد كثيرة ومن أكثرها وضوحاً في عصرنا عهد الملوك والأمراء في دول الخليج العربي وعهد حسني مبارك في مصر وعهد زين العابدين في تونس وعائلة الأسد في سوريا والقذافي في ليبيا، حتى في الغرب كما حدث مع بلسكوني في إيطاليا مثلاً.

حتى وإن كان المجتمع واعياً وشفافاً ويستطيع محاسبة السياسيين كما هي حال الدول الإسكندنافية مثلاً، فإن مجرد فكرة دولة ذات مسؤوليات اقتصادية تعني الحاجة للإنفاق على هذه الدولة، وبهذا يقل الادخار فيقل الإنتاج لقلة الفائض الذي يمكن استثماره شراكة في زيادة الإنتاج. ولعلك تقول: ولكن هذه الدول الإسكندنافية تتمتع بثراء كبير! فأجيب: أجل ولكن مقابل عمل وعناء كبيرين نسبياً من السكان، ومع تطبيق مقصوصة الحقوق فسيكون الإنتاج أغزر مع متعة أعلى وعمل أقل. ولعل الأهم هو أن محاولة حكومة ما السيطرة على اقتصاد دولة بأكملها لهو أمر محفوف بالكثير من المخاطر، ذلك أن القرار الاقتصادي إن كان خاطئاً فإن تبعاته ستقع على مجتمع بأكمله لأنه قرار كبير (أي أنه قذف بالغيب من مكان أبعد)، أما إن كانت الثقة مفتتة بين أكبر عدد من المؤسسات أو الأفراد الذي يعملون لأنفسهم، كما سيحدث إن طبقت الشريعة، فإن القرارات الاقتصادية التي يتخذها هؤلاء حتى وإن أخطأت فإن نفوذ تأثيرها صغير ولن يؤثر على اقتصاد الأمة. هذا بالإضافة إلى أن هذه القرارات الصغيرة الخاطئة إن وقعت ستظهر بندرة هنا وهناك في رقع جغرافية مختلفة ومستويات اقتصادية مختلفة ما يجعلها وكأنها نمط نادر الحدوث ولا يؤثر في المجموع العام للاقتصاد بسبب صغره. ناهيك عن أن هذه القرارات ولأنها صغيرة فلن تخطئ غالباً لأن محدداتها أسهل للعقل البشري ليستوعبها.

أي باختصار، حتى ينتعش الاقتصاد على الدوام لابد من الفصل التام بين المجتمعين الاقتصادي والسياسي، وهذا ما تفعله الشريعة كما سترى بإذن الله. أي أن من يعمل في السياسة لا دخل له في الاقتصاد مطلقاً حتى لا يسيطر عليه. فسيطرة الدولة على الناس لابد وأن تقع إن وثق الناس بالحكومات التي تُصدر السندات وتطبع النقود فيضيع الاقتصاد بسبب اختلاق الثروة، لأن من يُصدر السندات ويطبع النقود سيتمادى متى احتاج للنقد إن وثق الناس به كالحكومات التي تسيطر على الاقتصاد سيطرة كبيرة كما في دول الغرب أو حتى سيطرة تامة أحياناً كما في الدول الدكتاتورية من خلال النقود، وهذا يؤدي للظلم.

بالنسبة للآفة الثانية، أي الفوائد الربوية، فإن سعر الفائدة كما هو معلوم يعني ارتفاع الأسعار دون ارتفاع في الإنتاج لأنه لا مجهود مبذول في العمل. فمن أودع مالاً في البنك وحصل على ربح دون أدنى عمل لم يضف أي إنتاج لاقتصاد المجتمع وحصل على الربح، فإن تكرر هذا المشهد مراراً، فهذا يعني ارتفاع الأسعار لأن المنتجات أقل، بينما من أخذوا القروض للاستثمار إما خسروا بعض أو كل شيء أو ربحوا قليلاً (لأن جزءاً مما ربحوه يذهب للمقرضين). أي أن النمط هو زيادة في الديون دون زيادة مكافئة في العمل وبالتالي نقص في الإنتاج مقارنة بالمال، وبهذا قد لا تُسدد الفوائد ممن يعلنون إفلاسهم فتتراكم الديون يوماً بعد يوم حتى تُرحّل للأجيال القادمة. وكما هو

معلوم فإن ربح البنك هو الفرق بين الفائدتين: التي يأخذها من المستثمرين والتي يعطيها للمودعين. وبهذا فإن المصدر الأساس للبنوك وللمودعين هو من أرباح المستثمرين المحددة سلفاً بغض النظر عن ربح أو خسارة المستثمر. فإن كانت الأرباح كبيرة فإن الأموال وكأنها يعاد توزيعها من المدخرين إلى المستثمرين لأن المستثمرين فازوا بالنصيب الأكبر بينما المودعين حصلوا على النصيب الأقل. وبالعكس، متى ما كان الربح صغيراً فإن إعادة التوزيع يتجه من المستثمرين إلى المودعين ذلك أن القليل من الربح هو حق للمودعين الذين ضمنوا أرباحهم. أما في حالة الخسارة فإن أرباح المودعين هي من أصول أموال المستثمرين الذين قد يعلنون إفلاسهم. وهنا أيضاً فإن إعادة التوزيع يتجه من المستثمرين إلى المودعين. أي في جميع الأحوال الثلاثة فإن الظلم قائم. وكل هذا بسبب فصل المخاطرة عن التمويل وبسبب فصل الممولين عن المشاركة في مراقبة أو المشاركة في قرارات الشراكات المنتجة.

كما أن مجرد التراجع البسيط في بيع السلع والخدمات وهبوط الأرباح سيجعل الجميع في قلق من المخاطرة مجدداً، وبهذا يخفت الإنتاج ولا تظهر شراكات جديدة فتلوح في الأفق بوادر الركود والكساد التي قد تستمر لفترة طويلة لتردد المستثمرين في المخاطرة، وبهذا لا ترتفع الطاقة الإنتاجية. أما مع تطبيق الشريعة، ولأن الشراكات بين الطرفين معاً دون وسيط فإن أصحاب رؤوس الأموال سينالهم نصيب من الخسران، وبهذا فإن الخسارة ما هي إلا إعادة لتوزيع الدخل لأن الجميع قد خسر، إلا أن الأهم هو أن المستثمرين عادة هم من المخاطرين الذين يعملون بأموال الآخرين، وهؤلاء لا توقفهم الأحوال الاقتصادية السارية في المجتمع إن طبقت الشريعة، أي هل هو كساد أم انتعاش اقتصادي، فهم بحاجة للمال وعليهم العمل، لهذا سيخاطرون بعد إقناع أصحاب رؤوس الأموال ويعملون حتى وإن كان هناك ركود (لكن تذكر أنه لا ركود لأن الوضع الاقتصادي مستقر لأن الإنتاج منصب على الضروريات في الغالب والتي لن يتوقف إنتاجها، وهذا مهم)، وهكذا يمكن القول أنه لا ركود قط مع تطبيق الشريعة لأن المعظم ينتج ما هو ضروري أو حاجي. ولكل هذا، فلعل أفضل وصف للقذف بالغيب من مكان بعيد وأفضل وصف لمستويات الظلم (الذي تحدثنا عنها) هو السياسات الاقتصادية للحكومات والتي ستفشل لا محالة كما هو ظاهر. لماذا؟ لننظر للسندات والأسهم أولاً.

السندات والأسهم

قلت سابقاً بأن السندات والأسهم ظلم لأن فيهما زيادة للسيولة النقدية في المجتمع دون زيادة مكافئة في الإنتاج تقابله، أي أنهما يختلقان الثروة. ولعلك هنا تسأل مستنكراً: ولكن وضع العالم الغربي أفضل من أي مكان في العالم من حيث الخدمات والبنية التحتية مثلاً، هذا أولاً. ولعلك تضيف ثانياً: وماذا عن الشراكة في الإسلام، ففيها يأخذ الشريك مال الآخر ليعمل به دون أن يعطيه أعياناً مقابل أخذ المال، أي وكأن النقد زاد مقابل المنتجات، ألا يؤدي هذا أيضاً لاختلاق الثروة ثم للتضخم؟ ثم لعلك تضيف ثالثاً: وهذا عكس ثانياً: فماذا أيضاً عن السندات والأسهم، ففي إصدار الأسهم في الشركات المساهمة في أيامنا هذه أخذ لأموال الناس دون زيادة للنقد في المجتمع، بل نقل للنقد من يد لأخرى، أي ليس كطبع الدولة للنقود! أي أن إصدار الشركات للأسهم لا يؤدي للتضخم كما تقول يا جميل!

فأجيب: بالنسبة لأولاً: كما قلت مراراً بأننا إن قارنا وضع الأقاليم المسلمة اليوم بما في الغرب، فبالطبع فإن الاستنتاج سيكون مباشرة بأن حال الغرب أفضل وبالتالي فإن نظامهم الاقتصادي أفضل لأن البنى التحتية وكل مظاهر العمران أفضل. أي وكأن الدولة من خلال هذه السندات اقترضت من الناس لتستثمر المال في الخدمات وهذا سيدعم الحركة الاقتصادية وبالتالي فإن الجميع في وضع أفضل، حتى وإن كانت هذه السندات مبنية على الربوا بدليل حالهم الأفضل من حالنا اليوم. إن قلت هذا فبالطبع سيصعب التفاوض معك لأن الواقع يدعم قولك كما تظن، برغم أن هذه مسألة خلافية في الاقتصاد الغربي. فهناك من الاقتصاديين في الغرب من أبدع في نقد أخذ الدولة للأموال لتقديم الخدمات، مثل ملتون فردمان ومن تبعه من مدرسة شيكاجو (وسيأتي بيانه في عدة مواضع بإذن الله). ولكن على العموم فما تراه من تقدم عندهم مقارنة بما عندنا هو لأن الشريعة لم تطبق، أما إن طبقت، فإن ما ستُنتجه الشريعة من مجتمع سيكون أفضل اقتصادياً بكثير لأننا سنحصل على مرافق وخدمات أفضل وبتكلفة أقل ودون الإفساد المصاحب للنمو الاقتصادي الذي يفرزه الغرب. وهذا هو موضوع هذا الفصل والفصلين القادمين بإذن الله، والذي هو امتداد للفصل السابق والذي يحاول التركيز دائماً على ظاهرة أن الأموال إن وضعت في أيدي غير ملاكها فإن مصيرها إلى الهدر في معظم الأحوال. والهدر فساد في الغالب كما هو حال الغرب الآن. فشتان بين سلوك فرد مالك وسلوك فرد غير مالك. لذا فإن المال العام ولأنه لا مالك مباشر له، فهو مدعاة للفساد بالضرورة. والسندات ما هي إلا تحويل للمال الذي كان بملكية أصحابه إلى ملكية الدولة لتصبح مادة للعبث والذي هو الفساد بعينه. فكل مشروع تقوم به الدولة «قد» يكون وراءه مسؤول فاسد تمت رشوته. هذا إن كان المجتمع شفافاً. أما الغالب، فهو هدر في جميع المستويات كما مر بنا. لهذا نجد أن الشريعة لا تؤدي لهذا الوضع، بل لوضع يكون كل مال في حوزة مالكه مباشرة دون وصاية إلا فيما ندر كما في حال الأيتام القُصّر. حتى الخدمات العامة ستكون مملوكة للناس كما سترى في فصل «الأماكن» بإذن الله. فهل رأيت رجلاً يبدد ماله الخاص إلا إن كان سفيهاً (وهذا استثناء)؟ أما المال العام، فهو في تبديد على الدوام لأن ملاكه نظرياً عموم أفراد المجتمع، أما عملياً فهو تحت طغيان المسؤولين. وهؤلاء أفراد بأهواء، والأهواء ظلم، والظلم فساد. حتى وإن كان المسؤولون من النزهاء الشرفاء، ألا يكفي الهدر بسبب البيروقراطية المقيدة للمبادرات؟

وهنا لابد من التذكير ببحث قام به ملتون فردمان وزملاؤه في جامعة شيكاجو وتوصلوا فيه إلى أن غرائز النفس البشرية وطبائعها تحاول دائماً الإفادة القصوى لنفسها (إلا من رحم ربك). فقد قسموا الأموال من حيث الملكية والإنفاق إلى أربعة أقسام: مال نفسك تنفقه على نفسك، ومال نفسك تنفقه على غيرك، ومال غيرك تنفقه على نفسك، ومال غيرك تنفقه على غيرك. فوجدوا أن الإنسان ١) عندما ينفق ماله الخاص على نفسه كشراء معطف مثلاً، سيكون حريصاً جداً للحصول على أعلى جودة مع أفضل سعر. فهو يهتم بجودة ما يشتريه وبسعر مناسب. ٢) وعندما ينفق ماله على غيره، فسيكون حريصاً على السعر ولكن لن يكون بذات الحرص على الجودة لأن ما سيستهلك سيذهب لغيره. ٣) وعندما ينفق مال غيره على نفسه، كأموال الدولة مثلاً إن أنفقها كالسفر لأداء عمل ما، فإنه سيكون حريصاً جداً على الحصول على أعلى جودة من الخدمات مثلاً ودون الاهتمام بالتكلفة. ٤) أما عندما ينفق مال غيره على غيره، كالمسؤولين في الدولة، فإنه لن يكون بذات الحرص لا على الجودة ولا على التكلفة. أريدك أخي القارئ أن تتأمل هذه الحالات الأربع وتحاول ربطها بما مر بنا وبما سيأتي من حركيات. ستلحظ أن الشريعة تحاول جاهدة وضع المال في الحالة الأولى.

وبالنسبة لاستنكارك الثاني أجيب: عندما يشترك اثنان أو أكثر باتباع الشريعة، ففي أسوأ الاحتمالات عند حصول أحدهما على مال الآخر (كما في الشراكة مضاربة ليتاجر أحدهما بمال الآخر)، فإن المال انتقل من يد لأخرى، وفي هذه الحالة فإن مال الشراكة يذهب لشراء ما يُتجر به، ناهيك عن أن الشريك المضارب لا يستطيع أن يبدد المال لأن الشريك الدافع للنقود يلحظه ويراقبه في تصرفاته، فهو قريب وليس بعيداً كمجموع الأمة في حالة المال العام أو كحال أعضاء مجلس الإدارة في الشركة. فالنفقات للشريك المضارب هي في ما يحتاجه لحياته فقط. أي أن الذي زاد هو عمل الشريك المضارب مقابل بعض النفقات، بينما مال الشراكة ذهب لشراء ما يُتّجر به دونما وعد بالسداد لأي من الأطراف. وإن تفكرنا في هذه الحركية على مستوى الأمة، فإن التراكم هو أن موجودات الأمة لم تبدد فيما هو ترفي، بل فقط فيما يُمكّن الشريك المضارب من الاستمرار في العمل بالإنفاق على الضروريات والحاجيات، بالإضافة لاستثمار المال في شراء البضائع والذي هو في الواقع مقايضة نقد له قيمة بمنتجات أو مقايضة منتجات بمنتجات. أي أن هذه الشراكة تنقل المنتجات من مكان لآخر. والأمر نفسه ينطبق على شركة الوجوه أيضاً، ذلك أن الشريك الخمل يعمل باسم الشريك الوجيه دون أن تُبدّد النقود، بل زيادة عمل. ولكن في جميع الأحوال، فإن الملاك دائماً بالقرب من أموالهم، فلا مجال للتبديد.

ثم لعلك تضيف: ولكن ماذا عن الشراكات المنتجة للمصنوعات إن طبقت الشريعة كشركة الأبدان؟ فأجيب: حتى في الشراكات الإنتاجية للمصنوعات، أو الشراكات الإنتاجية الزراعية مثل المغارسة أو المزارعة أو ما شابه من صفقات إنتاجية، أو في شراكات الخدمات كأن يشارك الفرد الآخر بسيارة لتأجيرها، فإن المضاف دائماً هو عمل الشركاء بما هو متوافر من نقد والذي يُستخدم لشراء متطلبات الإنتاج مثل الأجهزة والمعدات والآلات التي تستخدم في الإنتاج أو في شراء المواد الأولية كالبذور أو الأنعام، أو أن المضاف هو عمل الشركاء بما تمت الشراكة عليه من معدات كالسيارات. وهكذا فالذي يحدث في جميع هذه النشاطات هو استثمار للعمل أو الفكر أو نقل للنقد مقابل أعيان تستخدم في الشراكة. أي أن التقايض دائماً هو نقد يحمل في طياته مجهوداً مقابل سلع، وفي هذا حبس للمجهودات، أو مقايضة عمل مقابل منتجات مستقبلية، وفي هذا استثمار إنتاجي مقابل عمل. أي أن النقد لازال يحبس المجهودات للناس دونما تضخم إذ لا استبداد ولا تبديد.

وهنا نأتي لمسألة هامشية مهمة: ألا وهي أن الشركات المساهمة عادة لا تخاطر في التوسع وبالتالي لا تخاطر في المزيد من التوظيف خوفاً من الخسارة إن كانت أسعار الفائدة مرتفعة أو أن الربح للمنتج لم يكن مضموناً كما في شراكات الاغتنام (تذكر أن الشراكات كنا قد قسمناها إلى ثلاثة أنواع: شراكة اغتنام وشراكة همم وشراكة مقاولة). وفي هذا خنق لاحتمال التوسع الإنتاجي، أما مع تطبيق الشريعة، فإن العامل شراكة مع صاحب الأدوات كشبكة الصياد أو مع صاحب رأس المال فليس لديه ما يخسره إلا عمله أو كل شيء، لهذا سيختار احتمالية خسران العمل، فيبادر ويعمل وقد ينجح في الغالب ويصبح منتجاً لا عاطلاً. وكذلك صاحب رأس المال، فلا مجال له إلا المخاطرة لأنه لا أسهم للشراء ولا إيداعات ربوية أمامه. فإن كان جباناً ذهب لشراكات شبه مضمونة بمردود ربحي أقل مثل شراكات المقاولة أو الهمم، أما المخاطر فسيذهب لشراكات الاغتنام. وفي جميع هذه الشراكات مزيد من الإنتاج ليوازي الزيادة النقدية. وبالطبع، ففي جميع هذه الاحتمالات، فإن المال دائماً بحوزة مالكيه، وليس كالمال العام أو مال الشركات التي تتصف بغياب المساهمين الذي لا يعون ما يدور في الشركات ليظهر الهدر.

وقبل الاستمرار في نقد السندات والأسهم لابد من المرور على بعض التوضيحات عن السندات لترى كيف أن السندات بأنواعها تؤدي جميعاً للسرقة والظلم. كما هو معلوم فإن وسائل المحاسبة كثيرة ومن أهمها في العالم الغربي النموذج الذي وضعه الكاهن الإيطالي لوجا باتشيولي Luca Pacioli في القرن الخامس عشر والذي يقضي بحساب الداخل والخارج من موجودات أي مؤسسة. وهو ما يعرف في علم المحاسبة بنظام القيد أو التدوين المزدوج أو double-entry bookkeeping system. ذلك أن كل عملية مالية تتعرض لها أي مؤسسة لها وجهان. فالأصول أو ما يعرف بـ assets تُمول إما بالنقص في أحد أصول المؤسسة أو بالزيادة في أحد بنود الالتزامات والتي تعرف بـ liabilities. أي أن المعادلة هي: رأس مال أي مؤسسة هو الأصول مطروحاً منها الالتزامات أو الديون. أي: equity = assets - liabilities. فمثلاً، إن كان رصيد تاجر ما هو ألف جنيه ومودع في البنك أو الخزينة ولديه عدد محدد من البضائع في المخازن ثم قام بزيادة ما لديه من بضائع بالشراء بمئة جنيه، فلابد وأن ينقص نقده بنسبة مساوية لما زاد في المخازن. أي أن النقد قد نقص إلى ٩٠٠ جنيهاً وزاد الموجود بمئة جنيه. أما إن قام بالاستدانة لتمويل شراء جهاز ما فإن أصوله بالطبع ستزيد، وفي الوقت ذاته ستزيد أيضاً ديونه بزيادة رصيد البنوك الدائنة. وبهذا فإن أي زيادة في الأصول سيقابلها إما نقص في أحد بنود الأصول أو زيادة في أحد بنود المطلوبات. أي لابد للأصول أن تكون كافية في أي وقت لسداد ما على هذا التاجر إن طالبه خصومه من دفع ما عليه من التزامات. وبهذا لن يُظلم أحد. هذه المعادلة المنطقية السهلة الواضحة تغيرت بفعل السندات والأسهم. فما تفعله الدول عادة هو الاقتراض من خلال السندات لسداد ديون سابقة أو المضي في مشروعات قادمة بحاجة للتمويل. وهذا الفعل سيؤدي للخلل لا محالة وبالذات على المدى الطويل. والفرق بين الحالين واضح، فعندما يشتري التاجر بضاعة ما سيظهر عليه استحقاق جديد وسيتمكن من سداده في الغالب وإلا لن يقرضه الناس لفقدانه لمصداقيته بينهم، أما عندما تقوم الحكومات أو الشركات بإصدار السندات فإن الاستحقاق هو هذه السندات ولكن دون مقابل إنتاجي يمكنها من السداد مستقبلاً إلا ثقة الناس العمياء بالدولة، لأن الدولة تستطيع في أي وقت جمع المال من خلال فرض المزيد من الضرائب أو طباعة المزيد من النقود لتسديد التزاماتها وبهذا يثق الناس بالسندات. كيف؟

عادة ما تحاول الدول التغلب على العجز في موازنتها بعدة طرق منها مثلاً: الأخذ من الاحتياطي العام إن وجد، أو فرض الضرائب والرسوم، أو الاقتراض من البنك المركزي أو من القطاع المصرفي، أو إصدار السندات أو أذونات الحكومة. وعادة ما تحاول الدول الإنفاق على المشروعات العامة ما يؤدي نظرياً لإيجاد فرص عمل جديدة فتنحسر البطالة فتزداد القوة الشرائية ما يؤدي إلى زيادة الطلب الكلي على السلع والخدمات، هكذا ينتعش الاقتصاد كما يعتقدون. إلا أن الذي يحدث في الغالب هو زيادة التضخم ذلك أن الحكومات عادة ما تطلق المشروعات بطرق متداخلة مع الاقتصاد وبطريقة يستحيل معها معرفة مدى نجاح مشروع بدقة إلا إن كان ناجحاً بوضوح (سيأتي بإذن الله توضيح أن النجاح لمشروعات الدولة عادة ما يعود لتمتع الدولة بحقوق يحرم منها الناس، مثل حصولها على الأرض مجاناً، مقابل منع الناس). فقد تنفق الدولة الكثير من الأموال لإنشاء سكة للحديد ولا يمكن بالتالي احتساب مدى نجاح المشروع اقتصادياً لتداخله مع ظروف وحيثيات أخرى مثل مرتبات موظفي الدولة المساهمين في المشروع ومثل وجود سد مائي بُني مؤخراً في طريق المشروع. وهكذا قد يكون المشروع خاسراً جزئياً دون إدراك المسؤولين. مثال آخر: من المعلوم أن الأصول أو المشروعات طويلة الأجل تمول تمويلاً طويل الأجل،

والمشروعات قصيرة الأجل تمول تمويلاً قصير الأجل، فإن تم تمويل مشروعات متوسطة الأجل بسندات متوسطة الأجل مثلاً وامتد المشروع في زمنه لظرف ما فإن هذا سيؤدي على المدى الطويل إلى عجز دائم لأن مستحقات السندات من فوائد لا توازيها الإيرادات من المشروعات. وهذا يحدث عادة لأن الدول لا تفصل أحياناً بين نفقاتها تماماً. فإن ظهر عجز مالي هنا تمت تغطيته بالموارد من هناك، وهكذا يتراكم العجز الذي يُرحّل من سنة لأخرى.

وما يؤدي للعجز أيضاً هو طبيعة عمل الديمقراطية: فلأن الديمقراطية مبنية على الانتخابات، ولأن المتسابق في الانتخابات بحاجة لأصوات الناخبين، لذا فعليه أن يطلق المزيد من الوعود للفوز. ولأن الإنفاق الحكومي مرتبط بمقدرة الحكومة على فرض الضرائب ومقدرتها على الاقتراض، ولأن التركيبة السياسية هي أن الفرد المنتخب لتمثيل الولاية في العاصمة أو المحلة في البلدية (عليه أن يجلب لولايته أو مدينته أو محلته الأموال لإنفاقها على من يمثلهم في بناء المدارس أو الطرق أو المصحات)، فإن ميزانية الحكومة في الغالب في تصاعد مستمر، ذلك أن عدم تمكن ممثل المنطقة من جلب الأموال للوفاء بوعوده يعني أنه سيفقد في المرة القادمة مقعده الذي خاض الانتخابات من أجله، ذلك أن منافسه سيلقي المزيد من الوعود للناخبين بأنه سيأتي لهم بأموال أكثر لإنفاقها مستقبلاً. فالنظام الانتخابي مبني على الوعود. لهذا فإن الحكومة غالباً ما تقترض لسد نفقاتها التي يدعمها السياسيون المنتخبون الذين لن يبالوا إلا بفوزهم مستقبلاً دون الاكتراث للأجيال القادمة. وهكذا نجد أن المزيد والمزيد من النفقات تذهب لما لا فائدة جذرية منه إلا الوفاء بالوعود. فالمسألة مبنية على محاباة من يقفون عند صناديق الاقتراع لمن يعدهم للأخذ مما هو ليس حق لهم. أي أنه لا كفاءة في الأداء ولا عدالة في التوزيع، بل الحاجة للمزيد من السندات والتي تأخذ أنواعاً مختلفة. لأضرب بعض الأمثلة:

من أدوات جمع المال من الشعب في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً ما يعرف بأذونات الخزانة الأمريكية أو treasury bills وهي سندات قرض حكومية قصيرة الأجل. وعادة ما يفضل المستثمرون هذه السندات لأنها سهلة البيع لآخرين إن أرادوا الحصول على سيولة نقدية، ولأن أرباحها معلومة لقصر أمدها ودون مخاطر. وفي المقابل، فإن الحكومة تفضلها أيضاً لأنها أداة تستطيع بها الحصول على النقد بسهولة. وما تتميز به هو أنها سندات تباع بسعر أقل من قيمتها الإسمية face value. فإن كانت قيمة السند الإسمية مثلاً ألف دولار، فقد تباع بتسع مائة وخمسون دولاراً ليقوم المستثمر بقبض ألف دولار عندما يحين وقت السداد (وقد جرت العادة بأن تقوم البنوك بالتغلب على احتياجاتها النقدية العاجلة من خلال مثل هذه السندات بتبادل السندات فيما بينها كأن تغطي الاحتياطي المطلوب منها مثلاً).

هذه السندات قصيرة الأجل برغم أنها هدر للمال العام لأن محصلتها مالٌ وُضع في أيدي من لا يملكونها وتحت سيطرة مسؤولين قد يخضعون للأهواء، إلا أنها ليست سرقة واضحة كأوراق النقد التي تصدرها الخزينة أو ما يعرف بـ treasury notes. فهذه سندات متوسطة المدى وتستحق السداد بعد مدة تتراوح من سنتين إلى عشرة سنوات. أما السندات الطويلة المدى، وهي السرقة الأكبر، فهي سندات الخزينة أو ما يعرف بـ treasury bonds، وهي سندات حكومية طويلة الأجل قد تصل إلى ثلاثين سنة. فأي عقل بشري هذا الذي يستطيع وضع مخطط اقتصادي يصل إلى ثلاثين سنة؟ أي أن الدولة تحصل على النقد الآن لخدمة هذا الجيل، ثم تفرض الضرائب على الأجيال القادمة لسداد أصحاب هذه السندات طويلة الأجل. هل رأيت السرقة؟ ومن جهة أخرى غير السرقة، فإن

أسعار الفائدة على هذه السندات تؤثر كثيراً في الاقتصاد لدرجة أنها تحدد مساره أحياناً من خلال نسبة فوائدها المئوية التي تؤثر في نسب الفائدة في الرهن العقاري مثلاً وسندات الشركات الكبرى، ذلك أن المدَّخِر عندما يقرر الاستثمار في السندات يقارن بين فوائد السندات الحكومية وأسهم الشركات ما يؤدي إلى التأثير على نسب الفائدة في أسهم الشركات.

وبالإضافة لهذه السندات الحكومية، فهناك سندات تصدرها الولايات أو بلديات المدن لدعم نفقاتها أو لدعم جهات متخصصة لخدمة ما كتلك التي تدعم التعليم العالي أو الإسكان، إلا أن هذه السندات ولأنها ليست بذات الضمان كسندات الدولة (أي أنها أكثر مخاطرة بالنسبة للمستثمر)، فإن فوائدها عادة ما تكون أعلى. وبالطبع فهناك استثناءات كما في سندات البلديات في الولايات المتحدة الأمريكية ذات الأرباح الأقل لأن الفائدة أقل إلا أنها سندات معفاة من الضرائب، لذا يقبل عليها المستثمرون. وهذا بالطبع يفتح الطريق أمام مثل هذه الجهات كالبلديات أو حكومات الولايات لإصدار المزيد من السندات والتمادي في الإنفاق لدعم البنية التحتية، ما قد يؤدي للهدر لأن الاقتراض رخيص نسبياً ما سيؤدي لاستثمارات ليست بالضرورية والتي ستقع نفقاتها على عاتق الأجيال القادمة.

أما سندات المؤسسات غير الحكومية أو سندات الشركات، ولأنه لا ضمان عليها كسندات الحكومات فهي سندات تدفع نسباً ربحية أعلى ذلك أن هذه الشركات لا تتمتع بالموثوقية التي تتمتع بها الحكومات التي تستطيع سداد ما عليها في معظم الأحوال بفرض الضرائب على الناس مستقبلاً. فالشركات لا شعب لها لتفرض عليهم الضرائب، لذا فإن الفوائد الربوية على سندات هذه المؤسسات عادة ما تكون أكبر. ولأن بعض الشركات تشتهر بمنتج معروف للناس فعادة ما تظهر الثقة بالشركة التي قد تصدر المزيد من السندات والأسهم كديون للمزيد من التوسع دون رقيب، فيكون الهدر الذي لا يراه الناس. لنأخذ مثالاً متطرفاً: جاء في تقرير للإيكونومست يفيد بأن شركة إيداي، وهي من كبريات شركات إنتاج صفائح الخشب في اليابان، ارتفعت ديونها إلى بليون دولار، بينما رأس مالها المدفوع لا يتجاوز ٣٢ مليون. وبرغم تطرف الحالة إلا أنها تظهر الصورة المؤلمة لحال الشركات التي تستمر في العمل والإنتاج برغم وضعها الاقتصادي المهترئ.[٥]

ومما يزيد من الهدر في المجتمعات هو ظهور شركات لتقويم هذه السندات والجهات التي تصدرها بتفحص موجودات ومنتجات هذه الشركات ومن ثم وسمها بمعيار معين يعبر عن الثقة في السداد ليكون مؤشراً للمستثمرين للمضي في الاستثمار في شراء السندات أو العزوف عنها ما يؤثر في أسعار الفوائد على هذه السندات. إلا أن الانتكاسة الاقتصادية سنة ٢٠٠٨م أثارت الكثير من الأسئلة عن مصداقية هذه الشركات المقومة (أو المقيمة). لقد أصبحت الأموال في ذاتها مجالاً للمزيد من الهدر بدل أن تكون أداة إنتاج.

وإن اقتنعت بالسابق لابد وأن تسأل: هل لهذه السندات حاجة للمجتمع لكي يعيش في رغد؟ بالطبع كما يحاول هذا الكتاب إثباته هو أنه لا حاجة قط لهذه السندات، فهي عين السرقة. ولكنك قد تسأل: ولكن كيف لهذه المشروعات الضخمة أن توجد إن لم تجمع لها الأموال الطائلة؟ أقول: ستأتي الإجابة بإذن الله في فصل «الأماكن» في الحديث عن الوفورات وفي فصل «المعرفة». ولكن فقط لوضع مثال سريع لعله يكون مقنعاً أقول:

الأنبوب

(ملحوظة: إن كنت مقتنعاً فلست بحاجة لقراءة هذا المثال، بل القفز مباشرة إلى عنوان: السوق المالي).
سؤال: هل يمنع الإسلام ظهور الشركات الكبرى؟ والإجابة بالطبع كما هو معلوم: لا. ولكن وجود الحركيات التي تطلق الناس ستؤدي لظهور شراكات بأحجام مناسبة للمنتج كما مر بنا في الفصل السابق. أي أن الشريعة لا تحارب ظهور الشركات العظمى كتلك التي تستخرج النفط وتشحنه، بل توجد البيئة التي تخفض من احتكارها لمثل هذه النشاطات ما قد يؤدي لزوالها. إلا أن هذا لا يمنع أن يجتمع آلاف من الناس للعمل كشركاء من خلال نظام يجمعهم، إلا أنهم هم الملاك لما يعلمون فيه، وليسوا بأجراء في الغالب. وللمزيد من التوضيح أقول: هناك قناعة عند البعض بأن الشركات العابرة للقارات هي التي عادة ما تحل مشاكل العالم. ففي أمريكا الجنوبية مثلاً، وفي ظل النظم الرأسمالية سيستحيل على الفرد أو الجماعة الاستثمار في مد أنبوب يصل طوله إلى أربع آلاف ميل ليقطع أنواع مختلفة من الجغرافيات. فهذا في مفهوم الجميع مشروع لابد وأن تقوم به شركات كبرى. وهذا ما حاولت شركة إنرون الأمريكية فعله لنقل الغاز من بوليفيا إلى المحيط الأطلسي بالبرازيل في أطول أنبوب في العالم لنقل الغاز بتكلفة تصل إلى ١,٥ بليون دولار، إلا أن المشروع فشل لأن الشركة أفلست. بدأت المسألة بالشركات المساهمة التي جمعت الأموال joint stock company لتمويل المشروع. وما ظهرت هذه الشركات بالطبع إلا لأن أسواق الأسهم stock market أوجدتها. فما يدفعه الناس من استثمارات لشراء أسهم الشركات هو في الواقع قناعات الناس بما ستحققه الشركات من أرباح مستقبلاً. فهم يقبلون على الشركات التي يعتقدون بأنها ستربح. ولكن كما تعلمنا من أسواق العقارات (وسيأتي بيانه بإذن الله)، فإن أسواق الأسهم قد تكون مليئة بالمفاجآت أيضاً، وهذا ما حدث مع شركة إنرون التي زعمت أنها ستوجد هذا الأنبوب الضخم وسحبت أموال الناس لتبددها كما مر بنا في فصل «القذف بالغيب».

ولكن كيف يكون الحل مع تطبيق الشريعة؟ أقول: لأن الشركات التي تنقل الغاز الطبيعي أو النفط شركات كبرى في الفكر الرأسمالي، ولأن تفكيرها في حل الأمور تفكير مركزي ويحاول تلافي العقود الصغيرة الكثيرة، بل تفضيل عقد واحد كبير إن أمكن، تبلور الحل لنقل الغاز الطبيعي أو النفط من خلال أنابيب قد تصل في قطرها لمتر واحد أحياناً أو تزيد. والآن أريدك أخي القارئ أن تتفكر في الإشكاليات الناتجة من النقل بأنبوب بهذا الحجم ومقارنته بأهداف النقل. بالنسبة للأهداف، فبالطبع فإن الهدف واحد وواضح ألا وهو نقل كمية معينة من الغاز أو النفط خلال هذا الأنبوب الضخم. أما الإشكاليات فلا حصر لها ومن أهمها: إن مجرد تصنيع أنبوب بهذا القطر بحاجة لسبائك خاصة من المعادن وتقنية خاصة، ناهيك عن صعوبة نقل مثل هذه الأنابيب التي تُصنع على شكل قطع قد يصل طول الواحدة منها إلى عشرين متراً وتزن عشرات الأطنان، فكيف تنقل هذه الأنابيب إلى أعالي الجبال وبطون الأودية التي تعبرها؟ ثم كيف تلحم هذه الأنابيب؟ إن إشكالية لحام مثل هذه الأنابيب الكبيرة هو أن اللحام من الأسفل للأعلى بالطرق التقليدية له مخاطره، وهذا بحاجة لتخصص دقيق وأجهزة ضخمة متخصصة ليست في متناول معظم الشركات، وهذا بالطبع لصعوبة تدوير هذه الأنابيب الضخمة. ثم بعد إتمام العملية والتأكد من ضبط جميع أجزاء اللحام بين جميع الأنابيب، يبدأ ضخ السائل أو الغاز وتبدأ بعدها عملية الصيانة المستمرة لهذه الأنابيب ومراقبتها باستمرار لرصد أي تسرب، وهكذا من مشكلات. فقط فكر في طريقة

تثبيت هـذه الأنابيب على القواعـد التي تحملها بـاتزان والـذي لابد وأن يـكون متقناً، ذلك أن مجرد هبوط أنبوب بسبب ثقل السائل مقارنة بالأنبوب الذي بجانبه (لأن الأرض اختلفت في صلابتها مثلاً أو لسوء التنفيذ، وهذا أمر جد وارد لاسيما في المسافات الطويلة) سيؤدي لشرخ في مواضع اللحام ما يؤدي لتسرب النفط أو الغاز.

والآن لنقل بأن الشريعة قد طبقت، وأن للناس نقل الغاز أو السائل الـذي حازوه، فما الذي سيحدث؟ لنقل بأن قطر الأنبوب الذي تستخدمه الشركات الكبرى هو متر واحد، عندها ستكون مساحة قطاع الأنبوب ٧,٨٥٠ سنتيمتراً مربعاً. وإن حاولنا استبدال هذا الأنبوب بعدة أنابيب أخرى متوازية قطر كل منها عشر بوصات، أي مساحة كل منها ٥٠٦ سنتيمتراً مربعاً، فنحن بحاجة إلى ١٦ أنبوباً صغيراً تقريباً ليحل محل الأنبوب الواحد الكبير. أي بدل نقل النفط خلال أنبوب أو اثنين أو ثلاث بأقطار كبيرة لشركة واحدة، سيظهر ١٦ أنبوباً مقابل كل أنبوب كبير كل منها قد يكون ملكاً لشراكة مختلفة ويسيرون إما بالتوازي أو في خطوط مختلفة في الغالب لأن كل شراكة ستجتهد في استحداث مسلك أيسر وقد تكتشف طريقاً أسهل. وهذه الأنابيب أو المواسير الأصغر عادة ما يكون طول الواحدة منها ستة أمتار (إن تقبلنا التقنية الحالية) ويستطيع حملها رجلان بكل بساطة. كما أن تثبيتها ولحامها أو توصيل بعضها ببعض سهل وسريع وبتقنية في متناول الجميع، ناهيك عن أن مجموع تكلفتها أقل بكثير. وهكذا مهما تفكرت ستجد أنها أكثر ملاءمة من شتى الوجوه. لذا فإن أتيحت الفرصة للناس للقيام بذلك فسيهبون للنقل وتظهر الابتكارات السهلة الصغيرة من خلال الشراكات ذات الأحجام الأصغر كما مر بنا في فصل «الشركة» كشراكات اغتنام مثلاً، إلا أن هذا محال لأن الدول عادة ما تمنع الأفراد من مثل هذه النشاطات وبهذا لن تظهر الأعراف التقنية والعملية لتثبيت هذه الأنابيب الصغيرة ومن ثم نقل الغاز. كيف؟

لنقل مثلاً بأن هناك تسرب في الأنبوب الضخم في مكان ما، فقد لا يلحظه موظفوا الشركة، وهم بالطبع لن يكونوا بذات الحرص في كشف التسرب لأن الغاز أو النفط ليس لهم، أما إن كان النقل بأيدي الناس وكان موزعاً بين أكثر من عشر مواسير، فإن أي كمية سيلحظها صاحب الماسورة لأنها مقارنة بصغر حجم الماسورة كمية ملحوظة. ولكن الأهم هو أنه إن ظهر تسرب في مكان ما في الأنبوب الكبير فإن التسرب قد يكون كبيراً وقد يؤدي لتلويث عظيم وقد ينقطع تدفق الغاز أو النفط عن المستهلكين لحين إصلاح العطب. أما مع الأنابيب الأصغر الكثيرة، فإن ظهر عطب في مكان ما حتى وإن كان في كامل الأنبوب، فإن ذلك الأنبوب هو الذي سيغلق وبالتالي فإن التسرب أقل ونقل الغاز أو النفط لن يتوقف لاستمرار باقي الأنابيب في العمل.

ثم لعلك تثير مسألة تقنية مهمة ألا وهي أن تدفق النفط لينتقل بين الأقاليم المختلفة وبالذات صعود الجبال بحاجة لضغط قوي هائل لدفع النفط داخل الأنابيب لتنتقل من مستوى لآخر، وأن هذا أمر تقني عسير على الناس. فأجيب: بل العكس تماماً، فكلما كبرت الماسورة وزاد ارتفاع المناطق التي تمر بها كتلك التي تمر فوق الجبال، فإن الضغط المطلوب لتحريك النفط لابد وأن يكون هائلاً، وهذا بحاجة للكثير من الجهد المبذل من معدات أكبر، ناهيك عن أن شدة الضغط المطلوبة ستؤثر في نقاط اللحام والتي يجب أن تكون متقنة حتى يتحمل اللحام الضغط الهائل المطلوب لنقل السوائل لمستويات أعلى، وإلا فالتسرب حادث لا محالة، وإن تسرب النفط من نقطة ما، فلابد وأن يكون كبيراً لأن الضغط شديد. ثم إن قارنت هذا الوضع بما يمكن أن يحدث باستخدام الأنابيب الأصغر ستستنتج مباشرة أن الوضع هو في صالح تلافي الأنابيب الكبيرة من جميع الجوانب التقنية.

ومع تطبيق الشريعة التي تفتح أبواب التمكين، ولأن فرصة الربح من النقل متاحة للجميع، ولأنها ليست مكلفة وفي متناول الكثيرين، فإن من سيحاول نقل الغاز أو النفط كثير من الناس. ولأن تفكيرهم غير مركزي، فسيقومون بتثبيت هذه المواسير واحدة بجانب الآخرى بأنفسهم أو عن طريق مقاولين صغار. هكذا تتبلور الأعراف التقنية للحام هذه الأنابيب وبسرعة وإتقان. لاحظ أن التقنية حتى تتمكن من دفع الغاز في الأنابيب الضخمة بحاجة لتطوير. وهذا التطور المعرفي لن يكون ذا فائدة قصوى لأنه لن يخدم إلا المواسير الضخمة التي هي قلة. أما مع المواسير الأصغر، فإن أي إضافة معرفية في تقنيات استخدامه ستكون واسعة الانتشار بفائدة أعم لأن عددها أكثر إن طبقت الشريعة. فهناك مواسير المياه والصرف الصحي، وشتان بين الحالين، هذا تقنياً، أما من حيث الملكيات، وهو الأهم، فإن الذي قد يحدث هو الآتي من احتمالات (سيناريوهات):

تذكر أخي القارئ دائماً ما مر بنا من أن الناس متقاربون في الدخل لأن الشريعة تفتح لهم أبواب التمكين، لذا فلن يستطيع الكثير من الناس تسخير الآخرين للعمل لديهم كأجراء إلا بسعر مرتفع منهك للمستأجر. وهكذا تتكون الشراكات لأن العمل الإنتاجي يتطلب التكاتف بين الناس.[ع] وهذا التكاتف قد يأخذ عدة احتمالات منها مثلاً: أن يتفق ويشترك جماعة من الناس في التكاتف لنقل كمية من النفط لكامل المسافة كأن تعمل جماعة على استخراجه، وأخرى على ضخه، ثم يسير النفط داخل المواسير التي قد يكون لكل شريك عدد من المواسير المتجاورة المسؤول عنها وبمضخة صغيرة تدفع النفط لمسافة مواسيره ثم شريك آخر وآخر حتى خط النهاية التي تعمل فيها جماعة لبيع النفط أو خزنه، وهكذا. هذه الجماعات كشراكات، تتفاوض فيما بينها لتوزيع الأرباح والمسؤوليات. وإن اختلفوا أو قرر أحدهم أو جماعة منهم الانفصال، فقد يقومون بما كان الآخرون يقومون به مع أقربائهم أو شركاء آخرين. ومن الاحتمالات مثلاً أن تقوم جماعة باستخراج النفط ثم بيعه لأخرى والتي تتولى نقله لمسافة معينة، ثم تشتريه أخرى وتنقله أبعد، وهكذا حتى آخر ناقل. والاحتمال الثالث هو أن يأتي فرد أو جماعة ويستثمروا في أنبوب صغير فقط لكامل المسافة ويعملون فيه بأنفسهم أو باستئجار أفراد للعمل لهم في ذلك الأنبوب، ثم بعد مدة قد يأتي آخرون ويستثمرون في أنبوب ثان ثم ثالث وهكذا من احتمالات مختلفة تلائم ظروف المكان والمنتج والزمان.

ثم قد تتساءل: وكيف للناس استخراج النفط، فهذا بحاجة لشركات. فأجيب كما أجبت سابقاً: أليس من يعمل في الشركات أفراد؟ فلماذا لا يستطيعون إدارة أنفسهم والقيام بالعمل دون رقيب علوي عليهم؟ فإن ذهبت لأي جماعة تعمل في قسم ما في شركة نفط وسألتهم: هل تستطيعون القيام بهذا العمل الذي تؤدونه دون جهات عليا لتوجيهكم؟ لقالوا: «نعم وبطريقة أفضل لأن أولئك المسؤولين الذين هم من فوقنا لا يدركون تفاصيل العمل مثلنا، بل سنقوم بالعمل بكفاءة أعلى إن تمكنا من القرارات التوجيهية وتمكنا مالياً. فنحن نستطيع شراء مستلزماتنا من المعدات، ونستطيع التعاقد مع أفراد يقومون بتركيبها، ونستطيع التعاقد مع آخرين لصيانتها». وكل جماعة من هؤلاء الذين يبيعون المعدات أو الذين يثبتونها أو الذين يصونونها هم أيضاً كذلك شركاء في منتج أو خدمة محددة.

ع) تذكر بأنني ميزت في فصل «الشركة» بين التكاتف والتكامل. وأن التكاتف هو علاقة تذليل بين الشركاء، وأن التكامل هو علاقة تسخيرية بين من يملكون الأصول المنتجة وبين الأُجراء.

وأخيراً لعلك تقول: إن هذا المثال عن الأنبوب ليس مقنعاً بما فيه الكفاية! فأجيب: سيأتي مثال آخر في هذا الفصل عن سكك الحديد ومثال ثالث عن إضاءة الطريق، وستأتي أمثلة أخرى في فصل «الأماكن» وفي إطار نظري أكثر إقناعاً بإذن الله. وما استخدمت هذا المثال إلا لأن المؤرخ الاقتصادي المعروف نيل فيرجسون (من جامعة هارفارد) ذكره كمثال على أهمية جمع المال المدخر لاستثماره في المشروعات التي لن يستطيع الأفراد القيام بها، أي وكأن هذه الأنابيب شاهد على النمو الاقتصادي الذي لن يقع إلا في إطار رأسمالي كما يعتقد، بينما هي عين الظلم من عدة جهات: منها منع الناس من الوصول للخيرات، ومنها منعهم من التمكن من العمل في نقل الخيرات، ومنها منعهم من إحياء الأرض لتُستخدم لوضع الأنابيب لنقل الخيرات. وكل هذا تراكم للظلم في مستويات متتالية. والآن لنعود لموضوعنا عن السندات والأسهم والظلم.

السوق المالي

وحتى يتمكن النظام الرأسمالي من خلال الأسهم من النجاح لابد لهذه الأسهم من أن تباع وتشترى بسهولة لجذب المستثمرين. وهذا بحاجة إلى سوق للأسهم، أي أسواق للمال. إن فكرة حصول الناس على السيولة ببيع الأسهم متى أرادوا لن تتم إلا بإيجاد سوق مالي مركزي، وكما هي حال جميع الأسواق، فلابد وأن تظهر أسواق مالية ثانوية لهذه الأسهم والسندات كما هو حال الدول الرأسمالية الآن. وما يجعل الظلم ظلمات هو تفاعل أسواق الأموال المركزية مع الثانوية. إلا أن الإشكالية هي أن مجرد وجود سوق لما يمكن تداوله دون استهلاكه، يعني المضاربة. فالأسواق العادية هي لشراء ما يستهلكه الناس، أما أسواق المال فهي لشراء ما يحتفظ به الناس ليظهر لاحقاً كاستثمار، أي للمضاربة دونما أي إنتاج فعلي. وفي مثل هذه الظروف ستظهر طبقات من الناس تستطيع التلاعب بهذه الأسهم بالبيع والشراء في فترات متباعدة أو متقاربة وبكميات كبيرة أحياناً للتلاعب بالأسعار وبالتالي بالاستفادة من فروق الأسعار. لهذا فإن تقلبات أسعار السندات والأسهم كان كبيراً في أسواق المال ويعتمد كثيراً على الشائعات وبالذات لمن يجهلون أسرار عمل هذه الأسواق وهم الأكثر من الناس. لقد كان هذا الوضع ولازال مستمراً لأكثر من مئة عام. إنها طبيعة الأسواق المالية. لهذا رأى سامولسون وكتب في الثمانينات من القرن الماضي «أن الأوراق المالية كانت واقياً ضعيفاً من التضخم، وأن الشيء الوحيد المؤكد عن أسعار الأوراق المالية هو أنها تتذبذب». ولازال الأمر كذلك حتى كتابة هذه الصفحات، بل أشد تقلباً بفعل الأنواع الجديدة للصفقات الأكثر مخاطرة مثل صفقات التحوط. ولاحظ تشارلز غايست «أن الأسهم قد انحسرت شعبيتها لمدة طويلة بوصفها أداة من أدوات التمويل في الوقت الذي ازدادت فيه شعبية السندات سواء كانت في الشركات أو في الاستثمار».[٦]

وإن نظرت لأي سوق للمستهلكات تجد أن الغالب هو أن المشتري والبائع على الربح على الدوام. كل منهما أصاب منفعة، أي كلاهما مبتهج. ففيها تبادل واضح للمنافع. أما أسواق المال فهي وكأنها ملعب قمار، بل هي القمار المنهي عنه شرعاً بالنسبة لي، ذلك أن مقابل كل كاسب لابد وأن يوجد خاسر ما، أي مقابل كل مبتهج شخص كئيب. وهذا ظلم واضح. فقد أوضحت الدراسات والإحصائيات أن المضاربين الصغار هم الخاسرون في الغالب لأنهم أقل خبرة ولا يملكون المقدرة على التنبؤ بالتقلبات لأسعار الأسهم والسندات. فقد بينت دراسة

لروكيل في الولايات المتحدة الأمريكية «أن كبار المضاربين يكسبون على الدوام، ويربحون على حساب صغار المضاربين». أما ما وصل إليه بلير فهو أن ٧٥٪ من عموم المضاربين خسروا أموالهم لمن هم أكثر خبرة، هكذا يزداد الفقر تخندقاً.[٧] فهل هذه الأسواق حلال يا ترى؟ أم أن نشاطاتها مقامرة واضحة المعالم؟ بالطبع ستقول: ولكن من باع أسهمه فقد فرج همه لأنه بحاجة للسيولة. فهو أيضاً مبتهج. فأجيب: أحياناً نعم، ولكن في الغالب هو مكتئب إن باع بأقل مما اشترى أو كان الربح طفيفاً، ذلك أنه يبيع ما قد لا يتجدد من مدخرات كان قد جمعها بصعوبة، وهذا عكس الصانع الذي يبيع منتجاً أو المزارع الذي يبيع ثمرا، فمثل هؤلاء المنتجين يبيعون منتجات لا تنضب لأن نبعها متواجد على الدوام. فالصانع يصنع بيديه في كل يوم، لهذا فهو مع كل بيعة يفرح، والعامل في المنجم يأخذ من خيرات الأرض ويحوز ويبيع، فهو يفرح بالرزق من كد يده، وهكذا مع جميع الأعمال المنتجة. أما الأسهم والسندات، فهي بيع مجموع ادخار سابق.

ولأن البورصة (أو المصفق) هو مكان بيع وشراء هذه الأسهم والسندات، ولأن همّ المستثمرين الأول هو الربح السريع، فإن معظم من يتعاملون معه من زبائن جهلة بطبيعة المؤسسات التي يشترون أسهمها. وكما هو معلوم، فإن معظم المضاربين الصغار هم عمود البورصة. فقد بلغ عددهم في فرنسا مثلاً ستة ملايين مضارب سنة ٢٠٠٩م، أي عُشر سكان فرنسا. ولأن همّ هؤلاء المضاربين الصغار الربح السريع، فإن علاقتهم بأسهم وسندات البورصة وصكوكها هي علاقة تقف عند الأرقام المتغيرة أمام ناظريهم على شاشات الحاسبات الآلية. فهم لا يعرفون شيئاً عن الشركات أو المؤسسات التي أصدرت الأسهم والسندات ولا عن دورها في التنمية أو دورها الاجتماعي ولا عن بيئتها العمالية ولا عن أسواقها المتوقعة مستقبلاً وبالتالي لا يعون إستراتيجياتها المستقبلية. فبكل بساطة يستطيع المستثمر بيع أسهمه، أما إن كان شريكاً إن طبقت الشريعة، فبرغم سهولة فض الشراكة إلا أن الشريك سيفكر ملياً قبل فضها لأنها هي حياته. فمع تطبيق الشريعة فإن الشراكة الفعلية الإنتاجية حياة وليست مركبة عابرة كشراء الأسهم التي ينتقل فيها الفرد من شركة لأخرى. فكما مر بنا في فصل «الشركة» فإن فسخ الشراكة أمر سهل ويتم شفاهة في الشريعة، إلا أن هذا لا يعني أن يفسخ الشركاء الشراكة ببساطة ذلك أن هناك فرق جذري بين الوصول إلى قرار الفسخ وبين تنفيذ القرار. فمع تطبيق الشريعة، ولأن الفرد منغمس في الشراكة فعلياً، فإن قرار الفسخ قرار صعب الوصول إليه وبحاجة لدراسة وقناعة ثم بعد ذلك يأتي التنفيذ والذي هو سهل جداً (كما الحياة الزوجية مثلاً، فالطلاق سهل التنفيذ إلا أنه قرار صعب الاتخاذ). أما مع الشركات في النظم المعاصرة، فإن قرار التنفيذ للخروج من الشركة لمن يعمل فيها بحاجة للمحامين والمرافعات (في معظم الأحيان) لأن المشاركات ليست شفهية ولأنها خاضعة لمستويات متعددة من القوانين، أي أنها ليست نقطة خلاف، بل تقع تحت مستويات متعددة من الظلم المصاغ في قوالب الأنظمة والقوانين، بينما الانتقال من شركة لأخرى كمالك الأسهم من خلال بيع الأسهم فهو بيع وشراء فقط وكأن الشراكة سلعة.

وهناك من الباحثين من يصر على أن الأسواق المالية الثانوية كفكرة هي أسواق لا أخلاقية ذلك أنها تعمق روح الكسب الفردي والسريع دون أدنى زيادة إنتاجية للمجتمع. فقد كانت هذه الأسواق من أهم أسباب تفاقم الأزمة المالية الأخيرة بسبب الرهن العقاري (وسيأتي بيانه بإذن الله). فمن الطبعي فإن المستثمرين لن يُقبلوا على شراء الأسهم إن لم يتمكنوا من تسييلها وتحويلها إلى نقد متى أرادوا. وهذا لا يتم إلا في أسواق المال. وهنا

الإشكالية الجذرية: أي لا حافز للاستثمار إلا بالتسييل للسندات والأسهم في معظم الأحوال، ولا حيلة لبيعها إلا في الأسواق المالية في الغالب، أي لا مناص من تعميق روح الكسب الفردي السريع ودون أدنى زيادة إنتاجية. فإن كان عصب الاقتصاد الرأسمالي هو تحويل المدخرات إلى استثمارات، وهذا لا يتم إلا بجذب المستثمرين، وهؤلاء بحاجة لضمان التسييل، فإن الخندق السرمدي هو ظهور شريحة من البشر لا تنتج فعلياً، بل تضارب باستمرار. أي أن هناك جزءاً من الربح لا يذهب لا للشركات المنتجة، ولا لأصحاب الأسهم، بل للمضاربين بينهما. وهذا الربح يزداد بزيادة إصدار الأسهم والسندات وبزيادة تحويل تسنيد أو تصكيك الديون. ثم عندما تنهار الشركات والبنوك، فإن هؤلاء الوسطاء يخرجون من الأزمة دون ضرر. فهم وكأنهم كائن طفيلي يستهلك دونما إنتاج. لا بل إن هذه الأسواق هي بؤر الفساد، فهي تتأثر بالشائعات وتؤثر بالتالي في أسعار الأسهم، وهي المقر الذي تُعرض فيه أسهم الشركات المفلسة بعد إعادة هيكلتها ومن ثم بيع أسهمها بأسعار مغرية. وما يزيد أسعار الأسهم سعيراً بين هبوط وارتفاع هو تفتيت شركة ما إلى شركات أصغر، أو ضم عدة شركات لشركة أضخم بدعوى رفع الكفاءة ومن ثم بيع أسهمها في أسواق المال دونما تغييرات جذرية تؤثر في النمو الاقتصادي للأمة. فقط التلاعب بالحيل لسحب أموال الناس وأكلها بالباطل من خلال استحداثات مالية مثل عقود المبادلة swap وعقود الخيار option والعقود المستقبلية future. وهناك شبه إجماع الآن بين الباحثين بأن مثل هذه العقود المبتكرة ما هي إلا خدعة كبرى gian fad أو مقامرات لصالح العاملين في شركات الاستثمار المصدرة لهذه الأوراق، كما سيأتي بإذن الله.[٨]

ولكن السؤال بعد كل هذا البلاء هو: هل على المجتمعات غلق هذه البورصات؟ بالطبع فإن هذا محال في نظام رأسمالي لأنه سيستحيل تحويل الادخارات إلى استثمارات. لهذا ظهر من يقول: لابد من إعادة البورصة لمهمتها الأساسية التي تؤدي لتحويل المدخرات إلى استثمارات. فمن الباحثين من يظن أن البورصة أداة، مثل الفرن للخباز، فإن احترق الخبز فلا يعني هذا إلغاء الفرن، بل يعني تدريب الخباز. لهذا فقد قال الكثير من الباحثين بضرورة حقن هذه الأسواق بالقيم والأخلاق التي تمنع التلاعب وذلك بإصدار مجموعة من القوانين التي تحمل في طياتها البعد التنموي والمصلحة العامة من خلال الصدق في المعلومة ومنع التغرير والتجهيل وعدم بيع الديون وما شابه. وما يراهن عليه هذا الكتاب هو أن هذا محال، فطالما كانت هناك بورصات تبيع الغائب مثلاً، فإن الغرائز البشرية الشرهة ستحول البورصة إلى مصافق فقاعية لا إنتاجية، وستكثر الأنظمة والقوانين للحد من ذلك، وبهذا يزداد تجهيل الناس. فقد تفاعل القانون للحفاظ على حقوق الناس المالية مع متطلبات الشركات للمال وكيفية توزيع الأرباح إلى درجة أنها أفرزت مئات المصطلحات الحقوقية وآلاف القوانين بتعقيدات لا يفهمها إلا محام مخضرم. هكذا تم تجهيل العامة. ومتى ما وُجد وضع فيه طرفان أحدهما أجهل من الآخر، ظهر التحايل لأكل مال الجاهل بالأنظمة والقوانين. وهذا ظلم. ولا أدل على ذلك من المنازعات التي تقع بين الناس. فهناك لجان للفصل في منازعات الأوراق المالية، وهناك آليات للتقديم لها ومتابعة قراراتها وأحقية استئناف القرارات الصادرة منها ومن يتولى النظر في الاستئناف، وهكذا من مراحل تجعل الخبير في الأسواق المالية مغفلاً إلا إن كان محامياً بارعاً ما يؤدي للتلاعب لتنهار الأسواق كما سيأتي بإذن الله. ولكن قبل ذلك لابد من استكمال معالم الظلم والتي من أهمها الظلم الأكبر، أي التضخم.

التضخم ظلم

لنمر أولاً وسريعاً على بعض تعريفات ومظاهر التضخم والتي من خلالها ستستنتج أخي القارئ بأن هناك نقل مستمر للثروات ممن ينتجون فعلياً كالعمال والمزارعين والمهندسين لمن لا ينتجون، كأولئك الذين يملكون الأموال ويؤجرونها (أصحاب رؤوس الأموال) وأولئك الذين يعتقدون أنهم ينظمون المجتمع (من ذوي الوظائف الإدارية المتنفذين سواء في الدولة أو في المؤسسات) دونما إنتاج فعلي. أي أن هناك هيكل نظامي واضح الملامح يؤسس لسرقة دائمة ممن ينتجون لمن لا ينتجون، وهذا هو عين السرقة وبالتالي الظلم.

هناك معياران في الاقتصاد الأمريكي مثلاً لتوقع التضخم هما: M1 و M2، ولنترجمهما إلى: (م١) و (م٢) فالمعيار م١ يشير إلى جميع الأموال في الحسابات الجارية والتي تشير إلى الأموال السائلة التي تتحرك في الاقتصاد سواء كانت عملات ورقية أو معدنية، بينما م٢ هي جميع الأموال في م١ بالإضافة إلى الأموال المودعة في حسابات الادخار وشهادات الاستثمار وما شابه من أموال مودعة للاستثمار. فإن زادت م١ نسبياً فإن المتوقع هو ظهور التضخم. أما زيادة م٢ فتعني ازدياد الأموال المدخرة مقارنة بالسيولة المتداولة ما يعني احتمالية ظهور الكساد. كما أن الزيادة في الطلب الفعلي للمنتجات والخدمات نتيجة زيادة النقود وانخفاض أسعار الفائدة عادة ما تأتي قبل الزيادة في الإنتاج بسبب الاستثمارات المستحدثة، وهذا هو سبب ظهور التضخم. أما العلاقة بين التضخم والبطالة كما وضحها كينز فهي علاقة عكسية، فإن ارتفع معدل التضخم انخفض معدل البطالة ذلك أن ارتفاع معدل التضخم يرتبط بزيادة الطلب الفعلي للمعروض من السلع والخدمات، والعكس صحيح «بالنسبة له»، فكما هو معلوم فإن التشغيل الكامل في المجتمع يعني أن البطالة في أدنى مستوياتها. هذه العلاقة التي وضعها كينز أكدها فيليبس A. W. Phillips والتي أثرت في سياسات الدول حتى السبعينات من القرن الماضي. فبعد دراسته للعلاقة بين التضخم في الأجور ونسبة البطالة في بريطانيا أكد فيليبس ما ذهب إليه كينز أن العلاقة عكسية، أي أن فترات تضخم الأجور توافقت مع انخفاضٍ في البطالة. وبالعكس، ففي فترات انخفاض الأجور ازدادت البطالة. ثم قام كل من بول ساميولسون Paul Samuelson وروبرت سولو Robert Solow بأبحاث وأكدا هذا الاستنتاج في الولايات المتحدة الأمريكة إلا أنهما ركزا على دراسة العلاقة بين البطالة وارتفاع الأسعار (وليس الأجور). وقد سميت هذه العلاقة بمنحنى فيليبس Phillips curve. وبهذا ترسخ في أذهان الكثير من الاقتصاديين ومتخذي القرارات بأن هناك علاقة عكسية منطقية بين التضخم والبطالة، لذا فإن ما أوصى به كينز من تدخلٍ للدولة لزيادة الطلب الكلي سيؤدي في الغالب إلى تشغيل أكبر للأيدي العاملة برغم أنه سيؤدي لبعض التضخم. لذا فلا بأس من قبول بعض التضخم لمحاربة البطالة. إلا أن ما حدث في السبعينات بعد ارتفاع أسعار النفط زعزع مصداقية منحنى فيليبس. فقد ظهر التضخم وارتفعت البطالة وفي نفس الوقت. أي أن البطالة والتضخم ليسا متعاكسين دائماً، فكلٌ له طريقه غير المتوقع. لهذا انقض كل من فردمان Friedman وإدماند فيلبس Phelps على نظرية كينز ووضعا مكانها نظرية natural rate hypothesis والتي تنص على أن البطالة في المدى الطويل لا ترتبط بالتضخم. أي أن سياسات الدول بقبول أو إيجاد بعض التضخم قد لا يخفض البطالة كما ظن الباحثون.

وبالنسبة لمسببات التضخم فهي عادة ما تأخذ أحد شكلين، الأول: تضخم ناتج عن اشتداد الطلب أو ما يعرف بـ demand-pull inflation، وهو ارتفاع في أسعار السلع والخدمات بسبب تجاوز الطلب الكلي عن

العرض الكلي. فمع ارتفاع الطلب الكلي للمنتجات تزداد حاجة الشركات للعمل فترتفع أجور العمال وبالتالي ترتفع الأسعار. ومن الاقتصاديين من يُرجع التضخم إلى سفه السلطات في الإنفاق مع وضع ضرائب منخفضة ما يؤدي لكثرة السيولة عند الناس. ومنهم من يعزو ذلك إلى فشل البنك المركزي في التحكم في التدفقات المالية. إلا أن جميع الاقتصاديين يجمعون على أن طباعة الدولة للمزيد من النقود وتحويل ديون الدولة إلى نقود أو تسييل ديون الدولة، وهو ما يعرف بـ monetizing، سيؤدي بالتأكيد إلى تضخم مفرط قد يصل إلى مئة في المئة أحيانا، وهو ما يُعرف بـ hyperinflation. فعندما يقوم البنك المركزي بشراء ديون الحكومة بإصدار المزيد من النقود فإن الحكومة تستطيع الإنفاق دونما زيادة في الضرائب ودونما الاقتراض من القطاع الخاص، عندها تكثر السيولة فيتفاقم التضخم.

والشكل الثاني هو التضخم الناتج عن ارتفاع تكاليف الإنتاج أو ما يعرف بـ cost-push inflation، فعندما ترتفع أسعار المواد الخام أو الطاقة أو أجور العمال (نتيجة ضغطهم من خلال نقاباتهم على ملاك المصانع مثلاً) فإن تكاليف الإنتاج ستزداد، ذلك أن سعر الإنتاج لأي وحدة قد ازداد ما يتطلب المزيد من الاستثمار، ومع ارتفاع الأسعار يقل الاستهلاك فيقل الإنتاج فتظهر البطالة، وهذا بالتالي قد يؤدي لخفض الأسعار مرة أخرى. وعادة ما يهب المسؤولون لعلاج البطالة بالمزيد من الإنفاق الحكومي، وفي هذا خطر كبير على الاقتصاد ذلك أن التسرع في المزيد من الإنفاق الحكومي سيؤدي للمزيد من التضخم من خلال آلية ما يعرف بـ «دوامة» الأجور والأسعار أو wage-price spiral، فطلبات العمال لرفع أجورهم يحفز الشركات لرفع أسعار المنتجات ما يؤدي لرفع المستوى العام للأسعار. أي في الوقت الذي ازدادت فيه تكلفة الإنتاج ازداد الطلب على المنتجات ما يؤدي لمضاعفة التضخم. وهذا ما حدث في السبعينات في الولايات المتحدة الأمريكية، فمع قطع النفط العربي والذي كان متدفقاً بسعر منخفض، ارتفعت الأسعار، وعندها وبدل ترك المسألة دون تدخل ليأخذ الارتفاع في أسعار النفط مجراه، تدخلت الحكومة بالمزيد من الإنفاق، ما أدى لتفاقم التضخم. أي وكأنك تحاول إطفاء حريق زيت في قصعة بسكب الماء عليه فيزداد اشتعالاً كما يقول بعض الاقتصاديين.

وللتضخم أنواع: منها التضخم العادي أو الزاحف، وهو المنتشر عادة بسبب زيادة عدد السكان أو تخلف القطاع الإنتاجي عن مواكبة حاجات المجتمع، أو بسبب إصدار نقود دون غطاء. وهذا النوع من التضخم بطيء إلا أنه مستمر. وهو أساساً مطاردة أموال كثيرة لسلع أقل. ويتداخل هذا النوع من التضخم مع ما يعرف بتضخم التكاليف والذي عادة ما يظهر بسبب زيادة التكلفة. أما التضخم المكبوت فهو عادة ما يحدث بسبب سيطرة الدول على القطاع الاقتصادي إن كان النظام السياسي مستبداً كما في الدول الاشتراكية وذلك بمنع رفع الأسعار على الجهات المنتجة. وعندما تزداد السلعة ندرة بسبب زيادة الطلب أو بسبب تدني سعر النقد لأن الدول تصدره دون غطاء، ستكثر السيولة التي تطارد منتجات أقل. وحتى تحافظ الدولة على الأسعار تحت سيطرتها قد تلجأ إلى تحديد توزيع السلع من خلال تخصيص نصاب كل فرد. وهكذا يتراكم الفارق بين سعر الدولة وبين ما يمكن أن تصل إليه السلعة في السوق الحرة. وفجأة إن أطيح بالدولة أو قررت الدولة تغيير سياستها التحكمية، فإن الطلب الكبير على السلع سيرفع الأسعار فيظهر تضخم فجائي حاد. ومن أنواع التضخم التضخم الجامح ويحدث عادة عندما تفقد النقود قوتها كمخزن للقيمة والتي عادة ما تحدث بعد الحروب أو عند الانتقال من نظام مالي إلى آخر. وفي مثل هذه

الحالات فإن الدولة تعتبر هي المسؤول الأول عن هذا التضخم لأنه وقع بسبب عدم تمكن الدولة من التعامل مع التضخم من خلال إصدارها نقوداً بلا غطاء.

ومن مظاهر الظلم في التضخم المعروفة خسارة الدائنين واستفادة المدينين على الدوام، ذلك أن الديون تسدد عن طريق نقدٍ لأثمان السلع والخدمات التي ارتفعت أسعارها. فإن كان المدين عاملاً مثلاً فإن عليه العمل لمدة أقل لتسديد دينه بسبب ارتفاع الأسعار. لهذا فإن جميع المدينين يكسبون عند ارتفاع الأسعار.

ومن سلبيات التضخم عدم وضوح التوقعات المستقبلية وللمشروعات الكبيرة بالذات وهذا سيؤثر سلباً في النمو الاقتصادي، ذلك أن التضخم ليس ارتفاع في أسعار المستهلكات فحسب، بل هو ارتفاع أسعار المساكن للأفراد وارتفاع تكلفة النقل وهكذا حتى تتبدل أخلاقيات الناس بسبب فقرهم النسبي وتسوء يوماً بعد يوم. ناهيك عن طرد الشركات لبعض الموظفين لتخفيف النفقات. كما أن التجار والمصنعين في تخبط على الدوام لأنهم لا يدركون حجم التضخم مستقبلاً فيتوقعون أسوأ الاحتمالات ما يؤثر في سلوكياتهم الاقتصادية وحذرهم الشديد.

ومن مظاهر التضخم بالطبع انخفاض القوة الشرائية للوحدة النقدية، ما يؤدي عادة إلى انخفاض الاستهلاك لذوي الدخل المحدود. وهذا عادة يدفع العمال إلى الاحتجاجات من خلال النقابات أو التظاهرات لزيادة أجورهم، ومن ثم ترتفع تكاليف الإنتاج فترتفع أسعار المنتجات مرة أخرى، وهكذا من دورات تؤدي للتسابق بين الأجور والأسعار ليبقى الأجراء المسخرون في ظلم على الدوام. لهذا فمن الآثار السلبية للتضخم محاولة الناس التخلص من النقد لأنه يفقد قوته الشرائية سريعاً.

ولأن المجتمع الاقتصادي الرأسمالي مقسم إلى ثلاث طبقات: هم: المنظمون والعمال والرأسماليون (كما قال كينز)، فإن ارتفعت الأسعار فإن من أوائل المتضررين العمال، ذلك أنهم سيشترون مستهلكات أقل لأن دخلهم ثابت. بينما الاستفادة تذهب لبعض الملاك وبعض المنظمين لأن التكاليف الإنتاجية ثابتة لأنها في الغالب مرتبطة بعقود طويلة الأجل، مثل عقود العمل وشراء المواد الأولية وإيجارات المحال والمباني ونحو ذلك. أليس في هذا ظلم واضح من طائفة على أخرى؟

ولعل من مفارقات التضخم هو أنها قد تبدأ من لا شيء اقتصادي إلا مخاوف وتوقعات الناس. فالخوف من التضخم أو توقع حدوثه قد يؤدي إليه، ذلك أن الخائفين من التضخم سينفقون أكثر مما يدخرون، فتقل الأموال القابلة للإقراض فترتفع أسعار الفائدة فترتفع تكلفة الإنتاج فترتفع أسعار السلع فيطالب العمال بزيادة في الأجور وهكذا يستمر التضخم. أي أن التضخم هو بسبب ارتفاع تكاليف الإنتاج غير المبررة. لذا فإن متخذي القرارات دائمي التهدئة للجمهور حتى لا يظهر التضخم من غير داع. وقد يتدخل البنك المركزي أحياناً برفع نسبة الفائدة الربوية لتلافي التضخم. أريدك أخي القارئ أن تتفكر في وضع يكون فيه فرد واحد في وظيفة يؤثر من خلالها على اقتصاد قارة بأكملها (كما في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً، وهو رئيس البنك المركزي). فإن نطق بكلمة ورفع سعر الفائدة ربع في المئة، فإن الاقتصاد سيغير اتجاهه. فأي اقتصاد هذا الذي يعتمد على فرد واحد؟

وعلى النقيض من التضخم، فهناك الانكماش deflation، وهو عادة ما ينتج من تباطؤ مستمر للنشاط الاقتصادي فينخفض الدخل القومي وتزداد البطالة فتنخفض إيجارات العمالة فتصبح النقود أكثر قوة. وقد يأتي هذا

من زيادة معدلات الفائدة وقلة المعروض من النقود وتقييد الائتمان أو من خلال سياسات مالية تتسم بالمزيد من الضرائب. لهذا، فمع الانكماش، ولأن أسعار السلع والخدمات في تدني، فإن المستهلكين عادة ما ينتظرون الأسعار لتتهاوى أكثر وأكثر، فيقل الاستهلاك فتتراكم السلع في المخازن وتتعطل المصانع فتنتشر البطالة. ومع انتشار البطالة يزداد الاقتصاد انكماشاً فيزداد خوف الناس فلا يقبلون إلا على شراء الضروريات. هنا تحتار البنوك المركزية التي لا مجال أمامها إلا تغيير النسب الربوية على القروض. فكما هو معلوم، فإن الدول تحاول السيطرة على التضخم برفع سعر الفائدة، وهذه لا حدود لها، فهم يستطيعون الرفع عدة مرات، أما مع الانكماش، فقد تقوم البنوك المركزية بتخفيض الفائدة أكثر وأكثر ولكنها لا تستطع النزول عن الصفر، أي لا تستطيع النزول عن وضع لا فائدة ربوية فيه على القروض أبداً. لهذا ظهرت الكثير من الدراسات التي تحاول معرفة النسبة الربوية الأمثل ليسير الاقتصاد بتضخم مقبول ودون انكماش. فكانت توصي بأن النسبة الأمثل «للتضخم» هي ٢٪، أي أن الأسعار تتضاعف كل ٣٦ سنة، وهذه النسبة (٢٪) تعطي المسؤولين مساحة أكبر للتحكم في سير الاقتصاد (كما يزعمون) إن ظهر قرار اقتصادي خاطئ يجب تداركه قبل أن ينفلت الاقتصاد للمزيد من التضخم أو الانكماش.

وقد أطلق كينز على هذه الإشكالية لضبط الاقتصاد بين التضخم والانكماش بمصيدة السيولة أو فخ السيولة liquidity trap.[ف] فعندما تخفق النقود المعروضة للإقراض في تخفيض معدلات الفائدة، بل فقط تتراكم كأرصدة معطلة، فإن السيولة في فخ. وعندما يتردد المستثمرون والمستهلكون في الاقتراض حتى وإن كانت النسب الربوية صفراً، عندها لا خيار لأي كائن إلا التعجب مما يحدث لانعدام المبادرة تماماً. لذا فإن حل الإنكماش الاقتصادي هو إيجاد تضخم اقتصادي كما يقترحون. لهذا اقترح ميلتون فردمان Milton Friedman أن تقوم الدولة بطبع المزيد من النقود للخروج من حالة الانكماش، أما في حالات الدول ذات البنك المركزي المستقل، فإن الحل هو تسليع الديون monetize. أي وكأن الدولة (كما يصفون) ترمي النقود من طائرة مروحية على الناس كما حدث في الولايات المتحدة الأمريكية سنة ٢٠٠٢م، فيأخذ جورج من الناس ويُحرم مايكل منها، هل رأيت الظلم؟

وعندما ترتفع الأسعار، أي في حالة التضخم، فإن الشركات عادة ما تحصد المزيد من الأرباح لأن عقودها مع الأجراء المسخرين واستيراد المواد الخام وما شابه من تكاليف ثابتة لأمد محدد، لذا سيظهر فارق في الربح بسبب ثبات التكاليف وارتفاع سعر البيع، ولذا تزيد الشركات من إنتاجها لاستغلال الفرصة ما يرفع من مستوى الناتج المحلي. وفي النقيض، إن انخفضت الأسعار، فإن الشركات تخفف الإنتاج تلافياً للخسائر. وهذه العلاقة هي ما تعرف بالعرض الكلي على المدى القصير، أو short-run aggregate supply. أما على المدى الطويل فإن التكلفة تتكيف مع أسعار البيع، لذا فإن الشركات لن تلحظ الفارق في ربحها بوضوح بسبب التضخم. أي أن الشركات المنتجة لن تزيد من الإنتاج لأن التكلفة على المدى الطويل توازي التضخم. وبهذا فإن مستوى الإنتاج المحلي لن يتأثر بالتضخم وهو ما يعرف بالعرض الكلي على المدى الطويل long-run aggreaget supply. أي أن الناتج المحلي يتأثر بمستوى الأسعار، فمع انخفاض تكلفة الوحدة الاستهلاكية يزداد مجموع الإنتاج المحلي، وعلى النقيض، فمع ارتفاع الأسعار للإنتاج فإن الناتج المحلي سينخفض.

ف) وهذا بالطبع في الدول ذات الاقتصاد الحر. أما الدول ذات الاقتصاد المسير كالدول الدكتاتورية فإن الاقتصاد في كبت.

والآن إن وضعنا السابق في إطار الشريعة إن طبقت، فإن جميع هذه المسببات للتضخم لن تقع، ذلك أن التكلفة المرتفعة هي نتاج الندرة المزعومة ومن ثم احتكارها والتي لن تحدث، كما أن الندرة هي أيضاً نتاج الضرائب والجمارك والبيروقراطيات الهرمية للشركات والأنظمة والقوانين والتي لن تحدث أيضاً. ولأن العاملين من الأجراء في ظل الأنظمة الرأسمالية، ولأنهم يعانون من التضخم ويطالبون بالزيادات سواء ربح الملاك أو لم يربحوا لأن المصانع ليست لهم، بل همهم الأجور أولاً، ولأن البنوك قد ترفع أسعار الفائدة مستقبلاً، فإن تكلفة الإنتاج في ارتفاع باستمرار وهذا يؤدي لخفض الإنتاج المحلي. وهذا لن يقع إن طبقت الشريعة لأن مسببات التضخم غير موجودة، انظر لما لخصه الباحث ماير Mayer في الاقتصاد وببساطة:

> «إن العرض الكلي على المدى الطويل متأثر مباشرة بتوفر عوامل الإنتاج. فإن توفرت الأرض والعمالة ورأس المال والمقدرة على التنظيم والإبداع entrepreneurship عندها فإن العرض الكلي على المدى الطويل سيزداد. أما النقصان في هذه العوامل الإنتاجية فسيُنقص من العرض الكلي على المدى الطويل. والزيادة في العرض الكلي على المدى الطويل يوصف على أنه نمو اقتصادي. أما النقصان في العرض الكلي على المدى الطويل فيوصف على أنه انحسار اقتصادي».[٩]

ولعل أفضل الأمثلة على ما قاله هو حال الدول الاشتراكية كسوريا الغنية بمواردها والفقيرة باقتصادها أيام حزب البعث. ولعلك هنا تسأل: ولكن كيف ينمو الاقتصاد وتزداد المنتجات دون تضخم، فهذا أمر محال؟ فأجيب باختصار: إن نمت المنتجات مع نمو النقد لأنه لا اختلاق للثروة فلا إشكالية، إما إن سبق أحدهما الآخر، فعندها ستظهر الإشكالية كتضخم أو كانكماش. فإن كان التضخم هو ارتفاع الأسعار بسبب الندرة في المنتجات والخدمات، فإن هذا لن يقع إن طبقت الشريعة لأن الموارد والموافقات والمعرفة متاحة للجميع، فالوفرة هي السمة لأن الموارد متاحة للجميع من مواد خام ولأنه لا عقبات تخنق الإنتاج مثل موافقات الدولة (كما سيأتي في الفصل بعد القادم بإذن الله)، ولأن المعرفة مشاعة (كما سيأتي في فصل «المعرفة» بإذن الله)، ولأن الشراكة هي عصب الإنتاج، ولأن الجميع ينتج إذ لا عمالة في بيروقراطيات حكومية أو شركات مساهمة، فإن الإنتاج في نمو باستمرار. فلا حاجة لكل من: م١ أو م٢، بل جميع الأموال مستثمرة في شراكات منتجة لأن الأموال المخزونة الراكدة لا وجود لها إلا ندرة لأن الزكاة ستأكلها رويداً رويداً إن لم تُستثمر، كما أن الأموال المستثمرة ليست في بنوك لتربح دونما مخاطرة. وبهذا فإن التوزيع لفائض المجتمع النقدي هو الأعدل لأنه من نصيب كل من جاهد وعمل. ولأن الكل يجاهد ويعمل إذ لا مجال للكسب إلا بالإنتاج (إذا لا موظفين متنفذون) فإن كل ربح يأخذه الناس يذهب مباشرة للاستثمار مرة أخرى فيدور المال باستمرار، أي لا تعطيل للثروات. أي أن الزيادة في الطلب الفعلي للمنتجات والخدمات تنمو مع نمو الإنتاج لأن النقود في زيادة مطردة وثابتة مع نمو الإنتاج لأنه لا فوائد ربوية تسحب الفائض ليُخزن ثم ليخرج للإقراض متى ارتفعت الفائدة. فالنقود متوافرة على الدوام لأنه لا مخازن لها، أي لا بنوك لخزن الأموال لآماد مجهولة تعتمد على نسب الفوائد الربوية ولا بنوك تختلق الثروة (كما سيأتي بإذن الله) ولا سلطات لطبع النقود.

والأمر ذاته ينطبق على العلاقة بين التضخم والبطالة: فلأن الكل يعمل لأن الأبواب مفتوحة للجميع، ولأن الاستثمارات ليست فقط بأيدي أصحاب رؤوس الأموال إذ لا وجود لهم (والذين عادة ما يستثمرون أكثر متى انخفضت نسبة الفائدة)، فإنه لا بطالة. وبالنسبة للعلاقة بين البطالة ومستوى الأجور: فلأن أبواب التمكين مفتوحة، فإن الأجور أعلى ما تكون وباستمرار بسبب ندرة الأيدي العاملة، وبهذا لا بطالة قط في المجتمع المسلم

إن طبقت الشريعة. ولأنه لا تدخل للدولة التي لا مال لها، ولأنها لا تستطيع التلاعب بالاقتصاد من خلال الاستثمارات مرة لتسريع الاقتصاد وحجبها مرة أخرى لكبحه كما يقول كينز، فإن الاقتصاد في استتباب على الدوام، لذا فإن المستثمرين يقدِمون على المزيد من الاستثمارات، بينما الأيدي العاملة الجديدة من كل جيل تدخل سوق العمل شراكة أو العمل كأجراء وبأجر مرتفع ثم بعد كسب الخبرة يبدءون شراكاتهم الجديدة فيزداد الإنتاج.

وهكذا فإن مسببات التضخم لا وجود لها لأنه لا اشتداد مفاجئ على الطلب من جهة، ولا ارتفاع في تكاليف الإنتاج لأن الموارد متاحة للجميع من جهة أخرى. بينما الضرائب لا وجود لها أصلاً، بل زكاة معلومة واضحة ومستمرة ويستطيع الجميع التهيؤ لها. وبالطبع، فلا بنوك تتحكم في التدفقات، بل تناقل للأموال بين الناس، فالمبدأ هو إذاً: حركة للأموال وليس تحريك للأموال. ولأن الدولة لا تسيطر على الاقتصاد، فلا وجود بالتالي لتضخم زاحف أو تضخم مكبوت أو تضخم جامح أو أي نوع آخر من أنواع التضخمات.

أما بالنسبة للانكماش، فهو لن يظهر أيضاً أبداً لأن معظم ما هو متاح من منتجات هو من الضروريات كما مر بنا في فصلي «القذف بالغيب» و «الشركة». فمع ظهور أي خلل اقتصادي فإن الناس عادة ما يتراجعون عن شراء الكماليات وحتى الحاجيات أحياناً. أما الضروريات فهي تُستهلك على الدوام. فإن كانت معظم المنتجات من الضروريات لأن المجتمع في رقي، أي أن الطلب عليها مرتفع ومتزن، فإن إنتاجها لابد وأن يكون مرتفعاً ومتزناً دونما المرور بدورات تتأرجح بين النقص والزيادة كالإقبال على الكماليات التي تتأرجح باستمرار. ولكل هذا فلا مجال للعامة للتأثر بالشائعات التي تؤثر في الاقتصاد، لأنه لا أسواق للأسهم ولا للسندات، ولا خطط تلائم المدى القصير، بل الجميع يعمل بذهنية إنتاجية تتزايد على المدى الطويل.

ولتأكيد الاستنتاجات السابقة لأحصل على قناعتك، لابد لي من المزيد من التوضيح: لعلك لاحظت أن من أهم الإشكاليات التي وقع فيها النظام الرأسمالي هي القناعة باستحالة إيجاد نظام اقتصادي منتج دون الفوائد الربوية وبالتالي دون تضخم بسيط حتى لا يظهر الكساد. لهذا لابد لنا قبل الاستمرار من وقفة مع الربوا.

الربوا

هل تذكرُ ما مر بنا في فصول سابقة من أن الخروج عن الشريعة يأتي بوضع غريب يتقبله بعض الفقهاء على أنه استحداث معاصر يتطلب الفتوى، كما حدث بعد سواد العراق وبالتالي الحيرة بين خراج المساحة وخراج المقاسمة؟ وكذلك الحيرة في الحكم على من نزحوا من أهل الخراج عن الأراضي الخراجية وهل يجبرون على العود كما مر بنا في فصل «الأراضي»؟ وكذلك الحيرة في اجتماع العشر والخراج على الأرض الخراجية كما مر بنا في فصل «دولة الناس»؟ هنا أيضاً، ظهرت حيرة في التعامل مع التضخم.

إن الإفتاء بجواز المبيت خارج منى بسبب الزحام في الحج، ومثل هذه المسائل المستحدثة، «قد» تعد تحدياً للمفتي، وإن أفتى وأخطأ فقد أخطأ في العلاقة بين العبد وربه، وهذا قد «لا» يكون له تأثير على التنمية في العالم الإسلامي بقدر تأثيره على مكة المكرمة. إلا أن التعامل مع التضخم (كأي حركية من حركيات قص الحق) كان

ولازال من التحديات الكبرى للعلماء والتي لم يجدوا له مخرجاً، ذلك أن التضخم يؤدي لتآكل جزء من مال الفرد ليذهب لآخرين (وهذه علاقة بين العبد والعبد، أي علاقة في مقصوصة الحقوق)، فما عسى المسلم أن يفعل إن أراد وضع ماله في البنك ومنعته الشريعة من ذلك أو أراد إقراض ماله لآخرين دون المشاركة في العملية الإنتاجية خوفاً من الخسارة ومنعته الشريعة من اشتراط ربح ثابت حتى وإن خسر المقترض؟ فهو إن لم يفعل لا هذا ولا ذاك سيؤكل ماله وبالتدريج قد يختفي بسبب التضخم وبسبب تحريم الربوا. يا له من تحد صارخ يحار فيه كل فقيه. وبالطبع لن يجد الناس مخرجاً لأن الشريعة أحكمت إغلاق مداخل التحايل على الربوا بطريقة متقنة. ولا أريدك هنا أن تعتقد أن الفقهاء حاولوا فتح باب الربوا، بل معظمهم صابر وصمد ورفض القبول بالفوائد الربوية، إلا أن القلة منهم انزلقوا، وقلة أخرى حاولوا إيجاد مخارج ملتوية (وسيأتي بيانه في هذا الفصل بإذن الله)، أما معظمهم فإما متفرجون برغم رفضهم للربوا، وإما منادون بمشاركة الناس لبعضهم البعض لتشغيل الأموال حتى لا يأكلها التضخم، ولكن دون المثابرة لإعادة النظام الإسلامي الذي يجذ التضخم. لقد ضاع مال المسلم إن لم يحسن استثماره، فإما عليه التعامل بالربوا وإما عليه تحمل الخسارة، وحسن الاستثمار أمر صعب المنال لعموم الناس في ظروفنا الرأسمالية، بينما الناس في الغرب مؤتمنون على أموالهم عند خزنها في البنوك برغم قلة الربح. لهذا ظهرت حيرة لدى الفقهاء الذين يرأفون لحال الناس. أي وكأن الإسلام في مفهوم البعض دين قاصر لأنه لم يأت بحل لإشكالية التضخم التي تعصف بجميع الحضارات والتي ظن الكثير أنها ضرورة لا مفر منها. أي أن الإسلام (والعياذ بالله) دين غير صالح لكل زمان ومكان. وهذا ما يحاول هذا الكتاب نقضه. وفي هذه الجزئية سنبدأ بأهم ملامح الربوا وتحريمه.

لقد عاب كثير من الاقتصاديين تغلغل الربوا في الاقتصاد عموماً. فمن بين من ذهبوا لذم الربوا في العالم الغربي الألماني جوهان بتمان والأمريكي هنري سيمينز والسير روي هارود والسير توماس كليبير. وقد ذكر كينز مراراً بأن الاقتصاد سيزدهر إن اقتربت قيمة الفائدة من الصفر قائلاً: «إننا لن نصل إلى التوظيف والاستثمار الأمثل حتى نجعل الفائدة الربوية تساوي صفراً». أما بالنسبة لنا كمسلمين، فإن لتحريم الربوا حكم كثيرة، ولعل أهمها هو أن تطبيق الربوا يعني نقصان نسبة عدد الملاك في المجتمع. فالآخذ للربوا سيزداد رأسماله دونما إنتاج فعلي منه. أما الدافع للربوا فهو قد يخسر وينكسر، أو قد يكسب إن نجح مشروعه الذي اقترض من أجله ويسدد ديونه مع أرباحها. وإن استمرت هذه العملية مراراً وتكراراً بين الخسران والربح للمقترض والربح الدائم للمقرض فإن هذا سيؤدي لآفتين: الأولى (كما ذكرت) هي نقصان نسبة الملاك وهي الأشر، والثانية (والمنبثقة عنها) هي الثراء الفاحش لهؤلاء القلة المرابين ما يؤدي للاستعباد (التسخير) بين الناس وانتشار الفساد بالضرورة وبإنتاج أقل. قال مدير بنك الرايخ الألماني الدكتور شاخت سنة ١٩٥٣م:

> «إنه بعملية رياضية غير متناهية يتضح أن جميع المال في الأرض صائر إلى عدد قليل جداً من المرابين، ذلك أن الدائن المرابي يربح دائماً في كل عملية، بينما المدين معرض للربح والخسارة، ومن ثم فإن المال كله في النهاية لابد بالحساب الرياضي أن يصير إلى الذي يربح دائماً. وأن هذه النظرية في طريقها إلى التحقيق الكامل. فإن معظم مال الأرض الآن يملكه ملكاً حقيقياً بضعة ألوف، أما جميع الملاك وأصحاب المصانع الذين يستدينون من المصارف والعمال وغيرهم فليسوا سوى أجراء يعملون لحساب أصحاب المال، ويجني ثمرة كدهم أولئك الألوف».[١٠]

وكما سترى، فإن ما قاله شاخت سنة ١٩٥٣م ازداد سوءاً الآن، فكما هو معلوم فقد ازدادت نسبة الفقراء كما وضحت ذلك بالأرقام مراراً، وستأتي أرقام أخرى بإذن الله. ولضرب مثال سريع من العالم الإسلامي، ولإثبات ضرر الربوا حتى وإن كان قليلاً إلا أنه يتراكم، يقول عبد السميع المصري واصفاً أحوال الأراضي الزراعية في مصر:

> «... الواقع العملي الذي وصفته الآية القرآنية بالأضعاف المضاعفة لأنه واقع نظام الربا [الربوا] في أي عصر وفي أي مكان ومهما قل سعر الفائدة، لأن النظام الربوي معناه إقامة الاقتصاد كله على قاعدة سعر الفائدة، وهذا يعني أن العمليات الربوية لن تكون مفردة أو بسيطة، بل عمليات متكررة ومركبة. وأقرب الأمثلة على ذلك والحاضرة في أذهاننا جميعاً هي الديون العقارية في مصر التي جعلت تسعين بالمائة من أرض البلاد المزروعة مرهونة للمصارف في عام ١٩٣٠م. ولنسأل المصرف أو الفلاح كيف يتضاعف الدين مع مرور الزمن وإعسار الفلاح مرة، وتلف المحصول مرة أخرى، وتأخر السداد حتى لتزيد الفائدة المركبة في كثير من الأحيان - لا سيما في الديون العقارية - عن أصل الدين. نخلص من هذا إلى أن وصف الأضعاف المضاعفة ليس قاصراً عل ما كان قائماً في جزيرة العرب وقت نزول القرآن [الكريم] إنما هو وصف يستتبع وجود نظام الفائدة في كل زمان ومكان. ...».[١١]

لأن الربوا هو أساس التعامل في النظام الرأسمالي، فقد ظهرت طبقة تعمل في المال، ولأن المال سلطان، أصبحت هذه الطبقة هي أهم طبقة في المجتمعات حتى الديمقراطية منها. فكما مر بنا فإن أصحاب المال بدعمهم للمرشحين للانتخابات سيؤثرون في سير المجتمع وأنظمته من خلال السيطرة على هؤلاء السياسيين. وحتى تعمل هذه الطبقة في المال بكفاءة عالية، فلها أسواقها المالية المساندة. وهذه الأسواق (كما مر بنا) هي التي تعطي المستثمرين الثقة بأن باستطاعتهم بيع أسهمهم وسنداتهم متى أرادوا الحصول على النقد. فبدون هذه الأسواق، لن تستطيع الطبقة العاملة في المال من تحريكه والتأقلم لمجابهة التقلبات المجتمعية. وبهذه المرونة في التقلب، تصبح هذه الطبقة دائمة السيطرة على سير المجتمع من خلال السيطرة على النقد وتدفقاته. وهذا يسحب المجتمعات للكساد، ذلك أن من آفات الربوا هو أن سعر الفائدة على القروض ما هو إلا تكلفة إضافية على الإنتاج، وهذا يرفع الأسعار، ما يؤدي لانخفاض الطلب نسبياً على السلع والخدمات فيتأثر الإنتاج. أما من له مال يسير سيقل إنفاقه لأنه قد يستثمر ماله في الادخار بسبب ارتفاع معدلات الفائدة. هكذا ينجذب الاستثمار لما فيه ربح يفوق نسبة الفوائد مع ترك مضامير إنتاجية أخرى مهمة للمجتمع قد لا تكون بذات الربحية. أي أن العرف المنتشر بسبب الربوا هو الخوف بين المستثمرين من الاقتراض للإنتاج إن وجدت الفوائد إلا في حدود إيجاد شركات التمويل الذاتي أو الشركات ذات الربح المضمون. كيف؟

إن تحريم الربوا سيدفع الناس إلى شتى أنواع الاستثمارات لأنه لا أمل لهم في الكسب إلا من الربح بتشغيل المال، لذلك فهم يدفعونه للمشروعات المغرية، حتى الكبيرة منها والتي لا تظهر أرباحها إلا بعد أمد بعيد. أما مع تطبيق الربوا فإن الحادث هو العكس، ذلك أن أصحاب رؤوس الأموال عادة ما يحاولون الحصول على ربح سريع إن أرادوا الاستثمار إذ أن أسعار الفائدة لآجال بعيدة غير مضمونة، فهم خوفاً من صعود الفوائد الربوية مستقبلاً (ما يزيد من مخاطر بناء المصانع مستقبلاً) يتجهون في استثماراتهم (إن أرادوا التوسع مثلاً) نحو الاقتراض قصير الأجل، كما أن المثابرين من الصناع الذين لا مال لهم يخافون من الاقتراض طويل الأجل لأنه سيكون مرتفعاً

بسبب الجهل بنسب الفوائد مستقبلاً. أي أن المسيطر على الجميع هو الخوف. وهذه وصفة مثلى للكساد. وبهذا تتشكل معظم المشروعات الصناعية بالنمط السريع، وهذا سيؤثر في نوعية المنتجات. حتى البنوك أيضاً تخاف من إقراض عموم الناس، لذا ولحماية نفسها فغالباً ما تقرض الشركات المعروفة والمتمكنة (أي المرتفعة في تصنيفها الائتماني) لضمان حصولها على قروضها إن أفلست الشركة المقترضة لأن ممتلكات الشركات المقترضة الكبيرة عادة ما تكون وافرة. وبهذا تزداد الرأسمالية تخندقاً لأن الأموال تذهب للمزيد من الاستثمار في أيدي من هم أثرى وأقوى وليس بالضرورة من هم أكثر همة وحرصاً وبالتالي أكثر إنتاجاً. وبهذا يزداد الاحتكار والتسييس للنظام وينحصر التصنيع في مشروعات مضمونة الربح ما يقلل من فرص فتح أو حتى طَرق أبواب مستحدثة لأفكار جديدة والتي عادة ما تكون غير معروفة من حيث مخاطرها (أي شراكات الاغتنام). أي بدل أن ينطلق البلايين من الناس في شتى المجالات ليزدهر الإنتاج ويتنوع، ينحصر (كما هو حاصل) في آلاف الصناع، ناهيك عن إقدام معظم المستثمرين على مشروعات ذات ربح كبير ليتمكنوا من تسديد الفوائد ومن ثم الربح. وهكذا تتجه الصناعات لمضامير محددة كما هو حادث الآن. وبهذا التضييق تتكدس الأموال في البنوك وفي جيوب أصحابها أو استثمارها في الأراضي والسندات ونحوهما من استثمارات بليدة لا إنتاجية بقدر ماهي احتكارية، وهكذا يقل الإنتاج وتظهر البطالة واللاعدالة في التوزيع فينتشر الفقر، وهذا هو الظلم. وكالعادة لعلك تقول: ألا ترى تنوع المنتجات وبكميات كبيرة في العالم الغربي؟ ألا ترى المصانع ذات الاستثمارات طويلة الأجل؟ فأجيب كالعادة: إن الإنتاج سيكون أكثر تنوعاً وكماً إن طبقت الشريعة بإذن الله ودون إفساد. وهذا هو المهم: أي دون إفساد. فأنت الآن قد تكون مبهوراً بالمنتجات التقنية الرأسمالية برغم تلويثها للأرض لأنك لم تر البديل الأرقى إن طبقت الشريعة.

ولكن ما هي حجج من ينادون بالعمل بالربوا؟ هم يقولون بأن الاقتصاد اللاربوي اقتصاد لا يستطيع تخصيص الموارد المالية لما هو أمثل لأن ثمن الفائدة غير جائز شرعاً. فهم يقولون أن الفائدة مثل كل الأثمان تؤدي لتحويل الأموال القابلة للإقراض بين عدد أكبر من المتطلعين لاستخدام هذه الأموال بطريقة أمثل على أساس القدرة لدفع الثمن، أي المراباة، أما منع الفائدة فسيؤدي لعدم استغلالها الاستغلال الأمثل. وقد أجاد محمد عمر شابرا أثابه الله الرد على هذه القضية بالقول:

> «يعتمد هذا الاعتراض على افتراضين: الافتراض الأول هو أنه في غياب الفائدة تصبح الأموال القابلة للإقراض متاحة مجاناً وبذلك يصير الطلب غير محدود، وليس هناك آلية لمعادلة الطلب مع العرض. وهذا يعني أن الفائدة هي المعيار الموضوعي الوحيد لتخصيص الموارد، وفي حال غيابها، تستخدم الموارد المالية استخداماً غير رشيد بحيث يلحق الضرر بالمجتمع. أما الافتراض الثاني فهو أن المعدل النقدي للفائدة يعتبر آلية ناجحة لتخصيص الموارد بالطريقة المثلى وأن الربح لا تقوى كفاءته على النهوض بهذه الوظيفة.
>
> إن الافتراض الأول لا أساس له، لأن الأموال لن تتاح مجاناً في النظام الإسلامي، بل تتاح بكلفة، وهذه الكلفة هي الحصة في الربح. وبهذا يصبح معدل الربح هو معيار تخصيص الموارد، وهو آلية لمعادلة الطلب بالعرض. فكلما زاد معدل الربح المتوقع في عمل ما، زاد عرض النقود لهذا العمل. فإذا انخفض الربح الفعلي (المتحقق) في بعض الأعمال انخفاضاً كبيراً عن الربح المتوقع، واجهت هذه الأعمال صعوبة في التمول مستقبلاً. ولهذا فإن الربح المتوقع، له أهمية في الحال لتحديد تدفق الاستثمار. والأداء (الربح) الفعلي عامل حاسم في المال في تحديد مدى نجاح المشروع، وفي الحصول

على المال. وهذا ما يدعو إلى مزيد من النظام في الاستثمار، من خلال عناية أكبر بتقويم المشروعات، بحيث تستبعد كل المشروعات غير الفاعلة، أو غير المنتجة. وليس الأمر كذلك في الاستثمارات الربوية، فالمقرض المتجه إلى الربا لا يسهم في مخاطر العمل الممول. بل ينقل مخاطرة العمل كلها إلى المنظم، ويؤمن لنفسه عائداً مسبقاً، بغض النظر عن النتيجة الفعلية النهائية الصافية لعمل المقترض. ولذلك لا يجب على هذا المقرض إجراء تقويم شامل، مثلما يجب على صاحب المال أن يفعل في اقتصاد لا ربوي، سواء كان ذلك بنفسه أو بمساعدة مصرف أو شركة استثمارية. فلما كان تقويم المشروعات تقويماً ثنائي الطرف وجب أن يكون معدل الربح في النظام الإسلامي آلية لتخصيص الموارد أكثر فاعلية من الفائدة في النظام الرأسمالي.

وكذلك الافتراض الثاني بأن المعدل النقدي للفائدة هو آلية فعالة لتخصيص الموارد ليس صحيحاً. فالدليل على الرأي القائل بأن تخصيص الموارد في الاقتصادات الرأسمالية الربوية تخصيص فعال إنما هو دليل ضعيف، بل هناك في الواقع دليل مضاد ومقنع. فقد تجمعت الأدلة لدى إنزلر كونراد وجونسون، لكي يتوصلا إلى أن رأس المال الحالي قد أسيء تخصيصه، وربما إلى حد خطير، بين قطاعات الاقتصاد وأنواع رأس المال. فأمثلية باريتو في تخصيص الموارد ليس لها وجود إلا في عالم الأحلام، عالم نماذج التوازن التنافسي الكامل، الذي تشكلت فيه نظرية اقتصاديات السوق. كذلك يلفت ما لنفود [كذا في الأصل] النظر إلى أنه «إذا ما أخذنا في تخصيص الموارد بالعلاقة ما بين الأزمان، فلا يملك المرء إلا أن يقتنع بعدم كفاية هذه النماذج في وصف العمل الفعلي لاقتصاداتنا». ويؤكد رالف تيرفي «أن معدل الفائدة لم يكن مناسباً لقرارات الاستثمار»، ويجب أن يحل محله ثمن التجهيزات الموجودة (أو أثمان الأسهم)...

إن معدل الفائدة ثمن مضلل لأنه تعبير عن المفاضلة في الأثمان لصالح الأغنياء. فكلما افترضت الجدارة الائتمانية (الملاءة) للمقترض أكبر، كان معدل الفائدة الذي يدفعه أقل، والعكس بالعكس. والنتيجة أن المنشأة الكبيرة تكون قادرة على الحصول على أموال أكثر بسعر أقل، بسبب ارتفاع درجة تصنيفها الائتماني. وبناء على ذلك فإن هؤلاء الذين هم أقدر على تحمل العبء بسبب كبر حجم مشروعاتهم أو بسبب الارتفاع المزعوم في قدرتهم الإنتاجية إنما يتحملون عبئاً أقل. وعلى النقيض من ذلك، فإن المنشآت المتوسطة والصغيرة التي يمكن أن تكون أحياناً ذات إنتاجية أعظم بمقياس مساهمة كل وحدة تمويل في الناتج الوطني، وذات جدارة ائتمانية مساوية إذا ما قيست بمقياس الشرف والاستقامة، تحصل على مبالغ أقل نسبياً بكثير، وبأسعار فائدة أعلى بكثير. وعلى هذا الأساس فإن العديد من الاستثمارات الأكثر إدراراً بالقوة (أي من حيث العائد المتوقع) لا تتم بسبب عدم الوصول إلى الأموال التي تنساب، بدلاً من ذلك، إلى أياد أقل إنتاجية، ولكنها أكثر أماناً.

ولذلك فإن معدل الفائدة ليس معياراً موضوعياً لإنتاجية المنشأة، بل هو معيار متحيز من معايير التصنيف الائتماني، وهذا في النظام الرأسمالي هو أحد الأسباب في تجاوز نمو المنشآت الكبيرة النقطة التي تمليها وفورات الحجم، مما أدى إلى تعزيز سلطتها الاحتكارية، بينما اختنقت المنشآت المتوسطة والصغيرة بحرمانها من الائتمان، ويقع ذلك على وجه الخصوص حينما ترتفع معدلات الفائدة، وتحدث أزمة سيولة، نتيجة نقصان التدفقات النقدية الداخلية. إن المنشآت الصغيرة قلما تجد استجابة من المصارف المقرضة. فالقروض المقدمة لهذه المنشآت سرعان ما تُلغى لأدنى إشارة إزعاج مما يتسبب في إفلاسات واسعة الانتشار. هذا في حين أن المنشآت الكبيرة إذا واجهتها مصاعب أعيدت جدولة قروضها وزيدت القروض الممنوحة لها. فهل يعني هذا تخصيصاً أمثل للموارد أو نظاماً مصرفياً فعالاً؟». [١٢]

وأنت أخي القارئ لست بحاجة لكل هذه الإثباتات، فكل ما عليك هو الذهاب لأقرب بنك وتقديم طلب لقرض كبير، ستلحظ أن البنك لن يكترث لك إن لم يكن اسمك كبيراً في عالم المال والأعمال. فحتى تحصل على القرض لابد وأن ترسخ جدارتك الائتمانية بتاريخ طويل من الاقتراض والسداد وبغض النظر عن طبيعة مشروعك. فندرة وجدارة المشروع الذي تريد تمويله يأتي تالياً بعد تاريخ مقدرتك على السداد. وهذا وضع منطقي لأن البنوك تشعر في مأمن إن اقترض منها ثري لأن لديه ما يمكن الإمساك به لرهنه. وهذه الغريزة لدى البنوك تجعل القوى أقوى على الدوام، ما يؤدي للطبقية والتسخير.

إن مما انتشر بين علماء الاقتصاد أن تطبيق الشريعة لأنه يمنع الربوا، فهو إنما يجفف السيولة التي يحتاجها كل من أراد البدء بمشروع إنتاجي، وبهذا لا تتحول المدخرات إلى استثمارات. هنا (وبالإضافة لما قاله شابرا أثابه الله) لابد من استذكار ما مر بنا في فصلي «القذف بالغيب» و «الشركة» عن الضروريات والحاجيات والكماليات، وكيف أن المجتمعات المعاصرة أقنعت الناس بما تبنته المجتمعات الصناعية من أن استهلاك السلع هو من أهم مصادر السعادة. وهذا بالطبع غير صحيح. حتى أن بعض علماء الاقتصاد الغربيين لاحظوا أن هذا الاستهلاك ليس إلا سراباً للسعادة. لذا أطلقت عدة أسماء على هذه الظاهرة، أي ظاهرة استهلاك الكماليات التي لن تزيد الإنسان إلا سعادة زائفة مؤقتة تنتهي بمجرد شراء السلعة. فمن هذه الأسماء مثلاً تعبير تأثير عربة الموسيقى bandwagon effect أو تأثير حب الظهور snob effect أو تأثير فبلن veblen.[١٣] وجميع هذه الظواهر لن تظهر بإذن الله إن طبقت الشريعة لأن الإنتاج منصب على الضروريات أولاً لأنها هي التي تأتي بالربح. لهذا، ولأن الناس متقاربون في الدخل، ولعدم وجود الكماليات إلا نادراً، فإن هناك فائضاً مالياً يسيراً لدى معظم الناس، وهو الذي يستثمر في الإنتاج. أي أن الفرق بين الحالتين: حالة الدول الرأسمالية وحالة الأمة الإسلامية إن طبقت الشريعة هو أن عدداً يسيراً جداً من الناس لدى كل منهم فائض مالي كبير يضعه في البنك أو يستثمره في مشروع كما في الدول الرأسمالية مقارنة بعدد كبير جداً من الناس في الأمة المسلمة لدى كل منهم فائض يسير ولا مجال لإسرافه في الكماليات الفارهة. وبهذا فإن مجموع القليل من المال لدى الكثير من الناس أكثر بكثير من كثير المال لدى القليل من الناس. وهذا فرق مهم. لهذا فإن الشراكات الصغيرة ستزداد وتزداد باستمرار لتتحول الكماليات الواعدة إلى حاجيات مفيدة ثم إلى ضروريات ويزداد رقي الأمة.

وهنا توضيح مهم ذكرته سابقاً عن الكماليات والضروريات ونسبتهما في المجتمع، ذلك أنني عندما أقول أن تطبيق الشريعة يؤدي إلى كثرة الضروريات على حساب الكماليات لا يعني أبداً أنه لا كماليات فارهة، بل ستظهر بعض الكماليات إن أراد الناس شراءها لأنه لا يحق لأي إنسان منع من أراد إيجاد منتج كمالي. فمن يقرر نسبة انتشارهما هي حركة العرض والطلب في السوق وليس الحكومة أو فقهاء الدين. ولكن لأن أبواب التمكين مفتوحة فمن المنطقي أن تزداد نسبة الضروريات لأن معظم الكماليات الواعدة ستؤول إلى ضروريات كما ذكرت سابقاً.

كما مر بنا (وسيأتي إثباته أيضاً بإذن الله) فإن للنقود في الشريعة وظيفة محددة تتجلى في أنها معيار للقيمة ومستودع للعمل وواسطة في التبادل. أي أنها ليست وسيلة للتربح دون إنتاج. فهي ليست سلعة أبداً. وهذه حركية مهمة تدفع للمزيد من الإنتاج الضروري المريح للبشرية، ذلك أن الأموال كما قال ابن القيم رحمه الله «رؤوس أموال يُتجر بها ولا يتجر فيها».[ص] إلا أن الخطورة هو أن النقود أصبحت سلعة تباع وتشترى بفوائد ربوية لأنها

أصبحت بالادخار عنصراً مكتنزاً كما هو معلوم، وهذا أدى إلى اختلال التوازن بين العرض والطلب في السلع، فبعد أن كان الإنسان ينتج ما يحتاجه من سلع بالإضافة لما يحتاجه لمقايضة الآخرين ليحصل على احتياجاته، أصبح يسعى لإنتاج المزيد لاكتناز المزيد من المال، وهكذا أبدع الإنسان الرأسمالي وأسرف في إنتاج الكماليات، وبهذا أصبح هناك عرض لا يقابله طلب، فكثر الإنتاج الذي أصبح بحاجة للتسويق، وأي إنتاج لا يقابله طلب يعني أن المنتج من الكماليات وبحاجة للتسويق، والتسويق بحاجة للدعاية والإعلان، فيظهر الاستهلاك المفضي للسعادة الزائلة. أما العكس، أي عدم اعتبار المال سلعة فسيؤدي لاستثماره استثماراً طويل الأجل أحياناً وفي منتجات حتى وإن كانت كمالية فهي من الكماليات الواعدة وستصبح من الضروريات برقي المجتمع، وهذا بحاجة للمزيد من الابتكارات لأن على المستثمر التخطيط لمنتجات تخدم أكبر عدد من المستهلكين لأن ثراء الناس متقارب نسبياً بسبب فتح أبواب التمكين، أي لن يفكر فرد في مخاطرة الاستثمار في كماليات فارهة جداً لأنه لا وجود للأثرياء ذوي الثراء الفاحش الذين يسرفون في شراء ما لا يحتاجون، وهذا مرده إلى تحريم الربوا بالإضافة لفتح أبواب التمكين.

إن مقدار الاستثمار في أي اقتصاد رأسمالي عادة ما يرتبط بمقدار الفوائد الربوية من جهة، وبتوقعات الناس المستقبلية للاستهلاك وبالتالي الإعداد له من جهة أخرى. فعندما يستقر الاقتصاد فإن بائع الأثاث مثلاً سيطلب من المصنعين مقداراً معيناً من الأثاث لبيعه مستقبلاً، ولأن الأسواق في استقرار فسيتمكن من التخطيط السليم لكمية البيع. وبالنسبة للفوائد، فكلما زادت النسب، كلما قلت فرص المكاسب ما يؤدي لتراجع المستثمرين. وهكذا يتذبذب الاقتصاد، أما إن لم تكن هناك فوائد ربوية، وكان الإنتاج موجهاً للضروريات، وكانت الكماليات تنقلب إلى ضروريات لتقارب الناس في الدخل، فإن توقعات المنتجين هي التي تقرر فقط ما سينتج مستقبلاً لأنه لا توجد فوائد ربوية، بل من يعملون ينتجون، وهكذا تستتب الأسواق. أي أن الذي يسود السوق الإنتاجي والاستهلاكي هو التخطيط المسبق من الجميع، أي من المنتجين ومن الباعة لأن الجميع يتوقع ما سيُستهلك ولأنه لا فوائد. وهذا من معايير التخطيط الذي يريده الإسلام المؤدي للمزيد من الإنتاجية.

ومن الاعتراضات أيضاً على الاقتصاد اللاربوي هو أن الدولة لن تستطيع تمويل نفقاتها بالاقتراض من الناس لأنه لا فوائد ربوية مقابل الاقتراض. فالعجز في الموازنة أمر لا مفر منه لمعظم الدول والذي عادة ما يغطى بالقروض من خلال إصدار السندات، لذا فلابد من التعاملات الربوية. وهنا فرية لابد لك من أن تنتبه لها أخي القارئ وهي أن الحجة لمن لا يمانعون الاقتراض هو أن الدولة بحاجة للنفقات لتنفيذ المشروعات التي ستستفيد منها الأجيال القادمة كبناء الطرق السدود مثلاً (وهو ما يعرف بالوفورات)، ولذا فإن في إصدار السندات الربوية فائدة مستقبلية أيضاً. وكما قلت مراراً: لا حاجة لدولة توفر الوفورات كما سيأتي بإذن الله في فصل «الأماكن».

وماذا عن طرق استثمار المال إن منع الربوا؟ فلا مؤشر للناس يوجههم للاستثمار الأمثل لأنه لا أسواق مال للأسهم كما يقول منتقدوا الشريعة؟ أجيب: (بالإضافة لما قاله شابرا) ستظهر أعراف لاستثمار المال. كيف؟ كما

ص) وفي هذا يقول الدكتور القري: «فالقيمة المضافة التي تتحقق في عمليات الاستثمار والخدمات ليس مصدرها رأس المال النقدي، بل التي تمثل رأس المال الحقيقي، أي العدد والآلات والمعدات والقدرات الإنسانية التي تمثل رأس المال البشري. ولذلك لا يجب أن تصبح النقود بحد ذاتها وسيلة للاستيلاء على الفائض المتولد من الإنتاج المعتمد على الجهد والعمل والضمان والمخاطرة» (١٤).

قلت: كلما ارتفع معدل الفائدة كلما تحول الناس للإقراض تجنباً للمخاطرة في المجتمعات الرأسمالية، فتكثر الأموال المعروضة للإقراض. وبالعكس، كلما انخفض معدل الفائدة كلما حاول الناس الاقتراض للمضي قدماً في مشروعات تنموية أو الإنفاق لتغطية حاجياتهم الاستهلاكية، فماذا نتوقع إذاً إن كان المعدل الربوي صفراً؟ بالطبع فإنه لا مجال لاستثمار الأموال حتى لا تأكلها الزكاة إلا البحث عن شركاء لمشروعات جديدة أو الدخول مع شراكات قائمة تريد التوسع. ولأن أرباح الشراكات متفاوتة، كأن تكون هذه مثلاً شراكة مضمونة الكسب ولكن بربح أقل، وتلك شراكة ستكسب في الغالب إلا أن ربحها مرتفع، سيظهر الجدل بين الناس، وهكذا من خلال البحث ستظهر وتتطور أعراف تمحيص الشركات والرجال الذين سيأخذون المال لاستثماره وستظهر بالطبع وتنتشر حركيات انتقائهم للدخول في شراكات. أي أن تحريم الربوا سيؤدي إلى ظهور «أعراف» الشراكات الباحثة عن الربح الأفضل. فمن الناس من يريد ربحاً مضموناً حتى وإن قل، ومنهم من قد يذهب لشراكات الاغتنام بربح أعلى إلا أنه أكثر مخاطرة، حتى أن ذوي السيولة قد يبحثون عن شركاء لا مال ولا خبرة لهم، ولكن من لهم الهمة والحماس للحصول على ربح أكبر بالإشراف عليهم لأن هؤلاء عادة ما يقبلون بربح أقل لأنهم في أول الطريق الإنتاجي. ولأن الناس ذوي مهن ومهارات مختلفة، فسيستثمرون معرفتهم في البحث عن الشراكات الأربح. فهذا مثلاً رجل يعمل في آلات حفر الآبار ويدرك الحاجة لها ويعلم كيفية تحديد مواضع المياه الجوفية، لذا قد يخاطر في شراكة للزرع في الصحراء. وإن لم تكن له الخبرة في تحديد مواضع المياه فسيستعين بمن لديه العلم والخبرة في ذلك بتأجيره أو إدخاله كشريك آخر، وذاك رجل يعمل في المحاليل المخبرية وقد يخاطر في شراكة إنتاج دواء يستخلص من زهور صحراوية، أو يستعين بمن لهم الخبرة بذلك، وهكذا. ومن مثل هذه الأوضاع (وسيأتي بيانها في فصل «المعرفة» بإذن الله) ستتبلور أعراف تمحيص الناس للشراكات وأعراف البحث عن مضامير استثمارية جديدة لأن الشريعة تحاول «مثلاً» فضح أو كشف الأسعار والأرباح ليراها الناس ويتجهوا إليها. فمن الأمثلة على ذلك الإشهاد في البيع لقوله تعالى: ﴿وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡ﴾، (وسيأتي بيانه بإذن الله). وهكذا مع انتشار أعراف البحث عن الشركاء وأعراف المضامير الجديدة للإنتاج تنتشر الضروريات أو حتى الكماليات أحياناً والتي ستصبح ضروريات لأنها بدأت ككماليات مفيدة للناس وواعدة لأن الناس متقاربين في الثراء. وبهذا تزداد نسبة المنتجات الضرورية. وبكثرة اعتماد الناس على الضروريات الكثيرة ستصبح الحياة أكثر رغداً لأكبر عدد من الناس ما يعني أن التوزيع للثروات أعدل.

ولكن ماذا إن أصبحت النقود سلعة «سراً» إن طبقت الشريعة، كأن يقوم زيد من الناس سراً بالاقتراض من عبيد مع الوعد بالسداد بأرباح ربوية لأن المقترض مضطر وفي وضع (كما تقول يا جميل) لا دولة فيه بصلاحيات معاصرة، وهكذا قد ينتشر الربوا لأنه لا دولة ذات سلطان لمنع الربوا؟ فأجيب: قد يقع الربوا هنا وهناك من بعض الانتهازيين الذين يستغلون المضطرين أو المسرفين، إلا أن هذا ليس نمطاً أو عرفاً دارجاً في المجتمع (أي ليس مستوى من الظلم)، بل حالات فردية حتى وإن ارتفعت لتصل إلى عُشر الأموال المتداولة (وهذا رقم مبالغ فيه)، إلا أنها ستضمحل مع الأيام لسمو المجتمع مع تطبيق الشريعة جيلاً بعد جيل وذلك لثراء معظم الناس من جهة، ولوجوب الزكاة للفقراء من جهة ثانية، ناهيك عن حث الشريعة للتصدق من جهة ثالثة، ولأنه لا مجال للإسراف لقلة الكماليات من جهة رابعة. فلطالما كان الربوا في عرف الناس جميعاً أمراً محرماً، فإن الاقتصاد سينهض رويداً رويداً ليُمحى الفقر وينتفي الربوا تماماً. أي أن المهم هو منع آلية الربوا جهراً. أي إزالة مستوى ظلم من الأمة.

كنت قد ذكرت مراراً بأن هذا الكتاب لا يعتمد في إثبات طرحه على القيم، بل على الحركيات. لهذا، وبعد هذا العرض لعلك تقول بأن منع الربوا هو من القيم، ذلك أن بعض الناس قد يرابون خفية كما ذكرت. وللتأكيد أكثر أقول: إن نظرت إلى آيات الربوا تجد أنها تنهى الأفراد عن الربوا، فخطاب المنع موجه لهم كجماعة وكأفراد وليس للسلطات. وهذه ملحوظة دقيقة أرجو التنبه لها، ذلك أنه إن أعطت الشريعة للدولة حق منع الربوا لتطلب ذلك استحداث جهاز حكومي لمنع الربوا، وهذا مدخل لظهور التسلط والبيروقراطية لأن هذا الجهاز بحاجة لنفقات وهذا بحاجة لجمع المال من الناس. لهذا كان الوعيد الشديد والتوبيخ والزجر في الخطاب القرآني «للناس» لحثهم على ترك الربوا وليس «للسلطات» لتطبيق منع الربوا. ولو أراد الحق سبحانه وتعالى منع الربوا عن طريق السلطات لما كان الخطاب موجهاً للناس فقط، بل للسلطان أو السلطات أيضاً لتطبيق المنع، ولقام بذلك الرسول صلى الله عليه وسلم بتقصي المرابين والقبض عليهم. لهذا، حتى وإن ترابى بعض الناس سراً، فإن الإطار الأكبر للمجتمع هو إطار يمنع ظهور الربوا للأسباب الأربعة المذكورة (في الفقرة السابقة) بالإضافة للشراكات المتوقعة بين الناس والتي وضعتها الشريعة بطريقة لا تؤدي للربوا من جهة خامسة.

ولعلك هنا تقفز للاستنتاج بالقول: ولكن السابق ضد طرحك يا جميل، فأنت تؤكد في هذه الجزئية المهمة أن الشريعة حاربت الربوا بالتوكل على القيم أكثر من الحركيات. ولعلك تضيف: والأصح هو الاعتماد على الحركيات لمنع الربوا، وهو ما ذهب إليه بعض فقهاء السلف رحمهم الله، وهنا لعلك تستشهد ببعض أقوالهم التي تحث السلطان على جذ الربوا بالقبض على المرابين، مثل قول ابن عباس رضي الله عنهما: «من كان مقيماً على الربوا لا ينزع عنه فحق على إمام المسلمين أن يستتيبه، فإن نزع وإلا ضرب عنقه». ومثل قول ابن سيرين رحمه الله: «والله إن هؤلاء الصيارفة لأكلة الربوا، وإنهم قد أذنوا بحرب من الله ورسوله، ولو كان على الناس إمام عادل لاستتابهم، فإن تابوا وإلا وضع فيهم السلاح».[١٥] إن قلت هذا تكون إجابتي بسؤالك: كيف سيقوم السلطان بهذه المهمة وليس له رجال، وإن كان له رجال، فأين نفقتهم؟ ذلك أن مجرد القبول بفكرة رجال يعملون بأجر للسلطات سيؤدي مع الزمن لتزايد عدد هؤلاء العاملين لتظهر بذرة الدولة بأنماطها المعروفة. لذا، وكما سيأتي بإذن الله، فإن مثل هذه الأعمال (كمحاربة السلطات للربوا) هي من المهمات التي يتقدم الناس للعمل بها طوعاً لكسب أجر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالشريعة كما مر بنا في الفصول السابقة تحاول جاهدة منع تجمع المال للسلطات، لأنها متى اجتمعت فهي بذرة الفساد. ففساد ظهور جهاز حكومي لجذ الربوا أشد ضرراً من مراباة أفراد في المجتمع هنا وهناك، ذلك أن مثل هذه الأجهزة ستتحول بالتدريج إلى أجهزة قمع للناس. فمثل هذا الجهاز الإدراي سيوجد مستوى من الظلم، وليس نقطة خلاف تتطلب العدل في الحكم. وهذه حركية مهمة وغير مباشرة لمحاربة الربوا، ذلك أن هذه الحركية التي تحد من تدخل السلطات تفتح الأبواب للناس للمبادرة والإنتاج (كما ذكرت مراراً)، فيزدادون ثراء فينتشر العدل وتقل الحاجة للاقتراض فيضمحل الربوا. لذا، فإن ما ذهب إليه بعض فقهاء السلف والله أعلم هو من باب العمل تطوعاً مع السلطان وليس إلزاماً للسلطان بالتقصي والبحث في أموال الناس.

والآن أخي القارئ إن أدركت أن في نقصان نسبة الملاك في المجتمع تسخير طبقي وأن هذا إفساد عظيم وأن الفوائد الربوية تساهم بفاعلية في إنقاص نسبة الملاك، تستطيع أن تفهم لماذا غلظت الشريعة في منع الربوا. تدبر الآيات الآتية مرتبة ترتيباً زمنياً في التحريم: قال تعالى في سورة الروم: ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِىٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ

فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ﴾. ثم في العهد المدني نزل التحريم بوضوح في قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٣٠﴾ وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِىٓ أُعِدَّتْ لِلْكَـٰفِرِينَ﴾. ثم كان آخر ما تم به التشريع قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَـٰتِ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾.[١٦] ومن الآيات المؤكدة على منع الربوا قوله تعالى في سورة النساء في ذم اليهود: ﴿وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَـٰطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَـٰفِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾. وقوله تعالى واصفاً حال آكل الربوا في سورة البقرة: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَـٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾. فهل بعد هذه الآيات المشهورة يستطيع أي مسلم مجرد التفكير في استثمار ماله بالربوا؟ لقد أجاد الفقهاء أثابهم الله شرح هذه الآيات للناس مراراً وتكراراً لدرجة سيستحيل معها أن تجد مسلماً لا يدرك شدة حرمة الربوا في الإسلام.

وبالنسبة للسنة المطهرة، فقد كنت أتعجب من الأحاديث التي تنص أن درهم ربوا أشد خطيئة من إتيان المرابي أمه وأشد خطيئة من أكثر من ثلاثين زنية. كنت أتعجب كثيراً لهذه الأحاديث ولا أستطيع التفاعل معها، ولكن بعد كتابة فصول هذا الكتاب تأكدت أن زنى شخص بأمه (وهذا من المحال)، أو زنى الفرد بالعشرات، لهو فساد ينتهي في مكانه غالباً، فهو برغم بشاعته إلا أنه علاقة فاسدة بين اثنين، أو حتى بين العشرات، أي أن هذا الفساد وكأنه نقطة في بحر إن قيس على مجموع الأمة مهما زاد عدد الزناة لأن من رضين بالزنى طواعية (لا إرغاماً) ندرة من النساء، أما أكل درهم ربوا، ولأن معظم الناس يحبون المال، فسيؤدي لأكل درهم آخر وآخر وهكذا يتكون الهيكل الاقتصادي الربوي والذي سيوجد الطبقية الممقوتة والتي ستؤدي لتسخير الناس بعضهم لبعض بسبب فقرهم كما هي حال مجتمعاتنا المعاصرة، عندها فإن الزنى سينتشر بين الناس بمئات الملايين ويصبح صناعة له تجاره كما في الأفلام والمجلات الإباحية والعقاقير المثيرة ومضاجعة الأطفال كما هو حادث. وهذا ظلم واضح لأنه يندر أن تدخل امرأة أو طفلة في تجارة بيع جسدها إلا إن أكرهت عليه بسبب عوزها الناتج من الطبقية. فإن تمكن رجال الأعمال في الدعارة من شراء جسد المرأة لحاجتها، فقد فُتحت شتى أبواب الفساد الجنسي بسبب شره بعض الذكور، ناهيك عن شتى أنواع الظلم الأخرى بسبب الفقر كاضطرار بيع الناس لأعضائهم (كالكلى) لعوزهم، وكانتشار المخدرات لأن هناك فقراء اضطروا للعمل في ترويجها للعيش من تجارتها، وعندما تروج المخدرات قد تؤدي حتى إلى بيع الرجل لشرف ابنته للحصول على المال لتأمين المخدرات إن كان مدمنا. هكذا ينتشر الفساد بسبب الطبقية الآتية من الربوا.

ولي هنا وجهة نظر قد لا توافقني عليها وتربط بين الربوا وإشاعة الفاحشة، ولكن حتى وإن لم توافقني أخي القارئ فلن يؤثر هذا على طرح الكتاب. فلدي قناعة بأن الفاحشة تأتي أساساً من الذكور وليس من الإناث كما قد يذهب البعض، ذلك أن الذكور بطبيعة تركيبتهم أكثر جرأة وإقداماً وتنفذاً، لذا نجدهم في المجتمعات

قاطبة هم الأكثر مالاً. فإن نظرت لأي مجتمع لوجدت أن مجموع المناصب المؤثرة والأموال لدى الذكور يفوق ما لدى الإناث. حتى في المجتمعات التي تدعي أنها ساوت بين الجنسين لعدة أجيال كما في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً، فإن الذكور هم الأثرى وهم من يتقلدون المناصب القيادية في الدول والشركات. بالطبع ستجد إناثاً في مناصب قيادية هنا وهناك، وبالطبع فهناك نساء يمتلكن الكثير من المال، إلا أن نسبتهن أقل من الرجال. إن اقتنعت بهذه الفكرة أريد أن اقنعك بفكرة أخرى ألا وهي أن الذكور عموماً بعد جمع المال سيبحثون عن الملذات للتمتع بالمال الفائض لديهم. وهل هناك لذة للرجل أكثر من التمتع بالنساء؟ فقد ينفق الرجل على أبنائه ومسكنه ومأكله الكثير، وفي هذا سعادة له، إلا أن التاريخ يثبت لنا بأن لذته تشتمل أيضاً على تزوج أو عشق أو اقتناء النساء. وهذا يزداد سعيراً جيلاً بعد جيل بسبب الصور والأفلام الإباحية إعلامياً وتقبله اجتماعياً. فهل رأيت في العالم الغربي الذي يدعي الحضارة من اكتفى بزوجته، أم أنهم يتنقلون بين النساء وتحت شتى المسميات كالعشيقات والصديقات؟ فرجال الأعمال مثلاً كما هو ثابت يقتنين السكرتيرات الجميلات، ودور الدعارة المقننة يرتادها كل من أراد قضاء شهوته، بينما الداعرات في أركان الطرقات ليلاً لاصطياد الزبائن وبالترخيص من السلطات غالباً. وكل هذا لخدمة الرجل لسحب ماله من خلال إخضاعه لشهوته. فالمرأة لا تشتهي الدعارة، بل هي مجبرة عليها. فالمرأة كما خلقها الله شريفة كريمة طاهرة خلقت لتحب من هم حولها. فهي أكثر وفاء في العطاء والحب، فهي مثلاً أكثر حباً لوالديها من الرجل، وهي التي لا تأكل حتى يأكل أبناؤها، ولا تلبس حتى يلبسوا، وهي التي لا تنام إن مرضوا. إنها تضحي بكل شيء من أجل أبنائها وبناتها. فهي إن لم تخلق هكذا لما استمرت الأجيال. بينما الرجل يجري وراء شهواته أولاً ثم يلتفت للآخرين من حوله إلا ﴿مَنۡ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفۡسَ عَنِ ٱلۡهَوَىٰ﴾. وأرجو ألا تسيء الفهم أخي القارئ، فالرجال ليسوا بأشرار، ولكن الصبغة الأعم هي أن الرجل يأتي بعد المرأة في عاطفتها تجاه أبنائها كما هو ثابت. هذا الاهتمام من المرأة بغيرها من أبنائها أو والديها أو اخوانها، أي أن هذه التضحية تجعلها تتخلف عن الرجل في شتى مضامير الحياة، ومنها جمع المال. ولكن ما علاقة هذا بالفساد والربوا؟

لأن الربوا يؤدي للطبقية وبالتالي للفقر، ولأن الرجال عادة هم الأثرى في المجتمعات، لذا فإن المتوقع أن تكون نسبة الفقراء أكثر في الإناث. ولأن الرجل الأكثر تفوقاً في جمع المال يبحث عن اللذة في المرأة، ظهر تجار من الرجال ممن يحاولون جمع المال من أولئك الأثرياء بجلب النساء الفقيرات إليهم. أي أن الربوا الذي أوجد الفقر أدى لبيئة خصبة لظهور الفساد. أي أن المرأة لابد وأن تكون ضحية في مجتمع ربوي. فهي مادة الفساد رغماً عنها وليست المسببة له. فهي سيقت إليه ولم تذهب إليه طواعية كالرجل. وبفساد المرأة تفسد الأجيال. هكذا يزداد الفساد جيلاً بعد جيل. لهذا فلا غرابة إن كان درهم ربوا أشد من ثلاثين زنية. أليست الشريعة معجزة في تحريم الربوا؟

لأضرب لك بعض الأمثلة عن الظلم والفساد في العالم الغربي: لأن العالم الغربي المعاصر يعيش على الاقتراض في كل شؤون الحياة، فإن الإفلاس لمن لا يستطيعون سداد ديونهم أصبح عرفاً له قوانينه كقوانين إشهار الإفلاس. هكذا ظهرت طبقة في المجتمع لا تنتج إلا بيروقراطيات التعامل مع المفلسين بسبب الربوا. ففي مدينة ممفس بولاية تنسي بالولايات المتحدة الأمريكية مثلاً، هناك نسبة مرتفعة من المفلسين، لهذا تكثر عندهم محلات التحايل على الضرائب ومحلات للإقراض لمدة أسبوع ومحلات لإرشاد الناس إلى كيفية إشهار الإفلاس ومحلات لتقويم ممتلكات الفرد في حال إفلاسه، أي أن هناك صناعة كاملة تعيش على حياة المفلسين، حتى أن هناك محالاً

لشراء الدم من المفلسين لتمكينهم من سداد ديونهم، وهناك أناس متخصصون في سحب أملاك المفلسين كأولئك المتخصصين في سحب السيارات وتسعيرها ومن ثم بيعها في المزاد العلني. ففي كل أسبوع مثلاً (سنة ٢٠١٠م) تُباع ٥٠٠ سيارة مسحوبة من المفلسين في مدينة ممفس لإعادة بيعها مرة أخرى لمن يرغب من مفلسين آخرين وبسعر مناسب لأولئك الذين حصلوا على قرض أيضاً لأن وضعهم المالي أقل ومن ثم قد يفقدون ما اشتروه مرة أخرى ببيعه بسعر أقل، وهكذا يتدنى الفرد في مقدرته المالية ما يضطره للانتقال من سيارة سيئة لأسوأ منها.

وبين عامي ١٩٩٦ و ٢٠٠٦م أعلنت ما يقرب من مليوني جهة إفلاسها في الولايات المتحدة الأمريكية، وهذا رقم مرتفع جداً، ناهيك عمن عمدوا إلى إعادة جدولة ديونهم، فهذه جهات قررت إعلان إفلاسها بدل الإيفاء بالتزاماتها. والسبب في تقبل المجتمع لإعلان الإفلاس على أنه خطيئة مقبولة (أو بالأصح حق من حقوق المفلس الاقتصادية، وليست عاراً كما في المجتمعات الأخرى)، هو القناعة بأن بعض هؤلاء المفلسين قد تعلموا الدرس وأنهم سيبدأون من جديد مرة أخرى ويقفون على أرجلهم مرة أخرى، ولعل منهم من سيصبح تاجراً أو منتجاً مرموقاً فيدعم الاقتصاد الوطني، لذا فلابد من إعطائهم الفرصة بدل سجنهم. ولعل من أشهر هؤلاء هنري فورد الذي أوجد شركة من أكبر شركات صناعة السيارات بعد إفلاسه. ولكن هل هذا تفكير منطقي؟ فمقابل احتمال عودة فرد للإنتاج بقوة، ظهرت أنظمة هينة لينة مع المفلسين حتى يستمر النظام الربوي، وهذا سيؤدي لفقدان المجتمع للكثير من الأفراد المنتجين. فكل مفلس بسبب الربوا هو فرد كئيب وعالة على المجتمع ناهيك عن أنه قد ينحرف ما يكلف المجتمع كثيراً. لهذا كان التغليظ في التحريم للربوا في الشريعة والله أعلم.

والآن لننظر سريعاً لبعض أحاديث منع الربوا: جاء في كتاب الترغيب والترهيب: عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إن الربوا نيف وسبعون باباً، أهونهن باباً من الربا مثل من أتى أمه في الإسلام، ودرهم من الربا أشد من خمس وثلاثين زنية، ...﴾.[١٧] وعن عبد الله بن سلام رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿الدرهم يصيبه الرجل من الربوا أعظم عند الله من ثلاثة وثلاثين زنية يزنيها في الإسلام﴾. قال عبد الله: «الربوا اثنان وسبعون حوبا، أصغرها حوباً كمن أتى أمه في الإسلام، ودرهم من الربوا أشد من بضع وثلاثين زنية».[ق] وفي مسند الإمام أحمد: عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه عن النبي

ق) لقد غلظ جعفر الصادق عقوبة المرابي ورأى قتله إذ يقول: «آكل الربا يعزر بعد البينة، فإن عاد أدب وإن عاد قتل» (١٨). قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ﴿أيها الناس، اسمعوا قولي: فإني لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد يومي هذا في هذا الموقف. أيها الناس: إن دماءكم وأموالكم حرام إلى يوم تلقون ربكم، كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا، في بلدكم هذا، وإنكم ستلقون ربكم فيسألكم عن أعمالكم، وقد بلغت، فمن كان عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها، وإن كل ربا موضوع، ولكم رءوس أموالكم، لا تظلمون ولا تظلمون، قضى الله أن لا ربا، وإن ربا عباس بن عبد المطلب موضوع كله، وإن كل دم في الجاهلية موضوع، وإن أول دمائكم أضع دم ابن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب، كان مسترضعا في بني ليث فقتلته هذيل، فهو أول ما أبدأ به من دماء الجاهلية. أما بعد، أيها الناس، فإن الشيطان قد يئس أن يعبد بأرضكم، ولكنه إن يطع فيما سوى ذلك مما تحقرون من أعمالكم فقد رضي به، فاحذروه أيها الناس على دينكم، وإن النسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا إلى قوله ما حرم الله. وإن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السماوات والأرض، وإن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا، منها أربعة حرم: ثلاث متواليات، ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان.) وذكر سائر الحديث (٢٠). وجاء أيضاً في الترغيب والترهيب: ٢٨٥٢ وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿من أعان ظالماً بباطل ليدحض به حقاً فقد برىء من ذمة الله وذمة رسوله، ومن أكل درهماً من ربا فهو مثل ثلاثة وثلاثين زنية، ومن نبت لحمه من سحت فالنار أولى به﴾. رواه الطبراني في الصغير والأوسط والبيهقي لم يذكر من أعان ظالما، وقال: ﴿إن الربا نيف وسبعون بابا، أهونهن باباً مثل من أتى أمه في الإسلام، ودرهم من ربا أشد من خمس وثلاثين زنية﴾.

صلى الله عليه وسلّم قال: ﴿لعن الله آكل الربوا وموكله وشاهديه وكاتبه﴾. قال: وقال: ﴿ما ظهر في قوم الربوا والزنا إلا أحلوا بأنفسهم عقاب الله عز وجل﴾.[١٩] وكما هو معلوم فإن الربوا يعد من الموبقات السبع كما ذكره البخاري في صحيحه. ليس هذا فحسب، بل حتى أن الشريعة أقفلت أي باب قد يؤدي للربوا كأن يشترط المقرض منفعة كأن يؤاجره داره أو يأخذ منه هدية كما هو معلوم.

وبالطبع، كما هو معلوم أيضاً، فإن باب الربوا في الشريعة من أوسع الأبواب التي تناقش فيها الفقهاء وبالذات المعاصرون منهم عن ماهية الربوا في الدّين والبيع سواء كان الربوا فضل أو نسيئة. لكن عموماً، فقد قسم الفقهاء الربوا إلى قسمين: ربوا النسيئة وربوا الفضل. «وربوا النسيئة هو الزيادة المشروطة التي يأخذها الدائن من المدين نظير التأجيل، وهذا النوع محرم بالكتاب والسنة وإجماع الأئمة». أما ربوا الفضل، فهو «بيع النقود بالنقود أو الطعام بالطعام مع الزيادة، وهو محرم بالسنة والإجماع لأنه ذريعة إلى ربوا النسيئة، وأطلق عليه اسم الربوا تجوزاً كما يطلق اسم المسبب على السبب».[٢١] وفي جميع السابق كان التركيز على ربوا النسيئة، أي الفوائد الربوية. أما ربوا الفضل فسيأتي المزيد عنه في هذا الفصل، ذلك أن في منع ربوا الفضل حركية تجذ الحاجة إلى العملات التي تصدرها وتسيطر عليها الحكومات. وهذا إعجاز تشريعي كما سترى بإذن الله.

وباختصار، فإن من أسوأ ما يفعله ربوا النسيئة هو تقليل نسبة الملاك ما يؤدي إلى التسخير، أي الاستعباد ومن ثم إلى سوء العدالة في التوزيع بالإضافة إلى زيادة أسعار المنتجات. وبالطبع فهذا كله يؤثر في التطور المعرفي سلباً كما سيأتي بإذن الله. ومن مساوئ الربوا أيضاً عزل الملاك عن المنتجين ما يؤدي للهدر وتدني الكفاءة، ناهيك عن تحريك الأثرياء للمال دونما أي إنتاج، وبهذا فإن الربوا هو آلية تسحق العدل في التوزيع وتدمر الكفاءة في الإنتاج. والآن لننظر للمعقل الأهم للربوا، أي لبؤرة الفساد، وهو وجه الشيطان، أي البنك.

وجـه الشيطان: البنك: اختلاق الثروة

لاحظ أنني استخدم كلمة «بنك» حتى يظهر من اسمه أنه جسم غريب على الأمة، فهو ليس مصرفاً أبداً، فالمصرف لإعانة التجار في تسيير أعمالهم، وليس السيطرة على المجتمع كما يفعل البنك، فالمصرف خادم، أما البنك فهو مخدوم كما سترى بإذن الله.

قال إبليس المطرود من رحمة الله في سورة الإسراء: ﴿قَالَ أَرَءَيْتَكَ هَـٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا﴾. وفي التفاسير في تأويل ﴿لَأَحْتَنِكَنَّ﴾ في الطبري بأن معناها: «لأستولين عليهم، ولأستأصلنهم، ولأستميلنهم». وقيل معناها كما جاء في تفسير القرطبي: «لأسوقنهم حيث شئت وأقودنّهم حيث أردت. من قولهم: حنكت الفرس أحنِكه وأحنُكه حنكاً إذا جعلت في فيه الرّسن».[٢٢] والرسن هو الحبل. فتصور هذا المنظر أخي القارئ بأن الإنسان وكأنه دابة يحتنكها الشيطان، أي يشدها بحبل من حنكها. وفي هذا تشبيه لمنتهى الإذلال للبشر الذين يقودهم الشيطان حيث أراد بمنتهى التسلط بطريقة وكأن البشر لا حول لهم ولا قوة ولا عقل. فكيف يحدث هذا؟ والإجابة والله أعلم هي أن الشيطان لعنه الله يهدف إلى إدخال البشر معه في النار لأنه يوقن أنه داخل فيها. وكيف يدخلهم النار إلا إن كفروا بالله. وكيف يكفرون إلا إن حكموا بغير ما أنزل الله

وبطريقة تؤدي إلى فساد عظيم. هذه هي المعادلة: سحب البشر وكأنهم بهائم ليحكموا بغير ما أنزل الله ليظهر الفساد. وهذا ما تفعله البنوك الربوية. فهي تقسم الناس إلى قسمين: دائن ومدين أو قارض ومستقرض أو مودع ومستثمر. أي هكذا دفع الشيطان الناس من خلال الرأسمالية إلى ادخار الأموال في البنوك ومن ثم استثمارها حتى في الكماليات الفارهة بسبب إنفاق أصحاب رؤوس الأموال المرابين بإسراف، وهكذا بالمنافسة زادت الإنتاجية الفاسدة. أي أن الشيطان والعياذ بالله منه سحب المجتمعات لمزيد من الإنتاجية بالقهر للفقراء وفيما لا ضرورة له، أي في الكماليات بتنميقها ليتنافس الناس عليها وليسعوا للمزيد من الكسب لاقتنائها ليستمر التسخير وتستمر الطبقية باختلاق الأموال لتذهب لمن لا ينتجون فعلياً. وحتى تقتنع أخي القارئ بأن البنوك تختلق الأموال بطريقة تؤدي إلى إفساد الأرض، لابد من إعطائك بعض التوضيحات عن طريقة عملها.

لنبدأ بتوضيح سريع عن كيفية احتساب الفوائد الربوية: الربوا كما يقول الاقتصاديون ما هو إلا الدفعات أو الإيجارات لاستخدام المال، لذا فهو يُحسب من وضع عدة استحقاقات (أو بالأحرى ظلمات) لاستخدام المال، منها مثلاً (وهو الاستحقاق الأهم) ضياع فرصة استثمار المال، فالمالك عندما يعطي ماله لآخر، فهو إنما تنازل عن فرصة الاستثمار، وهذه لها ثمن ولنقل مثلاً ٢٪. ثم يضاف لهذا توقعات التضخم، فإن كان من المتوقع أن يكون التضخم لحين سداد القرض مثلاً ٣٪، فإن هذا يضاف إلى الـ ٢٪، وبهذا يكون المجموع ٥٪، ثم يضاف لهذا الرقم خطورة احتمالية ألا يقوم المقترض بدفع المبلغ الذي عليه وهو ما يعرف بـ default risk premium وهذه لها ثمن ولنقل ٣٪، علماً بأن هذا الرقم يرتفع كلما ارتفعت خطورة النكول وعدم السداد كأن يكون المقترض غير معروف أو مؤسسة في أول الطريق، ثم يضاف هذا الرقم لمجموع السابق ليكون المجموع الجديد ٨٪، هذه هي أهم الظروف التي تؤدي لتحديد سعر الفائدة. بالإضافة للسابق، فهناك مخاطرة تنتج من احتمالية ألا يتمكن المقرض من بيع القرض لجهة أخرى، فإن كان المقترض أخذ المال لشراء سيارة على أن يكون السداد على مدى ثماني سنوات مثلاً، عندها سيصعب على المقرض تحويل الدين لجهة أخرى لأن تلك الجهة ستتردد في شراء القرض لأن السيارة ستهرى بالتأكيد مع الزمن ما يجعل فرص التعامل مع المقترض صعبة جداً إن رفض السداد وليس كما إن كان القرض لبناء فندق مثلاً، وهذه الفائدة الربوية تسمى بـ liquidity premium. وأخيراً، فهناك احتمالية ارتفاع أسعار الفائدة مستقبلاً وهو ما يعرف بـ maturity risk، فقد يرتفع سعر الفائدة السائد بعد عدة سنوات ليصبح مثلاً ٣٪ بدل ٢٪ وقت الحصول على القرض، وهنا فمن المنطق في اعتقادهم أن تضاف هذه الخسارة المتوقعة مستقبلاً إلى مجموع السابق. هكذا يتم تحديد سعر الفائدة. لذا فإن سمعت أن الفائدة من البنك المركزي هي ٢٪، وهذا رقم صغير، فإن الفائدة الربوية التي تقع على رأس المقترض أعلى من ذلك بكثير ما يؤثر في اقتصاد المجتمع برمته.

ولتكتمل الصورة لابد لنا من النظر في آليات عمل وجه الشيطان: إن لأي بنك كما هو معلوم دفاتر توضح ما للبنك من حقوق وما عليه من التزامات. فالمعادلة المشهوره هي أن ثروات البنك assets هي حصيلة التزاماته وقيمة أسهم المستثمرين stockholder's equity. هذا بالإضافة لكل من موجودات البنك من منشآت واحتياط نقدي وما شابه من موجودات. لهذا فإن أودع شخص ما مبلغ مئة ألف دولار، فإن احتياطي البنك سيزيد بنفس المبلغ. وإن سحب شخص آخر من البنك خمسين ألف دولار فإن رصيد البنك سينقص بنفس المبلغ. هذا ما يعتقده الناس، إلا أن الواقع غير ذلك تماماً. إنه واقع يؤدي إلى اختلاق الثروة. كيف؟

إن احتياطيات البنك reserves هو المال المخصص عادة إما لإقراض المستثمرين أو للوفاء بسحوبات المودعين. فالاحتياطي المخصص للإقراض يسمى عادة بالاحتياطي الزائد excess reserves، أي الاحتياطي الذي يمكن الأخذ منه لإقراض المستثمرين. بينما الاحتياطي المخصص للسحب بشيكات المودعين (من الحسابات الجارية checkable deposits) يسمى بالاحتياطي المطلوب required reserves لأنه مبلغ يجب أن يكون متوافراً على الدوام إن أراد أحد المودعين سحب ماله (وبالطبع، ليس المودعين في حسابات التوفير). والاحتياطي المطلوب هو المال الذي عادة ما يُحفظ نقداً في البنك ذاته أو في محفظة البنك المركزي. وكما هي القوانين في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً، فإن نسبة الاحتياطي المطلوب required reserve ratio للبنوك الكبيرة هي ١٠٪، وهذه النسبة هي نسبة المال المخصص لسحوبات المودعين والتي يُمنع البنك من إقراضها. أي أن نسبة الاحتياطي المطلوب هي الجزء من الودائع التي يجب على البنك أن يحتفظ بها لدى البنك المركزي. لنضرب مثالاً توضيحياً: إن أودع فرد مبلغ مئة ألف دولار في حسابٍ جارٍ فإن الاحتياطي المطلوب في البنك يزيد بمقدار عشرة آلاف دولار، بينما الاحتياطي الزائد يزيد بمقدار تسعين ألف دولار. وفي حالة الانتعاش الاقتصادي فإن البنوك عادة ما تتجرأ وتقرض الاحتياطي الزائد بأكمله أحياناً، ذلك لأن البنوك عادة ما تربح من جني الفوائد الربوية على القروض. والسؤال الآن: كيف تختلق البنوك الثروة الزائفة في الاقتصاد بالإضافة لأرباحها؟

والإجابة هي: عندما تقبل البنوك الإيداعات ومن ثم تُقرضها فإن الثروة الزائفة تُختلق. فعلى سبيل المثال: كما هو معلوم فإن لكل بنك رأس مال مدفوع مصرح به. بالإضافة لرأس المال فإن أودع فرد مبلغ مئة ألف دولار فإن الاحتياطي الزائد للبنك سيزيد مبلغ تسعين ألف دولار لأن عشرة آلاف دولار يحتفظ بها البنك في الاحتياطي المطلوب. ثم إن أقرض البنك هذه التسعين ألف دولار لشخص آخر والذي قد يشتري بالمبلغ سيارة مثلاً، فإن بائع السيارة قد يودع المبلغ مرة أخرى في البنك أو في بنك آخر يقوم بالشيء ذاته. فما الذي حصل الآن للرصيد المخصص للإقراض؟ لقد زاد من مئة ألف إلى مئة وتسعين ألف دولار. أي أن وجه الشيطان اختلق تسعين ألف دولار. هكذا اختُلق النقد دونما أدنى إنتاج. والمسألة لا تقف هنا، فالبنك لديه الآن تسعين ألف دولار كإيداع جديد، وهنا بالطبع فإن البنك يحتفظ بـ ١٠٪ من هذا المبلغ كاحتياطي مطلوب ومن ثم يُقرض الباقي، أي يحتفظ بتسعة آلاف دولارات ويقرض إحدى وثمانين ألف دولاراً لعميل آخر كعملية مستحدثة، والذي قد يشتري سلعة ما ثم يأتي بائع السلعة بالمال ليودعه في البنك مرة ثالثة، وهكذا تستمر هذه الآلية حتى إقراض كل الاحتياطي الزائد. وبهذا يتم اختلاق المال والذي يتضاعف عشر مرات كحد أقصى إن كانت نسبة الاحتياطي المطلوب ١٠٪. فإن نقصت النسبة المئوية فإن التضاعف بالطبع سيزداد، وإن زادت النسبة فإن التضاعف سيقل. والمعادلة في العادة هي كالآتي: إن أودع شخص مبلغ ٣٠ ألف دولار فإن النقود المعروضة للإقراض تتضاعف لتصل إلى ٢٧٠ ألف دولار. وهذا ما يُعرف بمضاعف النقود mony multiplier. أي عملية اختلاق أموال لإقراضها من إيداعات العملاء. والمعادلة هي ببساطة كالآتي: [(٣٠,٠٠٠ − ٣,٠٠٠) × ١٠ = ٢٧٠,٠٠٠]. هذا بالإضافة للأرباح من الفوائد الربوية. ونفس هذه الفكرة تنطبق أيضاً على الاقتراض بين البنوك. فعندما يقترض بنك ما من بنك آخر مالاً لتغطية متطلبات مودعيه، فإن البنك المقرض قد اختلق ثروة هي دين في ذمة البنك المقترض.

اقتراض ثم استهلاك ثم إنتاج

ولكن ما المعنى الدقيق للاختلاق في حالة البنوك (وليس الدولة)؟ الاختلاق يعني استحداث البنك ديناً في ذمم الآخرين دون أي إضافة آنية للإنتاج. فالبنك يأخذ القليل من الإيداعات ليوجد في ذمم الآخرين الكثير من الديون، وهكذا تتراكم الديون في ذمم الناس والمؤسسات الذين عليهم العمل لسداد الدين فتنتشر ظاهرة الاستدانة كعرف إنتاجي وتشغيلي. ومن جهة أخرى فإن كل عملية اقتراض تعني أن العميل المقترض قد زاد نسبة النقد المتداول بمجرد توقيعه على أوراق الاقتراض بمقدار القرض الذي أصبح ملكاً للبنك والذي على المقترض سداده. أي أن المصدر الأهم لاستحداث السيولة النقدية هو الاقتراض وليس الإنتاج. وهذه آفة كما سترى بإذن الله. ولأن البنك يتعامل مع كثير من العملاء، فإنه يدمج إيداعاتهم ليكوّن وعاءً يحوي احتياطاً زائداً كبيراً يتعاظم مع كل إيداع، وبهذا تتعاظم مقدرة البنك على الإقراض. ولأن النظام الرأسمالي يعتمد على البنوك في كل التعاملات إذ يندر أن تجد من يحمل نقداً للصفقات، فإن سيولة المجتمع وكأنها بكاملها في حوزة البنوك كإيداعات. هل رأيت السيطرة التامة على النقد؟

ولتوضيح السابق بمثال سهل أرجو التمهل في قراءة الآتي للمقارنة بين المصرف والبنك: لنقل بأن رجلاً ذهب لمصرف (وليس بنكاً) واقترض درهماً واشترى رغيفاً واحداً، ثم أودع الفران قيمة الرغيف في المصرف، ثم أتى رجل آخر واقترض من المصرف درهماً، فقام المصرف بإقراضه ذات الدرهم الذي أودعه الفران، فذهب هذا الآخر واشترى رغيفاً آخر بالدرهم، فذهب الفران مرة ثانية وأودع نفس الدرهم، ثم أتى رجل ثالث واقترض من المصرف نفس الدرهم الذي أودعه الفران في المرة الثانية واشترى رغيفاً ثالثاً، وهكذا. تلحظ في هذا المثال البسيط بأن المنتج هو ثلاثة أرغفة وبنفس الدرهم الذي يدور بين المصرف والفران. أي بسبب هذه الآلية، فإن ثلاثة أفراد أكلوا وأصبحوا مديونين بينما الإنتاج هو ثلاثة أرغفة مقابل الدرهم الواحد. أي أنهم أكلوا دون أي إنتاج. أي أن الناس قد يستهلكون ومن ثم يُطالبون بالعمل لسداد قيمة ما استهلكوه. وبالطبع فإن في هذا المسلك للمجتمع (أي أن أفراداً يقترضون ثم يستهلكون ثم يعملون لسداد ديونهم) إرهاق نفسي للأفراد.

وهناك مسلك آخر تدفع إليه الشريعة: ألا وهو العمل ثم امتلاك المال ثم شراء الحاجيات. وبالطبع فلن نجد مجتمعاً يسلك أفراده أحد المسلكين فقط، بل خليط منهما. إلا أن الغالب في النظم الرأسمالية هو «الاقتراض ثم الاستهلاك ثم الإنتاج»، بينما الشريعة من خلال حركيات قص الحقوق تؤدي للعكس، أي تؤدي للإنتاج ثم الاستهلاك دون الاقتراض. فالشريعة تحث الناس على تلافي الاقتراض قدر المستطاع وتحض الموسرين في الوقت ذاته على إقراض الآخرين دون فائدة ربوية قدر المستطاع حتى يبدؤا الإنتاج دون دين (وسيأتي بيانه بإذن الله). ومن الحركيات أيضاً تسهيل الشريعة وحضها الناس على الشراكات والتي تعني الإنتاج دون الاقتراض كما مر بنا (وهناك حركيات أخرى سنأتي عليها بإذن الله).

لاحظ أن الذي حدث في المثال السابق هو تراكمٌ للدين ولكن دون اختلاق الثروة. أي أن هناك دين يجب أن يقضى من المقترضين للمصرف والذي عليه إعادة المال للمودعين مرة أخرى. فلن يستطيع المصرف الإقراض إلا إن حاز المال من الإيداعات. فذات الدرهم يذهب ويعود. هذا الوضع هو ما يدعو إليه (مع الأسف) كثير من

الباحثين المسلمين مثل شابرا، أي الدعوة لإيجاد مصارف إسلامية لا ترابي، بل تأخذ أموال الناس لدفعها لآخرين لتمكينهم من استثمارها. هنا نلحظ أن الوضع مشابه للرأسمالية ولكن من دون ربوا. أي أن الناس يستدينون ثم ينتجون. أي أن نفس الدرهم قد يدور ويستحدث ديناً في ذمة أكثر من فرد كما في المثال السابق. أما إن طبقت الشريعة وكانت المصارف نادرة لأن القرض إن وجد فهو من فرد لآخر، عندها نتوقع مجتمعاً تندر فيه القروض، ما يعني أن معظم الأفراد ينتجون ومن ثم يستهلكون دونما اقتراض.

وبالنسبة للبنوك، فحتى وإن أعاد البنك أموال المودعين فإن هناك اختلاق للثروة التي أصبحت ملكاً للبنك ذلك أن البنك برغم أنه أقرض أكثر من الدرهم الواحد، أي أقرض تسعة أعشار الدرهم الأول ثم أقل وأقل حتى أصبح المجموع تسعة دراهم من ذات الدرهم الواحد، أي [(١ - ٠,١) × ١٠ = ٩]،[ر] إلا أنه ربح الفوائد والتي قد ترتفع إلى ٧٪ أحياناً في كل عملية إقراض (حتى وإن دفع للمودعين أرباحاً لأن الفارق بين الفائدتين مبلغ كبير حصل عليه البنك دونما أي إنتاج فعلي). وعادة ما تتراكم الفوائد الربوية لتصل إلى أرقام خيالية. فقط تدبر هذا الرقم: لقد كان مجموع الإنتاج القومي في الولايات المتحدة الأمريكية ١٥,٣٨٦,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠ دولاراً، أي أكثر من ١٥ ترليون دولار في شهر سبتمبر ٢٠١٢م، بينما كان مجموع الفوائد الربوية في ذات الوقت ٤,٦٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠ دولاراً، أي حوالي ثلث الإنتاج القومي. أي أن للبنوك آفتين: الأولى هي زيادة نسبة المديونين في المجتمع من خلال آلية الاحتياطي الزائد، والثانية هي اختلاق الفوائد التي ترهق الاقتصاد. ولضرب مثال واحد، فقد أعلن بنك HSBC سنة ٢٠١٣م أن صافي أرباحه بلغت ١٤ مليار دولار في سنة واحدة.

وبالطبع ستقول: ولكن ليس جميع المقترضين في المجتمعات الرأسمالية لا ينتجون، فالناس يعملون وينتجون! فأجيب: نعم، ولكن إن لم يوفق جزء يسير من المقترضين في استثماراتهم بالأموال التي اقترضوها، فإن الديون المتراكمة مع فوائدها ستزيد عما كان يمكن أن ينتجه المجتمع من أعيان وخدمات فيظهر التضخم. وفي المقابل، فإن طبق الإسلام، فلا مجال للفرد إلا الاقتراض من أفراد مقربين أو من مصرف ما، وهذا المقرض سيفقد ماله المخصص للإقراض ولا يستطيع الإقراض مرة أخرى إلا إن اقترض من شخص آخر يعرفه. لذا فإن الحركية الإقراضية لن تستمر لتتضاعف عشرة مرات كما في البنوك. عندها فإنه لا مجال لهذا الذي يريد أن يأكل خبزاً إلا العمل ليُنتج ما يقايض به الفران لأخذ الرغيف ليأكل.[ش] وفي هذه الحالة، سينتج كل واحد من الثلاثة (في مثالنا السابق) سلعة ما ليأكل الخبز. وبهذا تزداد السلع مقابل الخبز، أي تزداد السلع لتوازي النقد فلا يظهر التضخم.

وكما هو معلوم، فكلما كان الاقتراض سهلاً وكان المجتمع متساهلاً في التعامل مع المقترضين إن نكلوا أو لم يسددوا كما هو الحال في الدول الرأسمالية، وكلما زاد بريق الحياة بالمنتجات التي تسيل لعاب الناس بشتى أنواع المغريات والدعايات، كلما انقاد الناس للاقتراض للتمتع بالمستهلكات. وهذا ما تسهله البنوك لهم من خلال البطاقات الائتمانية مثلاً. وهذا يعني أن الناس ينقادون لشهواتهم بسهولة ويشترون بالاستدانة ثم عليهم العمل لسداد الدين. أي أن المجتمع سار وراء شهواته الآنية ليحمل همّ سداد دين مستقبلي متراكم لأن المال سهل المنال.

ر) هذا إن كانت نسبة الاحتياطي المطلوب ١٠٪.

ش) وقد تسأل: ولكن من أين للفقير أن يبدأ دون قرض؟ فأجيب: تذكر دائماً أن أبواب التمكين (أي الموارد) مفتوحة للجميع باستمرار كما مر بنا، وأن هناك صدقات وقرض حسن وما شابه من حركيات ستأتي بإذن الله.

وما يدعو إليه بعض الاقتصاديين الإسلاميين من إنشاء للمصارف الإسلامية لهو مشابه لما تقوم به البنوك. فالمصارف تعمل بذات التأثير ولكن بتخفيف شر الفوائد الربوية. فالمصارف تحث الناس على الاقتراض للبدء بمشروع ما ودون تحمل الخسارة مالياً إلا مع أصحاب رؤوس الأموال. كما أن الناس يستطيعون الاقتراض لشراء عربة أو مسكن فاره مثلاً لسداد القيمة على سنوات عديدة قادمة. ومهما كانت المصارف حذرة في الإقراض فإن الوضع لن يقارن بما كان يمكن أن يقع إن طبقت الشريعة كما سترى بإذن الله.

وهنا ملحوظتان: الأولى: في حال ظهور مثل هذه المصارف التي تقول بأنها إسلامية (والتي وافق على نشاطاتها كثير من الفقهاء مع الأسف)، وكما في الرأسمالية تماماً، نجد أن المستثمرين لا يعملون في أموالهم، بل في أموال اقترضوها، وهذه ليست كالشراكات التي تؤدي إليها الشريعة التي تسحب المالك للمال ليكون بالقرب من الشركة قدر المستطاع، فتقل فرص الخسارة. والملحوظة الثانية والأكثر صلة بموضوعنا الحالي هي ظهور عدد من الناس الذي يقترضون ثم يسددون. وقد ينسحب بعض هؤلاء وراء الشهوات ويقترضون ما لا يطيقون سداده مستقبلاً كما حدث مع قروض الإسكان (وسيأتي بيانها بإذن الله). أما إن طبقت الشريعة، وكانت العلاقة بين الدائن والمستدين مباشرة دون واسطة مصرفية أو بنكية، فلن يظهر هؤلاء المقترضون إلا فيما ندر. فقد يتشارك اثنان أو أكثر، وهنا نجد أن الشريك قريب من ماله، بينما الشريك المضارب يعمل ليربح، أي أنه لا يعمل لسداد دين. وشتان بين الحالين نفسياً. ومن جهة أخرى، فلا اقتراض للإسراف، لأن المقترض سيذهب بنفسه للاقتراض من الموسرين الذين يخافون على أموالهم فلا يقرضون إلا ذوي الحاجات الماسة والذين يثقون بمقدرتهم على السداد. وبالطبع سيتردد الفرد في الاقتراض للإسراف لخجله من قريبه، أو ليقينه بأن المال ليس سهل المنال كالتعامل مع البنك أو المصرف الذي يكتفي ببعض الأوراق المختومة دون التمحيص الجاد للمقترض. فشتان بين الحالين: حال الاقتراض من البنك أو المصرف الذي لا يعرفك، وحال الاقتراض من قريب أو صديق يعرفك. هنا نتوقع إن طبقت الشريعة أن يعمل الناس أولاً ويدخرون ثم يستهلكون. عندها، ولأنهم تعبوا وكدوا في جمع المال، فهم أقرب لإنفاقها في شراء الضروريات أولاً. أما الكماليات والتي تتطلب استنزاف المال المجموع من عمل سابق (والذي قد يكون مجهداً) فقد ينتظر. لذا نتوقع ألا يجهد الناس أنفسهم لأن هذه الحركية، أي العمل ثم الشراء، أوجدت أفراداً أكثر وعياً لشراء ما يحتاجون. ولكن لا تعتقد أخي القارئ بأن المنتجات ستقل بسبب تراخي الناس في الاستهلاك ومن ثم تراجع الإنتاج، لا بل ستزداد ولكن في الضروريات على حساب الكماليات والحاجيات كما مر بنا وسترى بإذن الله. وهذه الضروريات تزداد نوعاً وكماً بتقادم الزمن ليسمو المجتمع.

ولأهمية هذه المسألة لابد من المزيد من التوضيح: إن تدبرت السابق لعلك وصلت لاستنتاج بأن الرأسمالية أوجدت إشكالية كبرى وهي أن الاقتصاد قد ينهار إن لم يستطع الناس سداد ما عليهم. كيف؟ لأن كل قرض مصحوب بفائدة، فإن مجموع ما على المقترضين سداده هو القروض بالإضافة للفوائد، وهذا يزيد بالطبع عن مجموع الإنتاج، فمن أين تسدد الفوائد إن لم يقابلها إنتاج؟ لذا وحتى لا يتوقف الاقتصاد، ولأن المال الذي كان من المفترض به أن يُسَدِّد الفوائد لم يوجد بعد، فلابد من حث المزيد من الناس للاقتراض فتزداد السيولة في المجتمع لسداد القروض السابقة مع الفوائد. ولأن المال يُختلق كلما اقترض فرد من البنك، فإن البنوك تسعى للمزيد من عمليات الإقراض حتى يزداد النقد المختلق لسداد الفوائد. أي أن مجموع الأموال المختلقة ليس لها إلا حد واحد،

ألا وهو مجموع مستوى الإقراض. فمع كل إقراض يـزيد المال المختلق. وأقول مختلق لأنه لا منتج يقابله أو يغطيه، بل ديون في ذمم الأفراد. هنا لعلك استنتجت بأن هناك منطقاً اقتصادياً من أنه إن سدد الناس ديونهم فإن الرخاء سيعم. هذا المنطق صحيح على مستوى الأفراد، أما على مستوى الدولة في النظام الرأسمالي، فإن المال سينضب ويتوقف الاقتصاد إن سدد الناس ديونهم. لماذا؟

كما هو معلوم فإن المال المختلق عادة أقل من المال المطلوب سداده من الناس لأن المطلوب سداده هو مجموع الديون بالإضافة للفوائد الربوية، لذا يكون السؤال: من أين للمجتمع أن يأتي بالأموال المفروضة على الديون كفوائد ربوية؟ والجواب: لأن مصادر الإنتاج محددة في المجتمع الرأسمالي مثل استحداث المناجم والمزارع والمصانع، ويتزاحم عليها الناس للربح بالإضافة لأعباء الفوائد، فسيظهر من المستثمرين من لن يستطيع السداد بسبب سوء التدبير الذي يزداد مع زيادة التنافس على الموارد. ولأن الديون متراكمة وكثيرة فإن الفوائد بالتالي كثيرة جداً، أي أن ما يجب أن يُسدد من قروض وفوائد كبير جداً، لهذا يجب أن تتوافر السيولة المالية بين الناس ليتمكنوا من السداد، لذا يجب أن تختلق الأموال بكثرة وتنتشر السيولة النقدية حتى لا تتعثر بعض البنوك التي لم يتمكن زبائنها من سداد ما عليهم، وبهذا لن ينهار النظام المالي. أي حتى يستطيع النظام المالي من الاستمرار لابد من المزيد من الاختلاق للثروة لسداد الديون مع فوائدها مع القبول بإفلاس البعض من الأفراد والشركات هنا وهناك. لهذا يحرص النظام الرأسمالي على زيادة الأموال المختلقة لتكون القروض والفوائد الربوية في متناول أكبر عدد من المديونين. أي لابد من إيجاد المزيد من الديون على الناس حتى يستمر الاقتصاد. وبهذا تصبح العلاقة بين الأموال المتداولة فعلياً بين الناس من جهة، والديون وفوائدها كأرقام على الصكوك والمستندات والشاشات من جهة مقابلة، وكأنها علاقة مُطارَدة متعاظمة، تطارد فيها الديون الأكثر الأموال المتداولة الأقل. لذا فكلما كبرت الديون كان على الأموال المختلقة أن تزداد.

سأعيد صياغة هذه العبارة الأخيرة بطريقة أخرى لأهميتها: لأن معظم أفراد المجتمع مدينون، ولأن عليهم سداد ديونهم مع الفوائد، ولأن هذا المبلغ أكبر من مجموع الديون، وحتى لا يتوقف الإنتاج بسبب عدم استطاعة البعض عن السداد فتنهار بعض البنوك، فلابد من اختلاق المزيد من الثروات. وهذا لن يتم بالطبع إلا بترحيل الأزمة لتاريخ قادم حتى لا يتوقف الاقتصاد. وكأن المجتمع رجل يقترض المزيد من المال لسداد ديونه المتراكمة. فهو يقترض اليوم من عمرو لسداد دينه مع الفوائد لبكر. ثم يقترض غداً من زيد مبلغاً أكبر لسداد دينه لعمرو مع الفوائد، ثم يقترض بعد غد من عبيد مبلغاً أكبر وأكبر لسداد دينه لزيد مع الفوائد، وهكذا يهرب من الواقع لتُرحل الديون للأجيال القادمة. لهذا تحاول البنوك دائماً ابتكار الوسائل المختلفة لإقراض الناس حتى تزداد الأموال المتداولة يوماً بعد يوم التي تحاول سداد الديون بفوائدها، وبهذا يُجبر المقترضون على الاستمرار في العمل وتحت أي ظرف. أي حتى يستمر الاقتصاد الرأسمالي المعاصر لابد وأن تقترض طائفة كبيرة من الناس ومن ثم تضطر للعمل، أي لابد من تراكم الديون لأنه إن تمكن الناس من سداد ديونهم فإن الاقتصاد سيتوقف لأن البنوك لن تستطيع الإقراض، وإن لم تتمكن البنوك من الإقراض فإنه لا رأسمال للاستثمار فينخفض الإنتاج. فقط تدبر الأرقام الآتية: لقد بلغ الدين الأمريكي العام سنة ٢٠١٢م ١٦,١٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠ دولار، أي ١٦ تريليون، وبهذا يكون متوسط الدين العام على الفرد الأمريكي حتى وإن كان رضيعاً أو معاقاً ٥١,١٠٠ دولار. بينما بلغ متوسط ما يدفعه الفرد

الأمريكي من فوائد ١٢,٣٦٦ دولاراً. حتى وإن وجد فائض مالي في ميزانية الدولة بسبب أموال الضرائب التي قد تفوق النفقات، فإن المعادلة لاتزال قائمة، وهي أن البنوك هي سيدة المجتمع التي يركع لها المقترضون من الناس، وهم كل الناس في مجتمع رأسمالي.

أي أن النظام الرأسمالي يدفع المجتمع للمزيد من العمل وفي ظروف قاسية حتى يتمكن الناس من سداد ما عليهم. فالكل يحمل همّ سداد دينه فيجبر على العمل. وهذا المزيد من العمل سعياً للربح الأكيد يعني توجه بعض المستثمرين لإنتاج مستهلكات تُشبع رغبات الأثرياء بسبب الطبقية. أي يعني إنتاج الكماليات الفارهة. وكثرة الكماليات تعني المزيد من الاستنهاك لموارد الأرض لإنتاج ما لا حاجة له، وهذا يعني المزيد من القمامة باستهلاك الموارد الطبيعية فيما ليس بضروري. إن استوعبت ما سبق أخي القارئ ستصل لقناعة بأن الربوا لابد وأن يؤدي للتلوث البيئي بسبب زيادة الإنتاج اللا مبرر لأن الأفراد مرغمون على المزيد من العمل لسداد ما عليهم من قروض بفوائدها من جهة، وأنه يؤدي إلى الانحلال الخلقي من جهة أخرى لأن هناك من لا يستطيعون سداد ديونهم، وهناك من لا يستطيعون الاقتراض، وفي النقيض، فهناك من يربحون الفوائد الكثيرة دونما إنتاج فتظهر الطبقية في المجتمع. وما الفساد إلا اجتماع الطبقية المؤدية للتسخير (أي للاستعباد) مع التلوث البيئي. هل رأيت إعجاز الشريعة في تحريم الربوا؟

وبالطبع فإن هذا التفاقم الكبير للإيداعات في البنوك لتتضاعف عشر مرات تقريباً وتتحول إلى أموال قابلة للإقراض لا يحدث في العادة إلا إن تمت آليتان: الأولى هي أن البنك سيقرض كل ما لديه من أموال في الاحتياطي الزائد. والآلية الثانية هي أن هذه الأموال ستعود مرة أخرى للبنك من خلال إيداعات المستفيدين منها. لكن إن اختلت إحدى هاتين الآليتين (وهذا أمر وارد برغم ندرته)، فإن «المبلغ المضاعف» بالطبع سينخفض ما يؤثر في الحركة الاقتصادية. لهذا فإن الاقتصاد لديهم هش. فكما أن المال يتضاعف بسهولة، فهو يتقلص أيضاً بسهولة، فإن أمسك الناس أموالهم ولم يودعوها في البنوك وسحب الآخرون إيداعاتهم، فإن الاقتصاد سينهار لأنه لا مال تحت تصرف البنوك للإقراض إذ أن المعروض من الاحتياطي الزائد في تناقص. قلت: «سينهار» لأنه لا وسيلة للإنتاج في النظام الرأسمالي إلا من خلال البنوك، وفي هذا وصل لمعظم المنتجين من غير داع ما يؤخر الإنتاجية. تفكر في السؤال الآتي: لماذا علي أن أقلق بما يجري في الأسواق المالية إن كنت منتجاً؟ إنه العقل البشري القاصر. وهذا بالطبع ليس كما تفعل الشريعة من دفع للإنتاج بالفصل بين الناس (كما سترى بإذن الله) ودون الحاجة لوصل الناس من خلال البنوك كما رأينا في الفصول السابقة.

انهيار البنوك

كيف سينمو الاقتصاد وهو يتعثر كل عدة سنوات؟ إن تأملت أي اقتصاد ستلحظ أن نموه يتأثر باستقراره كما هو معلوم. وعدم الاستقرار هذا من آفات النظام الرأسمالي والتي تتجلى بوضوح في انهيار البنوك. لذا فلابد من توضيح مبدأ مهم عن سبب انهيار البنوك أو ما يعرف بذعر البنوك bank runs أو تهاوي البنوك واحداً تلو الآخر والذي عادة ما يقع إما بسبب هبوط أسعار الأسهم لارتفاعها غير المبرر (وسيأتي بيانه بإذن الله)، وإما بسبب

تزعزع ثقة الناس بالبنوك وذلك كالآتي: إن ارتفعت نسبة المودعين الراغبين في سحب أموالهم وبالتالي زاد على البنك ما يجب عليه سداده عن الاحتياطي المطلوب، عندها فلا سيولة كافية لدى البنك ما يهدد البنك بالإفلاس لأن موعد سداد المقترضين لم يحن بعد. لذا كان على البنوك أن تعمل سوية بنوع من التنسيق فيما بينها لتلافي الإفلاس. فإن جفت سيولة بنك ما بسبب قيام عميل أو عملاء بسحوبات كبيرة، (وهذا ظرف طارئ)، فهناك في المقابل بنوك أخرى في أقاليم أخرى لديها سيولة كبيرة لأن المقترضين قلة في ذلك الإقليم. أي أن البنوك في الأقاليم المختلفة يتعرضون لظروف اقتصادية مختلفة يجعلهم في مواقف نقدية مختلفة. فمنهم كثير السيولة اليوم وقليل السيولة غداً، ومنهم دائم السيولة. وللتغلب على هذه الإشكالية ظهرت التبادلات النقدية بين البنوك ليلياً وذلك استعداداً ليوم العمل التالي. فمن احتاج لسيولة اقترض ممن لديه سيولة نقدية لآجال قصيرة وبفوائد ربوية لدرجة أن هذه العمليات تتم ليلياً. أي أن وجوه الشياطين فيما بينها وكأنها شبكة أو نظام بنكي أساسه التعاون للتغلب على اختلافات الظروف. ولكن إن حدث وأن سحب معظم العملاء إيداعاتهم، فإن البنك عندها في إشكالية لأن مجرد ظهور إشاعة بأن البنك لم أو لن يتمكن من سداد حقوق المودعين، سيجمع المودعين لسحب أموالهم فجأة واحدة. عندها تتآزر البنوك لإغاثة هذا البنك. ولكن إن حدث وأن انتشر هذا الذعر عند مودعي البنوك الأخرى بسبب الشائعات والتي قد لا تكون صحيحة أو مبالغ فيها، أو لم تتمكن بعض البنوك من التآزر لأنها في نفس الأزمة، عندها فإن البنوك قد لا تتعاون فيما بينها، فكل بنك سيحاول الخلاص من محنته بالاعتماد على احتياطياته والاستدانة من بنوك أخرى، عندها قد يضمحل التعاون بين بعض البنوك، فتتهاوى بعض البنوك فيظهر الذعر ثم تليها البنوك الأخرى واحداً تلو الآخر لأن الاقتصاد مبني على مبدأ الإقراض الذي حتى وإن لم يزد عن الاحتياطي (وهذا نادر الحدوث)، فإن مجرد فشل بعض المقترضين من سداد ما عليهم سيشل حركة البنك إن قام المودعون بسحب ودائعهم. وحتى لا يقع مثل هذا الذعر، فقد أخذت الدول احتياطاتها، لذا لنأخذ الولايات المتحدة الأمريكية كمثال لتوضيح أهم المحطات التي أدت لظهور البنك المركزي الذي يحاول الحفاظ على البنوك من الانهيار وبالتالي السيطرة على الاقتصاد ما أدى للسرقة الكبرى بظهور مستوى عال من الظلم بسحب أموال الناس أولاً، وبشبك المؤسسات الاقتصادية ووصل بعضها ببعض ثانياً. كيف؟

قبل الحرب الأهلية، كان الاقتصاد في الولايات المتحدة الأمريكية مبنياً على البنوك التي نشأت بناء على مراسيم الولايات، لذا فقد كانت البنوك مستقلة ولا تخضع لأنظمة أو قوانين الحكومة المركزية لدرجة أن كل بنك كان يصدر عملته الخاصة به. فحتى إن انهار بنك ما وتزعزعت الثقة في عملته، فإن الإشكالية محلية ولن تؤثر في باقي الأقاليم. ثم لدعم الحرب الأهلية ولحاجة الدولة للنفقات أصدرت الحكومة الأمريكية سنة ١٨٦٣م مرسوماً بإصدار عملة موحدة وسندات حكومية. ولضمان السيولة في البنوك الصغيرة وتلافياً لانهيارها، فقد وافقت البنوك الكبيرة على قبول إيداعات البنوك الصغيرة لدعمها في الشدائد لمنع الانهيار. هكذا اطمأن الجميع بأن هذه البنوك لن تنهار لأنها مدعومة باحتياطيات بنوك أكبر وفي جميع الولايات. إلا أن هذا التنسيق لم ينتبه إلى خطر انتقال عدوى الذعر بين الناس لتضرب حتى البنوك الكبيرة كما حدث سنة ١٩١٣م. لهذا ظهرت الحاجة لبنك مركزي للسيطرة على الاقتصاد من الانهيار، وقد كان (وسيأتي بيانه بإذن الله). إلا أن هذا البنك المركزي لم يتمكن من إيقاف الكساد الاقتصادي الكبير سنة ١٩٢٩م لأنه لم يضخ الأموال اللازمة لإيقاف الانهيار فكان الكساد. فكان الإجماع من معظم الباحثين بأن سبب الكساد الكبير هو أن البنك المركزي خفض تدفقات الائتمان بدل أن يفعل العكس

(وهناك نظرية مختلفة لفردمان وسيأتي بيانها بإذن الله). لهذا اجتمع المشرعون ووضعوا سنة ١٩٣٣م نظاماً تم بموجبه إيجاد المؤسسة الاتحادية للتأمين على الودائع (FDIC) بالإضافة لعدة قوانين تحد من توغل البنوك في استثمارات غير آمنة. ومع هذا فقد وقعت في الثمانينات من القرن الماضي كما هو معلوم انهيارات بنكية بسبب الادخارات والقروض الخاطئة ما دفع الحكومة لتعويض المتضررين ببلايين الدولارات والتي كانت على حساب دافعي الضرائب. وهذا ظلم. أي أن المحصلة هي سرقة أموال عموم الناس للتغطية على أخطاء النظام البنكي الذي يقذف بالغيب من مكان بعيد. ثم ظهر انهيار أخير بسبب الإسكان (وسيأتي بيانه ببعض التفصيل بإذن الله). ووقع ذلك بعد قدوم الرئيس الأمريكي ريجان الذي غير الأنظمة لتنفلت البنوك ولتدخل في استثمارات مستقبلية لتنافس فيها المؤسسات الاستثمارية غير البنكية، فكان الانهيار.

كما هو معلوم فإن من أكثر ما يخيف السياسيين هو الشلل الاقتصادي. لهذا فلن يتردد متخذوا القرارات من نقل أموال ضرائب الناس لسداد ديون المؤسسات المالية الكبرى كي لا يتوقف الاقتصاد. وهذا ظلم. لهذا هبت الدول الغربية أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الواحد والعشرين لإنقاذ البنوك الكبرى حتى لا تنهار الأسواق. فها هي الحكومات المتتالية على فرنسا وإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية تستخدم الأرصدة بمئات المليارات لإنقاذ البنوك المتعثرة، بل حتى إنقاذ الحكومات المتعثرة كما حدث في محاولة إنقاذ اليونان مؤخراً بعشرات المليارات، وكل هذا في وقت تقدِّر فيه منظمة الزراعة العالمية أن خمسة مليارات من الدولارات كافية لإطعام عشرين مليون فقير مهددين بالموت جوعاً. فبدل دعم الفقراء للعلاج أو التعليم، تذهب الأموال لإنقاذ مؤسسات أفلست بسبب سوء الإدارة. ومع هذا فإن الجزاء هو الإنقاذ. أما من ملك داراً بتحمله ديناً فوق طاقته، فإن مصيره إلى الشارع بعد إخلاء منزله ليُعرض للبيع. وحتى ترى قصور العقل البشري سأسرد لك باختصار قصة الانهيار العقاري لأن فيها دليل قوي على الوصل التام بين المؤسسات المالية ما يؤدي لهشاشتها. كيف؟

مثال للانهيار: الرهن العقاري

كما هو معلوم فإن العلاقة بين المقرضين والمقترضين عادة ما تكون مبنية على رهن المقترضين لبعض أملاكهم لدى البنوك كما في الرهن العقاري، ولكن السؤال هو: لماذا ظهرت الفوضى العارمة التي أطاحت بالبنوك إن كانت هذه العلاقة منطقية اقتصادياً؟ لفهم هذه القضية، أي لماذا الديون الرديئة، يجب أن نفهم كيفية تحطم العلاقة بين البنوك والمقترضين من خلال بيع هذه الديون لمستثمرين آخرين لم يكونوا على دراية بما سيحل باستثماراتهم. وهذا يأتي بنا لمحور هذه الفوضى، أي لسوق العقارات. كيف؟

إن القناعة لدى البنوك هي أن الإقراض لشراء عقار ما هو مخاطرة مأمونة جداً لأن المقترض إن لم يتمكن من دفع ما عليه، فإن البنك سيحوز العقار ويبيعه بسعر أعلى في الغالب. حتى وإن هرب المقترض، فإن العقار في مكانه لا يستطيع الهروب. لهذا، فإن سوق العقار أصبح وكأنه فصلاً جديداً من أعمال البنوك. وللتوضيح لنبدأ بفكرة سريعة عن تاريخ الرهن العقاري لترى سوء المنقلب. فهذا من الأمثلة البديعة على قصور العقل. ذلك أن الجميع قد تيقن أن الاستثمار في العقار استثمار آمن.

لقد كانت أقل من خمسي المنازل في الولايات المتحدة الأمريكية مملوكة لسكانها قبل الثلاثينيات من القرن التاسع عشر. لكن بعد النكسة الاقتصادية سنة ١٩٢٩م، لم يتمكن معظم الملاك من دفع ديونهم لعقاراتهم المرهونة، حتى أن بعض المستأجرين منهم لم يتمكنوا من دفع إيجاراتهم لأنه لا عمل. ولعل من أكثر المدن تضرراً مدينة ديترويت بولاية ميتشجان المشهورة بصناعة السيارات ما أدى لتظاهر العمال الذين شعروا بالظلم لأنهم يعملون في مصانع ليست ملكاً لهم، فكانوا أول المتضررين بإقالتهم بسبب ضعف القوة الشرائية للسيارات، ما أثار أسئلة جوهرية في المجتمع الأمريكي عن جدوى الرأسمالية مقارنة بالشيوعية، فكانت الثورات العمالية. فما كان من حكومة الرئيس روزفلت إلا أن استحدثت نظاماً لامتلاك المنازل. وكأن هذه وصفة محكمة لتقف ضد المد الشيوعي. هكذا وبالتدريج ظهرت مؤسسة حكومية لدعم القروض المالية طويلة الأجل وبفائدة مخفضة للإسكان. فكانت كلمة mortgage أو الرهن العقاري، وتعني أن للفرد امتلاك منزل إن قام بتقسيم سعر المنزل مع الفوائد لسنوات قد تصل إلى ثلاثين سنة بأقساط تقل أو تزيد قليلاً عما يدفعه كإيجار، على أن يمتلك العقار عند إتمام دفع الأقساط. إلا أن ما يؤخذ على هذا النظام في الأربعينات هو أن هذا الدعم لم يكن للجميع، بل فقط للجنس الأبيض من الأمريكان لأن السود وكأنهم لا يوثق بهم لسداد القروض. أي أن التمييز العنصري ليس صدفة أو عقيدة، بل هو نتاج تصرف الدولة في التمييز في الحقوق كما يقول فرجسون. وهكذا كما هو معلوم اشتد الرفض من السود لهذا الظلم فظهرت المظاهرات المطالبة بالمساواة في الستينات. لهذا تغير التمييز العنصري بالتدريج، لدرجة أن الرئيس الأمريكي جورج بُش طالب المجتمع بعد ستين سنة، أي عام ٢٠٠٢م ببناء ٥,٥ مليون وحدة سكنية للأفراد من الأقليات. وبهذا فإن على المؤسسات التي تقرض الأموال للبناء عدم التشدد في الشروط لصرف القروض لدرجة أن بعض المقترضين برغم أنهم في وضع مالي غير مأمون، حصلوا على قروض هم ليسوا أهلاً لسدادها، حتى أن بعضهم تمادى وذهب للاقتراض لشراء منزل أكبر من قدرته المالية على السداد. هل رأيت القذف بالغيب من مكان بعيد؟ فهذا تراكم زاد عن مئة سنة ليصل إلى رئيس أمريكي يطلب من المجتمع توفير المساكن بأعداد هائلة. أي تحميل الاقتصاد عبئاً كبيراً بتوجيهه في اتجاه معين بتخفيض قيود الحصول على القروض لامتلاك المنازل في نظام رأسمالي يقفل أبواب التمكين. فهل هذا استثمار مناسب للمجتمع وذلك بدفع الأموال نحو بناء المساكن وليس صناعة الحواسب الآلية مثلاً أو استصلاح الأراضي وبالتالي فالمحصلة هي انتشار العقارات كدين على الناس؟

ولكن لماذا لم تتردد البنوك في إقراض هؤلاء الضعفاء مالياً، وبالذات إن كانت نسب الفائدة مرتفعة ما سيضع الكثير من المقترضين في مأزق ما يؤدي إلى تباطئهم في سداد ما عليهم من ديون؟ والإجابات كثيرة إلا أن من أهمها التسنيد أو التوريق أو securitization، أي تحويل القروض المصرفية إلى أوراق مالية قابلة للتداول، أي التضمين أو التأمين على القروض وذلك ببيعها لآخرين. أي أن البنك المقرض لن يتحمل تبعات تخاذل المقترض عن السداد لأنه أحال الدين بيعاً لجهة أخرى. وهنا ملحوظة، وهي أن مثل هذه الكلمات: أي «التوريق» مثلاً لم توجد في النظام الاقتصادي الذي أتت به الشريعة، وهذا خير كثير لأن في تعميم معناها واستخدامها بلوى كما سترى بإذن الله (تذكر تسمية الأسماء من فصل «الديوان»). فبدل وضع البنوك لأموالها في المخاطرة، قامت ببيع الديون لجهات استثمارية أخرى. ففي العادة وقبل ظهور عملية التسنيد securitization هذه، كانت البنوك عندما تعطي القروض تمحص المتقدم للطلب للقرض وتتأكد من مقدرته على السداد. ولكن مع تمكن البنوك من بيع هذه الديون

لجهات أخرى (وهذا أمر لا تجيزه الشريعة كما سترى بإذن الله) أصبحت البنوك جهات تنظم الإقراض بعد أن كانت هي الجهة المقرضة. فقد بدأت البنوك بالإقراض ثم بيع هذه القروض لمؤسسات استثمارية أخرى مثل صناديق التحوط وشركات التأمين والبنوك في الدول الأخرى، فهذه البنوك الأخرى مثلاً كانت تأخذ أموال المستثمرين وتضعها في صناديق استثمارية ثم تتاجر بأموال الناس من خلال بيع هذه الديون. أي أن القروض تباع لآخرين مقابل ربح صغير (وهذه تختلف عن الإحالة في الشريعة كما سنرى بإذن الله). وقد سميت هذه القروض المباعة بـ collateralized debt obligation أي التزامات الديون المضمونة. وما أعان على هذا الانتشار للديون بين البنوك العالمية لشراء العقارات هو ما قاما به كل من تاتشر وريجان من القذف بالغيب وذلك برفع القيود عن البنوك قدر المستطاع. فظهرت الابتكارات لبيع هذه القروض. وهكذا كانت هناك قناعة (والتي اتضح فيما بعد بأنها فاسدة) بأن الديون التي يصعب الحصول عليها هي ديون قليلة في مقدارها مقارنة بالقروض الكثيرة المضمونة، وبهذا انتشرت عمليات التسنيد هذه. ولأن البنوك تقوم بالإقراض ثم بيع هذه الديون لآخرين، فلم تكن بالحرص الكافي للتأكد من مقدرة المقترض على سداد دينه. وهذه نقطة مهمة أخي القارئ ركز عليها: ذلك أن المتضرر في النهاية ليست الجهة الأولى المقرضة، بل جهات أخرى تستثمر في الدين. وبالطبع سيظهر الإهمال والتسيب في مثل هذه الحالات. وفي الوقت ذاته، ولأن الناس والشركات والبنوك كانت تثق بمقدرة البنوك الأمريكية في التمحيص للمقترض، فقد انتشرت عمليات شراء وبيع هذه الديون بين المتاجرين بها من بنوك وشركات داخل وخارج الولايات المتحدة الأمريكية، ولهذا بدأت البنوك المقرضة (سعياً للمزيد من الربح) في تخفيف القيود على كل من أراد الاقتراض، وبدأت البنوك في التنافس في جذب المقترضين.[ت]

وما ساعد على بيع هذه الديون هو وجود المؤسسات أو الشركات المتخصصة في تمحيص جدارة المستدين على دفع ديونه كما مر بنا. فهذه الشركات المتخصصة تضع مستويات للمخاطرة والموثوقية، فالجهات أو المعاملات التي تحصل على تقدير عال مثل AAA هي جهات لا خطورة في شراء ديونها لأنها جهات ذات موثوقية عالية في مقدرتها على السداد. ولكن الذي حدث هو تقطيع الديون لأجزاء وضمها مع أجزاء أخرى، وعرض الجزء المضمون على هذه الشركات المقيمة والتي لم تتردد في وضع أعلى التقديرات لأنها هي أيضاً المستفيدة مالياً من تقويم هذه الأوراق المالية للقروض. ولأن الجميع يتاجر في مال الغير ويكسب، سواء كانت البنوك المقرضة أو المؤسسات المقيمة أو الوسيطة في البيع، فقد كان من مصلحة الجميع زيادة الربح بالمتاجرة في أموال الآخرين وذلك بزيادة أعداد صفقات الاقتراض.

ولعل سر نجاح هذا النقل للقروض من أماكنها لآخرين في دول أخرى كما يقول نيل فيرجسون هو أن من اشترى هذه القروض كان يسكن في أماكن بعيدة، كالمستثمر النرويجي الذي اشترى القرض الذي كان على الأمريكي سداده في ديترويت مثلاً، أي أن المستثمر الذي اشترى الدين جهل حقيقة هذا المقترض. لهذا، فما كان

ت) مسألة أخرى، إن تقديم منح التمويل عادة مسألة من اختصاص البنوك ومؤسسات التمويل والذي عادة ما يتم داخل البنوك نفسها، أما ترتيب الاستثمار فهو من اختصاص بنوك أخرى أو شركات الاستثمار والذي عادة ما يتم في أسواق الأوراق المالية. وهذا تفريق مهم لأن التوسع في التمويل العقاري أدخل جزءاً كبيراً من القطاع المالي في الولايات المتحدة الأمريكية في الاستثمار في قطاع واحد (ألا وهو العقار) وبمبالغ ضخمة وصلت إلى ما يعادل ضعف الناتج المحلي الإجمالي الأمريكي، أي ٢٤ تريليون دولار وبالتركيز على شركتين ماليتين (هما: فاني ماي وفريدي ماك) إذ وصل مجموع الائتمان بهما إلى ٤٥٪ من مجموع الدين العقاري. ومع انهيارهما بدأ انهار السوق.

من البنوك إلا البحث عن، والذهاب إلى من يملكون فائضاً بسيطاً من المال حول العالم ويودون استثماره لآجال بعيدة أو قريبة ودون الولوج في أعمال أو شراكات إنتاجية ذات مخاطر. وهذه المعادلة بالطبع صحيحة وبالتالي لن يخسر أحد بشرطين: الأول هو بقاء معدلات الفائدة منخفضة، والثاني هو عدم فقدان المقترضين لأعمالهم. هكذا كانت البيئة ملائمة لهذه الاستثمارات التي لم يكن ليخطر على بال أحد من الناس أن السوق سينهار. ولكن الذي حدث هو العكس، فلم يتمكن البعض من سداد قروضهم، فسُحبت منهم منازلهم وأعيدت للبنك الذي عرضها للبيع مرة أخرى. هكذا رويداً رويداً كثرت المساكن المعروضة للبيع، فزاد العرض عن الطلب، فانخفضت أسعار المساكن. ففي مدينة ديترويت لوحدها مثلاً، وفي سنة ٢٠٠٦م ضخت المؤسسات المقرضة بليون دولار لإنقاذ مساكن الأحياء التي كانت تنخفض أسعارها بسبب زيادة المعروض من المنازل، وبزيادة المعروض تهاوت الأسعار، بينما البطالة وأسعار الفائدة في ارتفاع. وهكذا تبعتها المدن الأخرى. وما هذا إلا لأن القناعة كانت بأن العقار سيظل في ارتفاع باستمرار فكانت المؤسسات تلبي طلب كل مقترض لشراء منزل دون تمحيص تاريخه المالي ومقدراته المالية. ففي ممفس بولاية تنسي، كما في معظم المدن الأمريكية، بدأت المؤسسات المقرضة بسحب المنازل من هؤلاء الذين لم يتمكنوا من السداد ووضعتها في المزاد العلني. فقد وضع منزل من كل أربعة منازل بين عامي ٢٠٠٤ - ٢٠٠٩م في المزاد العلني. هكذا بدأت الفوضى في أوائل سنة ٢٠٠٧م وخسر الكثير من المستثمرين الكثير من المال كما هو معلوم للجميع. فعلى سبيل المثال: فقدت أربع بلديات لضواحٍ نرويجية (كانت قد استثمرت معاشات تقاعد سكانها في هذه القروض) ما مقداره ٨٥٪ من أموالها المستثمرة. هكذا تعلم العالم بأن العقارات ليست دائماً في صعود. ففي اليابان مثلاً بين عامي ١٩٨٥ و ١٩٩٠م تضاعفت أسعار العقارات ثلاث مرات، فهرعت البنوك لركوب هذه الموجة، إلا أن هذا الارتفاع لم يكن لموجة يستطيع ركوبها الجميع، بل كان فقاعة، فقد هبطت الأسعار في طوكيو بنسبة ٧٥٪ عام ١٩٩٠م. أي أن تمليك الناس للعقارات كنظرية اجتماعية قد فشلت تماماً كما يقول فرجسون.

وهنا للتذكير، لابد من المقارنة بالشريعة: فإن طبقت مقصوصة الحقوق فلن توجد قط فكرة الرهن العقاري، ذلك أن نظام الإحياء (كما مر بنا) بحركياته المختلفة التي تحث الناس على الامتلاك ستوجد مجتمعاً يكثر فيه ملاك المساكن دونما اقتراض. فلا وجود لإشكالية الإسكان أصلاً لتصبح ملكيات المساكن أوراقاً تُتداول في أسواق المال لتنهار الأسواق. فلن يظهر اسم «الرهن العقاري» بأنظمته كمستوى من الظلم يؤدي لشبك المستثمرين في كافة أنحاء العالم. لقد سأل فرجسون سؤالاً محورياً كالآتي: ما الذي سيحدث للمؤسسات المالية، وفي مقدمتها البنوك التي وضعت العقارات الهشة وكأنها استثمارات مضمونة في قمة هرمها الائتماني المقلوب؟ فعندما ينهار سوق العقار، سينهار الهرم المقلوب لأن الرأس الأكبر في قاعدته قد انهار. لهذا تنهار الأسواق المالية لأن البنوك في انهيار لأن القروض الإسكانية في انهيار. فعندما يبيع المستثمرون، أو بالأحرى يتخلص المستثمرون من أسهم المؤسسات المتورطة في هذه الاستثمارات، ينهار السوق. هل رأيت هذا التشابك المقيت للمؤسسات المالية؟ إنه مستوى واضح من الظلم. ولكن أين البنوك المركزية أو المصارف المركزية أو وزارات المالية من كل هذا؟ ألا تتدخل لإنقاذ الوضع؟

البنك المركزي

لقد جرت العادة في الدول الرأسمالية أن يقوم البنك المركزي بالسيطرة على السيولة النقدية، وهذا يوثر في معدلات الفائدة. فإن أراد البنك المركزي[ث] زيادة الاستثمار والاستهلاك فسيزيد السيولة النقدية فيكثر المعروض من المال فتنخفض معدلات الفائدة. وبالعكس، إن أراد البنك المركزي تلافي التضخم بالحد من معدلات الاستثمار فسيحد من مقدار السيولة النقدية فترتفع أسعار الفائدة. أما إن ثبّت البنك المركزي (وهذا نادر الحدوث) السيولة النقدية فإن الطلب المتزايد على النقد سيؤدي لرفع نسبة الفائدة، والعكس صحيح: فانخفاض الطلب على النقد وبالتالي القروض سيؤدي إلى خفض نسبة الفائدة.

يعد البنك المركزي في الولايات المتحدة الأمريكية من أفضل الأمثلة لدراسة تأثير البنوك المركزية على عجلة الاقتصاد. فالبنك المركزي الأمريكي أو ما يعرف بـ الفِدْ Fed، هو جهة ليست حكومية بالكامل وليست خاصة أيضاً، فبدل إقامة بنك مركزي واحد، فقد قررت الحكومة الأمريكية إيجاد جهاز لا مركزي يحتفظ بالنقد الحكومي والنقد التجاري كاحتياطي للبنوك التجارية لإيجاد الثقة في السيولة بين الناس والدولة. فالأموال التي تحصل عليها الحكومة من الضرائب ومن بيع السندات تودع جميعها في البنك المركزي في حساب تابع للخزانة الأمريكية، والخزانة الأمريكية هي بمثابة وزارة المالية في الدول الأخرى.[خ]

يهدف البنك المركزي لاستحداث نمو اقتصادي مع المحافظة على مستوى الأسعار مع أقل بطالة ممكنة (تذكر ما مر بنا عن الظلم بسبب محاولة الدول السيطرة على الاقتصاد عند التشبيه بالمعزوفة الموسيقية). وللوصول لهذا الهدف (وبالإضافة لـ «استبداد» الذي مر بنا سابقاً) فإن للبنك المركزي وسيلتين: إحداهما انكماشي في أهدافه لإيقاف ارتفاع الأسعار، والآخر توسعي لخفض معدلات البطالة وزيادة النمو الاقتصادي. فأعلى ما يستطيعه البنك المركزي هو السيطرة على السيولة المالية وذلك من خلال خفض أو رفع الاحتياطي المخصص للإقراض في البنوك، أي خفض أو رفع الاحتياطي الزائد excess reserves، وهذا بالطبع سيؤثر في الأموال المخصصة للإقراض، فتتأثر نسب الفوائد الربوية وهذا يؤثر في الطلب الكلي من خلال تغير مستويات الاستهلاك والاستثمار والتصدير. وبتغير مستويات الطلب الكلي يتغير كل من الإنتاج المحلي والتضخم والبطالة.

وللتوضيح بمثال مشهور عند الاقتصاديين: تخيل أن الاقتصاد عربة يقودها شاب لا يجيد القيادة لأنه في طور التدريب بالإضافة إلى تهوره. فإن دعس الشاب على دواسة البنزين فإن الاقتصاد سينمو، وإن دعس أكثر وللأخير فإن التضخم سيظهر. وإن رفض الشاب الدعس على دواسة البنزين فإن الاقتصاد سينكمش. ولنقل بأن رجلاً مسناً وكأنه البنك المركزي وضعيف البصر ويجلس بجانب هذا الشاب إلا أنه ذو خبرة عالية في القيادة، وهذا هو حال البنك المركزي، فهو لا يستطيع أن يرى مجمل النشاطات الاقتصادية إلا من خلال مؤشرات برغم خبرته الكبيرة، أي أنه ضعيف البصر. ولنقل بأن هذا الرجل يحاول تعليم هذا الشاب القيادة، وكذا يفعل البنك المركزي مع الاقتصاد بمحاولة توجيهه كما هي حال سيارات التعليم للقيادة، فهي مزودة بكابح للمدرس الذي يجلس بجانب الشاب. والآن السؤال هو: كيف يستطيع المدرس التأثير في الشاب؟ بالطبع ستكون الإجابة فقط عن طريق النصح إليه لتحسين أدائه وعن طريق الدعس على المكابح لتلافي وقوع الحوادث إن أخطأ الشاب التصرف. وهكذا

البنك المركزي، فهو يؤثر في الاقتصاد بالضغط على نسب الفائدة برفعها أو خفضها وبالتحدث إلى عموم الناس، فعند ظهور نمو اقتصادي فإن البنك يرفع نسبة الفائدة تدريجياً ويحذر الناس من التضخم. أما إن ظهر التضخم فإن البنك قد يدعس على المكابح كما يفعل مدرب السيارة لتلافي الخطر، أي يرفع نسبة الفائدة فتُسحب الأموال فتقل السيولة وتتم السيطرة على الاقتصاد مرة أخرى بهذا الدعس. أما في حالات الكساد الاقتصادي فإن أفضل ما يستطيع البنك المركزي عمله هو رفع رجله عن المكابح، أي خفض نسب الفائدة وحث الشاب على الدعس على دواسة البنزين، أي حث الناس على الاستثمار. أي أن ما باستطاعة البنك المركزي فعله هو كبح التضخم أو حث الناس على الاستثمار. وكما مر بنا فإن كبح التضخم يكون برفع نسبة الاحتياطي المطلوب في البنوك، أي رفع نسبة الأموال التي لا تستطيع البنوك إقراضها. إلا أن الإشكالية في السيطرة على الاحتياطي المطلوب هي أنها رقم يسهل تخفيضه ويصعب رفعه. فإن تم تخفيضه فإن البنوك ستهرول لإقراض الفائض بعد التخفيض، أما إن تم رفعه في فترات التضخم فإن البنوك قد تقع في إشكالية لعدم توفر السيولة لأن الأموال المودعة قد أُقرضت في معظمها. لهذا ستجد البنوك نفسها في إشكالية للاستجابة لمتطلبات البنك المركزي، فتسعى جميع البنوك لحبس سيولتها فتشح السيولة في الاقتصاد. لهذا فمن المنطق إن أراد البنك المركزي زيادة هذه النسبة أن يقوم بذلك في فترات الكساد، ذلك أن البنوك تتمتع بسيولة أعلى، إلا أن هذا الرفع قد يؤدي للمزيد من الكساد. هل رأيت المأزق الذي أوجده العقل القاصر؟[ذ]

إن عبارة discount rate تعني في قواميس البنوك معدل الفائدة الذي يتقاضاه البنك المركزي على قرض يمنحه لبنك تجاري في الليلة الواحدة. وبالطبع، فإن رفع هذه النسبة سيؤدي إلى إحجام البنوك عن الاقتراض، وفي النقيض، فإن في تخفيضها حث للبنوك للاقتراض لإقراضها للمستثمرين. لهذا فإن أراد البنك المركزي خفض التضخم فإن سلاحه يكمن في رفع الفائدة عندها ستحجم البنوك عن الاقتراض وعندها ستتمسك البنوك بالاحتياطي الزائد excess reserves لديها وتتردد في إقراضه، فتشح السيولة فترتفع أسعار فائدة الإقراض للمستثمرين فينخفض الاستهلاك المحلي وبالتالي ينخفض التصدير أيضاً، وهكذا حتى ينخفض الطلب الكلي وترتفع البطالة مع توقف أو انخفاض التضخم.

ث) يقول فرجسون في وصف ظهور الاقتصاد الحديث: إن تأسيس البنوك القومية (أو المركزية بالتعبير المعاصر)، هي الأساس العقلاني للتغيير الجذري في الاقتصاد، ذلك أن هذه البنوك جمعت الأموال الصغيرة من الكثير من الناس لتستثمر بطريقة كبيرة كإنشاء الأساطيل التجارية التي تعبر أعالي البحار للقارات الأخرى، وهكذا حتى قويت شوكة الدول وأوجدت الجيوش والأساطيل لتستعمر الأقاليم الأخرى. ولعل شركة الهند الشرقية الهولندية التي أنشئت سنة ١٦٠٢م مثال على هذا. فهي أول شركة أوجدت لنفسها المرافئ والقلاع في معظم أرجاء المعمورة. وبالطبع كما سترى بإذن الله فإن هذا الوضع ليس بصحيح.

خ) والبنك المركزي له اثنا عشر مركزاً، كل مركز يقع في إقليم مختلف ويتمتع بنفس صلاحيات بنوك الأقاليم الأخرى ويعمل وكأنه بنك للبنوك التجارية في نفس الإقليم ويسيطر على أداء هذه البنوك التابعة له ويتأكد من تطبيقها للأنظمة والقوانين. ويسيطر على سياسة البنك فريق مقره العاصمة واشنطن. وهذا الفريق مشكل من القطاعين العام والخاص.

ذ) يقول شابرا في استحالة السيطرة على الاقتصاد في كتابه: نحو نظام نقدي عادل (صـ ١٦٥): «كذلك فإن معدل الفائدة يفسد عمل السياسة النقدية. فالمصرف المركزي يمكنه إما أن يراقب معدلات الفائدة أو رصيد النقود (الكتلة النقدية). فإذا حاول تثبيت معدلات الفائدة فقد السيطرة على عرض النقود. وإذا ما حاول تحقيق نمو معين في عرض النقود صارت معدلات الفائدة، وخاصة المعدلات القصيرة الأجل، متقلبة جداً. وقد أوضحت التجربة أنه من المستحيل تنظيم هذين العنصرين بطريقة متوازنة يمكن معها السيطرة على التضخم، دون أن يضر ذلك بالاستثمار».

إن من أهم الاشكاليات التي يواجهها البنك المركزي والحكومة باستمرار هو محاولة الإجابة على السؤال: ما العمل تجاه ما يحدث من تغير في الاقتصاد؟ وكما مر بنا فإن هناك مدرستين مختلفتين: هما المدرسة التقليدية التي ترفض تدخل الدولة والتي تجددت على يد فردمان، وفي المقابل المدرسة الكينزية التي تنادي بتدخل الدولة. وبالطبع فإن المدرسة الكينزية هي التي تروق لمتخذي القرار. فعندما ترتفع البطالة تتدخل الدولة بالمزيد من الإنفاق، وعندما يصبح التضخم إشكالية فإن على الدولة رفع سعر الفائدة. ولكن كما مر بنا، فإن الإنفاق لخفض البطالة سيزيد التضخم. فما العمل إذاً؟ الإجابة هي أن ما تدعو إليه المدرسة التقليدية التي أوجدها آدم سميث، هو التوقف عن فعل أي شيء، وترك الأمور لقوى السوق. وهذا موقف لا يرضاه المسؤولون لأنه يقول لهم فقط راقبوا ما يحدث. لا تفعلوا شيئاً لأن كل الأمور ستُحل كما حُلت من قبل. وهذا موقف يصعب تقبله أيضاً من عموم الناس الذين يعانون من البطالة أو التضخم. فهم يريدون حراكاً يشعرهم بأن هناك بصيص أمل. لهذا فإن المدرسة الكينزية كانت بلسماً للسياسيين للتدخل في الاقتصاد. فقد أعطتهم الذريعة للتدخل لإنقاذ الوضع. هكذا وبمرور الزمن تدخلت الدول أكثر فأكثر. ففي الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً ازداد تدخل الحكومة من الثلاثينات من القرن الماضي ليبلغ مداه في السبعينات. فقد كان التدخل من خلال المزيد من الأنظمة والقوانين والسيطرة على الأسعار والدعم لبعض القطاعات. هكذا ابتعدت المدرسة الاقتصادية الكلاسيكية عن واقع التطبيق تماماً، لهذا ولكي تعود هذه المدرسة للحياة الاقتصادية لابد من إعادة إحيائها في ثوب آخر، إذ أنه لا يعقل أن يتقبل عموم الناس ولا حتى السياسيون وجهة النظر التي تقول: لا تفعل شيء، فقط انتظر قوى السوق لحل الإشكاليات الاقتصادية. وقد جاء التجديد من فردمان والذي جدد المدرسة التقليدية بالتركيز على سياسات جانب العرض الكلي والتي تتلخص في أن الاقتصاد سيكون أحسن حالاً بتخفيف الحواجز لإنتاج السلع والخدمات مثل تخفيض الضرائب وتحرير الأسواق وتعويم الأسعار وتخفيض الدعم الحكومي وتخفيف أو إلغاء القوانين كقوانين حماية البيئة. وبهذا يزداد الإنتاج فتنخفض الأسعار. أي أن السياسيين الآن لديهم آلة للتدخل برفض التدخل الذي قام به السابقون. فجاء الرئيس الأمريكي ريجان وطبق هذه الأفكار. وبهذا فقدت اتحادات العمال الكثير من قوتها. فلا زلت أذكر جيداً الجدل الكبير الذي حدث أثناء دراستي عندما اتحد مراقبو الطائرات air traffic controllers وقاموا بإضراب لرفع أجورهم سنة ١٩٨١م، فأنذرهم الرئيس ريجان للعودة للعمل وإلا الفصل. فرفض حوالي أحد عشر ألف موظف العودة إلا بأجور أعلى، فما كان من الرئيس إلا أن فصلهم جميعاً. وهذه كانت رسالة واضحة لجميع الاتحادات العمالية بأن زمن التكتل وفرض السيطرة بالتهديد بالإضراب قد ولى لغير رجعة، وبالذات مع بدء انتشار أفكار العولمة التي أتاحت لرؤوس الأموال التنقل بين الدول بحرية أكبر. فلا مجال للعمال بالتهديد بإيقاف العمل لأن أصحاب المصانع قد ينقلون مصانعهم لدول أخرى بعمالة أقل سعراً. وبهذا ترنحت الصناعات الأمريكية التي كانت تعتمد على الدولة وأنظمتها لحمايتها كصناعة السيارات التي كان عليها أن تنافس السيارات اليابانية والأوروبية المستوردة.

وكان مما نادى به الرئيس الأمريكي ريجان (أو ريجين) متأثراً بأفكار فردمان، أن تخفيض الضرائب سيؤدي للمزيد من النمو الاقتصادي ذلك أن الناس عندما يزدادون مالاً فسيزدادون استهلاكاً وادخاراً ما يؤدي للمزيد من الاستثمار وللمزيد من العمالة وبالتالي للمزيد من الإنتاج الكلي فتنخفض الأسعار بكثرة الإنتاج. هذا المبدأ الذي ينص على أن خفض الضرائب سيؤدي لرفع الطلب الكلي كان معلوماً للمدرسة الكينزية، إلا أن الجديد هو التركيز

على فكرة أن زيادة العرض الكلي ستؤدي للمزيد من الإنتاج ما يزيد الإنتاج القومي. لذا فإن الرئيس ريجان الأخرق اقترح خفض الضرائب ولكن في الوقت ذاته، وحتى تبقى الولايات المتحدة الأمريكية دولة قوية، اقترح زيادة الإنفاق العسكري. فحار الناس بالسؤال: من أين يأتي المال للإنفاق العسكري بينما الضرائب في تنازل؟ وكانت إجابته دائماً هي أن خفض الضرائب سيزيد الإنتاج القومي ما يؤدي لجمع الكثير من الضرائب لأن الإنتاج سيكثر برغم خفض الضرائب. أي أن القاعدة الاقتصادية ستتسع فيزداد دخل الدولة من الضرائب برغم انخفاض نسبته. إلا أن هذا لم يحدث، فدخلت الولايات المتحدة الأمريكية نفق الاستدانة لأن نفقات الدولة زادت عما تجنيه من ضرائب. ولكن لماذا لم يحدث ما توقعه ريجان؟

لقد كانت الفكرة المسيطرة في الثمانينات من القرن المنصرم تدور حول ما يُعرف اقتصادياً بمنحنى لافر Laffer curve. أو بالأصح منحنى لافر خلدون كما يقر بذلك بعض الغربيين [ض] ومنطق فكرة المنحنى يتضح من التضاد الآتي: إن فرضت الدولة الضرائب بنسبة مئة في المئة، أي أنها تأخذ كل ما ينتجه الفرد كضرائب، فإن هذا الفرد لن يعمل أبداً لأنه لا حافز لديه لينتج، وبهذا يتوقف الاقتصاد تماماً وسيكون محصول الضرائب صفراً. وفي النقيض: إن كانت الضرائب صفراً، فإن الشركة أو الفرد سيجتهد وينتج لأقصى مدى ممكن وبهذا يزداد مجموع الإنتاج الكلي لأقصى مدى إلا أن محصول الدولة من الضرائب سيكون صفراً. لذا فلابد وأن تكون هناك نقطة بين الحالتين يكون فيها محصول الضرائب أعلى ما يكون، فما هي هذه النقطة؟ هذه هي العلاقة التي كان الاقتصادي لافر Laffer قد أثارها في السبعينات، فأصبحت محوراً للقرارات الاقتصادية في عهد الرئيس ريجان. أي أن هناك نسبة مئوية للضرائب وبعدها سيقل نصيب الدولة من الضرائب بسبب نقصان الإنتاج الكلي بسبب إعراض الناس عن المثابرة في الإنتاج. لذا كان النقاش منصباً حول السؤال: ما هو أقصى ما يمكن أن تأخذه الدولة من الشرائح المختلفة من الناس كضرائب دون أن يفقدوا الهمة الدافعة للعمل والإنتاج فيؤثر هذا في مجموع محصول الضرائب؟ لقد فشل هذا المنحنى أيما فشل في عهد الرئيس ريجان الذي أخذ به وطبقه، ذلك أن الضرائب كانت قد خُفضت في وقت رفعت فيه الحكومة نفقاتها توقعاً لإنتاج كلي أعلى، وهكذا تراكم الدين على الحكومة دون أن يرتفع الإنتاج الكلي. فهل يعقل إذاً أن يكون منطق منحنى لافر خاطئاً؟

أي أن السؤال هو: لماذا لم يزدد الإنتاج القومي كما كان متوقعاً للرئيس الأمريكي ريجان ومستشاريه برغم تخفيض الضرائب؟ تأتي الإجابة من اقتصاديي العالم الغربي، فهم قد عللوا عدم زيادة الإنتاج بأن للمنحنى طرفين، الأيمن وهو عندما تكون الضرائب المفروضة أعلى ما يكون (أي ١٠٠٪) واليسرى عندما تكون صفراً. فإن تصورت المنحنى وكأنه سنام جمل، فإن على متخذي القرارات تحديد موقع المجتمع الاقتصادي في المنحنى أولاً ثم التطبيق، وليس التطبيق مباشرة دون تحديد الموقع. وقد كان موقع الولايات المتحدة الأمريكية في الجزء الأيمن من

ض) إن أول من وضع منطق هذا المنحنى هو عالم الاجتماع المسلم ابن خلدون ولكن دون رسم المنحنى، إلا أن لافر Laffer هو الذي ركز عليه في عمله. وقد كان لافر هذا يعمل مستشاراً اقتصادياً مع الرئيس ريجان. وكما مر بنا في فصول سابقة فإن منطق المنحنى يظهر من خطاب الخليفة علي كرم الله وجهه بوضوح من توصية الخليفة إلى عامله الأشتر كما جاء في نهج البلاغة. واقتصادياً، فإن تعريف المنحنى هو أنه منحنى عكسي على شكل متقعر يمثل الإيرادات من الضرائب كدالة لمعدل الضريبة.

ظ) ولكن هنالك من يعارض فكرة أن الإنتاج القومي لم يزدد. فهذا ملتون فردمان مثلاً يعزو سبب النمو الاقتصادي في عهد الرئيس الأمريكي كلنتون إلى تخفيض الضرائب أيام الرئيس الأمريكي ريجان.

المنحى، (أو الجزء الأيمن من سنام الجمل). أما النمو الاقتصادي اليسير الذي وقع في الثمانينات فهو ليس بسبب السياسات التي استهدفت زيادة العرض الكلي، بل بسبب تمكن رئيس البنك المركزي آنذاك من تخفيض التضخم.[ظ]

ولكن السؤال لازال: لماذا لم يستثمر الناس برغم خفض الضرائب؟ والإجابة هي: يستحيل أن تنقل مجتمعاً فجأة من سلوك مبني على توقع متذبذب لمستوى الضرائب إلى سلوك يثق بأن الضرائب لن تزداد مستقبلاً. فقد يذهب الرئيس ريجان ويأتي آخر بسياسات أخرى، أو حتى أن ريجان قد يغير سياسته. أي أن الناس لا يضمنون ما قد يقع على رؤوسهم من ضرائب مستقبلاً، لهذا فهم سيترددون في استثمار ما لم تأخذه الدولة منهم كضرائب. فهي فرصة لهم لادخاره تحسباً للمستقبل الذي قد يتغير، وكذلك المستثمرون، فلن يخاطروا باحتمالية أن الضرائب لن ترتفع، بل سينتظرون. وهذا بالطبع لن يقع إن طبقت مقصوصة الحقوق، لأنه لا يحق لكائن من كان استحداث أي ضرائب إلا الزكاة كما مر بنا في الفصول السابقة، فيثق الناس بالنظام الاقتصادي الثابت فينمو الاقتصاد ليبقى منتعشاً على الدوام. هذه نقطة تفصيلية مهمة أرجو أن تلتفت إليها أخي القارئ.

ولعل من الأسباب التي أدت لفشل توقعات الاقتصاديين أيام ريجان بالاعتماد على المنحنى هو أن المنحنى يربط منطقياً فقط بين نسبة الضرائب وبين ما يدفع الأفراد للاستثمار من إجمالي العرض. وبالطبع فإن المسألة ليست بهذه البساطة كما يقول الاقتصاديون. فالمالية العامة، أو دراسة قرارات الحكومة بفرض الضرائب والإنفاق مسألة أعقد، ذلك أنها تتفاعل مع ظروف ومعطيات متداخلة يصعب فهم تعقيداتها. ولا أدل على ذلك من نتائج الأبحاث المتضاربة. فبعد دراسة تمت سنة ١٩٩٥م توقع بول بيكورينو Paul Pecorino أن يكون الحد الأعلى للضرائب ٦٥٪، وإن زادت فإن الضرائب ستكون سالبة على الاقتصاد لعزوف المستثمرين عن العمل ما يقلل الوعاء الضريبي. ثم في عام ١٩٩٦م وبعد مقارنة الضرائب مع الإنتاج القومي الكلي في الولايات المتحدة الأمريكية بين عامي ١٩٥٩ و ١٩٩١م توصل هسنج Y. Hsing إلى أن مستوى الضرائب الأمثل هو ما بين ٣٢,٦٧٪ و ٣٥,٢١٪. ثم في عام ١٩٨١م ظهر بحث يفيد أن الحد الأقصى للضرائب دون الإضرار بالاقتصاد في السويد كان في حدود ٧٠٪. وفي عام ٢٠٠٧م ظهر بحث يفيد أن الضرائب المفروضة على الشركات الكبرى دون التأثير في الاقتصاد هي ٢٦٪ في أوائل القرن الحالي بعد أن كانت ٣٤٪ في الثمانينات من القرن الماضي. أخي، إن تأملت الأرقام لاستنتجت أنهم يحاولون بغباء فِهم ما يجري داخل اقتصادهم. فهم يحللون ما سبق من أرقام عن الضرائب للوصول للنتائج، فهل في هذه الأرقام المتفاوتة التي وصلوا إليها والتي تقفز من ٢٦٪ إلى ٧٠٪ أي مؤشر يعين المسؤولين على اتخاذ القرارات؟ إنهم يقذفون بالغيب ولكن ليس من مكان بعيد، بل من مكان قريب أو حتى من زمن ماض، ومع ذلك يخطئون، فما بالك بالقذف بالغيب من مكان بعيد؟ إنه قصور العقل الذي سحب وسيسحب البشر إلى فساد لا محالة.[٢٣]

لقد انتبه العلماء المسلمون لأهمية هذه العلاقة بين تعظيم دخل الدولة وبين عزوف الناس عن العمل، فمن ذلك ما قاله مثلاً العز بن عبد السلام في فرض الجباية على التجار من بلاد غير المسلمين: قال رحمه الله: «فإن قيل: لم منعتم الزيادة على العشر في أموال الكفار، وقلتم: لا تؤخذ في السنة إلا مرة واحدة؟ قلنا: لأنا لو خالفنا ذلك لزهدوا في التجارة إلى بلادنا، وانقطع ارتفاع [أي انتفاع] المسلمين بالعشور، وبما يجلبونه مما يحتاج إليه من أموال التجارة والأقوات وغير ذلك». وقال ابن خلدون: «إذا قلت الوزائع والوظائف [أي التكاليف المالية] على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه، فيكثر الاعتمار». ويقول في موضع آخر من مقدمته ناقداً سياسة زيادة الضرائب:

«وربما يزيدون [أي الدولة] في مقدار الوظائف [أي الضرائب] إذا رأوا ذلك النقص في الجباية، ويحسبونه جبراً لما نقص، فلا تزال الجملة [أي الحصيلة للضرائب] في نقص ومقدار الوزائع والوظائف في زيادة لما يعتقدونه من جبر الجملة بها، إلى أن ينتقص العمران بذهاب الآمال من الاعتمار، ويعود وبال ذلك على الدولة».[٢٤]

انهيار الأسواق

لعلك تقول: لماذا كل هذا الوصف؟ فأجيب: أريدك أخي أن تتذوق بهذا الوصف التشابك المالي الذي يشل الاقتصاد كل فترة وأخرى بانهيار الأسواق من جهة، ويهدر أموال الناس بالسندات والأسهم والضرائب من جهة أخرى مؤدياً بذلك لإيجاد مستويات من الظلم كعراقيل في وجه كل مبادر للإنتاج. فالسندات والأسهم هي من الأمثلة القوية على وصل الناس بعضهم ببعض فيما ليس له داعٍ ما يؤدي لتقييد الناس وللهدر دونما إنتاج فعلي. ولا أدل على ذلك من انهيار الأسواق لأنها متصلة فيما بينها بطريقة سلبية متماسكة. وكل سوق يؤثر ويتأثر بالأسواق الأخرى لأن البنوك هي وحداتها الأساسية. وكأن الاقتصاد جدار وحدات تكوينها البنوك والشركات المتماسكة بطريقة لا يستطيع أحد المرور من خلالها من عالم الفقر إلى عالم التمكين إلا إن كان من أصحاب رؤوس الأموال أو كان من المتنفذين. وهذا الجدار مستوى عالٍ من الظلم. فالبنوك بعد الإقراض للشركات مثلاً تؤدي للوصل بين الشركات المربوطة بشركات أخرى وكأن العملية الإنتاجية برغم أنها من صنع الشركات التي تمولها البنوك، إلا وكأنها جدار قائم في وجه الأفراد للانطلاق، وبهذا يتم قفل الأبواب أمام الأفراد للمشاركة في العملية الإنتاجية فتضمحل المبادرات فتصغر القاعدة الإنتاجية الكبيرة من الابتكارات، بينما الشركات محبوسة داخل ما تنتجه أو تبتكره، وبهذا يقل الإنتاج لأن القاعدة الإنتاجية أصغر مقارنة بما كان يمكن أن يحدث إن طبقت الشريعة. أي أن النظم الرأسمالية التي تقسم المجتمع الإنتاجي إلى طبقات (طبقة عاملة وأخرى مستثمرة وثالثة باحثة ورابعة مبتكرة وهكذا) قد قزمت المبادرات والابتكارات والإبداع من جميع العاملين إلى فئات من الناس، وفي هذا ظلم واضح على الناس وتقليص للإنتاج نوعاً وكما.

ومن جهة ثانية، فإن في غرس ثقة اتخاذ القرارات في سلطة الدولة مخاطرتين: إحداهما احتمال ظهور الخطأ الذي إن وقع فإن تأثيره فادح لأنه سيقع على جميع المجتمع، والأخرى هي احتمال سوء استخدام هذه الثقة لأن فيها مزج بين السلطة والمال ما يؤدي لانهيار الأسواق. كيف؟

عندما تصعد أو تهبط أسعار الأسهم، فهي وكأنها تشير إلى هلع الناس الذين يتصرفون كالقطيع. لقد كانت شركة إنرون مثلاً التي تحدثنا عنها في فصل «القذف بالغيب» أكبر فقاعة معاصرة سرقت أموال الناس في مشروعها المزعوم بنقل الغاز. فقد أقبل الناس على شراء أسهمها لأن الشركة وضعت خططاً مستقبلية باهرة سحبت أموال الناس. فكيف حدث هذا؟ لننظر للتاريخ أولاً:

إن العجيب هو أن الناس لا يتعلمون من التاريخ المالي للأسواق. فهم سريعو النسيان، وهذه حقيقة تخدم الرأسمالية مع الأسف. ففي فينيسيا بإيطاليا قصة جون لو (المتوفي سنة ١٧٢٩م). فهو أول من أوجد الفقاعة المالية في الأسواق. فهو رجل إسكتلندي اتهم بالقتل من أجل امرأة في إدنبرة، وهو رجل مقامر من الدرجة الأولى، ومع

هذا أصبح امبراطور الأسواق المالية للحكومة الفرنسية. فهو من أثار الثورة الفرنسية كما يقول البعض. لقد ملك جون لو ما يقارب حالياً ربع الولايات المتحدة الأمريكية. لقد كانت خطة جون لو هي إعادة هيكلة الاقتصاد الفرنسي من خلال بيع الأسهم لشركة أسسها هو، ألا وهي شركة المسيسبي. إلا أن المساهمين سرعان ما أدركوا أن نشاطات الشركة لا تغطي صيتها الذائع فانهارت الأسهم. ومع هذا فإن هذا الانهيار برغم شهرته لأنه الأول في التاريخ، لا يقارن بالانهيار الذي بدأ يوم الخميس ٢٤ أكتوبر من عام ١٩٢٩م. لقد خسرت الأسواق الأمريكية آنذاك وخلال ثلاث سنوات ما يقدر بـ ٨٦٪ من قيمتها. وقد تزامن هذا مع الكساد الاقتصادي الذي ضرب الغرب. لقد هبط الإنتاج في الولايات المتحدة الأمريكية آنذاك بمقدار الثلث، أما البطالة فقد طالت ربع الأيدي العاملة. فلماذا وقع هذا الانهيار للأسواق المالية؟

إن هذا السؤال هو الذي طالما بحثه الاقتصاديون (حتى لا يقعوا في مثله مستقبلاً) ولكن دون جدوى لاختلاف آرائهم، أو بالأصح: لقصور عقولهم. فهناك نظرية سيكولوجية القطيع، أو سلوكيات القطيع. وقد لخصها ألن جرين سبان بالقول بأنها «الحماسة exuberance اللامعقولة». فعندما يحول القطيع اتجاهه لا لسبب جوهري، بل لأي سبب مثل تغير اتجاه الرياح، فإن مزاجه سيتغير ويهوج. فقد يصيب أحد الثيران الذعر، فينتقل الذعر للآخر وللآخر، وهكذا يهوج القطيع دون مسبب للذعر. فالذعر يفوق كل تفكير عقلي. هكذا المستثمرون أحياناً، يهوجون فيبدأون في بيع الأسهم والسندات لتتجمع الأموال عند أصحابها دونما استثمار، فتبقى الأيدي العاملة بلا عمل، وتبقى الخيرات في الأرض دون استغلال، فيظهر الفقر. وبالطبع ما حدث هذا إلا لأن المجتمع الاقتصادي مقسوم إلى عامل ومستثمر. وهذا لن يقع إن طبقت الشريعة لأن المجتمع غير مقسوم.

لقد وقعت سبعة انهيارات مالية في القرن الماضي للأسواق المالية في السنوات: ١٩١٧، ١٩٢٠، ١٩٢٩، ١٩٣١، ١٩٣٢، ١٩٣٧، ١٩٧٤، ١٩٨٧، ومن الأسباب المهمة لهذه الانهيارات هو أن بعض الشركات تخفي وتدلس حساباتها برغم خسارتها. فقد كانت شركة المسيسبي التي أنشأها جون لو تخفي الخسائر وتظهرها على أنها مكاسب، وكان هذا قبل انهيار شركة إنرون للطاقة بـ ٢٨٠ سنة. ومع تطور علم المحاسبة كان على شركة إنرون اختراع الكثير من الحيل لإخفاء ديونها لتظهر وكأنها شركة رابحة، فتطلب هذا المزيد من الأموال من المستثمرين بإصدار الأسهم، وهكذا كانت الأموال تنفق لمن يديرون الشركة من كبار الموظفين، حتى تعلن الشركة إفلاسها. هكذا بلغت ديون شركة إنرون ٣٨ بليون دولار، ولكن المثير هو (كما يقول المحللون) أن الحيل التي أوجدتها شركة إنرون كانت قد تفشت بين الكثير من الشركات والبنوك. تذكر أخي القارئ دائماً أن الشركات ذات المسؤولية المحدودة هي مؤسسات عجيبة التركيب. فهي تدفع للمزيد من الإنتاج إلا أنها إن أفلست قد تؤدي لانهيار الأسواق لتشابكها مع المؤسسات الاقتصادية الأخرى. أي أن ظهور بعض الشركات المحتالة على مر التاريخ من جهة، والأسواق اللاعقلانية من جهة أخرى، أوجدا معاً مناخاً يسحب الناس كما القطعان إلى اليقين من مقدرة الشركة ومن ثم شراء أسهمها ما يرفع من مكانتها السوقية برغم أنها مفلسة، أي أنها فقاعة. وبتراكم مثل هذه الفقاعات تنهار الأسواق.

ولكن ماذا عن السندات المدعومة من الدول؟ إن السلطة الفعلية كما يقول فرجسون ليست بأيدي الحكام أو السياسيين في النظام الرأسمالي، ولكنها بأيدي الذين يسيطرون على أسواق السندات (من وجهة نظره). فهم الأقوى في عالم رأسمالي كما يقول. إن السندات المالية هي الوصلة العجيبة بين عالم القوة السياسية وعالم القوة

المالية. فبعد ظهور البنوك، فإن ظهور أسواق السندات هي الثورة الفكرية الأهم في عالم المال كما يقول فيرجسون. فقد أوجدت طريقاً جديداً للدول للاستدانة. فقد دعمت السندات قبل ٦٠٠ سنة في إيطاليا الحرب في شمالها، وأعانت على هزيمة الجنوب الأمريكي في الحرب الأهلية في الولايات المتحدة الأمريكية. أما في عالمنا المعاصر، فقد أركعت السندات الأرجنتين بعد ثرائها. هكذا تستطيع الشركات والدول الاقتراض من الناس بأرقام كبيرة. ويقال بأن السندات وصلت في مستحقاتها سنة ٢٠٠٩م إلى ٨٥ تريليون دولار. أليس هذا مبلغاً يسحب البعض للتجارة فيها؟ بالطبع نعم. وهؤلاء الذين يتاجرون بها ويربحون دونما إنتاج فإنما هم يستهلكون الكماليات أيضاً، فيتجه السوق لإشباع رغباتهم، وبهذا التوجيه للاستثمار غير الأمثل يقترب الاقتصاد من الانهيار. لقد أصبح بيل جروس Bill Gross والذي كان مقامراً ماهراً في عاصمة القمار (لاس فيجاس بولاية نيفادا)، رئيساً لأكبر شركة تتعامل بالسندات. أي أن المقامرة بالأسهم والسندات شأن لا يتقنه إلا المقامرون بالدرجة الأولى. ولكن ما علاقة هذا بجميع الناس؟

إن أقبل الناس على السندات فقد ذهب ذلك المال المستثمر إلى دين مستقبلي على مصدري السندات، ما يعني أن تلك الجهة (كالدول مثلاً) قد تستثمر ذلك المال (وهذا ما يقع دائماً) فيما لا فائدة آنية فيه للمجتمع. فتقل المنتجات مقابل النقد فيأتي الانهيار بسقوط أسعار السندات. وإن هوت أسعار السندات، فإن الجهات المستثمرة فيه، مثل مصلحة معاشات التقاعد مثلاً ستؤثر في الجميع. فقد فر الناس بعد تهاوي أسواق الأسهم إلى شراء سندات الخزانة الأمريكية مثلاً، ولكن عندما قامت الحكومة الأمريكية بإنقاذ البنوك من الإفلاس قامت بإصدار السندات للاستدانة من المستقبل البعيد لإنقاذ البنوك. لهذا، إن فقد الناس الثقة بالسندات، وتهاوت أسعارها، فإن النظام المالي سينهار. وبهذا يكون السؤال: ما الذي يستطيع الناس فعله لإنقاذ أنفسهم من هذه التقلبات؟ أين هو السوق الآمن الذي يستطيع الناس استثمار أموالهم فيه؟ تذكر أخي بأن أبواب التمكين مغلقة، وأن مجال الاستثمار الأمثل لهم هو إيداع المال وانتظاره لينمو دون عمل. فإن كان هناك شيء واحد تتقنه الرأسمالية فهو استحداث المزيد من الألاعيب واحدة تلو الأخرى لسحب أموال الناس ومن ثم للمزيد من التشابك والطبقية ما يؤدي للانهيار. فبعد ابتكار السندات أوجد النظام الرأسمالي صناديق أو صفقات التحوط أو Hedg Funds . فما هي هذه الصفقات؟

إن بداية صناديق التحوط أو صفقات التحوط بدأت مع الزراعة: فعندما يحتاج المزارع للطمأنة على استثماراته الزراعية، فقد يقوم ببيع الثمار قبل بدو صلاحها، عندها سيلجأ إلى صفقة بسعر محدد سلفاً. فعند ظهور الثمر، فإن السعر قد يكون أعلى أو أقل من سعر السوق. ولكن هذا ليس المهم كما يقول فيرجسون، بل المهم هو أن المزارع حصل على أرضية سعرية لا تقل عن سعر السوق، وحصل التاجر على سقف سعري لا يزيد عن سعر السوق. وهكذا احتاط كل من المزارع والتاجر للسعر المتفق عليه. هكذا أصبح بيع المنتجات تحوطاً (أو بالأصح مقامرة) عرفاً مالياً في الأسواق، وبهذا أصبح السوق الرأسمالي جاهزاً لتقبل قفزة إبداعية جديدة في عالم المال والمخاطرة: ألا وهو البيع بالخيار أو the option ، وهو تخيير المشتري فيما اشتراه مستقبلاً بين المضي في البيع أو التخلي عنه وخسارة العربون (وهذا بالطبع يختلف جذرياً عن الخيار في البيع في الشريعة). فمثلاً إن كان سعر برميل الزيت اليوم بمئة دولار وقرر زيد من الناس شراء كمية بمئة وعشرين دولاراً للبرميل بعد سنة ووجد بائعاً. ثم بعد سنة ارتفع السعر إلى مئة وخمسين، فقد كسب زيد ٣٠ دولاراً للبرميل إن أمضى البيعة، وهو بالطبع سيمضيها

في هذه الحالة لأن البائع لا خيار له، أما إن لم يرتفع سعر البيع لما راهن عليه، فلزيد فسخ الشراء، بينما البائع كسب العربون. وما يجعل هذه الصفقات مثيرة وأكثر مقامرة هو أن باستطاعة زيد أثناء مدة الخيار بيع الزيت بما له من حق الخيار إلى مستمثر آخر بعربون أكبر، ثم هذا الثاني له نفس حق بيع الخيار لثالث بعربون أكبر وأكبر، وهكذا يجري تداول بيع حق الخيار بين مجموعة من المستثمرين. ولعل هذه اللعبة المقامراتية أكثر إثارة متى دخلت الأسواق المالية في الأسهم. بمثل هذه الصفقات أصبح كين جريفين Ken Griffin بليونيراً. فهو يرى أن العالم سيكون أكثر أمناً لأن المزارع والمستثمر مثلاً كلاهما في وضع أفضل، ولأنهما في وضع أفضل، فإن الاقتصاد بالتالي في وضع أفضل لأن هذه الصفقات ستؤدي لإيجاد رؤوس الأموال أولاً، وتؤدي إلى الاستثمار وإلى تفرغ الناس للأعمال الإنتاجية ثانياً. هكذا مع تنظيم مثل هذه الصفقات ووضع الأنظمة لها، ظهرت الأسواق المستقبلية، أي بيع منتجات المستقبل بسعر يُتفق عليه في الحاضر، وبالطبع فقد سرى هذا على الأسهم وأصبح هو الأشهر. وقد كان أول هذه الأسواق بمدينة شيكاجو الأمريكية. وبالطبع فإن لكل سوق أبطاله، فممن ذاع صيت ثرائهم من مثل هذه الصفقات كين جريفين والذي اشترى تمثالاً واحداً بثمانين مليون دولار من أرباحه التي بلغت في سنة واحدة بليون دولار لأنه استطاع إدارة صناديق التحوط دون أن يضيف أي منتج ملموس للمجتمع. وكما هو معلوم، فإن إدارة المخاطر هي من أهم العوامل للثراء في مجتمع رأسمالي، وهؤلاء الذين يستطيعون إدارة المخاطر، ويسارعون في أخذها متى ما رأو فرصة سانحة، هم من يستطيعون تسلق سلم الثراء بسرعة عجيبة لأن لديهم حاسة تؤهلهم لرؤية الفرصة السانحة كما يقول كين جريفين. أليست هذه الوصفة أخي القارئ هي وصفة المقامرة؟ لاحظ بأن هذه الصفقات ليست كبيع العربون في الشريعة، وقد أنكرها كثير من الفقهاء، وسيأتي توضيحها لاحقاً في هذا الفصل بإذن الله.

لقد انتشرت هذه الطريقة في البيع لدرجة أنها بلغت آخر سنة ٢٠٠٧م حوالي ٥٩٦,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠ دولار. أي حوالي ٦٠٠ تريليون دولار، وهذا هو أضعاف الاقتصاد الأمريكي بثلاث وأربعين مرة في تلك الفترة. ومن هذه المبالغ ما مجموعة ٢٠ بليون دولار تحت تصرف ألف مستثمر، وهذا وضع لم يقع قط في التاريخ البشري. قال وارن بوفت، وهو أحد المستثمرين، بأن هذه الصفقات هي السلاح الاقتصادي للدمار الشامل، فهي تسلب المال من الفقير ومن الذي يعمل لتضعه في يد من يقامر. لنأخذ مثلاً جورج سوروس George Soros، أو البطل الأكبر لصناديق التحوط. فهو قد تخصص في شراء العملات والأسهم بالتوقع على أن قيمة السهم أو العملة ستنخفض، وليس العكس. أي أنه يبحث عن الخاسرين في الأسواق ويراهن عليهم. ولعل أكبر صفقة في حياته وفي التاريخ كانت توقعه لتهاوي الجنيه الإسترليني سنة ١٩٩٢م. فعندما كان الجنيه الإسترليني مربوطاً بالمارك الألماني وكان في وضع صعب، راهن جورج سوروس في البنك الإنجليزي Bank of England أن الجنيه سينخفض. ذلك أن حوالي تريليون جنيه كان تحت التعامل يومياً مقابل القليل في الخزانة البريطانية. ولأن نسبة الفائدة كانت مرتفعة في ألمانيا بسبب توحيد الألمانيتين الذي كلف ألمانيا الكثير، ما رفع الجنيه الإسترليني المربوط بالمارك الألماني والذي أضر بالاقتصاد الإنجليزي، كان على الجنيه أن يُعوم مقابل العملات، هكذا اضطر وزير الخزانة البريطانية لفعل ذلك. لقد كان سوروس متأكداً أن الجنيه الإسترليني سينخفض فقامر بعشرة بلايين دولار. أي أكثر مما يملك، فحصد بليون دولار في يوم واحد. وهذا الرقم هو فقط ٤٠٪ من أرباحه السنوية والتي تساوي واحد وأربعين ألف ضعف متوسط دخل العائلة الأمريكية. أي أن سوروس يعتمد على توقعاته وخبراته في السوق مقامرة دون أي

إنتاج فعلي. فماذا يفعل سوروس بهذه الأموال الطائلة؟ إنه ينفقها بإسراف على نفسه وعلى الكُثر من الذين يعملون له والذين يسرفون أيضاً في استهلاك الكماليات دونما إنتاج فعلي. هكذا يتجه المجتمع لإنتاج الكماليات على حساب الضروريات، فيقترب من الانهيار أكثر وأكثر.

إليك أخي القارئ مزيداً مما تتقنه الرأسمالية من ابتكار العقل القاصر: هناك أكاديميان تميزا بذكاء فذ في الرياضيات: وهما مايرون شولز من جامعة ستانفورد وزميله روبرت مورتن من جامعة هارفارد. لقد زعما سنة ١٩٩٣م أنهما أوجدا معادلة اقتصادية يستطيعان بها توقع مستقبل الأسواق المالية لدرجة أنهما حصلا على جائزة نوبل في الاقتصاد سنة ١٩٩٧م. وكانت فكرتهما تنبثق من أن معظم التصرفات البشرية المتجهة للربح يمكن توقعها مستقبلاً وأن مجموعها إن دُرس على المدى الطويل في معادلات رياضية فإن الربح أكيد مع احتمال ظهور استثناءات قد تخل بالتوقعات إلا أنها نادرة. فكانت الفكرة هي البحث عن العديد من الأسهم والمنتجات التي قد يرتفع سعرها. وهكذا من خلال البيع بالخيار دخلا في العديد من الصفقات. أي أنهما إن نجحا فقد كسبا، أما إن لم يرتفع السعر لما توقعاه فقد خسرا قيمة صفقة الخيار فقط. فكان السؤال الأهم في هذه الحالة هو: ما هو إذاً ذلك السعر؟ وللوصول لذلك السعر فقد أوجدا معادلة معقدة لدرجة أن البعض وصفها بالصندوق الأسود. هذه المعادلة هي التي جلبت لهما جائزة نوبل. أي أن التحدي هو كيفية إيجاد قيمة البيع بالخيار لسهم محدد لشرائه في تاريخ محدد مستقبلاً مع الأخذ في الاعتبار تذبذب سعر ذلك السهم في تلك الفترة. فإن تمكن المستثمر من معرفة ذلك السعر، فهو من خلال الحسابات إذاً (وليس من خلال الحدس والتخمين) سيكسب الربح على الدوام. ولأن السوق مليء بالمستثمرين الذين لا يدركون كيفية الوصول لتسعير البيع بالخيار فإن من يدرس الوضع مثلهما لهو في وضع أفضل ليربح. ولأنهما كانا متأكدين من نجاحهما كما كانت تشير النتائج الأولية، فقد استقرضا الكثير من الأموال وتمادا في البيع بالخيار لدرجة أن رأس مال شركتهما كان ما دون سبعة بليون دولار سنة ١٩٩٧م، بينما الصفقات التي أبرماها من خلال الاستدانة بلغت ١٢٦ بليون دولار. أي أن الاقتصاديين تأكدا أن الحسابات المتقنة غلبت التوقعات البشرية، لهذا قلدهم الآخرون من المستثمرين. ولكن في صيف ١٩٩٨م حدث ما لم يتوقعه الأكاديميان. أي أن التوقعات المبنية على حسابات العقل القاصر بدأت تتهاوى. لقد بدأ الاقتصاد الروسي الذي تبنى الرأسمالية حديثاً بالانهيار، وهكذا بسبب التشابك بسبب قصور العقل البشري ظهر انهيار آخر. ولن أقوم بشرحه أخي القارئ حتى لا أخرج عن موضوع الكتاب، ذلك أنني لن أنتهي من الشرح لتشابك الأسواق وكثرة الانهيارات والتقلبات في الأسواق يوماً بعد يوم.

فردرك هايك

ولعلك تقول: لم كل هذه التفاصيل؟ فأجيب: لأن علماء الاقتصاد عادة ما يصفون ما يحدث في الأسواق بطريقة يصعب على الكثير من الناس فهمها. فيظهر علم الاقتصاد وكأنه علم أرقام ومعادلات وبالتالي علم مدجج بالحقائق التي لن تخطئ، وهكذا يصعب رؤية خلل النظام الرأسمالي فتتقبله المجتمعات. وما أحاول فعله العكس، أي تبسيط التعقيد لدرجة مفهومة وننزل للجذور حتى نرى الخلل بوضوح ثم مع المقارنة بالشريعة تتضح الصورة

لننجو من الفساد بتطبيق الشريعة بإذن الله. ولعلك إن كنت عالم اقتصاد تقول: أنت يا جميل ترفض تدخل الدولة في الاقتصاد وتريد تحرير الأسواق، فما الفرق إذاً بين ما قاله فردرك هايك Friedrich Hayek وما قاله ملتون فردمان Milton Friedman من جهة، وما تقوله أنت من جهة أخرى، فهما قالا بعدم تدخل الدولة وبطريقة علمية مفصلة بمعادلات رياضية، وكذلك أنت وكأنك تحذو حذوهم ولكن دون معادلات رياضية. فأجيب: حتى نرى الفرق لابد لنا من المرور أولاً على ما يرمي إليه كل من هايك وفردمان مقارنة مع كينز.

لنمر أولاً على أهم أفكار هايك: يرى هايك الحاصل على جائزة نوبل سنة ١٩٧٤م بأن النمو الاقتصادي سيكون في أفضل أحواله وباستدامة إن كانت الأسواق حرة تماماً ودون تدخل الدولة، وأن أي تدخل للدولة في الاقتصاد حتى وإن كان في وقت الازدهار، إنما هو بذور الخلل المؤدي للكساد مستقبلاً. فقد توقع مثلاً ظهور الكساد الكبير سنة ١٩٢٩م في الولايات المتحدة الأمريكية. فهو قد رأى أن توافر النقد من خلال السندات وطبع النقود مع تخفيض الفوائد الربوية دفع بعض المستثمرين للاقتراض للاستثمار في الأسهم. وبهذا تصاعدت أسعار الأسهم يوماً بعد يوم حتى كان الانهيار. فقد ظن الجميع أن الأسعار المتدنية للاقتراض تشير إلى توافر السيولة النقدية، إلا أن هذا لم يكن صحيحاً، فانهار السوق المالي. أي أن هايك قال أن الركود ما كان إلا بسبب الاستثمار الخاطئ وقت النمو لأن أسعار الفائدة منخفضة وأن الإنفاق الحكومي ليس استثماراً ملائماً كما يقول الكينزيون.

أما أنصار كينز فيقولون العكس، أي أن إنفاق الدولة يؤدي لتشغيل القطاع الخاص من خلال رفع الطلب على المنتجات مثل إقرار مشروع بناء جسور الطرق السريعة ما يؤدي لتشغيل مصانع الخرسانة مثلاً، بينما يرى هايك أن في هذا توجيه خاطئ لطبقة من العمال في صناعة الخرسانة ما يؤدي لتشغيل الأيدي العاملة على المدى القريب، أما على المدى البعيد فقد وضعت الدولة بذور الكساد للمستقبل، وهذا خطأ لأن الأجدى بعمال الخرسانة في هذه الحالة العمل فيما فيه منفعة مستمرة. فهم بعد الانتهاء من تشييد الجسور قد ينضمون إلى صفوف العاطلين. لهذا تظهر دورات النمو والركود. لذا فإن هايك يرى بأن الإنفاق الحكومي للخروج من الركود يؤدي للتوظيف غير الفاعل ما يؤدي لخفض البطالة على المدى القريب، أما على المدى البعيد فسيؤدي للعكس، أي يؤدي للمزيد من البطالة لأن هذه العمالة لم توظف فيما هو مطلوب، ناهيك عن ظهور التضخم. وهذه إضافة منطقية لهايك يصعب على الكينزيين دحضها.

أي أن الأسعار للمنتجات في سوق حرة دون تدخل الدولة (بالنسبة لهايك) تعتبر مؤشراً موجهاً للمنتجين والمستهلكين على السواء لاتخاذ قرارات البيع والشراء من خلال العرض والطلب. فالأسعار وكأنها محملة بالمعرفة، لذا فإن تدخل الدولة سيلغي هذه المعرفة الضرورية لصحة السوق. أي أن أي تدخل من الحكومة سيضلل هذه الشفافية، لذا سيستحيل على حكومة اشتراكية مثلاً وضع خطط إنتاجية بكفاءة. فما تفعله الاشتراكية من تحديد للأسعار سيؤدي بالضرورة إلى أسعار لا تعكس التكلفة والربح المرضي للصانع والذي سيلغي ظهور الأسعار الفعلية كمؤشرات للسوق. أي أن السوق سيفقد المؤشرات السعرية الصحيحة التي تشد المنتجين للمزيد من الإنتاج. وهذا سيقلل كفاءة الإنتاج لأن القرار الخاطئ هو الذي اُتخذ. لهذا سيستحيل تنسيق النشاطات التجارية. لذا، كما يقول هايك، سيستحيل تنظيم المجتمع دون هذه المؤشرات التي تحمل المعرفة معها، وهذا ما حاول توضيحه في كتابه Spontaneous Order . أي أن الاشتراكية بمفهومها المثالي لا يمكن أن تتحقق لأن العدل والكفاءة مفقودان.

وبهذا فإن هايك نقل السؤال عن إمكانية تطبيق الاشتراكية من سؤال عائم في القيم والمثل إلى سؤال تطبيقي عملي يمكن قياسه. فإن لم توجد السوق الحرة فلن توجد الإشارات الصحية التي تمكن الاشتراكيين من اتخاذ القرارات الاقتصادية عن ماهية السلع والكميات المطلوبة، ومتى يجب أن تُنتج وتُخزن. فالدولة لن تستطيع القيام بمهمة جمع بلايين المعلومات التي تتغير كل يوم عما يجب أن يُنتج ومقداره. أي أن تبني السوق الحر هو أهم ما يميز نظرة هايك.

والآن لننظر لأهم الأفكار في أهم كتب هايك: لأن هايك رفض تدخل الدولة في السوق، ظهر سؤال بالطبع هو: ما هو دور الدولة إذاً؟ يقول هايك في كتاب The Constitution of Librety الذي طبع سنة ١٩٦٠م بأن دور الدولة هو الحفاظ على حريات الناس والتقدم الإنساني عن طريق القانون. لهذا فهو يجتهد في تعريف القانون. فالقانون يجب ألا يوضع بناء على قناعات وعقائد الحكام كما يقول، ولكن القانون الأصلح يُكتشف ليخدم هدف الدولة. وهذا الاكتشاف يأتي بالمحاولة والخطأ من التراكم عبر الأجيال. فالقوانين التي تحكم المجتمعات هي العادات والتقاليد. فاللغة ظهرت بالتراكم عبر الأجيال، فاللغة تلقائية spontaneous ، فلم يضع أحد القوانين التي تسيرها، بل تراكمت كعرف، وكذلك يجب أن يكون القانون. وقال أيضاً في نفس الكتاب بأن القوانين يجب ألا تأمر الناس، بل عليها توضيح الحدود التي يحق لهم التصرف خلالها. فمثل هذه القوانين هي التي تحمي المجتمع من الدولة وسيطرتها كما يقول.[غ]

ويقول في كتابه المعنون: Law, Legislation and Liberty بأن القانون يجب أن يوجد الحريات باستحداث الإطار العقلاني الذي يسمح للأفراد بالحركة. فالمفترض بالقانون أن يحدد للناس ما الذي لا يجب عليهم فعله. أي أن نفس فكرة عدم التدخل في الأسواق أسقطت على القانون. فالدولة لها أن تتدخل وتتحكم ولكن في أضيق الحدود، مثل التدخل في السياسات المتعلقة بالصحة العامة والإنقاذ من المخاطر وما شابه، وحتى مثل هذه الخدمات فمن الأفضل تركها للقطاع الخاص الأكثر كفاءة لأن هذا في مصلحة الاقتصاد.

ولكن بالطبع، فهناك من الباحثين من يرفضون أفكار هايك بإثارة عدة أسئلة مثل: ماذا عن العدل بين الناس إن كانت السوق حرة تماماً، فقد يأكل الكبير الصغير؟ وهذا ظلم. وفي المقابل: ماذا عن ظهور المجتمعات التي تبنت قيماً اشتراكية في إطار رأسمالي، فهي مجتمعات يتمتع معظم أفرادها بالرخاء كالدول الإسكندنافية! لم يمتلك هايك إجابات عملية مقنعة. بل وضع أفكاراً نظرية لمثل هذه المسائل. فمما ذهب إليه هايك مثلاً في مفهوم العدل الاجتماعي social justice هو رفضه لعبارة «العدل الاجتماعي» لأنها عبارة ليس لها معنى محدد بالنسبة له، بل هي مطاطة وقابلة للاستخدام ضد الآخرين ظلما. فمن وجهة نظر الاقتصاد، فإن العدل الاجتماعي قد يؤدي إلى زيٍّ تفصله الدولة كيف تشاء، أي أنها تُفصّل توزيع الثروات، لذا فإن عبارة العدل الاجتماعي في أفضل الأحوال عبارة لا فائدة منها، وفي أشر الأحوال وكأن العدل الاجتماعي أداة تُوظف لتحقيق مصالح متخذي القرارات ومن عز عليهم. فهي إذاً عبارة ضارة. وقال هايك في مقابلة تلفازية: بأن «أي محاولة لتصحيح التوزيع [للثروات] باتباع

غ) وهذا مشابه لما يؤدي إليه حديث: ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾ كما سترى بإذن الله، إلا أن ما تؤدي إليه الشريعة هو الانطلاق دون الإفساد.

أي مبدأ للعدل الاجتماعي لابد وأن يصطدم مع فكرة المجتمع الحر». لذا فقد اقتنع هايك بوجود ما سماه العدل الحقيقي، أو true justice والذي يعني التساوي بين الناس تحت مظلة القانون. ولكن لا توجد لديه أي مؤشرات أو مبادئ لكيفية الوصول لهذا العدل المطلق. فهو يؤكده كعبارة ولكن لا أدوات أو آليات أو إستراتيجيات لديه للوصول إلى العدل المطلق. أي أن نظريته مبتورة.

ولإثبات ما ذهب إليه عن ضرورة السوق الحرة لاقتصاد مستصح يوضح هايك في كتابه عن الرأسمالية والمؤرخين Capitalism and the Historians أن الثورة الصناعية ما ظهرت إلا بفعل تراكم قرارات المنتجين المتعددين الباحثين عن مصالحهم في كل مكان وفي كل مجال وهؤلاء كُثر، وليس بتوجيه أو بتخطيط الدولة. فالثورة الصناعية هي خير مثال لكفاءة السوق الحرة. فالثورة الصناعية ما ظهرت إلا بتراكم قرارات الأفراد المستقلين في المجالات المختلفة ودون أي تنسيق بينهم، كل يأخذ قراره الذي هو في صالحه اقتصادياً والمناسب له، وهذا ما لا يمكن أن تقوم به الدولة. لهذا ظهرت الثورة الصناعية.

ولعلك لاحظت بأن أفكار هايك تصطدم مباشرة مع ما قاله كينز والذي ينادي بتدخل الدولة لإحياء الاقتصاد وقت الركود. لذا فقد كان القرن الماضي في الفكر الاقتصادي هو قرن الصراع بين نظريات هايك وأفكار كينز والذي لازال مستمراً إلى يومنا هذا بين تلاميذيهما. فقد تناظر الاثنان سنة ١٩٣١م في لندن ولازال الجدل من وقتها مستمراً وبحدة بين أتباعهما حول السؤال: هل على الدولة التدخل لإصلاح الخلل في السوق إن وقع أم أن عليها أخذ الحياد التام؟ فأتباع هايك يقولون: لا يحق للدولة التدخل، بينما أتباع كينز يقولون: لابد من التدخل. فأيهما نصدق؟ فبالنسبة لكينز، فالمهم هو رجوع الناس لأعمالهم لتخفيض البطالة والخروج من الكساد، وكأن الاقتصاد جسم ميت ولابد له من صدمة كهربائية لإحيائه، وهذا لا يتأتى إلا بتدخل الدولة بالإنفاق لتبدأ عجلة الاقتصاد بالدوران. وبالنسبة لهايك، فإن أي تدخل قد يأتي بما هو أسوأ مستقبلاً. ولكن الأحداث في القرن الماضي تشير إلى أن كينز هو الذي انتصر، فمع انهيار الأسواق غُرست في أذهان الناس قناعة بأن الرأسمالية نظام متسم بدورات قد تؤدي إلى الكساد أحياناً، وحتى لا يقع هذا فإن الاقتصاد بحاجة لضابط، وهذا لا يكون إلا من خلال الدولة. هكذا انفلتت الدول وازداد نفوذها كما في الغرب بعد الكساد الكبير وبعد الحربين العالميتين الأولى والثانية. هكذا تبنى معظم السياسيين ما وضعه كينز. لقد ظهرت نظرية كينز وكأنها تتيح لمسؤولي الحكومات فعل ما يشتهون. فهم يحبون الإنفاق ولكن هذا سيغضب دافعي الضرائب. فها هي ذي نظرية علمية اقتصادية تتيح لهم ذلك بالاقتراض من المستقبل، وليس من الناس، وبطريقة لا يشعر بها دافعو الضرائب لأنها لا تؤخذ منهم مباشرة، بل من خلال التضخم بسبب طبع النقود وبيع الحكومات للسندات. لهذا بدأت المشروعات التي تقوم بها الدول في الازدهار، وهذا عكس ما رآه هايك، فهو رأى أن فترات الكساد هي فترات تصحيح للسوق حتى تخرج منها الاستثمارات الخاطئة، وحتى تغلق المصانع الخاسرة، وهكذا. فالاقتصاد بحاجة لهذه الفترات التصحيحية. ولعل كتاب هايك عن الطريق للعبودية the Road to Serfdom (والذي ترجم لأكثر من خمسة عشر لغة والذي ينقد فيه بشدة تدخل الدولة في الإنتاج ما قد يؤدي لحكومات اشتراكية)، هو الكتاب الأشهر الذي استخدمه الجمهوريون في الولايات المتحدة الأمريكية لتخويف الناس من تدخلات الدولة التي عادة ما يذهب إليها الديمقراطيون.

إن للكينزيين الذين يـريدون تدخل الدولة سهم قـاتل، فهم يقارنون حال عمـوم النـاس الآن بحـال النـاس في بريطانيا الفكتورية في السبعينات من القرن التاسع عشر حيث كان الاقتصاد حراً، بينما متوسطو الدخل لا يجدون من المـال ما يغطي حاجاتهم، أما الفقراء فيتضورون جوعاً بسبب الطبقية. فهل أولـئك في ظل السوق الحـرة كانوا أفضل حـالاً وأكثر حـريـة وكرامـة ممن يعيشـون في نظام حكومـة تقـدم التكافل الاجتماعي كما في الدول الإسكندنافية حالياً؟ هذا سؤال مفحم لأتباع هايك.

هكذا كـان الكينزيون في انتصار على الدوام، لدرجة أن هايك كاد أن يصاب باكتئاب وانعزل عن الناس، إلا أن الكيـنزيين لم يتمتعوا بنظرياتهم كثيراً، فبعد حصـول هايك على جائزة نوبل، تـأثرت به رئيسة وزراء إنجلترا (تاتشر) من حـزب المحافظين الـذين وصلوا للسلطة سـنة ١٩٧٩م، وبهذا دخلـت أفكار هايـك حيز التنفيذ. هكذا بدأت الخصخصة في الازدهار مع تخفيض الضرائب ومع صراع الحكومة ضد النقابات العمالية. إلا أن الخلاف بين ما قامت به تـاتشر وما نادى به هـايك هو أن هايك أراد دولة بصلاحيات أقل وسوق حـرة تماماً، بيـنما تاتشر اعتقدت بإمكانية إيجاد دولة ذات سلطة قوية وبأسواق أكـثر حرية. لهذا فإن تاتشر بـالتوافق مع الرئيس الأمريكي ريجان أوجـدا مناخـاً انفلاتياً للمؤسسـات المالية كالبنوك التي توسعت في أعـمالها لتخرج من دائرة جمع أموال المودعين وإعادة إقـراضها إلى صفقات التحوط والبيع بالخيار مـا أدى لانهيار الأسواق الذي تحدثنا عنه سابقاً. لهذا، وللدفاع عن أفكار هايك التي لم تُفلح مع تحرير الأسواق، علل مؤيدو هايك أن نظام تاتشر كان يعطي للأسواق الحرية في وقت كانت فيه البنوك على قناعـة بأن الدول ستهُبّ لإنقـاذها إن هي خسرت. لهذا كـان مسؤولو البنوك يقامرون بأموال المودعين والمستثمرين مطمئنين بأن بنوكهم تعتبر من المـؤسسات الكبرى التي لن تتخلى عـنها الدولة حتى لا ينهار الاقتصاد. وليس هذا ما يدعو إليه هايك، فهو أكد أن حرية السوق دون تدخل الدولة لابد وأن تعني خروج البنوك الفـاشلة من السوق. فمصير البنك الخـاسر هو الزوال مع تحمله لمضاعفات خسـارته.[ب٢] لهذا فإن هايك يقول بأن الطفـرة الاقتصادية مـا هي إلا سراب وأن الركود slump هو الـوضع الحقيقي. بينما يصر كينز على عدم مقدرة المجتمع على قطع استمرار الركود إلا بالخروج منه بالتدخل الحكومي بالإنفاق، وهذا تضاد فكري يؤشر على قصور العقل.

ومن الخلافات المهمة بين كينز وهايك هو أن كينز ركز في دراساته على العموميات كدراسة الإنتاج القومي ومجموع البطالة ومـا إلى ذلك من مؤشرات جـامعة، وفي النقيـض، فإن هايك ركـز على الصفقات الفـردية بين الأفراد والشركات لأنها في نظره هي الوحدات الـتي توضح الصورة الأكبر، لهذا فهو ينقد كـينز بأن التركيز على العموميات سيخفي في ثناياه الكثير من المعلومات وبالتالي الاستنتاجات المهمة.

وإن تـدبرت السـابق لاستنتجت بأن كينـز وكأنه يقـول بأن الناس لا يجيدون التصرف أحياناً لأنهم وكأنهم قطيع يقلد بعضهم بعضاً ما قد يؤدي للركود. وكمـخرج اقتصادي فإن على الدولة أن تـستثمر لهم في المرافق وبالتالي على النـاس السـداد مستقبلاً. بينما هـايك يؤكـد بأن تـدخل الدولـة يعيد تـوجيه الثـروات من مكـان لآخر، لـذا قد

ب٢) لاحظ أنه مع تطبيق الشريعة فإن الخسارة تطال حتى أموال الملاك خارج المؤسسة الخاسرة ما يجعل الملاك أكثر حذرا.

تُستثمر الأموال في الأماكن الأقل فاعلية. أي أن رفض هايك للتخطيط للاقتصاد وضعه في موضع سحبه من علم الاقتصاد إلى رفض التخطيط، ذلك أن أي تدخل في الاقتصاد هو تخطيط مستقبلي، لذا رفض التخطيط تماماً. فيقول مثلاً بأن أقل تخطيط بحاجة لتنفيذ، وفي حال فشل التنفيذ فسيظهر تخطيط آخر وآخر، وهكذا حتى يظهر جهاز تخطيط مركزي ليضع المجتمع في طريق الخضوع لتخطيط الدولة، أي للعبودية، وعندها فإن على الناس التأقلم لتخطيط البيروقراطيين، وليس العكس. إلا أن وجهة نظره هذه التي طرحها في كتابه «الطريق للعبودية» رفضها معظم الغربيين لأنها تناقض الديمقراطية، فها هي الدول الغربية المنتخبة ديمقراطياً تخطط للمجتمع ويزداد الإنتاج ولكن دون الوصول للعبودية. لقد أخطأ في هذه هايك كما يقولون. وها هي الحربان العالميتان الأولى والثانية قد نجح فيهما التخطيط الاقتصادي في جمع الموارد وتسخيرها لخدمة النصر عسكرياً، فلابد إذاً وأن ينجح التخطيط لخدمة المجتمع في السلم كما يقول منتقدو هايك. إلا أن فردمان (وهو من أهم متبني أفكار هايك) رفض هذه المقارنة بالقول بأن الحكومات قد تفلح في توحيد مقدرات الشعوب وتوجيهها للوصول للنصر العسكري، ولكنها لن تنجح في إدارة الاقتصاد لأن التنمية كهدف ليست هدفاً واحداً كما في الحرب، بل الهدف في السلم هو محاربة الجهل والمرض والفساد والتخلف والبطالة وما شابه من تعقيدات. فالهدف ليس واحداً. ولأن فردمان من أهم مفكري القرن الحالي والماضي ويدعو لتحرير الأسواق من القيود مثل هايك، لابد من النظر لأهم أفكاره قبل تبيان الفرق بين ما ينادي به هو وهايك وبين ما ستؤدي إليه الشريعة.

ملتون فردمان

ملحوظة: لا يعني نقد هايك وفردمان التقليل من شأنهما، بل على العكس، فهما، خلافاً لكينز، من أفضل الاقتصاديين تفهما لآليات الإنتاج، وأكثرهم حساسة وإنسانية لأوضاع البشر. وكلي قناعة بأنهما إن درسا الإسلام وفهماه، لتبنيا مقصوصة الحقوق. تدور نظريات ملتون فردمان Milton Friedman حول محورين: الأول هو ما أسسه آدم سميث وسار عليه هايك عن اليد الخفية وآليات السوق، والتي ترفض أي تدخل خارجي في شأن السوق. والثاني هو ما ركز عليه توماس جفرسون (وغيره كثير) عن ضرورة تشتيت السلطة وتلافي تركزها في جهة واحدة كالحكومات. وهاتان مشابهتان لما قال به هايك، هذا عموماً. أما في التفاصيل، فهناك بعض الاختلافات. فالاقتصادي ملتون فردمان مثلاً بعد دراسته للكساد الكبير رأى بأن المسبب للكساد مختلف عما قال به هايك، فهو يقول بأن «الاحتياطي الاتحادي» في الولايات المتحدة الأمريكية والمعروف بالفد FED لم يضخ ما يكفي من الأموال، ما أدى للانهيار. ويعلل فردمان بأن السبب في انهيار البنوك في الكساد الكبير في القرن العشرين بدأ من بنك اسمه: بنك الولايات المتحدة الأمريكية The Bank of the United States، وهذا بنك تجاري مثله مثل أي بنك آخر إلا أن اسمه غرر بالناس: فالمهاجرون الجدد ظنوا أنه بنك حكومي من اسمه، بينما هو بنك ملاكه من اليهود، ومعظم مودعيه من اليهود، فكان بنكاً كبيراً. وعندما عجز عن سداد بعض التزاماته لم تقم البنوك الأخرى بدعمه كما يجب، بل بشروط غير مقبولة للبنك ظناً من الساسة والتجار بأن إفلاسه لن يؤثر في الاقتصاد، إلا أنه أشعل نار الذعر الذي سرى في المجتمع الاقتصادي عندما أقفل البنك أبوابه ولم يتمكن الناس من سحب إيداعاتهم. لهذا فإن دعمت البنوك الأخرى آنذاك هذا البنك لما ظهر الكساد. أي أن الاقتصاد كان بامكانه الاستمرار دون

ظهور كساد إن استمر الاحتياطي الاتحادي بضخ الأموال مع ظهور بعض التضخم. فمن منهما نصدق، هايك أم فردمان؟ وبالطبع فإن لهذا الاختلاف مغزى مفاده أن هايك أشد رفضاً من فردمان لتدخل الدولة في السوق.

اختلاف آخر: إن الاقتصاد عادة ما يتعرض لدورات اقتصادية كما هو معلوم. وعادة كما يقول الاقتصاديون، فإن هناك أربع مراحل للدورة: وهي التوسع والذروة والتراجع والقاع. وعادة ما تقاس هذه المراحل بالناتج القومي ومعدلات البطالة ومعدلات التضخم. وهناك عدة تفسيرات لأسباب هذه الدورات في النظام الرأسمالي: منها ما قاله كينز وهو أن الدورة بسبب ما يسميه بالروح الحيوانية أو animal spirits والتي عادة ما تنتج من تصرفات المؤسسات الإنتاجية ذات الطابع المتأرجح بين قطبين: الأول هو العاطفة التي تغطي المنطق في اتخاذ القرارات والتي تدفع الشركات المنتجة للمزيد من الاستثمار لرفع الإنتاج متى ما اطمأنوا للأوضاع الاقتصادية، والثاني هو الإحساس بخطر الخسارة ما يؤدي لخفض الإنتاج. أما ملتون فردمان وتابعوه (خلافاً لما قال به هايك) فهم يعزون الدورات الاقتصادية لضعف إدارة التدفقات المالية. فبزيادة السيولة وانقباضها ينتعش الاقتصاد ويخبو. والكثير من النظريات الأخرى تعزو الدورات إلى التغيرات في الإنفاق الاستهلاكي.

وكما رأى هايك فإن فردمان ركز مراراً على أن السوق الحرة تؤدي إلى استمرار الاستثمارات الناجحة وتقتل تلك الفاشلة. فعندما تتدخل الدولة بحماية منتج ما كحماية الولايات المتحدة الأمريكية لصناعة الحديد مثلاً، فهي إنما تساعد على استمرار تلك الصناعة برغم عدم كفاءتها. فيستمر الإنتاج ثم بالتدريج يصبح عبئاً على الدولة ويزداد سوءاً كتلك المصانع في الدول الاشتراكية، ما يؤدي لتخلف المجتمع صناعياً ويضمحل تصدير المنتج رويداً رويدا لتدني مستوى جودته. لهذا فإن أي دولة تحاول الظهور وكأنها دولة متقدمة باتخاذ قرارات تخطيطية، فهي في الواقع دولة متخلفة، ذلك «إما» أنها تحمي منتجات بلدها أو أنها تشجع منتجاً آخر، وهذا يؤدي لعدم الكفاءة لأنها قطعت عامل التنافس، وإما أن تضع خططاً مستقبلية للإنتاج، وبهذا فهي إنما تفرض نفسها على السوق الحرة.

للاستدلال لنظريته التي ترفض تدخل الدولة في آليات السوق، يستخدم فردمان المقارنة بين الهند واليابان. فالهند بها كل الخيرات التي تؤهلها لتكون دولة يعيش سكانها برفاهية، إلا أن التخطيط المركزي للدولة والذي قام بحماية صناعة النسيج المحلي مثلاً من المنافسة الخارجية أدى إلى اتكالية المنتجين إذ لا منافسة، فتوقف الابتكار والتطوير في صناعة النسيج. هذا الفكر التدخلي للدولة المؤدي لتدني الجودة انسحب على المجالات الأخرى فتدنت الكفاءة، فنقص الدخل القومي فكان الفقر. وفي النقيض، فإن حرية السوق التي اتبعتها اليابان التي أوجدت التنافس بين المنتجين مع أقرانهم حتى خارج اليابان، حرر المنتجين حتى من طرقهم التقليدية في الإنتاج والتي عادة ما تكون مفخرة للتراث. فكل مصنّع يفكر في الربح ويقلل التكاليف ويرفع الجودة ويأتي بالابتكارات ويأخذ بها أينما وجدت حتى وإن كانت على حساب ما هو تراثي. كل هذا أدى لتحسن الجودة في الإنتاج وبالتالي لارتفاع التصدير وبالتالي لزيادة الدخل القومي وبالتالي الرفاهية لليابانيين كما هو معلوم. فالإشكالية إذاً ليست في الناس وطبائعهم سواء كانوا هنوداً أو يابانيين، بل في نظام السوق الذي يحكمهم. ولكن لماذا لا تتعلم الحكومات من مثل هذه التجارب؟ والإجابة بالنسبة له بأن هذا شبه مستحيل لأن الناس هم الذين يتعلمون وليس الدول، وذلك لأن من يديرون الدول يتغيرون جيلاً بعد جيل ولا تحفظ الدروس كما هي حال الشركات، لذا تُنسى الدروس وتبقى الدول في جهل.

لماذا نرفضهم؟

بالطبع فإن نظريات كينز مرفوضة لنا لأسباب كثيرة منها أنها ستؤدي لقفل أبواب التمكين وللهدر بسبب تدخل الدولة. أما نظريات هايك وفردمان والتي تدعو للسوق الحرة وبالتالي لكفاءة إنتاجية أعلى، فهي التي سنركز عليها وبالذات نظريات فردمان التي أدت لظهور «العولمة». وهي نظريات كما سأحاول أن أثبت مبتورة. لماذا؟ إن ما دعيا إليه من أفكار لتحرير الأسواق لا تفتح أبواب التمكين للناس بالعدل (هذا أولاً)، ولا تفصل بين الناس حتى لا يصطدموا فيما بينهم إن انطلقوا (وهذا ثانياً). ولتصوير الوضع بمثال: تصور أن الحياة سباق من نقطة الفقر إلى نقطة الغنى. فحتى تكون المنافسة عادلة وبالتالي يجري الجميع باجتهاد، لابد لنا من إعطاء المتنافسين نفس الإمكانات. أما أن نعصب عين الأول ونقيد قدم الثاني ثم نعطي الثالث فرساً والرابع عربة ليتسابقوا، فهذا ظلم أكيد، وهذا ما تفعله الرأسمالية، وهذا هو الذي يقبل به فردمان ولن يستطيع أن يرى طريقاً آخر للسعادة سواه بسبب قبوله للرأسمالية. فالحدود التي تفصل بين الدول تقيد قدم العامل البنجالي حتى من الذهاب للهند بينما تستقبل المستثمر الأمريكي من الطائرة ليفرض على حكومة بنجلادش شروطه لتسخير ذاك البنجالي. فإن تصورت الدول وكأنها أفراد أو شركات، وأن الدول تتبادل السلع فيما بينها بحرية كما يفعل الأفراد في السوق الواحدة (وهو ما تحاول منظمة التجارة العالمية فعله)، فإن الظلم واضح في هذه الحالة لأن الدول ليست كالأفراد أو الشركات، فالدول لها حدود وبداخلها أفراد، وهذا يؤدي لتحريك الأموال بين الدول بحرية أو ببعض القيود ولكن دون حركة الأفراد والمعرفة إلا باستثناءات. فتبقى الدول ذات الموارد الأقل دولاً فقيرة لأن حركة الناس لخارجها ممنوعة بينما هم يتكاثرون كما في اليمن مثلاً، وفي هذا ظلم واضح لبعض البشر (تذكر ما مر بنا عن الفرق بين الحركة والتحريك). وهذا هو موضوع هذا الكتاب، أي إعجاز الشريعة في الموارد والموافقات والمعرفة.

ومن جهة أخرى، فإن الأفراد داخل الدولة الواحدة متفاوتون في الحصول على الفرص لأنهم لا يحكمون بالشريعة، فلا عدل بينهم كما ذكرت مراراً. وبهذا تشكلت ثقافة المجتمع الرأسمالي المبنية على الطبقية: طبقة تبادر وتفكر لاستثمار أموالها، وطبقة يبحث أفرادها عن العمل كأجراء، لذا فلا مبادرة ابتكارية لدى الأجراء إلا نادراً لأنهم تعودوا على الانقياد وتنفيذالأوامر والاستعباد كموظفي الدول والشركات (وهم السواد الأعظم). لهذا، فإن كانت مصادر الأرض نادرة، «فقد يكون» لنظريات فردمان وجهة نظر، أما كما مر بنا في فصل «ابن السبيل»، ولأن المصادر أكثر من كافية، فإن نظريات فردمان مبتورة لأنها تقبل بوجود مأجورين لا يملكون، فتبلورت ثقافة هؤلاء على القليل من المبادرة والإبداع. وفي هذا هدر لمقدرات البشر، فيظهر التسخير والفقر وبالتالي الفساد.

وبالنسبة لثانياً، أي أن النظم البشرية لا تستطيع الفصل بين الناس متى ما انطلقوا للإنتاج، ولتوضيح الصورة في المثال السابق: تصور أن هؤلاء الذين يتسابقون على أقدامهم وكأنهم في مسار واحد ويتناحرون فيما بينهم لضيق المسار عليهم، وأولئك الذين يركبون العربات في مسار آخر ويتناحرون فيما بينهم لضيق المكان عليهم. هكذا تفعل الرأسمالية، فبعد قفل أبواب التمكين وظهور الطبقات، فإن مكونات كل طبقة تتناحر فيما بينها. فالعمال الكُثر يتنافسون على الوظائف المحدودة، والشركات المنتجة للمعادن تتنافس على الحصول على امتيازات أو حقوق استخراج معدن ما في منطقة ما، وهكذا جميع قطاعات الإنتاج وأفرادها.

ولإثبات أن نظريات ملتون فردمان مبتورة، لنمر سريعاً على بعض مواقفه. الموقف الأول، الضمان الاجتماعي: لقد نقد فردمان نظام الضمان الاجتماعي في الولايات المتحدة الأمريكية لأنه نظام جهاز حكومي يأخذ أموال الضرائب لينفقها على المحتاجين ولكن دون الوصول للهدف المنشود، ألا وهو القضاء على الفقر. فالإدارة المعروفة باسم Department of Health, Education and Welfare بدل إعانة الناس على الخروج من الفقر تؤدي لبقائهم فيه، كما يقول، ذلك أن معظمهم تعودوا على المال المتدفق إليهم شهرياً واتكالهم عليه حتى وإن كان قليلاً، فهذا بالنسبة لهم أفضل من مخاطرة الحصول على عمل لأنهم إن عملوا سيفقدون مال الضمان الاجتماعي. وفي الوقت ذاته، يصعب على الدولة توظيف هؤلاء العاطلين، وإن أرغموا على العمل فقد يتكاسلون ما يؤدي لفصلهم وعودتهم مرة أخرى لقائمة الضمان الاجتماعي. وبهذا فإن هذا الدعم المالي غرس في نفوس المستفيدين التكاسل والتخاذل والاتكالية كما يقول. فبدل أن يهبّوا للبحث عن عمل، فهم مطمئنون بأن هذا المال القليل لن ينقطع، ما جعلهم وأبناءهم من التنابلة. وكل هذا بسبب التفكير المركزي في حل إشكالية الفقر والبطالة. ناهيك عن نفقات هذا الجهاز الحكومي البيروقراطي غير المبرر. بالطبع لقد أصاب فردمان في نقده هذا.

لكن لاحظ بأن هذا يختلف جذرياً عما تؤدي إليه الشريعة من دفع الزكاة مباشرة من المزكي للفقير كما مر بنا، إذ أن المزكي له دفع الزكاة لمن هو أحق كأن يكون الآخذ أفقر أو أقرب، ولأن القرار بيد المزكي فإن له نظر في إيقاف الزكاة لمن ظن أنه يستطيع العمل، لاسيما أن العمل متاح في بيئة اقتصادية تفتح أبواب التمكين. وبهذا لن تستمر اتكالية الناس على الزكاة كاتكالهم على أموال الضمان الاجتماعي في مجتمع رأسمالي طبقي. فشتان بين الحالين.

ولكنك قد تقول: ولكن لماذا لا نتوقع أن يقوم الأغنياء في النظام الرأسمالي بدفع الأموال للفقراء مباشرة كما سيفعل المسلمون إن طبقت الشريعة؟ فأجيب: لأن الضرائب على الأغنياء مرتفعة، فإن مقدرتهم على العطاء أقل، ولأن أبواب التمكين مغلقة، فإن الفقر دائم. أي أن الأغنياء مسلوبون والفقراء في ازدياد. وهذا عكس ما تفعله الشريعة (وهذا مما لم يره فردمان). ولأنه لا وجود لآليات في النظام الرأسمالي للفصل بين الناس إلا القانون والمؤسسات التي وضعها العقل القاصر والتي تصل الناس كما تفعل البنوك، فإن الهدر هو سمة الإنتاج، أي كلما زاد الهدر ازداد عدد الفقراء في المجتمع (وسيأتي بيانه في هذا الفصل بإذن الله)، وكل هذا يؤدي لاضمحلال الكفاءة في الإنتاج وانعدام العدالة في التوزيع بين الناس (وهي الصفة الأعلى للرأسمالية). هل رأيت البتر فيما يدعو إليه فردمان؟

الموقف الثاني، خصخصة التعليم: إن رفض فردمان لتدخلات السلطات أدى به إلى نقد النظام الحالي للتعليم في الولايات المتحدة الأمريكية والمبني على سيطرة الحكومات على المناهج وعلى إدارة المدارس. وهذه السيطرة كما يقول، تضعف مشاركة أولياء الأمور ما يؤثر في التعليم سلباً، وهذا النقد بالطبع مشابه لما ذهب إليه من نقد تدخل الدولة في السوق. فهو يريد للتعليم أن يكون حراً وبهذا يصبح سلعة تباع وتشترى، وبهذا يتجه الناس للبحث عن المدارس الأفضل ويشترون التعليم الأفضل لأبنائهم. لهذا نقده الكثير من المفكرين بأن اعتبار التعليم سلعة أمر مجحف للفقراء لأن ابن الفقير لن يستطيع تحمل نفقات المدارس المتميزة، ما يحرِم المجتمع من كفاءات واعدة. هنا تبنى فردمان نظرية الكوبونات: ألا وهي صرف الحكومات لأولياء الأمور كوبونات عن كل طالب. كوبونات لها

قيمة مالية تأخذها المدارس من أولياء الأمور، وبهذا تتنافس المدارس فيما بينها لجذب الطلاب للحصول على هذه الكوبونات والتي تمثل نقداً تحصل بموجبه على المال من الحكومة. وبالطبع فلن يرسل أولياء الأمور أبناءهم إلا إلى المدارس الأفضل. هكذا تتلافى الدولة المصروفات الإدارية البيروقراطية للتعليم كما يقول، ويكون الحال أكثر عدلاً لأن من يدرّسون أبناءهم في مدارس خاصة في النظام الحالي إنما يتحملون نفقات التعليم مرتين: مرة بدفع الضرائب للتعليم، ومرة أخرى بدفع رسوم المدارس الخاصة. هذا بالإضافة إلى أن الفقراء سيحصلون على فرصة اختيار المدرسة التي يريدون، ذلك أن هذه الكوبونات ستعطيهم الحق في الاختيار، أما في الوضع الحالي فلا حق لهم في التعليم الخاص لأنه لا مال لهم، فهم مضطرون لوضع أبنائهم في المدارس الحكومية، وبهذا فإن نظام الكوبونات هذا في مصلحة الجميع باستثناء مسؤولي الدولة الذين سيُستغنى عنهم في حال خصخصة التعليم، وباستثناء مسؤولي المدارس الذين سيوضعون في قفص الخصخصة.

ولكن ماذا عن الطلاب من ذوي الاحتياجات الخاصة، كأولئك الأقل ذكاءً أو المعاقين؟ فبعض هؤلاء لن تقبلهم المدارس الخاصة إن تغير النظام وألغيت المدارس الحكومية. والسبب في عدم قبولهم هو حرص المدارس الخاصة على مستواها التعليمي، ذلك أن قبول بعض هؤلاء المعاقين قد يؤدي إلى تدني المستوى التعليمي، ما يفقد المدرسة سمعتها في سوق التعليم وبالتالي تأثرها مالياً. في مثل هذه الحالات التي تتطلب أموالاً لخدمة الصالح العام فإن فردمان يرد بالقول أن السوق الحرة ستزيد من ثروات الناس الذين سيسارعون للإنفاق على الأعمال الخيرية. ودليله على ذلك ما وقع في القرن التاسع عشر الذي شهد التبرعات السخية من الأثرياء فظهرت أكبر المؤسسات غير الربحية التي تخدم المجتمع، فانتشرت مثلاً الجامعات والمنظمات الإنسانية مثل الصليب الأحمر والكشافة، وهذا بالطبع كما يقول فردمان بسبب حرية التجارة آنذاك ما أدى للازدهار الاقتصادي. هكذا يمكن للمجتمع التغلب على الكثير من المتطلبات العامة والخدمات (الوفورات) كما يقول. لعلك الآن تسأل: أليس هذا ما تحاول الدعوة إليه يا مؤلف كتاب «قص الحق»؟ أي ترحيل الخدمات العامة من مسؤولية الدولة إلى الناس؟ فأجيب: لقد قبل فردمان فكرة الكوبونات في التعليم لنقل سيطرة التعليم إلى أولياء أمور الطلاب لترتفع الجودة وتقل النفقات. ولكن السؤال هو: من أين تأتي الدولة بالأموال لسداد قيمة هذه الكوبونات؟ أليس من الضرائب؟ هذه هي النقطة المحورية: ألا وهي تقبل فردمان لوجود دولة تفرض الضرائب على الناس. فلم أر أو أقرأ أو أسمع ما يدل على رفضه للضرائب برغم شدة نقده للسلطات وما تقوم به. وهذا فرق مهم. أما بيان كيفية سير التعليم إن طبقت الشريعة فسيأتي بيانه بإذن الله في فصول «الأماكن» و «المعرفة» و «المدينة».

الموقف الثالث، القبول بالضرر: إن كانت السوق حرة تماماً إذ لا أنظمة ولا قوانين لحماية العمال، فإن أماكن العمل ستكون بائسة لأن أرباب العمل سعياً للمزيد من الربح سيبخلون على العمال في تجهيز أماكن العمل. وفي هذا ضرر على العمال. لقد قبل فردمان بهذا الضرر واعتبره ضرراً مؤقتاً إن كانت السوق حرة تماماً. يقول فردمان في فلم وثائقي عن هونج كونج بأن حرية السوق وانعدام الأنظمة والقوانين لحماية العمال في هونج كونج أديا لقفزة اقتصادية وبالتالي تحسن الحال للجميع بمن فيهم العمال. فالعمال برغم أنهم يعملون في بيئات غير ملائمة كأن يكون مكان الإنتاج ضيقاً أو حاراً أو يفتقد لأدنى عوامل السلامة، إلا أنهم راضون لأن أجورهم أعلى عما إن كان عملهم في مكان ذي بيئة أصح وبأجر أقل. ذلك أن تحسين حال مكان العمل بتكييفه ووضع رشاشات الماء

لإطفاءالحريق مثلاً سيكون على حساب زيادة تكلفة الإنتاج ما يقلل أجور العمال. وهذا وضع لا بأس به بالنسبة لفردمان لأنه في صالح العامل والمالك معاً. وهذا بالطبع وضع رفضته المنظمات العمالية ونقده الكثير من الناس. أي أن القبول بالضرر على العاملين لهو مبدأ يقتلع نظرية فردمان. لهذا فهو يردد مراراً بأن العمال في هذه المرحلة إنما هم في وضع مؤقت وسيخرجون منه تماماً كما فعلت والدته عندما كان طفلاً. فهي عند قدومها مهاجرة إلى الولايات المتحدة الأمريكية عملت كأجيرة في مكان غير لائق وظيفياً، إلا أن ذلك كان مؤقتاً حتى تحسن حالها لتهجر ذلك العمل لآخر أفضل. وهذه المحطات الوظيفية المزعجة، كما يقول، شر لابد منه لأنه لا ولن يوجد نظام اقتصادي من دون فقراء بحاجة لعمل. فهو يرى أن على المجتمع المقارنة بين الأنظمة لاختيار النظام الأقل ضرراً، ألا وهو اختيار السوق الحرة وبالتحرر من الدولة قدر المستطاع لأن في هذا إنتاجية أعلى.

لاحظ أن فردمان اضطر للقبول بالضرر لأنه قبل بالرأسمالية التي توجد الطبقية التي تؤدي لقفل أبواب التمكين. وهذا ما ترفضه الشريعة. لماذا؟ إن الطريقة المثلى لحماية العامل من الضرر ليس من خلال النقابات العمالية ولا الأنظمة ولا القوانين التي يستطيع أصحاب رؤوس الأموال التحايل عليها، ولكن بوجود مُنتجين أو مصنعين يتنافسون على جذب الأجير للعمل لهم. وهذا لا يكون إلا بفتح أبواب التمكين فيكثر المنتجون للسلع والخدمات فيزداد التنافس على الأجير النادر ذي الأجر المرتفع. وبالطبع ستقول: ولكن حتى في هذه الحالة فقد يعمل الأجير في بيئة غير ملائمة! فأجيب: كلا فهذا لن يحدث لأن الأجراء ندرة، لذا سيُقبلون على من يوفر لهم مكاناً أفضل للعمل. ومن جهة ثانية، فإن الأجراء ندرة مقارنة بمن يعملون لأنفسهم كالشركاء (كما مر بنا في الفصل السابق بحمد الله). فالإنتاج شراكة هو عصب الإنتاج. والشركاء بالطبع لن يبخلوا على أنفسهم في مقار أعمالهم، وهذا وضع منطقي لكل مالك، فهو يعمل ليربح «ليرتاح». وبيئة العمل الملائمة هي من أسس الراحة ليزداد الإنتاج الذي هو في صالح المالك، أي في صالح نفسه. ومن جهة ثالثة، فالشريك أو العامل لنفسه لن يسرف في محل عمله كما يفعل مدراء الشركات الرأسمالية الذي يبددون ثروات الشركات في مكاتبهم الفارهة وتنقلاتهم المسرفة لأن الأموال ليست ملكاً لهم. ومن جهة رابعة، وهذا هو الأهم، فإن المجتمع، وبسبب فتح أبواب التمكين الذي يؤدي لكثرة الملاك وتقارب الناس في الدخل المؤدي لانتقال المنتجات الواعدة من كماليات إلى حاجيات ثم إلى ضروريات، سيوجد بيئة «أماكنها وأعيانها» ذات نوعية عالية على الدوام لأن معظمها من الضروريات المتقنة الصنع، وسيوجد أفراداً ذوي عزة وكرامة لن يرضوا بالعمل في مكان غير لائق سواء كان العامل أجيراً أو مالكا. هل رأيت الفرق؟

سُئل فردمان في محاضرة: ولكن إن تركت التجارة حرة فإن بعض التجار سيتكتلون فتظهر الشركات الكبرى لتلتهم الأفراد؟ فأجاب بأن هذا لم يحدث في هونج كونج. فسكت السائل كدليل على القبول بالرد. ولكن هل ما استشهد به فرمان من نجاح اقتصادي في هونج كونج دليل على صحة نظريته بأن الأسواق الحرة ستأتي بالخير للبشر؟ وهل هذا ما ستؤدي إليه الشريعة؟ بالطبع لا من منظور كتاب قص الحق. لماذا؟[٢٥]

العولمة

للإجابة لابد لنا من النظر في العولمة لأنها مستوى عالٍ من الظلم وليس كما يعتقد الباحثون أن فيها تحريراً للبشر. فأقول وبالله التوفيق:

إن الرأسمالية لا تقيس إلا ما هو مادي، فهي لن تقيس تعاسة من عملوا في ظروف قاسية كأولئك العمال في أفران الفحم النباتي في الفلبين وبتسخير مذل طول العمر (أي ليس مؤقتاً كما قال فردمان) وفي أقذر الأماكن وتحت أسوأ الظروف. فمثل هؤلاء العمال سواء كانوا من القادمين من الصين أو من فيتنام، عندما هربوا إلى هونج كونج بحثاً عن حياة أفضل وبأعداد كبيرة وقبلوا بالعمل في مصانع لا تليق ولا حتى بالحيوانات في تجهيزاتها (أكرمكم الله)، فهم إنما قبلوا العمل فيما هو أفضل مما كانوا فيه من ويلات، أو قبلوا بأجر أعلى مما كانوا يأخذونه قبل رحيلهم. ومن جهة أخرى فهم مرغمون على ذلك لأن عدد العمال كان يفوق عدد الوظائف آنذاك في هونج كونج عندما أعد فردمان فلمه الوثائقي (في أواخر السبعينات من القرن الماضي). فما عسى العامل أن يفعل إلا القبول بالعمل بالأجر القليل وفي مكان سيء؟ فهذا أفضل مما كان فيه سابقاً (في فرن الفحم مثلاً). وما المتوقع من المستثمر إلا المزيد من الاستعباد لهؤلاء الأجراء لأنه يسعى للمزيد من الربح؟ وهذا لا يكون إلا بتقليل النفقات حتى في تجهيز مكان العمل. فما رآه فردمان من ازدهار إنتاجي إنما هو على حساب الاستعباد بسبب التفاوت الهائل بين العرض والطلب في التوظيف. فلم تزدهر هونج كونج إلا لأن العولمة أوجدت لها فرصة لم تسنح لغيرها، فهي بجانب الصين الشيوعية التي كانت آنذاك تخنق الحريات الاقتصادية ليهرب منها العمال إلى هونج كونج، في وقت كانت هونج كونج فيه إقليم تحت السيادة البريطانية التي رفعت جميع القيود عنها لتجذب كل أنواع الاستثمارات من الأقاليم الأخرى في عصر العولمة. أي أن هونج كونج لم تزدهر بسبب نظامها الاقتصادي فحسب، بل بسبب موقعها. فإن رأيت مدينة تزدهر، فهذا لا يعني بالضرورة بأن النظام فيها هو الأمثل، بل لأنها في وضع يختلف عما حولها في عصر «العولمة». وخير مثال من عالمنا العربي هو دبي. فهي إمارة لم تكثر بها مظاهر العمران الزائف إلا لأنها انتهزت فرصة لا توفرها المدن الأخرى في نفس الإقليم. فدبي ليست إمارة متقدمة، فهي لا تصنع شيء، بل هي وعاء لاستهلاك كل شيء. فالدعارة مثلاً ممنوعة في الجزيرة العربية ذات القيم، وكذلك الخمرة إلا في حدود ضيقة كعمان، إلا أن إمارة دبي ومن باب تسهيل الاستثمار فتحت أبواب كل ما هو ممنوع من نشاطات فانجذب إليها كل ما هب ودب في عصر العولمة واستثمر فيها. ولعلي هنا أصور الوضع بمثال قد يكون مؤلماً. لنقل أن بعض النسوة العفيفات تحدثن فيما بينهن عن فرص تحسين الحياة من خلال العمل، إلا أن واحدة منهن شقت طريق الثراء بالدعارة في بيئة تندر فيها الدعارة فكثُر مالها جداً وبدأت بالتباهي عليهن بأنها في حال أفضل مادياً لأنها ملكت كذا وكذا من عملها، بينما هن يرفضن السير في هذا الطريق. وكذلك دبي التي ما ازدهرت إلا لأنها تخلت عن قيمها في محيطٍ من المدن المحافظة. فهل تعتقد بأن القاهرة ستزدهر عمرانياً مثل دبي إن حكمها إسلاميون يمنعون الخمارات والملاهي وما شابه برغم تقديم كل التسهيلات الاستثمارية؟ بالطبع لا في عصر العولمة الحالي لأن كبار أثرياء العالم من سياسيين مرتشين وفنانين ورياضيين لن يأتوا لامتلاك عقار لهم وبأي ثمن كما يشترون في دبي. فمدينة دبي هي من أهم مقار لصوص العولمة. ألا ترى المحالات التجارية التي تبيع ساعة واحدة أو حقيبة واحدة تزيد في ثمنها عن أجر عامل لعشرات أو حتى لمئات السنين أحياناً؟ ولعلك هنا تقول: ولكن القيم ليست من

الحركيات. وهذا ينافي وعدك يا مؤلف كتاب «قص الحق»! لهذا وحتى نعطي الموضوع حقه، لابد لنا من النظر في العولمة ببعض التأني لترى جريمة العقل القاصر في حق البشرية.

﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾

لعل أول سؤال عن العولمة بالنسبة لنا كمسلمين هو: هل الإسلام مع أو ضد العولمة؟ وأي نوع من العولمة؟ باختصار فإن هناك عولمة تظلم السواد الأعظم من الناس على حساب المتنفذين، أي عولمة مبتورة انبثقت من أفكار الاقتصاديين المبتورة مثل أفكار ملتون فردمان، ألا وهي العولمة المعاصرة، وسأسميها بـ «العولمة الظالمة». وهناك عولمة عادلة ستظهر بإذن الله إن طبقت مقصوصة الحقوق وقد تستمر بإذن الله لأنه يُفترض بها أن تكون هي الوضع الطبعي للبشر. ومن باب التفاؤل لن أعطيها أي اسم لأنها ستنتج تلقائياً بالضرورة إن طبقت مقصوصة الحقوق، فهي ليست مؤقتة كالعولمة الظالمة التي ستنتهي بإذن الله. وللتوضيح أقول:

حتى لا يظهر الفساد لابد وأن يحكم الإسلام جميع الأرض بما فيها ديار غير المسلمين. وهنا يظهر سؤال عن علاقة المسلمين بغير المسلمين: هل الأصل الحرب أم السلم؟ ذهب جمهور الفقهاء من السلف والأئمة الأربعة إلى أنها علاقة حرب إلا أبو حنيفة الذي رأى أنها علاقة حرب مع المجاورين للمسلمين لقوله تعالى في سورة التوبة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ وَلۡيَجِدُواْ فِيكُمۡ غِلۡظَةٗۚ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾. أما معظم المعاصرين فقد ذهبوا إلى أنها علاقة سلم. ومن هؤلاء محمد عبده ومحمد رشيد رضا ومحمد أبو زهرة ومحمد الخضر حسين ومحمود شلتوت وعبد الوهاب خلاف ووهبة الزحيلي ومصطفي السباعي وسيد سابق، هذا بالإضافة إلى سفيان الثوري والأوزاعي من علماء السلف. وبالطبع فإن لكل طرف أدلته واستنتاجاته. لكن هؤلاء المتأخرين الذين رأوا السلم ذهبوا إليه لأن المسلمين الآن في ضعف وذل أولاً ولأنهم لم يستشعروا الفساد القادم على أيدي النظم البشرية التي تحكم بالعقل القاصر ثانياً. أي أنهم إن أدركوا مصير الكرة الأرضية من تلوث وانحلال خلقي لما ذهبوا إلى السلم والله أعلم، بل لأصروا على إنقاذ الناس والأرض وبالتالي لفرضوا على الناس الحكم بالإسلام ولو بالقوة حتى و إن لم يسلموا. كيف؟

إن مما لا شك فيه هو أن الإسلام دين يسعى لإيجاد بيئة تصل فيها رسالة التوحيد لجميع الناس. فقد خُلقنا لعبادة الله وحده. قال تعالى في سورة الذاريات: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾. وهذا التبليغ للرسالة لا يتحقق إلا بحرية الحركة للمسلمين. لذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم ينادي في أهل مكة المكرمة وفي الحكام بأن يخلوا بينه وبين الناس. فكيف نحصل على حرية الحركة إن وُجدت الحدود التي تمنعنا من الوصول إلى الناس لإبلاغهم؟ ثم إن بُلغ الناس عندها فلهم الخيار إما بقبول الإسلام أو برفضه ودفع الجزية. والجزية هي ما يُدفع مقابل حمايتهم وأمنهم واستقرارهم.[ج٢] أي لا إكراه في الدين لقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد

ج٢) وأرجو ألا تظن أن في الجزية ظلم لغير المسلمين، فالجزية مبلغ صغير جداً ولمن استطاع ذلك كما مر بنا في فصل «دولة الناس» مقارنة مع ما يدفعه المسلمون ومع ما يحصلون عليه من أمان في ظل دولة قوية بإذن الله.

﴿تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾، وقوله تعالى في سورة الكهف: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾. والآيات في هذا المعنى كثيرة إشارة إلى أهمية تأكيد حرية الاختيار للأديان لغير المسلمين كقوله تعالى مثلاً في سورة الأنعام: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ عَمِىَ فَعَلَيْهَا وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ﴾، وقوله تعالى في سورة الزمر: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِۦ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾. أي لنشر الإسلام يجب ألا توجد الحدود للوصول للناس كافة لتبليغهم لأن الإسلام رسالة للناس كافة. قال تعالى في سورة سبإ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

والحدود بالطبع لا تعني الحدود المادية بين الدول كالجوازات فحسب، ولكن جميع أنواع الحدود. فنشر الدعوة لا يكون بالبدن فقط بأن يقابل المسلم غير المسلم وجهاً لوجه، ولكن بشتى السبل كالإذاعة والتلفاز والشبكات العنكبوتية وما شابه من وسائل. فالمطلوب منا كمسلمين إذاً محاولة إزالة جميع الحواجز للوصول للناس كافة. لهذا فإن البيئة التي تريدها الشريعة هي بيئة مفتوحة دون أي عوائق. وبالطبع ففي بيئة كهذه إن وجدت سيصعب وضع أي نوع من الحواجز سواء بين الدول على الأرض كالجوازات والجمارك أو بين القارات في الجو بمنع محطات تلفازية من البث مثلاً. فإن وجدت أمة إسلامية «فعلاً» فعليها محاربة أي شعب أو قومية تحاول إيقاف نشر الدعوة، كمحاولة حجب موقع حاسوبي للدعوة مثلاً. لأن نشر الدعوة واجب.

ولكن في المقابل، فكما نريد أن نتحرك كمسلمين، فلا يحق لنا منع غير المسلمين من الحركة لأن مظنة أن يعتنقوا الإسلام إن أتوا إلينا وخالطونا أمر وارد. فلهم حرية الحركة كما نريد لأنفسنا حرية الحركة. قال صاحب البدائع في أهل الذمة: «ويسكنون في أمصار المسلمين، يبيعون ويشترون، لأن عقد الذمة شُرع ليكون وسيلة إلى إسلامهم، وتمكنهم من المُقام في أمصار المسلمين أبلغ في هذا المقصود، وفيه أيضاً منفعة المسلمين بالبيع والشراء».[٢٦] لهذا، فإن أي حاجز لمنع أي نوع معين من الحركة والسماح بآخر لهو أمر يجب أن يُرفض شرعاً، والله أعلم. لاحظ أن هذا لا يعني قط الذهاب والعيش في بلاد غير المسلمين كما مر بنا في الحديث عن الجماعات (في فصل «القذف بالغيب» تحت عنوان: الخطاب القرآني والمجتمعات). فهناك فرق بين الحركة للدعوة وبين السفر إليهم للاستقرار والعيش بينهم.

إضافة لما سبق (وكما مر بنا في فصول سابقة)، فإن الشريعة تحاول قفل أي باب يؤدي لجمع المال للدولة، لهذا فإن مجرد التفكير في إيجاد نقاطٍ أو حدودٍ لضبط حركات الناس أو الأموال أو المعرفة سيؤدي لاستحداث جهاز حكومي بيروقراطي لتفتيش الناس لمعرفة من منهم سيسافر لنشر الرسالة ومن منهم سيسافر للتجارة أو من منهم سيسافر لطلب علم أو لعلاج أو لأي سبب آخر. فهذا تجسس والتجسس مرفوض شرعاً. فإن سافر مسلم يحمل المال من ديار المسلمين لغير المسلمين مدعياً أنه يريد المال لنشر الدعوة فهذا حقه. أي أن العولمة التي تريدها الشريعة تمتاز بحرية الحركة للجميع سواء كانوا مسلمين أو لم يكونوا، هذا بالإضافة لحرية الحركة لكل شيء «مباح» من الأموال والمعرفة أو حتى المواد الخام للمتاجرة بها من ديار المسلمين لديار غير المسلمين. لذا فلا حدود لإيقاف الناس حتى ولو لسؤالهم عن نواياهم. فكيف لنا أن نعرف ما في قلب الفرد: هل أراد نقل المال لبلاد غير المسلمين للدعوة أو لشيء آخر؟ أي أن البيئة التي تريدها الشريعة هي أرض بلا حدود أبداً. أي عولمة عادلة.

وهنا يجب التنويه على أن بعض حكام المسلمين بإيعاز من بعض العلماء وبحسن نية تفننوا في إيجاد الأنظمة لمنع انتشار قيم غير المسلمين بين المسلمين. وبالطبع ففي بيئات معولمة فإن احتمال تأثر بعض المسلمين بعادات غير المسلمين أمر وارد كانتشار حفلات أعياد الميلاد مثلاً (بما فيها من خلاف). لذا فإن تم هذا المنع تطوعاً فلا بأس. أما أن تنفق الأمة الأموال على أفرادٍ للقيام بهذا المنع فهذا ما لا يجب فعله. بل علينا ألا نخاف من قيم وعادات غير المسلمين. فالإسلام دين لن يهزم أبداً في بيئة حرة إن واجه أهل الكفر. فقد يتغير قلة من المسلمين ويتأثروا باكتساب بعض عادات غير المسلمين، ولكن المحصلة في النهاية هي انتشار الإسلام، فمتى ما وجدت الحريات انتشر الإسلام بالضرورة لأنه دين يغلب ولا يُغلب. ألا ترى انتشاره في الغرب وبين ظهراني أناس أباحوا كل المشهيّات؟ وما ذلك الانتشار إلا لأن حجة الإسلام قوية لا تُغلب في بيئة حرة. ومع تطبيق مقصوصة الحقوق، وعندما يقوى الإسلام ويعز بإذن الله، فإن الشعوب الأخرى بالطبع ستقلدنا في عاداتنا، ذلك أن أفراد الشعوب الضعيفة عادة ما تقلد أفراد الشعوب القوية العزيزة، فهذه سنة لا مفر منها. وهنا لعلك تستنتج: إذاً لابد من إيجاد هيئات للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى لا ينساق شباب المسلمين خلف عادات غير المسلمين لأننا الآن ضعفاء! فأجيب: كلا، فاستحداث جهاز حكومي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأموال الدولة (والتي هي أموال الشعب) سيُسهم في إيجاد دولة ذات سطوة قد توجه سطوتها ضد هذا دون ذاك. أي أن استحداث جهاز حكومي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لهو بذرة لظهور سلطة تُسهم في تغيير مقصوصة الحقوق كما مر بنا في فصل «دولة الناس»، عندها سيضعف المسلمون وسيستشري عندها التقليد لغير المسلمين أكثر وأكثر. فالطريق الأقصر للعزة هو الوصول إليها سريعاً، لهذا والله أعلم، لا أثر في السنة المطهرة عن دفع أموال لمن أمر بالمعروف ونهى عن المنكر لأن في هذا خير صغير مقابل شر مستطير (ألا وهو بذرة الدولة التي تؤدي للتخلف).

وبالطبع هنا إن كنت من علماء الشريعة قد تقول: ولكن ماذا عن وقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾؟ أليس الاحتساب أمر ثابت في الشريعة؟ وما هو دور المحتسب؟ فأجيب: لقد تبلور دور المحتسب عبر العصور وظهرت الكثير من الكتب التي توضح مهامه مثل كتاب «نصاب الاحتساب» وكتاب «في آداب الحسبة» وكتاب «معالم القربة في أحكام الحسبة». فإن قرأتها لرأيت أن من مهام والي الحسبة مراقبة سلوكيات الناس وليس استحداث أو تغيير الحقوق. فمن مهامه مثلاً مراقبة أهل السوق في مبيعاتهم كمراقبة المكاييل والموازين، ومنعهم من الغش والغبن والتدليس فيها وفي أثمانها، ومنع الناس من الازدحام في الطرقات، ومراقبة الأفراح والمآتم وطريقة لبس الناس وسلوكهم كحثهم على الصلاة.[د٢] وهذه الاختصاصات وما شابهها نابعة من طلب الأجر بالاحتساب، وهو أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله. وقد استُنبطت مهام المحتسب من عدة آيات كقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُواْ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۝ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ۝ أَلَا يَظُنُّ أُوْلَـٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾.[٢٨]

د٢) إذا قام المسلم بالاحتساب من نفسه فيسمى محتسبا متطوعا، أما إذا عينه الحاكم للقيام بها فيسمى والي الحسبة، وتسمى وظيفته ولاية الحسبة. وقد اشتهر إطلاق الواعظ والمرشد على المحتسب المتطوع، كما اشتهر إطلاق المحتسب على والي الحسبة (٢٧).

ولكن السؤال هو: هل هذه المهام ملقاة على عاتق فرد كموظف حكومي أم أنها على مجموع الأمة؟ تأتي الإجابة من الفقهاء بأن لكل مسلم الحق بأن يقوم بالاحتساب لطلب الأجر متطوعاً. فالحسبة فرض من فروض الكفاية. فإذا قام بها البعض سقطت عن الآخرين. هذا ما استدله الفقهاء من قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾، ومن قوله تعالى في سورة آل عمران أيضاً: ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَـٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَأُوْلَـٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ﴾، ومن قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُوْلَـٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾. فكما ترى فإن الخطاب موجه لجميع المسلمين وليس للسلطان أو من يوليه. تدبر قوله تعالى في الآية السابقة: ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾. وهذا الاستنتاج يظهر أيضاً من قوله صلى الله عليه وسلم: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان).[٢٩] فخطابه هنا صلوات الله وسلامه عليه موجه للكل. فلكل مسلم الحق في القيام بالاحتساب، حتى و إن رفض الحاكم قيام رجل ما بالحسبة، فللرجل القيام به دون موافقة الحاكم. بل هناك من تطوع من المسلمين ونهى الحاكم عن المنكر. وقد ذكر الشهاوي عدة حوادث أثبت فيها هذه المسألة واستنتج قائلاً: «فهذه المرويات عن السلف تفيد أن إذن الوالي وصاحب الأمر ليس شرطاً في وجوب الحسبة، وأنها حق ثابت لكل فرد من أفراد الرعية».[٣٠] أي أن الشريعة تحول كل مسلم لآمرٍ بالمعروف وناهٍ عن المنكر، ودون أجر شهري ودون جهاز حكومي يقتات عماله من أموال الأمة. فلا أثر هنالك من أن الرسول صلى الله عليه وسلم دفع مالاً لفرد ما ليعمل كمحتسب، بل هذا ابتداع ظهر بعد ظهور الديوان وبعد جمع الأموال في بيت المال. وبالطبع فإن في هذا مزيداً من الإنتاجية لأنه لا وجود لهذه الطبقة التي تستهلك دونما إنتاج.

العولمة:الجدل

إن تدبرت السابق لاستنتجت أن الإسلام يحاول إيجاد عولمة لنشر الإسلام، عولمة مكوناتها: ١) أرض بلا حدود ٢) وسكان عليهم مسؤولية حراسة قيم المجتمع المسلم. أي أن كل مسلم عليه أن يدافع عن قيم الإسلام التي يتحلى بها عملياً في كل وقت وفي كل مكان ومع كل مخالف. ولعلك هنا تستنكر قائلاً: ولكن معظم المسلمين لن يتحركوا ولن يحاولوا الدفاع عن دينهم وعاداتهم، ناهيك عن محاولة نشر الإسلام، لهذا فإن هذه المهمة يجب ألا تترك للناس، ولكن للسلطات! فأجيب: إنك تحكم من واقع تجربتك المعاصرة لأمة أنهكها نظام حُكم لقرون أوجد (من خلال الديوان الذي وضع الأموال في أيدي مسؤولي الدولة) أفراداً أذلاء فقراء لا هم لهم إلا السعي لإشباع بطون أبنائهم أو أنه أفرز أثرياء لا هم لهم إلا إشباع ملذاتهم. أما إن طبقت الشريعة وتقارب الناس في الدخل فإن الأمة ستكون بإذن الله زاخرة بأحرار أعزاء لا هم لهم إلا نشر الرسالة. وهؤلاء سيزدادون كثرة مع سمو الأمة جيلاً بعد جيل بتطبيق الشريعة. وكلما كثر هؤلاء في مجتمع يضع مسؤولية النشر على الأفراد وليس على السلطة، كلما كان التأثير أكبر. لهذا كان الخطاب للمسلمين (وليس للسلطة) بمجادلة غير المسلمين بالتي هي أحسن لأن المجادلات الكثيرة المستمرة مع غير المسلمين ستمحص ومن ثم تُبرز قيم المسلمين لتنتشر. قال تعالى في سورة العنكبوت: ﴿وَلَا

تُجَـٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَـٰهُنَا وَإِلَـٰهُكُمۡ وَٲحِدٌ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾.

والجدل لا يكون إلا بالتفكر في الرد، وهذا التفكر عادة ما يحرر العقول من التحجر والتمسك بقيم وعادات من سلف والبحث عن الحقيقة التي سيكتشفها غير المسلم إن جادله المسلمون بالحسنى. لهذا ركز القران الكريم على الجدل والله أعلم. فآيات الجدل كثيرة في القرآن كقوله تعالى في سورة الحج: ﴿وَإِن جَـٰدَلُوكَ فَقُلِ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا تَعۡمَلُونَ﴾. وقوله تعالى في سورة غافر: ﴿مَا يُجَـٰدِلُ فِىٓ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَا يَغۡرُرۡكَ تَقَلُّبُهُمۡ فِى ٱلۡبِلَـٰدِ﴾. وقد زادت الآيات التي تحوي جدال غير المسلمين لأكثر من عشرين آية. ولأن المسلمين كثر وفي كل مكان، ولأن قيمهم سامية بسبب الرغد والسعة التي هم فيها لأن أبواب التمكين مشرعة لهم، فإن قيم الإسلام محروسة وستنتشر بإذن الله، وليس كمسؤولي الدولة الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر الذين إن تواجدوا هنا لم يوجدوا هناك لاتساع الأرض مقارنة بعددهم القليل وإهمالهم. فشتان بين من يعمل من نفسه لكسب الأجر كمحتسب ومن يعمل أجيراً للسلطات.

لا اختيار في تطبيق مقصوصة الحقوق

وبالطبع فإن الجدال هو للإقناع بتغيير الأديان أو القيم أو العادات، فإن تحول غير المسلمين عن دينهم أو عاداتهم فهذا خير، وإلا فلا إكراه في الدين، إلا في مقصوصة الحقوق، فهذه إن لم تُتبع بالجدال فلا مجال لتركها لغير المسلمين، بل تُفرض عليهم ليعملوا بها حتى لا يظهر الفساد. أي لا خيار لغير المسلمين في العمل بمقصوصة الحقوق. فالعولمة التي تريدها الشريعة تختلف عن العولمة المعاصرة الظالمة التي لا تعدل بين الناس في فتح أبواب التمكين. وكما ذكرت مراراً، لتلافي الفساد فإن هناك مسؤولية على المسلمين للارتقاء بالعولمة، ألا وهي أن عليهم فرض تطبيق مقصوصة الحقوق حتى على غير المسلمين لإنقاذ الأرض من فساد قادم.

لاحظ أن تطبيق شرع الله لا يعني قط حكم الآخرين. فإن أسلم غير المسلمين وطبقوا الشريعة في ديارهم فهم حكام أنفسهم كما هو معلوم. أما من رفضوا تطبيق مقصوصة الحقوق، فأولئك هم الذين يُحاربون لإرغامهم عليه للعدل بين الناس مع أحقيتهم باحتفاظهم بأديانهم وعاداتهم وحتى قوانينهم المدنية التي لا تمس مقصوصة الحقوق كأحكام الزواج والطلاق وما شابه، أي لا إكراه في الدين. أي أن هدفنا كمسلمين يجب أن يتجه نحو إيجاد بيئة تتميز بحرية الحركة تحت مقصوصة الحقوق ولكن دون إرغام الناس على اعتناق الاسلام. وهذا منتهى العدل لأنه لن يوجد نظام بشري يحرر البشر، مسلمهم وكافرهم، من استعباد بعضهم لبعض إلا مقصوصة الحقوق. وهذا تحد واضح لكل علماني ذكرته مرارا (وهو ما يحاول كتاب «قص الحق» إثباته): إيتوني بنظام بشري يطلق طاقات الناس ويعطيهم الحق في التصرف والتمكين دون الاضرار بالآخرين وبالبيئة كما تفعل الشريعة.

ولكنك قد تقول: هل تناسيت بأن الشريعة تقيد غير المسلمين بمنعهم من بيع الخمور مثلاً؟ فأنت قلت أن الشريعة تجيز حركة كل شيء «مباح». فما هو مباح لغير المسلمين قد يكون غير مباح للمسلمين. فأين الحرية؟ فأجيب: لن أجادلك بأن ما أتى به الشرع من تحريم الخبائث وتحليل الطيبات خير للناس جميعاً. لأنك إن لم تكن

مقتنعاً بالشريعة فستجادل بأن شرب الخمر لن يسبب الأمراض، ولكن لنفترض أنك لا توقن أن ما حرمته الشريعة هو من الخبائث وأن ما أباحته هو من الطيبات، لذا أقول لك: إن لغير المسلمين مزاولة حرياتهم داخل حدود ملكياتهم كمنازلهم وكنائسهم وقراهم، ولكن ليس فيما هو مشترك مع المسلمين كالطرق والساحات والأسواق لأن فيه ضرر على المسلمين، فهذه المناطق المشتركة هي التي يمنع فيها الأطراف من الإضرار ببعضهم البعض، فلا يحق للمسلمين أيضاً فعل ما قد يضر أهل الذمة. وهذا عدل. ولعل في الآتي توضيح سريع لحقوق أهل الذمة، فإن تدبرته لرأيت مدى الحرية التي حظوا بها. جاء في فقه السنة:

«العلاقة بين المسلمين وغيرهم: علاقة المسلمين بغيرهم علاقة تعارف، وتعاون، وبر، وعدل. يقول الله سبحانه في التعارف المفضي إلى التعاون: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾. ويقول في الوصاة بالبر والعدل: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾. ومن مقتضيات هذه العلاقة تبادل المصالح، واطراد المنافع، وتقوية الصلات الإنسانية. وهذا المعنى لا يدخل في نطاق النهي عن موالاة الكافرين، إذ أن النهي عن موالاة الكافرين يقصد به النهي عن محالفتهم ومناصرتهم ضد المسلمين، كما يقصد به النهي عن الرضى بما هم فيه من كفر، إذ أن مناصرة الكافرين على المسلمين فيه ضرر بالغ بالكيان الإسلامي، وإضعاف لقوة الجماعة المؤمنة، كما أن الرضى بالكفر، كفر يحظره الإسلام ويمنعه. أما الموالاة بمعنى المسالمة، والمعاشرة الجميلة، والمعاملة بالحسنى، وتبادل المصالح، والتعاون على البر والتقوى، فهذا مما دعا إليه الإسلام.

كفالة الحرية الدينية لغير المسلمين: ولهذا قرر الإسلام المساواة بين الذميين والمسلمين، فلهم ما للمسلمين، وعليهم ما عليهم، وكفل لهم حريتهم الدينية فيما يأتي:

أولاً: عدم إكراه أحد منهم على ترك دينه أو إكراهه على عقيدة معينة. يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ﴾.

ثانياً: من حق أهل الكتاب أن يمارسوا شعائر دينهم، فلا تهدم لهم كنيسة، ولا يكسر لهم صليب. يقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه: (اتركوهم وما يدينون). بل من حق زوجة المسلم «اليهودية والنصرانية» أن تذهب إلى الكنيسة أو إلى المعبد، ولا حق لزوجها في منعها من ذلك.

ثالثاً: أباح لهم الإسلام ما أباحه لهم دينهم من الطعام وغيره، فلا يُقتل لهم خنزير ولا تراق لهم خمر ما دام ذلك جائزاً عندهم، وهو بهذا وسع عليهم أكثر من توسعته على المسلمين الذين حرم عليهم الخمر والخنزير.

رابعاً: لهم الحرية في قضايا الزواج والطلاق والنفقة، ولهم أن يتصرفوا كما يشاؤون فيها دون أن توضع لهم قيود أو حدود.

خامساً: حمى الإسلام كرامتهم وصان حقوقهم، وجعل لهم الحرية في الجدل والمناقشة في حدود العقل والمنطق، مع التزام الأدب والبعد عن الخشونة والعنف. يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾.

سادساً: سوّى بينهم وبين المسلمين في العقوبات، في رأي بعض المذاهب. وفي الميراث سوى في الحرمان بين الذمي والمسلم، فلا يرث الذمي قريبه المسلم، ولا يرث المسلم قريبه الذمي.

سابعاً: أحل الإسلام طعامهم والأكل من ذبائحهم والتزوج بنسائهم. يقول الله سبحانه: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾.

ثامناً: أباح الإسلام زيارتهم وعيادة مرضاهم وتقديم الهدايا لهم ومبادلتهم البيع والشراء ونحو ذلك من المعاملات، فمن الثابت أن الرسول صلى الله عليه وسلم مات ودرعه مرهونة عند يهودي في دين له عليه. وكان بعض الصحابة إذا ذبح شاة يقول لخادمه: ابدأ بجارنا اليهودي. . ... ».[٣١]

العولمة الظالمة

أي أن في تطبيق مقصوصة الحقوق رغد دنيوي حتى لغير المسلمين لأنه سيزيد إنتاجهم كفاءة في ظل مجتمع عادل ودون الوصول للفساد مع احتفاظهم بمعتقداتهم وعاداتهم. هذه هي العولمة التي تريدها الشريعة. أما العولمة المعاصرة الظالمة فقد تجلت فيها ثلاث صفات هي: ١) دفع المزيد من الناس إلى صفوف الفقراء ٢) والمزيد من تلويث الأرض ٣) والمزيد من النكسات المالية. فبالنسبة لزيادة الفقر، فقد نمت مثلاً أصول أكبر مئة شركة في العالم بنسبة ٧٠٠٪ في ١٥ سنة، أي من عام ١٩٨٠ إلى ١٩٩٥، علماً بأن عدد موظفي هذه الشركات قد تناقص. واستحوذت أكبر ٥٠٠ شركة في العالم على أكثر من ٧٠٪ من التجارة العالمية. بينما ارتفع عدد من يقل دخلهم عن دولارين في اليوم بنسبة ٥٠٪ من عام ١٩٨٠ إلى ٢٠١١م. وفي هذا يقول الأمين العام للأمم المتحدة، بان كي مون، بأن من يولد اليوم سيأتي إلى عالم من التناقضات، عالم يضم الثراء العظيم في حين يتضور فيه معظم الناس من الجوع.[هـ٢] وبالنسبة للتلوث فقد مررنا على الكثير من الأرقام، وهي أمر مُعاش ملموس وأشهر من الحاجة لإثباته. أما بالنسبة للنكسات المالية المؤدية لتدخل الدولة بالمزيد من الإنفاق والذي هو سحب لأموال الناس لوضعها في غير مواضعها (كما مر بنا)، فقد وضعت لك بعض الأرقام المرعبة في الهامش ولا حاجة لك لقراءتها.[و٢]

هـ٢) لقد كتبت هذه الصفحات قبل عشرة سنوات ثم أضفت لها بعض الإحصاءات. وبالطبع تغير الحال منذ تلك الأيام للأسوأ. لهذا وتوفيراً للوقت لم أبحث عن أرقام جديدة لتحديث الكتاب. فما هو معروض يفي بالغاية لتصوير الوضع. فأرجو المعذرة (٣٢).

و٢) إن من محطات النكسة المالية التي بدأت في إبريل عام ٢٠٠٨م أن خصصت الدول العشرين الأغنى في العالم مبلغ ٥ تريليون دولار لتحفيز الاقتصاد. والتريليون هو ألف بليون، والبليون هو ألف مليون. ثم في نفس الشهر أنفقت دول الاتحاد الأوروبي مبلغ ٧٥٠ مليار (بليون) يورو لإنقاذ الاقتصاد في بلدانها، وبالطبع فإن هذا المال المنفق هو ظلم لأنه يؤدي للتضخم. لهذا ففي ديسمبر مثلاً قفز سعر الذهب إلى ١٢٠٠ دولار للأوقية دليلاً على التضخم. وفي مايو ٢٠١٠م دفعت الدول الأوروبية ١١٠ مليار يورو كحزمة إنقاذ لليونان. وفي نوفمبر دفعت الدول الأوروبية ٨٥ مليار يورو للديون السيادية لإيرلندا. ثم مرة أخرى دفعت الدول الأوروبية سنة ٢٠١١م مبلغ ١٦٠ مليار يورو لليونان. وزاد سقف الدين الأمريكي سنة ٢٠١١م عن ١٤ تريليون. وفي شهر أغسطس ٢٠١١م خسرت الأسواق المالية في أسبوعين ٤ تريليون دولار بعد تخفيض مستوى الائتمان للولايات المتحدة الأمريكية. وبالنسبة للدول النامية، فقد بلغت إجمالي خسائرها من جراء حماية الدول الغربية لصادراتها أمام الدول النامية حوالي ٧٠٠ مليار دولار سنة ١٩٨٥م من حيث عائدات التصدير، وهذا يعادل أكثر من ٥٠٪ من إجمالي الدين الخارجي لتلك البلدان في تلك السنة. أما الدول الفقيرة فهي تخسر يومياً ملياري دولار بسبب جور قوانين التجارة. وفي الدول العربية تجاوزت الخسائر ٢٥٠٠ مليار دولار أثناء الأزمة (٣٣).

ولإثبات السابق لابد من شرح أهم مفاهيم العولمة: إن مفكري العالم الثالث نقيضان: أحدهما يرى أن العولمة إنجاز حضاري إنساني، لذلك وجب على الكل الانخراط فيه بالأخذ منه والمساهمة في بلورته و إلا فإن هذا الذي لم يأخذ به قد تقوقع على نفسه وفاته قطار التنمية وتخلف. ولهؤلاء، حتى و إن لم يوافقوك على أن العولمة المعاصرة ظلم، فلابد للكل في نظرهم من الانخراط فيها و إلا فالتخلف مصير محتوم، وهؤلاء متهمون بأنهم علمانيون. ومعظم هؤلاء ممن عاش في الغرب أو تأثر به. والنقيض الآخر يرى أن العولمة ما هي إلا وجه جديد للهيمنة الغربية. فالغرب يرى نفسه مركزاً حضارياً وباقي الحضارات أطرافاً تابعة له، وعليها أن تستورد كل منتج صناعي وتقني وحضاري وثقافي منه، والعولمة الظالمة بذلك ما هي إلا وجه جديد للاستعمار. وهؤلاء متهمون بأنهم متزمتون أو قوميون وأنهم وقعوا في شراك نظرية المؤامرة. ومعظم هؤلاء ممن يعارضون سياسات دولهم. فهم مقهورون من دعم الغرب الديمقراطي لدولهم الدكتاتورية. وبالطبع فبين هذين النقيضين أطياف أخرى كأولئك الذين يتبعون بعض باحثي العالم الغربي الذين ينتقدون العولمة بشدة. ولعلك أخي القارئ تدرك الآن أن كلا الفريقين وما بينهما قد ضل السبيل. فلأنهم لم يتمكنوا من رؤية ما يمكن للإسلام فعله، ولم يدركوا عمق شريعتنا، فما كان من المتقبلين للعولمة إلا الانخراط في بوتقة العالم الغربي، بينما من رفضوا العولمة اصطدموا مع الفكر الغربي ومنجزاته دون تقديم البديل العملي. فكل بديل لديهم هو فكر يرتكز على مفهوم الدولة كمؤسسة مركزية تدير شؤون الحياة وتحفظ القيم الإسلامية، وهذا ما يحاول هذا الكتاب تبيان فساده.

إن العولمة الظالمة كما هو معلوم تعصف الآن بمعظم إن لم تكن جميع مجتمعات الكرة الأرضية. فهي أساساً منظومة اقتصادية منبثقة من الرأسمالية وأثرت في المنظومات الأخرى كالثقافية الاجتماعية والصناعية. فما هي العولمة الظالمة وكيف أتت؟ لعل الإجابة الأوفى تأتي من باحثي العالم الغربي ذاته.

لا شك أن العولمة هي نتاج غربي محض. وفي هذا يقول وترز Waters: إن العولمة عادة ما تناقَش في إطار فكري متسم بالريبة، وكأنها مؤامرة منبثقة عن الحداثة وذلك لأنها تظهر وكأنها تعليل لانتشار الحضارة الغربية والمجتمعات الرأسمالية.[٣٤] ويقول في كتابه عن العولمة بأنه لن يحاول أن يخفي أن المرحلة الحالية من العولمة ما هي إلا نتيجة مباشرة لانتشار الحضارة الأوروبية في الكرة الأرضية من خلال الاستعمار وتقليد الشعوب للغرب. كما أن العولمة متصلة أساساً بالنمط التنموي الرأسمالي. إلا أن هذا لا يعني (كما يقول) أن كل من على الأرض يجب أن يكون غربياً ورأسمالياً، ولكن على الشعوب التي ترفض العولمة أن تتأقلم وتمكن نفسها من التعامل مع هذه القوة القادمة التي تزيل الحدود الفاصلة بين الأمم اقتصادياً وسياسياً وحضارياً شيئاً فشيئاً. هذا ما قاله وترز. أما بالنسبة لي فإن العولمة المعاصرة هي قمة العلمانية، وهي «النفق» المظلم المحتوم للبشر إن هم ساروا بالاحتكام لعقولهم، أي لأهوائهم. ولعلك أخي القارئ تتعجب من كلمة «نفق» برغم الانفتاح في عصر العولمة. فالذي حدث باختصار، بالإضافة لقفل أبواب التمكين، هو أن مجموع حريات الناس فلتت الغرائز لتقف حتى القوميات غير المحافظة عاجزة أمامها فظهر نفق التلوث البيئي والانحلال الخلقي. وهذا أمر محتوم لابد منه بسبب العولمة الظالمة كما سترى بإذن الله. لذلك سميته «نفقاً». فالنفق لا مخرج منه إلا السير قدماً لنهايته والذي قد لا نعرف آخره حتى يظهر الفساد. وكذلك تبني العولمة، فلن يخرجوا منها لأنهم يحكّمون العقل في الحقوق حتى يظهر الفساد، حتى عندها فلعلهم لا يرجعون. وحتى تقتنع أخي القارئ سأدخل في بعض التفاصيل وباختصار.

متى بدأت العولمة؟ هناك ثلاثة آراء: رأي يقول بأنها بدأت مع التاريخ البشري وأن التطور الإنساني الحادث ما هو إلا محطات للوصول للعولمة الحالية، إلا أن سرعة الوصول للعولمة بدأت في الازدياد في نهاية القرن الميلادي الماضي. إن اتفقت مع هذا الرأي وكأنك توافق على أن وجود البشر على الأرض شرٌ لابد وأن ينتهي بكارثة الفساد. والرأي الثاني يقول بأن العولمة تطور حتمي للرأسمالية. وإن اتفقت مع هذا الرأي فكأنك توافق على أن البشر كائنات مجردة من الإنسانية وتسعى للربح للتلذذ المادي وإلا لما ظهرت العولمة. أما الرأي الثالث فيرى أن العولمة ظاهرة بشرية مستحدثة وملازمة لآليات اجتماعية مثل ما بعد الحداثة وما بعد التصنيع.[٣٥] وإن اتفقت مع هذا الرأي فكأنك توافق على أن الإشكالية هي فيما بعد الحداثة وما بعد التصنيع من تقليعات وأن النظم البشرية ما قبل الحداثة بريئة من زرع بذرة الفساد، وأن البشرية كان بإمكانها تلافي الانحراف الذي أدى للعولمة لأنها لم تكن منحرفة قبل العولمة. وبالطبع فإن الرأي الصائب كما يحاول هذا الكتاب تبيانه هو أن العولمة الظالمة بدأت مع الخروج عن حكم الله عز وجل، وتزداد سعيراً مع ازدياد البعد عن الحكم بغير ما أنزل الله العليم الحكيم (تذكر ما مر بنا في قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُواْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ في الحديث عن «القيم والنظم والمعرفة» في فصل «القذف بالغيب»).

وبغض النظر عن هذه الآراء الثلاثة فإن معظم من في العالم الغربي ومن يدورون في فلكهم من باحثين يوقنون بأن البشرية تسير في طريق منطقي تقدمي قد تكون العولمة هي إحدى محطاته الكبرى، أو أنها هي المحطة الأخيرة كما يرى البعض. فهي بذلك المصير المحتوم لكل حضارة كما ادعى فوكوياما. وعادة ما يُضرب مثال «جبل التقدم mount progress» لتوضيح هذه الفكرة والتي تنص على أن الحضارات أو الأمم وكأنهم أشخاص يتسلقون جبلاً. فالأقوى منهم يقترب من القمة، أما الأضعف فسيبقى متخلفاً بالقرب من السهل إما لأنه لا يملك العزيمة أو تنقصه معدات التسلق أو أنه قليل المران. وفي تسلقهم هذا ستجابه هؤلاء المتسلقين (أي الأمم) الصعاب كانجراف الصخور عليهم أو تغير الطقس ما يعيد بعضهم إلى أسفل الجبل مرة أخرى. أما أولئك الذين اقتربوا من القمة فقد يتكرمون على من أسفل منهم لمساعدتهم بإلقاء الحبال لهم مثلاً حتى يمسكوا بها. وقد لا يرمون لهم أفضل ما لديهم حتى يحتفظوا بها لأنفسهم. فالمتسلق الماهر هو الذي يحتفظ بالمعدات لنفسه. ولأن المتسلقين الأقوى اقتربوا من القمة فإن من في السفل سيحاولون تتبع خطاهم لعلهم يصلون بذلك التقليد إلى القمة. أما من يرفضون المساعدات ويحاولون إيجاد طرق أخرى لوصول القمة فسيتعثرون لرفضهم تجارب الآخرين. وهكذا هي الأمم تتسلق جبل التقدم.[٣٦] فمنهم من اقترب من القمة كالولايات المتحدة الأمريكية ووصل للعولمة، ومنهم مازال في السفح كدول الصحراء الأفريقية. ومنهم من يتلقى المساعدات على شكل دورات تعليمية في الإدارة أو استقبال المستشارين ذوي الخبرة الغربية لتوجيههم في اتخاذ القرارات. إن هذا المثال السابق ما هو إلا دليل على استكبار الغرب واقتناعه بألا طريق للسعادة البشرية والتقدم الإنساني إلا بخطى العقلانية التي رسموها هُم. ولا يمكن لهم أن يروا غير هذا، لا لشيء إلا لاستكبارهم على حكم الله العلي القدير. فقد حبست عقولهم داخل رؤوسهم.

ما هي مظاهر العولمة؟ هناك حقيقة جابهت كل باحث ألا وهي أن علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة تفاجأت بظهور العولمة بوضعها الحالي. فلم يتنبأ أحد بظهورها، وعندما ظهرت لم يدرك أحد أبعادها. فكل

الكتابات في التسعينات من القرن الماضي وكتابات هذا القرن تحاول أن تفهم ما الذي تحدثه العولمة ومن ثم تضع النظريات لتبرير الذي حدث. فما هي فائدة هذه العلوم إن لم تتنبأ بما يمكن أن يحدث؟ فهل هناك تخلف أكثر من هذا؟ لتوضيح هذا التخلف ولتتأكد من قصور العقل البشري سأذكر بعض أفكار أشهر المفكرين الغربيين وباختصار شديد.

يرى رونالد روبرتسون وجوان تشيريكو أن العولمة هي انتماء

> «المجتمعات إلى منظومة مجتمعات واحدة، في حين ينتمي الأفراد إلى إحساس إنساني واحد، ومن ثم فإن المجتمع العالمي يتألف من سلسلة معقدة ومركبة من العلاقات بين وحدات كثيرة. وهذا المجتمع ليس خاضعاً لجملة معينة من القيم، بل لآلية المجابهة بين طرائق متباينة في تنظيم جملة هذه العلاقات، [لذا] تعكف العولمة على إقحام العالم في إطار كيان واحد، فلا يلبث الناس أن يكتسبوا قدراً متزايداً من الوعي بوجودهم العالمي الجديد».[٣٧]

لذا فإن روبرتسون Robertson يستنتج أن من مظاهر العولمة التحول الفكري الذي طرأ على النظرة لكل من العناصر الأربعة الآتية: ١) الإنسانية عموماً ٢) والفرد خصوصاً ٣) والمجتمع القومي متمثلاً في الحكومات من جهة ٤) والنظام الدولي متمثلاً في المؤسسات الدولية مثل البنك الدولي من جهة أخرى. فقد تغيرت بفعل العولمة النظرة للفرد من النظرة التقليدية التي كانت محددة بنطاق الأمة إلى نظرة تقارنه بأقرانه في المجتمعات الأخرى. أما الحكومات فقد وُضعت في إشكالية مع الأفراد من حيث تقديم الحريات لهم، وفي الوقت ذاته السيطرة عليهم مقارنة بالشعوب الأخرى من حيث حقوق المواطن كفرد وبحقوق الإنسان التي تنادي بها المنظمات الدولية. أما النظام الدولي فإنه ينادي المجتمعات القومية أن تتخلى عن بعض حقوقها تجاه الأفراد، ويحاول وضع معايير موحدة لأفراد كل الشعوب. وبالنسبة للإنسانية عموماً فإنها بدأت تتشكل بحقوق الإنسان التي بدأ المجتمع الدولي يفرضها على الدول. أي أن العولمة هي تغير للتفاعل بين هذه العناصر الأربعة. فالنظرة للفرد أصبحت نظرة لذاته بمفرده على المستوى الدولي مفصولاً عن أمته وكأنه فرد لا يخضع لأمة كما كان الحال سابقاً. فانتمائية الفرد تحولت من أمته إلى جماعة البشر. كما أن النظرة للبشر بدأت تركز على جدارة الإنسان وقدراته، وبهذا فهي تذيب التمييز بين الناس من حيث اللون أو الجنس أو الدين أو العرق. كما أن علاقات المؤسسات العلمية والتجارية والمهنية والأعمال الخيرية بدأت ترتبط أفقياً مع مؤسسات الأمم المختلفة دون المرور بالدول. أي أن أي مؤسسة تحاول مثلاً تطوير مهارات موظفيها لها أن ترتبط بمؤسسات مشابهة في دول أخرى مباشرة بتلافي تدخلات الدولة، فأي جامعة مثلاً تستطيع التعاون مع جامعة في بلد آخر دون موافقات حكومتي البلدين. أي أن العولمة من خلال العناصر الأربعة (إن وضعنا كلام روبرتسون في إطار الحقوق الذي نحن بصدده) ما هي إلا تغيير في منظومات الحقوق التي كانت قبل العولمة. فليس للدولة الحق في التدخل في اتفاقية بين تاجرين أو مصنعين في بلدين مختلفين.[ز٢]

ز٢) تختلف الاستنتاجات حول العولمة باختلاف وجهات نظر الباحثين ولكنها تدور في نفس الفلك. فهذا الباحث جون ميير John Meyer وزملاؤه (١٩٩٧) يستنتجون بأن الدولة القومية المعاصرة تستمد سماتها بشكل كبير من النماذج العالمية الحالية مثل المساواة والتقدم الاجتماعي والاقتصادي والتنمية الإنسانية وما شابه من قيم عقلانية، بالإضافة إلى علاقات الدولة بمنظمات عالمية كالأمم المتحدة واليونسكو، وأن هذه القيم والعلاقات تؤثر في معظم مجالات الحياة مثل التعليم والصحة وحتى الأسرة والدين. فمثلاً، لكي يتم الاعتراف بدولة حديثة كدولة مستقلة ممثلة في هيئة الأمم المتحدة فلابد لهذه الدولة من شروط تستوفيها ما يربط الدولة بمؤسسات ومنظمات عالمية تتوغل إلى تركيبة المجتمع وتؤثر فيه بطريقة عقلانية متقنة بقدر كبير من الإتقان. ولضرب مثال واحد، فقد اختار

هذه النظرة التي وضعها روبرتسون قد تبدو وكأنها نبيلة لأنها تحرر الناس من تسلط حكوماتهم المتعسفة وتنقل الإنسان إلى دائرة أكبر من الحرية. نعم هي تفعل ذلك إلا أنها قاصرة من جهتين: جهة أن الدائرة الأكبر من التحرر هي احتكار فقط لأجناس من البشر دون أخرى: فالمقارنة في الحقوق تتم بين مهندس ألماني وآخر أمريكي، فكلاهما له الحق في التنقل بين البلدين. أما المهندس البنجالي فلا حظ له في المعاملة بالمثل. وهذا من نفاق العولمة.[ح٢] والقصور من الجهة الأخرى هو أن هذه الدائرة الأكبر من الحرية لا قيود لها ولا قيم لها ولا يسيطر عليها إلا المنطق المادي للعقل. فبالنسبة للقيم كتلك التي تبيح الزنى، فبالتأكيد لن نرضَ بها كمسلمين، وإن أردنا العولمة وجب علينا إن لم نرض بها أن نغض الطرف عمن يقوم بها على الأقل. ولكن المهم لنا هو منظومات الحقوق. فحرية التجارة مثلاً تعني إباحة تلقي الركبان وفي هذا تحرر «ظاهري» للتجار، بينما الشريعة تمنع ذلك، وسنأتي على أمثلة أخرى كثيرة في هذا الفصل بإذن الله تريك أن العولمة المعاصرة ظالمة لأنها بمثل هذا التحرر الظاهري ستؤدي للفساد بالتأكيد. فالحركيات التي وضعتها الشريعة هي حقوق إن لم تُطبق وتقيد بعض الحريات الظاهرية (مثل منع تلقي الركبان) فستؤدي إلى تقييد حريات السواد الأعظم وبالتالي الطبقية فالفساد. وهذا ما لم تره نظريات الغربيين لأنهم لا يعلمون الغيب. ولعلك هنا ترفض وصفي لتلقي الركبان بأنه تحرر ظاهري وتقول بأنه تقييد للتجار. فأجيب: المسألة سهلة، فحرية فرد أو جماعة قد تعني أحياناً تقييد آخرين أو الإضرار بهم، وهذا ظلم. والأمثلة على هذا كثيرة جداً: فحرية الطالب بكثرة الحركة في الصف ستكون على حساب تركيز زملائه، وحرية مسؤول البلدية باتخاذ قرار إجازة فتح محطة وقود سيكون على حساب السكان المجاورين. وهكذا لابد وأن يكون للحرية إطار كما هو ثابت. والإطار في الحقوق لا يعلم الأصلح منه للبشر إلا الله العليم الحكيم.

إلا أن هذه النظرة لروبرتسون نقدها عالم الاجتماع كافوليس Kavolis . فهو يرى أن هذه النظرة التي وضعها روبرتسون هي منهج غربي في التفكير والذي يضع الأديان موضعاً ثانوياً في الحضارات. فهو يأخذ الإسلام كمثال ويشير إلى أنه دين يشكل ثقافة الشعوب الإسلامية لأنه يحدد قيم الأفراد وبالتالي تصرفاتهم. وهنا يرد روبرتسون بأنه لا يرفض أهمية تأثير الأديان ولكنه يعتقد بأن العولمة ستضع الفروق بين الأديان في تضاد واضح مما يرغم الأديان على مجابهة بعضها والتحاور فيما بينها. وهذا بالفعل ما بدأنا نراه في القنوات الفضائية.[٤٠] فالعلمانيون لا يمكن لهم أن يروا أن المسلمين سيعودون إلى التمسك بدينهم. فالأمر بالنسبة لهم هو أننا متخلفون وأننا يوماً ما سنتسلق جبل الحضارة ونرتقي لنصل لما هم فيه الآن ولكن بعد ترك التمسك بالإسلام بالضرورة، وإلا لن نتقدم (والعياذ بالله)! فترك الإسلام شرط للتقدم في نظرهم!

إحصائيو اليونسكو في عقد الخمسينات أعداد الذين أتموا المرحلة الابتدائية المؤلفة من ست سنوات وأعداد الذين أتموا المرحلتين الإعدادية والثانوية المؤلفة كل منهما من ثلاثة سنوات وذلك لمقارنة الحالة التعليمية، ولكن في العقود التالية أقدمت معظم البلدان على تبني هذا النموذج (ست ثم ثلاث ثم ثلاث) دون تمحيص عما إذا كان النموذج يحقق أياً من الأهداف المفترضة للتعليم (٣٨).

ح٢) يقول ساسكيا ساسن Saskia Sassen في هذا الشأن: «إن إنتاج أشكال جديدة من الشرعية وإيجاد نظام حقوقي جديد عابر للحدود القومية يصبان في مصلحة إعادة تأسيس رأس المال بوصفه طرفاً كوكبياً في الفضاءات المدولة الضرورية للعملة، وثمة في الوقت نفسه، حاجة إلى أشكال وأنظمة حقوقية جديدة للإطاحة بعنصر حاسم آخر من عناصر هذه العملية التدويلية، عملية إلغاء الحدود القومية، عنصر يعده البعض، وأنا منهم، موازياً لعنصر رأس المال متمثلاً بتدويل العمالة، بإلغاء الحدود القومية بالنسبة إلى العمال، غير أننا ما زلنا نستخدم الهجرة لوصف العملية، كما ليس هناك أي أشكال أو أنظمة جديدة لاحتضان عملية التدويل، وشطب الحدود القومية، في تشكيل الهويات والولاءات بين القطاعات السكانية المختلفة التي لا تعد الأمة المصدر الوحيد أو الرئيس للهوية، مع جملة الأشكال الجديدة الملازمة من التضامن ومفاهيم العضوية، ...» (٣٩).

أي باختصار فإن آراء روبرتسون بالإضافة إلى أنها تحاول تحرير البشر من قيم وعادات أسلافهم تؤدي إلى النظام العالمي الجديد الذي يُضعف الدول والقوميات أمام المؤسسات، وهذا سيوجد حلبات للصراع بين أهواء البشر لينتصر من هو أقوى ويسخر الموارد لمصالحه بعد انتصاره. فالبنك الدولي لن يكترث لحال فقراء الدول النامية. ومنظمة الصحة العالمية تؤثر عليها مصالح شركات الأدوية. وتقنيات استحصال الطاقة تسيرها مصالح شركات النفط العالمية حتى تلتهم الأخضر واليابس. هكذا يضيع الحق بين هذه الصراعات ليبتلعه الأقوى. ولعلك تقول: أين الإثبات؟ فأقول: لننظر إلى جذور العولمة أولاً.

إن عالم الاجتماع الإنجليزي جيدينز Giddens وضح ظهور المجتمعات الحديثة عندما تحدى فكرة ماركس التي تنص أن الذي شكل المجتمعات الحديثة هو الرأسمالية. وهو، أي جيدينز، له نظريات أخرى، فهو يرى أن ظهور الحكومات القومية nation states ومقدرتها على محاربة بعضها البعض هي التي شكلت المجتمع الحديث. فالحكومات الممثلة للشعوب أصبحت وحدات سياسية ذات دور دولي وبهذا أصبح العالم شبكة من أمم تمثلها حكومات في نظام عالمي بعلاقات دولية. والذي أدى لهذا كما يقول جيدينز هو: (أولاً) أن بعض الحكومات للشعوب مثل الإنجليز والفرنسيين والألمان والإيطاليين تمكنوا من دمج الإنتاج الصناعي بالعسكرية. وبهذا التصنيع للحروب تيسر لهذه الأجناس دحر الأمم القبلية وتمكنوا من استعمارها. (ثانياً): إن الخاصية العقلانية البيروقراطية التي تمتعت بها هذه الشعوب مكنتها من جمع وتوظيف مصادرها وبكفاءة لخدمة شعوبها ومكنتها من إدارة علاقاتها مع الشعوب الأخرى. (وثالثاً): حدوث سلسلة من الأحداث التاريخية غير المتوقعة ومن أهمها فترة السلام الطويلة التي مرت بها أوروبا خلال القرن التاسع عشر والتي مكنت الدول الأوروبية من استثمار مواردها الاقتصادية في التصنيع والاستعمار. ومن هذه الأحداث غير المتوقعة أيضاً اختلال الاتزان بين الدول خلال الحرب العالمية الثانية والتي أدت إلى ظهور القوى العظمي عسكرياً وبالتالي الحاجة إلى النظام الدولي الحالي والذي أعطى الدول الصغيرة مساحة من الاستقلال والنمو كل داخل حدوده.

وحتى نضع قراءات جيدينز للتاريخ في إطار الحقوق يمكننا القول أن الذي شكل التاريخ الحديث بالنسبة له هو الصراع الدائم بين الشعوب وكأنها تتسابق لبلوغ هدف استعباد الآخرين كما في الاستعمار. ولكن ليس المهم هنا هل أصاب جيدينز في تحليله أم أخطأ، بل المهم هو اعتقاده بأن العقلانية التي سخرت البيروقراطية التي جمعت الموارد ووظفتها لتسبق هذه الشعوب المُوظِفة للعقلانية شعوباً أخرى، لهو اعتقاد مضلل لأنه لم ير بديلاً أكثر إنتاجاً لأن الإسلام لم يطبق.

كما أن الأهم هو إقراره بأن المجتمع الحديث هو نتاج الصراعات بين الأمم. والصراع بين اثنين هو في النهاية تدمير ومن ثم انتزاع طرف لحقوق الطرف الآخر بعد الانتصار. وهذا استعباد. والاستعباد هو باختصار سلب لحقوق الأضعف وزيادة في حقوق الأقوى. وهذا هدف شيطاني. فأسرع وسيلة للشيطان لإخراج الناس عن عبادة الله عز وجل هو استعباد بعضهم لبعض بعد تدمير وانتصار بعضهم على بعض. فلا أصنام هنالك من الأحجار ولكنها أصنام من القوميات تخضع لها قوميات أخرى. أي أن الآلية هي تدمير وإخضاع. فالدول التي تمكنت من جمع وتكثيف وتوظيف مواردها بكفاءة هي التي انتصرت. فهل هذه إنسانية؟ فهو بهذا التحليل وكأنه ضمنياً يفكك آلية استعباد الآخرين بطريقة يعتقد أنها علمية وأنها تؤدي للتطور. لإثبات هذا لننظر للآتي:

ثم بعد ذلك ربط جيدينز في أعماله المتأخرة بين العولمة وظهور المجتمعات الحديثة.[٤١] فهو يرى أن المجتمعات الحديثة لها «أربع صفات» مؤسسية مميزة: الأولى هي أن الحداثة تعني رأسمالية الإنتاج والتي تتطلب علاقات اجتماعية بين أصحاب رؤوس الأموال وبين من لا يملكون المال إلا أنهم يبيعون خدماتهم مقابل الأجر. فهل هذه الإنتاجية من خلال التسخير للناس أمر مقبول إنسانياً أم أنك تشعر أنه استعباد؟ هل رأيت قصور العقل؟ أجل هناك طرق أخرى لإنتاجية أعلى دون استعباد كما أحاول أن أثبت بإذن الله.

والصفة الثانية هي أن الحداثة تعني التصنيع أو تكرار المجهود الإنساني بتوظيف الآلات، وهذا يتطلب التنسيق بين نشاطات أفرادٍ مختلفين لهدف الوصول لمنتجات مادية. وهذه مسألة يمكن دحضها. فكما هو معلوم فإن المصانع تحوي أجهزة ومعدات وآلات. وبالطبع فإن هذه الآلات هي أيضاً من صنع رأسمالية الإنتاج. أي أن الصفة الأولى التي تتطلب العلاقات بين أصحاب رؤوس الأموال والمستأجرين هي التي تؤدي أيضاً لظهور هذه الآلات التي توضع في المصانع. ولأن النمط الإنتاجي الطاغي في المجتمع هو نمط رأسمالي مبني على تسخير الأجراء، فإن هذه الآلات عادة ما تُصمم بطريقة تَصُفُّ العمال وكأنهم آلات أخرى إلا أنها أكثر ذكاءً. فترى السيارات تخرج من المصنع بعد المرور على عمال يتقن كل منهم عملاً محدداً ويكرره مئات أو آلاف المرات كل يوم. فهذا العامل يركب المقود، وذاك يشبكه، والثالث يجربه، وهكذا يتحول التصنيع لعمل يقتل إبداعية الإنسان. فالمبدع هم المصمم لهذه الآلة والمصمم للمصنع والمصمم للمنتج. وبهذا التخصص الذي يفصل المصمم عن العامل تضمحل التجربة مؤثرة في التقدم المعرفي. ولعلك تقول بأن هذا تغير مؤخراً مع شركة تويوتا للسيارات التي أوجدت انقلاباً جذرياً في المناخ الإنتاجي من خلال ما يعرف بـ lean production. فأجيب: ستأتي الإجابة في فصل «المعرفة» بإذن الله، ولكن باختصار فإن المسألة نسبية، فشركة تويوتا لاتزال تصنع أجزاء سياراتها لدى مصانع أخرى تقوم بالشيء ذاته. أي تقزيم الإنسان من كائن يبدع ويفكر ويتفاعل مع ما ينتجه ويستمتع بعمله إلى مجرد آلة وكأنها صماء. وهذا لن يحدث مع تطبيق الشريعة (تذكر ما مر بنا في فصل «الشركة» في توضيح عبارة: «أكبر تجمع للأفراد كشركاء دون بيروقراطيات تذكر»).

والصفتان الثالثة والرابعة للمجتمعات الحديثة هما عن التسلط وهما مرتبطتان بفكرته (أي جيدينز) عن ظهور الحكومات القومية وتشبهان ما تذمر منه الفرنسي فوكو Foucault. فالصفة الثالثة هي مقدرة الدولة على تجميع معلومات مجردة عن السكان ووضعهم في سلم هرمي لمراقبتهم. والصفة الرابعة هي مركزية السيطرة على العنف في مجتمع صناعي عسكري. وبهذا سيطرت الدول على السكان وحركاتهم ونشاطاتهم. والتطورات الكبيرة لهذه الصفات المؤسسية الأربع (كما يقول جيدينز) أدت لظهور الدول الحديثة التي مهدت لظهور العولمة.

إن ما وضعه جيدينز من سيطرة الدولة على الناس أمر واقع معاش في الغرب برغم اعتقاد الناس أنهم أحرارا. فهم أحرار سلوكياً، فلهم الحق في الزنى والسُّكر مثلاً. أما اقتصادياً فهم مكبلون تماماً مقارنة بالإسلام. لذا فإن العجب كل العجب أن يقبل جيدينز بهذين الوضعين المتناقضين: ألا وهما اجتماع سيطرة الدولة على الناس من جهة، والتقدم الحضاري بسبب الإبداعات البشرية من جهة أخرى لأن العولمة « كهدف ماضون إليه» تُعَدُّ إنجازاً بشرياً في نظره. ومنطقياً فإن هذا الجمع لن يتحقق لأن التقييد والإبداع لا يجتمعان إلا إن كان المجتمع في نظره آلة كبيرة تعمل أجزاؤها بأوامر مصمميها بإتقان. كل جزء في الآلة أو كل فرد في المجتمع مسير غير مخير وعليه العمل

باجتهاد وإتقان برغم الحرية السلوكية التي يتمتع بها. وهذا محال كما ثبت مع سقوط الاشتراكية. ولكننا لن نرى الفرق بين ما تنجزه العولمة المعاصرة وبين ما يمكن للإسلام أن يقدمه لأن الشريعة لم تطبق. أي أن هذا الاستنتاج لجيدينز ما وقع إلا لأنه لم ير البديل الإنساني الإسلامي الذي يؤدي لإنتاجية مرتفعة بجودة أعلى ودون تقييد الأفراد.

الزمان والمكان

لقد استعان جيدينز بفكرة مكلوهانست Mc Luhanist عن فصل الزمان والمكان لتوضيح العولمة والتي تنص على أن الزمان والمكان كانا شيئين ملتصقين لموقع الفرد في مجتمعات ما قبل الحداثة. فنشاطات الإنسان وقتياً كانت مرتبطة بالتغيرات الزمانية يومياً وفصلياً. فالظهر كزمان له نشاطاته التي تختلف عن الصبح كإطعام البهائم مثلاً. وكذلك الشتاء له نشاطات إنتاجية تختلف عن الصيف كتجفيف الفواكه لخزنها. وكذلك المكان، فقد كان يربط نشاطات الإنسان بموقع عمله أو منزله. فهو يزرع في مزرعته أو يرعى بالقرب من قريته، وهكذا. ثم مع ظهور الساعة الميكانيكية في القرن الثامن عشر بدأت عولمة الوقت. ثم أتت عولمة المكان من خلال الخرائط الجغرافية بعد الاكتشافات الجغرافية مثل رأس الرجاء الصالح. وبهذا بدأت النشاطات الإنسانية في الخروج من حيزها المكاني والزماني الضيق لترتبط اقتصادياً واجتماعياً بمناطق أخرى أبعد. فالمصنع مثلاً له فرع للتوزيع في مدينة أخرى.

كذلك يستعين جيدينز بآليتين يرى بأنهما حررتا المجتمعات أكثر: الأولى هي الوحدات الرمزية كالنقود. فالنقود تنقل المجهودات من مكان لآخر وبهذا تمكن الناس من إيجاد علاقات اجتماعية عبر الزمان والمكان دون تقييد. والثانية هي منظومة الخبرة المتراكمة سواءً عند الأفراد أو في الكتب أو في السجلات ونحوها. فالخبراء هم أفراد يملكون المعرفة وينتقلون بها من مكان لآخر. وهاتان الآليتان تتضمنان الثقة. فالكل يثق بالنقد ويثق بالمعرفة أو بأهل الخبرة في الأداء. إلا أن هذه الثقة لا تعني الاتكال. فمن مميزات الحداثة مثلاً التأكد من المعلومات. فمجتمع الحداثة هو مجتمع ذو خاصية انعكاسية أو مرآوية reflexive، أي أن أفراد المجتمع دائمو التمحيص ليتأكدوا من أي معلومة مهما صغرت بمراجعتها. فعلاقات المجتمع الحديث مبنية على المد الدائم من المعلومات التي يتم تمحيصها واختبارها مراراً وتكراراً. فالفرد يدرك المخاطر لذلك تجده دائم البحث عن دقة المعلومة وصحتها. فتجد الأفراد يحاولون أخذ جميع المعلومات حتى التي تتعلق بالأسرة مثلاً من مصادر موثوقة كالصحيفة والمذياع والموقع الإلكتروني ويرجعون للكتب المتخصصة للوقوف على دقة المعلومات، وليس كالأفراد في المجتمعات ما قبل الصناعية الذين يتقبلون المعلومات ممن هم أكبر منهم سناً أو من العادات والقيم السائدة.

وبهذا يرى جيدينز أن العولمة وما بعد الحداثة ما هي إلا «تطور مباشر» للحداثة التي تعتمد على العقلانية المؤدية للمادية والرأسمالية. فما ذُكر سابقاً من أفكار تعني تمكين المجتمعات لاستحداث علاقات مع جهات أبعد للمزيد من الكسب. وهكذا تتشابك المجتمعات اقتصادياً واجتماعياً ومعلوماتياً. فما يحدث في مجتمع ما يعكس ما يحدث في مناطق أخرى من العالم لتشابك العلاقات الاجتماعية والاقتصادية برغم بعد المسافات.[٤٢] فمزرعة

للماشية في أستراليا بشرق الأرض قد تنتج صوفاً لمصنع في أمريكا الجنوبية والذي قد يخفض إنتاج الملابس الصوفية لارتفاع أسعار النفط من الشرق الأوسط، وهذا سيؤثر على موزع الملابس الذي قد يملك فروعاً في أوروبا، وهكذا. لذلك فهو (جيدينز) يصر على أن العولمة المعاصرة هي استمرار للحداثة. لذا، فبالنسبة له، فإن «ما بعد الحداثة» وضع لم تصل إليه البشرية بعد لأنه يعني الكمال أو المدينة المثالية أو الفاضلة utopian ، وهو وضع تكون فيه البشرية قد حلت فيه جميع مشكلاتها. فبإمكان الكل مثلاً المشاركة في الحكم من خلال نظام متعدد المستويات سياسياً، وانعدام التسليح بين البشر، واقتصاد لا ينضب، وتقنية تتسم بإنسانيتها. أي أن البشر ماضون قدماً للعولمة.

ولا أريد الخوض أكثر في مثل هذه الأفكار خوفاً من الابتعاد عن موضوع الكتاب. فعالم الاجتماع جيدينز مشهور ويعتد برأيه لدى العلمانيين لذلك ركّزت عليه هنا. وإن وضعنا ملخص قوله في إطار الحقوق لاستنتجنا أن منظومات الحقوق كانت تتغير بتغير تمكن الإنسان من الزمان والمكان بفعل التقنية ما أدى إلى استحداث علاقات مع أناس أبعد بحقوق مبتكرة من العقل القاصر ما سيؤدي للفساد. وهذا هو بيت القصيد: أي أن العولمة ستسحب البشر من خلال الحقوق المستحدثة من العقل القاصر إلى الفساد. ولعلك تسأل: لماذا يدّعي جميل أكبر أن هذه العلاقات المستحدثة أدت لعلاقات حقوقية مبتكرة من العقل القاصر؟ فأجيب: إن كل علاقة مستحدثة وبالذات الاقتصادية منها تعني استحداثاً في منظومة حقوقهم لأنهم لا يكترثون للاستقاء من تراثهم الحقوقي حتى وإن وُجد، ولأنهم بالتالي يلجؤون للعقل مباشرة لإيجاد منظومة حقوقية تخدم الوضع المستحدث. وليس كالشريعة التي (كما أحاول أن أثبت) أتت مكتملة في مقصوصة الحقوق. فالتطور التقني الذي مكن البعض دون الآخرين، أدى في العولمة المعاصرة إلى استحداث الحقوق. فعلى سبيل المثال: بعد اكتشاف ومن ثم توظيف الكهرباء لخدمة السكان، ظهرت شركات لتوليد الكهرباء وتوزيعها كما هو معلوم. ولأنه لا نصوص حقوقية هنالك لتقييد المجتمعات في التعامل مع هذا الاستحداث، ولأنه لا تراث للتعامل مع الكهرباء لأنها تقنية مبتكرة، فقد استحدثوا منظومة لحفظ حقوق السكان والمستثمرين في بيع الكهرباء. وكما هو معلوم، فإن الشركة التي ستولِّد وتبيع الطاقة لها حفر الطرق لوضع الكيبلات وذلك بعد موافقات الجهات المختصة في السلطات. ثم بعد ذلك لها حق الامتياز في التوزيع والبيع بالسعر الذي تحدده والذي قد تحاول السلطات خفضه تحت ضغط المستهلكين. وكأي مستثمر ستحاول الشركة رفع التعرفة الاستهلاكية. وبهذا تظهر حلبة للصراع بين المستهلكين والشركة وتكون السلطات هي الفاصل فيها. فإما أن تُفرض على الشركة أسعاراً مجحفة لأن حجة السلطات أنها مثلاً مكنت الشركة من وضع التوصيلات في أماكن عامة دون رسوم أو حتى برسوم رمزية، وعندها قد يتوانى المستثمرون الآخرون عن مثل هذه الاستثمارات (كما حدث مثلاً في الدول الاشتراكية التي تفاقمت فيها مشاكل الإسكان بسبب عزوف المستثمرين)، وإما أن يُظلم السكان لأن آلية العرض والطلب قد عُطلت بتدخل السلطات ما أدى لاحتكار الشركة المنتجة للأسعار لأنها احتكرت خطوط التوصيل كما هو واقع في الكثير من دول العالم الرأسمالي. ثم أخيراً ستصل الأطراف لسعر متفق عليه، ولكن لأنهم وصلوا إليه بعد عناء فإن الاتفاق قد يقف عائقاً أمام أي تطوير جذري لصعوبة تغييره. أي أن المهم هو أن هذه البيروقراطية المنهكة ستؤدي إلى تجميد التقنية إلى حد كبير مع هدر عال برغم أنك لا ترى هذا التجميد ولا ترى الهدر، بل تظن أن صناعة الكهرباء في تقدم لما تراه من إنجازات لأنه لا بدائل أخرى أمامك لتراها كتلك التي كانت ستظهر إن طبقت مقصوصة الحقوق. وللمزيد من التوضيح أقول:

نقل الحقوق

لأهمية مسألة نقل الحقوق فقد خصصت لها فصلين كاملين: القادم والذي يليه. فالذي يحدث مع الحداثة أو العولمة أو الرأسمالية أو أي نظام حقوقي آخر لا يحكم بمقصوصة الحقوق هو أن الحقوق عادة ما تُنقل من أيدي أصحابها في المكان إلى أيدٍ خارج المكان، وهذا ما حاولت الصفحات السابقة تبيانه من أن العولمة ما هي إلا طريق مختصر لنقل الحقوق. وهذا فساد عظيم ذلك أن في هذا النقل للحقوق وصل بين جماعات من مسؤولي الدولة والشركات بطريقة تقف ضد مصالح السكان حتى وإن ظهرت وكأنها في صالحهم. تذكر هذه العبارة دائماً لتتأكد من صحتها فيما بقي من صفحات الكتاب: «إن في نقل الحقوق من سكان الموقع وصل حقوقي بين أفرادٍ هم خارج الموقع كان من المفترض بهم أن يكونوا مفصولين عن بعضهم البعض». فعندما يوافق البرلمان على قرارات بشأن تمديد أنبوب غاز لمن هم في الشمال على أراضي من هم في الجنوب على بعد آلاف الكيلومترات فقد وصل البرلمان بين مسؤولي الشمال والجنوب والشركات على حساب إبعاد الناس. وعندما يتخذ رئيس البلدية قرارات إنشاء مجمع تجاري (ما يسلب حقوق سكان الحي الذي لا يسكن هو فيه) فقد وصل بين ملاك المجمع التجاري وجميع المؤسسات الخدمية كالماء والكهرباء مع ترك السكان جانباً. ثم مع العولمة اشتد الحال سوءاً. فعندما يقوم ملاك شركة في شمال الأرض لقص الأشجار وتصدير الخشب مثلاً بالحصول على امتياز قص أشجار مساحات تصل لمئات الكيلومترات من حكومة فقيرة في جنوب الأرض وتريد تلك الحكومة الفقيرة المال لتثبيت أركان حكمها ضد شعبها، فإن حقوق من يسكنون هذه المناطق التي استُنزفت أشجارها قد نقصت لصالح المستهلكين في بلد آخر في شرق أو غرب الأرض صُدر الأثاث المصنوع من الخشب إليهم في عصر العولمة. ولأن المستهلكين للأثاث لا يشعرون بخطورة فقدان تلك البيئات لهذه الأشجار لبعدهم، ولأن الشركة لا همّ لها إلا الربح والذي تدفع جزءاً منه لمسؤولي تلك الدولة الفقيرة الذين لا همّ لهم إلا الاستمتاع بالحكم بقهر السكان (أو حتى إن كانت الحكومة نزيهة وتريد توظيف المال في المرافق) فقد ضاعت الحقوق مكانياً لأنها سُلبت من سكان الموقع ووُضعت في أيدي مسؤولي الحكومات والشركات في أماكن بعيدة، وهكذا فُصل السكان وأُخرجوا من كامل المعادلة التنموية. وهذا بالطبع سيكون على حساب البيئة وسكانها ليظهر الفساد والتخلف التقني. ومثل هذه الحالات لن تقع أبداً إن طبقت الشريعة، لأن الشريعة لا تفصل مطلقاً بين حقوق الناس والمكان، وبهذا التمكين للناس الذي توجده الشريعة ستظهر الحلول التقنية الأمثل وبأقل تكلفة وأعلى جودة ودون تلويث، وهذا إعجاز تشريعي.

أما بالنسبة لنقل الحقوق زمانياً،[ط٢] فلعل أوضح مثال هو حقوق الامتياز. فعندما تحصل شركة ما على حق

ط٢) لقد أدى الحكم بغير ما أنزل الله إلى استخفاف الحكام بشعوبهم، فأبرموا الصفقات بإعطاء الشركات غير الوطنية حقوق الامتياز ليحصلوا هم على المال ليحكموا شعوبهم، وهكذا أتى الذل. تأمل ما قاله المطيعي يرحمه الله معلقاً على الشركات التي تنهب ثروات المسلمين: «ولو أن المسلمين فقهوا دينهم والتزموا في سلوكهم بأحكام هذه الفروع الدقيقة لدانت لهم الأرض ولبرعوا في شتى علومها الدنيوية وفنونها الحيوية. ولم تتعرض أرضهم للاغتصاب ورقابهم للعناء. وقد عرفنا أن احتلال الكفار للهند وأندونيسيا وماليزيا بدأ بتكوين شركات مالية تعمل على المتاجرة واستغلال الأرض حتى انقلبت إلى سيطرة على المسلمين، وكذلك فعل اليهود في فلسطين. فقد بدؤا بعمل شركات وجلبوا لها خبراء وعمالاً فنيين، ثم اتسعوا في ذلك حتى ابتلعوا ديار المسلمين وأرضهم وأموالهم، وصاروا خطراً جاثماً على أنفاسنا ومقدراتنا، فليتنا ننتبه إلى خطر الترخيص في معاملة غير المسلمين». ويقول في موضع آخر ناقداً: «ولقد أفاض الله نعمه ظاهرة على ديار المسلمين وباطنها أعظم، والأرض كلها، إن شاءوا، لهم دياراً، فقعود المسلمين اليوم عن الاستغلال الرشيد لثراتهم والنهوض بحالهم في هذا المجال جريمة يحاسبون عليها في الدنيا والآخرة» (٤٣).

التنقيب في منطقة معينة لمدة عشرين سنة، فقد سُلب حق من سيأتون من الناس بعد عشرة سنين مثلاً، وهذا لن يحدث أبداً إن طبقت الشريعة كما مر بنا في فصل «الخيرات». وهنا بالطبع ستسأل: ولكن ما هي حلول الشريعة، فأنت يا جميل لم تجب على كيفية الفصل في أسعار الكهرباء في المثال السابق مثلاً؟ فأجيب: ستكون الإجابة أوضح بإذن الله بعد عرض المبادئ في الفصل بعد القادم والذي يليه بإذن الله. ولكن حتى تطمئن سأناقش هذه الحالة (أي الكهرباء) باختصار شديد الآن تاركاً المبادئ والحالات المشابهة لكثرتها للفصلين القادمين بإذن الله.

بالنسبة للفصل في أسعار الكهرباء فإن الإشكالية الأساسية هي في أن السلطات اتخذت قرار السماح بتوصيل الكهرباء لأن الواقع العملي هو أن الطريق «ملك للدولة» ولها حق التصرف فيه وليس للناس. وهذا إن طبقت الشريعة فكرٌ مرفوض، فالطرق ملك للناس كما سيأتي في فصل «الأماكن» بإذن الله. وحتى إن كان الطريق ملك للناس عرفاً فإن الواقع الحالي هو أن السلطات تمثلهم جميعاً في اتخاذ القرار لأنه لا آليات هنالك تمكن السكان من اتخاذ القرار. أي أن الدولة ومن يمثلها من مؤسسات أو مسؤولين هم الذين يقررون كيفية التوصيل ومتى ونوعية الأسلاك وما شابه من متطلبات بالاتفاق مع الشركة. أما السكان فلا دخل لهم في هذه المسألة إلا إن كانت الدولة ديمقراطية بحق في نظام حكمها. حتى عندها فإن السكان لهم حق التمثيل في المفاوضات لتوصيل الكهرباء. وهنا الإشكالية، فلا الدولة ولا من يمثلها ولا من يمثل السكان سيهتمون بطريقة التوصيل وتكلفتها وجودتها «بقدر اهتمام» السكان أنفسهم. فالسكان وكأنهم مُغيّبون. فالنظام الإداري للدولة وصل بين مسؤولي الدولة ومسؤولي الشركات على حساب إبعاد الناس. أي أن النظام فصل السكان عن واقعهم، إلا أن لهم حق الاعتراض على أعمال الشركة بعد أو أثناء التنفيذ في حكم ديمقراطي. وفي هذا هدر للوقت والمال ناهيك عن الشد النفسي بين الأطراف لأنها أطراف متنازعة في الغالب.

وبالطبع ستقول: ولكن السكان لا يدركون كيفية التوصيل، فهم جهلة في هذه المسألة! فأجيب: نعم ولكن إن سار الحال كما تقص الشريعة الحقوق، فإن الطريق هو ملك للسكان وبالتالي فالحق لهم في فعل ما يشاؤون وليس لمن يمثلهم، فهم الذين يبادرون ويتصلون بالشركات وليس الدولة. ولأن هذه الملكية للطريق الواحد مجزأة بين العدد الكبير من السكان بطريقة مشاعة فإن هناك مبادئ شرعية لكيفية التمتع بهذه الملكية. منها مثلاً منع أي فعل يمس جسم أو هواء الطريق إن اعترض عليه أحد المارة مثل فتح محل أو إنشاء عمود كهرباء، أي أن اعتراض أي فرد مار هو بمثابة اعتراض الجماعة، وهكذا من مبادئ كثيرة. ولا مجال هنا لتوضيح التفاصيل لأنها ستأتي بإذن الله (وقد وضحت بعض هذه المبادئ في كتاب «عمارة الأرض في الإسلام» بحمد الله).

وهكذا من مبادئ تجعل الطريق وما يحويه تحت تصرف أو سيطرة السكان إن طُبقت الشريعة لأنهم هم الملاك وبالتالي هم الذين سيتواصلون مع الشركات، عندها فإن حاولت شركة ما بيع الكهرباء فعليها التفاوض مع السكان مباشرة للسماح لها بذلك. وهنا بالطبع قد تقول: ولكن قد لا يوافق الجميع، بل قد يعترض فرد لتعطيل مصلحة الجماعة تعسفاً. فأقول: هذا قد وقع كما تخبرنا كتب الشريعة، ولها فتاواها التي تنبثق من النصوص الشرعية في قص الحقوق كما سيأتي بإذن الله (وقد وضحت بعضها في كتاب «عمارة الأرض» في الحديث عن الفريق المستوطن في كل من الفصل السادس والسابع والتاسع). ولأن هذه الفتاوى ظهرت بالقياس فهي في دائرة تمكين السكان دائماً، فالشأن شأنهم، لذا فإن على الشركة الموزعة للكهرباء التفاوض مع السكان مباشرة، هذا إن لم يذهب

السكان أصلاً لإحضار الشركة لأنهم هم المستفيدون من الكهرباء. أي أنه لا احتكار أبداً لأنه لا يحق لأحد من السكان أو لأحد من المسؤولين إعطاء الشركة حق الامتياز في الطريق. لذا فإن طبقت الشريعة فقد تأتي شركة أخرى لتنافس هذه الشركة في التوصيل ثم البيع، أي أن الاحتكار لن يقع مطلقاً. وهذا لا يحدث عادة في مدننا المعاصرة التي لا تحكم بشرع الله إما لأن الشركة الموزعة للكهرباء شركة حكومية أو مدعومة من الحكومة ومتخمة بالتالي بعدم الكفاءة، أو لأنها شركة حصلت على حقوق امتياز بيع الكهرباء لسنين قادمة ما يجعلها في موقع احتكاري بالنسبة للسكان (هذا إن لم تحصل على هذه الصفقة برشوة المسؤولين)، وإما لأن حقوق توزيع الكهرباء قد منحت لأكثر من شركة وأقفل الباب على الآخرين.

لاحظ أنني في مناقشتي هذه أتقبل التقنية الحالية لتوليد الكهرباء في مكان واحد خارج المدينة كأنها الحل الوحيد لتوليد الطاقة، وأن الطاقة يجب أن تمر خلال كيبلات كبيرة ومن ثم أصغر وأصغر حتى تصل إلى منزل المستهلك. حتى مع هذا القبول ستظهر سيناريوهات أخرى غير التي نعرفها حالياً إن طبقت مقصوصة الحقوق. فقد تظهر شركات خاصة لتوليد الطاقة وأخرى لبيعها لأن بعض السكان قد يرفضون إدخال الشركات المولدة لأراضيهم، بل قد يأتون بشركات بسعر أقل لتضع لهم الكيبلات ليتولوا هم عن طريق شركات أخرى صيانة هذه الكيبلات، وبهذا ستظهر أسواق مفعمة بالتنافس بين الشركات للتوليد وأخريات للتوصيل وثالثات للصيانة. وبالطبع ففي مثل هذه الظروف فإن السكان هم من يقرر مثلاً موقع العداد وليس شركة الكهرباء. وهم مثلاً من يقرر مكان مرور الكيبلات في الطرق ونقاط التوزيع. وإن كان اختيارهم غير ملائم تقنياً فسيستمعون للفنيين لأن هذا في مصلحتهم. وبهذا نوجد سكاناً يتفاعلون مع بيئتهم. وكلما ازداد التفاعل وزادت سلطة السكان لأنهم هم المستهلكون، كلما تقدمت التقنية كما سأثبت لك بإذن الله في فصل «المعرفة». ولكن باختصار تذكر دائماً أن منتجي المستهلكات مثل الحاسبات الآلية أو السيارات وكذلك منتجو الخدمات كشركات غسل الملابس في تنافس دائم على إرضاء المستهلكين للفوز بأموالهم، وبهذا تتقدم التقنية والخدمات لأن المقرر هو المستهلك. فلماذا لا تكون الخدمات كالكهرباء كذلك؟

أدرك أخي القارئ أنك لم تتفاعل مع الطرح السابق لأنك إما لم تقرأ كتاب «عمارة الأرض في الإسلام» أو أي كتاب آخر يوضح الحقوق في العمران في ظل الشريعة وبالتالي لست على دراية بكيفية عمل مقصوصة الحقوق في الطرق. لهذا لابد من الانتظار للفصلين القادمين. ومع هذا فسأحاول مرة أخرى، فلعل في المثال الآتي توضيح آخر لتأثير نمط الملكية في الشوارع (والتي هي حقوق) على تقديم خدمة بجودة عالية وبتكلفة وهدر أقل.

إن طبقت الشريعة فإن المؤسسات الحكومية المتخصصة في إضاءة الشوارع لن تظهر لأن الشوارع ملك للسكان وبالتالي فهم المسؤولون عن إضاءتها. تماماً كالمالك لداره والمسؤول عن أثاثه داخل داره. كذلك الإضاءة. أي أن السكان سيقومون بهذه المهمة بأنفسهم كأن يقوم كل ساكن مثلاً بإضاءة ما بجانب داره من الطريق بكفاءته وبذوقه وبأخذ الطاقة من منزله دون تمديدات طويلة في الشوارع أو حتى دون أعمدة وذلك بتثبيت مستلزمات الإضاءة على الحوائط مباشرة. وبهذا تقل نفقات المدينة عموماً مع تنوع في الإضاءة بسبب المنافسة بين السكان في كسب الأجر أو الظهور بمظهر لائق مع الجيران بإيجاد إضاءة أمتع. ومع هذا التنوع في الإضاءة سينسحب الناس لتقليد الأكفأ والأجمل وبهذا يظهر عرف لكيفية إضاءة الطريق. وفي هذا خير للناس لأن تكلفة

إضاءة الشوارع التي كانت ستقع على عاتق الدولة رُفعت عنها لتُستثمر مثل هذه الأموال في مواضع أخرى كالصحة والتعليم بواسطة الناس.

ولعلك تقول بأن بعض الناس لن يقوموا بإضاءة ما بجانب دورهم ما يؤدي للظلمة لبعض أجزاء الطريق. فأجيب: قد يحدث هذا إلا أنه نادر لأن الناس مع تطبيق الشريعة ليسوا بفقراء كأيامنا هذه، أما مع تحمل الحكومات لهذه المسؤولية فما أكثر الطرق من غير إضاءة، حتى المضاءة منها بحاجة لصيانة مستمرة لا تستطيع مؤسسات الدولة اللحاق بها في كل مكان، بل فقط التركيز على الأماكن الأكثر ريادة، بينما إن كانت الإضاءة من الناس فإن كل فرد سيصون إضاءة المصباح الذي يضيء ما بجانب داره لأنه بالطبع لا يريد الظهور بمظهر غير لائق مع جيرانه. وبالطبع سترتقي هذه الإضاءة مع رقي المجتمع وتنتقل من الكماليات إلى الحاجيات ثم إلى الضروريات التي ستحتاج للمنفذين المهرة. وهكذا ستظهر صناعة خدمية لإضاءة الطرق عن طريق شركات تتنافس فيما بينها لإرضاء أذواق الناس المختلفة. عندها سترى أعمدة أجمل وأمتن وبألوان أزهى حيناً وأنوار على الحوائط مثبتة بطرق بديعة ملفتة للنظر في تشكيلات لا تمل العين من النظر إليها لأن كل إضاءة تحاول أن تريك تميزها كما هي واجهات المباني التي يبدع فيها المعماريون أحيانا، وليس كأعمدة الإنارة التي تراها الآن كصف من الجنود الغاضبين وكأنها تذكرك دائماً بثراء وقوة الدولة وتسلطها مقارنة بهزال وضعف الناس.

ولعلك هنا تستغرب مني هذا الوصف لأنك لم تتخيل الوضع، ولا ألومك، لذا سأحاول تصوير الوضع لك لعلك تعذرني على هذا التحامل على منتجات الدولة. تخيل أن الإضاءة في شوارع المدينة هي من مسؤوليات السكان وأنهم ليسوا بفقراء (بسبب فتح أبواب التمكين)، فإن كل ساكن سيحاول إضاءة الطريق المحاذي لداره، فمنهم من يقتصد بلمبة (مصباح) معلقة على خشبة فوق باب داره فقط، ومنهم من ينير الطريق بطول جدار عقاره فقط وبطريقة بسيطة، إلا أن منهم من قد يُخرج من جداره قطعة حديدية مشغولة ومصبوبة في جداره وتحمل المصباح لتصل الإضاءة لأبعد من وسط الطريق، ولعل من السكان من سيتخير من المشغولات الحديدية ما يحاول فيها إظهار ذوقه في هذا الحامل للمصباح، فهذا يجعلها بلون ذهبي، وذاك بلون أسود معتق بالنحاسي، ومنهم من يصنع الحامل للمصباح من النحاس المشغول أو حتى من الألمنيوم المصبوب. ومن كل احتمال عادة ما تظهر عدة احتمالات أخرى بمقاسات وزخارف وألوان مختلفة. ومنهم من يخرجها معلقة ومرتفعة إلى ربع أو حتى ثلث الطريق ما يتيح له فرصة إظهار النقش والزخرفة على الحديد أو النحاس أو الألمنيوم. ومنهم من قد يغرس عموداً خشبياً في الأرض أو يغرس عموداً رخامياً منحوتاً، ومنهم من قد يضع هذه الأعمدة بعيدة عن جدار داره بطريقة تنظم مواقف السيارات ويصب أسفلها بالخرسانة خوفاً عليها من حركة السيارات. ومنهم من قد يضع فوق الإنارة قبة معدنية كبيرة لحفظ المصباح من المطر ولعكس الإضاءة إلى الأرض، ومنهم من يجعل من فوق المصباح مظلة صغيرة فقط لحفظها من المطر. ناهيك عن ألوان الإضاءة، فهذا يجعلها مصفرة، وذاك بيضاء ناصعة، ومنهم من يضع لك عدة مصابيح بألوان مختلفة. ومنهم من يضع كشافاً خلف شجرة على فناء داره. وهكذا من إبداعات لا تنتهي ليراها الناس ويقلدوا الأجمل منها. كل يقلد ما يراه الأجمل في نظره، وهكذا يزداد التقليد لبعض الإضاءات لتندثر الإضاءات الفاشلة منها، إما لبشاعتها أو لسوء إضاءتها أو لارتفاع تكلفتها أو لصعوبة صيانتها. أي كأن الناس يصوتون في انتخابات على الحل الذي يريدونه. ولكن التصويت ليس في صناديق الاقتراع، ولكن بقيام كل ساكن

بوضع ما يراه في نظره حسناً لأنه رآه حسناً عند ساكن آخر، وهكذا تظهر الأعراف ليكون لكل حي أو لكل قرية أو لكل مدينة عرفها المكون من نوع مميز أو أنواع مميزة من الإضاءات. قارن هذا بالأعمدة الصماء المتشابهة في جميع شوارع الدولة.

ولعلك هنا تقول: ولكن ماذا عن إضاءة الطرق السريعة والساحات الكبيرة المحيطة بها؟ فأجيب: حتى هذه فسترى فيها تمايزات وحلول بديعة وتكلفة أقل مع دوام الإضاءة لأنها ستكون من مسؤولية مالكي الطرق السريعة. فالطرق السريعة ستظهر وبجودة تفوق ما تقوم به الدول لأنها ستظهر كشراكات اغتنام لشركاء يحيون الأرض منافسة (كما سيأتي بيانه بعد صفحات في الحديث عن سكك الحديد بإذن الله).

أي كلما تفكرت في البدائل التي ستظهر من تطبيق مقصوصة الحقوق ستُدهشك إمكانيات الحلول. لاحظ مرة أخرى أن جميع هذه الاحتمالات السابقة مبنية على قبولي بالتقنية التي تولد الكهرباء في مكان واحد بتوربينات هائلة بطريقة مركزية لتخفيف التكلفة. ففي الكهرباء خاصية كما يقول المختصون هي أنها كلما أنتجت بكميات أكبر كلما قلت تكلفتها scale of economy ولهذا السبب اخترت توليد الكهرباء كمثال لأنه الأصعب في التعامل على الناس من بين الخدمات. فهو بحاجة لمعرفة وتقنية متقدمة وحذر في التعامل لخطورته، لهذا قد يستخدم ناقدو كتاب «قص الحق» توليد الكهرباء (إن لم أضعه كحالة دراسية هنا) كدليل على هروب جميل أكبر من إثبات أفكار الكتاب. فتوليد الطاقة ليس كالتخلص من الفضلات مثلاً. فالتخلص من الفضلات يمكن أن يتم في الموقع ذاته (كما سيأتي بإذن الله في الحديث عن الوفورات)، أما الكهرباء فهي يجب أن تنقل من مكان لآخر بكميات كبيرة (كما يظنون) برغم أن في هذا النقل هدر كبير للطاقة.

وأخيراً فإن أهم نقد لي على هذا الواقع المؤلم (أي نقل الحقوق) هو أن التفكير المركزي للإتيان بالحلول (لأن الدولة تمتلك الموارد) هو السبب الرئيس في تسلط الدولة على كل مراحل الإنتاج والتوزيع للكهرباء ما أفقد أفراد المجتمع فرص إيجاد بدائل أخرى للطاقة وتطويرها. بدائل تقع مسؤولياتها على السكان وبطريقة أنظف (أي دون تلويث) وبتكلفة أقل وتقنية ستتحول مع الزمن إلى عرف يسهل تداوله على الناس. فمن قال بأن الطاقة لابد وأن توجد وتوزع بالطريقة المركزية المتبعة؟ فهناك العديد من الوسائل البديلة لإنتاج الطاقة في ذات الموقع من مصادر أخرى كالشمس والهواء أو حتى من حرق الفضلات. لهذا فالذي أؤمن به هو أن البشر تخلفوا كثيراً بقبولهم للنظام المركزي في توليد الطاقة بسبب النظام السياسي الاقتصادي المركزي الذي أدى لهذا التفكير المركزي لتوليد الطاقة. وإن تذكر ما مر بنا في فصل «ابن السبيل»، فإن انتشار الناس على الأرض بحثاً عن الرزق سيؤدي إلى مستوطنات تتناسب في أحجامها مع الموارد المتاحة ما يقلل من ضرورة توليد الكهرباء بكميات كبيرة لأن المدن الكبيرة نادرة، حتى وإن وجدت فهي أيضاً ستكون بتركيبة عمرانية مختلفة (كما سيأتي في فصل «الأماكن» بإذن الله)، ولأن الناس هم المسؤولون عن حاجاتهم من الكهرباء، فستتطور التقنيات المناسبة لخدمة تلك الأحجام.

ومن جهة مقابلة، فقد تمادى الناس أيضاً في استهلاك الطاقة في بعض الدول لأنها مدعومة مالياً وإدارياً من الدول، وفي هذا هدر على الفرد والذي لا يستشعره. ذلك أن هذا الإنفاق من الدولة على هذا القطاع الخدمي قد لا يكون هو الاستثمار الأمثل. فإن طُبقت الشريعة في ظل التقنية الحالية المتاحة لحاول الناس إيجاد حلول إبداعية

لتوفير الطاقة مثل استخدام العوازل بأنواعها المتجددة وتوجيه المباني وفتحاتها لتظليل أكبر، وما إلى ذلك من حلول. وهكذا تطير المجتمعات وتحلق في سماء التقدم التقني بتكلفة أقل كما سأثبت لك بإذن الله في فصل «المعرفة».

إن المثال السابق عن بيع الكهرباء هو استحداث لمنظومة حقوق أدت لنقل الحقوق من أصحابها إلى من هم خارج الموقع وبالتالي الفصل بين الناس والشركات لتقف الدولة وكأنها حاجز بينهما. وكل هذا داخل الدولة. والأمر كذلك إن نظرنا «للعلاقات بين الدول». فلأنه لا وجود لحاكم مشترك لجميع الدول، أو لا توجد قوة عظمى تخضع لها جميع الدول (كالسلطات بين الناس) فإن الذي يحدد الحقوق بين الدول هو الأقوى ولمصالحه. وكأنها شريعة الغاب. وأنصع مثال لهذا هو حال الدول الإفريقية مع الدول الأوروبية. فلعلك لن تصدق، بل وقد تضحك من أن البصل الهولندي يغزو أسواق السنغال مثلاً. فالبصل الهولندي أقل سعراً من البصل السنغالي في السنغال بسبب الدعم المالي للتقنية المستخدمة في زراعته في هولندا ومن ثم نقله إلى السنغال، وذلك لأن نقل البصل المحلي لمئات الكيلومترات من مزارع السنغال لأسواق السنغال يضع المزارع السنغالي الذي لا يستطيع استخدام التقنية في وضع اقتصادي أضعف. فالظلم هنا هو أن البصل يُنقل من هولندا إلى أسواق السنغال، ولكن ليس الأيدي العاملة السنغالية التي تُمنع من السفر إلى هولندا. وإن نظرت إلى المواد الخام ستجد نفس الاستنتاج كما هو مثبت في الكثير من الأبحاث، فالأقوى حقوقياً هو المتمكن وبالتالي هو المتنفذ. فالمستفيد من المصادر الطبيعية للدول المتخلفة هي دول العالم الصناعي. فالنحاس الذي تصدره كل من زامبيا والكونغو هو السبائك الصناعية لأوروبا، وقطن مصر هو ملبوس الإنجليز، وقمح سوريا هو غذاء روسيا، ونفط الخليج هو دم الولايات المتحدة الأمريكية، وغاز الجزائر هو مدفأة الشتاء الأوروبي. وإن نظرت لمعظم هذه الصفقات تجد أنها تتسم بالتبعية، فالدول الصناعية هي التي تضع أسعار الفوائد وأجور الشحن والضرائب وما إلى ذلك من آليات التجارة الدولية إما قهراً وإما برشوة مسؤولي الدول الأضعف. هكذا ضاعت حقوق المواطنين في الاتفاقيات بين الدول وانتقلت منهم إلى مسؤولي حكوماتهم لتصبح دول العالم الثالث بائسة فقيرة تحت مظلة العولمة ليهجرها أبناؤها المتعلمون بحثاً عن حياة أفضل في الدول المتقدمة صناعياً فيزداد الحال سوءاً بعد هجراتهم. وبالطبع فإن تلك الدول ستستقبل من تحتاجه منهم وتقفل أبوابها أمام الآخرين. تصور أن ٣٤٪ من أطباء إنجلترا هم من العرب. وتصور أن العالم العربي يفقد كل سنة عشرين مليار دولار كانت قد أنفقت على تعليم مليوني عربي متعلم يهاجرون إلى الغرب كل سنة. فأي استنزاف هذا بسبب قصور العقل البشري الذي أوجد مجتمعات طاردة في الدول المتخلفة لتزداد تخلفاً وأوجد مجتمعات متقدمة تستعبد هؤلاء المهاجرين وتلوث الطبيعة في ظل العولمة.

مثال آخر لفساد العولمة بسبب الحقوق: إن هناك ما يزيد عن خمسة ملايين صيني وصينية يعملون للحكومة الصينية في حوالي ألف مصنع حكومي من السابعة صباحاً حتى الثانية عشر مساءً ودون أجر وفي أسوأ الظروف لأنهم سجناء رأي (أي أن آراءهم السياسية لا توافق مزاج الدولة الاشتراكية المتسلطة) وينتجون معظم الصادرات الصينية الرخيصة. وقد حُكم عليهم بالسجن بالأشغال الشاقة في هذه المصانع والتي تسمى لاو جاي Lao Gai. وهذه التسمية تعني محاولة تغيير أفكار الفرد من خلال العمل. ولعلك هنا تقول ناقداً بأن الصين دولة يجب ألا تؤخذ كمثال للعولمة لأنها دولة دكتاتورية. فأقول: أصبت، ولكن اعتراضي هو أن الكثير من أفراد المنظمات الحقوقية في الغرب حاولوا منع التجار في الغرب من الاستيراد من الشركات التي تستورد منتجات هذه

السجون إلا أنهم فشلوا برغم كل الإثباتات القانونية التي لديهم. فحكومات الغرب لم تستجب لهم. أي أن دول العولمة الغربية التي تدعي دعمها لحقوق الإنسان تدعم اقتصادياً الظلم في هذه السجون لأنها المستفيدة اقتصادياً من أسعار السلع المتدنية.

ومن الأمثلة المضحكة لفساد العولمة بنقل الحقوق ما قام به الرئيس الأمريكي بوش الابن سنة ٢٠٠٥م من ترشيح لنائب وزير الدفاع بول وولفويتز ليشغل منصب رئيس البنك الدولي،[٤٤] علماً أن هذا المرشح كان الرجل الأهم في الحكومة الأمريكية في تخطيط غزو العراق. وقد قال عنه الرئيس بوش مبرراً سبب اختياره بأنه ذو خبرة كافية في مسائل التنمية. بينما ضاج العالم بهذا الاختيار غير المسؤول وأولوه بأن اليمين الأمريكي يحاول بسط نفوذه على هذه المؤسسة العالمية التي تؤثر في الاقتصاد العالمي واقتصاديات الدول الفقيرة، إذا أنها تدفع أكثر من عشرين بليون دولار في السنة كقروض تنموية للدول الفقيرة. أما مؤسسات التنمية فقد واجهت الترشيح بغضب عارم من هول المفاجأة. فقد قال مثلاً بيتر بوسهارد وهو رئيس قسم رسم السياسات في الشبكة الدولية عن المرشح: «لم يظهر وولفويتز في كل تاريخه المهني أي اهتمام بتخفيض الفقر في العالم ولا حماية البيئة ولا حقوق الإنسان. إن تعيينه سيعمق الاعتراضات القوية في العالم ضد المشكلات الاجتماعية والبيئية التي سببها البنك الدولي». ثم تنبأ بيتر بوسهارد بأن هذا التعيين سيفتح عهداً جديداً من الصدامات بين المجتمعات المدنية في العالم والبنك الدولي. فبالطبع فإن الكل يعلم مدى تأثير رئيس البنك الدولي على السيولة في العالم الثالث وبالتالي في الحقوق. فكما قال سيرج حليمي Serge Halimi: «إن من يكتبون الشيكات يكتبون القوانين».[٤٥]

أي أن نقد جيدينز ليس لوصفه لكيفية ظهور العولمة، ولكن على عدم تركيزه على الحقوق بالقدر الكافي كأهم محدد لخيرية تطور الحياة (سواء كان ذلك داخل الدولة أو بين الدول). أي بالإمكان القول أن العولمة نقلت الحقوق من مواضعها الطبيعية التي كان يجب أن تكون فيها (والتي لا يعلمها إلا الله العليم الخبير والتي أرشدنا إليها في ثنايا مقصوصة الحقوق) إلى مواضع أخرى بطريقة خلطت الحقوق خلطاً أهوائياً لمن هو أقوى. ولتتأكد تدبر الآتي:

ديفيد هارفي

بالنسبة لما بعد الحداثة، وهو موضوع شغل الكثير من مهنيي العمران، فلعل أهم مفكر غربي أثر في أقرانه في العولمة وربط بين الحداثة وما بعد الحداثة هو الجغرافي ديفيد هارفي David Harvey من خلال دراسته لكل من الزمان والمكان. فكما فعل جيدينز، فإن هارفي ينظر للزمان والمكان بنظرة تبدأ من قبل الثورة الصناعية ولكن بتركيز أكثر على المكان وبتفسيرات رأسمالية، وهذا عكس تفسيرات جيدينز الذي تحدى منظور ماركس والذي كان هارفي متأثراً به. فديفيد هارفي يقول بأن النظام الإقطاعي الأوروبي كان عبارة عن مجتمعات مقسمة مكانياً وكل جماعة ذات استقلالية وانعزالية ولها حقوقها الاجتماعية والاقتصادية والدينية. أما النظام الوقتي فقد كان مرتبطاً بروتين المجموعة وعاداتها. وهذا الوضع لم يتغير إلا في عصر النهضة Renaissance عندما بدأ الأوروبيون بغزو الآخرين وبهذا تغيرت حدودهم المكانية. وبالمثل فإن ظهور الساعة الميكانيكية غير نظرتهم للوقت ليكون

عالمياً. ولعل الفرق بين جيدينز وهارفي هو أن هارفي يوضح العولمة بأنها «إبادة الزمان للمكان»، ويسمي هذه الآلية بـ «تضاغط الزمان والمكان time-space compression». وتتضح هذه التسمية بجلاء عندما ننظر للزمان كعنصر يقلل من قيود المكان وبالعكس. وبهذا يقل الوقت وتختصر المسافات. فعند وقوع حدث في طوكيو ويستشعره سكان هلسنكي في نفس الوقت وبنفس الإحساس مثل صفقة مالية أو حدث رياضي فإن سكان المدينتين إنما يعيشون في نفس المكان تقديراً، وبهذا فإن المكان قد أبيد بفعل تضاغط الزمان. مثال آخر: هناك امرأة تعمل في إحدى الشركات التجارية العالمية وهي دائمة السفر بين هونج كونج ولندن وستوكهولم وطوكيو ونحوها من مدن. فهي تنزل دائماً في فنادق الهيلتون وتأكل طبقاً فرنسياً في طوكيو أو طبقاً صينياً في باريس، وتقرأ نفس الصحف وترى نفس البرامج التلفزيونية أينما كانت وتتصل بنفس الأشخاص في عملها. أي أنها برغم سفرها لأماكن متباعدة وكأنها تعيش في مكان واحد.[٤٦]

لاحظ أن هارفي أيضاً (كما فعل جيدينز) لا يركز على الحقوق بقدر كاف في ظهور العولمة. فكما يتفق جميع الباحثين ومنهم هارفي، فإن النظام الإقطاعي في أوروبا لا يعدل في الحقوق بين الناس لأنه يسحق العمال مقارنة بحقوق النبلاء الذي يملكون الإقطاعات. وكأن كل منطقة يملكها نبيل هي مزرعة له بمن فيها من بشر. ثم بعد تغير الوضع من نقصان قيود المكان مقارنة بالزمان لا يخبرنا هارفي عن كيفية تأثير تغير الحقوق في التطور من الاستعباد كما في النظام الإقطاعي إلى التأجير العضلي كما في الرأسمالية. أي أنه مثل جيدينز في تنظيره يقبل بالصراع كمبرر للتقدم، إلا أنه «صراع طبقي». أي أن هارفي أيضاً لم ير بديلاً آخر للتقدم البشري لأنه لم ير ما كان يمكن أن تقدمه مقصوصة الحقوق إن طبقت.

وهنا يظهر سؤال إن تأملنا الحقوق وهو: إن كان في الإقطاع تسخير شديد للطبقة العاملة، فلماذا لم تتقدم أوروبا لستة أو سبعة قرون (من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر الميلادي)؟ والإجابة (والله أعلم، فهذا بحاجة لبحث مستفيض عن الحقوق) هي أن علاقة النبيل مع من يعملون في أرضه علاقة مبنية على بعض المسؤولية. فالنبيل عادة وبرغم استعباده للعامل واستنزافه له بالعمل الشاق إلا أنه مسؤول عنه بتقديم المسكن له والمأكل والملبس، والذي عادة ما يكون في الحدود الدنيا. فالفكر السائد هو أن النبيل يملك الناس كما يملك الأرض، فإن انتقلت ملكية الأرض فهي عادة ما تُنقل بمن فيها من بشر. وفي وضع استعبادي كهذا فإن همة العمال عادة ما تكون أقل لأنهم مهما اجتهدوا فإن نصيبهم لن يزداد كثيراً، فقد يوجد نبيل أكرم من الآخرين ويغدق على عماله إلا أنه لازال تكريماً وليس حقاً. ولأن النبيل راض بما لديه من أملاك، ولأن العامل لا همة له إلا في حدود رضا سيده، فكلاهما النبيل وعامله وكأنهما خاملين دونما حافز للإنتاج إلا إتقان فنون القتال للدفاع عن أملاكهم أو غزو الآخرين. ثم مع الرأسمالية التي سخرت العمال، ظهر نمط آخر. فالعامل إن لم يجتهد سيُفصل من عمله ولن يجد مأوىً أو مأكلاً أو ملبسا. فهو تحت مطرقة أصحاب رؤوس الأموال باستمرار، لذلك عليه الجري باستمرار. وكذلك صاحب رأس المال، إن لم يجتهد فإن الآخرين سيسبقونه لأنه لا يحوز أرضاً شاسعة ثابتة الحدود كالنبيل، بل يملك رأس مال قد يزيد أو قد ينقص مع الاستثمار، لذلك عليه أن يجري أيضاً وبهذا تزداد الإنتاجية. كما أن أصحاب رؤوس الأموال، وبسبب البطالة المنتشرة، تمتعوا بفرصة تخير الأفضل من بين العمال للمزيد من الإنتاج ليذهب الأقل ذكاءً من الناس للأعمال الأدنى. وهذه فرصة لم تسنح لكل نبيل (أو بالأحرى لكل مستَعبِد)،

وبالطبع فبهذا التسخير الطبقي اللاإنساني وخوفاً من الخسارة سيزداد المستثمر الرأسمالي إنتاجاً. وهذا وضع برغم زيادة إنتاجيته، إلا أنه غير إنساني. وإن طبقت الشريعة فإن الإنتاج سيزداد بتوزيع أعدل ودون إفساد. لأضرب المثل الآتي للتوضيح والذي قد يكون ساذجاً إلا أنه يبين الوضع. لنقل بأن رجلاً يقوم ببحث علمي عن السرعة وعاصر الحيوانات ومنها الخيول والفهود، ثم توصل إلى نتيجة بأن الفهد هو الأسرع، ولكن لأن الباحث لم يعش لير اختراع الطائرة، فلن يستنتج أن الطائرة هي الأسرع. وكذلك الباحثون الغربيون، فهم لم يروا البديل الإسلامي في الحقوق مطلقاً. وبهذا فقد يُعذَرون، ولكن المأخذ عليهم هو رضاؤهم بإنجازات الحضارة الغربية تقنياً والذي انسحب ضمنياً على القبول بقهر الشعوب الأخرى باستعمارهم، وليس كما فعل المسلمون بفتح البلدان دون إذلال الناس ودون الاعتداء على أعراضهم وأملاكهم. حتى وإن كانت هناك تجاوزات من بعض المسلمين بإذلال غير المسلمين إلا أن الأساس العقدي لا يبيح ذلك أبداً، ومع تطبيق مقصوصة الحقوق ستأتي أمة عادلة لن تسمح بهذه التعديات بإذن الله.

وهذه التضاغطات للزمان والمكان الموصلة للعولمة كما يستنتج هارفي من قراءته للتاريخ ليست تدرجية في المجتمعات ولكنها تأتي مندفعة وقصيرة ومكثفة بسبب تراكم رأس المال. فمن هذه التضاغطات المندفعة مثلاً ما حدث في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والذي تزامن مع الحركة الثقافية التي سُميت بالحداثة.[٤٧] فالذي حدث هو انهيار في نظام الإقراض المصرفي في الغرب سنة ١٨٤٧م بسبب التوسع في بناء خطوط سكك الحديد والتي ما كانت إلا محاولة للسيطرة على المكان. وكان الحل لهذا الانهيار المالي هو إنشاء سوق للاقتراض ووضع رأس مال أوروبي موحد من قبل رجال الأعمال. وهكذا ضُغط الوقت بسبب سرعة انتقال السيولة النقدية من خلال هذا النظام النقدي ما دفع المجتمع إلى غزو المكان أكثر بالاستثمار في سكك الحديد والقنوات والشحن والتلغراف وأنابيب النقل. وفي بداية القرن العشرين ضُغط المكان أكثر باختراع السيارة والمنطاد والطائرة وكذلك الاتصالات مثل المذياع والتلفاز والتصوير والسينما. وهكذا فرضت أوروبا سيطرتها على العالم.

إن تأملت وصف هارفي ستلحظ عدم تركيزه على تغير الحقوق مع تضاغط الزمان والمكان. وبالطبع فكلما زاد التضاغط تغيرت منظومة الحقوق لديهم. فمؤسسات خطوط سكك الحديد المستحدثة آنذاك مثلاً بحاجة لمنظومة قانونية لتحديد أملاكها من الأراضي. فالخط الحديدي عادة ما يقسم الأرض التي يمر بها إلى قسمين. وهذا يتطلب استحداثاً للحقوق لهذا الخط الذي يخترق الأراضي المتجاورة. فمن ملك هذه الخطوط زادت حقوقه وأصبح أكثر تمكيناً برغم أنه يقدم خدمة جليلة للمجتمع. وكذلك وضعُ رأسمالٍ أوروبي موحد سيعين بعض التجار على المزيد من التنفذ. فكل من استفاد من هذه الإنجازات والتقنيات لهو في وضع أفضل على حساب الآخرين الذين أوصدت في وجوههم الأبواب. وهنا بالطبع قد تستنكر علي وتصر على أن قطف ثمار هذه الإنجازات لابد وأن يكون من نصيب مستحدثيها والذي لابد وأن يتبلور في الحقوق وإلا لما شحذ الناس الهمم ولما عملوا بجد وبالتالي لما ظهرت هذه الإنجازات كسكك الحديد. فأجيب: نعم أنت على حق. ولكن يجب ألا نخلط بين المحفزات لقطف الثمر وبين النهج المؤدي إليه. فهذا الذي سار عليه الغرب هو بالفعل نهج مؤدي للتطور التقني، ولكن هذا لا يعني عدم وجود نهج آخر أفضل منه. فالنهج الذي سلكوه برغم إنجازاته ليس إنسانياً لأنه يحصد ثمار مجهود الكثير من المعدمين ويسخرهم لهذه الإنجازات. فسكك الحديد ما تمكن ملاكها من إنشائها لولا ثراؤهم الفاحش

كأفرادٍ أو كدولٍ أولاً، ولولا انتشار البطالة التي تدفع العاطلين للعمل المنهك مكرهين في هذه السكك ثانياً. أي أن هذا الإنجاز هو بسبب الاستعباد. فخسرت البشرية فكر هؤلاء العاملين كبشر منتجين وقزمت عطاءهم إلى عضلاتهم وكأنهم آلات مؤدية بذلك للمزيد من الخسارة الفكرية وللمزيد من الطبقية الاجتماعية الاقتصادية. وهذا التسخير ظلم له مضاعفاته كما ذكرت مراراً.

ولعلك تقول: ولكن المؤكد أن من أهم ما تقدمت به أوروبا على العالم هو اتصال أجزائها بالسكك الحديدية ما سهل على الأوروبيين نقل كل شيء فازدادوا قوة اقتصادية، ولا مجال لتشييد هذه السكك إلا بالسواعد المسخرة! فأجيب: إن طبقت الشريعة، فستظهر احتمالات أخرى. تذكر أخي القارئ ما مر بنا في فصل «ابن السبيل» من أن المستوطنات الأجدر بمواردها هي التي ستظهر أولاً ثم الأقل والأقل موارد، وأن مواقع هذه المستوطنات ستتجدد كلما تقدمت التقنية واحتاجت البشرية لخبرات جديدة في مواطن جديدة، وهكذا تستمد المستوطنات حيويتها وقوتها الاقتصادية من مواردها ومواقعها الإستراتيجية. هنا تظهر أهمية الأفراد ذوي البصيرة الاستثمارية. فهؤلاء بحكم خبرتهم، ولأنهم سيتكاثرون مع مرور الزمن بتطبيق الشريعة، فسيُقدِمون على إيجاد وسائل الربط بين المستوطنات كسباً للرزق. وكما مر بنا فإن مقصوصة الحقوق تدعمهم لأنها تمكن كل مقدام كما مر بنا في الحديث عن الموارد (وكما ستتأكد أيضاً في الحديث عن «الموافقات» في الفصل بعد القادم بإذن الله). فإن أقدم جماعة على إحياء أرض على شكل شريط طويل يربط بين مستوطنتين ولكن باحترام حقوق الإحياء، كاحترام مرور المياه في الأودية مثلاً (وسيأتي بيان هذه الحقوق في فصل «الأماكن» بإذن الله في الحديث عن مسيل الماء وما شابه من حريم الأرض المحياة) وأنشؤا عليها سكة حديد فإن ما بُني هو ملك لهم، ولهم بالتالي الحق في تأجيره للناس بأي سعر أرادوه. فهذه جائزتهم، فهي شراكة اغتنام. وبالطبع لن يستطيعوا تسخير الناس لتشييد السكة لأن الأيدي العاملة العاطلة نادرة، عندها إما أن يدفعوا أجراً مرتفعاً لمن عمل عندهم أو أن يدخل هذا الذي عمل لهم كشريك معهم. بل حتى أن هؤلاء الذين عملوا في تشييد السكة قد يكونون هم من الملاك كشركاء لأنهم ليسوا بحاجة لمن يديرهم أو يشير عليهم باستغلال هذه الفرصة للاستثمار بين المستوطنتين. فهم خبراء ويستطيعون رؤية هذه الفرصة الاستثمارية لأنهم أنشؤا سكة قبلها ذات مسافة أقل بين قريتين، فنجحت تجربتهم. وعندما نجحت وضعوا أناساً عليها كشركاء لإدارة السكة السابقة وجاؤا لهذه الجديدة ومن ثم هم ذاهبون لإنشاء سكة ثالثة وهكذا. وإن ظهر عليهم الربح بكثرة الزحام على السكة التي شيدوها سارع الآخرون ليقتسموا معهم الربح بعمل سكة منافسة لهم في موقع موازٍ وبخدمات أفضل كأن تكون الرحلة مباشرة ودون توقف مثلاً أو بقاطرات أكثر راحة (وهذه شراكة همم). حتى أنهم عند تشييد السكة قد يضطرون للمرور خلال أرض محياة قديماً تقع بوسط وادٍ وعليهم رغماً عنهم التفاوض مع ملاك تلك الأرض إما باستئجارها لأمد طويل وإما بإشراك ملاك تلك الأرض بأسهم يتفقون عليها، أو إما عليهم إيجاد طريق آخر.

وهناك بالطبع عدة احتمالات أخرى كثيرة غير هذه التي ذكرت، كأن يقوم مستثمر من سكان قرية تقع بين مستوطنتين حيويتين بإيجاد شراكة «اغتنام» لمد سكة حديد لنقل المسافرين والبضائع والمواد الخام من إحدى المستوطنتين إلى قريته ثم على المسافرين إكمال باقي الرحلة بالعربات للمستوطنة الأخرى. ثم بعد جني الأرباح قد يقوم نفس المستثمر بإكمال باقي الطريق، أو قد يأتي مستثمر آخر وبنفس الطريقة يُتم الطريق من القرية إلى

المستوطنة الأخرى. وقد تقول: ولكن من أين للناس الخبرات من مهندسين وأجهزة ومعدات للرفع المساحي، ومن أين لهم الحديد المصنع خصيصاً لهذه لخطوط، ومن أين لهم المباني كمحطات لهذه السكك وما إلى ذلك من متطلبات؟ فأقول: أليست مؤسسات سكك الحديد مكونة من أفراد ذوي تخصصات دقيقة؟ ألا يستطيعون القيام بذلك بأنفسهم؟ فإن قلت: «نعم»، عندها يكون ردّي بأن مثل هؤلاء المتخصصين سيتجمعون كشركاء ويديرون أنفسهم بكرامة وبتقاسم الربح بينهم استهاماً ودون ذهاب الربح للسلطات أو لمن يملكون الأسهم من الرأسماليين الذين لا يعملون. وإن قلت: «لا»، عندها يكون ردّي بأن جميع هذه الخدمات عادة ما تقوم بها شركات متخصصة، فمؤسسة سكة الحديد إن أرادت إنشاء طريق بين مدينتين فقد لا تنفذ ذلك بنفسها، بل تأتي بشركات لتقوم لها بالدراسات، وأخر بتصنيع الحديد، وثالثات ببناء المحطات وهكذا. فلِمَ لا يقوم فرد أو عدة أفراد بجمع وإدارة هذه الشركات التي إما أن تأخذ أتعابها حالاً من الغلة، وإما أن تدخل كشريكة بسهم يُحدَّد قيمته من التكاليف؟

وهنا بالطبع لعلك تستفسر: ولكن سكك الحديد بحاجة لعدد كبير من العمال لإنجازها، فكيف سيتشارك هؤلاء؟ فأجيب: تذكر ما مر بنا في فصل «الشركة» عن تفتت عملية الإنتاج إلى مجموعات أصغر بحيث أن كل مجموعة هي أكبر عدد من الأفراد الذين يعملون دون خلاف أو دون بيروقراطيات منهكة، هنا أيضاً ستتفتت العملية الإنتاجية إلى جماعات: جماعة تسوي الأرض، وأخرى تصنع القضبان، وثالثة تثبتها، وهكذا. وكل جماعة إما أن تشارك في الإنتاج بحجز أسهم من الأرباح كشريك أو بأخذ أتعابها من الشركاء الآخرين أو أنها تنتظر لتأخذ أتعابها مؤجلة من الريع بعد التشغيل مباشرة وبسعر أفضل. وهكذا يتداخل أفراد المجتمع بشراكات دون قيود الحكومات. تذكر دائماً أخي القارئ أن هذه الشراكات ليست كالشركات المعاصرة التي يعمل بها من لا يملك وتتصف بالهدر، بل هي شراكات أصحابها ممن يعملون بها كما مر بنا في فصل «الشركة»، وهكذا يعمل الجميع دون هدر فتزداد الحياة متعة وإنتاجاً وإبداعا.

وبالطبع فهناك عشرات الاحتمالات الأخرى التي لم أذكرها هنا والتي كلما تفكرت فيها ظهرت لك إن وضعت في ذهنك أن الناس ليسوا بفقراء وأنهم ليسوا بتنابلة كما هم الآن بسبب تسلط الحكومات والتي أقفلت أبواب التمكين وبالتالي أوجدت أفراداً كالآلات التي لا تجيد إلا اتباع الأوامر ولا تجيد إلا تشغيل عضلاتها. أما إن طبقت الشريعة فإن كل ما قيل عن السكك الحديدية سينطبق على الطرق السريعة والاتصالات وما شابه، عندها فإن المستوطنات ستتصل فيما بينها بشتى أنواع الطرق البرية والجوية والبحرية والسلكية واللاسلكية المؤدية منها وإليها «سريعاً» لأن الناس يتنافسون على مد الطرق ذات الربح الوفير، فهي شراكات اغتنام، وليس كوضعنا الحالي الذي «ينتظر» فيه الناس عشرات السنين كما في دول الخليج النفطية الغنية التي تصرخ شوارعها من زحام السيارات لأنه لا قاطرات داخل المدينة أو خارجها. ثم عندما يصل إليهم الطريق فهو يأتي إليهم بكرم ومنٍّ المسؤولين بعد التوسلات إثر التوسلات لدرجة أن شبكات الطرق قد لا تعكس في أيامنا هذه جدارة المستوطنات اقتصادياً، بل تعكس أحياناً التزلف والنفاق. فقد تجد طريقاً يخدم قرية نائية لا حياة فيها إلا أنها مسقط رأس زوجة الرئيس أو أن أعيان القرية تمكنوا من إقناع المسؤول من اتخاذ قرار مد الطريق إليهم لأنهم من أقاربه أو من مرشيه. حتى الطرق السريعة بين المدن لا تعكس بالضرورة تسلسل أهمية هذه المدن، بل تعكس النشاط السياسي لوالي المدينة الذي تمكن من الوصول للحاكم وأقنعه كما في دول العالم المتخلف. أما في دول العالم الغربي فإن الطرق برغم أنها

تعكس إلى حد كبير جدارة المدن إلا أنها تعكس أيضاً النشاط السياسي إلى حد ما. فعندما تدعم شركة ما مرشحاً للانتخابات وتحصل منه على وعد بتوسعة طريق لمصنعها الذي يقع بين مدينتين فقد استثمر المجتمع أموالاً في غير محلها. وضغوط الشركات العالمية على المسؤولين أمر ثابت بالأبحاث في عصر العولمة وإلا لهربت رؤوس الأموال إلى دول أخرى (كما سيأتي بإذن الله).

وهذا بالطبع لا يقارن بما تؤدي إليه مقصوصة الحقوق من حراك الناس «باستباق الآخرين» بتشييد الطرق والاتصالات أولاً بأول لخدمة المستوطنات كسباً لأجر الآخرة، فلا تظهر مستوطنة إلا وقد خُدمت بالطرق والاتصالات كأوقاف. فقد يظهر فرد اشتهر بنزاهته وهمته ويجمع الأموال لبناء طريق بأموال المتبرعين الكُثر لأن الناس ليسوا بفقراء (وسيأتي بيانه في الحديث عن الوفورات والأوقاف في فصل «الأماكن» بإذن الله). إلا أن الأهم هو أن الأفراد سيجتمعون كشركاء لإيجاد مشروعات النقل كسباً للربح المادي (وهذه حركية). فهذا هو مصدر رزقهم، فهم ينتقلون من تشييد طريق لآخر ثم يبيعونه أو يؤجرونه. وبهذا تكون الطرق الأكثر حاجة والأكثر خدمة قد شُيدت أولاً لأنها هي الأكثر ربحاً. لا ننسى هنا أن الشريعة فرضت لابن السبيل نصيباً من الزكاة. وبهذا تتجمع الزكوات لأبناء السبيل لينفقوها في ترحالهم، فتكون شراكات تشييد الطرق مربحة إن تمكنت من جذب أبناء السبيل (تذكر أن الزكاة تدفع لأبناء السبيل وليس لتشييد الطرق). ولأن الزكاة عبادة وللناس دفعها للمستحقين مباشرة دون الدولة كما مر بنا في فصل «الأموال»، فلن يدفعها المزكي إلا لمن أيقن بأنه سيُسافر. وإن عدت لما ذُكر في فصل «الأموال» عن الصدقات للاحظت أنه مع تطبيق مقصوصة الحقوق وتقارب الناس في الدخل فإن الأصناف الثمانية ستنحسر إلى صنفين: هما المؤلفة قلوبهم وأبناء السبيل. ولأن أبناء السبيل متمكنون في الغالب ومستغنون في مواطنهم، فسينفقون ما أخذوه من صدقات على أجر الطريق ومقار إقاماتهم، عندها ستكون شراكات تشييد الطرق مربحة جداً في بادئ الأمر (شراكات اغتنام) ثم تشتد المنافسة بين ملاك الطرق المختلفة لجذب المسافرين إليها (شراكات همم) إن كان الطريق يربط بين مدينتين حيويتين. فقد ترتبط مستوطنتان حيويتان بأكثر من طريق. كل منها يحاول تقديم خدمات وتسهيلات أفضل لجذب المسافرين. حينئذ سترتبط المستوطنات بخطوط حديدية وجوية وبرية إسفلتية مضاءة ومرصوفة الجوانب وبجودة عالية. فهذه الطرق هي شرايين الحياة للمدن. وفي كثرة شبكاتها المتعددة مزيداً من الانتقال والحركة المؤدية للمزيد من الازدهار الاقتصادي. وبالمزيد من الازدهار تزداد الموارد، وبزيادتها تزداد الحاجة للمزيد من الشبكات بين المستوطنات، فتزداد الطرق تطوراً وكثرة وبالتالي تزداد الحياة إنتاجاً، وهكذا من دورات لا تنتهي من رخاء متجدد متعاظم.

وإن نظرت لما وضعته في الهامش من وصف هارفي للتضاغط [ي٢] ستلحظ أن كل خطوة لن تتم إلا بتجديد منظومات الحقوق، وما أكثرها. لذا فلا حاجة لي للمزيد من الوصف والنقد حتى لا نخرج عن موضوع الكتاب. ولكنك قد تقول: إن تضاغط الزمان والمكان واتصال المجتمعات مع بعضها والتصنيع أمر جيد للإنسانية. فأقول:

ي٢) ومن أمثلة التضاغط التي ذكرها هارفي هو ما قام به الأمريكي هنري فورد بأن أعاد تنظيم مكان الإنتاج إلى خط إنتاجي وبهذا قلل وقت إنتاج السيارة وبسعر أقل ما أعان الناس على المزيد من الانتشار في الأرض بطريقة أسرع. وهذا الإنتاج للنقل السريع بأنواعه المختلفة زاد من حدة إشعال الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤م ما أدى إلى إعادة تنظيم حدود الدول بعد الحرب في معاهدة فرساي. ثم بعد عام ١٩٢٠م وُضع النظام المالي العالمي ورُسمت العلاقات الدولية وأصبح التصنيع بكميات كبيرة هو النمط السائد. وفي عام ١٩٧٠م حدث تضاغط مكثف آخر بسبب نجاح نظام التصنيع الذي وضعه فورد فتراكمت المنتجات وبدأت الشركات في فصل العمال وزادت البطالة وقل

نعم، هذا جيد، بل أيضاً مطلوب إن كان مربوطاً بحركيات تُوجهه. فالتصنيع مطلوب لراحة البشر. ولكن تصنيع ماذا ودون الإضرار بمن؟ وسرعة الاتصال مطلوبة أيضاً، ولكن الاتصال بين من ولصالح من؟ لهذا، وحتى ترى ما أدت إليه العولمة لابد من المرور على اقتصاد العولمة. (أما إن كنت موافقاً على فساد العولمة فبإمكانك القفز مباشرة إلى عنوان: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾).

اقتصاد العولمة

إن ما سبق هو المنظور الاجتماعي للعولمة الذي مهد لتغيير الحقوق ما أثر في الهيكل الاقتصادي مؤدياً بالضرورة إلى استعباد الناس بعضهم البعض لانقسامهم إلى غني وفقير بسبب تغير الحقوق. ففي مجتمع علماني مادي فإن حقوق الأغنى هي الأكثر وبذلك يكون هو الأعلى الذي يستعبد الآخرين. ثم زاد هذا الوضع انفلاتاً مع العولمة بعد انتقال الحقوق. إن ما يفعله العالم الغربي هو أن من ملك السلطة أو أثر عليها يُفصّل الحقوق كما أراد، فلا مقصوصة حقوق هنالك ولكن تفصيل الحقوق على الأهواء، وليس كالإسلام إذ أن مقصوصة الحقوق ثابتة لا تتغير. وهذا الوضع العولمي وضع استعبادي مرفوض لنا كمسلمين. لماذا؟

أريدك أخي القارئ أن تتذكر باستمرار المثال الآتي طيلة حديثنا عن اقتصاد العولمة المعاصرة الظالمة: تصور العلاقة بين الكفاءة في الإنتاج والعدالة في التوزيع وكأنها محيط مائي (كالمحيط الأطلسي مثلاً) وفيه جزر. وفي كل جزيرة مصنع. وهذه المصانع في الجزر تعمل بكفاءة عالية، إلا أن الماء المحيط من حولها هم الفقراء من الناس وكأنهم ماء راكد قد تعفن. هكذا هي العولمة الظالمة: كفاءة إنتاجية عالية في نقاط محددة هنا وهناك في محيط من الفقراء الذين قُفلت في وجوههم أبواب التمكين ليزداد البؤس. لهذا فإن هذا الإنتاج برغم كفاءته لن يكفي الجميع برغد. تخيل أخي هذا المحيط من الفقراء بأنه يعمل بنفس كفاءة إنتاج الجزر إن طبقت الشريعة، عندها سيظهر ازدهار ورخاء للجميع. فكل من يتحدث إيجاباً عن العولمة الحالية مستدلاً بكفاءة الإنتاج ينسى أو يتناسى المحيط الأعظم من الفقر والبؤس.

الاستهلاك مع استمرار الإنتاج. وبهذا تشبعت أسواق المستهلكين لدرجة أن الدول لم تعد تستطيع إحداث التصحيح المالي المطلوب والالتزام ببرامجها الاجتماعية التكافلية المطلوبة منها. فما كان من الدول إلا أن استمرت في طبع النقود وبهذا ازداد التضخم المالي. وارتفعت الحدة سوءاً لدرجة أن فكرة الإنتاج الصناعي بكميات كبيرة بدأت تهتز وبدأ خط آخر في التفكير الصناعي في الظهور ألا وهو قيام المسؤولين عن الشركات والمصانع بمشاركة مسؤولي المبيعات والعمال في المساهمة في التصنيع حتى تم استغلال مهارات العمال المختلفة لتصنيع منتجات تلائم الأذواق المختلفة والتي كانت سريعة التغير (٤٨). ومتى ما كانت السلع تلبي الأذواق فهي إذاً سلع زائلة وخاضعة للهوى. وهكذا صار ما يسمى بالموضة style هو الذي يحدد الطلب على المنتجات، ومتى ما فقد المنتج موضته أصبح جاهزاً للإتلاف. ولعل أكثر ما صار يستهلك ويتلف بسرعة هو صور الإعلام من تلفاز أو صحافة أو سينما والتي كانت تستهلك بمجرد رؤيتها. والصور عادة لا ماضي لها ولا مستقبل كما يقول. فهي تضغط التجربة الإنسانية في حاضر مثير. وهذه الطريقة في الإنتاج أثرت في أسواق المال من خلال طول باع الشركات التي بدأت تخرج من حدود الدول لتغطية مساحات أكبر مما أضعف الدول أمام الشركات فكانت العولمة التي بدأت تؤثر في ثقافات الشعوب. فالحضارات القومية بدأت بالضياع مع العولمة بسبب الفضائيات وكثرة الترحال وقوة المنتج الذي بهر الأجيال الصاعدة. فحوالي ٧٠٪ من دور السينما في فرنسا تعرض أفلام هوليوود، وهذا أمر يتقزز منه مفكرو وسياسيو فرنسا ولكن لا خيار لهم. ومع ظهور الإنترنت والاتصالات السريعة بدأ الناس وبدأت الأفكار والابتكارات والمواد الخام والمنتجات بالانتقال السريع من مكان لآخر. وهكذا اشتد تسارع العولمة وبدأت الثقافات الأغزر مادة في الانتشار كالسرطان في أجسام المجتمعات الأخرى (٤٩).

كيف وصلنا للعولمة اقتصادياً؟ كما هو معلوم فقد سادت في العشرينات والثلاثينات من القرن الماضي حالة من الفوضى المالية ما دفع الدول المنتصرة في الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٤م إلى توقيع اتفاقية بشأن وضع أسس نظام النقد الدولي والذي أثمر في نوع من الاستقرار الدولي على مدى ثلاثين عاماً. وكان الاتفاق هو أن تحافظ الدول على تثبيت سعر صرف عملاتها أمام الدولار الأمريكي في حين تعهد المصرف المركزي الأمريكي بتحويل الدولار إلى ذهب عند الطلب. وبهذا خضعت عمليات تداول العملات في غالبية الدول للرقابة الحكومية. وكان هناك معسكران كما هو معروف، أحدهما اشتراكي والآخر رأسمالي. ولعدة عقود وقفت الاشتراكية ضد الرأسمالية أثناء الحرب الباردة، فكان السجال الفكري بين المعسكرين الاشتراكي والرأسمالي والذي أدى (كما مر بنا) إلى ظهور الرأسمالية المقننة والرأسمالية الاشتراكية وما إلى ذلك من مسميات تصف تدخل الدولة وسيطرتها بطريقة أو بأخرى على السوق من خلال فرض الضرائب على الأرباح وتقنين تحركات رؤوس الأموال.[٥٠]

إلا أن هذا الوضع تغير، ففي عام ١٩٧٣م بدأت عملية إلغاء أسعار صرف العملات الثابتة للدول الصناعية الكبرى بالظهور. وبهذا صارت أسعار الصرف تتحدد بواسطة مساومات المضاربين أو التجار الذين يقيّمون العملات بناءً لما هو متاح لهم من استثمارات. فمثلاً، عندما يخفض المصرف المركزي الياباني سعر الفائدة على القروض قد تقترض مؤسسة استثمارية أموالاً بالين الياباني وتحوله إلى ماركات ألمانية لاستثمارها في أسواق المال الألمانية الأعلى فائدة. أي أن المال أصبح سلعة على المستوى الدولي. أي أن القروض الممنوحة بالين الياباني مثلاً وبأسعار ربوية مخفضة ستحقق ربحاً أكيداً ولو بقدر يسير في مكان آخر. وبهذا فإن كل من أراد أن يقترض مالاً سيدخل في منافسة على صعيد دولي مع كل المقترضين في العالم. أي أن الذي يحدد سعر الفائدة هم الذين يتصارعون في سوق المال ويجنون الأرباح من مؤسسات استثمارية. وهناك أمثلة أخرى للوسائل الكثيرة المتاحة لرجال المال للدخول والخروج من السوق على مستوى دولي للربح السريع دونما أي إنتاج فعلي إلا المضاربة. وهكذا بدأ تثبيت سعر صرف العملات في الاختفاء.

ولعل من أهم الأسباب التي أدت إلى إلغاء تثبيت أسعار صرف العملات هي نظرية الاقتصادي الأمريكي ميلتون فردمان والمعروفة بالنظرية النقدية والتي تتلخص في أن حرية انتقال رأس المال بين الدول دونما تقييد أو دونما مراقبة ستؤدي إلى أفضل استثمار له وبجدارة. فحتى تتحقق هذه الجدارة للشعوب المختلفة فمن الأفضل للأموال المدخرة أن تذهب للأماكن التي تعطيها ربحاً أعلى. وبهذا ستنتقل رؤوس الأموال من الأماكن الغنية برأس المال إلى الأماكن ذات الفرص الاستثمارية الأكبر. والأمر كذلك بالنسبة للمقترضين الذين سيحاولون استحداث استثمارات صناعية أو زراعية أفضل إذ بمقدورهم المقارنة بين مقدمي القروض في العالم أجمع واختيار أفضل القروض بأقل الفوائد دون الخضوع للاحتكارات المصرفية المحلية، وبهذا ستستفيد جميع الأمم لأن أفضل استثمار وأعلى عائد قد تم لهم. وهذا المنظور هو سمة من سمات العقلانية وهو مقبول على المستوى النظري ظاهرياً، ولعله من أفضل الأدلة على قصور العقل البشري، لأن الذي حدث في الواقع هو أن من في الأسواق من أصحاب رؤوس الأموال هربوا بأموالهم إلى الدول التي قدمت لهم تسهيلات أفضل مع ضرائب أقل. أي وكأنهم يعاقبون السياسيين إن لم يقدموا لهم التسهيلات. وهكذا فقدت الدول سلطتها في رفع الضرائب. وكان لهذا آثار سلبية للكثير من الشعوب. فكيف حدث هذا؟

لقد تحدثنا سابقاً عن النظرة الكينزية للاقتصاد ثم رأينا كيف أن هذا المنهج بدأ في التغير بعد تبني ما سُمي بالليبرالية الجديدة. وكيف أن الحكومتين الإنجليزية والأمريكية في الثمانينات من القرن العشرين وضعتا قوانين حاولتا من خلالها تحرير رؤوس الأموال من القيود. وبهذا انتشرت مفاهيم اقتصادية تتغذى على السوق وتؤمن بآلياته مثل الخصخصة والتحرر وكانت شعاراً تأخذ به الدول من إيمانها العميق بقانون العرض والطلب على المستوى الدولي. ولكن ما الذي حدث بعد هذا التفاؤل الكبير بالليبرالية الجديدة؟ وأين هو قصور العقل البشري؟ لقد نسي أولئك السياسيون أن كل مستثمر يبحث عن صالحه أولاً. فإن كانت ألمانيا تفرض ٤٠٪ كضرائب على عوائد رأس المال وإيرلندا تفرض ١٠٪ في التسعينات من القرن الماضي، فإن ماليزيا ستتخلى عن هذه الضريبة في الأعوام الخمسة الأولى لبدء الإنتاج في أي مشروع. وإن كان أجر العامل الفني في التسعينات من القرن الماضي في ألمانيا هو ٤٥ ماركاً، فهو في التشيك ١٠ ماركات. بل وهناك حكومات تدفع دعماً مالياً وأرضاً لمن أراد أن يستثمر فيها. وإن كان سعر حذاء نايك يصل إلى مئة وخمسون دولاراً لأرقى الأنواع في الولايات المتحدة الأمريكية ويصنع في أندونيسيا على يد عمال أجر الواحد منهم يقل عن ثلاثة دولارات في اليوم، فإن الشركات الغربية التي تبحث عن صالحها لابد وأن تهجر بلادها. فالملاك رأسماليون ووطنيتهم حيث ما يكون ربحهم. أي أن ما يحدث في أسواق المال في الغالب ليس مؤامرة من طرف مجموعة من المستثمرين، بل هو التصرف المنطقي الطبيعي لأصحاب رؤوس الأموال كردة فعل لتحركات السوق. فالذي يحدث هو حصاد اقتصادي للسياسة التي انتهجتها الدول الصناعية الكبرى.

ولأن الجشع الإنساني لا حدود له عند من لا يخافون الله عز وجل ومن لا ضمير لهم، ظهرت الوسائل لتحايل الشركات على الدول. فمن أسهل الطرق لتحايل الشركات على دفع الضرائب هو إيجاد اتحاد يضم عدة شركات مع فروعها وتتبع جميعها شركة أكبر هي الشركة الأم وموزعة في دول مختلفة، بحيث تتعامل هذه الفروع فيما بينها بالسلع والخدمات وبراءات الاختراع. وبهذا فإن هذه الفروع باستطاعتها وضع تكاليف مرتفعة ونفقات وهمية لمشروعات في دول أخرى وتوزيع نسب الأرباح في الفروع بناءً على نسبة الضريبة التي تضعها الدولة. ففي الدول ذات الضرائب المرتفعة فإن نصيب الربح سيضمحل كما فعلت شركة BMW للسيارات، إذ انخفض ربحها في ألمانيا من ٥٤٥ مليون مارك سنة ١٩٨٨م إلى ٣١ مليون مارك بعد أربع سنوات. أما في الدول ذات الضريبة المنخفضة فإن الربح يكون مرتفعاً حتى وإن كان فرع الشركة لا يحوي إلا مكتباً صغيراً بعنوان وحاسب آلي. والدول عادة ما تعلم بهذه الألاعيب ولكنها لا تتمكن من إثباتها لأن خبراء ومحامي الشركات أكثر دهاءً من موظفي الضرائب. ناهيك عن أن الدول تتنافس فيما بينها لتخفيض الضرائب لجذب الشركات لتوفير الوظائف لأبناء البلد. فالذي يحدد الضرائب إذاً ليست الحكومات المنتخبة ديمقراطياً دائماً ولكنهم أحياناً القائمون على رؤوس الأموال بتهديداتهم بالفرار لدول أخرى.

لاحظ أن العولمة هنا أوجدت طبقة من الملاك على حساب الدول الصناعية وعلى حساب عموم الناس. وهذا أوجد للدولة المتقدمة صناعياً إشكاليتين: الأولى هي أنه إن غيّر البنك المركزي نسبة الفائدة فهو إنما يتصرف لما فيه مصلحة الدولة التي تحرص على صحة الاقتصاد، ولكن لأن كل تغيير سيؤدي لكسب المضاربين من دول أخرى أموالاً كبيرة من البنك المركزي أو البنوك المحلية، فإن هذا المال المكتسب الذي كان من حق المواطنين

ذهب للمستثمرين في دولة أخرى. وهذه خسارة لمجموع الإنتاج القومي. والإشكالية الثانية هي أن العولمة أدت وستؤدي إلى تنافس الدول على تخفيض الضرائب لصالح الشركات وبالتالي تقل أموال الدولة ما سيخفض الإنفاق الحكومي على الشعب وهذا سيعسف بالعدالة الاجتماعية. فلا أموال لدى الدولة كما كان لبناء المدارس والمصحات وصرف الأموال على العاطلين عن العمل.

أما الدول المتخلفة فحالها مختلف ذلك أنه بهذا التحرر العولمي بدأت معظم الصناعات التي تتطلب أيدي عاملة غير متعلمة تعليماً مرتفعاً (مثل صناعة الملابس ولعب الأطفال والأثاث) بالتحول إليها وبالذات إلى الدول ذات الكثافة السكانية المرتفعة والأجر الزهيد مثل الصين والهند ودول جنوب شرق آسيا. وبعد هذا التحول الكبير للصناعات السهلة أضحت الشركات ذات الفروع العالمية هي التي تسير الاقتصاد العالمي وهي التي تدفع السياسيين للعولمة بقوة. فهناك أكثر من أربعين ألف شركة تمتلك مصانع في ما يزيد عن ثلاث دول (وكان هذا في أواخر القرن العشرين). وبلغت مبيعات الشركات المئة الكبرى منها ما يزيد عن بليون ونصف بليون دولار لكل شركة في السنة. وتهيمن هذه الشركات على أكثر من ثلثي التجارة العالمية. ألا تعتقد أخي أن منظومات الحقوق القاصرة ستزداد قصوراً مع هذا الوضع الذي أفرز هذه الشركات العملاقة، وبهذا تظهر مستويات جديدة من الظلم؟ بالطبع نعم. لماذا؟

لقد بدأت الشركات في البحث عن طرق الإمدادات السهلة للمواد الخام والنقل المنخفضة للمنتجات وتنظيم الإنتاج عالمياً واستغلال كل الثغرات في الدول والمدن لجني الأرباح، وبهذا توسعت بعض الشركات وفاقت مجموع فروع بعضها عن الألف موزعة بين أكثرمن أربعين دولة من أقوى دول العالم اقتصاداً. وباستطاعة هذه الشركات أن تعاقب الدول التي لا تسهل لها أمورها الإنتاجية بنقل الإنتاج لفرع بلد آخر خلال أيام. أي أن الحكومات العقلانية التي وقعت الاتفاقيات، والبرلمانات الديمقراطية التي أقرتها، قد ألغت الحدود مالياً بين الدول فبدأت رؤوس الأموال بالانتقال من بلد لآخر بكل حرية. فعند تحرير التجارة بالعملات الأجنبية وبالتوسع في التجارة العالمية المسماة بـ «الجات» تحرر السوق من كل رقيب. وبهذا فإن الاقتصاد تحول في مفهومه من اقتصاد وطني إلى اقتصاد عالمي. وهذا بالطبع ما هو إلا لصالح المستثمرين وأصحاب الشركات أولاً.[٥١]

أي أن السوق الحرة في ظل النظام العالمي الجديد، أي العولمة، لا تعمل كاليد الخفية المبنية على التنافس بين المنتجين والتجار الصغار، كلا، بل السوق الحرة في العولمة ما هي إلا طغيان الشركات الكبرى، وكأنها اليد الظاهرة التي تبطش، والتي لا تستطيع حتى الدول التعامل معها، فالدول تحاول اللحاق بهذه الشركات كردة فعل لما تقوم به الشركات ولكن بغباء. أي أن هذا المنظور، كما يرى البعض، ما هو إلا خضوع الدول لأصحاب رأس المال والذين همهم الأساس هو أن تكون معدلات التضخم منخفضة وأسعار صرف عملاتهم مستقرة والضرائب (وهذا هو الأهم) على أرباح استثماراتهم أدنى ما تكون. وكل هذا بالطبع على حساب انخفاض ميزانيات الدول الغنية من الضرائب.

وبهذا تحتم على الدول الغربية فرض سياسات قاسية تجاه شعوبها وذلك لأنها تتبع منهجاً واحداً وهو تخفيض الإنفاق الحكومي وإنقاص الدعم الاجتماعي للمؤسسات وللمرافق وذلك لأن دخل هذه الدول بدأ يقل. ومن جهة

أخرى بدأت الدول بخصخصة المرافق العامة مثل الصحة والتعليم والنقل الجماعي وشركات الكهرباء والماء والهاتف ونحوها من مرافق وذلك لرفع جدارة الأداء وتخفيف العمالة. وهذا أدى إلى تسريح الموظفين وزيادة البطالة. لهذا بدأت المظاهرات ضد العولمة. وفي هذا يقول جيمس ولفنسون James Wolfensohn رئيس البنك الدولي آنذاك: «من المحتمل أن تكون العولمة مسألة حتمية، فالمتظاهرون [ضدها] مخطئون [باعتقادهم] بأنها آلية تحت سيطرة المؤسسات العالمية».[٥٢] فهو يرمي بهذا إلى أنها خارج سيطرة السياسيين، وأنها تطور حتمي للبشرية. إنها عقاب جماعي للفقراء.

وإن وضعنا كل هذا في إطارنا عن الحقوق لاستنتجنا أن موازين الحقوق قد تغيرت لصالح أصحاب رؤوس الأموال. فقد ظهرت طبقة برغم أنها ليست سياسية إلا أنها تسير سياسات الدول. إنهم أصحاب رؤوس الأموال والقائمون على المصارف وشركات التأمين وصناديق الاستثمار [ك٢] المالي وصناديق معاشات التقاعد. فهذه مؤسسات مالية لا هم لها إلا جني الأرباح لأصحابها من خلال المتاجرة بالعملات والأوراق المالية، والقائمون عليها ينقلون بكل حرية استثماراتهم المالية بين الدول دون رقابة. يقول ريتشارد سينيت Richard Sennett مشيراً إلى العولمة: لقد كانت السياسة الاجتماعية في الأجيال السابقة ترتكز على مفهوم واضح هو أن باستطاعة الدول وكذلك المدن بداخلها أن تسيطر على ثرواتها، أما الآن فإن هناك انقساماً بدأ في الظهور بين السياسة والاقتصاد.[٥٣]

وبالطبع، فإن لهذه الطبقة الرأسمالية الثرية التي تنتقل بين الدول متطلبات معيشية مرفهة. فالجغرافية الجديدة، كما تقول ساسكيا ساسن Saskia Sassen ، توجد سلسلة من المدن برغم أنها ليست متجاورة إلا أنها كثيفة الترابط[٥٤] وذات أنماط متشابهة. فالمستخدمون الجدد للمدينة (أي موظفو البنوك ومن في حكمهم من موظفي اقتصاد العولمة) يطالبون بإيجاد فضاءات أو أماكن على صورتهم الفارهة الباذخة. ولأن السكان الأصليين ومتخذي القرارات نادراً ما يتحدون متطلبات السكان الجدد (أي اقتصاديي العولمة) نجد أن المدينة تأسست بشكل ما أطلق عليه مارينوتي متروبول الجيل الثاني، أو مدينة الحداثة المتأخرة. وما يميز هذه المدن هو هشاشتها لأن بقاءها يعتمد على الاقتصاد ذي الإنتاجية العالية من خلال التكنولوجيات المتقدمة والمبادلات المالية المكثفة. لهذا فإن هذه المدن تأخذ طابعاً أماكنه مؤلفة من مطارات وأحياء بمستويات باذخة وفنادق ومطاعم ذات النجوم الخمس، وهكذا من مواصفات تلبي متطلبات السكان الجدد وتنهك في الوقت ذاته اقتصاد المدينة من خلال توفير هذه الأماكن بالإضافة لتوفير المرافق ابتداءً من الخدمات ذات الاتصالات المتقدمة وانتهاءً بتوفير الأمن ذي المستوى الرفيع والثقافة ذات الصفة العالمية. وفي المقابل، فهناك السكان الأصليون المتأثرون سلباً من هذه النشاطات الاقتصادية الذين يوظفون العنف السياسي للمطالبة بحقوقهم، فيظهر ذلك في تحطيم واجهات المحلات التجارية والسيارات ونهب المخازن كمؤشر لعدم المساواة بين السكان الأصليين والسكان الجدد من اقتصاديي العولمة.

ك٢) صناديق الاستثمار هي أوعية استثمارية تشتمل على مجموعة من الأوراق المالية يقوم المستثمر باختيارها بطريقة متنوعة لتخفيض المخاطر، وقد استمرت في الإرتفاع لدرجة أنها بلغت سنة ٢٠٠٥م إلى ٥٦,٠٠٠ صندوق في العالم وبلغت صافي أصولها ١٦,٤ ترليون دولار أمريكي.

لاحظ أخي القارئ أن النظام الدولي قبل العولمة (عندما كانت الحكومات تسيطر على الشركات برغم الظلم القائم) كان مستقراً حقوقياً مقارنة بالحقوق في العولمة، إلا أن هذا تغير مع العولمة إلى حقوق متنازع عليها على الدوام بين الشركات التي تتلاعب بالدول، أي أن الحقوق أصبحت متذبذبة. أي أنها تغيرت إلى الأسوأ. أي لصالح الأقوى اقتصادياً. كيف؟

بهذه العولمة التي أدت إلى تقديم الاقتصاد على السياسة بتغيير منظومة الحقوق بدأت الديمقراطية تفقد منطقها وحيويتها لأن السياسيين أصبحوا تحت مطارق أصحاب رؤوس الأموال. ففي الوقت الذي ترتفع فيه أرباح مالكي الأسهم فإن أجور العاملين تنخفض. وفي مجتمع رأسمالي فإن انخفاض الأجور يعني فقدان الكثير من الحقوق، كحق العلاج والتعليم والترفيه. وحتى يصل هؤلاء الأثرياء لثراء أكبر عليهم جلد من يعملون عندهم بساعات عمل مرتفعة وأجر زهيد وإلا انتقل المصنع إلى موقع آخر من العالم. وبهذا ظهرت سياسة البحث عن مدراء شركاتٍ لا يرحمون العمال. فهم يرغمون العمال على العمل أكثر وبأجر أقل وإلا العاقبة هي الفصل. أي وكأنهم جلادون لا همّ لهم إلا الاجتهاد لتقليص النفقات ولزيادة الأرباح ليرضى عنهم أصحاب رؤوس الأموال ويكرّمونهم على هذا الجلد. وبهذا ارتفعت رواتب ومكافآت هؤلاء المديرين الجلادين لدرجة غير معقولة. فمن أوائل الجلادين في آخر القرن الماضي مثلاً مدير شركة هاينز، وهي شركة كبرى في التغذية. فقد بلغ مرتبه ثمانين مليون دولار في السنة، أي ما يساوي أربعين ألف دولار للساعة الواحدة كمكافأة له من مجلس إدارة الشركة مقابل إبداعه في تخفيض التكلفة وزيادة الأرباح.[٥٥] وقد بلغ متوسط مرتب مدراء الشركات في الولايات المتحدة الأمريكية مليون ونصف المليون دولار سنة ٢٠٠١م. وهؤلاء المدراء لا همّ لهم إلا زيادة الربح حتى وإن كان على حساب أوطانهم وأبناء جلدتهم. فشركات مثل نايك المعروفة بصناعة الأحذية الرياضية لا تمتلك الآن أي مصنع للإنتاج في بلدها، بل تتعاقد مع مصانع في أي مكان في العالم بأسعار زهيدة كالمكسيك مثلاً بمواصفات معينة لاستحواذها على الاسم وتقوم هي بالتوزيع فقط. وبهذا تفقد الأوطان الأصلية لهذه الشركات ملايين الوظائف. لقد قال اقتصادي من معهد ماساتشوستس للتقنية MIT: إن من في أمريكا من «رأسماليين قد أعلنوا الحرب الطبقية على عمالهم وأنهم قد فازوا بها».[٥٦] أما هؤلاء الذين فصلوا من أعمالهم فإن بعضهم يعود إليه ولكن بالعمل بالأجر المقطوع كأن يعمل بالساعة عند الحاجة إليه، وهكذا فإن الفئة التي لا تملك أصبحت في وضع أسوأ واستعبد المجتمع بعضه بعضاً. هكذا ضاعت حقوق من لا رأس مال لهم تحت مظلة الديمقراطية.

والسؤال هو: كيف ضاعت حقوقهم الوضعية؟ لاحظ أنني قلت: «الوضعية» لأنني أقارن الحقوق قبل وبعد العولمة. ولعلك تعتقد من قراءتك للصفحات السابقة أنني من نقدي للعولمة وكأنني أثني على الوضع قبل العولمة. وبالطبع فإن الأمر ليس كذلك. فالحقوق قبل العولمة هي حقوق وضعية. وبرغم أنها تؤدي أيضاً إلى الظلم والفساد إلا أنها أقل إفساداً من منظومة الحقوق في العولمة. فالذي حدث هو أن الديمقراطية قبل العولمة كانت تحبس ثمرات رؤوس الأموال في أماكنها من خلال انتخاب مسؤولين همّهم هو إرضاء الناخبين، وأن هؤلاء المسؤولين لهم سلطة على أصحاب رؤوس الأموال. وبعد فقدان هؤلاء المسؤولين لهذه السلطة بسبب التحرر الاقتصادي فقدت الديمقراطية سلاحاً مهماً لأن رؤوس الأموال تحررت ما أثر في سكان الشعوب إما سلباً كما في الدول المتقدمة صناعياً وإما إيجاباً أحياناً كما في الدول الفقيرة ولكن مع الإفساد.

وما زاد الوضع سوءاً هو أن الذين يعملون في القطاع المالي الاستثماري أخذوا يشترون الشركات ثم يقومون بتجزئتها لأجزاء أصغر للوقوف على نقاط سوء الكفاءة inefficiencies للتخلي عن تلك الأجزاء غير المربحة ومن ثم الحصول على خدمات تلك الجهات من قطاعات تجارية أخرى كمقاولة وبسعر أقل. وبهذا تتغير هيكلة الشركة ثم بعد تحديث الهيكلة تُباع أسهمها للحصول على الربح. هكذا بدأ التخلي عن كل عامل أو موظف غير ضروري أو غير منتج بكفاءة في الشركة. وبهذا سُرح الكثير من الموظفين لزيادة الربح. وخوفاً من أن يقوم المستثمرون بذلك أخذ مديرو الشركات بأنفسهم القيام بذلك. فقد أقالت شركة IBM حتى سائقي سياراتها وطلبت منهم العمل كأرباب عمل (مقاولين) يعملون لحسابهم الخاص وخفضت رواتب السكرتيرات إلى النصف. وبهذا أصبح معيار نجاح أي شركة هو في مقدار ما يجنيه الملاك من أرباح. وما كان هذا إلا على حساب حقوق الموظفين المعدمين. حتى نقابات هؤلاء العمال التي كانت تحفظ لهم حقوقهم انهارت لعدم تمكن الدول من الدفاع عنها خوفاً من شرود رأس المال لمكان آخر لا نقابات فيه كالصين مثلاً.

ولابد أنك لاحظت من مشاهدتك للفقرات الاقتصادية في التلفاز بأن من سمات أسواق الأسهم الآن هو بحث الشركات عن الجدارة العالية في الأداء للموظفين والعمال وذلك بإعادة هيكلة الشركات الكبيرة للتخلص من التعقيد والروتين والأخذ بالتكنولوجيا المتقدمة، وهكذا سُرّحت أعداد هائلة من الموظفين، لهذا فإن أسعار أسهم الشركة ترتفع بمجرد إعلانها عن نيتها لإعادة هيكلتها. وبالطبع فإن في كل هذا كفاءة أعلى في الإنتاج. ولكن السؤال هو: ما الذي سيحدث لهؤلاء الذين تخلت عنهم مؤسساتهم بعد الخدمة لعشرات السنين؟ فأين هي حقوقهم؟ إنهم عاطلون لأنهم فُصلوا من أعمالهم في مجتمعات لا تفتح أبواب التمكين إلا للرأسماليين والمتنفذين ومن قرُب منهم، فبدأت البطالة في الازدياد. ولا تستطيع الديمقراطية فعل شيء لهم لأنهم إن تحركوا وانتخبوا من سيدافع عن حقوقهم فستخسر المجتمعات الشركات التي ستهرب لمكان آخر.

ولتخفيف تكلفة المنتجات بدأت الشركات في الاعتماد على شركات أخرى أكثر تخصصاً. ففي صناعة السيارات مثلاً تولي الشركات تصنيع الأجزاء مثل المكيفات الهوائية والكفرات والزجاج والمحاور وحتى المكائن أحياناً لشركات أخرى. وهكذا بدأت أسماء الدول تخرج من الصناعة لتحل محلها أسماء الشركات. فبدل القول بأنها صنعت في أمريكا يقال بأنها صنعت عن طريق شركة فورد Ford والذي يعني أن التجميع للسيارة كان تحت مسؤولية شركة فورد لقطع أتت من أنحاء مختلفة من العالم. وبهذا ظهر نمط جديد من الإنتاج. فبدل إنتاج آلاف مولدات الكهرباء بأن تنتج كل شركة مولدات مختلفة لسياراتها مثلاً بدأت الآن جميع الشركات تولي إنتاج هذه المولدات لشركات متخصصة، لذلك فهناك أنواعاً أقل الآن من هذه المولدات لتخفيف التكلفة نظراً لتوحيد الإنتاج ولكن بكميات أعلى بكثير (لاحظ أن هذا لا يشبه ما تؤدي إليه مقصوصة الحقوق كما مر بنا في فصل «الشركة» من تفتيت للإنتاج لأن أبواب التمكين مغلقة في العولمة الظالمة، وفي هذا ظلم لشريحة من الناس).

بالإضافة لهذا فقد بدأت الشركات الصناعية نوعاً جديداً من التحالفات والمشروعات المشتركة. فنجد أن بعض الشركات تشتري بعضها بعضاً لتغطية أكبر رقعة ممكنة من السوق. وبالطبع فإن في كل هذا كفاءة أعلى إلا أنه احتكار ما بعده احتكار، ذلك أن هذه الشركات التي تستحوذ المعرفة والتمكين المغلقان أمام الآخرين في النظام الرأسمالي تعيش على ربح متعاظم دائم لأن مبيعاتها في تعاظم وتوزع في جميع أرجاء الأرض (تذكر مثال الجزر ذات

الكفاءة العالية في الإنتاج وسط محيط من الفقراء). وبهذا كثرت المنتجات في الأسواق وصار كل شيء في كل مكان لمن ملك المال وتأثرت صناعات وثقافات الدول لفقدان الحضارات لما يميزها من مقتنيات. بالفعل، لقد كثرت المنتجات في السوق، ولكن تشابهت الأسواق. أما في الماضي فقد كانت المنتجات في السوق الواحد أقل تنوعاً لكن الأسواق كانت كثيرة واختلفت في منتجاتها من بلد لآخر. ففي المجموع، فقد سكان الأرض الثراء والتمايز فيما ينتجون. لذلك بدأت الحضارات في التشابه. أي أن البشرية برغم تقدمها التقني بدأت تفقد تمايزاتها الثقافية (وسيأتي بتوضيح أكثر بإذن الله).

لصوص العولمة

لقد ظهرت مؤخراً في يناير ٢٠١٣م دراسة قامت بها مؤسسة أوكسفام OXFAM لتقارن بين الفقراء والأغنياء في العالم. وإليك الأرقام المرعبة: لقد تزايدت اللامساواة بشكل فظيع في الثلاثين سنة الأخيرة في معظم أرجاء العالم. فقد زاد دخل أغنى ١٪ من سكان العالم بمقدار ٦٠٪ في العشرين سنة الأخيرة. تدبر هذا الرقم المرعب الذي تزامن مع العولمة. أما دخل الشريحة الأعلى من هؤلاء، أي أن دخل أعلى ٠,٠١٪ من السكان فقد ازداد أكثر وأكثر. فقد تضاعف مثلاً معدل دخل ١٪ من السكان في الولايات المتحدة الأمريكية منذ عام ١٩٨٠م من ١٠ إلى ٢٠٪ من الناتج القومي، إلا أن هذا الرقم تضاعف أربع مرات للشريحة الأكثر غنى والذين يمثلون فقط ٠,٠١٪ من السكان. وهذا بالطبع لا يقتصر على الدول المتقدمة صناعياً التي يمتلك سكانها معظم الصناعات على وجه الأرض، بل حتى الدول النامية، ففي الصين مثلاً فإن ١٠٪ من السكان يستأثرون لأنفسهم بـ ٦٠٪ من الدخل القومي. أما الدولة الأسوأ في العالم في عدم المساواة في الدخل فهي جنوب أفريقيا التي زاد الفارق فيها بين الأثرياء والفقراء إلى حد زاد عن وضعها حتى عندما كانت دولة عنصرية تفرق بين السود والبيض في أنظمتها الاستعبادية.

فكيف تحققت هذه الأرقام؟ باختصار، فإن هناك تعاوناً فذاً بدأ في الظهور مع العولمة بين المستثمرين وبعض السياسيين لإيجاد منظومات حقوقية ذات ثغرات محكمة الإغلاق إلا على أنفسهم للولوج منها ليستفيدوا من كل قانون أو نظام لصالحهم إما من خلال مواقعهم كمسؤولين في الدول أو كمستثمرين يُظهرون أنفسهم بأنهم يعملون للصالح العام. هذا التآزر راكم الأرباح لهم أكثر وأكثر. وللتوضيح أقول:

إن غالبية السياسيين في عصر العولمة يخضعون لرقابة رأس المال أو حتى يخضعون لهيمنتها. لهذا لم يأخذ السياسيون موقفاً واضحاً ضد هؤلاء المستثمرين ولم يتمكنوا من فعل شيء سوى التذمر. فهذا رئيس الوزراء البريطاني جون ميجر قال متضجراً بأنه لا يجوز ترك العمليات في أسواق المال تتم بسرعة وحجم كبيرين دون الخضوع لرقابة الحكومات أو المؤسسات الدولية. أما الرئيس الفرنسي جاك شيراك فإنه يشبّه المضاربين في أسواق المال كوباء الإيدز في الاقتصاد العالمي.[٥٧] لقد أصبح المستودع الأهم لرأس المال بسبب العولمة هو صناديق الاستثمار التي تمتلك البلايين مثل الصناديق الأمريكية التي تدير مدخرات تقاعدية تزيد على ثمانية آلاف مليار دولار (وكان هذا في السنوات الأخيرة من القرن العشرين)، هذا بالإضافة للشركات العملاقة التي أصبحت هي نفسها تصدر سندات دين تمول بها ما تحتاج إليه من مال. وباستثناء بعض البنوك في الدول الصناعية الكبرى مثل

أمريكا واليابان، فإن معظم البنوك تقوم بدور الوسيط في الأسواق والتي يوجهها المستثمرون. وكما يقال مراراً: إن سياسيي هذه الدول هم الذي أطلقوا المارد من القمقم ثم لم يعد بإمكانهم السيطرة عليه. فياله من عقاب لمن استخدم عقله في مسائل الحقوق. أي والله، إن مسألة الحقوق هي حق عظيم لله العليم الحكيم ولا يحق للبشر البت فيه. وبالتدريج ومع الزمن، ولأنه لا قوانين، أي لا حقوق واضحة في عصر العولمة بدأت الطبقات السياسية والمالية في التعاون فيما بينهما للمزيد من التكسب، فزاد سعير العولمة اشتعالاً بغلق الأبواب أمام الآخرين. كيف؟

إن الطبقة الرأسمالية في عصر العولمة ليسوا أفراداً بالمعنى الماركسي التقليدي كما يقول الباحث لسلي سكلير Leslie Sklair، فالتحكم المباشر بوسائل الإنتاج والملكية المباشرة ليست هي المعيار الوحيد لخدمة رأس المال. ففي العولمة تتحدد البرجوازية الإدارية في الدولة على أنها (كما يقول سكلير) «فئة متجانسة اجتماعياً تضم مدراء شركات نخبويين مبادرين، وكبار موظفي أجهزة الدولة، وطلائع السياسيين، وأعضاء المهن المتعلمة، وأشخاصاً ذوي وقائع مشابه في سائر ميادين المجتمع». ففي الحدود المكسيكية الأمريكية مثلاً ظهرت جماعات سياسية من الأفراد ساعدت المستثمرين في إدارة برنامج التصنيع على الحدود المكسيكية. فمن بحث علمي عن هويات هؤلاء الأفراد ظهر أن بعض الجماعات مكونة من موظف حكومة محلي ومحام ومحاسب ومصرفي ومخلص جمركي ومتعهد عمال ومالك أرض المصنع والمباني، هذا بالإضافة إلى رجال الأعمال الأمريكيين من لجان التنمية الصناعية والغرف التجارية في المدن الأمريكية القريبة.[٥٨] لهذا لخص لسلي سكلير الطبقة الرأسمالية العابرة للحدود القومية بأنها تتكون من: تنفيذيو الشركات العابرة للحدود القومية وفروعها المحلية مع بيروقراطيو أجهزة الدولة المعولمة أو السائرة في طريق العولمة مع الساسة والمهنيين ممن يستلهمون النظام الرأسمالي ومع النخب الاستهلاكية كالتجار والإعلاميين. أما في العالم العربي، فلسنا بحاجة للأبحاث لإثبات هذا، فكل ما عليك فعله هو تذكر أسماء كبار رجال الأعمال لتستنتج أن شركاتهم هي الأقوى لا لسبب إلا لأن بعض الشركاء إما من رجال السلطة وإما من أقربائهم. ولعلك إن حاولت معرفة الدولة الأكثر فساداً ستحتار في أيهم ستختار: هل هي مصر أم الجزائر أم دول الخليج؟ ناهيك عن اليمن والعراق.

وللمزيد من الربح فعادة ما تسعى هذه الطبقة إلى الحط من شأن بعض الممارسات أو الأعراف المحلية مقارنة بممارسات جديدة أكثر بريقاً وآتية من خارج الحدود. وعادة ما يتم هذا بتوظيف طبقة يتركز دورها السياسي على إقناع أبناء الوطن بأن مصالحهم متطابقة مع مصالح الشركات العابرة للحدود، وهذا بحاجة للإعلام غالباً. لهذا ظهرت طبقة إعلامية تروج للعولمة. وفي هذا يقول لسلي سكلير: « ... فما تسعى الرأسمالية الكوكبية لامتلاكه هو القدرة على تشييء وتسليع جميع الأفكار والمنتجات المادية التي تلتصق بها من صور تلفزيونية وإعلانات وعناوين صحف وكتب وأشرطة وأفلام، ... إلخ. لا الأفكار نفسها». فما كان من باغديكيان إلا أن أطلق على من يتحكمون في وسائل الإعلام العالمية اسم: لوردات أو أسياد العولمة.[٥٩] وإنتاجهم عادة (كما يقول) هو كتلة غير متمايزة نسبياً من الأخبار والمعلومات والأفكار وأسباب اللهو والثقافة الشعبية التي تقدم إلى جمهور متزايد الاتساع بصورة مطردة. يقول باغديكيان:

> «إن الحدود القومية تغدو عديمة المعنى بصورة متزايدة نظراً لأن الأطراف الرئيسة تسعى إلى التحكم الكلي بإنتاج وإيصال وتسويق ما نستطيع أن نطلق عليه اسم البضائع الثقافية – والتي يتركز

هدفها على استحداث «مزاج الشراء» ... لا شيء في تجربة الإنسان أعد الرجال والنساء والأطفال لتقنيات التلفزة الحديثة الدائبة على تثبيت الانتباه الإنساني واستحداث المزاج غير النقدي المطلوبين لبيع سلع كثيرة، منها ما هو هامشي ومنها ما هو ثانوي للإنسان»، هاكم حقيقتان تنطويان على دلالة: فعند بلوغه السادسة عشر من العمر يكون الشاب الأمريكي الشمالي المتوسط قد تعرض لتأثير ثلاثمائة ألف إعلان تجاري؛ ...».[ل٢]

يقول الصحفي سيرج حليمي Serge Halimi في جريدة ليموند ديبلوماتيك (مايو ١٩٩٧م) متذمراً من سيطرة أصحاب رؤوس الأموال على معظم مخارج الإعلام من صحافة وتلفاز ومذياع، بأنه في حيرة بين ما يؤمر بفعله الصحفيون وما يجب عليهم فعله. فيقول ناقداً ما آلت إليه المجتمعات بسبب العولمة:

«أما زلنا نستطيع، كصحفيين ومثقفين، أن ندين الوضع ونقترح حلولاً وعلاجات حين يكون هذا العدد الكبير من أصحاب المليارات أمثال بيل غيتس وروبرت مردوخ وجان لوك ... وغيرهم من أرباب المال في العالم مالكين للصحف التي نكتب فيها، ولمحطات الإذاعة التي نتحدث عبرها، ولشبكات التلفزة التي نظهر على شاشاتها؟ [أما زلنا قادرين على التحرك] حين يكون هذا السيل الهائل من الأخبار والثقافة المتدفق على الدول النامية آتياً من البلدان الصناعية في حين لا تسمع هذه البلدان الصناعية إلا القليل جداً من الأنباء المتسربة تسللاً من الدول النامية؟ [أما زال بوسعنا أن نتحرك] حين يكون أولئك الذين يكتبون الشيكات والقوانين ويسألون الأسئلة ويستثمرون ويبددون ويقلصون، هم أنفسهم أرباب عملنا ومصادر موارد الدعاية ومحددي توجهاتنا، وصانعي قراراتنا ومصنعي أنبائنا؟ بعبارة أخرى، هل نستطيع أن نفكر بما يجب فعله في هذا العالم المعولم، ما يتعين علينا كصحفيين ومثقفين أن نفعله لمواساة المحرومين وإزعاج المرتاحين، بوصفنا قوة مضادة، صوتاً لمن لا صوت لهم، حين يكون هذا العدد الكبير منا جزءاً من الطبقة الحاكمة كما من نخبة أصحاب الأعمال؟ حين يكون هذا العدد الكبير منا عاكفاً على ترديد أصداء خطب الأقوياء وانتقاد مواقف الفقراء؟ إذا كانت الأسئلة ضرورية، فإن مما يدعو للأسف أن الأجوبة واضحة، أكثريتنا لا تستطيع، ولن تقدم على فعل ما يتعين عليها أن تفعله، وهذه إحدى نتائج العولمة التي سمحنا لها أن تحدث، وعلى الرغم من أنني لا أؤمن بأن هذه العولمة حتمية، فإن وسائل الإعلام تحاول إظهارها كما لو كانت حتمية وتتظاهر بأنها تعدها مرغوبة، لا يجوز لأحد منا نحن الصحفيين والمثقفين على الأقل، أن ينكر قوة الأفكار التي ننشرها وندعم بها قرع طبول الدعاية الدائرة مدار الساعة في عالم لا يعرف معنى النوم، وليس له حدود».[٦١]

ل٢) لقد لخص لسلي سكلير العولمة قائلاً (لاحظ أن الكوكبية تعني العولمة، مع اعتذاري لضعف الترجمة): «يمكن إيجاز نظرية النظام الكوكبي بخطوطه العريضة على النحو التالي: يتألف هذا النظام من ممارسات اقتصادية عابرة للحدود القومية تشكل على أعلى مستويات التجريد، حجارة بناء صرح النظام، أما الممارسات السياسية فليست إلا المبادئ التنظيمية لهذا النظام، حيث تتولى أدواتها التعامل مع المواد المتوفرة. غير أنها قادرة، عبر تعديل تصميم النظام، على بناء هياكل متباينة داخلها في حين تبقى الممارسات الثقافية أو الإيديولوجية المفاصل واللحمة التي تضمن دوام تماسك النظام، ففي غياب هذه الممارسات من شأن أجزاء من النظام أن تنحرف وتتوه في الفضاء. لضمان سلامة العمل يتعين على القوى المهيمنة في كل من الميادين الثلاثة أن تحتكر الموارد المفتاحية التي يكون التنافس عليها كبيراً، فالشركات العابرة للحدود القومية تسعى للتحكم بالرساميل والثروات المادية الكوكبية، الطبقات الرأسمالية العابرة للحدود القومية تسعي للتحكم بالسلطة الكوكبية، وجملة المؤسسات والوكالات العابرة للحدود القومية ذات العلاقة بثقافة أو إيديولوجيا النزعة الإستهلاكية تسعى للتحكم بدنيا الأفكار، لقد بات تحكم الشركات العابرة للحدود القومية الفعال بالرساميل والموارد الكوكبية كاملاً تقريباً، ليس ثمة إلا القليل من الموارد القومية المهمة الباقية كلياً خارج دائرة الممارسات الإقتصادية العابرة للحدود القومية ...» (٦٠).

رفض العولمة

وكما ترى في الاقتباس السابق فقد بدأت الأصوات ضد العولمة تتعالى. فهناك اعتراض جماعي من الشعوب على العولمة. فمع تحول مراكز النفوذ السياسي الاقتصادي من الدول القومية إلى نظام اقتصادي دولي متزايد الخضوع لهيمنة الشركات العابرة للحدود، فإن إستراتيجيات وتكتيكات وأهداف الحركات المناضلة ضد العولمة هي الأخرى تتحول. فقد بدأت بعض الحركات الشعبية والمنظمات غير الحكومية والنقابات العمالية والهيئات الأكاديمية والأطباء والمحامين والمهندسين في معظم أرجاء العالم بوضع إستراتيجيات للتواصل فيما بينها عن طريق الاتصالات الحديثة لتبادل الخبرات لمقاومة سلبيات العولمة. فكما يقول جوشوا كارلاينر Joshua Kairliner فقد صار السكان الأصليون من نيجيريا إلى كولومبيا البريطانية أكثر تعاوناً لحماية السلامة الطبيعية والثقافية لثرواتهم من تجاوزات الشركات والحكومات، مثل شبكة العمل في مجال المبيدات. فظهرت سكرتاريات في كل قارة لتنسيق جهودها لحظر أكثر المواد الكيميائية الزراعية خطورة وسُمّية في العالم. وثمة منظمات أخرى، مثل السلام الأخضر وأصدقاء الأرض، لها مكاتب في عشرات البلدان تتولى إطلاق حملات منسقة تستهدف لجم تدمير الشركات للبيئة، فتلك الجماعة المعروفة مثلاً باسم أويل ووتش التي تتخذ من الإكوادور مقراً لها تتعاون مع ناشطين عبر العالم الثالث لمحاربة إساءات شركات النفط العالمية في المناطق المدارية، أما شبكة العالم الثالث التي تتخذ ماليزيا مقراً لها، والتي ينشط ممثلوها في بلدان مختلفة في كل من آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، فقد ساهمت في قيادة عملية توجيه النقد إلى الغات GATT ومنظمة التجارة العالمية WTO بوصفهما اثنين من هياكل تحكم الشركات العالمية.[٦٢]

وبرغم الجهود المشتتة للتحركات ضد العولمة إلا أنها حركات نابضة بالحياة لإيجاد عولمة تنطلق من القاعدة، أي من عموم الناس، فالجماعات في مختلف أرجاء العالم (باستثناء بعض الدول العربية الدكتاتورية) بدأت تخرج من عزلتها وتدخل في تعاون وتواصل مستمرين للوقوف ضد تيار العولمة. فقد اجتمعت حوالي سبعين منظمة قاعدية في الولايات المتحدة الأمريكية ووضعت وثيقة بعنوان: من النهب العولمي إلى القرية العولمية. ومما جاء فيها عبارات مشحونة بالتفاؤل مثل: بات التدويل غير المقيد لرأس المال متبوعاً الآن بتدويل حركات الشعوب ومنظماتها. ومثل: إن بناء منظمات الشعوب وتضامنها الدوليين سيشكلان ثورتنا من الداخل: أي محاولة إيجاد مجتمع مدني بلا حدود. وبهذا فإن النزعة الأممية أو «العولمة من تحت» كما يقولون، ستكون الأساس المناسب لظهور قرية معولمة قائمة على المشاركة وقابلة للاستمرار.[٦٣] إلا أن تنظيم وسرعة حركة مثل هذه المنظمات لا ترتقي للحاق بسرعة حركة الشركات، فهذه المنظمات القاعدية لم تتمكن بعد من إبطاء سرعة حركة الشركات فضلاً عن قلب مسيرة الشركات المدمرة. لضرب مثال واحد: حين استجابت شركة ميتسوبيشي للضغوط الدولية وأغلقت مصنعها لتصنيع التربة في ماليزيا، ما لبثت أن سارعت مباشرة إلى التعاقد على القيام بالعمل نفسه مع شركتين فرعيتين في الصين. أي برغم ظهور بعض الانتصارات المتفرقة هنا وهناك إلا أن الشركات هي الأسرع في استغلال ثروات الأرض للوصول السريع للربح على حساب سلامة الأرض.

ولأن العولمة أصبحت صيغة اقتصادية تنشدها أكثر الطبقات السياسية، فإن احتمال ظهور ردات فعل قومية معادية لما هو أجنبي أصبح مرضاً في نظر البعض. وهناك فرصة للخروج من هذا الخطر كما يقول جوشوا كارلاينر يتمثل في بناء سلسلة من العلاقات بين قوى العولمة القاعدية الوليدة ونسج شبكة من التحركات للتنسيق

وتبادل الخبرات حتى يتم إنقاذ الكوكب الأزرق. فيقول:

«لن يكون إنقاذ الكوكب الأزرق من براثن العولمة المتحدة عملاً بسيطاً، لابد من إنجازه عبر خلق واعتماد آليات تنطوي على إعادة مفهوم محاسبة الشركات من ناحية، ومفهوم «المشاركة» بحد ذاته من ناحية أخرى، ثمة الآن كثيرون يفهمون محاسبة الشركات على أنها استجابة غير إلزامية من جانب هذه الشركة أو تلك لمطالب أولئك المتأثرين بنشاطاتها، وهي تتحدد بأشكال متباينة بوصفها مسؤولية أية شركة عابرة للحدود القومية أمام مستثمريها، مدى استجابة الشركة لمطالب عمالها أو الجماعة المحلية التي تنشط في بيئتها، أو مدى الاستعداد الطوعي لدى الشركة لتقديم المعلومات البيئية. هناك في الحقيقة قدر متزايد من الخلط بين محاسبة الشركات وانضباطها الذاتي. إلا أن المحاسبة الحقيقية للشركات تبقى شيئاً أوسع وأعمق بكثير من التعاريف آنفة الذكر، إنها تعني التزام الشركات الصارم بسائر الجماعات والحكومات والبيئة العالمية التي تعمل فيها، وفي صلب مثل هذه الإدارة الديمقراطية يجب أن يكمن المفهوم الذي يؤكد أن على الشركات ألا تتمتع بأي حق طبيعي في الوجود، بل هي قادرة بالأحرى على الحصول على مثل هذا الحق من «الشعب» مما يلزمها بالاستجابة لما يطلبه الجمهور. لابد للشعب إذاً من أن يكون متمتعاً عبر صيرورة من التمثيل السياسي الديمقراطي بحق رسم حدود «الشركة»، هويتها، ما تستطيع وما لا تستطيع أن تفعله. إذا بادرت شركة ما، وهي على علم، إلى بيع منتجات معطوبة أو تمادت في انتهاك القانون، فلابد للجمهور من أن يكون قادراً على مطالبة الحكومة بإلغاء مثل هذه الشركة وتفكيكها عبر تصفية أصولها. حين تكون الشركات خاضعة لقدر أكبر من التحكم الديمقراطي، تبقى سطوتها قابلة للكبح، تكون الاحتكارات قابلة للتفكيك، تكون الاقتصادات قابلة لزيادة التركيز على الاستمرارية، من شأن مثل هذا المناخ أن يرعى اقتصاد سوق لا مركزي، ذا توجه بيئي سليم، قائم على تطوير تكنولوجيات بديلة نظيفة، وزراعة عضوية، ومشروعات خاضعة لرقابة العمال، ومؤسسات صغيرة واتحادات بلدية وروابط تجارية بديلة ومصارف مكرسة حقاً لاستئصال الفقر، وجعل الجماعة صاحبة كلمة مسموعة، مع تحقيق قدر أكبر من العدالة والتكافؤ بين الشمال والجنوب، إضافة إلى أشياء أخرى».[٦٤]

وإن تدبرت الاقتباس السابق (مع اعتذاري لضعف الترجمة كما ورد في الأصل) ستلحظ أنها أمنيات أو «يجبات» لن تتحقق لأن منظومات الحقوق قد صيغت لتدافع عنها (تذكر ما مر بنا في الحديث عن اليجبات في فصل «المكوس»). أي وكأن المجتمع العالمي بحاجة لثورة في جميع المستويات للتخلص من سلبيات العولمة.

سلبيات العولمة

قبل المرور على السلبيات، فمن العدل أن نسأل: هل للعولمة إيجابيات؟ هناك من يرى ذلك. فالعولمة أدت إلى تبادل المعلومات وإلى فهم أفضل للحضارات المختلفة وأنها نشرت الديمقراطية وستنشرها في الدول الدكتاتورية أيضاً لأنها ستؤدي إلى تبديد سلطات الدولة.[٦٥] فالعولمة أقل بلاءً من الحكام العرب كما يقول البعض، وأنه بسبب التقنيات في عصر العولمة كشبكات التواصل الاجتماعي وتنظيم الناس لأنفسهم ظهر الربيع العربي مثلاً. وهذا بالطبع صحيح إلى حد ما. فالعولمة أدت إلى إزالة آفة الدكتاتورية بجمع الناس على قلب رجل واحد من خلال التواصل فيما بينهم ليثوروا على الأنظمة والحكام. لكن إن طبقت الشريعة فإن آفة الدكتاتورية لن تظهر أصلاً كما

ستتأكد بإذن الله في فصلي «الأماكن» و «الحكم»، كما أن هذه التقنيات التي قربت بين الناس ليست بالضرورة من نتاج العولمة كما حاولت أن أثبت مراراً، بل بسبب التقدم العلمي التقني والذي سيزدهر أكثر مع تطبيق الشريعة كما سيأتي بإذن الله.

وبالنسبة لغزارة المنتجات، فهناك مقولة بأن سكان بعض الدول استفادوا من العولمة نظراً لارتفاع مستوى دخل الفرد بصفة عامة. وللرد على هؤلاء أقول: إن سكان الدول التي يُعتقد أنها استفادت من العولمة من خلال صادراتها مثلاً ما أدى لزيادة دخل الفرد (كتلك الدول الزراعية المصدرة للموز مثلاً والتي تمكنت من تصدير الموز بسبب سهولة الشحن في عصر العولمة) فقد ذاق سكانها الأمرين لأن سياسات دولهم لم تكن عادلة. فمعظم الاستثمارات كانت في المدن ولصالح سكان المدن والحكومة البيروقرطية. فمعظم ما تنفقه الدولة في الهند مثلاً لا يفيد الفقراء الذين لا يحصلون على العلاج أو التعليم أو الصرف الصحي أو الماء النقي، فالفقراء مهمشون. وهكذا يزداد الفقير فقراً. فهناك آلاف الأطفال الذين يعملون في الباكستان في صناعة كرة القدم لصالح شركات غربية بأجور زهيدة على حساب الذهاب للمدارس، والأمثلة على هذا الظلم كثيرة.[٦٦] ناهيك عن أن التقدم في المواصلات ليس بسبب العولمة (أي تقدم المواصلات لنقل الموز في مثالنا هذا)، ولكن بسبب التمكين والتقدم المعرفي (تذكر ما مر بنا في فصل «قصور العقل» في الحديث عن: «العقل أم التمكين» و «أسباب التخلف»).

أما عن الصين التي تغنى بها العلمانيون باستفادتها من العولمة فالرد هو الآتي: صحيح أن الصين أصبحت من أكثر الدول خروجاً من الفقر بعد أن فتحت الصين اقتصادها للغرب سنة ١٩٧٨م. وصحيح أيضاً أن عدد السكان الذين يعيشون على أقل من دولار واحد يومياً انخفض من ٢٦٠ مليون إلى ١٠٠ مليون بعد عقدين من الزمان وبنمو اقتصادي وصل أحياناً إلى ١٠٪ في السنة. وصحيح أيضاً أننا إن وزعنا مجموع ما أنتجه البشر على عدد سكان الأرض في ظل العولمة لوجدنا أن نصيب الفرد أكثر من أي عصر مضى (وهذا ليس بالضرورة بسبب العولمة ولكنه بسبب التراكم المعرفي للتصنيع)، وكل هذا إحصائياً ونظرياً، أما الواقع والذي فعلته العولمة هو أنها جعلت نسبة الاقتناء للخيرات غير متساوية. فلم يشهد التاريخ البشري تراكماً كبيراً في أعداد من لا يجدون ما يأكلون كما اليوم، أي من هم تحت خط الفقر والذين يزدادون يوماً بعد يوم (وستأتي إحصائياتهم بإذن الله). وبالنسبة لمن هم فوق أو على خط الفقر فما يستهلكونه برغم أنه أكثر من فقراء الماضي إلا أنه لا يتناسب مع ما يملكه الأثرياء. وهذا يزيد الإحساس بالفقر ويزيد الاستعباد. فإن تذكُر أخي القارئ فقد قلت سابقاً أن ما استمتع به هارون الرشيد يقل عما يستمتع به كثير منا الآن. فهو لم يأكل فاكهة الصيف في الشتاء ولم ينم تحت مكيف في الصيف. ولأن النفوس البشرية ضعيفة، فهي دائمة المقارنة مع الآخرين. ومن هنا يأتي الاحساس بالفقر ويتولد الاستعباد، وهو ما تحاول الشريعة جذه من جذوره. فالعولمة لن تكون عادلة. وما حدث في الصين برغم أنها دولة قوية عسكرياً وسياسياً، هو زيادة كبيرة في دخل البعض على حساب من يعملون مستعبدين في مصانع كالسجون. فبالإضافة للسجون التي تعمل كمصانع والتي تسمى لاو جاي كما مر بنا، فهناك مناطق في الصين يحشر فيها العمال في مساكن ضيقة مقفلة ليلاً خوفاً من هروبهم برغم أنهم أتوا بمحض إراداتهم لضيق وضعهم المالي. فقد غُرر بهم وجُذبوا للعمل ثم اكتشفوا أنهم لا يطيقون أوضاع العمل والسكن اللاإنسانية. وهذا وضع لا ترفضه الحكومة الصينية التي هي بحاجة لهذه الاستثمارات الأجنبية والذي تغض الدول الغربية الطرف عنه والتي تدعي الديمقراطية والحرية والإنسانية.

أما بالنسبة للدول الضعيفة عسكرياً وسياسياً، فلا أدل على الاستعباد في عصر العولمة مما تعودت الولايات المتحدة الأمريكية القيام به بتسخير رؤساء دول العالم الثالث لتحقيق مطامعها. فكما هو معلوم وموثق في الأفلام المنتشرة بين الناس، فقد كانت الاستخبارات الأمريكية تطلب من رئيس الدولة المستهدفة فتح مواقع المواد الخام للشركات الأمريكية، فإن انصاع لهم وإلا قتلوه. وكما اعترف عميل أمريكي، فقد كانت معظم هذه الاغتيالات بإسقاط طائرة الرئيس (كما حدث للرئيس الباكستاني ضياء الحق مثلاً ولعدد من قادة دول أمريكا اللاتينية). وعندها سيصبح السكان مسخرين للعمل في هذه الشركات ويكون الاستعباد. أي أن حقوق من في الموقع نقلت لمن هم خارجه لأن التصاريح لاستخراج المعادن لا تعطى إلا من خلال الدولة التي استُعبِدت من أعلى منصب، أي من منصب الرئيس. ولأن البلد فقير في موارده لأن شركات العولمة تستنزفه، فإن البنوك العالمية تُقرض هذا البلد بدعوى دعمه لبناء المرافق، ثم لا تُبنى المرافق، بل يستبد المسؤولون الفاسدون بهذه الأموال الذين سعوا لاقتراضها على حساب مستقبل شعوبهم، وبازدياد التخلف، ولأن المال المقترض ضاع، لن تتمكن هذه الدول من سداد البنوك، فتبدأ البنوك بالضغط على الدول لاسترجاع الفوائد المركبة لما تم إقراضه. وهكذا تصبح الحكومة مشلولة الأطراف لتحكم شعباً متخلفاً ويعمل أجيراً في موطنه لشركات العولمة الظالمة. أي أن الناس يعملون بجد وينتجون ومع ذلك فهم فقراء، بينما أسواق الغرب تفيض بمنتجات هؤلاء الفقراء اللذين تزداد بيئاتهم تلوثاً ومواردهم نضوباً دونما عناء من سكان العالم الغربي المتعولم ظلماً.

أما إن أتى حاكم وحاول إنقاذ بلده ونجى من الاغتيالات، فإن وجود الشركات العالمية في بلده تؤدي لزعزعة الاستقرار لتظهر الدولة وكأنها دولة فاشلة وبالتالي فإن الرئيس هو الفاشل فيلفظه الشعب ليأتي آخر فينصاع لإرادة الدول القوية. فكما هو معلوم، فإن النمط الجديد من الحروب التي تديرها الدول القوية كما يقول الأستاذ ماكس مانوارينج Max Manwarnig، وهو ما يعرف بحروب الجيل الرابع، لا يكون بإرسال الجنود عبر الحدود للغزو، بل من خلال زعزعة الاستقرار، وهذا عادة ما يتم بتحريك بعض الجهلة وبتسيير الإعلام وبالتأثير في مؤشرات الأسواق وما شابه من أدوات فتتآكل الدولة رويداً رويداً فتضعف لتحتاج لدعم الآخرين فتقع في شرك تنفيذ إرادة الغزاة الأذكياء أو بالأصح الخبثاء، هكذا تكتسب الدول الكبرى النفوذ على الدول الأضعف.

والسابق هو بسبب التفاوت الهائل بين قوى الدول. ولكن حتى إن لم يكن هناك تفاوت بين الدول أو كانت الدول بريئة وليست كالذئاب، فإن أفراد المجتمعات نفسها تحاول أن تلتهم بعضها بعضاً لأن العولمة الظالمة أوجدت البيئة التي تمكن القلة من الغالبية لتظهر السلبيات. فمن سلبيات العولمة المشاكل النفسية. ففي أواخر القرن الماضي كانت هناك أكثر من عشرين مليون عائلة تدخر أموالها في السندات وتضارب في الأسهم وتعاني من ويلات التقلبات النفسية التي تصاحب هذه المقامرات ليل نهار. فمتى ما ارتفع مؤشر داو جونز الأمريكي للأسهم Dow-Jons-Index أو نزل، ارتفع معها ضغط الناس ونزل. لذلك تجدهم يمضون الساعات الطوال مع مستشاريهم ومع سماسرة البورصات وخبراء الصناديق لعلهم يتكهنون بأسعار الأسهم والصناديق. وتحت هذه الضغوط النفسية لا يبقى للأطفال إلا ساعات قليلة مع الآباء المتوتري الأعصاب لتربية الأطفال ما يؤثر على تربية الأجيال. ناهيك أن ما يقابل هذا التوتر هو إضاعة الوقت وكأنها مقامرة. فلا إنتاج ملموس إلا اللعب بنقل الأموال مقامرة من هذا الركن إلى ذاك الركن من العالم.

ومن سلبيات العولمة أنها تجعل الكل ينفلت دون رقيب. فقد فسر أحد الألمان واسمه بك Beck العولمة بأنها «المخاطرة». فهو يقول بأن العولمة ما هي إلا مخاطرة من الكل على حساب الكل. فالكل يسعى لزيادة إنتاجه وربحه، وسيكون هذا على حساب تلويث البيئة مما سيؤثر على الكل. فالمصانع تخاطر بعدم معالجة النفايات لأن ذلك مكلف ولا رقيب قوي عليها من الدول، بل تخاطر بإلقائها في نهر أو دفنها في صحراء أو إرسالها لتدفن في دول أخرى مقابل أجر مالي. وهذا أدى لظهور رجال أعمال متخصصين في نقل النفايات الضارة لدول متخذو القرارات فيها من ذوي الضمائر التي سمحت لهم بتقبل هذه النفايات على أراضي شعوبهم دون علم سكانها. حتى الدول التي ترمي بالصناعات الثقيلة الملوثة لدول أخرى فهي إنما تخاطر بالتخلص من التلوث في أراضيها لتؤخره لوقت لاحق، فهو وقت بعيد إلا أنه سيصبح قريباً. وهكذا كما يلخص بك Beck الموقف فيقول: «إن تراكم المخاطر سيحجّم المجتمع العالمي إلى حي من الأخطار».[٦٧]

أما بالنسبة لانحدار القيم فقد انتقد لوتواك Luttwak الجمهوريين في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً والمعروفين بأنهم من المحافظين على القيم، فهو انتقدهم بأنهم يتبنون نُظُماً تدمر القيم على الرغم من أن رجال السياسة عندما يخوضون الانتخابات يؤكدون على إعادة قيم الأسرة إلا أنهم في سياساتهم المالية يدعمون العولمة بتحرير رأس المال جبراً لأنهم تحت ضغوط الشركات. فهذا الرئيس الأمريكي جورج بش الابن تحركه شركات ولاية تكساس وهو ينفذ لها ما تريد من حرية في الحركة ما يؤدي إلى زيادة البطالة بسبب انتقال الشركات. ومن أهم مسببات البطالة أيضاً هو تحول الشركات إلى اقتناء التقنية السريعة وما تتطلبه من تحديث للمهارات. وبالطبع فليس في إمكان كل الموظفين، وبالذات الكبار منهم، مجاراة هذه التغيرات المطلوبة للمهارات. وهذا يتطلب تسريحهم ما سيؤدي إلى عواقب اجتماعية كأن يضطر الزوج للسفر لمدينة أخرى للبحث عن عمل ويترك زوجته، وقد يرتمي في أحضان امرأة أخرى، وبهذا تتفكك الأسر وتنهار المؤسسة الأخلاقية الأساسية. فعندما تنطلق التقنية بسرعة تفوق تكيف الناس معها فسيتخلف أولئك غير القادرين على مسايرة الركب والتكيف إما لأنهم لا يريدون أو غير قادرين على قضاء العمر كله بأقصى عطاء، وإما لأنهم لا يريدون أو غير قادرين على تغيير رؤيتهم للحياة.[عب] ويستخدم لوتواك كمثال لإثبات نقده تدخل الدولة في سياسة تحرير رحلات الخطوط الجوية التي برغم أنها أدت إلى حرب بين الناقلين وإلى تخفيض الأسعار إلا أنها في الوقت ذاته أدت إلى رفع نسب الطلاق وإلى ضياع الكثير من الأطفال الذين يعانون من هذا التحول الاجتماعي.[٦٨] وبهذا يكثر الإجرام لدرجة أن مجموع الإنفاق على السجون في كاليفورنيا فاق الإنفاق على التعليم.

عب) ولكنك قد تقول: بأن عدم مقدرة المأجورين وبالذات الأكبر سناً مجاراة التقنية الحديثة ما يؤدي لتسريحهم من العمل أمر محتوم، فلماذا تلام الرأسمالية، وأنه حتى وإن طبقت الشريعة فإن هذا قد يقع؟ فأجيب: هذا إلى حد ما صحيح إن كان الفرد مأجوراً بأجر زهيد، وهذا يحدث عندما تزداد البطالة. ومع تطبيق الشريعة وبانعدام البطالة فإن الشركاء الذين يعتمدون على بعض المأجورين يجدون أنفسهم مضطرين لتدريب هؤلاء. ناهيك عن أن معظم الناس من الملاك وبالتالي يعملون فيما يملكون، لهذا بالطبع فلن يفصلوا أنفسهم، بل عليهم التأقلم أو الخسارة، لهذا سيسخرون كل طاقاتهم للتأقلم أو للتحول إلى صناعات أخرى تتطلب مهارات أقل، وهذا في مقدورهم لأن المال الكافي لديهم في بيئة تفتح جميع أبواب التمكين. أما من لفظته جميع الشركات وكان معدماً في سن متقدمة فهناك بالطبع من سيكفله بسبب ثراء المجتمع (تذكر آيات الصدقات والفيء والغنائم). ومن جهة أخرى، وهذا هو الأهم، فإن المعرفة لن تقفز إلا نادراً إن طبقت الشريعة مقارنة بأيامنا هذه، بل ستنمو تدريجياً، فالمعرفة في أيامنا هذه التي تُحتكر فيها لمن أوجدوها تتصف بالقفزات ثم الركود الطويل ثم القفزات، وليس النمو التدريجي والسريع كما سترى في فصل «المعرفة» بإذن الله.

وبرغم أن الديمقراطية تعتمد على التصويت والذي هو حق لكل مواطن، وبرغم أن السياسيين المنتخبين يسعون للموازنة بين مصالح الفئات الاجتماعية المختلفة لكسب ود الأغلبية، إلا أن الواقع الذي فرضته العولمة هو أن معظم السياسيين بعد فوزهم يجدون أنفسهم تحت ضغوط أصحاب رؤوس الأموال والذين هم قلة، أي أن متخذي القرار يجدون أنفسهم يحققون أحلام الأقلية وهذا أدى إلى السيادة الشمولية لرأس المال. والمضحك هو أن من الأسباب الموصلة لهذه الانتكاسة للديمقراطية هو الصراع الذي كان بين الرأسمالية والاشتراكية في القرن العشرين. فبسبب هذا الصراع ظهرت الأحزاب الرأسمالية المطعمة بالاشتراكية مثل حزب العمال في بريطانيا والحزب الديمقراطي في أمريكا الشمالية. وعند وصول هذه الأحزاب للحكم كانت تدعم الطبقة العاملة من خلال النقابات وتمرير القوانين التي تحد من ساعات العمل وترفع الأجور وتقدم التعليم والرعاية الصحية مجاناً. أي أن هذه الأحزاب أوجدت حقوقاً لمن يعملون ولا يملكون. وهذا أوجد خلال الخمسين سنة الماضية طبقات اجتماعية ذات دخل متوسط وذات مدخرات هائلة في مجموعها. ومن العجيب أن هذه الطبقات هي التي تعاني الآن من العولمة برغم أنها هي التي تدعمها وذلك بسبب مدخراتها التي تودع في صناديق استثمارية. فقد يقوم عامل في مصنع ما مثلاً من الطبقة الوسطى بوضع مدخراته في صندوق استثماري ثم يقوم هذا الصندوق بشراء ذات المصنع الذي يعمل به العامل المستثمر، ثم يأتي الملاك الجدد والذين يمثلهم القائمون على الصندوق الاستثماري ويطالبون الشركة برفع الجدارة لزيادة الربح إما بفصل بعض العمال أو بنقل المصنع لدولة أخرى. وهكذا قد يفصل هذا العامل أو يفقد وظيفته لعامل آخر في دولة أخرى بسبب استثماره هو، وهم يدركون كل هذا ولكن لا يستطيعون فعل شيء حياله. إنهم في نفق.

إن المصطلح tittytainment هو من وضع الأمريكي بريزينسكي Zbigniew Brzezinski . وهذا المصطلح يأتي من دمج كلمتين هما «حلمة tits» و «ترفيه entertainment»، ومعناها التقريبي هو البحث عن كل ما يمكن وضعه من مسليات لإلهاء الناس وتصبيرهم على ما هم عليه من فقر وبؤس. ولعل ترجمتها إلى «ملهيات» تفي بالغرض. فالطفل عندما يرضع من حلمة والدته حتى إن لم يكن هناك حليب فسيصبر وينتظر ويلهيه الأمل بأن الحليب قادم. وهكذا يجب أن يحدث للفقراء كما يقترح. فلابد للمجتمعات في عصر العولمة من أن توجد هذه الملهيات حتى يصبر الفقراء. ذلك لأن المجتمع البشري بدأ ينقسم إلى قسمين بنسبة خمس إلى أربعة أخماس. خمس غني بيده القرار والمال وأربعة أخماس هم الفقراء. ففي بعض المنتجات وبسبب الاعتماد على الآلة فإن خمس القوة العاملة تكفي لإنتاج السلع للكل. أما الأربع أخماس الباقية من الناس فحتى إن كانوا راغبين في العمل فسيبقون عاطلين عن العمل مستقبلاً بسبب العولمة التي تبحث عن أعلى ربح من خلال الاعتماد على الآلة. فياله من نظام يؤدي لخسران كبير لهذا العدد الهائل من العقول والأيدي العاملة (أي أربعة أخماس). وحتى باستخدام الآلة فإن الشركات تبحث عن أقل أجر لليد العاملة على الآلة حتى وإن كان ذلك على حساب الإنسانية. فهناك أكثر من عشرين مليون أمريكي لا مأوى لهم ومعظمهم في الشوارع لا لسبب إلا لأنهم عاطلون عن العمل.

وباستثناء بعض الدول التي رفعت مستواها المعيشي مادياً ودمرته اجتماعياً كما فعلت تايلندا مثلاً بالانفتاح على الدعارة على مستوى عالمي، فقد انقسمت الدول من فقير لأفقر. فقد انحدر دخل أفقر الناس في العالم في التسعينات من القرن الماضي من ٢,٣ إلى ١,٤ ٪ من مجموع إنتاج العالم. لذلك فهناك ١٩,٠٠٠ طفل كانوا يموتون

يومياً بسبب الفقر الزائد سنة ١٩٩٩م.[٦٩] وعلى الدول الفقيرة أن تدفع سنوياً للدول الغنية لسداد ديونها أكثر مما تنفقه على التعليم والصحة معاً، إذ أن الفرق بين أفقر وأغنى دولة في العالم في عام ١٩٥٠م كان ١: ٣٥، أما في عام ١٩٩٢ فقد ارتفع إلى ١: ٧٢، لذلك زادت ديون دول العالم الثالث إلى ١,٩٤ ألف مليار دولار، أي ضعف ما كانت عليه قبل عشرة أعوام.[٧٠] كما أن دخل الفرد قد نقص في العقد الأخير في أكثر من خمسين دولة في العالم معظمها دول أفريقية. وفي المجموع فقد كان عدد سكان العالم الذين دخلهم تحت دولار واحد يومياً يزيدون عن ١,٢ بليون نسمة في عام ١٩٩٨م. أما المدن التي لهثت وراء العولمة فلم تتمكن من مجاراة متطلباتها. فقد نمت المدن وامتدت للأغنياء على حساب الفقراء. فمدينة بومبي بالهند، وهي مدينة مفتوحة تجارياً للعولمة، بحاجة لمئة ألف دورة مياه ولا تستطيع البلدية تدبير ثلثي الماء اللازم لأدنى مستويات الحياة المقبولة.

إن العولمة تعني الجري وراء الربح بلا حكمة. كل يحاول الربح لنفسه ويقيس الربح بالمال عداً ونقداً، والنتيجة هي ضياع الخيرات. فالدول التي أخذت بالعولمة بدأت تقضي على أراضيها الزراعية لتحل محلها المصانع. فاليابان وتايوان وكوريا الجنوبية فقدت أكثر من ٤٠ ٪ من أراضيها المخصصة لإنتاج الحبوب لتحل محلها آلاف المصانع. أما جزيرة جاوا الأندونيسية فإنها تفقد سنوياً عشرين ألف هكتار من الأراضي الزراعية أو ما يكفي لإطعام ٣٦٠ ألف مواطن برغم زيادة السكان في الجزيرة. ولهذا بدأت أسعار القمح والذرة ونحوها من حبوب في ازدياد. أي أن البشر قد يقدمون على كارثة غذائية في الأجيال القادمة. فبرغم كل التقدم في زراعة وصناعة الغذاء، مثل تكنولوجيا الجينات والتحسين في البذور والأسمدة وآلات الحرث والحصد، فإن البشرية بحاجة لثورة خضراء ثانية لتتمكن البشرية «تحت ظل العولمة» من تغذية نفسها. وهذا بسبب إسراف الأغنياء ومتوسطي الدخل على حساب الفقراء وبسبب سوء الإدارة من هؤلاء الذين يعملون ولا يملكون. فالغذاء في العالم أكثر من كافٍ. فمجموع الإنتاج العالمي من الغذاء يصل إلى حوالي ٤ مليار طن سنوياً. وهذا رقم يزيد عن متطلبات البشر: فقد قامت جمعية المهندسين الميكانيكيين في إنجلترا سنة ٢٠١٣م ببحث عن الهدر في الغذاء ووجدت أن نصف إنتاج العالم يلقى في القمامة سنوياً بسبب سوء التخزين وسوء النقل وسوء سلوكيات المستهلكين الباذخة. ففي دول آسيا مثلاً يضيع من ٣٧٪ في دولة ما إلى ٨٠٪ في دولة أخرى من إنتاج الرز دون استفادة بسبب سوء الإدارة في وقت ينام فيه أكثر من مليار إنسان وهو جائع. وظهرت مؤخراً (في فبراير ٢٠١٣م) دراسة تركية تفيد أن هدر الخبز في تركيا يصل إلى الثلث بسبب الإسراف وسوء الادارة، وأن تكلفة هذا الهدر يكفي لإنشاء ١٨ مطاراً كل سنة سعة كل منها نصف مليون مسافر. فما بالك بالأرقام إن تمت الدراسة في الخليج العربي مثلاً وبالذات على الرز؟[٧١]

أما حضارياً فقد بدأت الأمم بفقدان هويتها. فقد كانت الأعيان مثل السجاجيد والأثاث والمباني وأنواع الملابس والمأكولات هي من أهم مكونات الهوية وكانت تصنع محلياً، وكان التصنيع في الماضي مهنةً ذات متعة للصانع الذي أخذ بالأعراف التي تعكس حضارته وجغرافيته وتضفي له الإحساس بالفخر لما ينتجه من أعيان باحترام إمكانات موقعه وتجعل منه إنساناً مبدعاً وله تكريمه ومكانته في مجتمعه لما يقدمه من منتج أو خدمات، هذا بالإضافة لما يقدمه الصانع من تراكم معرفي. فالمجتمع إذاً ما هو إلا أناس يعملون بأيديهم أو آلاتهم فينتجون بعزة وكرامة. إلا أن كل هذا تغير مع الحداثة لأن منظومات الحقوق بدأت في التغير فقلت نسبة الملاك في المجتمعات بسبب التسخير. ثم ازداد الوضع سوءاً مع العولمة التي تنتج الأعيان والخدمات لمعظم سكان الأرض

وبأسرع الوسائل وبعيداً عنهم وبتسخير أشرس للناس. وهم، أي معظم المنتجين الذين أصبحوا يعملون في الإدارة والاقتصاد والسياسة لكثرة البيروقراطيات، لا عمل إنتاجي لديهم إلا استخدام الأوراق والأقلام والتي انقلبت إلى شاشات فيما بعد لتسهيل أمور انتشار العولمة، بينما تركت الأعمال الإنتاجية الحقيقية للآلات وللقلة من المصممين المبدعين. وبهذا أصبح كل شيء متوافراً في كل مكان وبنفس المواصفات، لهذا تشابهت الخدمات والأعيان، وبهذا فقد البشر عمقهم الحضاري الذي يميز بعضهم عن بعض. وانسحب هذا على معظم المنتجات. ففي الملبوسات ظهرت الماركات والتي قال عنها وزير فرنسي بأنها أكبر كذبة صنعها الأذكياء لسرقة الأثرياء فصدقها الفقراء. حتى المنتجات الكبيرة الحجم كالمباني والمدن فقد تشابهت، أي حتى العمران فقد هويته الأصلية وبدأ في الظهور بطريقة مقلدة زائفة.[م٢]

ولكن هل فقدان الهوية يعني أن العولمة تؤدي إلى مجتمعات أكثر تشابهاً، وكأنها مجتمع واحد. إن الإجابة جد منطقية: إن أي نشاط في المجتمعات المعاصرة المربوطة بأنظمة الدول المتباينة لابد وأن يتحرك تحت مظلة مؤسسة حكومية أو تجارية أو اجتماعية ذات هويات مختلفة، فمتى ما تعولمت هذه المؤسسات، فهذا يعني بالضرورة أن تلك النشاطات أصبحت مشابهة لنشاطات أفراد آخرين في أماكن أخرى من العالم، وبهذا يظهر التشابه وتذوب الهويات. والأدهى هو أن هذا التشابه يأخذ طابعاً مصبوغاً بصبغة العالم المصدر للعولمة، أي بصبغة العالم الغربي. فمنظمة التجارة العالمية مثلاً تفرض رزماً من قوانين التجارة المتحررة في نظر طرف ولكنها مقيدة لطرف آخر. وهذه الرزم في الغالب من إنتاج العالم الغربي ذلك لأنه لا وجود لأي نظام بيروقراطي لإدارة الدول يعرفه البشر الآن ويعتقدون بكفاءته غير النظام الغربي. وبمثل هذه القوى المؤثرة يظهر التشابه. ولكن في الوقت ذاته، سيشوب هذا التشابه التوتر بسبب المقاومة من الشعوب كما ذكرت.

ولعل المؤلم للتقدم البشري بسبب العولمة الظالمة هو تخلف التراكم المعرفي المتجلي في التشابه الواضح بين المجتمعات. فمع العولمة، ولأن المعرفة حُصرت في الشركات العابرة للقارات في الأغلب، فإن التراكم المعرفي أصبح أبطأ في تقدمه لأن عدد المشاركين في دفعه قدماً أصبحوا أقل في عددهم. ولعلك ترفض هذه الحقيقة لأن ما تراه الآن من منتجات الشركات الكبرى مثل سامسونج أو أبل للهواتف المتنقلة تبهر العقول. ولعلك تستدل بإحصاءات مثل أن تقنية خزن المعلومات تضاعفت كل ٢٨ شهراً منذ ظهور الحاسب الآلي الشخصي حتى عام ٢٠١٣م ! فأجيب: إن الذي يحدد التقدم التقني للمنتجات عموماً هو سعة مشاركة الناس أولاً، والمستوى العلمي والتقني الذي وصلت إليه البشرية ثانياً. فالأولى تغذي الثانية باستمرار (وسيأتي بيانه في هذا الفصل في الحديث عن التحرر وفي فصل «المعرفة» بإذن الله). أي كلما زادت القاعدة المشاركة في دفع المعرفة كلما تقدمت التقنية. فما تراه الآن في عصر العولمة برغم تقدمه الباهر سيكون أكثر تقدماً بكثير إن طبقت مقصوصة الحقوق لأن سعة المشاركة ستكون أكبر وأكبر بفضل الله سبحانه وتعالى أولاً ومن ثم بفضل فتح أبواب التمكين ليشارك جميع من في الأرض في الإنتاج المعرفي. فأكاد أجزم (ولا إحصائيات لدي لإثبات ذلك): أن من يسهرون على التقدم المعرفي في ظل العولمة لن يتجاوز واحد في الألف من سكان الأرض. فها هي ذي مجاهل أفريقيا وأميركا الجنوبية وآسيا تزخر بالخيرات

م٢) ولكن ما يميز العمران هو أن العولمة مزقت النسيج الاجتماعي فأصبح الأغنياء يخافون الفقراء في الدول النامية، وبهذا بدأت الأحياء المحاطة بالأسوار لحماية من بداخلها من الأثرياء في الظهور (كما مر بنا في الحديث عن إحياء الإحياء) (٧٢).

وبملايين الناس: إما من العاطلين أو من العاملين المسخرين وبالتالي المبعدين عن دفع المعرفة قدماً. وها هي دول العالم الصناعي كالدول الأوروبية والأمريكية تزخر بمئات ملايين الناس المسخرين وبالتالي المقيدين من المساهمة في دفع المعرفة الإنسانية. أما إن طبق البشر مقصوصة الحقوق فلعل النسبة ترتفع لتشمل كامل سكان الأرض لأن كل فرد في مكانه مميزٌ بذاته ولأنه غير مقيد ولأن الموارد متاحة أمامه ولأن الله المعطي الواهب الوهاب الرازق الرزاق الكريم الجواد أعطاه عقلاً ليسخره فيما يُنتج، لذا فسيشق طريقه الإنتاجي المميز الخاص به ولكن ضمن إطار العرف المميز لجغرافيته ما يدفع الأعراف التقنية باستمرار، وبهذا ستكون المعرفة في أعلى مستوياتها على الإطلاق مع تمايزات حضارية لا تحدها إلا أعداد من على الأرض من سكان.

وبالطبع فإن هذا التشابه بين الخدمات والمنتجات بسبب العولمة أوجد بيئة أكاديمية لدراسته. فقد ظهرت جماعة من المفكرين بزعامة كير Kerr في كاليفورنيا بالولايات المتحدة الأمريكية وضعت نظرية حول تقارب أو تداخل المجتمعات واتحادها societal convergence في نظمها الاجتماعية. فما يقولونه هو أن التقسيم الاجتماعي للعمالة يتقدم كلما زادت مهارات الأعمال تخصصاً وبهذا فإن العمالة بدأت تأخذ نمطاً وظيفياً. وبتقدم العلم والتقنية فإن النظام الوظيفي سيتغير إلى منظومة تتطلب تغيراً كبيراً في الانتقال من وظيفة لأخرى. وهذا بالطبع يتطلب استثمار الكثير في التعليم والمهارات. كما أن التصنيع التقني يتطلب تنظيماً اجتماعياً على مستوى عالٍ ليدعم الإنتاج الكمي الهائل والتسويق الملائم لهذا الإنتاج. وبهذا فإن هذه المجتمعات تتوزع عمرانياً إلى مدن وتقوم الحكومات بوضع ما تحتاجه هذه المدن من مرافق ومؤسسات اجتماعية وإنشائية لدعم هذا الإنتاج. وعادة ما تكون هذه المؤسسات كبيرة في حجمها وذات تسلسل هرمي وبيروقراطي عالٍ. كما أن هذه المجتمعات الصناعية تبلور لنفسها قيماً مميزة ترتكز على الماديات وعلى الالتزام بالعمل وعلى التجمعات مثل النقابات، وعلى تقدير الكفاءة الفردية. ويستنتجون بأن المجتمع الصناعي فرض نفسه على العالم لأن «العلم والتقنية اللتان تأسس عليهما (المجتمع الصناعي) تتحدثان بلغة عالمية». وهكذا تتجه الشعوب نحو الاتحاد في سماتها، أو بمعنى آخر إلى العولمة.[٧٣]

وفي النقيض فهناك من يعتقدون بأن ما حدث في الجزء الرابع من القرن العشرين لا يدعم هذه النظرة. فهناك مؤشرات على أن التقليل من شأن حضارات الأمم المختلفة مقابل النظرة الاقتصادية والطبقية المشحونة بالرأسمالية أمر مشكوك فيه. فالعالم الاجتماعي بيل Bell مثلاً يصور الموقف بطريقة كاريكاتيرية بأن المجتمع ما بعد الصناعي هو مجتمع يعتمد على لعبة بين الناس وليس الناس والأعيان كما كان الحال بعد الثورة الصناعية. وذلك لأن عدد الأفراد المنشغلين بتقديم الخدمات في ظل العولمة أكثر من الأفراد المنشغلين بصناعة الأعيان أو جلب المواد الخام. كما أن القوة أو السلطة في المجتمعات بدأت تتحول من الكيان الاقتصادي إلى الكيان السياسي وذلك لأن الأفراد العاملين يتجمعون بناءً على تخصصاتهم ومهاراتهم في تحزبات. هذا بالإضافة إلى أن العلم النظري يفوق العلم التطبيقي ويصبح المصدر الرئيس للإبداع وإيجاد الأنظمة. فالابتكار ليس كما كان في السابق نشاط فردي ويعتمد على الصدفة أو الحظ. فأهم تقنية الآن هي فكرية وليست مادية، وأوضح مثال لذلك برامج الحاسب الآلي.[٧٤] لكن لاحظ أخي القارئ أن النظرتين (لكل من كير وبيل) متشابهتان برغم اختلاف المنهج للوصول إلى الهدف. فعالم الاجتماع كير بالتركيز على إنتاج الأعيان يرى أن المجتمعات ستتقارب. بينما يرى بيل أن إنتاج الخدمات التي

تتطلب التقنية الفكرية تقرب المجتمعات من بعضها. وفي كلتا الحالتين فإن العولمة، من منظور كتاب «قص الحق»، لاتزال ظالمة لأنها مبنية على الطبقية. فجميع النظريات إذاً تدور في فلك واحد: ألا وهو منظومات حقوقية قاصرة تعيش على نقل الحقوق من يد لأخرى.

ولعل أسوأ نتيجة للعولمة هي الإجرام المنظم. فتخلي الدول الصناعية عن رقابة رأس المال أدى إلى ضعف السلطات الأمنية لمراقبة زيادات رؤوس الأموال وانتقالها ما حرض على الإجرام مثل الدعارة وترويج المخدرات وذلك بسهولة التمتع بهذه الأموال بعد وضعها في حسابات شركات في دول أخرى ثم تحويلها من بنك لآخر، وهكذا حتى تأخذ أموال الإجرام صفة قانونية ويصعب تقصي آثارها في حال تحقيق السلطات، وهو ما يعرف بغسيل الأموال. فعندما بدأت أرباح الجرائم ورؤوس الأموال بالهروب ظهرت مناطق حاضنة لهذه الأموال الهاربة من دفع الضرائب مثل جزر الكيمن الكاريبية وهي من المناطق المستقلة والخاضعة للتاج البريطاني. فهذه الجزيرة التي تأوي أربعة عشر ألف مواطن ومساحتها لا تزيد عن أربعة عشر كيلو متراً مربعاً تحوي ما يزيد على خمس مئة بنك. وهناك مناطق أخرى كثيرة مشابهة مثل جبل طارق. وبالطبع فهناك المؤسسات التي تقدم كل التسهيلات والإرشادات القانونية التي يحتاج إليها المهربون، مثل تأسيس شركة وهمية لا وجود لها سوى صندوق بريدي ووثائق لإثبات الهجرة ونحوها من تمويهات أعانت كل من حصل على ثروة عن طريق شبكات الدعارة أو بيع المخدرات من أن يحول أرباح تلك العمليات اللا أخلاقية والوحشية إلى أموال قانونية. فهناك إحصائية في التسعينات تقول بأن ما أودع في الدول الصغيرة التي تأوي الهاربين من الضرائب والمافيا يزيد عن ألفي مليار دولار.[٧٥] ويقول أحد موظفي الشرطة الدولية interpol: «إن ما هو في مصلحة التجارة الحرة هو في مصلحة مرتكبي الجرائم أيضاً».[٧٦] فقد ارتفعت مبيعات الكوكايين إلى أكثر من خمسين ضعفاً خلال العشرين السنة الأخيرة من القرن الماضي. لقد أصبحت الجريمة المنظمة هي الأكثر نمواً. فأرباحها تزيد عن خمس مئة مليار دولار في العام الواحد. وأموالها تُغسل لتصبح قانونية. لقد ساء الوضع لدرجة أن منظمات الإجرام تقوم الآن بشراء ضمائر من يعملون في الدولة من المكلفين بمكافحة مصالحها. بل إن بعض المنظمات الإجرامية تمكنت من شراء مصالح حكومية بكاملها كما هو الحال في روسيا وأوكرانيا وكولومبيا.

لقد أثبتت العولمة أنها تؤدي إلى تحولات هيكلية مستمرة لن يتمكن الكل من اللحاق بها ومن تحمل تبعاتها، فالسؤال لمن ينادون بالعولمة هو: كيف يمكن التحكم في هذه التحولات المستمرة مع استمرار الأسواق مفتوحة؟ كما أن الثابت هو أن العولمة من خلال تكامل الأسواق برغم أنها ستؤدي إلى جدارة عالية في الإنتاج للبعض اقتصادياً إلا أن عدد الخاسرين سيزيد على عدد الرابحين بمراحل، ولهذا ينعدم الاستقرار. وحتى لا يتخلخل الاستقرار فلابد من الدولة، وهذا يؤدي لمأزقين: الأول هو أن تدخل الدولة سيضعف من التكامل الاقتصادي العالمي. وهذا مأزق فكري يجابه سياسيي الغرب ومفكريه. أما إن لم تقم الحكومات بمهامها من رعاية للأكثرية غير الثرية ونزلت عند رغبات الأقلية الغنية فإن هذه الحكومات ستخسر الانتخابات لتحل محلها حكومات تمثل الأغلبية الفقيرة التي قد تنقلب إلى اشتراكية، وهذا المأزق الديمقراطي هو المأزق الثاني.

أي أن العولمة الظالمة أثبتت بأن حرية السوق وحركته من جهة، والديمقراطية من جهة أخرى، ليستا هما المحورين اللذين يعملان بتناغم لمصلحة المجتمع لسببين: الأول هو أن حكومات المجتمعات الغربية تحت ظل

العولمة أخذت تحقق مصالح المتمكنين اقتصادياً على حساب الناخبين المعدمين. وبهذا ينعدم الاستقرار كما بدأنا نرى ما يحدث في بعض دول الغرب. وفي الوقت ذاته لابد من تقديم بعض الحرية للشركات إذا ما أريد لها الحافز للعمل لتحقيق الربح. وبهذا فإن على السياسيين إيجاد التوازن بين حقوق من يملكون ومن لا يملكون. أي إيجاد منظومة جديدة للحقوق. ولن يفلحوا لأن هذا فوق طاقة عقولهم القاصرة من جهة، ولأن طبيعة التركيبة المجتمعية الديمقراطية تتيح للكل (بمن فيهم بالطبع الأثرياء) حرية الحركة التامة من جهة أخرى، وهذه الحرية عادة ما تُستثمر في كسب المزيد من الحقوق. فالأثرياء لديهم المال لتجنيد المحامين وتغيير القانون، وعندها سيجابههم المعدمون بالمظاهرات. وهكذا يترنح المجتمع في التقلب من منظومة حقوقية لأخرى لاستمرار المشادة بين من يملكون ومن لا يملكون. وهذه هي مشكلة العالم الغربي السرمدية. لذلك تجدهم يقفزون من عقيدة حقوقية مادية لأخرى ولكن في ضياع ودون استقرار.

أما السبب الثاني لانعدام التناغم فهو ظهور إشكاليات ذات أبعاد دولية للعلاقات التي تربط البشر مثل الإجرام المنظم. هذه الإشكاليات تفوق الدول في إمكانات التعامل معها من جهة، وظهور جماعات قوية تفوق سيطرة الدول عليها مثل الشركات متعددة الجنسيات من جهة أخرى. وهنا تضيع جميع الحكومات لأنها لن تستطيع تسيير العولمة. أي تنفلت الأهواء دون قيد أو رقيب وينتشر الفساد والتلوث. لهذا وصف باحثان العولمة باختصار كالآتي:

> «إن نداء العصر الجديد هو «لينقذ نفسه من يستطيع ذلك»، ولكن من هو هذا الذي يستطيع ذلك؟ فانتصار الرأسمالية لا يعني أبداً «نهاية التاريخ» التي تحدث عنها الفيلسوف الأمريكي فرنسيس فوكوياما في عام ١٩٨٩، إنما هو يعني نهاية ذلك المشروع المسمى بكل جرأة وغرور «الحداثة». فثمة فعلاً تحول تاريخي بأبعاد عالمية، إذ لم يعد التقدم والرخاء، بل صار التدهور الاقتصادي والتدمير البيئي والانحطاط الثقافي، هي الأمور التي تخيم بطابعها على الحياة اليومية للغالبية العظمى من البشرية».[٧٧]

فإن كان هذا هو حال العولمة، ولم تستطع الدول فعل شيء، فمن هذا الذي يستطيع؟ هنا أيضاً كانت الإجابة من بعض المفكرين (أو بالأحرى الضالين) باستخدام العقل القاصر. فهم يرون أن الشركات قد أثبتت جدارتها، فلماذا لا تقوم هي بمهام الدول؟ أي هل ستنتهي الحكومات القومية بقوة العولمة؟ أي هل ستضعف الدول لدرجة أن تقوم الشركات المتخصصة ذات الجدارة بمهام الدول من خلال الخصخصة؟ فبرغم جسارة هذا الطرح الفكري إلا أن هناك من يرى ذلك. لقد تنبأ عالم الاجتماع بيل Bell بأن الدولة القومية nation state ستختفي مستقبلاً لأن الدول غير قادرة على التعامل مع النمو الاقتصادي العالمي ولأن دول العالم الثالث بدأت دخول الحداثة ولأن البيئة بدأت في التلوث فأصبحت الحكومات غير مؤهلة للاستجابة لتطلعات السكان وحاجاتهم.[٧٨] كما تنبأ كينشي أوهامه Kennichi Ohamae بنهاية الدولة القومية. وظهرت عدة دراسات في هذا التوجه.[٧٩] ولكن هناك من يرى استحالة ذلك لأن الديمقراطية تتطلب جهازاً يمثل الجميع للسهر على أمن المواطنين. فلا يمكن لملاك الشركات الحرص على الأمن القومي ومكافحة الإجرام الذي لابد منه في مجتمعات فاسدة. فما الذي سيفعله العالم الآن؟ هل سيحاول البشر إقامة دولة واحدة لكل سكان الأرض؟ وعندها كيف يمكن للديمقراطية التي لا يمكن لهم التخلي عنها آنذاك من أن تعمل؟ فهل لراعٍ أجير لا يملك دولاراً في وسط أفريقيا نفس حق التصويت كمن

يملك المليارات؟ وهل لجاهلٍ نفس الحق في التصويت كما المتعلم؟ لقد أثبتت العولمة أن ترك المجتمعات هكذا لآليات السوق ذي الأبعاد الدولية لتنظم نفسها بنفسها ستفشل لا محالة إن لم تحقن هذه الآليات بالقيم التي تحاول الحفاظ على الاستقرار. ولكن أي قيم هذه ومِن وضع مَن؟ إنهم في حيرة. لذا فإن راجعت ما سبق عن العولمة ستوقن أن نظريات ديفيد فردمان المؤدية للعولمة ما هي إلا أفكار مبتورة.

إن استمر البشر على هذا النحو من العقلانية القاصرة واستمر الفساد في الانتشار وتحققت التنبؤات بظهور شركات للقيام بمسؤوليات الدول مع انعدام القيم الحميدة ومع استمرار زيادة الإجرام وانتظامه وكثرة أموال مروجي الإجرام فإن هذه الشركات (المسؤولة عن الأمن) ستخضع لملاك العولمة من الفسدة، أو حتى أن أولئك الفسدة هم الذين سيملكون هذه الشركات التي ستقوم بمسؤوليات الدول. وبهذا ستصبح الأرض غابة من الأقاليم التي يحكمها الأقوياء وبغض النظر عن قيمهم. أي أن الأرض ستتحول إلى غابة من البشر الأشبه بالحيوانات الذين تحركهم غرائزهم، فيكون الحق للأقوى، وعندها ستكون منظومة الحقوق من وضع المجرمين الذين لا همّ لهم إلا متعهم اللحظية واستمرارية سيطرتهم، وبهذا يكون الأقذر هو المستعبِد. وإنه والله لعقاب مستَحَق لمن استكبر على حكم الله سبحانه وتعالى. فهل سيقع هذا التصور المقزز وكأنه فلم رعب والعياذ بالله؟ بإذن الله لا، لأن الأمل هو أن الخير الباقي في بعض الناس سيحارب وقوع مثل هذه التصورات. ولكنني وضعت هذه التراكمات للعولمة لترى عظم مآل الخروج عن شرع الله. تدبر قوله تعالى: ﴿لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ في سورة إبراهيم في وصف طغيان البشر واستكبارهم في قوله: ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾، وتدبر قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ في سورة الأحزاب في قوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾. ألا تصف هذه الآيات رفض البشر للعمل بالشريعة؟

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾

لطالما كنت أتعجب من قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾ وأسأل: إن ما أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم قد أتى به كثير من قبله. فهو إن كان يدعو للتوحيد فقد فعلها الأنبياء من قبله. وإن كان يدعو للإخاء والتراحم والتسامح والتكاتف وما شابه من قيم سامية نبيلة، فكذلك فعل الحكماء من قبله، فأين هي الرحمة للعالمين والتي لم يأت بها إلا الرسول صلى الله عليه وسلم؟ لهذا كنت أتعجب من الآية. لعلك بعد قراءة ما مر بنا في الكتاب ترى الآن ما أقصد. فبالإضافة للقيم السامية، فقد أتى الرسول صلى الله عليه وسلم بحركيات لم يأت بها أحد من قبله، ذلك أن سعة الأرض وكثرة مواردها لم تكن محل نقاش مقارنة بتعداد السكان أيام الأنبياء كموسى وعيسى صلوات الله عليهم أجمعين، لهذا لم يناقش أحد قط مثلاً فكرة الندرة النسبية. ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم هو خاتم الأنبياء والمرسلين، ولأن الإسلام دينٌ لجميع البشر إلى قيام الساعة، فلابد وأن تكون الشريعة سهلة وحاوية لما يصلح حال الناس إن زاد تعدادهم وتزاحموا على الموارد. فالحق سبحانه وتعالى يعلم أن العلم سيتقدم وأن أعمار الناس ستطول وأن نسبة الوفيات ستنخفض فيزداد تعداد سكان الأرض، لهذا فالموارد عندها ستكون

أكثر من كافية إن سار البشر على الحركيات التي أتت بها الشريعة، وهذه مسألة مهمة في الرحمة الملائمة لأيامنا هذه. فلا تنافس على الموارد ولا تباغض وبالتالي لا اقتتال ولا حروب كما هو حاصل الآن، بل أمن واستتبات لا يتأتى إلا باتباع مقصوصة الحقوق. أي أن من أسس الرحمة التي ما أتى بها إلا الرسول صلى الله عليه وسلم تطبيق مقصوصة الحقوق لتزيد موارد الأرض عن حاجات الناس المتزايدة. كيف؟

العملات

كما مر بنا فإن الحكم باستخدام العقل أدى للرأسمالية وللعولمة الظالمة وبالتالي للفساد. وللفساد عدة جذور منها اجتماع السلطة والمال عند طبقات دون أخرى، ومن أهم مسببات هذا الاجتماع هو إرغام الناس على الثقة بما تصدره السلطات من عملات. لذا ولجذ الفساد، يكون السؤال: كيف يمكن جذ هذه العلاقة من جذورها حتى لا تنمو بذرة من بذور الفساد؟ والإجابة بوضوح هي فتح أبواب التمكين كما حاولت أن أثبت. ومن هذا الفتح عدم تمكين أي سلطة دولية أو إقليمية أو محلية أو فرداً حاكماً كان أو محكوماً من السيطرة على الحركات النقدية بجميع صورها بين جميع الأطراف وذلك بسبب استحالة أن تكون الجهات المصدرة للنقد حيادية إن ملكت سلطة ذلك على الناس. فما المطلوب إذاً عمله لعدم تمكين السلطات من النقد؟

كما مر بنا في الفصول السابقة، فلم يثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه سك أو أمر بسك النقود. هنا في الغالب ستقول مستنكراً: ولكن الزمان قد تغير وتغيرت معه الظروف، والإسلام دين صالح لكل زمان ومكان! فأجيب: لدينا إذاً موقفان: الأول وهو ما أتبناه والذي يقول أن السنة هي في عدم سك النقود، والثاني هو ما تبناه معظم الباحثين بأن تغير الزمان يتطلب سك النقود. لذا فإن أثبتُّ لك أن الأصلح للبشر اقتصادياً واجتماعياً وبيئياً هو الموقف الأول، أي عدم تمكين السلطات أو من يمثلها من سك النقود، فقد تغلب الموقف الأول الذي يتبناه كتاب «قص الحق» (وهو ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم) على الموقف الثاني من الجانبين العملي والنظري، أي من الجانبين التشغيلي والشرعي.

لنعطي الموضوع حقه لابد أولاً من فكرة تاريخية سريعة: كما هو معلوم فإن الكلمات التي تدل على النقود ليست كلمات عربية.[ن٢] كما أن المشهور في معظم كتب التاريخ أن أول من سك الدراهم في بلاد المسلمين هو الحجاج بأمر من عبد الملك بن مروان سنة خمس وسبعون للهجرة. وقيل أيضاً أن أول من ضربها معصب بن الزبير بأمر أخيه عبد الله بن الزبير سنة سبعين للهجرة، وكان ذلك على ضرب الأكاسرة ثم غيرها الحجاج. والآتي ملخص جيد من كتاب المجموع عما كتب عن النقد:

ن٢) فكلمة دينار مثلاً كلمة فارسية معربة، وقيل كلمة رومية وأصلها لاتيني من DENI وتعني باللاتينية العدد عشرة، وفي هذا أبحاث كثيرة عن أنواع الدنانير وأوزانها. أما كلمة درهم، فهي كلمة فارسية معربة من درم، بكسر الدال وفتح الراء، وهو خام الفضة، وقيل أيضاً رومية نسبة إلى الدراهم القيصرية، وقيل يونانية نسبة إلى اسم العملة الدراخما. والليرة كلمة أصلها إيطالي وكانت قد أصدرتها جمهورية البندقية في مطلع عصر النهضة في أوروبا. وكذلك الريال، فأصله إسباني، والروبية هندي، والفلس يوناني وقيل رومي وهو الذي في الغالب يكون مصنوعاً من مادة النحاس ويستخدم لمحرقات أو دقائق المبيعات، وجمعه فلوس، وهو مشتق من كلمة Follies اليونانية والتي تعني الكيس الصغير الذي كانت توضع فيه النقود (٨٠).

«فصل في بيان حقيقة الدينار والدرهم ومبدأ أمرهما في الإسلام وضبط مقدارهما: قال الإمام أبو سليمان الخطابي في معالم السنن، في أول كتاب البيع، في باب: المكيال مكيال أهل المدينة والميزان ميزان أهل مكة. قال: معنى الحديث أن الوزن الذي يتعلق به حق الزكاة وزن أهل مكة، وهي دراهم الإسلام المعدلة، منها العشرة بسبعة مثاقيل، لأن الدراهم مختلفة الأوزان في البلدان، فمنها البغلي وهو ثمانية دوانيق، والطبري أربعة دوانيق، ومنها الخوارزمي وغيرها من الأنواع، ودراهم الإسلام في جميع البلدان ستة دوانيق، وهو وزن أهل مكة الجاري بينهم. وكان أهل المدينة يتعاملون بالدراهم عدداً وقت قدوم النبي صلى الله عليه وسلّم، ويدل عليه قول عائشة رضي الله عنها في قصة شراها بريرة: «إن شاء أهلك أن أعدها لهم عدة واحدة فعلت» تريد الدراهم، فأرشدهم النبي صلى الله عليه وسلّم إلى الوزن، وجعل المعيار وزن أهل مكة.

قال: واختلفوا في حال الدراهم فقال بعضهم: لم تزل الدراهم على هذا العيار في الجاهلية والإسلام، وإنما غيروا السكك ونقشوها بسكة الإسلام، والأوقية أربعون درهماً، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلّم: ﴿ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة﴾، وهي مائتا درهم. قال: وهذا قول أبي العباس بن سريج . وقال أبو عبيد: حدثني رجل من أهل العلم والعناية بأمر الناس ممن يعنى بهذا الشأن أن الدراهم كانت في الجاهلية ضربين: البغلية السوداء ثمانية دوانيق، والطبرية أربعة، وكانوا يستعملونها مناصفة: مائة بغلية ومائة طبرية، فكان في المائتين منها خمسة دراهم زكاة، فلما كان زمن بني أمية قالوا: إن ضربنا البغلية ظن الناس أنها التي تعتبر فيها الزكاة، فيضر الفقراء، وإن ضربنا الطبرية ضر أرباب الأموال. فجمعوا الدراهم البغلي والطبري وجعلوهما درهمين، كل درهم ستة دوانيق، وأما الدينار فكان يحمل إليهم من بلاد الروم. فلما أراد عبد الملك بن مروان ضرب الدنانير والدراهم سأل عن أوزان الجاهلية، فاجمعوا له على المثقال اثنان وعشرون قيراطاً إلاّ حبة بالشامي، وأن عشرة من الدراهم سبعة مثاقيل، فضربها كذلك، هذا آخر كلام الخطابي.

وقال الماوردي في الأحكام السلطانية: استقر في الإسلام وزن الدراهم ستة دوانيق، وكل عشرة دراهم سبعة مثاقيل. واختلف في سبب استقرارها على هذا الوزن، فقيل: كانت في الفرس ثلاثة أوزان، منها درهم على وزن المثقال عشرون قيراطاً، ودرهم اثنا عشر، ودرهم عشرة، فلما احتيج في الإسلام إلى تقديره أخذ الوسط من جميع الأوزان الثلاثة، وهو اثنان وأربعون قيراطاً، فكان أربعة عشر قيراطاً من قراريط المثقال. وقيل: إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه رأى الدراهم مختلفة، منها البغلي ثمانية دوانيق، والطبري أربعة، والمغربي ثلاثة دوانيق، واليمنى دانق واحد، فقال: انظروا أغلب ما يتعامل الناس به من أعلاها وأدناها؛ فكان البغلي والطبري، فجمعهما فكانا إثني عشر دانقاً فأخذ نصفهما، فكان ستة دوانيق، فجعله دراهم الإسلام.

قال: واختلف في أول من ضربها في الإسلام، فحكي عن سعيد بن المسيب أن أول من ضربها في الإسلام عبد الملك بن مروان. قال أبو الزناد: أمر عبد الملك بضربها في العراق سنة أربع وسبعين، وقال المدائني: بل ضربها في آخر سنة خمس وسبعين، ثم أمر بضربها في النواحي سنة ست وسبعين، قال: وقيل: أول من ضربها مصعب بن الزبير بأمر أخيه عبد الله بن الزبير سنة سبعين على ضرب الأكاسرة، ثم غيرها الحجاج. هذا آخر كلام الماوردي.

وقال القاضي عياض رحمه الله تعالى: لا يصح أن تكون الأوقية والدراهم مجهولة في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلّم وهو يوجب الزكاة في أعداد منها، وتقع بها البياعات والأنكحة كما ثبت في الأحاديث الصحيحة. قال: وهذا يبين أن قول من زعم أن الدراهم لم تكن معلومة إلى زمن عبد الملك

بـن مروان وأنه جمعها برأي العلماء وجعل كل عشرة وزن سبعة مثاقيل، ووزن الدرهم ستة دوانيق قول باطل، وإنما معنى ما نقل من ذلك أنه لم يكن منها شيء من ضرب الإسلام وعلى صفة لا تختلف، بل كانت مجموعات من ضرب فارس والروم، وصغاراً وكباراً وقطع فضة غير مضروبة ولا منقوشة، ويمنية ومغربية، فرأوا صرفها إلى ضرب الإسلام ونقشه وتصييرها وزناً واحداً لا يختلف، وأحياناً يستنغنى فيها عن الموازين، فجمعوا أكبرها وأصغرها وضربوه على وزنهم. قال القاضي : ولا شك أن الدراهم كانت حينئذ معلومة، وإلاّ فكيف كانت تعلق بها حقوق الله تعالى في الزكاة وغيرها وحقوق العباد؟ وهذا كما كانت الأوقية معلومة أربعين درهماً. هذا كلام القاضي.

وقال الرافعي وغيره من أصحابنا: أجمع أهل العصر الأول على التقدير بهذا الوزن، وهو أن الدرهم ستة دوانيق، كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل، ولم يتغير المثقال في الجاهلية ولا الإسلام. هذا ما ذكره العلماء في ذلك، والصحيح الذي يتعين اعتماده أن الدراهم المطلقة في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين والله تعالى أعلم.

وأما مقدار الدرهم والدينار فقال الحافظ أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله الأزدي في كتابه الأحكام: قال أبو محمد علي بن أحمد - يعني ابن حزم - بحثت غاية البحث عن كل من وثقت بتمييزه، فكل اتفق على أن دينار الذهب بمكة وزنه ثنتان وثمانون حبة وثلاثة أعشار حبة من حب الشعير، وعشر عشر حبة، فالرطل مائة درهم وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباع درهم، وهو تسعون مثقالاً، وقيل مائة وثلاثون درهماً، وبه قطع الغزالي والرافعي وهو غريب ضعيف. فرع: في مذاهب العلماء في نصاب الذهب والفضة، وضم أحدهما إلى الآخر وغير ذلك، وفيه مسائل: ... ».

إن أبرز ما يلفت النظر في الاقتباس السابق هو اتفاق العلماء على أن الأمة المسلمة برغم أنها كانت تعلم مثاقيل الدنانير والدراهم لأهمية التعامل بهما لإخراج الزكاة مثلاً، إلا أنها لم تسكهما إلا في السبعينات من القرن الهجري الأول، أي أنها كانت أمة تستخدم عملات دول أخرى. وهناك قول غريب للمقريزي أن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه ضرب الدراهم سنة ١٨ هـ على نقش الكسروية وشكلها بأعيانها غير أنه زاد في بعضها «الحمد لله» وفي بعضها «رسول الله» وعلى أُخر «لا إله إلا الله» وعلى أُخر «عمر» والصورة صورة الملك لا صورة عمر (وهذا الأخير منطقياً مرفوض لمن عرف سيرة عمر رضي الله عنه). ثم عندما بويع عثمان رضي الله عنه ضرب دراهم ونقشها «الله أكبر».[٨١] وهنا يظهر سؤال مهم: كيف تمكنت الأمة أيام الخليفة عمر وهي في أوج قوتها وعز فتوحاتها من إنجاز كل هذا في وقت لم تملك فيه عملة تخصها؟ تفكر في هذا السؤال أخي القارئ ولا تكن إمعة. إن وافقتني على ما مضى من الكتاب فحتماً ستستنتج الإجابة بأن الأمة المسلمة كانت متحررة اقتصادياً لسببين:

الأول هو أن السلطات برغم أنها استحدثت الديوان، وبرغم أن الجيش بدأ يأخذ شكلاً نظامياً ويعيش أفراده على الأرزاق والعطايا وما شابه وأصبحوا مسخرين للسلطان، إلا أن الاقتصاد في القرن الهجري الأول كان متحرراً من السلطات وبالتالي كان أقوى نسبياً من الأمم المجاورة لأن معظم الأموال كانت تدور بين الناس وبالتالي تنمو دون المرور على الدولة إذ لا ضرائب على معظم الناس حينئذ. أي أن جزءاً يسيراً كان يذهب لبيت المال من الغنائم والفيء والصدقات (كما مر بنا في الفصول السابقة، وهذا الجزء كان يتزايد يوماً بعد يوم بتسلط الحكام فيضعف الاقتصاد يوماً بعد يوم ويزداد التخلف). ولكن في العموم، وبرغم كل هذا الأخذ للدولة فإن أفراد الأمة المسلمة مقارنة بأفراد الشعوب الأخرى كانوا أقل إنهاكاً «آنذاك» من الشعوب الأخرى التي كانت مثقلة

بالضرائب والأتاوات وما شابه (تذكر ما مر بنا في الحديث عن الاشتراكية في فصل «الديوان»).

والسبب الثاني هو أن ممتلكات الناس النقدية من الذهب أو الفضة لم تخضع للسلطات. فالنقود لم تكن فلوساً نحاسية أو قصاصات ورقية (كنقودنا المعاصرة)، لهذا أقبل الناس على التداول بالذهب والفضة برغم أن الدولة الإسلامية لم تسكها. فكل دينار ذهبي أو درهم فضي بالطبع تمتع بقيمة لا يستطيع أحد إبخاس حق حامله فيه سواء كان ديناراً رومياً أو إسلامياً كما يحدث مع العملات الورقية التي تصدرها الدول المعاصرة والتي تفقد قيمتها يوماً بعد يوم بسبب التضخم أو قد تفقد قيمتها تماماً بسبب الاضطرابات السياسية. أي أنه لا ظلم بسبب النقود. وبهذا كان اقتصاد المسلمين آنذاك متحرراً لدرجة عالية. أي أن ما ساعد على هذا التحرر هو عدم تمكن الدولة من السيطرة على الاقتصاد لأنها لم تسك النقود النحاسية في العصور الأولى، وهذه الحرية أدت لزيادة الإنتاج، وبزيادته زادت الزكاة وانحسر الفقر. ويجب ألا ننسى هنا أن هذه الحركية كانت تضعف يوماً بعد يوم بزيادة الضرائب (الخراج) على الناس. أي أن استخدام الذهب والفضة قطع العلاقة المحتملة بين تسلط السلطات والاقتصاد مؤدياً للازدهار.

وهنا ملحوظة مهمة، وهي ألا تعتقد أخي القارئ بأنني أدعو إلى ضرورة الاعتماد على الذهب والفضة مرة أخرى، ولكنني هنا استخدم وضعاً تاريخياً مضى لتوضيح حلٍ لحركية أوجدتها الشريعة، فهناك الكثير من الحلول الأخرى بنفس الحركية لجذ العلاقة بين تسلط السلطات والاقتصاد دون الاتكال على الذهب والفضة إلا في أضيق الحدود مع قناعتي باستحالة إيجاد اقتصاد يستطيع الاستغناء عن الذهب والفضة إن أريد للناس التحرر كما سيأتي بإذن الله. نعود للموضوع.

وبالطبع هنا سيكون نقدك لي متوقعاً. فأنت قد ترفض فكرة التعامل بالذهب والفضة أو أي معدن ثمين آخر في أيامنا هذه لأربعة أسباب وجيهة هي: الأول هو أن التعامل بالذهب والفضة أو أي معدن آخر أمر شاق لأن في حمله إشكالية بسبب حجمه، فهو سيكون كتلة معدنية في جيب الرجل أو في حقيبة المرأة وبالذات عند شراء المقتنيات الثمينة. والسبب الثاني هو التشكيك في مقدرة الذهب والفضة أو أي معدن ثمين آخر لحفظ القيمة وذلك لإمكانية خلطهما بمعادن أقل ثمناً كما حدث على مر التاريخ. والسبب الثالث هو أن ندرة الذهب وارتفاع سعره ستدفعان المزيد من الناس للمزيد من العمل بحثاً عنه، وعندها قد ينخفض سعره بكثرته ويظهر التضخم ويستمر بزيادة التنقيب والإنتاج. والأمر نفسه ينطبق على الفضة أو أي معدن آخر ولكن بحدة أقل أو أكثر. أي أن المعادن الثمينة في هذا الشأن مثلها مثل النقود الورقية المؤدية للتضخم (كما قد تظن). والسبب الرابع هو مقدرة المعادن الثمينة على تعظيم الادخار. فهناك من الباحثين مثلاً من خشي من الذهب والفضة لأنهما قد تؤديان للادخار بكنزهما لأن أسعارهما في ازدياد في الغالب، وفي هذا تعطيل للاستثمار. فهناك من الناس الموسوسين الذين يكتنزون الكثير خوفاً على مستقبلهم. لهذا يرى بعض الباحثين أن للبنوك فائدة من خلال الفوائد لسحب هذه الأموال. وقد تضيف بأن هناك من الآراء التي خافت على الاقتصاد من الادخار لدرجة أن بعض الباحثين (مثل سيلفيوجيزل) ذهب لإمكانية إصدار نقود غير قابلة للاكتناز كأن يحدد لها تاريخ إصدار ومن ثم تفقد النقود قيمتها بعد ذلك التاريخ حتى تبطل وظيفتها كوسيلة للادخار، وقد سميت هذه النقود بالنقود الذائبة.[٨٢]

سأناقش الأسباب الأربعة السابقة في باقي هذا الفصل تحت عدة عناوين: بالنسبة للسبب الأول، أي الحجم، فهو عكس ما يتوقعه كثير من الناس، ذلك أن حجم الذهب أقل من الأوراق النقدية. فهناك من الباحثين مثلاً من رأى أن الذهب والفضة فقدا مقدرتهما على العمل كنقود لأن أسعارهما ارتفعا بشكل كبير ناهيك عن تقلباتهما. فقد بلغ مثلاً يوم ١٩ مايو ٢٠١٢م سعر كيلو الذهب ١٩١,٠٠٠ ريالاً سعودياً، وهذا يعني أن الجرام الواحد من الذهب كان ١٩١ ريالاً، وبهذا المبلغ تستطيع إطعام أكثر من عشرين مسكيناً رزاً ولحما لوجبة مشبعة (إذ أن الوجبة كانت تتراوح بين سبعة وعشرة ريالات آنذاك). وإن علمنا أن السنتيمتر المكعب الواحد من الذهب الخالص يزن ١٩,٣ جراماً وأنه يقدر بحوالي ألف دولار، فأنت تستطيع شراء متطلبات منزل لشهر مثلاً بحجم سنتمتر مكعب واحد من الذهب لأسرة متوسطة الحجم والدخل. وإن حاولت شراء سيارة متوسطة الحجم فأنت في الأغلب بحاجة إلى ثلث كيلوجرام من الذهب لتحمله معك لسداد قيمة السيارة، وهذه حجمها حوالي ١٧ سنتمتراً مكعباً، أي مكعب صغير طول أحد أضلاعه أقل من ٢,٦ سم. وكما ترى فإن هذه الأحجام صغيرة جداً مقارنة بالنقد. فحمل مئة ألف جنيه مصري نقداً أكبر حجماً من ثُلث كيلوجرام من الذهب. تذكر أن المتر المكعب من الذهب الخالص يزن ١٩,٣ طناً، فالذهب إذاً من أمثل الطرق لخزن الثروات كما يقولون. فحجم الجرام الواحد من الذهب يقل عن حجم رزة واحدة. لهذا فالذهب يعتبر من حيث الحجم من أعلى العناصر كفاءة للتداول كعملة إن ضمن الناس وزنه ونقاوته.

أي أن الإشكالية هي العكس: أي كيف يمكن لنا أن نضخم حجم الذهب حتى لا يضيع إن وضعه الرجل في جيبه (كمه) أو وضعته المرأة في حقيبتها. وهنا قد تظهر حلول مختلفة منها مثلاً إمكانية وضع القطعة الذهبية الصغيرة داخل مغلف أو مظروف بلاستيكي أكبر حجماً، كأن يكون المظروف للجرام الواحد مثلاً ٢ سنتيمتراً مربعاً، وللجرامين ٤ سنتيمتراً مربعاً، وهكذا من مقاسات وألوان كالنقود الورقية ليسهل على الناس التمييز بينها. ولعلك تقول: ولكن من سيتأكد من دقة وزن الذهب ونقائه؟ ومن سيضعه داخل المغلف؟ وهكذا من أسئلة تجهض فكرة استخدام المعادن الثمينة في التعاملات. وقد تقول أيضاً: ولكن الشيك البنكي هو الأفضل للصفقات بالمليارات، فكيف نحمل طناً من الذهب، فالشيك أفضل لأنه ورقة واحدة صغيرة وأكثر ضماناً من الذهب والنقد الورقي في حالة السرقة أو حتى في حال الخلاف بين المتبايعين، فهو وثيقة تُستخدم في المحاكم لإثبات الحقوق. فأقول: لنقرأ أولاً ما قاله الرحالة ناصر خسرو في أسواق البصرة إذ يقول واصفاً:

> «وتتم المعاملات من البيع والشراء في البصرة بطريقة غريبة، فإذا أراد الإنسان أن يشتري شيئًا فإنه يدفع النقود لأحد الصرافين فيعطيه الصراف إيصالاً يستطيع بموجبه شراء ما يريد. فإذا كنت في مدينة البصرة فإنك لا تستطيع شراء أي شيء من أسواقها إلا بوسيلة هذه الإيصالات التي يصرفها الصرافون مقابل النقود».[٨٣]

ثم لنقرأ ما جاء في المبسوط عن تحويل الأموال إذ يقول:[س٢]

> «وعن عطاء رحمه الله أن ابن الزبير رضي الله عنه كان يأخذ بمكة الورِق من التجار فيكتب لهم إلى البصرة إلى الكوفة، فيأخذون أجود من ورقهم. قال عطاء: فسألت ابن عباس رضي الله عنه عن أخذهم أجود من ورقهم؟ فقال: لا بأس بذلك ما لم يكن شرطاً. وبه نأخذ فنقول: المنهي عنه هي المنفعة المشروطة، أما إذا لم تكن مشروطة فذلك جائز لأنه مقابلة الإحسان بالإحسان. وإنما جزاء الإحسان الإحسان. وكذلك قبول هديته وإجابة دعوته لا بأس به إذا لم يكن مشروطاً. وعن ابن

عباس رضي الله عنهما أنه كان يأخذ الورق بمكة على أن يكتب لهم إلى الكوفة بها، وتأويل هذا عندنا أنه كان عن غير الشرط، فإما إذا كان مشروطاً فذلك مكروه. والسفاتج التي تتعامله الناس على هذا أن أقرضه بغير شرط وكتب له سفيجة بذلك، فلا بأس به، وإن شرط في القرض ذلك فهو مكروه لأنه يسقط بذلك خطر الطريق عن نفسه، فهو قرض جر منفعه. رجل باع من رجل عبداً بثمن مسمى إلى شهر على أن يوفيه إياه بمصر آخر عينه، فالبيع جائز لأن الثمن معلوم والأجل معلوم بالمدة، إلا أن فيما لا حمل له ولا مؤنة يطالبه بالتسليم حيث يجده بعد مضي الأجل، وفيما له حمل ومؤنة لا يطالبه به إلا في الموضع المشروط، ... ».[٨٥]

وكما ترى في الاقتباسين السابقين وغيرها كثير من الشواهد،[ع٢] فقد وُجدت وسائل أخرى غير التعامل بالمعادن الثمينة سواء في المدن الإسلامية أو حتى قبلها في الحضارات الأخرى. أي أن البشر استحدثوا وسائل لنقل الأموال فيما بينهم دون اللجوء إلى نقل الذهب والفضة، غير أن هذه الوسائل لم تتطور بل أجهضت بسبب سيطرة السلطات على الاقتصاد بدعوى التنظيم الآتي من عقلانية البشر. فما يفعله المعدن الثمين (كما مر بنا) هو أنه مستودع لمجهود الآخرين. وما فعلته تلك التعهدات من خلال الوثائق أو الإيصالات (كالشيكات) هي نفس ما تفعله المعادن الثمينة إلا أن الفرق هو أن الإيصال يُعتد به فقط عند أطراف محددة، وليس كالذهب الذي يقبله الجميع، وهذا فارق مهم. فارق مهم آخر هو أن هذه الإيصالات ليست كالإيصالات (كالشيكات) أو التحويلات الحالية المثمنة بالنقود التي تصدرها الدول والتي هي تحت تسلط الدولة التي متى ما احتاجت للمال طبعت المزيد منه أو طبعت المزيد من السندات فيظهر التضخم، أي أن من أصدروا الإيصالات لا يتمتعون بهذه المقدرة، وبهذا لن يظهر التضخم بانتشار استخدام هذه الإيصالات لأن الإيصال وثيقة دين في ذمة آخر مقدّرة بالذهب أو الفضة التي تم استلامها كالسفتجة.

الخِطَّة وسعة الثقة

أي أن لدينا وضعين متضادين من حيث «سعة الثقة»: الأول هو استخدام النقود الورقية التي تتمتع بثقة «واسعة» الانتشار والتي تؤدي للتضخم لأنها تحت سيطرة الدولة، والوضع الثاني هو استخدام الإيصالات التي تتمتع بثقة الأطراف المتعاملة بها فقط ولن تؤدي للتضخم لأنها خارج سلطان الدولة. ولكن لأن مجال ثقة الثاني «محدودة» بين المتعاملين بها فهي عرضة لأن تؤدي للخلاف بين الأطراف لأن أحد الأطراف قد ينكث العهد كما «قد يحدث»

س٢) لاحظ أن الورق هو الفضة، وأن السفتجة مشابهة للحوالة في أيامنا هذه. فقد جاء في كتاب المعجم الاقتصادي الإسلامي: السفتجة بفتح فسكون ففتح، تعريف: سفته، بمعنى المحكم، وهي إقراض لسقوط خطر الطريق. وقيل: السفتجة البوليصة. والسفتجة: كتاب يكتبه المستقرض للمقرض إلى نائبه ببلد آخر ليعطيه ما أقرضه. وهي لفظة أعجمية. يقال: اقترض على أنه يكتب له سفتجة. والسفتجة: هي أن يرفع إلى تاجر مالاً قرضاً ليدفعه إلى صديقه في بلده، وإنما يدفعه على سبيل القرض لا على طريق الوديعة لأن التاجر لا يدفع عين ذلك المال، بل إنما يؤديه مثله، فلا يكون وديعة، وإنما يقرضه ليستفيد المقرض سقوط خطر الطريق. وبعبارة أخرى: هي أن يقرض إنساناً ليقضيه المستقرض في بلد يريده المقرض ليستفيد به خطر الطريق، وهو في معنى الحوالة (٨٤).

ع٢) ومن الأمثلة ما ذكره أحمد أمين من أن أعمال التحويل قد تطورت في العالم الإسلامي لدرجة أنه أصبح مهنة لها قواعدها، فيذكر مثلاً أن سيف الدولة الحمداني في منتصف القرن الرابع الهجري عندما كان أميراً على حلب وكان زائراً في بغداد، فذهب متنكراً إلى دور بني خاقان فخدموه دون أن يعرفوه، وقبل الانصراف كتب لهم رقعة موجهة لبعض الصيارف في بغداد بألف دينار، وعند عرض الرقعة على الصيرفي أخذوا المال (٨٦).

في السفتجة. لهذا عادة ما يحتاج المجتمع للتغلب على هذه الإشكالية إلى نوعين من الحركيات، ألا وهي: ١) الاعتماد على الأعراف كما كان الحال في أسواق البصرة مثلاً، ٢) والاعتماد على القضاء بضمان استقلاليته والتثبت من الشهود والأدلة وما شابه من أدوات إحقاق الحق. ومع تطبيق الشريعة فعادة ما ينحسر الثاني لتزداد الأعراف انتشاراً كما سترى بإذن الله في فصل «المعرفة»، وبهذا تضمحل حالات الخلاف ويزداد الإنتاج دون بيروقراطيات. ولكن يجب ألا ننسى السؤال: هل التعامل بالإيصالات وبالذات التعاملات اليومية منها لشراء محقرات المستهلكات أمر عملي؟

أي أن السابق يبرز سؤالاً: أيهما أفضل: نظام لا تقع فيه إشكاليات بين المتعاملين «في مستوى النقد» (كما هو حالنا اليوم) علماً بأنهم مشبوكون في جميع المستويات الأخرى ما يؤدي إلى التسخير وإلى التضخم لأنه مسير من الدولة (كما مر بنا)، أم نظام بحاجة للفصل قضائياً بين الناس «في الإيصالات» إن ظهرت ولكن لا يؤدي إلى التضخم ولا إلى التسخير ولا إلى خلافات أخرى لأن الناس مفصولون في جميع المستويات الأخرى؟ وهل هو عملي؟ أي أن لدينا نظامين: أحدهما يعتمد على الدولة ويحوي مستويات تؤدي إلى لظلم، والآخر خارج سلطان الدولة ولا مستويات فيه ولكن نقاط خلاف قد تظهر بين المتعاملين أحياناً.

بالنسبة للنظام الأول فهو مرفوض تماماً لأنه أساس الظلم والفساد كما حاولت أن أثبت سابقاً. كما أن محاولة إصلاحه مستحيلة لأننا وكأننا نحاول تغيير الغرائز البشرية لتحويل الناس إلى ملائكة. وهذا محال. كما أن هذا النظام الذي يعتمد على النقد فهو أيضاً يؤدي إلى الخلافات لأن هناك الكثير ممن لا يتعاملون بالنقد كأولئك الذين يتعاملون بالشيكات البنكية وإيصالات الديون وما شابه. وهذه التعاملات تزيد عادة في كمياتها عن التعامل نقداً لأنها هي التي تتم بها الصفقات الكبرى مثل شراء الشركات. أي أن النظامين الأول والثاني قد تعادلا في موضوع نقاط الخلاف. لهذا بقي النظام الثاني إذاً ليجابه بالسؤال: هل يمكن دمج نظام الإيصالات مع العناصر الثمينة لإيجاد الثقة ليتحرك الاقتصاد؟

ستكون الإجابة أكثر إقناعاً بعد فصل «الأماكن» بإذن الله، ذلك أن مواقع الإنتاج إن طبقت مقصوصة الحقوق عادة ما تربط المنتجين بالمبادلات لمنتجاتهم بطريقة وكأنها تحفر قنوات الثقة فيما بينهم فتنساب المنتجات بينهم بثقة أكبر وبأقل بيروقراطيات ممكنة (بما فيها الإيصالات) وبأقل قدر من الذهب. ولكن لهدف الاستمرار لابد لي هنا من بعض التوضيح للفكرة باختصار.

كما سترى في فصل «الأماكن» بإذن الله، فإن التركيبة المكانية للمجتمعات إن حكمت بما أنزل الله (حتى وإن لم تكن مسلمة) ستكون تركيبة متحررة من تسلطات أي جهات خارجية. فكل دار أو دكان أو مكتب أو مصنع يعتبر خِطّة (بكسر الخاء وتشديد الطاء)، وكل مجموعة من هذه العقارات تكون خِطّة أكبر، وهكذا. فالحي خطة، والقرية خطة وحتى المدينة فهي خطة واحدة. وقد سميت الخطة بهذا الاسم لأنها مكان تحت تصرف ساكنيها [ف٢] دون تدخلات خارجية. وداخل كل خطة في العادة خطط أصغر. أي أن التركيبة المكانية ليست كأيامنا هذه التي تقع فيها الأماكن تحت سيطرة السلطات.

تذكر ما مر بنا عن «نقل الحقوق» في الحديث عن العولمة، فالخطط تفعل عكس ذلك تماماً، أي أنها لا تنقل الحقوق، بل تثبتها للسكان: فأنت مثلاً لا تستطيع الآن حفر بئر في طرف الطريق إلا بإذنٍ من سلطة خارجية ألا

وهي الدولة أو من يمثلها مثل البلديات. أما إن طبقت الشريعة، فإن حَفْرَ البئر بحاجة لموافقة سكان الخطة (إن ثبت عليهم الضرر) لأن البئر في الطريق، ولأن الطريق مكان تحت سيطرة سكان الخطة التي يقع بها الطريق، لذا فإن السكان هم الذين يحق لهم اتخاذ القرار (وبالطبع فهناك تفاصيل وتفريعات كثيرة ليس هذا مكان ذكرها، وقد كانت موضوع الفصلين الخامس والسادس من كتاب «عمارة الأرض في الإسلام»). أي أن السيطرة هي لسكان المكان (كما مر بنا في الحديث عن تمديد الكهرباء مثلا).

وكل خطة تقع بداخل أو بجوار خطة أخرى، فالدار كخطة تقع بجانب خطة أخرى قد تكون داراً أخرى أو مصنعاً أو حياً، وكل مجموعة من الدور مع ما تخدمها من شوارع وساحات ومسجد أو مساجد تكوّن خطة أكبر، وهذه الخطط تكوّن في مجموعها خطة أكبر وأكبر. وهكذا حتى نصل إلى الخطة الأكبر وهي المدينة (لاحظ أنه لا توجد خطة اسمها دولة لاستحالة سيطرة السكان المتباعدين على إقليم كبير تتخلله مسطحات شاسعة غير مستغلة). وهذه التركيبة تختلف جذرياً عن وضعنا الحالي إذ لا وجود للخطط، ولكن طرق وساحات وميادين تسيطر عليها السلطات وتتخللها عقارات خاصة يملكها الناس كأفراد أو كجماعات وترتص العقارات فيها على طول الطريق وحول الساحات. وهذه العقارات الخاصة خاضعة للسلطات وعلى ملاكها اتباع أنظمة وقوانين السلطات أو من يمثلها كالبلديات واتباع أنظمة مؤسسات توزيع الماء والكهرباء والهاتف، فالسكان لا سلطان لهم إلا داخل حدود عقاراتهم. فإن كان هناك قانون (كما هي العادة) يمنع حفر الآبار في الشوارع فلن يستطيع أي ساكن متطوع حفر بئر إن كان هناك متسعاً في الطريق حتى وإن تمت حماية البئر من جوانبه لكي لا يتعرض المارة لخطر السقوط في البئر. وبالمثل فبإمكانك أخي القارئ التفكر في أمثلة أخرى كثيرة غير حفر البئر مثل فتح محل أو رصف طريق أو نصب عمود للبث الإلكتروني (واي فاي مثلاً) أو بناء غرفة تجميع مياه صرفٍ تحت الطريق.

ولكن أرجو ألا تعتقد أن هذا التحرر في الأماكن من السلطات يعني الفوضى، بل يعني تركيبة متقنة مستقرة لأن الشريعة تطلق أيدي الناس بطريقة لن يصطدموا فيها فيما بينهم ودون تسلط سلطة خارجية، ومتى اصطدموا فيما بينهم، أي اختلفوا فإن القضاء يفصل بينهم في تلك النقطة. وفي هذا تحرر للأفراد يختلف جذرياً عن التركيبات العمرانية المعاصرة التي تفرض على الناس مستويات من الظلم على شكل قوانين وأنظمة مقيِّدة (وهكذا من تفاصيل ذكرت بعضها في كتاب «عمارة الأرض» وسيأتي المزيد في فصلي «الموافقات» و «الأماكن» بإذن الله).[ص٢] ولكن على العموم ولهدف الاستمرار في هذا الفصل أقول: إن تطبيق مقصوصة الحقوق سيدفع الأماكن لوضع تخدم فيه التركيبة الخطية خطوط تدفق أجزاء وتجميع المنتجات. فهذه مثلاً خطة متخصصة في صناعة الأقمشة، وعن شرقها خطة تُصنع فيها الخيوط، وتلك خطة مجاورة تصنع القمصان من تلك الأقمشة والخيوط،

ف٢) لاحظ أنني قلت: «يسكنونها». فالساكن بالطبع إن لم يكن مالكاً فليس له إلا بعض الحقوق في اتخاذ القرارات (وهذه مسألة قد نوقشت بحمد الله في كتاب «عمارة الأرض»). ومع هذا قلت: «يسكنونها» لأنه إن طبقت الشريعة فإن السكان في العادة هم الملاك في معظم الأحوال لأن نسبة الملاك مرتفعة في المجتمع بسبب فتح أبواب التمكين. وليس كوضعنا المعاصر الذي اتسم بكثرة العقارات المستأجرة والتي تعني أن الساكن لا يملك.

ص٢) باستطاعتك أخي القارئ قراءة الفصلين الخامس والتاسع من كتاب «عمارة الأرض في الإسلام» للوقوف على الفروق بين التركيبتين: أي التركيبة الناتجة من اتباع مقصوصة الحقوق ومن اتباع العقل القاصر.

وخطة رابعة صغيرة من جنوبهم تخصص سكانها في جلب المواد الخام النادرة من المناطق البعيدة أو جلب مكائن الخياطة من أقاليم أخرى وصيانتها. وبجانب هذه الخطط من الناحية الشمالية خطة تُصنع فيها الشراشف وبيوت المخدات. أو حتى أن نفس الخطة قد تحوي مصانع متخصصة في صناعات تنتهي بمنتج واحد، كصناعة الدراجات مثلاً: فهذا مصنع للعجلات وذاك لمعالجة المطاط، وثالث لهيكل الدراجة المعدني، ورابع لتجميع الأجزاء حتى تظهر الدراجة، ومكان خامس لخزن المواد الخام أو القطع المعقدة الصنع والمستوردة من مناطق بعيدة. أو أن مجموعة من الخطط تتكاتف مع بعضها في الإنتاج كأن تكون جميعها تعمل في صناعات معقدة كالإلكترونيات مثلاً. لاحظ أن كل منتج كالدراجة أو الخيط مثلاً هو من إنتاج مجموعة من الشركاء ويعملون أو حتى يسكنون ويعملون في خطة ما. لهذا ستظهر قنوات الاتصال بين المنتجين فتُحفر الثقة في نفوسهم ليستمر التبادل التجاري والإنتاجي دون الحاجة للعملات النقدية ولكن فقط الحاجة لتدوين السندات والتي تضمحل الحاجة إليها أيضاً باستمرار الإنتاج والتصدير فيزدهر التبادل التجاري بين المنتجين ليعتمد على «التوثيق المتبادل». أي أن التركيبات الخطية توجد الثقة ليزداد التكاتف بين المنتجين.

التوثيق المتبادل

المقصود بالتوثيق المتبادل هو أن يسجل كل صانع أو تاجر ما استورده من الآخرين ويقوم الآخرون بنفس الفعل. ثم كل فترة وأخرى تجري المقاصة أو المحاسبة فيما بينهم ودون الحاجة لحيازة أو لدوران النقد أو الذهب والفضة فيما بينهم. حتى أن التعاملات إن زادت الثقة بينهم قد تتحول مع مرور الزمن ومع التجارب «إن طبقت الشريعة» إلى التوثيق شفاهة «مع الشهود» (وسيأتي بيانه بإذن الله). فهذا الصانع يعلم أنه يستورد من ذلك التاجر كل شهر كذا طناً من المواد الخام بشهادة الشركاء، والتاجر يعلم ويعمل الشيء ذاته، وهكذا. ومن صور التوثيق المتبادل في أيامنا هذه التعامل بين البنوك بالتدوين إلكترونياً ولكن في ظل التعامل بالنقد الذي تصدره الدول، أي أنه توثيق متبادل مقيّدٌ للناس وليس محرر لهم.

وما يعين على الاستغناء عن النقد من خلال الاعتماد على التوثيق المتبادل هو موقع المنشأة المنتِجة مقارنة بالمنشآت الأخرى في التركيب الخطي، ذلك أن التركيب الخطي هو نتاج حركية إحياء الأرض والذي تميز بحرية اتخاذ القرار لمن أحيا، لهذا فإن مواقع الإنتاج عادة ما تلبي كل من: ١) متطلبات التصنيع من حيث الوضع المكاني في سهولة الحركة للشركاء وللمنتجات. فطريقة الانتقال للأفراد والمواد الخام والمصنوعات لا يعلم الأصلح منها للموقع وللإنتاج إلا الشركاء، لهذا فهم سيحرصون على تحقيق هذه المتطلبات عند الإحياء بانتقاء أفضل المواقع لتحقيق هذه المتطلبات. كما أن مواقع الإنتاج عادة ما تلبي ٢) متطلبات التصنيع كالحاجة للكهرباء ولكمية الماء وما شابه والتي لا يعلم الأصلح منها إلا المنتجون. وفي كل هذا رفع للكفاءة الإنتاجية لأن متخذي القرارات (أي المنتجين) هم الذين أحيوا الأرض كشركاء. لهذا والله أعلم لم يستطع علماء الاقتصاد مسك زمام التخصص لأنهم لم يُدرجوا المكان ونمط ملكيته والسيطرة عليه (أي الخطط) في دراساتهم، فكانت نتائج دراساتهم قاصرة من حيث فِهْم الكفاءة الإنتاجية لأن أبحاثهم مؤطرة بالنظم المركزية التفكير التي تنتهي بمواقع الإنتاج كاستجابة للتراكمات

الرأسمالية كأسعار الأراضي مثلاً. فلا خيار لمن أراد إنشاء مصنع إلا ١) اتباع أنظمة وقوانين الدولة بالإضافة ٢) لاختيار ما هو متاح من مواقع تحددها الدولة وتحددها أسعار مضاربات مستثمري العقارات. وفي هاتين عائق كبير للإنتاج.

متعة الإنتاج: التحررات الخمسة

أي أن الاستنتاج من السابق هو أن المجموعة المنتجة، ولأنها أحيت الأرض بمزارع ومعامل ومصانع الإنتاج، فهي تسكن في الغالب في خطط متجاورة مكانياً. وهذا التحرر المكاني هو التحرر الأول. ولكن ماذا إن تغيرت الصناعة وتطلب هذا تكاتف عدة مصانع في مناطق متفرقة لإنتاج سلعة ما؟ وماذا إن فقدت بعض الصناعات أهميتها وعليها أن تقلص مساحاتها، فصناعة نشر الكتب مثلاً بدأت في الانكماش بعد انتشار الشبكات العنكبوتية؟ عندها ولأن الشريعة تطلق أيدي المنتجين (كما سيأتي بإذن الله) فإن بعض الخطط قد تتخلى عن بعض أجزائها لصالح صناعات أخرى في خطط أخرى. وبهذا ينضم هذا الجزء لخطة أخرى في مكان آخر. أو قد تظهر تقنية جديدة يتطلب إنتاجها التعاون بين خطط صغيرة كانت داخل خطط أكبر في مناطق متفرقة. ولهذا فإن سكان خطة ما داخل خطة أكبر قد ينتجون لمن هم في خطتهم ولمن هم في خطط أخرى. فصانعو البطاريات مثلاً قد يتعاملون مع صانعي العديد من السيارات.

أي أن لدينا وضعاً جديداً بدأ بالظهور بتطور التصنيع ألا وهو تكاتف عدة منتجين يقطنون خططاً متباعدة. وكأن هذا التكاتف يكوّن «خطة إنتاجية» وليس خطة مكانية. وكما سترى فإن الشريعة ستؤدي إلى هذا التكاتف إن تطلب الإنتاج ذلك. أي أن لدينا خططاً مكانية وخططاً إنتاجية. ففي الخطط المكانية نجد أن السكان يسيطرون على المكان، وفي الخطط الإنتاجية نجد أن المنتجين يتكاتفون في النشاطات الإنتاجية وبالتالي هم المسيطرون. أي أن الخطط المكانية والخطط الإنتاجية قد لا يتطابقان، وفي هذا تحرر كبير للناس لأن التركيبتين الخطيتين كلاهما في مستوى منفصل ولا يقيدان بعضهما بعضاً. وكمثال تقريبي، قد يسكن في أيامنا هذه رجل في حي ويعمل في مصنع في حي آخر، بينما أخوه يسكن معه ويعمل في مدرسة في منطقة أخرى، فكلاهما ينتميان لمكان واحد في السكنى ويعملان في مكانين مختلفين. ولعلك هنا تسأل: ولكن لماذا هذه التسميات؟ خطط مكانية وخطط إنتاجية؟ فمعظم إن لم يكن جميع الناس يسكنون في أماكن ويعملون في أماكن أخرى، فهذا هو الوضع الطبيعي في عصرنا الحالي! فأجيب: إن التسمية ضرورية لنميز بين ما أتت به الشريعة وبين حال الناس اليوم والناتج بالحكم بغير ما أنزل الله. ففي الخطط المكانية نجد أن السكان هم المسيطرون، وكذلك الخطط الإنتاجية، فالعمال في الشراكات هم في الغالب الملاك المسيطرون. فبينما الخطط المكانية وحدات من المساحات التي يسيطر عليها السكان، كذلك المعامل والمصانع والمزارع وكل جماعة منتجة هي وحدات منتجة قد تتكاتف مع وحدات أخرى لتشكل الخطط الإنتاجية، فقد يتكاتف مصنع للخيوط مع مصنع للأقمشة مع الخياطين المتفرقين في المدينة لإيجاد خطة إنتاجية. والسبب لضرورة هذه التسمية للخطط المكانية كما سترى في فصل الأماكن هو في حركيات تحمل المسؤولية لتوفير الخدمات (الوفورات) والحماية للسكان، والسبب لضرورة هذه التسمية للخطط الإنتاجية كما

سترى في هذا الفصل بإذن الله هو حركيات التحرر المالي والتي تضع «المسؤولية الاقتصادية» في أيدي المنتجين.

أي باختصار: إن التركيبة الخطية بتطبيق مقصوصة الحقوق ستؤدي بإذن الله إلى أقصى تحرر ممكن للسكان مكانياً وإلى غرس الثقة بينهم لأنهم هم المسيطرون، وهذا هو التحرر الأول، أي استحداث الخطط. ثم مع الزمن قد تتغير هذه الخطط المكانية لتظهر في مستوى آخر بعد التغير كخطط إنتاجية إن تطلب التطور الإنتاجي ذلك. وبهذا لن يقف التركيب الخطي المكاني عائقاً أمام الإنتاج، بل سيساعده على التحرر كما سترى في هذا الفصل بإذن الله بظهور الخطط الإنتاجية. وهذا هو التحرر الثاني من خمسة تحررات تؤدي في مجموعها، إن تدبرتها وهي تعمل معاً، إلى متعة في الإنتاج مفعمة بالمزيد من الابتكارات. وسأطلق على الحركيات التي توجد هذه الخطط الإنتاجية عنوان «التحرر المالي» (وسيأتي بيانه في هذا الفصل بإذن الله).

التحرر الثالث هو حرية التصرف في المكان، وهذه ستأتي في الفصل بعد القادم بإذن الله بتفصيل أكبر، ولكن للاختصار أقول: بعد الاختيار للمكان ومع مرور الزمن فإن مواقع الإنتاج بحاجة للتغيير بسبب تغير التقنية وبسبب الحاجة لتطوير الإنتاج. فهذا يود وضع مدخنة في مصنعه، وأولئك يريدون إضافة مبنى للإدارة في ناحية من المصنع أو يريدون زيادة أدوار مبنى الإنتاج، وتلك جماعة من الشركاء قررت بيع خطتها والانتقال لمستوطنة أخرى حديثة تتوافر فيها المواد الخام الأكثر ملاءمة لخبراتها من موقعها التي كانت فيه، فأتت جماعة أخرى بمهارات مختلفة وملائمة لهذا الموقع وقررت الإنتاج فيه بعد إجراء بعض التغييرات. وهكذا من قرارات تعود بفوائد جمة على الإنتاج. وكذلك أساليب الإنتاج والمنتج ذاته، فهي في تطور مستمر وبالتالي ستتغير معها قرارات سير خطوط الإنتاج أو التصميم وما شابه من قرارات تصنيعية. وجميع هذه القرارات لن تخضع لموافقات السلطات إن طبقت مقصوصة الحقوق ولكن ستخضع لحركيات أخرى سيأتي بيانها في الفصل بعد القادم بإذن الله. وما يميز هذه الحركيات هو أنها تطلق المنتجين للمزيد من الحرية ولكن دون الاصطدام مع الآخرين. وفي هذا تحرر كبير لا يوازيه أي تحرر من وضع العقل البشري القاصر. لاحظ أن هذا التحرر هو داخل الخطة (وليس استحداثاً للخطط المكانية كالتحرر الأول) وهو أساساً إصلاح المكان وتطويره دون إذن السلطات. وهذا يختلف عن الخطط الإنتاجية، فالخطط الإنتاجية هي علاقات إنتاجية بين المنتجين في الخطط المكانية المختلفة.

والتحرر الرابع هو حرية الحركة للناس دون حدود أو جوازات للوصول للموارد لحيازتها أو للوصول لمواطن العمل أو المعرفة أينما كانت، هذا بالإضافة إلى حرية تصدير المنتجات وجلب المواد الخام دون عوائق كالجمارك. وهاتان الحريتان للناس وللمنتجات كنا قد تحدثنا عنهما سابقاً بحمد الله وبالذات في فصل «ابن السبيل».

والتحرر الخامس هو الحق في استغلال أي معرفة لتوظيفها في الإنتاج. فالمعرفة مشاعة إن طبقت الشريعة وليست محتكرة لمن ابتكرها كما هو الحال مع تطبيق النظم البشرية المعاصرة القاصرة. ألم يقل الرسول صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه أحمد: ﴿من كتم علماً يعلمه جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من نار﴾؟ ألم يقل أيضاً في الحديث الذي رواه ابن ماجة: ﴿من كتم علماً مما ينفع الله به في أمر الناس، أمر الدين ألجمه الله يوم القيامة بلجام من النار﴾؟ ولعلك تقول: ولكن الحديث ضعيف وفيه تثبيط معرفي لأن الناس لن يثابروا في السعي للمزيد

من الابتكارات لأنه لا ملكية فكرية لهم، وبهذا يضمحل الإنتاج! ولعلك تضيف: إن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم هو عن كتم العلم الشرعي وليس بالضرورة عن كتم العلم التقني! فأجيب:

ستأتي الإجابة في فصل «المعرفة» بنوع من التفصيل بإذن الله. لذا فبإمكانك إن كنت مقتنعاً بما قلت قفز الفقرات التالية للعنوان الآتي: «التحرر المالي». وهذا هو الأفضل لك حتى لا يتشتت تركيزك، أما إن لم تكن مقتنعاً، ولإقناعك مؤقتاً أقول:

إن الحديث ضعيف وليس بموضوع. بالإضافة إلى أن هناك فرق بين قيام المجتمع بحماية الملكية الفكرية من خلال الدولة [ق٢] وبين قيام الناس بذلك لأنفسهم (وهناك شواهد أخرى تدعم ما يذهب إليها كتاب «قص الحق» كما سيأتي بإذن الله). فالشريعة تحث الناس على نشر العلم ولكنها لا تفرض ذلك عليهم، فمن أراد الأجر وخاف العقاب نشر علمه، ومن بخل بعلمه على الناس لأنه أوجد وصفة لدواء ما مثلاً وأنفق عليها أموالاً طائلة وسهر على اكتشافها أو ابتكارها عشرات السنين فهذا شأنه إن تمكن من حفظ سر هذا الدواء وحسابه على الله. أما إن فك باحث آخر سر هذا الدواء وصنع مثله فإن هذه ليست بسرقة لأن فيها خير عميم لملايين المرضى.

أي أن الشريعة لا تقول للأمة أوجدي جهازاً حكومياً رقابياً لحماية فكرة كدّ عليها زيد من الناس لأن في هذا الاستحداث لهذا الجهاز الرقابي بذرة لقيام الدولة بمهامها الحالية. فهذا الجهاز للحماية الفكرية، أو بالأصح للاحتكار الفكري، بحاجة إلى رجال ومرتبات ومكاتب، وبالتالي بحاجة للأموال، فمن أين تأتي الأموال إلا من المكوس (الضرائب) أو من منع الناس من الوصول إلى الخيرات لتحتكرها الدولة لنفسها ثم لتبيعها؟ وهذه من بذور الدولة المؤدية للطبقية والفساد والتي تزيد في ضررها عن ضرر عدم حماية الملكية الفكرية، ناهيك عن التلاعب الحادث على أيدي هذه الأجهزة الرقابية لأنها تحت سيطرة أفراد لهم أهواء كما وضحت مراراً. فقط تدبر الآتي: عندما سرقت [ر٢] شركة مايكروسوفت طريقة عمل جهاز أبل ماكنتوش للحاسب الآلي في أواخر القرن الميلادي الماضي لم تستطع شركة أبل إيقاف شركة ميكروسوفت لقوة شركة مايكروسوفت المالية التي سخرت الملايين للمحامين للدفاع عن السرقة. ثم قارن هذا بالصراع بين شركة أبل الأمريكية وشركة سامسونج الكورية في الهواتف النقالة في أوائل القرن الميلادي الحالي. فقد خسرت شركة أبل المعركة القضائية في كوريا الجنوبية، بينما كسبتها في الولايات المتحدة الأمريكية في نفس القضايا. فمع من الحق في الملكية الفكرية؟

ولعلك هنا تقول: ولكن سيتوانى الناس عن الابتكار وبالتالي يتأخر المجتمع في إنتاجه! فأجيب: إن الابتكار ذاته شيء، وتطوير الابتكار شيء آخر. فبرغم وجود بعض الاستثناءات إلا أن معظم ما استخدم من تقنيات ظهرت ابتكاراتها على أيدي أفراد لم يقوموا بتطويرها، بل هم فقط أوجدوا الابتكار، فالمحرك النفاث أوجده السير فرانك Frank ولم يلتفت أحد لأهمية اختراعه إلا بعد أن صور فلماً عن أهمية النفاث ثم طورتها

ق٢) الملكية الفكرية باختصار هي احتكار المعرفة لمن أوجدها. وهذه آلية تصر عليها الرأسمالية لأن فيها تحفيز للأفراد للإبداع، فلا يحق لفرد سرقة (كما يسمونها) أفكار غيره إلا بترخيص أو بشراء منتجات قام الموجد للفكرة بتصنيعها. أي أن المجتمع يسعى للحماية الفكرية للمبتكرين.

ر٢) لاحظ أن كلمة «سرقة» هي كلمة تصف النقل من الآخرين في النظم الرأسمالية، بينما إن طبقت الشريعة فإن النقل لا يعتبر سرقة، بل مزاولة لحق من الحقوق. لذا سأستخدم كلمة «سرقة» في الحديث في الإطار الرأسمالي فقط. أما في الحديث عن الشريعة فسأستخدم كلمات أخرى مثل أخذ أو نقل أو اقتبس.

الشركات المصنعة لمحركات الطائرات مثل شركة رولزرويز، بينما لم يكسب هو من اختراعه ومات في حسرته. والتلفاز أوجده شاب أمريكي وطورته شركة أر سي أي الأمريكية. وأول حاسب إلكتروني شخصي طوره شابان في الجراج ثم أوجدا شركتهما فأتت شركة آي بي إم وسرقت الفكرة وطورتها بطريقة مختلفة، وهكذا دواء البنسلين، ومعظم المنتجات والتي تخصص اليابانيون مثلاً في تطويرها بعد فك أسرار أفكارها الأساسية التي كانت من ابتكار الآخرين. وكما هو معلوم فإن عشرات السيارات من أوائل ما تنتجه مصانع مرسيدس أو شركة بي إم دبليو مثلاً لا يركبها الزبائن، ولكن تقوم شركات السيارات الأخرى بتفكيكها للاستفادة من تقنياتها. أي أن الابتكار شيء والتطوير شيء آخر. ولعل في الصاروخ مثال ساطع لما أقول. فالذي وضع أسس صناعة الصواريخ هو شخص أمريكي اسمه جودارد. فكان همه تطوير كل شيء متعلق بالصاروخ، مثل الوقود الصلب وانسيابية شكل الصاروخ والغرفة التي في رأس الصاروخ التي توضع فيها أجهزة التوجيه. وقد أنجز جودارد كل هذا بمجهوده الشخصي وبالقليل من المال، ثم استقطبه الألمان واستثمروا الكثير معه ليطور لهم الصاروخ، ثم التفتت الولايات المتحدة الأمريكية لأهمية الصواريخ فبدأ السباق بين الدول لتطوير الصواريخ. أي أن التقنيات تطورت كثيراً لخدمة الناس على أيدي دول أو شركات لم تدفع للمخترع أو المكتشف حقه المعنوي أو المالي الذي تقرره الأنظمة في معظم الأحيان. حتى وإن دفعت، فهو قليل مقارنة بالأرباح الطائلة. فالشركات توجد الطرق الملتوية لتلافي دفع الحقوق إن كانت كبيرة من خلال المحامين أو من خلال إيجاد بدائل تقنية تخدم نفس الهدف التقني إذ أن الفكرة الأساسية قد ظهرت وثبتت جدواها الاقتصادية. وفي المقابل، فإن التطوير بالطبع في الغالب خارج مقدرة المكتشفين أو المخترعين في النظم الرأسمالية لأنها بحاجة للكثير من الأموال كما هي حال صناعة الأدوية مثلاً.

ونظراً لأن الرأسمالية تحاول تطبيق حق الملكية الفكرية، فإن التطوير العلمي والتقني لمنتج ما حُصر في من ابتكرها أو في من اشترى حقوق ابتكارها أو في من سرقها وقادر عن الدفاع عن السرقة. أي أن التطوير حُبس في جماعة صغيرة، بينما السواد الأعظم مرغمون على استهلاك ما تنتجه الشركات دون المشاركة في التطوير. أي أن مجرد فكرة حماية مبتكَر ما تعني تراكم الأموال عند المنتجين على حساب باقي أفراد المجتمع بسحب أموال المحتاجين للمنتج، وهذا ما تفعله الشركات الكبرى: تسرق فكرة ثم تطورها ثم تمنع الآخرين من الاستفادة منها إلا بمقابل. ولحسن الحظ قد تفشل أحياناً إن كانت الشركة متعسفة. فقد ظهر مثلاً في شهر مارس سنة ٢٠١٣م الحكم في قضية رفعتها شركة سويسرية ضد شركة هندية لصناعة أدوية تعالج السرطان في الهند، وقد خسرت الشركة السويسرية القضية لتباع الأدوية بأقل من مئتي دولار بدل ألفي دولار إن ربحت الشركة القضية (ولعل النتيجة ستكون عكسية إن رُفعت القضية في سويسرا). حتى وإن توصلت شركة أخرى لنفس الابتكار فإن النظام الوضعي سيرفض حق إعطاء المبتكر الجديد براءة الاختراع إلا بعد إثباتات بأن الابتكار مختلف في طريقة عمله. وهذا يجعل كل مبتكر يبتعد عن تطوير ما أُبتكر خوفاً من الملاحقة القضائية وبالذات إن كانت الشركة المالكة شركة قوية سياسياً أو مالياً. وهكذا بمثل هذه الحقوق التي تُفاضل بين الناس كحقوق الامتياز وحقوق الملكية الفكرية وحقوق النشر تظهر الشركات القوية كشركات الأدوية والسيارات. وبمثل هذه الآليات الرأسمالية تتراكم الأموال عند طبقات على حساب طبقات أخرى كما مر بنا. والطبقات الثرية كما هو معلوم لها نمطها الخاص بها في الحياة، وبالتالي لها نمطها المختلف من المتطلبات ومنها الأدوية مثلاً، ولعل أوضح مثال هو الأمراض المتراكمة من البدانة. لهذا فإن صناعة الأدوية ستذهب لإيجاد العلاج والأدوية لهؤلاء لأن المال لديهم. وهذا مثبت فعلياً في عالم الطب، فهناك ما

يعرف بالأمراض المهملة كما قلت والتي لن يتصدى لها إلا بعض فاعلي الخير. قال لي طبيب يزوال المهنة في الولايات المتحدة الأمريكية: «هناك عدة أدوية بجودات متفاوتة لعلاج نفس المرض، وأسعارها بالتالي مختلفة. ونحن نصف الدواء بناء على قيمة التأمين ومقدرة المريض المالية». فالدواء الأفضل هو للأثرياء بالطبع.

أي أن نجاح حماية الملكية الفكرية (وفي ظل مجتمع رأسمالي) يعني أن الشريحة الصغيرة المنشغلة في البحث والتطوير ستركز على ما هو أكثر ربحاً، لهذا تجد أن الأموال التي أنفقت على علاج مرض الإيدز تفوق كثيراً ما أنفق على علاج الملاريا، وتجد أن ما ينفق على أبحاث حفظ وتعليب أكل كلاب الأثرياء بنكهات مختلفة يفوق ما ينفق على أبحاث إيجاد وسائل تسهيل استخراج الماء للفقراء في المناطق القاحلة. وهكذا تتجه المجتمعات إلى المزيد من البحث العلمي لما هو ترفي والذي لا يلبي احتياجات البشر عموماً. فهل من حكمة في تطوير سيارة تُغلق أبوابها أوتوماتيكياً كما تفعل شركة مرسيدس الألمانية مثلاً ليزداد سعر السيارة آلاف الدولارات في وقت لا يجد فيه ثلثي البشر عربة بدائية للنقل. أي أن حماية الملكية الفكرية ما هي إلا أداة في النظام الرأسمالي للمزيد من الظلم.

أما إن طبقت الشريعة وكان للناس حماية ما ابتكروه بكتمانه إن أرادوا (وهذا لا تحث عليه الشريعة ولكن لا تفرض على الناس إفشاء أسرار ابتكاراتهم برغم أنهم قد يؤثمون)، فإن في فك أسرار هذه الابتكارات دفع جديد للعلم، وكل جماعة تحاول فك سر ما للكسب من الإنتاج ستحاول أيضاً إضافة ابتكار جديد للمنتج لتتميّز في بيعه، وهكذا من إضافات لجذب المستهلكين. كما أن كل جماعة تفك السر قد تحتفظ بالمعرفة لنفسها لتتقاسم الأرباح مع الجماعات التي فكت السر، وهكذا تتكاثر المحاولات لكشف الأسرار فيزداد المجتمع معرفة. وهذا يختلف عن النظم المعاصرة التي تمنع وتحارب محاولات فك الأسرار.

ومن جهة أخرى، ولأن الناس متقاربون في الدخل، فإن المبتكرين، ولأنهم يبحثون عن الربح، فعادة ما يندفعون لخدمة الشريحة الأكبر لأن مستهلكاتهم هي الأكثر وبالتالي فما يُباع لهم سيأتي بالربح الأكبر، وبهذا تزداد الضروريات جودة وإتقاناً، وتظهر المزيد من الكماليات الواعدة لتصبح من الضروريات وعلى أيدي السواد الأعظم من الباحثين عن الربح بالاقتباس من ابتكارات الآخرين. أي وكأن جميع الناس سيلبسون ساعات متقنة الصنعة بجودة ساعات أوميجا السويسرية مثلاً، ولكن بأشكال لا حد لها لأن المصنعين كُثر وفي كل مكان، فلا تتشابه الأسواق في إنتاج الضروريات شكلاً ولكن تتشابه جودة لأن المنتجين يبحثون عن التميز في الإنتاج. وبهذا تكثر المنتجات وتزداد جودة. وهكذا سيصبح جميع المجتمع باحثاً ومطوراً للمنتجات الأكثر استهلاكاً. عندها فإن مسألة سرقة الأفكار لن تكون إشكالاً يتألم منه المجتمع، فكلمة «سرقة» لن تطلق على الاستفادة من فكرة أوجدها آخر، وبهذا تصبح الأفكار مشاعة، وفي هذا صلاح للمجتمع. قارن هذا بالحكم بغير ما أنزل الله: فالشركات تسرق الأفكار ثم تطورها لتحتكرها، فالتطوير داخل أسوار الشركات على أيدي أناس مأجورين وقد لا يكونون من ذوي الاهتمام الشديد بالتخصص. أما إن تمت إشاعة المعرفة فإن المهتمين بها والمنتشرين في جميع أرجاء الأمة سينجذبون إلى كل فكرة جديدة ويتلقفونها ويجرون بها لتتطور أكثر وأكثر لأن هذا في مصلحتهم. ناهيك عن أن الأفكار الجديدة ستُنسب لمن أوجدوها وليس للشركات كما في شركات الأدوية الاحتكارية مثلاً، وفي هذا حافز كبير للمزيد من الابتكار. فقد تأخذ الأدوية بجانب الاسم العلمي أسماء مبتكريها أو داعميها من أفراد، وليس اسم الشركة، وهذا سيدفع المبتكرين والداعمين للمزيد من الإصرار في التطوير.

قال أندرو لك بيكر Andrew Luck-Baker في التلفاز البريطاني BBC بأن «شركات الأدوية لا تريد للأبحاث عن الغذاء الطبيعي أن تنتشر، بل تريد البحث عن مركبات غامضة» وذلك حتى لا تصل لأيدي الناس مجاناً. وتقول باحثة في نفس البرنامج: «إن المسألة ربحية، فهم [أي شركات الأدوية] لا يدعمون الأبحاث للبحث عن أفضل المأكولات الطبيعية ولكن للبحث عن مركبات يجهلها الناس سعياً للمزيد من الربح». ويقول الباحث فورد Ford في محطة CNN الأمريكية بأن ٧٠٪ من نفقات شركات الأدوية تذهب للتسويق وليس للأبحاث، وأن ٨٠٪ من منتجات الشركات هي أدوية كمالية، وأن هذا بسبب نظام الملكية الفكرية patent.

ومن الحركيات الحاثة على نشر المعرفة إن طبقت الشريعة حركيات الشراكة: فعندما يجتمع الناس شراكة لعمل مصنع ما وتنتشر المعرفة بينهم، قد يخرج أحد الشركاء لخلاف ما فيذهب لتكوين شراكة جديدة كما مر بنا، أو قد ينضم لجماعة أخرى فينقل المعرفة إليهم، وهذا من حقه. أي أنه لا احتكار معرفي. أي أن حركيات الشراكة تؤدي لنشر المعرفة أكثر وأكثر. وهكذا يزداد التكاثف المعرفي والإنتاجي بزيادة الرقعة الجغرافية بزيادة عدد المبدعين في المجتمع. لماذا؟ والإجابة هي: لأن تقارب الناس في الدخل هو صفة المجتمع، ولأن هؤلاء كثيرون جداً، ولأن المنتشر من المصنوعات هو من الضروريات، فإن «القناعة» هي الصفة السائدة بين الناس (كما مر بنا)، عندها فإن تبرع بعض هؤلاء الكُثر لدعم بحث علمي ما، فإن المال المجموع من هؤلاء سيكون أكثر بكثير من دعمٍ حكومي أو دعمٍ من عدة أثرياء. وبالتأكيد سيزداد المال المجموع كثرة لدعم بحث ما إن ثبت أن فيه خير للناس من خلال خطباء المساجد والمثقفين الذين سيحثون الناس على الإنفاق على البحث. أي أن القليل من المال من آحاد الكثير من الناس سيفوق الكثير من المال من الدولة أو من الأثرياء. هكذا سينجذب عدد أكبر من الناس للانخراط في البحث عن الابتكارات أو لتطوير تقنيات معروفة لتسهيل الحياة على الناس طلباً للأجر الأُخروي أو الدنيوي. عندها سيكون الإنفاق على البحث والتطوير جهاداً حقاً، ويكون العامل فيه مجاهداً حقاً إن خلصت النيات. وإن لم تخلص فإن الربح الدنيوي أكيد إن وُجدت الابتكارات لأن المال المخصص للبحث العلمي كثير ويذهب لمن هم أهل له. فكل داعم للبحث العلمي سيحاول أن يدفع المال لمن هو أهل له وينتظر نتائج البحث (وليس كأيامنا هذه التي تذهب فيها أموال الدولة المخصصة للبحث العملي لمن هم أقرب من ذوي النفوذ). فإن أثبت باحث ما مقدرته بعد ظهور النتائج، فسيحصل على المزيد من الدعم. أي أن المال والمجهود القليل القادم من الكثير من الناس لدعم البحث المعرفي إن طبقت الشريعة سيتكاثر ويزيد عما قد تنفقه شركة ما لمرض ما لخدمة القلة من الأثرياء. فالناس كُثر ومتقاربون في الدخل ويستطيعون التبرع، ناهيك عن أن أمراضهم قد تتشابه بسبب تشابه أنماط حياتهم، وبهذا ينتعش الطب لكثرة المال ولتشابه الأمراض. وهذا بالطبع لا ينطبق فقط على الطب، ولكن على كل التخصصات.

لقد ظهر في الآونة الأخيرة بين الباحثين من تقبل فكرة مشاركة الناس في مجالات الابتكار والتصميم. وظهر القبول بين الباحثين بأن هذا لا يؤدي إلى الفوضى، بل إلى المزيد من الإبداع لأن عدد الناس المشاركين كبير كما هو حادث مثلاً في الأفلام التي تعرض على الشبكات العنكبوتية بالقليل من الإمكانات، وكما هو حادث في تطوير البرامج الحاسوبية للهواتف النقالة. وفي هذا يقول كورتيس كارلسون، الرئيس التنفيذي لشركة إس آر آي SRI الدولية في وادي السيليكون:

> «في العالم الذي يحصل فيه الكثير من الناس على التعليم وأدوات زهيدة الثمن للابتكار، يميل الابتكار الذي يظهر من الأسفل للأعلى ليكون فوضوياً ولكن بذكاء، وبالعكس فإن الابتكار الآتي من الأعلى للأسفل فيظهر منظماً ولكن بغباء. ... [وبهذا كما يقول:] فإن الموضع الجميل للابتكار يتحرك للأسفل بعد ظهور التقينات الحديثة بالقرب من الناس ذلك أن الناس معاً [أو جماعة] أكثر ذكاء من فرد واحد لأن لدى الجميع الأدوات اللازمة للابتكار والتعاون».

وكما سترى في فصل «المعرفة» بإذن الله، فإن ما قاله كارلسون لا ينطبق فقط على المجتمعات المعاصرة التي وفرت لعموم الناس أدوات الابتكار في بعض المجالات (كاستخدام الحاسب الآلي في صناعة الأفلام مثلاً)، ولكن ينطبق أيضاً على أي مجتمع يطبق الشريعة حتى وإن كان في مراحله الأولى من التطور العلمي والتقني.

التحرر المالي

تصور أخي القارئ ما الذي سيحدث من إبداع وإنتاج في ظل هذه التحررات الخمسة التي ذكرت والتي تصب في تطوير الإنتاج، ثم ضع في ذهنك الإطار الأكبر من التحررات التي مرت بنا في الفصول السابقة مثل محاربة الشريعة لجمع الأموال في بيت المال وجذ الديوان وما شابه من تحررات، عندها ستدرك مدى غزارة وجودة الإنتاج بإبداع. ثم أضف لها الآتي من التحرر المالي، والذي هو حركيات عمل الخطط الإنتاجية. وللتوضيح لنبدأ بالسؤال: هل يستطيع الاقتصاد، سواء كان الناس مسلمين أم لم يكونوا، الاستغناء التام عن الذهب والفضة من خلال التوثيق المتبادل كما هو حاصل في أيامنا هذه من خلال التعامل بالشيكات والبطاقات الائتمانية والشاشات ولكن دون تسلط الدولة؟ فإن استحال هذا يأتي السؤال: إلى أي مدى إذاً يستطيع الاقتصاد الاستغناء عن الذهب والفضة في ظل نظام مالي «لا» يخضع، بل «لا» يمت للدولة بصلة إن أريد للاقتصاد أن يتحرر من سلطان الدولة؟ والإجابة هي: قد يستغني الاقتصاد عن الذهب (أو أي من العناصر الثمينة)،[ش٢] فإن لم يستغن فإن هذا سيكون على حساب سيطرة الحكومات على الاقتصاد لأن عملة الدولة هي العملة التي سيوثق بها إن لم يوجد الذهب، ما يؤدي لتسلط الدولة. وأفضل مثال على هذا هو الدولار في الولايات المتحدة الأمريكية. فالناس يتعاملون به دون الحاجة لذكر الذهب. وفي المقابل، كلما زاد الاعتماد على الذهب كلما تحرر الاقتصاد من سلطان الدولة وكلما احتاجت المجتمعات للمزيد من ذلك العنصر الثمين. وبهذا تضيع الكثير من المجهودات البشرية للبحث عن ذلك العنصر وخزنه في التعاملات لأنه هو العملة (كالذهب) المتداولة والتي يوثَقُ بها. وفي هذا خسارة للبشر إنتاجاً لأن في البحث عن الذهب وسكه وتداوله إضاعة لمجهود مقابل خدمة إيجاد الثقة فقط. فما العمل إذاً حيال هذا «الميزان» بين التحرر بالاعتماد على عنصر ثمين وبين تقليل المجهود البشري في الانشغال بالبحث عنه وسكه؟ هذا ما ستحاول الصفحات القادمة تبيانه بإذن الله. أي هل يمكن القبول بعبء التعامل بعنصر ثمين والذي لابد منه والذي يؤدي للتحرر بالضرورة؟ وكيف يمكن تخفيف الاعتماد عليه دون فقدان ذرة من التحرر؟

قبل الإجابة لابد من التوضيح الآتي المهم: كما سترى في البيع فإن للشريعة حركيات فذة لتحرير البائع والمشتري في كل أنواع البيوع (بيع عين بعين وعين بدين وعين بمنفعة)، ولكن ما سأحاوله الآن هو الشرح بطريقة مجردة وكأنه لا فكر اقتصادي يجب أن يُتبع. أي أن الشريعة والأنظمة الوضعية لم تُفرض على الناس. فما الذي

نتوقعه منهم ليتحرك الاقتصاد؟ ثم بعد عرض بعض المفاهيم سننظر للشريعة بإذن الله. كما أرجو منك مواصلة القراءة لأنك قد تضطر للتوقف والتساؤل عن الكثير مما سأطرحه. ولا أستطيع لومك لأن الشريعة لم تطبق ولأن المعاملات المالية بأموال الدولة بالتالي هي التي طغت وبهذا نشأت مفاهيمنا المالية في بيئة يصعب معها علينا تقبل ما يناقض مسلماتنا إلا بتردد كبير ما يثير الكثير من الأسئلة الفرعية الرافضة لما يطرحه هذا الكتاب. وإن حاولت الإجابة على مثل هذه الأسئلة لإقناعك فقد نفقد محور الطرح الأهم. لهذا أرجو المعذرة والصبر علي لعل الصورة تكتمل لك كلما استمريت في القراءة.

هناك نوعان من المقايضات: ١) مقايضة ذات اتجاهين: أي مقايضة أربع دجاجات بحقيبة جلدية مثلاً. وفي مثل هذه الحالات قد يستغني المتقايضون عن النقد، وفي هذا تحرر كبير لهم من الدولة ولكن مع تقييد كبير في الخيارات. أما إن كانت المقايضة بسلعة مقابل الذهب أو أي معدن ثمين آخر متعارف عليه بين الناس كعملة، فإن في هذا منتهى التحرر من الدولة بالإضافة للخيارات الأوسع في التقايض ولكن مع عبء التعامل بالذهب الذي له سلبياته المعروفة (مثل صعوبة حمله في الصفقات الكبيرة جداً، وإمكانية الغش فيه بتغيير وزنه ونقائه). فكل مقايضة تنتهي مباشرة بعد التبادل وتنقطع بذلك العلاقة المالية بين الطرفين المتبادلين، وفي هذا راحة نفسية لهما وتحرر أكبر لأن كل طرف على علم تام بما لديه من إمكانات وموجودات وما هي حاجة السوق لمنتجه. فالتعامل بالذهب كنقود يعيد أثمان المنتجات كلها إلى مقياس واحد من خلال السوق. وهذا هو الأمثل إن لم تكن الثقة بين المتعاملين قد ظهرت بعد. إلا أن هذا النظام من التقايض بحاجة للكثير من الذهب كمية وضبطا إن لم توجد الثقة. لكن إن وجدت ستنخفض الحاجة للذهب. لأضرب مثالاً: لنقل بأن هناك تاجر يستورد الساعات ويبيع في محله الساعات والإلكترونيات، بينما جاره يستورد الإلكترونيات ويبيع أيضاً الساعات. أي أن كل منهما يأخذ من الآخر ما لا يستورده ليبيعه في محله. ففي هذه الحالة إن وثقا في بعضهما سيسجل كل منهما ما له في ذمة الآخر دون تبادل أي عملة إلا كل مدة لتصفية المستحقات دون تبادل يومي.

٢) مقايضة ذات اتجاه واحد: وهذه هي الأهم والأكثر انتشاراً في عالم الإنتاج إن طبقت الشريعة لأن المنتجين عادة ما يستوردون موادهم من جهات غير الجهات التي يصدرون لها، كأن يقوم مصنع العجلات باستيراد المطاط من مصنع ما بينما يصدر العجلات بعد صنعها لمصنع آخر. وهذه الحالة هي الأمثل للمجتمع في الإنتاج «إن وجدت الثقة» لأنها تحرر المتعاملين الذين وثقوا ببعضهم (بسبب استمرار التعامل فيما بينهم ودون تداول الذهب). وفي هذه الحالة، فإن البيئة الإنتاجية بحاجة لوحدات من العناصر الثمينة أو أي وسيلة أخرى «لتثمين» المنتجات لضبط التبادل التجاري. أي لا ضرورة هنالك لتبادل المنتجات بالذهب أو أي نقد آخر، ولكن الضرورة هي لتوثيق «قيمة» ما تم تبادله بتثمينه بوحدات ذهبية مثلاً. وبهذا تضمحل الحاجة للذهب. فهذا الصانع لعجلات الدراجات مثلاً يبادل كل ألف عجلة بما يساوي كذا كيلوجرام من الذهب، وذاك الصانع يبادل كل مئة طن من الألمنيوم بما يعادل كذا كيلوجرام من الفضة، وهكذا.

ش٢) عندما أقول «ذهباً» فهذا لا يعني بالضرورة الذهب، ولكن أي عنصر ثمين آخر يحل محله ليختزن المجهود كالفضة أو البلاتين أو حتى المجوهرات.

ت٢) وبالطبع بإمكانك القول هنا أن هذه المقايضة ذات اتجاهين لأنها سلعة مقابل النقد! فأقول: لا مشاحة في الاصطلاح، فهذا التقسيم هو لتوضيح فكرة هامشية لننتقل بعدها لما هو أهم.

وهنا (في المقايضة ذات الاتجاه الواحد) احتمالان: الأول: أن تتم المقايضة من خلال المصارف مقابل رسوم مالية تدفع للمصرف لقاء هذه الخدمة، وفيه تنتقل قيمة الوحدات الذهبية بين المنتجين بإيصالات «كمعيار للقيمة» على مصارف محلية دون نقل الذهب بالضرورة، وهذه الإيصالات هي لأثمان محددة مقابل الذهب لحفظ الحقوق. فللصانع زيد مثلاً ما قيمته نصف كيلوجرام ذهب في ذمة التاجر عبيد بالإيصال فئة كذا. فالمصرف إذاً لابد وأن يمتلك مقابل هذه الإيصالات مخزوناً من الذهب أو من أي عنصر ثمين آخر ليحق له إصدار هذه الإيصالات، وهذا هو الدارج في تعاملات البنوك حالياً إلا أنه بالنقد كالدولار،[ت٢] وفي هذا خطورة احتمال قيام المصارف بإصدار إيصالات لا رصيد لها لعدم وجود سلطة تستطيع مراقبة هذه المصارف، وهذه إن وقعت فهي سرقة، أي أنها ظلم (كما مر بنا) لأنها «قد» تؤدي للتضخم. لاحظ أنني قلت: «قد» تؤدي للتضخم لأنها لن تؤدي للتضخم في الغالب لأن من يتعاملون مع هذا المصرف فئة من الزبائن وليس كامل المجتمع قهراً كما هو حال البنك المركزي الذي يصدر النقد. فإن قام مصرف ما بطبع المزيد من الإيصالات فإن إيصالاته هي التي ستفقد قيمتها لكثرتها فينفر منه المتعاملون فيفقد مصداقيته فيخرج من السوق، وهذا في صالح المجتمع. ولكن إن قامت هذه المصارف فقط بالتنسيق بين المنتجين بالتوثيق المتبادل دون مقدرتها على إصدار إيصالات صالحة للتبادل بين جميع الناس، بل فقط ضبط المستحقات والحسابات بين المنتجين، عندها فإن خطر التضخم قد زال تماماً. إلا أن الإشكالية هي في السؤال: كيف سيضمن الصانع حقه لأن التوثيق المتبادل ذو اتجاه واحد ولا عنصر ثمين في يد الصانع إلا الوعد بالسداد (وهذا هو المهم)؟ وهذا يؤدي للاحتمال الثاني:

والاحتمال الثاني (في المقايضة ذات الاتجاه الواحد) هو التبادل بين المنتجين مباشرة فيما بينهم دون الاستعانة بالمصارف. وهنا ستظهر صعوبة دفع مستحقات الصانع أو المورد إن تنكر الطرف الآخر، لأن التقايض من النوع الثاني ذي الاتجاه الواحد. لهذا فلابد وأن يقوم المستورد بدفع ما عليه من مستحقات كل حين وآخر من خلال الذهب مثلاً لتصفية التوثيق المتبادل. فقد يقوم ملاك مصنع الألمنيوم وعمال (ملاك) منجم الألمنيوم بالتدوين مثلاً بأن لملاك المنجم حق في ذمة ملاك المصنع مبلغ كذا كيلوجرام ذهباً لسداد بيع كذا طن من الألمنيوم الخام. هذا بالإضافة إلى أن الصانع أو المورد بحاجة لبعض المال ذهباً أو فضة مقابل ما أنتجه لينطلق في تلبية احتياجاته الأخرى. أي أن الأفضل للمنتجين التعامل بالتوثيق بالإضافة لبعض الذهب لتلبية متطلباتهم الحياتية غير الإنتاجية. فصانع الدراجة مثلاً بحاجة ١) لتوثيق ومن ثم تصفية استحقاقات ما استورده من صانع العجلات؛ وبحاجة ٢) لتوثيق ومن ثم تصفية وأخذ حق ما باعه للتاجر الذي سيبيع الدراجات للناس؛ وبحاجة ٣) أيضاً لبعض الذهب لتغطية نفقاته. وحتى هذه الأخيرة قد يوثق بعضها أحياناً كتوثيق ما يستورده من محروقات. وبالطبع فإن التوثيق هو بما يعادل كذا جرام أو كذا كيلوجرام من الذهب أو الفضة ولكن دون الحاجة لحيازة الذهب أو الفضة، أو دون الحاجة لنقله يومياً أو حتى شهرياً بين التجار بناء على الثقة المتبادلة. أي أن هذه العملية كجميع العمليات ستنقلب إلى مقايضة ذات اتجاهين لتصفية الحقوق إلا أنها تطلبت القليل من الذهب. وهذا مشابه لما يحدث في أيامنا هذه باستخدام البطاقات الائتمانية (فالناس يشترون ويبيعون إلكترونياً دون لمس النقود)، إلا أن هذه العمليات ربوية وتهيمن عليها البنوك تحت أنظمة الحكومات باستخدام وحداتها النقدية جبراً، وما أحاول بيانه هنا هو التوثيق المتبادل بين المنتجين دون الربوا ودون هيمنة الدولة أو المصارف وبذهب أقل لأنه لا عملات مفروضة على الجميع. وهذا هو التحرر. كيف؟

أي أن الحاجة للذهب والفضة أو أي معدن ثمين آخر في معظم العمليات الإنتاجية هو للثمنية، أي للعمل كمعيار للقيمة لتوثيق الديون وليس بالضرورة لحيازة هذه المعادن إلا لتصفية الحقوق كل فترات متباعدة. وبهذا تضمحل الحاجة لهذه المعادن فلا يقفز سعرها. أي وكأن هذا الصانع يقول لذلك المزارع: لقد وضعت في سجلاتي أنني استوردت منك هذا الشهر حليباً بما مقداره خمسة كيلوجرامات ذهباً، وهكذا. وحتى تستمر العلاقة المالية بين المنتجين يجب ألا تظهر الخلافات لكي يستمر الإنتاج والذي هو في مصلحة الطرفين (المصدّر والمستورد أو البائع والمشتري). وهذه مسألة محورية مهمة جداً أخي القارئ أرجو أن تتذكرها باستمرار، ذلك أن ظهور الخلاف منطقياً سيعرقل أو حتى قد يوقف الإنتاج تماماً. وحتى لا يتعرقل الإنتاج (وهذا في مصلحة الجميع) ستظهر وحدات من العناصر الثمينة وكأنها نقدية وبقيم مختلفة تلائم حجم التبادلات بين المنتجين كأن يكون كبيراً (كنصف كيلوجرام ذهباً مثلاً)، أو صغيراً (كخمسة جرامات ذهباً مثلاً) حسب طبيعة المنتج. أو قد تأخذ هذه الوحدات أسماء تتعارف عليها الجماعة المنتجة فيما بينها. أو قد تظهر إيصالات للتوثيق ولكن بقيم مختلفة لكل صفقة. فعلى الصانع «ب» أن يسدد الصانع «ك» ما قيمته كذا وحدة ذهباً أو كذا جرام ذهباً، وعلى الصانع «ك» أن يسدد الصانع «م» ما قيمته كذا وحدة فضة أو كذا جرام من فضة، وهكذا من تبادلات بين جماعة في خطة أو عدة خطط وليست بالضرورة خطط متجاورة، بل خطط «مستقلة» لأنها حرة في جميع قراراتها المالية والمكانية للتكاتف لتشكل خطة إنتاجية. وكل خطة بها جماعة تعمل شراكة لمنتج ما بكل حرية. وهذا هو المهم، أي الحرية المالية بين جماعات تتعامل فيما بينها باستمرار وبتراضٍ لتوجد خطة إنتاجية.

لكن لاحظ أن المقايضة في اتجاه واحد، وهذا يعني تراكم الديون على المشتري وعليه تصفيتها بدفع ما عليه. وللمزيد من التوضيح لأهمية المسألة أقول: كما ذكرت فهناك احتمالان لقفل الدائرة: الأول من خلال المصرف والذي يتعامل مع عدة منتجين «لقفل الدائرة». فمثلاً: لصانع العجلات كذا ذهباً في ذمة صانع الدراجات، وعليه كذا ذهباً لذمة مُصنّع المطاط، فيأتي المصرف لقفل الدائرة، أي لتصفية حقوق صانع العجلات بخصم ما عليه مما هو له، فيظهر فائض بالطبع لأن الصانع للعجلات ما عمل إلا ليربح. فيقوم المصرف بتسجيل الفائض له ثم سدادها له ذهباً متى أراد صانع العجلات. وبهذا تقل الحاجة للذهب لأن التعويض بالذهب أتى في المراحل الأخيرة للإنتاج. أي أن الحرية قد تؤدي إلى ظهور مؤسسات نقدية صغيرة تُصدر إيصالات أو شيكات أو وحدات نقدية ورقية أو معدنية لحفظ ونقل وتصفية المستحقات بين هذه الجماعات مقابل رسوم مالية لهذه الخدمة، وليس بالضرورة بحيازة عنصر ثمين لأن العلاقة مستقرة بين هذه الجماعات (تذكر أن العلاقة لابد وأن تكون مستقرة وبالتراضي إن أريد للإنتاج أن يستمر لأن هذا في مصلحة جميع الأطراف المنتجة للتعامل دون تناقل معدن ثمين بشكل مستمر). وبالطبع فإن الخطة الإنتاجية لن تستطيع الاستمرار بالتوثيق المتبادل دون الذهب في المراحل الأخيرة من الإنتاج لأن المنتج النهائي (كالدراجة مثلاً) يجب أن يُباع للتجار الذين يدفعون الذهب مقابل الدراجات ليوزع الذهب بين الشراكات المختلفة، وبهذا تقل الحاجة للذهب.

والاحتمال الثاني هو أن ينتشر بين المنتجين الاعتماد على الحوالة وهي حركية وضعتها الشريعة (وستأتي بتفصيل أكبر في فصل «البركة» بإذن الله) لينقل المدين الديون التي عليه من ذمة جهة لأخرى. فقد جاء في صحيح البخاري أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ﴿مطل الغني ظلم، فإذا أُتبع أحدكم على مَليٍّ فَلْيَتْبَع﴾. وبهذا

فإن صانع العجلات مثلاً يطلب من صانع الدراجات سداد ما له من مستحقات لصانع المطاط. وما زاد عن ذلك قد يأخذه ذهباً. أي ينتشر بين المنتجين الاعتماد على الحوالة وعلى الذهب فقط. وكأن حركية الحوالة تقوم مقام المصرف. أو قد تنتشر بين المنتجين الاعتماد على الذهب فقط أو أي معدن ثمين آخر للتبادل التجاري. أي فقط التعامل بالعناصر الثمينة المسكوكة ودون إيصالات (أي مقايضة ذات اتجاهين). وهذه العناصر الثمينة قد تسكها مصارف تقدم هذه الخدمة مقابل ربح قليل لأن المصارف المشابهة والمنافسة لها في تقديم نفس الخدمة كثيرة. أي أنه في جميع الأحوال لن يكون للدولة أي دور في الحركة الاقتصادية. وهذا هو المهم. أي أن لدينا ثلاث حالات: تبادلات بالإيصالات كديون بالقليل من الذهب من خلال المصارف، أو التعامل بالحوالات مع بعض الذهب لأن الثقة عالية بين المنتجين، أو التعامل بالذهب أو أي عنصر ثمين آخر ودون إيصالات كديون ودون إيصالات المصارف لضحالة الثقة. ومعظم التبادلات التجارية ستقع في إحدى هذه الحالات الثلاث إن أرادت المجتمعات التحرر التام من سيطرة الحكومات اقتصادياً.

وبعد هذا العرض لنتصور الآن أن الشريعة تُطبق، فما الذي سيتغير؟ والإجابة كالآتي: حتى تضبط الشريعة التعاملات لتخفيف الخلافات بين المنتجين ولزيادة الكفاءة والعدالة فهناك حركيات معجزة توجه الناس. حركيات معجزة لأنها ليست بحاجة للسلطات للتطبيق ولا تعتمد على الأنظمة، بل تعتمد على تدافع المنتجين ليشق كل تدافع طريقاً إنتاجياً جديداً فتتسع البيئة الإنتاجية أكثر بجذب المزيد من المنتجين لأن خيرات الأرض أكثر من أن يستهلكها البشر. وهذا ما ستحاول الصفحات القادمة تبيانها، ومن هذه الحركيات الحوالة والوكالة ولعل من أهمها ربوا الفضل. كيف؟

ولو كنت مكانك لتشككت ولسألت: ولكن ما الفرق بين التوثيق المتبادل وما تفعله البنوك المعاصرة؟ فأجيب: إن الفارق كبير ذلك أن البنوك المعاصرة تتعامل بالنقد الذي تصدره الدول سواء كان التعامل نقداً أو أثماناً بالشيكات أو بالتحويلات، وبهذا فإن الاقتصاد يقيد الأفراد والشركات ويؤدي للتضخم والذي هو ظلم لأن هناك أناساً يستهلكون ولا ينتجون كالبيروقراطيين (كما مر بنا). أما التوثيق المتبادل فهو بين أفراد وشركاء مستقلين دون وسيط، أو إن وجد وسيط فهو من خلال مصرف مستقل وخادم للعملاء وعليه (بعد موافقة العملاء) أن يختار ما هو أمثل لنقل مستحقات المنتجين إما بالذهب أو بالإيصالات أو بالحاسب الآلي أو بأي وسيلة أخرى باتباع حركيات أوجدتها الشريعة مثل الحوالة والوكالة كما سأوضح بإذن الله، وبهذا فإن المصارف ليست مؤسسات ذات يد عليا، بل هي مجموعة من الأفراد الذي يعملون في شراكة خادمة للمنتجين. وحتى يستمر العمل والإنتاج لابد للناس من التراضي في المبادلات التجارية فيما بينهم (وسيأتي المزيد من التوضيح بإذن الله في شرح قوله تعالى في سورة النساء: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾). وهذا التراضي سيؤدي إلى ضبط عدد المصارف لأن المنتجين كُثر في أطراف الأرض بسبب فتح أبواب التمكين. كيف؟

إن كثرة المنتجين في حضن أمة لا دولة فيها تسيطر على حركات الناس والأموال سيؤدي للتنافس الممتع بين الناس على جميع أنواع الإنتاج ومنها التنافس في تقديم الخدمات المصرفية كمهنة والتي ستتاح لكل من أراد العمل فيها دون شروط مسبقة (وليس كحالنا اليوم). وهكذا ستظهر المصارف التي ستتنافس فيما بينها وبهذا سيستمر

المصرف الأكثر مصداقية في التعامل. والمصداقية حينئذ لا تأتي من قوة المالك ونفوذه كحالنا اليوم، ولكن تأتي من خدمته الحسنة المستمرة مع الزبائن. لهذا ستكثر المصارف وتقل حتى تتزن لتصل للحد الملائم لخدمة الزبائن. فكما هو معلوم في أي مهنة، فإن قلة المصارف يعني أن المصرف يخدم الكثير من العملاء وعندها قد يفقد المصرف تميزه وتركيزه في تقديم خدمة مميزة فيفقد الزبائن لمصرف آخر، وهكذا تتزن البيئة الاقتصادية بعدد من المصارف الخادمة بصدق وحرفية.

ومن جهة أخرى فإن هذه المصارف غير مرتبطة فيما بينها لأنها تخدم منتجين محددين في مواقع مختلفة، وبهذا لن يحدث انهيار اقتصادي لأن إفلاس مصرف ما سيؤثر فقط على عدد محدد من التجار أو الصناع ولن يرعب الأمة بانهيار اقتصادي جارف، بل سيكون تأثيره السلبي ضيق جداً ومفصول عن المجموع العام للحركة الاقتصادية لأن المصارف «مفصولة» عن بعضها البعض. لهذا سيحذر الناس في التعامل مع المصارف مقارنة بأحجامها فيبتعدون عن المصارف الضخمة جداً لسوء المعاملة ولابد. وهذا يعين على الاتزان المطلوب لعدد المصارف. لذا لن تظهر دورات اقتصادية تؤثر في مجموع النشاطات الاقتصادية للمصانع مثلاً، بل المنتجات للمصانع هي التي سترفع وستخفض الاقتصاد في الأقاليم بناء على الجدارة في الإنتاج وبعيداً عن أي تقلبات مالية. حتى وإن تعامل مصنع ما مع أكثر من مؤسسة مصرفية، فإن الربط أو «الوصل» بين هذه المؤسسات محدود جداً. فقد يتعامل مصنع مع مصرفين، وإن أفلس المصنع فإن تأثير إفلاسه قد يقع على المصرفين اللذين حتى وإن أفلسا بإفلاس المصنع فإن تأثير إفلاسهما محلي ولن يؤثر على المصارف والمصانع الأخرى، ناهيك عن أن هذا صعب الحدوث إن طبقت الشريعة لأن معظم المصنوعات هي من الضروريات التي لن يستغني عنها الناس وسيستمر استهلاكها وبالتالي سيستمر إنتاجها وبالتالي سيندر إفلاس المصانع.

سبب آخر لصعوبة حدوث الانهيار هو صعوبة اتصال هذه المصارف فيما بينها كما سترى في هذا الفصل بإذن الله. فالشريعة وضعت من الحركيات ما يمنع حدوث مثل هذه الاتصالات كقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا تبع ما ليس عندك﴾. فهذا الحديث مثلاً يمنع ظهور آفة صفقات التحوط Hedg Funds كما سيأتي بإذن الله. ولعل السبب الأهم هو أن هذه المصارف لا تستطيع إقراض الآخرين ما ليس لديها كما تفعل البنوك المعاصرة مع الاحتياطي الزائد أو excess reserves لأن التعامل لا يعتمد عن النقد الذي يمكن طباعته ولكن مع عناصر ذات أثمان أو إيصالات بين أطراف محددة.

وفي المقابل، فلأن هذه المصارف تقدم خدمة مقابل أجر مالي، فإن فرص خروج بعضها من السوق أمر وارد لأن من يتعاملون معها من المنتجين قد يتفقون على التعامل فيما بينهم دون الاستعانة بهذه المصارف لتوفير نفقات هذه الخدمات المصرفية من خلال اتباع حركيات كل من الحوالة والوكالة (وسيأتي التوضيح في فصل «البركة» بإذن الله)، وهكذا ومع الزمن لن تبقى في الساحة المالية إلا المصارف التي لابد منها بسبب حركية العرض والطلب بين المنتجين الذين لم تتوثق الثقة بينهم بعد.

وهنا نأتي لمسألة مهمة أيضاً ألا وهي أن هذه المصارف ليست مدعومة من الحكومات إن أفلست، وليست ملكاً لمن «لا يعملون» بها كالبنوك المعاصرة، بل هي ملك لجماعة تعمل فيها في الغالب (بسبب تقارب الناس في

الدخل وارتفاع أجر الأجير)، لذا ستسهر هذه الجماعة على نزاهة حساباتها لأنه إن أفلس المصرف فقد خسرت الجماعة المالكة كل شيء وخرجت من السوق. حتى وإن كان هناك موظفون مستأجَرون يعملون في هذه المصارف، فهم تحت الرقابة الدائمة للملاك الذين يراقبون كل شيء لأنهم بالقرب من مصرفهم وليسوا كالأثرياء المعاصرين (المليارديرات) الذين يملكون أسهم البنوك في شتى بقاع الأرض دون علم بما يجري في هذه البنوك. فالمهنة المصرفية مهنة رأس مالها السمعة بين التجار والصناع. وإن ضاعت السمعة ضاع رأس المال. أي أن الخاسرين إن خسرت المصارف هم الملاك وليسوا الموظفين لدى الملاك (كموظفي البنوك)، لذا فهم أكثر حرصاً على تلافي خسارة المصرف، وليسوا كمدراء البنوك المأجورين الذين لا يكترثون إلا لإشباع نزواتهم بالإسراف حتى وإن كان هذا على حساب خسارة البنك مستقبلاً كما مر بنا.

وإن أضفت للسابق أن المالك للمصرف إن خسر المصرف إن طبقت الشريعة يعتبر مسؤولاً (وعليه بالتالي سداد الخسائر حتى وإن باع جميع أملاكه الخاصة)، ستستنتج أن في هذا دافع كبير للملاك للمزيد من الحرص على تدقيق ومتابعة حسابات مصارفهم، وهذا بالطبع ليس كالأنظمة المعاصرة التي اتسمت بمؤسسات (ومنها البنوك) ذات المسؤوليات المحدودة والتي تعني أن إفلاس البنوك لا يعني قط بيع أملاك الملاك الخاصة لسداد الخسائر. وأخيراً تذكر بأن حركيات الشراكة التي وضعتها الشريعة (كما مر بنا) تؤدي لانتقال المال المدخر من الناس إلى الناس مباشرة لاستحداث الشراكات دون المرور بالضرورة على المصارف كما تفعل المجتمعات الرأسمالية التي تجمع فيها البنوك الأموال المدخرة لدفعها كقروض ربوية للمستثمرين. وفي هذا تخفيف أكبر لعدد المصارف في المجتمع.

أي أن الوصف السابق يشير إلى أنه لا يمكن الاستغناء التام عن الذهب والفضة إن أريد للإنتاج الاستمرار دون تسلط الدول من خلال النقد، وما هذا إلا لأن الحياة الاقتصادية ليست مقصورة على التعامل بين المنتجين المتكاتفين في خطط متجاورة، ولكن «أيضاً» مع ١) بعض التجار أو المؤسسات في أقاليم أخرى ومع ٢) تجار من نفس الإقليم لشراء محقرات المستهلكات مثلاً. وفي هاتين الحالتين لابد من العناصر الثمينة للتبادل لأن الإيصالات لن تفلح إلا إن ظهرت مؤسسات مالية تصدر إيصالات (كالسفتجة) يُعتد بها في الأقاليم الأخرى أو إن ظهرت مؤسسات تُصدر عملات يُعتد بها لشراء صغار المستهلكات في نفس الإقليم. ومثل هذه المؤسسات المالية قد تظهر ليُستغنى عن الذهب والفضة ولكن بصعوبة بالغة لأن الثقة في تجار الأقاليم الأبعد أمر صعب المنال، وكذلك الحال لإيجاد الثقة بين عدد كبير من الناس في نفس الإقليم، لذا سيصعب الاستغناء التام عن الذهب لنقل المجهودات بين الناس. هذا بالإضافة إلى أن حركيات ابن السبيل تجعل البشر ينتشرون في أرجاء الأرض باستمرار من خلال شراكات الاغتنام، وهؤلاء لم تستقر العلاقات بينهم بعد، فالثقة مهزوزة بينهم لحداثة استيطانهم، لهذا فإن الحاجة للذهب والفضة لن تنتفي.

لكن لاحظ في جميع السابق أن الحاجة للعناصر الثمينة في المعاملات إن طبقت الشريعة «ستضمحل» بسبب الاعتماد على التوثيق المتبادل في المناطق التي استقرت إنتاجياً وهي الأكثر. أي وكأنني هنا أحاول سحبك أخي القارئ لتقبل فكرة إمكانية حدوث تبادلات تجارية مستقرة دون نظام مالي موحد في الأمة وبالقليل من المعادن النادرة. فالمصارف وكأنها شر لابد منه للمنتجين، وبهذا فهي شراكات خادمة على الدوام ولا تهيمن على الوضع الاقتصادي أبداً. أي أن هذا يعني إمكانية الاستغناء التام وبنجاح عن النظام النقدي الذي تسيطر عليه

الدولة من خلال الاعتماد على التوثيق المتبادل وعلى القليل من العناصر الثمينة. وهنا بالطبع قد تستنكر وتقول منددا: يا لهذا الباحث، إنه يذهب عكس ما يذهب إليه الناس! فهذه أوروبا تحاول المستحيل جاهدة لتجمع اقتصادها تحت مظلة عملة واحدة (اليورو)، وهذا الباحث يحاول العكس!

اليورو

قبل الاستمرار لابد لي من إعطاء فكرة سريعة عن اليورو في عدة فقرات. فإن كنت أخي القارئ مقتنعاً بعدم الحاجة لعملة واحدة لتوحد الأقاليم اقتصادياً تحت ظل حكومة أو حكومات تسيّر الاقتصاد فبإمكانك القفز للعنوان القادم حتى لا يتشتت تركيزك.

كما هو معلوم فإن اليورو هو العملة الموحدة للدول الأوروبية التي حاولت تذليل العقبات التجارية فيما بينها بعد الاتفاق على إنشاء السوق المشتركة. فأصبح اليورو هو عملة ١٧ دولة أوروبية حتى عام ٢٠١٢م. وهناك دول لم تتمكن من تحقيق شروط الانضمام لليورو أو أن شعوبها لم توافق بعد على الانضمام مثل إنجلترا والدنمارك. ولتوحيد العملة فقد قامت الدول الأوروبية بإيجاد منظمة الاتحاد الاقتصادي المالي EMU ومن ثم بالتنسيق بين الدول الأعضاء وُضعت عدة شروط للانضمام لهذه المجموعة المالية. وحتى يستقر سعر صرف اليورو ليتناغم مع اقتصاديات الدول الأعضاء فلابد من استقرار الاقتصاديات المحلية. لهذا ظهر البنك المركزي الأوروبي ECB ليتحمل مع البنوك المركزية للدول الأعضاء مسؤولية السياسات المالية. وكل دولة مسؤولة عن سياساتها الاقتصادية من حيث الموارد والنفقات على أن تكون هذه السياسات ضمن إطار الأنظمة والقوانين التي اتفقت عليها الدول الأعضاء والمعروفة باسم اتفاقية ماستريخت أو Maastricht Treaty والمعروفة أيضاً باسم the Stability and Growth Pact. فعلى الدول التي تريد تبني اليورو كعملة تحقيق شروط منها: ألا تزيد نسبة التضخم في الدولة التي تريد الانضمام عن ١,٥ نقطة مئوية مقارنة بمتوسط أقل تضخم لثلاث دول من الدول الأعضاء في السنة السابقة. ومنها أن يكون عجز الموازنة يساوي أو يقل عن ٣٪ من مجموع الإنتاج القومي GDP. ومنها ألا يزيد الدين العام عن ٦٠٪ من مجموع الإنتاج القومي. ومنها ألا تزيد نسب فوائد المدى الطويل عن ٢٪ من فوائد ثلاث دول من الدول الأعضاء الذين كانوا من الدول الأقل تضخماً في السنة السابقة. فهل يا تُرى تحقق لهم هذا الحلم بتحقيق مثل هذه الشروط؟

لعل أول ملحوظة على هذه الشروط هي الأرقام. فلماذا ٦٠٪ وليس ٦١٪؟ وهكذا. هل رأيت العقل القاصر؟ إن الذي حدث هو أن ألمانيا وفرنسا بسبب قوتهما الاقتصادية سيطرتا على أهم السياسات النقدية وفرضتا ما اعتقدتا أنه الأفضل ولا وسيلة لذلك عند الاقتصاديين إلا عالم الأرقام. وفي المقابل، حرصت دول أخرى على الانضمام وانصاعت لما فُرض عليها لدرجة أن اليونان زورت المعلومات المقدمة للانضمام لليورو ثم في السنة التالية لم تتمكن من الالتزام بما تعهدت به فكان الركود. فتصور هذا الغباء! وهناك دول أخرى تتمنى الانضمام إلا أنها ضعيفة مالياً جداً. أي أن اليورو أوجد منطقة خصبة للفوضى المالية لأن الوضع السياسي المالي غير واضح الملامح برغم قوة اليورو ليصبح ثاني أقوى عملة بعد الدولار. وما هذه القوة إلا لأن الشعوب الأوروبية أكثر إنتاجاً من

غيرها. فقوة اليورو لا تعكس نجاحه كعملة موحِّدة، ولكن تعكس ثقة العالم بالاقتصاد الأوروبي. ولأن كل دولة ذات سيادة مالية، ولأن على ممثليها الاتفاق مع ممثلي الدول الأخرى في منطقة اليورو، ولأن للشعوب حق في تقرير ما يتبناه الممثلون للدول والحكومات لأنها شعوب ديمقراطية، ولأن لكل حضارة منظورها المختلف للعمل والهمة (فألمانيا ليست كاليونان من حيث الإنتاج)، ظهر تخبط في السياسات النقدية مؤدياً إلى ارتفاع نسب البطالة و إلى ارتفاع الأسعار كما هو حادث في قبرص واليونان و إيطاليا و إسبانيا والبرتغال. لذا فقد نُشر الكثير عن صعوبة الانضمام لليورو وعن أسباب تعثر الدول بعد الانضمام، ولا حاجة لي للمرور عليها، ولكن سأذكر لك تخبطاً واحداً عن سياسات هذه الدول يدل على قصور العقل البشري.

قام كل من الباحثين رينهارت Reinhart وروجوف Rogoff من جامعة هارفارد سنة ٢٠١٠م ببحث ظن كثير من متخذي القرارات وبالذات في منطقة اليورو على أن استنتاجهما حقيقة اقتصادية. فكما مر بنا، فقد كان الصراع مستمراً بين أتباع كينز وأتباع هايك عن دور الدولة في الاقتصاد. إلا أن الباحثين وكأنهما حسما المسألة في أنظار السياسيين. فالباحثان (وبعد دراسة الاقتصاد في ٢٠ دولة لما بعد الحربين العالميتين) استنتجا أن أي اقتصاد يزيد فيه الدين العام عن ٩٠٪ من مجموع الإنتاج القومي فإن مصيره إلى ضمور ليصل إلى نمو قدره ٠,١٪. أي أن البحث وكأنه يعلن فوز الطرف الذي ينادي بعدم تدخل الدولة في الاقتصاد (وهو ما ذهب إليه هايك وفردمان) على الطرف الذي ينادي بالتدخل وبالذات في فترات الركود (وهو ما ذهب إليه أتباع كينز). وكأن هذا البحث سيف سلطه البنك الدولي على الدول النامية، وسلطته أوروبا على الدول التي تريد الانضمام لها اقتصادياً. لهذا كان على الدول التي أسرفت في الإنفاق العام (بطبع المزيد من النقود أو بإصدار السندات)، التقشف الشديد لتقليص نفقاتها لتقتصرها على الضروريات لتتمكن من الالتحاق بركب دول اليورو. وأوضح مثال على هذا هو الحادث في اليونان و إسبانيا من مشادات بين شعوب هذه الدول وحكوماتها بسبب التقشف.

غير أن الطالب توماس هرندون Herndon من جامعة ماساتشوستس بمدينة أمهرست، وكان طالباً للدكتوراه، أثبت خطأ هذه النظرية بعد مراجعة حساباتهما وتراكمات استنتاجاتهما. بل وضع استنتاجات عكسية، منها مثلاً أن هناك دولاً زاد فيها الدين العام عن ٩٠٪ من مجموع الإنتاج القومي ومع ذلك فإن نموها وصل إلى ٢,٢٪. فانتشر خبر الخطأ وأحرج السياسيين المتبنين للنظرية. أي أن شعوباً بأكملها عانت من السياسات المالية المفروضة عليها لتكتشف أن النظرية التي اتبعتها حكوماتها كانت نظرية خاطئة. ولعلك بعد نقدي هذا تقول: ولكنك أنت أيضاً يا مؤلف كتاب «قص الحق» تدعو لتخفيف الإنفاق العام! فهذه النظرية مشابهة لما تذهب إليه! فأجيب: أنا لا أدعو إلى تخفيف الإنفاق العام، ولكنني أقول أن الشريعة إن طبقت فلن يكون هناك إنفاق عام أبداً. ومن جهة أخرى، لنفترض أن اليورو سينجح (وقد ينجح لإصرار الحكومات)، فعندها فهو مثل الدولار المؤدي للظلم لأن الدول تنفق ما لا تنتج، وهذه لها آفاتها كما مر بنا.

ولعلك تقول: ولكن للعملة الموحدة فائدة ألا وهي تسهيل التعاملات بين الناس في قارة كبيرة مثل أوروبا، فالناس ينتقلون من قطر لآخر دون الحاجة لتغيير العملة، وكذلك المصانع والمتاجر تبيع وتشتري دون عناء تغيير العملة. ولهذا فوائد جمة. وهكذا. وللإجابة لابد لي أولاً من توضيح خصائص العولمة العادلة أو العولمة التي تريدها الشريعة لنستشعر متعة الإنتاج في ظل التحررات الخمسة.

الخصائص الأربع للعولمة العادلة

حتى يعيش البشر برغد وسعادة وسلام لآلاف السنين دون إفساد فهناك أربع خصائص رئيسة يجب أن تستمر مع البشر، وتحت كل واحدة منها خصائص فرعية تثريها. الخاصية الأولى هي «الكفاءة في الإنتاج»: فقد توجد مجتمعات بليدة وذات إنتاجية متدنية ويعيش أفرادها بسلام ودون حروب وبقناعة بما لديهم، ولكن لأن الإنتاجية متدنية فهم في تخلف، كسكان الكهوف أو الأرياف الزراعية التي تستخدم الأدوات البدائية في الزراعة والري والإنتاج. فهم قد يعيشون بسعادة ولكن بنوع من المشقة. فكل أسرة تصنع معظم ما تحتاجه من متطلبات الحياة. وفي هذا النوع من الحياة تخلفٌ لا يرضاه الإسلام للبشر. فالله الحق سبحانه وتعالى خلق بشراً بعقول مبدعة في الإنتاج، وخلق لهم الموارد بسخاء ليتمتع البشر بحياة تستفيد من هذه الموارد بإبداع إنتاجي يؤدي للراحة والسعادة ليعبدوا الله ويشكروا نعمته. والآيات الدالة على هذا مباشرة كثيرة مثل قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَآءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾. ومن الآيات الدالة على هذا بطريقة غير مباشرة قوله تعالى في سورة فصلت: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ﴾. فإن كان الخلق في يومين والتقدير في أربعة أيام، ألا يدل هذا على عظمة إنجاز التقدير؟ فالله الحق الخالق الخلاق البديع الذي خلق إنساناً مبدعاً خلق له من العناصر ما تمكنه من وضعها معاً ليصنع أداة أو آلة أو مستهلكاً بديعاً كالهواتف المتنقلة مثلاً والتي تدخل في صناعتها الكثير من المواد المختلفة كالنحاس والذهب والبلاستيك. وكل هذا بحاجة لعلم الغيب للتقدير لكميات هذه الخيرات التي تحتاجها المصنوعات. ففي كل سنة مثلاً تصنع البشرية خمسين مليون سيارة بمختلف الأحجام (وكان هذا في التسعينات من القرن الماضي). فما هي كميات المواد الخام المطلوبة لصناعة هذه السيارات؟ فمن عدله سبحانه وتعالى، وحتى تقام الحجة على الناس، علمه غيباً لما يحتاجه البشر الذين خلقهم ووهبهم مقدرات بديعة لما سيحتاجون له من الخيرات بعد ملايين السنين، لهذا قدرها لهم وأودعها في الأرض عندما خلقها. لهذا فإن الشريعة إن طبقت كما حاولت أن أثبت في الفصول السابقة (وبالذات في فصلي «ابن السبيل» و «الشركة») ستؤدي لأعلى كفاءة ممكنة في الإنتاج وبإبداع بسبب التحررات التي تؤدي إليها مقصوصة الحقوق.

ولعلك تقول: ولكن الإنتاجية المرتفعة ستؤدي للإسراف وللمزيد من الاستهلاك، وهذا مذموم بدليل الآيات الكثيرة التي بها قوله تعالى: ﴿ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾، كقوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾. هنا نأتي للخاصية الثانية، ألا وهي «العدالة في التوزيع». فكثرة المنتجات إن تقارب الناس في الدخل وإن كانت المنتجات في معظمها من الضروريات، ستزيل الغرور والتباهي بين الناس حتماً بينما تزداد الحياة سهولة بكثرة الضروريات. وكما مر بنا في الحديث عن الموارد في الفصول السابقة (وسيأتي المزيد بإذن الله في فصلي «الموافقات» و «المعرفة»)، فإن العدالة هي من سمات مقصوصة الحقوق لأنها تفتح أبواب التمكين للجميع. وبهذا يتقارب الناس في الدخل وتنتفي الطبقية وبالتالي تزول الأمراض الاقتصادية والاجتماعية كما مر بنا، ومنها الإسراف.

الخاصية الثالثة هي «الاستدامة»: فحتى تكون الإنتاجية عالية ليتمتع البشر بنعم الله عز وجل دون تلويث

لابد لكل عملية إنتاج أن تخلو من تلويث موقعها ومحيطها القريب والبعيد. وهذه سيأتي توضيحها في الفصلين القادمين بإذن الله.

الخاصية الرابعة هي «الاستقرار والأمن»، فإن توافرت هذه الخصائص الثلاث السابقة في مجتمع ما، فإن هذا المجتمع سيكون قوياً لأن سكانه ينتجون وفي الوقت ذاته يجيدون فنون القتال كما مر بنا. أي أن المجتمع ليس طبقياً (هذا عامل وذاك جندي)، لذا، فإن وجدت مستوطنة واحدة لا تتمتع بهذه الخصائص الثلاث فهي إما أن تكون مستوطنة ١) ضعيفة وقد يغزوها الآخرون أو يسهل استعمارها من المستوطنات الأخرى كما حدث لأقاليم أفريقيا التي استباحتها أوروبا سابقاً عندما استعمرتها، ولا تزال، (حيث أن سفن الصيد الأوروبية مثلاً تصطاد السمك مقابل سواحل السنغال بموافقة الحكومة السنغالية ليبقى السنغاليون بسمك أقل)، وإما أنها مستوطنة ٢) طبقية تسخر الطبقات الأضعف في الإنتاج، وبهذا فهي مستوطنة قد تحاول استعمار المستوطنات الأخرى للمزيد من الرخاء لنفسها كما فعل الاتحاد السوفيتي مع قوميات آسيا الوسطى المسلمة، وكما تفعل الولايات المتحدة الأمريكية مع بعض دول أمريكا اللاتينية.

أي لن تنعم الأرض بسلام دائم إن اختلت هذه المعادلة، أي إن لم تتوافر هذه الخصائص الثلاث في جميع مجتمعات الأرض والتي لن تتحقق إلا بتطبيق الشريعة. فبرغم أن سكان الدول القوية سيكونون في رغد إلا أنه رغد مؤقت لأن هذه الدول سرعان ما تفقد قوتها كما حدث للإمبراطوريات العظمى التي سقطت لأنها لم تحقق الخصائص الثلاث. وإن طبقت الشريعة فإن هذه الخصائص الثلاث ستكون هي سمة الحياة على جميع الأرض بإذن الله برغم تعدد الأديان، وعندها ستتحقق الخاصية الرابعة، أي الأمن والاستقرار، وهذه هي العولمة العادلة. أي أن هذه هي المدينة الفاضلة [ث٢] من المنظور الشرعي (والله أعلم). فلا يمكن أن توجد مدينة فاضلة وسكانها يعلمون أنهم قد يُغزوْن من قوم آخرين. أي أن الأمن من ضروريات الاستقرار النفسي، وهذا هو لب الخاصية الرابعة المؤدية للمزيد من الإبداع والإنتاج.

ولكن ما علاقة الخصائص الأربع أو العولمة العادلة بالنظام النقدي؟ والإجابة هي أن هناك شروطاً لتحقيق هذه الخصائص الأربع والتي لن تتحقق إلا بتطبيق الشريعة، ومن «أهم» هذه الشروط أن يكون النظام النقدي متحرراً ومفتتاً بين المنتجين وليس بيد الدولة. كيف؟ سأضع العبارة الآتية ثم أحاول توضيحها فأقول وبالله التوفيق: «كلما زاد تعداد الناس الذين يتعاملون مع عملة تصدرها جهة واحدة كالدولار مثلاً، كلما أدى هذا إلى عدم الكفاءة في الإنتاج وإلى سوء التوزيع للثروات وإلى المزيد من التلويث وإلى استعلاء الحضارات بعضها على بعض فيضمحل الأمن كما هو حال العولمة الظالمة. وفي النقيض، كلما تفتت التعاملات المالية بين عملات وإيصالات

ث٢) هناك الكثير من الدراسات حول المدينة المثالية أو الفاضلة Utopian city، وكلها تدور حول توصيف ماهية هذا المجتمع. أي أنها تدور حول اليجبات، أي يجب أن يكون المجتمع كذا وكذا. وللوصول لهذه اليجبات، فهناك توجه بين معظم الباحثين لتقليص دور الدولة. ثم بعد ذلك لابد من الإنفاق العام للوصول لهذه اليجبات. إلا أن الإشكالية هي كيف تجمع الأموال وكيف تنفق ومن يقرر طريقة إنفاقها للوصول لهذه اليجبات. أي أننا عدنا إلى نقطة الصفر في طريقة التوزيع للأموال أو الخدمات: ألا وهي من خلال الدولة التي يعمل بها أفراد، وهؤلاء الأفراد من ذوي الأهواء. ومن الأمثلة المعاصرة على هذا مثلاً كتابات ديفيد هارفي. وما يحاول هذا الكتاب إثباته هو أن أقصى ما يمكن أن يصل إليه البشر من فضيلة هو ما كان عليه المجتمع المدني أيام الرسول صلى الله عليه وسلم كنظام سياسي اجتماعي. وسيأتي بيانه في الفصل الأخير بإذن الله، أي فصل «المدينة: المنورة أم الفاضلة».

تصدرها مؤسسات (لا تزيد في تعدادها عن مجموع تعداد أكبر الخطط المنتجة)، كلما زالت هيمنة السلطات وبالتالي زاد الإنتاج كفاءة وازدادت العدالة في التوزيع مع أقل تلويث ممكن، وبهذا تزداد المستوطنات استقراراً ويزداد أمن الناس على أنفسهم ليتفرغوا للمزيد من الابتكار والإبداع فتصبح الحياة أكثر متعة وإنتاجاً. وهذا الرفاه لن يحدث ولن يستمر لآلاف السنين إلا إن طبقت مقصوصة الحقوق التي تحقق التحررات الخمسة (بالإضافة لتحررات أخرى مكملة سيأتي بيانها في الفصول القادمة بإذن الله)». وللتوضيح أقول:

خِططٌ إنتاجية أم كتلٌ اقتصادية

المقصود بالكتل الاقتصادية هي الحيز المكاني تحت سيطرة حكومة أو عدة حكومات. فالولايات المتحدة الأمريكية كتلة لأن أقاليمها ومدنها في ظل حكومة واحدة ويتعاملون بعملة واحدة، وكذلك دول اليورو. إلا أن هناك كتلة أكبر هي الولايات المتحدة الأمريكية وكندا والمكسيك معاً لأن النشاطات فيما بينها أكثف من نشاطات هذه الدول مع البرازيل أو أندونيسيا برغم اختلاف العملات، وما هذا إلا لوجود أنظمة لتسهيل التعاملات فيما بين دول الكتلة الواحدة كالسوق الأوروبية المشتركة قبل إصدار اليورو. ومن الأمثلة على هذا دول شرق آسيا. وكل دولة كماليزيا مثلاً كتلة في ذاتها داخل الكتلة الأكبر. ومنطقياً فإن ظهور الكتل مؤشر على التثبيط الاقتصادي لأن لهذه الكتل حدود لابد من اختراقها وأنظمة لابد من الخضوع لها، أي أن الكتل تقييد للحريات. والعجيب هو أن الذي يشكل الكتل ليس الوضع الجغرافي كوجود سلسلة من الجبال، ولكنه العقل البشري من خلال الأنظمة كمستويات من الظلم. ولأن الأنظمة والقوانين في مستويات بعضها فوق بعض، كذلك الكتل تتداخل بعضها داخل أو جوار بعض. فالدولة كتلة، وعدة دول قد تكون كتلة اقتصادية واحدة. أي أن الفرد المنتج قد يجد نفسه داخل أحد أو اثنين من الاحتمالات الأربعة الآتية: خطط مكانية وخطط إنتاجية إن كان الحكم بالشريعة، أو كتل اقتصادية ودول ذات حدود سياسية معترف بها دولياً إن كان الحكم بالعقل البشري القاصر. وإن وقع خلاف بين المنتجين فهو في خلاف في نقطة إن طبقت الشريعة، أو خلاف تحت مستوى من الظلم إن حكم العقل البشري القاصر. ومن أهم هذه المستويات العملات. كيف؟

وللتذكير فقط: فقد كررت مراراً في الفصول السابقة بأن الإنتاجية أعلى ما تكون إن وقع كل إنسان على عمل ما يعشقه إن كان مؤهلاً لإنجاز العمل الذي يعشقه وكانت الموارد المناسبة متاحة له وبأسعار منافسة، عندها ترتفع الكفاءة لأنه هو المالك. وبكثرة الملاك المنتجين تتراكم المنتجات. فهناك حركيات كثيرة مرت بنا في الفصول السابقة تزيد التحرر ومنها السعة (وقد تحدثنا عنها في فصل «ابن السبيل»)، فكلما اتسعت الرقعة دون حدود فاصلة بين جغرافياتها المختلفة كلما أدى هذا لتنوع الموارد والفرص، وكلما كانت حركة الناس ذات مردود أعلى. أي كلما تحرك الناس في مساحات أكبر كلما ازدادت فرص وقوع الناس على ما يحبون ويعشقون ومؤهلون لإنتاجه وفي مواقع ذات موارد مناسبة. وهذا المنطق ضد منطق الكتل الاقتصادية.

أي أن هذا يعني أن النسيج الاقتصادي الذي يتحرك فيه الأفراد وتنتقل فيه الخيرات (إن طبقت الشريعة) هو نسيج متصل قد يشمل قارة بأكملها دون ظهور كتل اقتصادية. حتى القارات فإن الناس سيذللون سبل الاتصال

فيما بينها بإنشاء جسر من اليمن إلى أفريقيا مثلاً ليصبح العالم القديم وكأنه كتلة اقتصادية واحدة. حتى وإن لم يوجد الاتصال بجسم مبني بين القارات فإن العلاقات بين الموردين والمستوردين قائمة ولو بشكل أقل كثافة من خلال طائرات وسفن الشحن والتحاويل المالية. أي أنه لا كتل اقتصادية مع تطبيق الشريعة.

أي حتى تكون الكرة الأرضية وكأنها كتلة واحدة يجب ألا تكون هناك عملة تصدرها جهات متسلطة (الحكومات). فإن وجدت هذه العملات ظهرت الكتل. كيف؟ لننظر للنظريات الاقتصادية البشرية القاصرة، فهي وكأنها تحفر في الصخر كتلاً اقتصادية لأنها مبنية على ضرورة الحياة بحكومات أوجدت أنظمة وقوانين وعملات ما أدى لظهور كتل ذات حدود حادة واضحة ما أثر في نظريات الاقتصاد. لننظر لبعض هذه النظريات وننقدها لأننا بالمقارنة بين الكتل الاقتصادية والخطط الإنتاجية سنلحظ إيجابيات الخطط بإذن الله.

لقد كان الاعتقاد السائد وبالذات في القرنين السابع عشر والثامن عشر بأن المجتمع سيكون أكثر ثراءً وبالتالي سعادة إن هو صدّر «كدولة» أكثر مما يستورد. وقد عرفت هذه الوضعية بـ mercantilism، لهذا تسابقت الدول الأوروبية على استعمار القارات الأخرى ونهب موادها الخام وتصنيعها ثم تصديرها كدولة. وحتى تبقى الدول الأوروبية في وضع تصديري أفضل فقد طبقت نفس هذه السياسة داخلياً بين أفراد شعبها من خلال فرض الجمارك والضرائب على بعض الصادرات والواردات دون البعض الآخر. إلا أنه سرعان ما اكتشف الاقتصاديون أن هذه السياسة لا تعني السعادة للجميع، بل فقط لمن يزدادون ثراءً من أفراد الشعب. فزيادة ثراء فرد كانت تعني احتمالية إفقار فرد آخر. أي أن هذه النظرة أوجدت وضعاً لابد وأن يؤدي إلى الظلم. ثم بعد ظهور كتابات آدم سميث والتي ساعدت على إنهاء هذه الحقبة، بدأت الدول في تبني ما ذهب إليه آدم سميث وهو أنه إن أبدعت دولة ما في إنتاج ما، ثم إن تمكنت هذه الدولة من تصدير ما تتقنه بحرية ومن ثم استيراد ما لا تتقن إنتاجه، فإن هذا سيزيدها قوة وثراء. أي أن الثراء هو النتيجة المتوقعة من الحرية في التجارة، حتى وإن أدى هذا لاستيراد المنتجات المصنعة من دولة أخرى أو من كتلة أخرى. لاحظ أن التنظير مبني على التعامل بين الكتل. ثم أتى ديفيد ريكاردو وأضاف لما ذهب إليه آدم سميث باستحداث تنظير ينص على أن الدولة إن تخصصت في إنتاج ما وبأقل تكلفة ممكنة، ومن ثم تصديره واستيراد ما تحتاجه، فهي الدولة التي ستكون في الوضع الأمثل اقتصادياً، وهذا ينطبق أيضاً على الأفراد.

وبالطبع فهناك فرق بين النظريتين، فما يقوله آدم سميث هو أن بكراً سيكون أفضل من زيد اقتصادياً إن علم أنه يستطيع صناعة كرسي في اليوم، بينما يفعل ذلك زيد في يومين. أي أن بكراً استطاع وبنفس المواد أن يتفوق على زيد. فهنا تفوق مطلق. بينما نظرية ريكاردو والتي دعت للتفوق النسبي أو المقارن تؤدي لشيء آخر: ففي الحالة السابقة لبكر وزيد، فإن كانا يتقنان شيئاً آخر بالإضافة لصناع الكرسي، ولنقل مثلاً تصميم مبنيين في يوم واحد، فمن الواضح هنا أنه من الأفضل للمجتمع أن يتخصص بكر في صناعة الكراسي بينما يتخصص زيد في التصميم، وهذه علاقة واضحة. لكن إن كان بكر يتقن ماهو أكثر تعقيداً، مثل تصميم السيارات، ويستطيع تصميم السيارة في سنة بينما يفعل ذلك زيد في ثلاث سنين، فمن الأفضل عندها إن كان التصميم للسيارة يأتي بمال أكثر أن يتخصص بكر في تصميم السيارات وأن يتفرغ زيد لصناعة الكراسي، وهكذا إن نظرت للمجتمع بهذا المنظار لجميع المنتجات ستجد أنه يزداد تعقيداً لدرجة أنه لن يتمكن من فصل هذه المسائل إلا آلية العرض والطلب

في سوق مفتوحة شفافة قدر المستطاع لتشمل «كامل الكرة الأرضية». لذا، كما يقول بعض الباحثين، يمكننا فهم التفوق الذي وصلت إليه الولايات المتحدة الأمريكية اقتصادياً، فقد تحولت في الستين سنة الماضية من دولة تعتمد في اقتصادها على العمالة المتدنية المهارة، إلى اقتصاد يعتمد على العمالة العالية المهارة وبتخصصات كثيرة جداً. فقد كانت معظم الملابس التي يرتديها الأمريكان تصنع عندهم، أما لاحقاً، فقد تركت هذه العملية لشعوب دول أخرى كالصين والمغرب والهندوراس، بينما ركز الأمريكان على الصناعات التقنية المتقدمة الخفيفة منها والثقيلة كالحاسبات والطائرات والأسلحة المتطورة والأدوية والخدمات الطبية والتعليمية وما شابه. لهذا فإن نسب الحاصلين على درجات علمية عالية وفي تخصصات شتى هي ما يميز الاقتصاد الأمريكي اليوم. وبهذا، فإن فرص العمل أوفر الآن في الجغرافية الشاسعة وفي تخصصات شتى لأنهم حرصوا على إنتاج ما يتقنونه.

ومن النظريات أيضاً ما أتى بها كل من هيكشر Hechscher و أوهلن Ohlin (الذي حصل على جائزة نوبل سنة ١٩٧٧م) والتي تركز على أن الدول إن كملت بعضها بعضاً فهي في وضع اقتصادي أفضل. ففي صالح بنجلادش أن تتخصص في صناعة الملابس وتصدرها لألمانيا التي من مصلحتها التخصص في تصدير السيارات لبنجلادش. إلا أن ما استنتجه بول كروجمان Paul Krugman والذي حصل على جائزة نوبل سنة ٢٠٠٨م هو أن نظريات ريكاردو وهيكشر وأوهلن لم تفسر بعض الظواهر عن نجاح التجارة بين الدول المتشابهة في التصنيع. فكلاً من إيطاليا وألمانيا تتبادلان السيارات، هذه تصدر مرسيدس، وتلك تصدر سيارة فيراري ما يؤدي لتوسيع خيارات المستهلكين في البلدين.

وبغض النظر عن صحة هذه النظريات (فمثلاً، لن يوافق سكان بنجلادش منطقياً على أن تتخصص بلدهم في صناعة الملابس لتبقى دولة فقيرة)، فأنا هنا أسرد النظريات فقط ولا أوافق عليها لأستدل على أن التنظير نابع من قبول الاقتصاديين لوجود كتل اقتصادية. أي أن التركيبة السياسية هي التي أثرت في نظريات الاقتصاد. فإن كانت التركيبة السياسية خاطئة فإن نظريات الاقتصاد بالتالي ستكون وبالاً عليهم لكثرة السلبيات ومنها:

كما هو معلوم، فإن التجارة لأنها تنقل المنتجات توجد الثروة. فأي منتج في مكانه رخيص، وإن نقل لموقع آخر فإن سعره سيرتفع مباشرة بسبب الندرة كما هو معلوم. فالزيتون في الأردن رخيص، إلا أنه غال في الأحساء شرق الجزيرة العربية. إلا أن وجود الكتل بالحدود الفاصلة يعظم الثراء لدى البعض دون الآخرين ما يعني عدم العدالة في التوزيع. ذلك أن من يستطيعون اختراق حدود الكتل بتحمل أعباء البيروقراطيات الورقية أو بدفع الجمارك أو برشوة المسؤولين قد ربحوا دون أي إضافة فعلية إلا النقل. وبهذا فكلما اتسعت الكتلة كلما دل ذلك على الازدهار لكثرة المنتجين داخل الكتلة وبالتالي قلة الحدود. ولعل أفضل مثال على هذا هو الولايات المتحدة الأمريكية التي منعت إقامة أي حدود للمنتجات بين الولايات، فكانت بهذا أوسع رقعة تجارية اتسمت بحرية في الحركة في التاريخ المعاصر. ألا يحق لها أن تصبح دولة عظمى وأقوى من غيرها المتشرذمين اقتصادياً؟ مثال آخر: لقد تحولت إيرلندا من دولة فقيرة في أوروبا إلى إحدى أغنى الدول بعد إزالة الحدود في الاتحاد الأوروبي. ثم قارن هذا ببعض الدول الصغيرة المتجاورة (كالدول العربية مثلاً) والتي تضع شتى أنواع العقبات لجعل الكتل أكثر حدية. فهناك الجمارك، وهناك التأشيرات، وهناك منع تصدير سلعة معينة حتى يتم الاكتفاء الذاتي منها، وهناك منع الاستيراد لحماية صناعة محلية. ولجميع هذه التطبيقات سلبيات اقتصادية، فهي مستويات متراكمة من الظلم.

فالجمارك ستؤدي لإحجام الناس عن شراء المستورد من المنتجات لارتفاع أسعارها، وفي الوقت ذاته فإن المنتجات المحلية وبسبب قلة المنافسة سترهل وستتخلف في جودتها وفي كفاءة إنتاجها. ناهيك عن أن بعض الدول الأخرى قد تتبع نفس السياسة للتعامل بالمثل فتضع الجمارك على منتجات تلك الكتلة التي فرضت الجمارك أولاً ما يؤدي لنقصان التصدير بين البلدين وبالتالي ارتفاع نسبة البطالة. هكذا يضمحل النمو.

وبالنسبة لمنع الاستيراد لبعض المنتجات لحماية الصناعات المحلية داخل الكتلة، فالنتيجة مشابهة كما هو معلوم، ألا وهي تدني النوعية للمنتجات المحلية بالإضافة لارتفاع أسعارها (كما أثبت فردمان كما مر بنا). هذا بالإضافة لاحتمالية ظهور سوق سوداء لبيع المنتجات الممنوعة من دخول الكتلة. ناهيك عن إمكانية التلاعب بالأنظمة والقوانين من خلال تدخل التجار برشوة المسؤولين بمنع دخول هذا المنتج والسماح لذاك. وما حدث كل هذا الظلم إلا لأن الوضع السياسي المتكتل مكن فرقاً من الضغط على أطراف أخرى داخل الكتلة. فمن الظلم على الفرد الأمريكي أن يشتري حديداً أقل جودة لحماية منتجات مصانع لم تقم بما يجب عليها من تطوير. وكأن المجتمع يكافئ البليد. وما حدث هذا إلا لأن هناك كتلة اقتصادية اسمها الولايات المتحدة الأمريكية وضعت بعض الرسوم على الحديد المستورد مثلاً.

ولعلك تقول: ما هذا الباحث الذي يمتدح الولايات المتحدة الأمريكية تارة ويذمها تارة أخرى! فأجيب: المسألة واضحة، فلأنه لا حدود بين الولايات ازدهرت التجارة، وهذه مسألة يستشعرها كل تاجر، وبالطبع فهي تستحق الثناء. وفي الوقت ذاته، فإن أي حكومة تقوم بحماية منتجات شعبها إنما تشجع ذلك المنتج على التخلف لأنه لن يحظى بالمنافسة ليتطور، وهذا بالطبع مذموم.

ولأن هذه الكتل تحت سلطة حكومات «بأنظمة مختلفة»، فهي عندما تنفتح على بعضها فإنها تفعل ذلك بطريقة جزئية وبالتالي مؤذية لأن الصناع ينجذبون عادة للكتل الأكثر حرية. ذلك أن فتح الحدود بين الكتل سيجذب الصناعات إلى الدول التي لا تتمتع بأنظمة وقوانين لحماية البيئة من التلوث والناس من الاستغلال كالصين. بهذا ستتلوث البيئة وسيعمل الأجراء المسخرون في أماكن عمل لا تليق بإنسانية الفرد وبأجور متدنية جداً كما مر بنا. وبالطبع ما حدث هذا إلا لأن الأنظمة والقوانين هي مصدر هذا الظلم المؤدي للفساد. فقد مُنع الناس من الترحال بحبسهم داخل حدود كتل لا تتناسب مع تعدادهم ومهاراتهم، بينما الأرض تزخر بالخيرات. أما الأنظمة فهي دائمة الاختراق لأن المتابعين لتطبيق الأنظمة والقوانين أفراد يمكن شراء ذممهم (وليس كالشريعة إذ أن تطبيق حديث الضرر، كما سيأتي في الفصل بعد القادم بإذن الله، يضع مسؤولية وحق إيقاف المصنع الذي سيلوث بيد السكان المجاورين والمتضررين وبهذا سينتفي التلوث). لهذا، ظهرت حركات تحارب العولمة مثل حماة البيئة وجماعات حقوق الإنسان وبعض النقابيين، كما مر بنا.

ولكن كيف تبلورت هذه الكتل بهذه الحدية؟ بالطبع فإن الإجابة بحاجة لكتاب كامل للوقوف على محطات هذا التبلور مثل مراجعة الأنظمة والقوانين، لكن من أهم المحطات تعويم عملات الكتل. فقد اجتمعت الدول التي أرادت تشجيع التبادل التجاري الدولي في ولاية نيوهامشير بعد الحرب العالمية الثانية واتفقت على تثبيت سعر صرف العملات مقارنة بالدولار. أي أن الاجتماع كان لتأكيد قوة الكتل وتثبيت حدودها. وبالطبع فإن

الفائدة المرجوة من هذه الخطوة هي اطمئنان كل من المصدرين والمستوردين على التبادل التجاري بين الدول دون الخوف من التقلبات في أسعار العملات. هذا بالإضافة إلى تحميل الحكومات مسؤوليات السياسات المالية دون طبع المزيد من الأموال لكي لا يظهر التضخم. إلا أن العمل بهذه الاتفاقية انهار تدريجياً لينهار تماماً عام ١٩٧١م. فهناك من الدول العظمى من قام بتعويم عملته في السوق، ومنهم من ربطه بالدولار كلياً ومنهم من ربطه نسبياً. وبهذا فإن الدول التي قامت بتعويم عملتها مثل إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية ليست مطالبة بالاحتفاظ باحتياطي في بنوكها المركزية للحفاظ على سعر صرف عملتها.[خ٢] وهذا بالطبع يعطي المسؤولين في هذه الدول المزيد من التحكم في نسب الفائدة لمحاولة إيجاد الاتزان بين النمو الاقتصادي المحلي والتضخم. وبهذا ازدادت حدة الكتل ليزداد الظلم. كيف؟

لأن التحكم هو داخل كل كتلة ويتأثر بسياسات حكومات الكتل الأخرى فإن لهذا سلبياته على المنتجين والتي تتضح مع المثال الآتي بإذن الله: لنقل بأن زيداً يجيد السباحة وقيادة المراكب السريعة، لذا يستطيع التحرك في البحر كيفما شاء وبسرعة، فهو حر طليق. ثم إن وضعناه وقاربه في قارب كبير جداً مع الآخرين مثله من السباحين وربطناهم في القارب، فإن غرق القارب الكبير غرق معهم، وإن أسرع هذا القارب وصل مع من في القارب. غير أن سرعة هذا القارب الكبير أبطأ من سرعة قاربه، وفي هذا ظلم له. وهكذا هي الكتل وكأنها قوارب مربوط بداخلها السباحون وقواربهم، أو بالأصح المنتجين بشتى أنواعهم كالصناع والحرفيين والمزارعين بمصانعهم ومعاملهم ومزارعهم، فإن نمت كتلة رفعت البليد أيضاً، وإن اضمحل اقتصادها تأثر المثابرون المبدعون أيضاً. فما ذنب الشركاء في مصنع ناجح إن قامت دولتهم التي هم فيها باتخاذ قرارات خاطئة ليتأثروا معها اقتصادياً لا لسبب إلا لأنهم في نفس الكتلة. وهكذا جميع الصناعات. وهذا يؤثر في الكفاءة والعدالة. لأضرب مثالاً واضحاً لتأثير الكتل على من فيها:

إن من أشهر العلاقات بين الكتل الاقتصادية والمستهلكات بطريقة ظالمة هي العلاقة بين النفط والدولار. والدولار كما هو معلوم يصعد ويهبط في سعره مقارنة بالعملات الأخرى، وفي هذا ضرر على الجميع لصعوبة تخطيط كل مجتمع أو حتى كل مصنع لمستقبله الإنتاجي ناهيك عن الظلم الذي سيقع عليه إن انخفض سعر منتجه. كيف؟ لأن النفط ملك للحكومات ويباع بالدولار، ولأن الأمريكان هم الأكثر استهلاكاً له، فإن فك الارتباط بين النفط والدولار بطريقة عادلة أمر شبه مستحيل. فإما أن يباع النفط بالعملات المختلفة غير الدولار أو أن يخفف الشعب الأمريكي استهلاكه للنفط، وهاتان مسألتان شبه مستحيلتان في ظل النظام الحالي. فعندما تبيع دولة نفطية ما النفط بالدولار فإن دخلها من الدولار سينخفض إن انخفض سعر الدولار، علماً أنها في الوقت ذاته تستورد سلعاً

خ٢) كما أثبت راميرز روخاس Ramirez-Rojas فإن قيود الصرف على العملات تؤدي إلى وجود سوق سوداء بجانب السوق الرسمي. وعندها تنخفض الصادرات وتزداد الواردات ما يؤدي لاختلال في التوازن الخارجي وخفض في معدل النمو الاقتصادي لينتهي المجتمع بظلم اجتماعي لطبقات على حساب طبقات أخرى. وفي هذا يقول شابرا مستنتجاً في إشارته لوضع قيود على الصرف: «... كما يؤدي إلى الظلم الاجتماعي الاقتصادي من خلال مساعدة الذين يحصلون على إجازات الاستيراد على حساب المستهلكين والمصدرين. فالمستهلكون عادة يدفعون ثمن المستوردات على أساس تكلفة الفرصة البديلة للقطع الأجنبي، في حين يحصل المصدرون على أسعار أقل لإنتاجهم. والقيود على الصرف تعزز الفساد وعدم الكفاءة أيضاً. إن مختلف برامج المنح التي تطبق بغية تعزيز الصادرات، في غياب سعر واقعي للصرف إنما تؤدي إلى تفاقم الظلم والفساد. فالفائدة من هذه البرامج لا تصل إلى المنتجين الفعليين. ولذلك فإن مواردهم لا تزداد بحيث تمكنهم من الحصول على مدخلات محسنة وتقانة أفضل، فتظل إنتاجيتهم متدنية» (٨٧).

من مناطق مختلفة تتعامل بغير الدولار. فإن هبط سعر الدولار فإن دخلها سيقل ما يؤدي إلى خفض مستورداتها من المناطق التي لا تتعامل بالدولار أو اللجوء لمستوردات أقل جودة وفي هذا ضرر على الناس. ثم يكون السؤال: لماذا لا ترفع دول النفط سعر البيع بالدولار؟ والإجابة بالطبع كما هو معلوم أنها لا تتحكم في الأسعار، لهذا ستعاني من التضخم كما يحصل عادة في دول الخليج. كما أن انخفاض الدولار يعني في المدى القريب انخفاض سعر بيع النفط مقارنة بالعملات الأخرى ما يؤدي لمضاربات التجار على عقود بيع النفط، وبهذا تعود أسعار النفط للصعود مرة أخرى (وهذا بالطبع لن يقع إن طبقت الشريعة كما سترى بإذن الله في هذا الفصل لأن هذه المضاربات ممنوعة لأنها بيع ما ليس عند الفرد أو بيع ما لم يقبضه المشتري).

أما على المدى الطويل، فإن انخفاض سعر الدولار سيؤدي لقلة الاستثمار في القطاع النفطي لضعف القوة الشرائية للدول المصدرة (لأن على هذه الدول تلبية متطلبات شعبها من تعليم وصحة أولاً). ومع قلة الاستثمار في إنتاج النفط ومع زيادة الاستهلاك العالمي سيرتفع السعر تدريجياً لأن العرض أقل من الطلب. حتى شركات النفط العالمية التي تحصل على مبيعاتها بالدولار وتغطي نفقاتها الإنتاجية بعملات أخرى ستتأثر وتؤثر بالتالي في السوق كما هو حال منتجي النفط من بحر الشمال الذين يبيعون بالدولار وينفقون باليورو. وبالنسبة للسكان داخل الولايات المتحدة الأمريكية، فإن انخفاض سعر الدولار قد لا يشجع الأمريكان على السياحة خارج بلدهم مثلاً ما يؤدي للترحال داخلها وبهذا يزداد الاستهلاك للطاقة وترتفع الأسعار بزيادة الطلب. أما ارتفاع سعر الدولار فيعني ارتفاع أسعار الطاقة بكافة أنواعها لكل سكان الأرض، ولهذا آثار معلومة للجميع ولا حاجة لشرحها. ولعلك إن تفكرت في المسألة وحللتها بطريقتك قد لا توافقني في ما قلته وتحلله بطريقة أخرى، ولكنك بالتأكيد ستوافقني على هذه العلاقة بين سعر سلعة واحدة بعملة واحدة وبين الكتل وكيف أنها تؤثر في الجميع لا لجدارة السلعة (برغم حاجة الناس لها) ولكن لارتفاع أسعار العملات وانخفاضها!

أما إن نظرنا إلى قوة كل كتلة على حدة، فإن المنظور أيضاً سلبي ويؤدي إلى الظلم ولكن بطريقة مختلفة، كيف؟ لأن أذواق المستهلكين في تغير، ولأن احتياجاتهم في تجدد، فكذلك التجارة سواء كانت استيراداً أو تصديراً في تغير. فعندما تظهر دراسة عن أهمية منتج ما لصحة الإنسان ويزداد الطلب عليه، فهذا يساعد على رفع سعر عملة تلك الدولة المنتجة لأن الطلب على المنتج ازداد. لذا فإن من المفارقات الاقتصادية التي لم يجد لها النظام الرأسمالي حلاً هو أن العملة إن زاد الطلب عليها لأن منتجات «بعض أفراد» شعبها كان جيداً، فإن سعر العملة سيرتفع بسبب ارتفاع الطلب، وبهذا ترتفع أسعار الاستيراد من تلك الدولة التي حسنت الإنتاج لأن سعر صرف عملتها قد ارتفع وبالتالي يضمحل الاستيراد منها فيختل ميزان مدفوعاتها لأن تصديرها انخفض بسبب غلاء أسعار منتجاتها مقارنة بالشعوب الأخرى. وفي هذا ظلم لبعض الصناعات لا لشيء إلا لأنها مربوطة في قارب بطيء الحركة. لهذا وفي عصر العولمة نجد أن بعض الشركات الكبرى تحاول تثبيت سعر البيع في الدول الأخرى بالبيع مباشرة بعملة الدولة المشترية للمنتج، كما تفعل مصانع السيارات الألمانية التي تبيع بالدولار في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً. وما حدث هذا إلا لأن هناك كتلاً اقتصادية.

وكما هو معلوم في علم الاقتصاد، فإن السلع عندما تتغير في نوعياتها فإن التغير بطيء وتدريجي، لهذا فإن معدلات الاستيراد والتصدير تتغير تدريجياً وليس فجائياً كما يحدث عندما تتغير نسب الفائدة على الودائع بين

الدول المختلفة. لهذا، فعندما تتغير نسب الفوائد بين الكتل نجد أن المستثمرين يهرعون إلى محافظ الاستثمار في الكتل التي تدفع نسباً أعلى. فإن رفعت الكتلة س نسبة الفائدة، فإن المستثمرين في الكتلة ص سينجذبون للاستثمار للإيداع في الكتلة س ما يؤدي لقلة المعروض من عملة الدولة س فيرتفع سعر العملة مقارنة بالعملة في الكتلة ص. وبالتدريج فإن الاستمرار في هذا الإقبال سيؤدي إلى التأثير على التجارة بين الكتلتين ذلك أن أسعار منتجات الكتلة س سترتفع لارتفاع سعر عملتها وهذا سيؤثر بالضرورة في مقدرتها التصديرية ما يؤدي لضرورة تعديل سعر الفائدة، وهذا ما يسمى في علم الاقتصاد بتعادل سعر الفائدة interest rate parity. وهذا يؤثر في جودة المنتجات لأن كثرة الإنتاج تزيد التجربة وبالتالي المعرفة. فما هو ذنب مجموعة من الشركات النشطة لتعاني من هذا التذبذب؟ إنهم مربوطون داخل القارب.

أي أن قوة الاقتصاد بين الكتل ليست إلا فقاعة في النظام الاقتصادي الحالي، ذلك أن قوة الاقتصاد لكتلة ما لا تعكس مقدرتها على الإنتاج «بجدارة» ولكن بنوع من الضبابية. ولعل أوضح مثال لهذا هو العلاقة الاقتصادية بين الصين والولايات المتحدة الأمريكية. فالولايات المتحدة الأمريكية تتمتع بسلع صينية بأسعار زهيدة، لذا فإن التجارة البينية في صالح الصين. لكن في ذات الوقت، فإن كل دولار ينفقه الأمريكان لشراء منتجات صينية يعود جزء منه مرة أخرى للاقتصاد الأمريكي ليستثمر في المستندات الأمريكية أو كودائع في البنوك الأمريكية بسبب الاختلاف في نسب الفائدة. وبالطبع فلهذا آثار سلبية، فإن قام المستثمرون الأجانب بسحب أموالهم فجأة من البنوك الأمريكية فإن الاقتصاد سيتأثر إن لم ينهار كما حدث في الأرجنتين سنة ٢٠٠١م مثلاً. فما هو ذنب مصنع ناجح في الأرجنتين؟ إنه كالسباح الماهر المربوط في القارب الذي غرق. وإن أضفت للسابق التحالفات السياسية المؤدية لتغير القوى عسكرياً ستتأكد بأن الكتل الاقتصادية أحياناً تقوى عملاتها لأن جيشها هو الأقوى كما يحصل لارتفاع الدولار عند دق طبول الحرب، فيالها من فقاعة!

وكما هو معلوم فإن لكل دولة رصيد احتياطي ليوثق به ويوضع في البنك المركزي ويُعتمد عليه كالذهب أو العملات الصعبة وهو ما يسمى بـ offical reserves وذلك لإيجاد تأثير متزن في سوق العملات الدولية. لذا فعندما يزيد الاستيراد على الإنتاج deficit فإن البنك المركزي يخفض من احتياطياته لإيجاد الاتزان، وبالعكس، عندما يزيد التصدير على الإنتاج surplus فإن البنك المركزي في وضع يخوله من رفع احتياطياته. ولأن بعض الدول النشطة اقتصادياً كاليابان والصين تمتعتا لزمن طويل بفائض في الإنتاج، فقد تمكنت من جمع الاحتياطات وبالذات بالدولار لدرجة أن الصين واليابان في عام ٢٠١٠م تتمتعا باحتياطي يزيد عن ثلاثة ترليونات. فإن تخلصت هاتان الدولتان من بعض هذه الأموال ببيعها، فإن الدولار سينهار، وبالطبع كما يقول بعض الاقتصاديين، فإن مثل هذه الدول لن تفعل ذلك لأنها ستتأثر بانهيار الدولار سلباً. أي وكأنها تحاول قطع أنف نفسها. أي هكذا فإن الاقتصاد العالمي لا يعكس الجدارة في الإنتاج، بل هو وهمٌ مبني على وهم ذلك أن شعباً كالشعب الأمريكي يستهلك أكثر مما ينتج بسبب عملته التي تعامل كالذهب، فهو شعب مدلل يصدر ورقاً مدعوماً بموثوقية مبالغ فيها. إلا أن هذه الفقاعة ستنهار يوماً ما بإذن الله. أي أن ما أحاول إثباته لك هو أن النظام الاقتصادي لأنه مبني على كتل فإنه نظام لا يعكس جدارة المنتجين، بل أيضاً يعكس التلاعب بين الكتل. فكل كتلة وكأنها قارب يراوغ القوارب الأخرى، بينما من هم في القارب من سباحين مهرة مرغمون على التوجه حيثما توجه القارب رغماً عنهم حتى وإن غرق.

وأخيراً: فلكل هذا بالطبع سلبياته على اقتصاد الكتلة ككل، وبالطبع لن يسمح المقام هنا بذكرها وذكر مسبباتها جميعاً. ولعلك من خلال المقارنة بين نظام الكتل وما تقدمه الشريعة تستطيع أخي القارئ استنتاج السلبيات مما سبق ذكره، إلا هناك عدة سلبيات لابد من التذكير بها.

لعل السلبية الأهم والتي تنبثق منها السلبيات الأخرى هي المبادرة. فوجود الكتل يعني أن مبادرة مسؤولي الكتل توجه الأفراد، وأن الثمرة هي من تأثير هذا التوجيه. أما إن لم توجد الكتل، فإن الثمرة هي مجموع مبادرات الأفراد أنفسهم. وشتان بين الحالين، لأضرب بعض الأمثلة.

عندما تقع ثروات أفراد الأمة في أيدي مسؤولي الكتل كعوائد النفط مثلاً سيبقى بعض منها غير مستثمر في خزائن الدولة، فلا يظهر للأمة استقرار إنتاجي لأن إنفاق الدول لا يوازي إنفاق الناس الكثر بكميات صغيرة. ألا ترى الدول الإسلامية الغنية بالاحتياطيات التي تستثمر في الدول غير الإسلامية! أما إن وقعت هذه الأموال في أيدي الناس فسيستثمرونها في كل ما هو مربح. كما أن الشريعة ستوجههم إلى الضروريات (كما مر بنا في فصل سابق)، وبهذا تُستغل جميع أموال الأمة في التنمية الإنتاجية الأمثل، وهذا بالطبع كما مر بنا يأتي بعد انجذاب المسلمين إلى مواطن الخيرات الأكثر إذ لا وجود لكتل يجب أن تُخترق، فتزداد شوكة المسلمين قوة بقوة اقتصادهم لأنهم جميعاً كتلة واحدة، بل وتزداد البشرية جميعها إنتاجاً إن طبقت الشريعة. تذكر ما مر بنا من أن الأمة المسلمة أفرادها ينشغلون بالجهاد بالدفاع عن أوطانهم بتحول بعضهم من الانشغال بالإنتاج إلى العمل العسكري وقت الحاجة لأن العمل العسكري عبادة وليس وظيفة. وهؤلاء المجاهدون بالطبع مدعومون من خلفهم بتبرعات وصدقات المسلمين الأثرياء في كل مكان لأن المنتجين كُثر في الكتلة الكبيرة، أي في الأمة.

وكما حاولت أن أثبت مراراً فإن التنمية عندما تكون بيد الدولة فلن تنساب أوليات تنمية المجتمع بشكل يتناسب مع احتياجات السكان. فإن كانت الطبقة الحاكمة مثلاً تحب الخيول فلن تتردد الدولة في الإسراف في إنشاء الاصطبلات وكل ما يتصل بالخيول بسخاء برغم أن الفقراء لا يجدون مقاعد دراسية. أذكر مرة أنني حضرت اجتماعاً في نادٍ للخيول بالرياض قبل حوالي ثلاثين سنة وكان الإنفاق فيها خيالي آنذاك مقارنة بالمدارس التي لا يجد فيها الطلاب حتى الماء للشرب في معظم المدارس الحكومية. وفي أفضل الأحوال، حتى وإن كانت الدول ديمقراطية حقاً فقد تستثمر أموال الضرائب فيما يلبي كماليات الأغلبية وليس ما يلبي ضروريات الأقلية، وفي هذا ظلم على من دفع الضرائب ولن يستفيد مما دفعه. فكما مر بنا فإن الفقراء هم آخر من سيستفيد من الضرائب، فهم في حارات سكنية ذات مرافق أقل تهيئة لأن نفوذهم أقل، كما أثبتت الدراسات في إنجلترا مثلاً. أما إن كانت التنمية بأيدي السكان لأن الخيرات في أيديهم مع تطبيق الشريعة، فسيبدأ السكان بالضروريات ثم الحاجيات والتي تقدم على غيرها من الكماليات، وهكذا تدور عجلة التنمية لأن من يديرونها هم المعنيّون أنفسهم. وهذا ليس كوضعنا الحالي إذ أن الدولة هي التي تسير أمور الناس، فقد أعرض مثلاً كثير من الناس عن الزراعة لقلة دخلها لانعدام الاتزان بين العرض والطلب. هكذا تحول الغذاء إلى سلاح سياسي تُسيَّر فيه بعض الدول الإسلامية وتُفرض عليها التبعية. ألم تهزم الولايات المتحدة الأمريكية الاتحاد السوفيتي خلال الحرب الباردة لأنها استخدمت تصدير الحبوب كسلاح مهم من بين الأسلحة؟ أما مع تطبيق الشريعة فإن النمو المتوازن بفعل جميع الأفراد في المجتمع يؤدي إلى مجتمع خال من دولة مثقلة بديون خارجية مع توافر جميع الضروريات. فلا تبعية حينئذ. كما أن حاجة

الدولة للاقتراض تنعدم عندما تتفتت التنمية بين أفراد مجموع الأمة لأنه لا حكومة بالمفهوم المعاصر. وبالطبع، ولأن هناك نمواً سكانياً على الدوام، فإن الإنتاج سينمو معه على الدوام ودون دورات كما اعتقد كينز، وعندها فلا ضرورة لتدخل الدولة لإيجاد الإتزان بين الدورات.

إن معظم التحليلات الاقتصادية الحالية تدور في فلك نظام اجتماعي سياسي مبني على هيمنة من في الدول على السكان، كالهيمنة على سكان الأرياف بوضع الضرائب عليهم، وهذا لن يحدث إن طبقت الشريعة التي تفتح أبواب التمكين، إذ لا دولة بيدها خيوط التنمية. لذا فإن التحليلات الاقتصادية (مثل تحليلات سمير أمين المعروفة مثلاً في إشكالية توزيع الدخل) لن تظهر لأنها تحليلات مبنية أصلاً على مبادئ وجود الدولة ككتلة وتركيبها الداخلي وعلاقاتها مع الدول الأخرى ككتل.[٨٨] وهذه العلاقات في معظمها علاقات هيمنة وبالذات بين الدول، وبين الدولة والأفراد. فإن لم توجد هذه الهيمنة فإن التركيبة الاقتصادية ستكون مختلفة جذرياً لأن البنية الاقتصادية الاجتماعية مختلفة كما أحاول أن أثبت.

وبالطبع فإن السلبيات للكتل لا عد لها ويستحيل لذلك حصرها، فكل ما عليك فعله هو التفكر في ضياع البشر في وضع المجهودات في غير مواضعها الإنتاجية تحت مستويات الظلم المختلفة. ولعل الكتل الاقتصادية هي من أعلى المستويات المؤدية إلى تقييد المبادرين وتثبيط تبادل المنافع وبالتالي الهدر في الموارد. لعلك أخي القارئ أخيراً تتساءل: ولكن ما البديل؟ فلابد من هذه الكتل لأن لكل كتلة (أو مجموعة من الكتل التي تشكل كتلة أكبر) عملتها! ومن المحال إيجاد عملة واحدة لجميع البشر! حتى وإن وجدت عملة واحدة فهي منتهى الظلم لأنها ستكون بيد سلطة واحدة. فما العمل؟ وما علاقة الكتل الاقتصادية بالخطط الإنتاجية وبالتوثيق المتبادل وبالخصائص الأربع للعولمة العادلة وبالتحرر المالي وبالخطة وسعة الثقة والعملات؟

ميلاد العملة

لابد من التذكير سريعاً بالفرق بين الخطط الإنتاجية والكتل الاقتصادية. فلعك استنتجت أن المقصود بالخطط الإنتاجية هي مجموعة النشاطات التجارية المكثفة بين مجموعة من الملاك للمؤسسات والشركات في خطة أو خطط يمكن تمييزها عن غيرها من الخطط الإنتاجية لتشابه منتجاتها أو لأنها تتكاتف لإنتاج منتجات محددة. وليست كالكتل الاقتصادية التي لها حيز مكاني وبداخله منتجين في شتى المجالات. أي أن الذي يرسم حدود الخطة الإنتاجية هم من بها من منتجين. وبالطبع فلن يتمكن المنتجون من رسم حدود تزيد عن مقدرتهم الإنتاجية لأن حركيات الإحياء للأرض وحيازة المعادن تعطيهم بقدر ما يستطيعون إحياءه وحيازته، ومع زيادة مبادراتهم ومقدراتهم تتسع خطتهم. والخطة الإنتاجية ليست بالضرورة مكاناً مربعاً أو مستطيلاً، بل قد تعني أحياناً مكاناً بأي شكل لمجموعة من الجماعات المنتجة والتي تتمتع بحريات واسعة كما مر بنا. أو أن الخطة الإنتاجية هي مجموعة من الخطط المتباعدة والتي تربطها نشاطات إنتاجية محددة. وبهذا قد تصبح الخطة الإنتاجية عضواً في عدة خطط بناءً على نشاطاتها الإنتاجية. أما الكتلة الاقتصادية فحدودها مرسومة من جهات خارج مبادرات المنتجين، أي إما أنها وجدت بناء على اتفاقيات دولية بين القوميات أو الحكومات، أو أنها فُرضت بالقوة على المجتمع الدولي مثل

شرذمة بني صهيون مثلاً. لذا فإن الخطط الإنتاجية مرنة وتتغير حدودها بتغير مبادرات المنتجين واستطاعاتهم، أما الكتل فهي فضاءات بحدود حادة يصعب اختراقها. ولا تخترق إلا بموافقة من بداخلها من مسؤولين وليس بموافقة المنتجين. بينما الخطط الإنتاجية تُخترق ببساطة إن ظن المنتجون أن الاختراق في صالحهم. وبالطبع فهي في هذه الحالة ليست اختراقاً، بل هي انضمامٌ. كما أن الكتل تحوي جماعات ليست بالضرورة متجانسة في إنتاجها، فكل كتلة تحوي كل أنواع المنتجين، بينما الخطة تحوي المنتجين المتكاتفين حول منتج واحد في الغالب، أو أن مجموعة من الخطط تتحد لتكون خطة أكبر إن أراد سكانها ذلك كسكان القرية أو المدينة ودون إرغام من لم يرد الانتماء للخطة «إنتاجياً». وهذا لن يقع بالطبع إلا إن كان في الاتحاد مصلحة للمنتجين كما سترى في فصل «الأماكن» بإذن الله. ولعلك بعد كل هذا ستستنتج أن الكتل، ولأنها بحدود خارجية حادة، فإن محيطها لن يخترق إلا من أماكن محددة وتحت سيطرة السلطات مثل الموانئ والمطارات، بينما الخطط الإنتاجية، ولأنها مرنة، فهي تُخترق من أي مكان يحدده المنتجون بها. وكأن حدودها الخارجية كلها موانئ. وإن تعاملت خطة بعملة ما، فلن تستطيع فرض هذه العملة على الآخرين، بل تجذبهم إليها. وهؤلاء الذين هم خارج الخطة لن ينجذبوا إليها إلا إن كان لهم في الجذب مصلحة. أي أن الثقة تُبنى وتنمو ولا تُفرض على المنتجين كما في الكتل، عندها تولد العملة. كيف؟

لأن المنتجين يتمتعون بالتحررات الخمسة بتطبيق الشريعة، ولأن الخطط المكانية والخطط الإنتاجية مستقرة إلى حد كبير، فإن التعاملات المالية بين المنتجين مبنية على التوثيق المتبادل في الغالب. تذكر ما مر بنا في فصل «الشركة» عن أحجام المنتجات، وأن عملية إنتاجها تتجزأ إلى مجموعات أصغر من الشركاء بحيث أن كل مجموعة هي أكبر عدد من الأفراد الذين يعملون دون خلاف أو دون بيروقراطيات منهكة، لذا ستظهر المصارف لخدمة هؤلاء المنتجين في هذه الخطط بالتوثيق المتبادل من خلال حركتي الحوالة والوكالة (وسيأتي بيانهما في فصل «البركة» بإذن الله). فقد تظهر مؤسسة واحدة لخدمة مجموعة من الخطط المتجاورة التي تصنع منتجات تكمل بعضها بعضاً لإنتاج الأثاث دون خدمة غيرهم، أي أنها مقصورة عليهم، أو قد تظهر مؤسسة لخدمتهم وخدمة خطط أخرى في مناطق أخرى. وبهذا تظهر منطقة بها خطة أو عدة خطط وكأنها منطقة تجارية يخدمها مصرف واحد أو عدة مصارف (كما مر بنا في التحرر المالي). أي أن الخطط والمصارف تتداخل لأن الخطة قد تحوي أكثر من مؤسسة مصرفية، أو أن مصرفاً يخدم أكثر من خطة إنتاجية. وهذا التداخل بين الخطط والمصارف يزداد زخماً في تعاملاته ليظهر وكأنه يحدد منطقة تظهر وكأنها منطقة تتعامل بنوع معين من العناصر الثمينة بجانب التوثيق المتبادل.[ذ٢] هنا ولأن الجميع مستقر ولأن الجميع راض ولأن الجميع يثق بمعظم من حوله، ستولد العملة، أي ستوجد. كيف؟

كما هو معلوم فإن البشر يعرفون العملات منذ فجر التاريخ، فالمقصود إذاً بميلاد العملة ليس ظهورها كوحدة تعامل، ولكن ظهور قيم محددة لها وللإيصالات. هكذا في مثل هذه الظروف المهيأة بالاستقرار والثقة ستوجِد الثقة العملة من خلال منع ربوا الفضل (كما سيأتي بإذن الله). أي أن العملة قد لا تكون واضحة عند نشوء

ذ٢) وبالطبع فهنالك مصارف متخصصة في خدمة العملاء المتباعدين في الأقاليم المختلفة. لكن هؤلاء العملاء لهم معاملات أكثر وأوثق مع منتجين آخرين في نفس المنطقة. أي أن الخطة الإنتاجية ليست حادة الحدود، بل تتخللها تعاملات مع جهات بعيدة إلا أنها ليست بذات الغزارة لتحدد خطة واحدة. وبهذا فإن الخطط المنتجة مائعة وتتشكل بالمقدرة الإنتاجية للمنتجين وتعكس جدارة عالية، وليس كالكتل التي لا تعكس إلا وهماً مبني على سياسات الحكومات.

التعاملات، ولكن بالتدريج ستتحدد هويتها وسيتحدد وزنها إن كانت من المعادن، ويتحدد مقدارها إن كانت من الإيصالات بين الخطط لحفظ الحقوق. هذا إن كانت المقايضة ذات اتجاه واحد. أما إن كانت ذات اتجاهين، فإن العملة أيضاً ستولد من خلال التعاملات المستمرة بين الخطط المكانية والإنتاجية دون الحاجة لظهور المصارف ولكن التجار هم الذين سيصدرون هذه العملات وهم الذين سيضمنون وزنها ونقاءها. فهذا التاجر مثلاً يسك عملة وزنها مئة جرام ذهباً في مغلف بلاستيكي، ويضمن لك القيمة إن عادت إليه داخل المغلف، وذاك يسك عملة وزنها مئة وأخرى مئتين. وهكذا يتخصص التجار في سك العملات. ونظراً لكثرة الخطط الإنتاجية فستظهر عدة وسائل لنقل المستحقات، وفي هذا التعدد خير للمجتمع. فهذه مثلاً مجموعة من الخطط تنقل مستحقاتها بالذهب، وتلك بالتوثيق المتبادل، وأولئك بإيصالات على المصارف. ذلك أن هذا التنوع يعني أن الناقل لهذه المستحقات سواءً كان مصرفاً أو تاجراً هو خادم للمنتجين لأن نقل الحقوق لم يأخذ هيلماناً وأهمية ليتجبر الناقل ويستكبر كالبنوك ويهمن بالتالي على المسرح الاقتصادي. أي أن الناقلين وكأنهم خادمون، وبهذا يصبح العمل المالي خدمة كأي خدمة إنتاجية وليست هي عصب الحياة الإنتاجية كوضعنا الحالي.

لكن لاحظ أن هذه المصارف ليست كالبنوك الإسلامية الحالية التي تجمع الأموال المدخرة لإقراضها أو للمشاركة بها في شراكات مضاربة أو شراكات عنان أو غيرها من الشراكات (تحت مظلة الشريعة)، بل هي مصارف لنقل المستحقات فقط لأن الشريعة (كما مر بنا وسترى بإذن الله) وضعت من الحركيات ما ينقل الأموال من المستثمرين للعاملين مباشرة. وبهذا فإن المصرف وكأنه تاجر يقدم خدمة إلا أن المصرف أكثر من فرد، بل مجموعة أفراد وبتنظيم يؤهلهم لمتابعة العديد من العملاء في الخطط المكانية والإنتاجية. وبالطبع قد يتوسع التاجر وتزداد به الثقة ليؤسس لنفسه مصرفاً. أي أن المصرف والتاجر الصيرفي خادمان للمنتجين. أي أن خدمة الصيرفة قد تصبح عملاً مربحاً لأنها تقدم خدمة الثقة، إلا أن العملات ليست سلعة أبداً لأنها إن أصبحت سلعة لاقترب النظام الإسلامي من النظام الرأسمالي، وهذا ما حرصت الشريعة جاهدة لمحاربته، أي محاربة أن تكون العملة سلعة. ولكن كيف؟ تأتي الإجابة بإذن الله من خلال التركيز على الآتي: حتى لا يظهر تسلط الدولة، وحتى لا ينزلق المجتمع إلى وضع تظهر فيه عملة موحدة تسيطر على الاقتصاد، أو حتى لا تظهر عملة تسيطر عليها الدولة، أو حتى لا تظهر عملة تصبح سلعة، فقد وضعت الشريعة حركية ربوا الفضل المؤدية لميلاد العملة ولمنع الاحتكار. وهذا بالنسبة لي إعجاز. كيف؟

المشقة وربوا الفضل

إن ما يمنع احتكار الذهب أو الفضة أو أي معدن ثمين آخر لطائفة من الناس هو تفاعل حركية «اختيار المشقة» من جهة، وحركية منع «ربوا الفضل» من جهة أخرى، وبهذا ينتفي التسخير والاستعباد والطبقية في المجتمع مع توزيع أعدل للموارد وإنتاجية أكفأ. كيف؟ لنبدأ بتوضيح حركية «اختيار المشقة» أولاً ثم توضيح حركية «ربوا الفضل» ثم نربط الحركيتين.

إن الوضع الطبعي هو أن الناس إن لم يشتغلوا لكسب الرزق فهم في فقر وعوز، أي أن هناك دافعاً للناس

للعمل المنتج ألا وهو الخوف من الجوع والفقر، فهل يمكن قياس تأثير هذا الدافع على الناس من حيث المشقة؟ فما قد يكون عملاً مضنياً لك مثل حرث الأرض قد لا يكون مضنياً لغيرك. إن تفكرنا في مثل هذه الأمثلة تظهر لنا فكرة «المشقة» كأداة لفهم الإنتاج. كيف؟

يجب ألا ننسى أولاً أنه مع تطبيق الشريعة فإنه لا مجال للكسب إلا من العمل المنتج فعلياً، وليس التزلف والأعمال البيروقراطية كما مر بنا. لذا فإن أكبر عامل لجذب الناس للأعمال المختلفة هو موازنة الربح بالمشقة والمتعة. وهنا أستخدم عبارة «مشقة» للتعبير عن التعب الجسدي والألم النفسي. فالمشقة قد تكون أحياناً ممتعة، مثل اللاعب الذي يتصبب عرقاً إلا أنه مستمتع، فهو بهذا اللعب يكسب رزقه لأنه لاعب محترف. وكذلك العالم الذي يسهر الليالي لحل لغز علمي إلا أنه يستمتع برغم قلة النوم. والرجل الذي يعمل في المنجم لجمع الذهب وبرغم المشقة التي يعيشها قد يكون في سعادة لإدراكه بعظم السعادة التي سيدخلها في نفوس أبنائه. وهكذا. وفي النقيض، فقد تكون المشقة أحياناً هينة بدنياً إلا أنها مؤلمة نفسياً، كمن يعمل سكرتيراً في مكتب فاره لمسؤول وقح ويهينه على الدوام، أو قد تكون المشقة مضاعفة كمن يعمل في كسر صخر منجم ليس له. ولا أريد الخوض هنا في تفاصيل هذه المشقات، أي هل هي بدنية أم نفسية مثلاً، لأننا لن ننتهي. ولكن ما أردت لفت النظر إليه هو العلاقة بين حرية الأفراد في تحديد مقدار المشقة التي يريدون تحملها مقارنة بالربح. ففي الأنظمة الرأسمالية يصعب على الناس اختيار العمل بناء على المشقة في معظم الأحوال لأنهم أجراء مسخرون بسبب قفل أبواب التمكين ما يؤدي إلى قهرهم ودفعهم للعمل في أعمال شاقة قد لا تروق لهم، وما قبلوا بالعمل إلا بسبب خوفهم من الفقر أو حتى الجوع. أي أن المشقة قد «فُرضت عليهم». فالعامل في المنجم لا يستطيع تحديد ساعات عمله، ولا يستطيع الانتقال بحرية من عمل لآخر لأن المجالات أمامه محددة إن لم تكن مقفلة. وهكذا يصبح العمل الشاق أمر لا مفر منه، وتزداد المشقة ألماً لأن الفرد يعمل ليربح غيره.

وفي النقيض، ومع فتح أبواب التمكين بتطبيق الشريعة فإن العمل سيكون في الغالب ممتعاً لأرباب الأعمال لأنهم وقعوا على ما يحبون عمله من جهة (كما مر بنا في فصل «ابن السبيل»)، ولأن الربح لهم من جهة أخرى، أما بالنسبة للمأجورين فإن العمل سيكون محتملاً أيضاً لأن فرص العمل أمامهم بخيارات أوسع فيختارون ما هو أهون على نفوسهم. أي أننا إن طبقنا الشريعة فإن المجتمع الإنتاجي سيكون مكوناً من أفراد «يقررون لأنفسهم» مقدار المشقة التي يريدون تحملها. فمنهم من يريد العمل كل نهاره في مزرعته لأنه يعشق الزراعة ولأن الثمر له، فهو الرابح، ومنهم من يعمل في منتجه الصناعي ويطوره ليل نهار ليزداد ربحه، ومنهم من يريد فقط الكفاف ويستمتع بإمضاء وقت أطول في تعليم أبنائه، وهكذا. وهذا فارق جوهري بين النظامين البشري وبين ما أتت به الشريعة، فالنظام البشري يفرض على الناس مقدار المشقة، والنظام الإسلامي يتيح للناس اختيار مقدار المشقة. ولكن ما علاقة المشقة بربوا الفضل وبالعملات؟[ض٢]

ض٢) لقد دار حول تغيير أيام العمل والإجازات، جدل إن تأملته لاستشعرت الضياع الذي نحن فيه: فللإجازات كما هو معلوم علاقة بالمشقة، ففي زيادة الإجازة راحة للأجير وتعطيل للمالك. وكما هو معلوم أيضاً فإن يوم الجمعة هو يوم الإجازة للمسلمين، ويوم السبت هو يوم إجازة لليهود، ويوم الأحد هو يوم إجازة للنصارى. وقد تعودت بعض الدول الخليجية ومنها السعودية مثلاً أن تكون الإجازة يومي الخميس والجمعة، وظهرت مطالبات لتغييره إلى الجمعة والسبت لتصبح الإجازة أكثر توافقاً مع أيام العمل في الدول غير الإسلامية. عندها ظهر جدل بين الناس من مؤيد لمعارض وبكل أنواع التنظيرات والحسابات. ثم أخيراً حسمت المسألة بأمر ملكي وتغيرت الإجازة

كما مر بنا فلا مناص من الحاجة للذهب أو الفضة أو غيرها من العناصر للتقايض، وكما مر بنا فإن الحاجة لكمية الذهب والفضة تزيد وتنقص في المجتمع الاقتصادي بناء على مدى انتشار التوثيق المتبادل بين المنتجين. أي أنه بناء على انتشار الثقة بين المتعاملين إن طبقت الشريعة ستزداد الحاجة للذهب في المجتمع وتنقص. ولأن الحاجة تزداد وتنقص، «فمن المفترض» في ثمن الذهب أن يزداد وينقص مقارنة بالمنتجات الأخرى. وبالطبع هنا قد تقول: ولكن ما الجديد في الأمر، فهذه مسألة معروفة جداً لكل العناصر! فأجيب: هناك فرق، فالذهب في أيامنا هذه يُستهلك للحلي بالإضافة إلى دعم النقد في البنوك المركزية. فهو ليس وسيلة للتقايض إلا فيما ندر. لذا فإن ارتفاع سعره وانخفاضه لا يعكس الوفرة الإنتاجية للذهب ولا يعكس الثقة بين المتعاملين بقدر ما يعكس المضاربات بين البنوك المركزية والبنوك التجارية والمستثمرين. فالذهب قابع في مخازن البنوك المركزية بمئات الأطنان، فهو (أي الذهب) سلعة. أما ما أريد سحبك إليه هو أن الذهب سيصبح إن طبقت الشريعة وسيلة للتبادل أكثر من كونه سلعة بسبب منع الشريعة لربوا الفضل. لذا فإن سعره لن يتغير كثيراً فيكون عنصراً فعالاً كمرجع للثمنية، أي به تقوّم أثمان المنتجات لثباته الكبير. كيف؟

كما قلت: فإن الحاجة للذهب للتقايض تزيد وتنقص بناء على عمر المجتمع الإنتاجي وتطوره، فالحاجة للذهب تقل مع زيادة اعتماد المجتمع على التوثيق المتبادل وتزيد مع اضمحلال الثقة. ومن جهة ثانية فإن البحث عن الذهب لا يتأتى إلا بنوع من المشقة، وهذه المشقة يعلم مقدارها الناس مقارنة بمشقة الإنتاج في الأعمال الأخرى من خلال الخبرة لأن الشريعة تفتح أبواب التمكين للجميع، فالخبرة يحصل عليها الجميع، فلأي أحد من الناس العمل في أي موقع بحثاً عن الذهب، فالعامل إذاً يقارن باستمرار ما يجده من ذهب بما بذله من مشقة، وهذه المقارنة المؤدية للخبرة تضع الناس في مواضع ليتخيروا من الأعمال ما هو أنسب لهم. فإن ارتفع سعر الذهب قليلاً فإن من الناس من سينجذب للبحث عنه حتى وإن كان العمل أكثر مشقة فيزداد المعروض منه فينزل السعر.

ولأن استحداث المناجم مفتوح للجميع فإن سعر الذهب لن يقفز أبداً لأن الجميع متربص به، فإن ارتفع سعره فالناس على استعداد للانقضاض عليه لحصد المزيد منه من الطبيعة. ولأن المناجم متاحة لكل مجتهد إن طبقت الشريعة، ولأن الناس الباحثين عن الذهب والفضة كُثر، فسيبقى الذهب وكذلك الفضة متوافران باستمرار ودون احتكار.

لتكون يومي الجمعة والسبت. وهنا أقول: إن هذا الجدل أخذ حدة وانتشاراً لأن أكبر رب للأعمال هو الدولة، فهي تملك معظم الثروات وتوظف معظم الناس، لذا فما تقرره الدولة سيؤثر في حياة المجتمع لأن ساعات العمل محددة ولا خيار للناس فيها. ومن الباحثين من ربطه بالإسلام، أي أيهما أكثر إسلامية كإجازة: يومي الجمعة والسبت أو الخميس والجمعة، وهكذا من جدل! هل رأيت الضياع؟ فأقول: إن طبقت الشريعة، ولأن الدولة لا أموال لها، فإن العمل الإنتاجي هو «إما» شراكة بين الناس، وفي هذه الحالة فلهم حق العمل متى شاؤا بالاتفاق فيما بينهم، «وإما» أن يقوم رب العمل بالتعاقد مع الأجراء، وفي هذه الحالة فإن مواعيد العمل خاضعة للاتفاق فيما بينهم. أي أن مواعيد الإجازة لن تكون إشكالية لتُناقش، بل كل له الحق في العمل متى أراد باستثناء العمل وقت صلاة الجمعة المنهي عنه شرعاً، كما هو معلوم. ولأن الملاك لأعمالهم يستشعرون المشقة، فعادة ما يستمرون في العمل لأنهم هم أرباب الأعمال ويريدون المزيد من الربح برغم المشقة. فالناس إذاً هم من يتفقون فيما بينهم ويقررون مواعيد أعمالهم. أي يقررون متى يريدون تحمل المشقة، أي لا إجازات منمطة إن أراد الناس ذلك. ففكرة الإجازة تخندقت في المجتمعات الرأسمالية التي تريد للمأجور بعض الراحة ليستعيد نشاطه ليوم جديد شاق ليتم عصره مرة أخرى، فهو مسخر.

ظ٢) حتى وإن شحت موارد الذهب فإنه لاحتكار برغم ارتفاع سعره، فقد تكون سلعة ما متوافرة في الطبيعة إلا أنها محتكرة فيرتفع سعرها ليستفيد القلة من الناس، أي لا عدالة في التوزيع، وقد تكون سلعة ما أكثر ندرة إلا أنها ليست محتكرة، فيرتفع سعرها ليستفيد كل مجد.

لاحظ أن من حكمته سبحانه وتعالى، وحتى ينكسر الاحتكار، فقد أودع الذهب مفتتاً على شكل قطع صغيرة في التراب وبين الصخور بحيث يمكن للأفراد الحصول عليه بتقنية سهلة ولكن بنوع من الصبر لندرته ما يتطلب عملاً مستمراً للحصول عليه كما في الأتربة بضفاف الأنهار. فتدبر حكمة الله في خلق الذهب ونشره في الأرض: فالذهب تقنياً سهل الأخذ للأفراد بالقرب من المياه كشواطئ البحيرات وضفاف الأنهار إلا أنه نادر. فكما هو معلوم، فإن الذهب صعب التفتيت نظراً لكثافته العالية مقارنة بمكونات الأرض الأخرى، فعندما تتفتت الصخور بعوامل التعرية وتنجرف مع الأتربة تتحرك معها قطع الذهب دون أن تتفتت، وبهذا تبقى في أتربة المياه سليمة ليأخذها الناس قطعاً. أما العروق في المناجم البعيدة عن المياه فمنها ما هو بحاجة للعمل الجماعي شراكة، فتؤخذ العروق من الصخور وتُفتت لاستخلاص الذهب. وهؤلاء العاملين بالتقنية السهلة وبالذات على ضفاف الأنهار بالطبع كُثر، فيزداد الذهب انتشاراً بين عدد أكبر من الناس. حتى وإن كان الذهب صعب المنال تقنياً في منطقة ما، فستظهر شراكات اغتنام تتمكن من استخلاص الذهب لأنه لا يحق لأحد منع الناس من الوصول للذهب (كما مر بنا في الحديث عن «الخيرات»). وهذا كما هو معلوم عكس أيامنا هذه التي اُحتكرت فيها مناجم الذهب بين الدولة وبين القلة من المتنفذين. فمن عمل وحصل على الذهب لا يملكه في الغالب. حتى في المناطق التي تتيح للناس فرص جمع الذهب (كولاية كاليفورنيا بأمريكا مثلاً)، فإن هناك أنظمة وقوانين ومن ثم تراخيص وضرائب إن كان التنقيب بصفة تجارية لكميات كبيرة.

وهكذا مع تطبيق الشريعة ستكون الأسواق شبه مشبعة بالذهب والفضة ودون احتكار.[ظ٢] أي لأن قرار تحمل المشقة بأيدي الناس ولأن أبواب التمكين مفتوحة ولا احتكار على مناجم الذهب والفضة، فإن عدد من يعملون في استحواذهما من الطبيعة في تغير بين الزيادة والنقصان ما يؤدي للحفاظ على السعر من الارتفاع قدر المستطاع. ولكنك قد تقول بأن هذا ينطبق على جميع المنتجات، فلماذا التركيز على الذهب والفضة بالذات؟ فأجيب: لأن الشريعة منعت ربوا الفضل في الذهب والفضة. كيف؟ لفهم المسألة لننظر أولاً وببعض التفصيل لربوا الفضل ثم نربطها بالمشقة.

لقد قسم الفقهاء الربوا إلى نوعين: هما ربوا النسيئة وربوا الفضل.[غ٢] وكنا قد تحدثنا عن ربوا النسيئة. والآن سننظر إلى ربوا الفضل، وهو بيع الذهب بالذهب أو الفضة بالفضة أو بيع بعض أنواع الطعام بنفس نوع الطعام مع الزيادة، كأن يبادل زيد عبيداً ربع كيلو ذهباً نقياً بثلث كيلو ذهباً من نوع آخر كأن يكون ذهباً من عملات مضروبة أو أقل نقاءً مثلاً، وهذا التفاوت في الوزن بسبب اختلاف الجودة، وإن وقع فهو ربوا الفضل. أو أن يبادل زيد عبيداً صاعاً من تمر العجوة المشهور في المدينة المنورة بصاعين من تمر من العراق مثلاً. وربوا الفضل محرم بالسنة والإجماع لأنه ذريعة إلى ربوا النسيئة كما يقول الفقهاء، وهناك تعليلات أخرى.

غ٢) وهناك تقسيم منطقي آخر للربوا ذكره الدكتور رفيق المصري أثابه الله إذ يقول: «وبعض الكتاب يقسمون الربا إلى نوعين: ربا نسيئة وربا فضل. والصواب تقسيمه إلى نوعين مختلفين: ربا قروض (ربا نسيئة) وربا بيوع، وينقسم هذا الأخير إلى نوعين: ربا نساء، وربا فضل. ويظهر الفرق بين ربا النساء وربا النسيئة في أننا لو طبقنا مفهوم ربا النساء على القرض لما جاز القرض، لأنه ذهب بذهب مع نساء. ففي القرض، لا يكون هناك ربا نسيئة إلا بزيادة من المقترض، أما في البيع فيكون هناك ربا نساء بمجرد تأخير أو تأجيل أحد البدلين المتجانسين (كالذهب بالذهب) أو المقاربين، أي الذين ينتميان إلى فئة (علة) ربوية واحدة (كالذهب والفضة). وتعليل ذلك أن القرض قاعدته إحسان المقرض إلى المقترض، أما البيع فقاعدته العدل، ولا يتم العدل في تبادل المتجانسين مثلاً إلا بالتساوي في النوع والكم والزمن. وهو معنى قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث: ﴿مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد﴾، والله أعلم» (٨٩).

إلا أنني في هذه الصفحات سأحاول أن أثبت لك أخي القارئ بأن تحريم ربوا الفضل سيؤدي لمجتمع اقتصادي يزدهر دون عملة تصدرها الحكومات أو المؤسسات المستبدة وذلك حتى لا يقع المجتمع فريسة للسلطات أو لكبار التجار من خلال احتكار العملات حتى لا ينتشر الظلم. أي أن تحريم ربوا الفضل وبطريقة إعجازية يؤدي للعدل من خلال حل إشكالية التبادلات التجارية دون عملة تسيطر عليها الدولة أو تسيطر عليها المؤسسات المصرفية وذلك بمحق الاحتكار. كيف؟ لننظر أولاً إلى بعض أحاديث ربوا الفضل.

قال الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿الذهب بالذهب مثلاً بمثل، والفضة بالفضة مثلاً بمثل، والتمر بالتمر مثلاً بمثل، والبر بالبر مثلاً بمثل، والملح بالملح مثلاً بمثل، والشعير بالشعير مثلاً بمثل، فمن زاد أو أزداد فقد أربى. بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يداً بيد، وبيعوا البر بالتمر كيف شئتم يداً بيد، وبيعوا الشعير بالتمر كيف شئتم يداً بيد﴾. هذا الحديث الذي رواه مسلم هو أهم حديث لموضوعنا. وروى ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين، فإني أخاف عليكم الرماء﴾، والرماء هو الربوا. فقام إليه رجل فقال: يا رسول الله: أرأيت الرجل يبيع الفرس بالأفراس والنجيبة بالإبل؟ فقال: ﴿لا بأس إذا كان يداً بيد﴾، رواه الإمام أحمد في المسند. وعن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ما وزن مثلاً بمثل إذا كان نوعاً واحداً، وما كيل مثلاً بمثل إذا كان نوعاً واحداً﴾، رواه الدارقطني. ومن الأحاديث أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم، يداً بيد، وبيعوا البر بالتمر كيف شئتم﴾.

ومن هذه الأحاديث وغيرها ظهر خلاف بين الفقهاء حول السؤال: هل الربوا محصور في هذه الأصناف الستة؟ أم أن فيها إشارة إلى أصناف أخرى قد تظهر مستقبلاً أو هي في حضارات أخرى قد تُسلم، وبالتالي على الفقهاء البحث عن علل هذه الأصناف الستة ثم إسقاط العلل على أصناف أخرى بالقياس؟ فإن كان، فما هي العلل للأخذ بها؟ إن من أوضح ما كُتب في ربوا الفضل «وباختصار» ما كتبه ابن القيم إذ يقول أثابه الله:

> «الأجناس التي يحرم فيها ربا الفضل وآراء العلماء في ذلك : فإذا تبين هذا فنقول: الشارع نص على تحريم ربا الفضل في ستة أعيان، وهي الذهب، والفضة، والبر، والشعير، والتمر، والملح. فاتفق الناسُ على تحريم التفاضل فيها مع اتحاد الجنس، وتنازعوا فيما عداها؛ فطائفة قصرت التحريم عليها، وأقدم من يروى هذا عنه قتادة، وهو مذهب أهل الظاهر، واختيار ابن عقيل في آخر مصنفاته مع قوله بالقياس، قال: لأن علل القياسيين في مسألة الربا علل ضعيفة، وإذا لم تظهر في علة امتنع القياس. وطائفة حرمته في كل مَكِيل وموزون بجنسه، وهذا مذهب عمار وأحمد في ظاهر مذهبه وأبي حنيفة، وطائفة خصته بالطعام وإن لم يكن مَكِيلاً ولا موزوناً، وهو قول الشافعي ورواية عن الإمام أحمد، وطائفة خصته بالطعام إذا كان مكيلاً أو موزوناً، وهو قول سعيد بن المسيب ورواية عن أحمد وقول للشافعي، وطائفة خصته بالقوت وما يصلحه، وهو قول مالك، وهو أرجح هذه الأقوال كما ستراه. وأما الدراهم والدنانير، فقالت طائفة: العلة فيهما كونهما موزونين، وهذا مذهب أحمد في إحدى الروايتين عنه ومذهب أبي حنيفة، وطائفة قالت: العلة فيهما الثمنية، وهذا قول الشافعي ومالك وأحمد في الرواية الأخرى، وهذا هو الصحيح، بل الصواب، فإنهم أجمعوا على جواز إسلامهما في الموزونات من النحاس والحديد وغيرهما؛ فلو كان النحاس والحديد رِبَويين لم يجز بيعهما إلى أجل بدراهم نقداً؛ فإن ما يجري فيه الربا إذا اختلف جنسُه جاز التفاضل فيه دون النَّسَاء، والعلة إذا انتقضت من غير فرق مؤثر دل على بطلانها. وأيضاً فالتعليل بالوزن ليس فيه مناسبة، فهو طَرْد

مَحْض، بخلاف التعليل بالثمنية، فإن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات، والثمن هو المعيار الذي به يُعْرَف تقويم الأموال، فيجب أن يكون محدوداً مضبوطاً لا يرتفع ولا ينخفض؛ إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسِّلَع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات، بل الجميع سلع، وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة، وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة، وذلك لا يكون إلا بثمن تُقَوَّم به الأشياء، ويستمر على حالة واحدة، ولا يقومُ هو بغيره؛ إذ يصير سلعة يرتفع وينخفض، فتفسد معاملات الناس، ويقع الخلف، ويشتد الضرر، كما رأيت من فساد معاملاتهم والضرر اللاحق بهم حين اتخذت الفلوس سلعة تعد للربح، فعم الضرر وحصل الظلم، ولو جعلت ثمناً واحداً لا يزداد ولا ينقص بل تُقَوَّم به الأشياء ولا تقوم هي بغيرها لصلح أَمْرُ الناس، فلو أبيح ربا الفضل في الدراهم والدنانير ـ مثل أن يعطي صحاحاً ويأخذ مكسرة أو خفافاً ويأخذ ثقالاً أكثر منها لصارت مُتَّجَراً، أو جر ذلك إلى ربا النسيئة فيها ولا بد؛ فالأثمان لا تقصد لأعيانها، بل يقصد التوصل بها إلى السلع، فإذا صارت في أنفسها سلعاً تقصد لأعيانها فسد أمر الناس، وهذا معنى معقول يختص بالنقود لا يتعدى إلى سائر الموزونات».[٩٠]

إن من الواضح في الاقتباس السابق أن الأعيان المذكورة في الحديث هي التي لن يستطيع أي فرد الجدل في جريان الربوا فيها وهي المعروفة بالأصناف الربوية الستة. وكما هو معلوم فإن الذهب والفضة هما أهم ما كان يتعامل به الناس في التبايع، وأما الأعيان الباقية باستثناء الملح فهي أهم الأغذية آنذاك، بينما الملح وسيلة مهمة لحفظ الأغذية. ولعل أول ملحوظة في الاقتباس السابق هي اختيار ابن عقيل الذي حصر الربوا في هذه الأصناف الستة فقط برغم أنه يأخذ بالقياس ذلك لأن «علل القياسيين في مسألة الربا [بالنسبة له] علل ضعيفة، وإذا لم تظهر في علة [كما يقول ابن القيم عنه] امتنع القياس». وهنا يظهر سؤال يطرح نفسه بقوة: إن كان لتحريم الربوا علة، ومن ثم علينا البحث عن هذه العلة، فما هي؟ ولماذا لم يدلنا عليها الرسول صلى الله عليه وسلم لأن شأن الربوا عظيم في الإسلام؟ فمن الفقهاء من قال مثلاً أن العلة في الذهب والفضة هي الوزن، ومنهم من قال أن العلة هي الثمنية، ومنهم من قال بأن العلة في باقي الأعيان هي الكيل والوزن، ومنهم من قال أنه الطعم، ومنهم من قال أنه الادخار. وإن تأملت وتدبرت الاقتباس السابق، وكذلك الاقتباس الآتي الطويل لابن قدامة، ستحتار في ماهية العلة. لننظر للاقتباس الآتي من «المغني». وأنت لست بحاجة لقراءته، ولكن إن كنت من الفقهاء وتريد أن تتدبر النص فأريدك أن تبحث عن العلة في تحريم الربوا والتي قالوا عنها أنها علة، وستلحظ بأنها علة لا تشير إلى سبب التحريم، بل العلة هي اشتراك بين الأصناف المؤدية للربوا، كاشتراكهم بأنهم من المكيلات أو من الموزونات أو من المطعومات. لذا فقد كان ربوا الفضل محيراً بالنسبة لي لأنني لم أستطع لفترة طويلة فهم الآتي: لماذا يقايض زيد من الناس كيلو جرام ذهباً مسكوكاً بكيلو جرام ذهباً تبراً علماً أن الذهب المسكوك أكثر سعراً؟ فلماذا يرضى زيد بهذه المقايضة؟ أي وكأن الحديث يمنع المقايضة بطريقة غير مباشرة بين المالكين للذهب لأنه لا مالك سيقبل بهذه المقايضة لأنه سيخسر لا محالة. أليس هذا في ظاهره طريقاً ملتوياً للمنع؟ سؤال آخر: لماذا خص الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الأصناف الستة، ألم يكن باستطاعته القول: كل ما يوزن مثلاً، أو كل ما يؤكل أو كل ما يدخر أو كل ما يكال كما استنتج الفقهاء؟ لننظر أولاً لما قاله ابن قدامة رحمه الله:

«مسألة: قال أبو القاسم رحمه الله: (وكل ما كيل أو وزن من سائر الأشياء فلا يجوز التفاضل فيه إذا كان جنساً واحداً): قوله: «من سائر الأشياء» يعني من جميعها. وضع سائر موضع جميع تجوزاً. وموضوعها الأصلي لباقي الشيء، وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في الربا أحاديث كثيرة، ومن أتمها ما روى عبادة بن الصامت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿الذهب بالذهب مثلاً

بمثل، والفضة بالفضة مثلاً بمثل، والتمر بالتمر مثلاً بمثل، والبر بالبر مثلاً بمثل، والملح بالملح مثلاً بمثل، والشعير بالشعير مثلاً بمثل، فمن زاد أو ازداد فقد أربى. بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يداً بيد، وبيعوا البر بالتمر كيف شئتم يداً بيد، وبيعوا الشعير بالتمر كيف شئتم يداً بيد﴾. رواه مسلم. فهذه الأعيان المنصوص عليها يثبت الربا فيها بالنص والإجماع. واختلف أهل العلم فيما سواها، فحكي عن طاوس وقتادة أنهما قصرا الربا عليها، وقالا: لا يجري في غيرها. وبه قال داود ونفاة القياس. وقالوا: ما عداها على أصل الإباحة لقول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ﴾، البقرة ٢٧٥ . واتفق القائلون بالقياس على أن ثبوت الربا فيها بعلة، وأنه يثبت في كل ما وجدت فيه علتها لأن القياس دليل شرعي، فيجب إستخراج علة هذا الحكم وإثباته في كل موضع وجدت علته فيه. وقول الله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾، البقرة ٢٧٥ يقتضي تحريم كل زيادة إذ الربا في اللغة الزيادة، إلا ما أجمعنا على تخصيصه. وهذا يعارض ما ذكروه. ثم اتفق أهل العلم على أن ربا الفضل لا يجري إلا في الجنس الواحد، إلا سعيد بن جبير فإنه قال: كل شيئين يتقارب الانتفاع بهما لا يجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلا، كالحنطة بالشعير والتمر بالزبيب والذرة بالدخن لأنهما يتقارب نفعهما، فجريا مجرى نوعي جنس واحد. وهذا يخالف قول النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم، يداً بيد، وبيعوا البر بالتمر كيف شئتم﴾. فلا يعول عليه. ثم يبطل بالذهب بالفضة، فإنه يجوز التفاضل فيهما مع تقاربهما.

واتفق المعللون على أن علة الذهب والفضة واحدة، وعلة الأعيان الأربعة واحدة، ثم اختلفوا في علة كل واحد منهما. فروي عن أحمد في ذلك ثلاث روايات: أشهرهن أن علة الربا في الذهب والفضة كونه موزون جنس، وعلة الأعيان الأربعة مكيل جنس، نقلها عن أحمد الجماعة، وذكرها الخرقي وابن أبي موسى وأكثر الأصحاب، وهو قول النخعي والزهري والثوري وإسحاق وأصحاب الرأي، فعلى هذه الرواية يجري الربا في كل مكيل أو موزون بجنسه مطعوماً كان أو غير مطعوم، كالحبوب والأشنان والنورة والقطن والصوف والكتان والورس والحناء والعصفر والحديد والنحاس ونحو ذلك، ولا يجري في مطعوم لا يكال ولا يوزن لما روى ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين، فإني أخاف عليكم الرماء﴾، وهو الربا. فقام إليه رجل فقال: يا رسول الله: أرأيت الرجل يبيع الفرس بالأفراس والنجيبة بالإبل؟ فقال: ﴿لا بأس إذا كان يداً بيد﴾، رواه الإمام أحمد في المسند عن أبي جناب، عن أبيه عن ابن عمر. وعن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ما وزن مثلاً بمثل إذا كان نوعاً واحداً، وما كيل مثلاً بمثل إذا كان نوعاً واحداً﴾، رواه الدارقطني. ورواه عن ابن صاعد عن عبد الله بن أحمد بن حنبل عن أحمد بن محمد بن أيوب عن أبي بكر بن عياش عن الربيع بن صبيح عن الحسن عن عبادة وأنس عن النبي صلى الله عليه وسلم. وقال لم يروه عن أبي بكر هكذا غير محمد بن أحمد بن أيوب، وخالفه غيره فرواه بلفظ آخر. وعن عمار أنه قال: العبد خير من العبدين، والثوب خير من الثوبين، فما كان يداً بيد فلا بأس به، إنما الربا في النساء، إلا ما كيل أو وزن. ولأن قضية البيع المساواة والمؤثر في تحقيقها الكيل والوزن والجنس، فإن الوزن أو الكيل يسوي بينهما صورة، والجنس يسوى بينهما معنى، فكانا علة، ووجدنا الزيادة في الكيل محرمة دون الزيادة في الطعم، بدليل بيع الثقيلة بالخفيفة، فإنه جائز إذا تساويا في الكيل.

والرواية الثانية: أن العلة في الأثمان الثمنية، وفيما عداها كونه مطعوم جنس فيختص بالمطعومات، ويخرج منه ما عداها. قال أبو بكر: روى ذلك عن أحمد جماعة، ونحو هذا قال الشافعي، فإنه قال: العلة الطعم، والجنس شرط، والعلة في الذهب والفضة جوهرية الثمنية غالبا، فيختص بالذهب

والفضة لما روى معمر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل، رواه مسلم. ولأن الطعم وصف شرف إذ به قوام الأبدان، والثمنية وصف شرف إذ بها قوام الأموال، فيقتضي التعليل بهما، ولأنه لو كانت العلة في الأثمان الوزن لم يجز إسلامهما في الموزونات، لأن أحد وصفي علة ربا الفضل يكفي في تحريم النساء.

والرواية الثالثة: العلة فيما عدا الذهب والفضة كونه مطعوم جنس مكيلاً أو موزوناً فلا يجري الربا في مطعوم لا يكال ولا يوزن كالتفاح والرمان والخوخ والبطيخ والكمثري والأترج والسفرجل والإجاص والخيار والجوز والبيض، ولا فيما ليس بمطعوم كالزعفران والأشنان والحديد والرصاص ونحوه. ويروى ذلك عن سعيد بن المسيب وهو قديم قولي الشافعي لما روي عن سعيد بن المسيب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿لا ربا إلا فيما كيل أو وزن مما يؤكل أو يشرب﴾، أخرجه الدارقطني، وقال الصحيح إنه من قول سعيد، ومن رفعه فقد وهم. ولأن لكل واحد من هذه الأوصاف أثراً والحكم مقرون بجميعها في المنصوص عليه، فلا يجوز حذفه. ولأن الكيل والوزن والجنس لا يقتضي وجوب المماثلة، وإنما أثره في تحقيقها في العلة ما يقتضي ثبوت الحكم لا ما تحقق شرطه، والطعم بمجرده لا تتحقق المماثلة به لعدم المعيار الشرعي فيه، وإنما تجب المماثلة في المعيار الشرعي وهو الكيل والوزن، ولهذا وجبت المساواة في المكيل كيلاً وفي الموزون وزناً، فوجب أن يكون الطعم معتبراً في المكيل والموزون دون غيرهما. والأحاديث الواردة في هذا الباب يجب الجمع بينها وتقييد كل واحد منها بالآخر. فنهيُ النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام إلا مثلاً بمثل يتقيد بما فيه معيار شرعي، وهو الكيل والوزن. ونهيه عن بيع الصاع بالصاعين يتقيد بالمطعوم المنهي عن التفاضل فيه. وقال مالك: العلة القوت أو ما يصلح به القوت من جنس واحد من المدخرات. وقال ربيعة: يجري الربا فيما تجب فيه الزكاة دون غيره. وقال ابن سيرين: الجنس الواحد علة. وهذا القول لا يصح لقول النبي صلى الله عليه وسلم في بيع الفرس بالأفراس والنجيبة بالإبل لا بأس به إذا كان يداً بيد. وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع عبداً بعبدين. رواه أبو داود والترمذي وقال: هو حديث حسن صحيح. وقول مالك ينتقض بالحطب والإدام يستصلح به القوت، ولا ربا فيه عنده، وتعليل ربيعة ينعكس بالملح، والعكس لازم عند اتحاد العلة.

والحاصل أن ما اجتمع فيه الكيل والوزن والطعم من جنس واحد ففيه الربا رواية واحدة، كالأرز والدخن والذرة والقطنيات والدهن والخل واللبن واللحم ونحوه. وهذا قول أكثر أهل العلم. قال ابن المنذر: هذا قول علماء الأمصار في القديم والحديث، سوى قتادة فإنه بلغني أنه شذ عن جماعة الناس فقصر تحريم التفاضل على ستة أشياء. وما انعدم فيه الكيل والوزن والطعم واختلف جنسه فلا ربا فيه رواية واحدة، وهو قول أكثر أهل العلم، كالتين والنوى والقت والماء والطين الأرمني فإنه يؤكل دواء فيكون موزوناً مأكولاً، فهو إذاً من القسم الأول، وما عداه إنما يؤكل سفهاً، فجرى مجرى الرمل والحصى. وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لعائشة: ﴿لا تأكلي الطين فإنه يصفر اللون﴾. وما وجد فيه الطعم وحده أو الكيل أو الوزن من جنس واحد ففيه روايتان، واختلف أهل العلم فيه، والأولى إن شاء الله تعالى حله إذ ليس في تحريمه دليل موثوق به ولا معنى يقوي التمسك به، وهي مع ضعفها يعارض بعضها بعضاً، فوجب إطراحها أو الجمع بينها والرجوع إلى أصل الحل الذي يقتضيه الكتاب والسنة والاعتبار، ولا فرق في المطعومات بين ما يؤكل قوتاً كالأرز والذرة والدخن، أو أدماً كالقطنيات واللبن واللحم، أو تفكهاً كالثمار، أو تداوياً كالأهليلج والسقمونيا، فإن الكل في باب الربا واحد.

فصل: وقوله: ما كيل أو وزن، أي ما كان جنسه مكيلاً أو موزوناً وإن لم يتأتّ فيه كيل ولا وزن،

إما لقلته كالحبة والحبتين والحفنة والحفنتين، وما دون الأرزة من الذهب والفضة، أو لكثرته كالزبرة العظيمة فإنه لا يجوز بيع بعضه ببعض إلا مثلاً بمثل. ويحرم التفاضل فيه. وبهذا قال الثوري والشافعي و إسحاق وابن المنذر، ورخص أبو حنيفة في بيع الحفنة بالحفنتين والحبة بالحبتين وسائر المكيل الذي لا يتأتى كيله، ووافق في الموزون واحتج بأن العلة الكيل، ولم يوجد في اليسير. ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿التمر بالتمر مثلاً بمثل والبر بالبر مثلاً بمثل، من زاد أو ازداد فقد أربى﴾. ولأن ما جرى الربا في كثيره جرى في قليله كالموزون.

فصل: ولا يجوز بيع تمرة بتمرة ولا حفنة بحفنة، وهذا قول الثوري، ولا أعلمه منصوصاً عليه، ولكنه قياس قولهم لأن ما أصله الكيل لا تجري المماثلة في غيره.

فصل: فأما ما لا وزن للصناعة فيه كمعمول الحديد والرصاص والنحاس والقطن والكتان والصوف والإبريسم، فالمنصوص عن أحمد في الثياب والأكسية أنه لا يجري فيها الربا، فإنه قال: لا بأس بالثوب بالثوبين والكساء بالكساءين. وهذا قول أكثر أهل العلم. وقال: لا يباع الفلس بالفلسين ولا السكين بالسكينين ولا إبرة بإبرتين. أصله الوزن. ونقل القاضي حكم إحدى المسألتين إلى الأخرى فجعل فيهما جميعاً روايتين: إحداهما: لا يجري في الجميع، وهو قول الثوري و أبي حنيفة وأكثر أهل العلم، لأنه ليس بموزون ولا مكيل. وهذا هو الصحيح إذ لا معنى لثبوت الحكم مع انتفاء العلة وعدم النص والإجماع فيه. والثانية: يجري الربا في الجميع. اختارها ابن عقيل لأن أصله الوزن، فلا يخرج بالصناعة عنه كالخبز. وذكر أن اختيار القاضي أن ما كان يقصد وزنه بعد عمله كالأسطال ففيه الربا وما لا فلا.

فصل: ويجري الربا في لحم الطير. وعن أبي يوسف لا يجري فيه لأنه يباع بغير وزن. ولنا أنه لحم فجرى فيه الربا كسائر اللحمان. وقوله: لا يوزن، قلنا: هو من جنس ما يوزن، ويقصد ثقله وتختلف قيمته بثقله وخفته. فأشبه ما يباع من الخبز بالعدد.

فصل: والجيد والرديء والتبر والمضروب والصحيح والمكسور سواء في جواز البيع مع التماثل وتحريمه مع التفاضل، وهذا قول أكثر أهل العلم، منهم أبو حنيفة والشافعي. وحكي عن مالك جواز بيع المضروب بقيمته من جنسه، وأنكر أصحابه ذلك ونفوه عنه. وحكى بعض أصحابنا عن أحمد رواية لا يجوز بيع الصحاح بالمكسرة، ولأن للصناعة قيمة، بدليل حالة الإتلاف فيصير كأنه ضم قيمة الصناعة إلى الذهب. ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿الذهب بالذهب مثلاً بمثل، والفضة بالفضة مثلاً بمثل﴾. وعن عبادة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿الذهب بالذهب تبرها وعينها، والفضة بالفضة تبرها وعينها﴾، رواه أبو داود. وروى مسلم عن أبي الأشعث أن معاوية أمر ببيع آنية من فضة في أعطيات الناس، فبلغ عبادة فقال: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والملح بالملح إلا سواءً بسواء، عيناً بعين، فمن زاد أو ازداد فقد أربى. وروى الأثرم عن عطاء بن يسار أن معاوية باع سقاية من ذهب أو ورق بأكثر من وزنها، فقال أبو الدرداء: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن مثل هذا إلا مثلاً بمثل، ثم قدم أبو الدرداء على عمر بن الخطاب رضي الله عنهما فذكر له ذلك. فكتب عمر إلى معاوية: لا تبع ذلك إلا مثلاً بمثل، وزناً بوزن. ولأنهما تساويا في الوزن فلا يؤثر اختلافهما في القيمة كالجيد والرديء. فأما إن قال لصائغ: صغ لي خاتماً وزنه درهم وأعطيك مثل وزنه وأجرتك درهماً فليس ذلك ببيع درهم بدرهمين. وقال أصحابنا: للصائغ أخذ الدرهمين أحدهما في مقابلة الخاتم والثاني أجرة له.

فصل: وكل ما حرم فيه التفاضل حرم فيه النساء بغير خلاف نعلمه. ويحرم التفرق قبل القبض لقول النبي صلى الله عليه سلم: ﴿عيناً بعين﴾. وقوله: ﴿يداً بيد﴾. ولأن تحريم النساء آكد، ولذلك جرى في الجنسين المختلفين. فإذا حرم التفاضل فالنساء أولى بالتحريم.

مسألة: قال: (وما كان من جنسين فجائز التفاضل فيه يداً بيد ولا يجوز نسيئة). لا خلاف في جواز التفاضل في الجنسين نعلمه إلا عن سعيد بن جبير أنه قال: ما يتقارب الانتفاع بهما لا يجوز التفاضل فيهما، وهذا يرده قول النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يداً بيد، وبيعوا البر بالتمر كيف شئتم يداً بيد، وبيعوا الشعير بالتمر كيف شئتم يداً بيد﴾. وفي لفظ: ﴿إذا اختلفت هذه الأشياء فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد﴾، رواه مسلم وأبو داود. ولأنهما جنسان فجاز التفاضل فيهما كما لو تباعدت منافعهما، ولا خلاف في إباحة التفاضل في الذهب بالفضة مع تقارب منافعهما. فأما النساء فكل جنسين يجري فيهما الربا بعلة واحدة كالمكيل بالمكيل والموزون بالموزون والمطعوم بالمطعوم عند من يعلل به، فإنه يحرم بيع أحدهما بالآخر نساء بغير خلاف نعلمه، وذلك لقوله عليه السلام: ﴿فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم يداً بيد﴾، وفي لفظ: ﴿لا بأس ببيع الذهب بالفضة والفضة أكثرهما يداً بيد، وأما نسيئة فلا، ولا بأس ببيع البر بالشعير والشعير أكثرهما يداً بيد وأما النسيئة فلا﴾، رواه أبو داود. إلا أن يكون أحد العوضين ثمناً والآخر مثمناً فإنه يجوز النساء بينهما بغير خلاف لأن الشرع أرخص في السلم، والأصل في رأس المال الدراهم والدنانير، فلو حرم النساء ها هنا لا نسد باب السلم في الموزونات في الغالب، فأما إن اختلفت علتهما كالمكيل بالموزون مثل بيع اللحم بالبر ففيهما روايتان: إحداهما: يحرم النساء فيهما وهو الذي ذكره الخرقي ها هنا لأنهما مالان من أموال الربا، فحرم النساء فيهما كالمكيل بالمكيل. والثانية: يجوز النساء فيهما وهو قول النخعي لأنهما لم يجتمعا في أحد وصفي علة ربا الفضل، فجاز النساء فيهما كالثياب بالحيوان.

فصل: وإذا باع شيئاً من مال الربا بغير جنسه وعلة ربا الفضل فيهما واحدة، لم يجز التفرق قبل القبض. فإن فعلا بطل العقد، وبهذا قال الشافعي. وقال أبو حنيفة: لا يشترط التقابض فيهما كغير أموال الربا وكبيع ذلك بأحد النقدين. ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواءً بسواء يداً بيد﴾، رواه مسلم. وقال عليه السلام: ﴿فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم يداً بيد﴾. وروى مالك بن أوس بن الحدثان أنه التمس صرفاً بمائة دينار، قال: فدعاني طلحة بن عبيد الله، فتراوضنا حتى اصطرف مني فأخذ الذهب يقلبها في يديه ثم قال: حتى يأتي خازني من الغابة، وعمر يسمع ذلك، فقال: لا والله لا تفارقه حتى تأخذ منه، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿الذهب بالورق رباً إلا هاء وهاء، والبر بالبر رباً إلا هاء وهاء، والتمر بالتمر رباً إلا هاء هاء، والشعير بالشعير رباً إلا هاء هاء﴾، متفق عليه. والمراد به القبض بدليل أن المراد به ذلك في الذهب والفضة، ولهذا فسره عمر به، ولأنهما مالان من أموال الربا علتهما واحدة، فحرم التفرق فيهما قبل القبض كالذهب بالفضة. فأما إن اختلفت علتهما كالمكيل بالموزون عند من يعلل بهما، فقال أبو الخطاب: يجوز التفرق فيهما قبل القبض رواية واحدة لأن علتهما مختلفة، فجاز التفرق قبل القبض كالثمن بالمثمن، وبهذا قال الشافعي، إلا أنه لا يتصور عنده ذلك إلا في بيع الأثمان بغيرها. ويحتمل كلام الخرقي وجوب التقابض على كل حال لقوله: ﴿يداً بيد﴾.

مسألة: قال (وما كان مما لا يكال ولا يوزن فجائز التفاضل فيه يداً بيد ولا يجوز نسيئة). اختلفت الرواية في تحريم النساء في غير المكيل والموزون على أربع روايات: إحداهن: لا يحرم النساء في شيء

من ذلك سواء بيع بجنسه أو بغيره متساوياً أو متفاضلاً إلا على قولنا إن العلة الطعم، فيحرم النساء في المطعوم ولا يحرم في غيره. وهذا مذهب الشافعي. واختار القاضي هذه الرواية لما روى أبو داود عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره أن يجهز جيشاً فنفدت الإبل، فأمره أن يأخذ في قلاص الصدقة، فكان يأخذ البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة، رواه أبو داود. وروى سعيد في سننه عن أبي معشر عن صالح بن كيسان عن الحسن بن محمد أن علياً باع بعيراً له يقال له عصيفير بأربعة أبعرة إلى أجل، ولأنهما مالان لا يجري فيهما ربا الفضل فجاز النساء فيهما كالعرض بالدينار، ولأن النساء أحد نوعي الربا فلم يجز في الأنواع كلها كالنوع الآخر. والرواية الثانية: يحرم النساء في كل مال بيع بجنسه كالحيوان بالحيوان والثياب بالثياب، ولا يحرم في غير ذلك. وهذا مذهب أبي حنيفة. وممن كره بيع الحيوان بالحيوان نساء ابن الحنفية وعبد الله بن عمير وعطاء وعكرمة بن خالد وابن سيرين والثوري، وروي ذلك عن عمار وابن عمر لما روى سمرة أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. ولأن الجنس أحد وصفي علة ربا الفضل فحرم النساء كالكيل والوزن. والثالثة: لا يحرم النساء إلا فيما بيع بجنسه متفاضلاً، فأما مع التماثل فلا لما روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿الحيوان اثنان بواحد لا يصلح نساء ولا بأس به يداً بيد﴾، قال الترمذي: هذا حديث حسن. وروى ابن عمر أن رجلاً قال: يا رسول الله: أرأيت الرجل يبيع الفرس بالأفراس والنجيبة بالإبل؟ فقال: ﴿لا بأس إذا كان يداً بيد﴾، من المسند. وهذا يدل على إباحة النساء مع التماثل بمفهومه. والرابعة: يحرم النساء في كل مال بيع بمال آخر سواء كان من جنسه أو من غير جنسه. وهذا ظاهر كلام الخرقي، ويحتمل أنه أراد الرواية الثالثة لأنه بيع عرض بعرض فحرم النساء بينهما كالجنسين من أموال الربا. قال القاضي: فعلى هذا لو باع عرضاً بعرض ومع أحدهما دراهم العروض نقداً والدراهم نسيئة جاز. وإن كانت الدراهم نقداً والعروض نسيئة لم يجز لأنه يفضي إلى النسيئة في العروض. وهذه الرواية ضعيفة جداً لأنه إثبات حكم يخالف الأصل بغير نص ولا إجماع ولا قياس صحيح، فإن في المحل المجمع عليه أو المنصوص عليه أوصافاً لها أثر في تحريم الفضل، فلا يجوز حذفها عن درجة الاعتبار. وما هذا سبيله لا يجوز إثبات الحكم فيه وإن لم يخالف أصلاً، فكيف يثبت مع مخالفة الأصل في حل البيع. وأصح الروايات هي الأولى لموافقتها الأصل والأحاديث المخالفة لها. قال أبو عبد الله: ليس فيها حديث يعتمد عليه، ويعجبني أن يتوقاه، وذكر له حديث ابن عباس وابن عمر في هذا فقال: هما مرسلان، وحديث سمرة يرويه الحسن عن سمرة. قال الأثرم: قال أبو عبد الله: لا يصح سماع الحسن من سمرة، وحديث جابر. قال أبو عبد الله: هذا حجاج زاد فيه: «نساء»، وليث بن سعد سمعه من أبي الزبير ولا يذكر فيه «نساء»، وحجاج هذا هو حجاج بن أرطأة. قال يعقوب بن شيبة: هو واهي الحديث، وهو صدوق. وإن كان أحد المبيعين مما لا ربا فيه والآخر فيه رباً كالمكيل بالمعدود ففيها روايتان: إحداهما: يحرم النساء فيهما، والثانية لا يحرم كما لو باع معدوداً بمعدود من غير جنسه ...». ....

فصل: فأما إن باع نوعين من مختلفي القيمة من جنس وبنوع واحد من ذلك الجنس، كدينار مغربي ودينار سابوري بدينارين مغربيين، أو دينار صحيح ودينار قراضة بدينارين صحيحين أو قراضتين، أو حنطة حمراء وسمراء ببيضاء، أو تمراً برنياً ومعقلياً بإبراهيمي، فإنه يصح. قال أبو بكر: وأومأ إليه أحمد، واختار القاضي أبو يعلى أن الحكم فيها كالتي قبلها، وهو مذهب مالك والشافعي لأن العقد يقتضي انقسام الثمن على عوضه على حسب اختلافه في قيمته كما ذكرنا، وروي عن أحمد منع ذلك في النقد وتجويزه في الثمن، نقله أحمد بن القاسم لأن الأنواع في غير الأثمان يكثر اختلاطها ويشق تمييزها، فعفي عنها بخلاف الأثمان. ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿الذهب بالذهب مثلاً

بمثل، والفضة بالفضة مثلاً بمثل﴾، الحديث. وهذا يدل على إباحة البيع عند وجود المماثلة المراعاة، وهي المماثلة في الموزون وزناً وفي المكيل كيلاً، ولأن الجودة ساقطة في باب الربويات فيما قوبل بجنسه فيما لو اتحد النوع في كل واحد من الطرفين، فكذلك إذا اختلفا. واختلاف القيمة ينبني على الجودة والرداءة لأنه باع ذهباً بذهب متساوياً في الوزن فصح كما لو اتفق النوع، وإنما يقسم العوض على المعوض فيما يشتمل على جنسين أو في غير الربويات بدليل ما لو باع نوعاً بنوع يشتمل على جيد ورديء.

فصل: وإن باع ما فيه الربا بغير جنسه ومعه من جنس ما بيع به إلا أنه غير مقصود كدار مموه سقفها بالذهب جاز، لا أعلم فيه خلافاً. وكذلك لو باع داراً بدار مموه سقف كل واحدة منها بذهب أو فضة جاز، لأن ما فيه الربا غير مقصود بالبيع، فوجوده كعدمه. وكذلك لو اشترى عبداً له مال فاشترط ماله وهو من جنس الثمن جاز إذا كان المال غير مقصود. ولو اشترى عبداً بعبد واشترط كل واحد منهما مال العبد الذي اشتراه جاز إذا لم يكن ماله مقصوداً لأنه غير مقصود بالبيع، فأشبه التمويه في السقف. ولذلك لا تشترط رؤيته في صحة البيع ولا لزومه. وإن باع شاة ذات لبن بلبن أو عليها صوف بصوف أو باع لبونا بلبون وذات صوف، .....

ولو دفع إليه درهماً فقال: أعطني بنصف هذا الدرهم نصف درهم، وبنصفه فلوساً أو حاجة أخرى، جاز لأنه اشترى نصفاً بنصف وهما متساويان، فصح كما لو دفع إليه درهمين وقال: بعني بهذا الدرهم فلوساً وأعطني بالآخر نصفين. وإن قال: أعطني بهذا الدرهم نصفاً وفلوساً، جاز أيضاً لأن معناه ذلك، ولأن ذلك لا يفضي إلى التفاضل بالتوزيع بالقيمة، فإن قيمة النصف الذي في الدرهم كقيمة النصف الذي مع الفلوس يقيناً، وقيمة الفلوس كقيمة النصف الآخر سواء.

مسألة: قال (وإذا اشترى ذهباً بورق عيناً بعين فوجد أحدهما فيما اشتراه عيباً فله الخيار بين أن يرد أو يقبل إذا كان بصرف يومه وكان العيب يدخل عليه من غير جنسه). معنى قوله: عيناً بعين، هو أن يقول بعتك هذا الدينار بهذه الدراهم، ويشير إليهما وهما حاضران، وبغير عينه، أن يوقع العقد على موصوف غير مشار إليه فيقول: بعتك ديناراً مصرياً بعشرة دراهم ناصرية، وإن وقع القبض في المجلس، وقد يكون أحد العوضين معيناً دون الآخر، وكل ذلك جائز، والمشهور في المذهب أن النقود تتعين بالتعيين في العقود، فيثبت الملك في أعيانها. فعلى هذا إذا تبايعا ذهباً بفضة مع التعيين فيهما ثم تقابضا فوجد أحدهما بما قبضه عيباً لم يخل من قسمين: أحدهما: أن يكون العيب غشاً من غير جنس المبيع، مثل أن يجد الدراهم رصاصاً أو نحاساً أو فيه شيء من ذلك، أو الدينار مسحاً فالصرف باطل. نص عليه أحمد وهو قول الشافعي. وذكر أبو بكر فيها ثلاث روايات: إحداهن البيع باطل. والثانية البيع صحيح لأن البيع وقع على عينه وللمشتري الخيار بين الإمساك أو الرد وأخذ البدل. والثالثة يلزمه العقد وليس له رده ولا بدله. ولنا إنه باعه غير ما سمى له فلم يصح كما لو قال: بعتك هذه البغلة فإذا هو حمار، أو هذا الثوب القز فوجده كتاناً، وأما القول بأنه يلزمه المبيع فغير صحيح، فإن اشترى معيباً لم يعلم عيبه فلم يلزمه ذلك بغير أرش كسائر المبيعات، ثم إن أبا بكر يقول فيمن دلس العيب: لا يصح بيعه مع وجود ذات المسمى في البيع، فها هنا مع اختلاف الذات أولى.

القسم الثاني أن يكون العيب من جنسه مثل كون الفضة سوداء أو خشنة تتفطر عند الضرب، أو سكتها مخالفة لسكة السلطان، فالعقد صحيح والمشتري مخير بين الإمساك وبين فسخ العقد والرد، وليس له البدل لأن العقد واقع على عينه، فإذا أخذ غيره أخذ ما لم يشتره. وإن قلنا إن النقد لا يتعين

بالتعيين في العقد فله أخذ البدل ولا يبطل العقد لأن الذي قبضه ليس هو المعقود عليه، فأشبه السلم إذا قبضه فوجد به عيباً وإن كان العيب في بعضه فله رد الكل أو إمساكه، وهل له رد المعيب وإمساك الصحيح؟ على وجهين بناء على تفريق الصفقة والحكم فيما إذا كان العوضان من جنس واحد كالحكم في الجنسين على ما ذكرنا، لكن يتخرج على قول من منع بيع النوعين بنوع واحد من ذلك الجنس أنه إذا وجد بعض العوض معيباً أن يبطل العقد في الجميع لأن الذي يقابل المعيب أقل من الذي يقابل الصحيح، فيصير كمسألة مد عجوة. ومذهب الشافعي مثل ما ذكرنا في هذا الفصل سواء.

فصل: ولو أراد أخذ أرش العيب والعوضان في الصرف من جنس واحد لم يجز لحصول الزيادة في أحد العوضين وفوات المماثلة المشترطة في الجنس الواحد. وخرج القاضي وجهاً بجواز أخذ الأرش في المجلس لأن الزيادة طرأت بعد العقد وليس لهذا الوجه وجه، فإن أرش العيب من العوض يجبر به في المرابحة ويأخذ به الشفيع ويرد به إذا رد المبيع بفسخ أو إقالة، ولو لم يكن من العوض فبأي شيء استحقه المشتري فإنه ليس بهبة على أن الزيادة في المجلس من العوض ولو لم يكن أرشاً فالأرش أولى. وإن كان الصرف بغير جنسه فله أخذ الأرش في المجلس لأن المماثلة غير معتبرة، وتخلف قبض بعض العوض عن بعض ما داما في المجلس لا يضر، فجاز كما في سائر البيع. وإن كان بعد التفرق لم يجز لأنه يفضي إلى حصول التفرق قبل القبض لأحد العوضين إلا أن يجعلا الأرش من غير جنس الثمن، كأنه أخذ أرش عيب الفضة قفيز حنطة، فيجوز، وكذلك الحكم في سائر أموال الربا فيما بيع بجنسه أو بغير جنسه مما يشترط فيه القبض، فإذا كان الأرش مما لا يشترط قبضه كمن باع قفيز حنطة بقفيزي شعير فوجد أحدهما عيباً فأخذ أرشه درهماً جاز وإن كان بعد التفرق لأنه لم يحصل التفرق قبل قبض ما شرط فيه القبض.

فصل: قول الخرقي: «إذا كان بصرف يومه»، يعني الرد جائز ما لم ينقص قيمة ما أخذه من النقد عن قيمته يوم اصطرفا، فإن نقصت قيمته كأن أخذ عشرة بدينار فصارت أحد عشر بدينار، فظاهر كلام أحمد والخرقي أنه لا يملك الرد لأن المبيع تعيب في يده لنقص قيمته، وإن كانت قيمته قد زادت مثل أن صارت تسعة بدينار لم يمنع الرد لأنه زيادة وليس بعيب، والصحيح أن هذا لا يمنع الرد لأن تغير السعر ليس بعيب، ولهذا لا يضمن في الغصب ولا يمنع من الرد بالعيب في القرض، ولو كان عيباً فإن ظاهر المذهب أنه إذا تعيب المبيع عند المشتري ثم ظهر على عيب قديم فله رده ورد أرش العيب الحادث عنده وأخذ الثمن.

فصل: وإن تلف العوض في الصرف بعد القبض ثم علم عيبه فسخ العقد ورد الموجود وتبقى قيمة العيب في ذمة من تلف في يده، فيرد مثلها أو عوضها إن اتفقا على ذلك، سواء كان الصرف بجنسه أو بغير جنسه. ذكره ابن عقيل وهو قول الشافعي، قال ابن عقيل وقد روي عن أحمد جواز أخذ الأرش والأول أولى إلا أن يكونا في المجلس والعوضان من جنسين.

فصل: إذا علم المصطرفان قدر العوضين جاز أن يتبايعا بغير وزن، وكذلك لو أخبر أحدهما الآخر بوزن ما معه فصدقه، فإذا باع دينارا بدينار كذلك وافترقا فوجد أحدهما ما قبضه ناقصاً بطل الصرف لأنهما تبايعا ذهباً بذهب متفاضلا، فإن وجد أحدهما فيما قبضه زيادة على الدينار نظرت في العقد، فإن كان قال بعتك هذا الدينار بهذا، فالعقد باطل لأنه باع ذهباً بذهب متفاضلا. وإن قال بعتك ديناراً بدينار ثم تقابضا كان الزائد في يد القابض مشاعاً مضمونا لمالكه لأنه قبضه على أنه عوض، ولم يفسد العقد لأنه إنما باع ديناراً بمثله، وإنما وقع القبض للزيادة على المعقود عليه، فإن أراد دفع عوض الزائد جاز سواء كان من جنسه أو من غير جنسه لأنه معاوضة مبتدأة، وإن أراد

أحدهما الفسخ فله ذلك لأن آخذ الزائد وجد المبيع مختلطاً بغيره معيباً بعيب الشركة، ودافعه لا يلزمه أخذ عوضه إلا أن يكون في المجلس، فيرد الزائد ويدفع بدله. ولو كان لرجل على رجل عشرة دنانير فوفاه عشرة عدداً فوجدها أحد عشر كان هذا الدينار الزائد في يد القابض مشاعاً مضمونا لمالكه لأنه قبضه على أنه عوض عن ماله، فكان مضمونا بهذا القبض ولمالكه التصرف فيه كيف شاء.

فصل: والدراهم والدنانير تتعين بالتعيين في العقد بمعنى أنه يثبت الملك بالعقد فيما عيناه ويتعين عوضاً فيه، فلا يجوز إبداله. وإن خرج مغصوباً بطل العقد. وبهذا قال مالك والشافعي. وعن أحمد أنها لا تتعين بالعقد فيجوز إبدالها، ولا يبطل العقد بخروجها مغصوبة، وهذا مذهب أبي حنيفة لأنه يجوز إطلاقها في العقد فلا تتعين بالتعيين فيه، كالمكيال والصنجة. ولنا إنه عوض في عقد فيتعين بالتعيين كسائر الأعواض، ولأنه أحد العوضين فيتعين كالآخر. ويفارق ما ذكروه فإنه ليس بعوض، وإنما يراد لتقدير العقود عليه وتعريف قدره، ولا يثبت فيها الملك بحال بخلاف مسألتنا».[٩١]

من الواضح بأن عدم اتفاق الفقهاء رحمهم الله على علة تحريم ربوا الفضل جعلهم يأخذون مواقف متباينة جداً. فمثلاً، العلة في كون الذهب والفضة موزونين (وهذا مذهب الإمام أحمد في إحدى الروايتين) وضع الحنابلة في حرج عند إسقاط هذه العلة على النقود الورقية في أيامنا هذه لأنها ليست مما يوزن، وهكذا يمكن النظر لباقي الآراء إن أدخلنا في المعادلة تقنية تصنيع الأغذية مثلاً. ولكن عموماً، وللتلخيص أقول: هناك قاعدة معروفة، وهي أنه إذا اتحد الجنسان حرمت الزيادة وحرم التأجيل، أما إذا اختلفا فقد حلت الزيادة وحرم التأجيل. أي أن هناك اتفاق بين الفقهاء على أن اجتماع الكيل والوزن والطعم من جنس واحد يؤدي للربوا عند من أخذوا بالقياس، كالأرز والدخن والذرة والقطنيات والدهن واللحم ونحوه. فلا يجوز فيهما التفاضل ولا النسيئة. أي أن كل عين حرم فيها التفاضل يحرم فيها التأخير، وفي هذا يقول ابن قدامة مستنتجاً: «وكل ما حرم فيه التفاضل حرم فيه النساء بغير خلاف نعلمه». ولكن إن اختلفت الأجناس، مثل بيع الذهب بالفضة، عندها يجوز التفاضل مع ضرورة الاستلام والتسليم قبل التفرق، أي أنه لا نسيئة. وفي هذا يستنتج ابن قدامة رحمه الله: «وما كان من جنسين فجائز التفاضل فيه يداً بيد ولا يجوز نسيئة». وهناك العديد من الاستنتاجات والتفريعات في النص السابق وفي كتب الفقهاء رحمهم الله. فهم خوفاً من الوقوع في الربوا لخطره العظيم اجتهدوا وبينوا فيه الكثير، ولكن الاستنتاج الأهم لموضوعنا الآن، وحتى لا يتشتت التركيز، هو اتفاق العلماء على: جواز التقايض في الحال من نفس النوع حتى وإن اختلفت الجودة شريطة اتحاد الوزن أو الكيل. وفي هذا يقول ابن قدامة ملخصاً: «والجيد والرديء والتبر والمضروب والصحيح والمكسور سواء في جواز البيع مع التماثل وتحريمه مع التفاضل، وهذا قول أكثر أهل العلم». وهذا سيؤدي بإذن الله لازدهار اقتصادي مع منع ظهور عملة تحتكرها الدولة أو تحتكرها أي مؤسسة مصرفية. كيف؟

كنت قد أثرت سؤالاً عما يجنيه الفرد من فائدة إن قايض سلعته بأخرى أقل منها جودة إن كان التقايض مثلاً بمثل، ولذا فإنه منطقياً لن يقايض من كانت سلعته أفضل لأنه سيخسر إن كان التقايض مثلاً بمثل ومناجزة، أي دون تأجيل. لذا، فبدل أن يقايض زيد من الناس تمره بنوع آخر أعلى جودة بكمية أقل، وحتى لا يقع في الربوا، سيضطر لبيع تمره ويشتري بالمال كمية أقل من التمر الأعلى جودة. فهذا هو التصرف المنطقي إن أراد التمر الأعلى جودة. هذا الموقف، أي منع التقايض إلا مثلاً بمثل حتى وإن اختلفت الجودة، موقف مشهور جداً بين الفقهاء ويصرون عليه لأن الأحاديث حرمت التبادل في الأصناف الستة إن لم تكن مثلاً بمثل، وفي هذا يقول ابن قدامة

عبارة واضحة مشهورة بين الفقهاء ألا وهي: أن «الجودة ساقطة في باب الربويات». أي أن الجودة ليست ذات شأن في التقايض في أصناف معينة خشية الوقوع في الربوا، فالمهم هو الوزن أو الكيل. أليس هذا موقفاً محيراً؟ فمثلاً: غالباً ما تسمع الفقهاء في القنوات الفضائية يقولون بمنع تبادل الريال بالريال تفاضلاً دون أجل، وأن في تحريم هذا التبادل درء لاحتمال وقوع ربوا النسيئة. والسؤال هو: من هذا الذي يقايض ريالاً بريال إن لم يكن هناك أجل وربح؟ فلا حاجة لهذه المقايضة أصلاً. وإن وقع تقايض ريال بأكثر من ريال مؤجلاً فهو ليس بربوا الفضل، بل هو ربوا النسيئة. فلماذا إذاً تحريم ربوا الفضل؟ وقد تستنتج من هذا كما فعل بعض الباحثين أن في تحريم الشريعة لربوا الفضل دفعاً للمجتمع للتعامل بالنقد بدل التقايض بالسلع. أي أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يشجع صفقات المقايضة كما يقولون، بل من الأفضل بيع السلعة نقداً ومن ثم بالنقد يشترى المرء ما يريده. وفي هذا يقول الدكتور رفيق المصري ناقداً ما ذهبوا إليه:

> «شاع هذا القول بين المسلمين المعاصرين فقهاء واقتصاديين. ونحن مع إيماننا بأن النقود تسهل المبادلات، من حيث أنها تردُّ أثمان السلع كلها إلى مقياس واحد، إلا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يُرِدْ ذلك في الحديث، والدليل عليه أن إحدى الروايتين ذكرت توسيط الدراهم، والأخرى ذكرت توسيط أي شيء آخر لأن الغرض هو تحقيق المعاوضة العادلة مع الخروج من ربا الفضل المحرم. فالتمر بالملح مقايضة، ومع ذلك فهي جائزة، ولو كان هناك فضل في أحد البدلين على الآخر. وعلى هذا فإن استخدام النقود يكون من باب المصالح المرسلة لأن الأحاديث المذكورة لم تشهد لها بالاعتبار ولا بالإلغاء. ولسنا بحاجة لتحميل النصوص الشرعية معاني اقتصادية لا تحملها».[٩٢]

وبالطبع فإني هنا أوافق على ما وضحه رفيق المصري أثابه الله. فإن كان الهدف هو دفع الناس للتعامل بالنقد لمنَعَ الرسول صلى الله عليه وسلم التقايض من نفس الجنس عموماً (وليس الأصناف الستة فقط) ولأنتهى الأمر. أي أن هدف ربوا الفضل ليس دفع الناس للتعامل بالنقد ولكن الهدف هو شيء آخر، فما هو؟ أقول وبالله التوفيق: إن التقايض من نفس النوع سيقع رغماً عن بعض الناس ومثلاً بمثل ومع اختلاف الجودة إن حرمت الشريعة ربوا الفضل وكانت أبواب التمكين مفتوحة، وهذا يمنع الاحتكار ويؤدي لظهور العملة. كيف؟

في ولاية نهر النيل شمال السودان يعمل بعض الناس في البحث عن الذهب، وقد يصل إنتاجهم اليومي إلى حوالي سبعين كيلوجراماً (وقد كان هذا سنة ١٤٣٢هـ). وبالطبع، فعلى الناس بيع ما عثروا عليه لتحويله إلى نقد للاستفادة منه لمعاشهم. وفي هذه الأيام فإن المسألة سهلة لأنهم يبيعون الذهب بالنقد الورقي الذي سكته الحكومة السودانية أو بالدولار أو أي عملة تصدرها الحكومات الأخرى. وهنا بالطبع قد يقول البعض أنه لا وجود لربوا الفضل لأن المقايضة بين الذهب والمال المدعوم من الدولة والذي لا يعتبر ذهباً هذه الأيام كالدولار. فالناس يبيعون ويشترون الذهب بكل أنواع العملات ظناً بحِلها. أي أننا نقارن الحلال بالحرام، فحيازة الذهب حلال، والعملات التي تصدرها الدول شرعاً حرام لأنها تسلط وظلم. لهذا لا يحق لنا الحكم بالجواز. فهذه شرعاً معاملات باطلة.

ولكن إن طبقت الشريعة ولم توجد بالتالي حكومات تصدر النقود، عندها فإنه لا مجال أمام هؤلاء الحاصلين على الذهب إلا سلوك أحد الطريقين: الأول: مقايضة الذهب الذي وجدوه إما بأعيان غير الذهب والفضة، مثل مقايضة قطعة ذهبية بكذا كيس من الدقيق، وفي هذا الاحتمال تقييد للباحثين عن الذهب لأن وزن

القطعة التي وجدوها قد لا توازي في قيمتها ما أرادوه لحياتهم من مأكل أو ملبس، فقد تكون أكثر أو أقل قيمة مما أرادوه. وهذا التقييد بالتالي سيدفع الناس إلى العدول عن مثل هذه المقايضات كما هو معلوم. لذا فلن أستمر في مناقشة هذا الاحتمال غير العملي لأنه لن ينتشر بين الناس. والطريق الثاني هو مقايضة الذهب بالذهب أو بالفضة أو أي من المعادن الموثوق بها، أي التعامل مع تاجر أو مصرف للحصول على النقد الذهبي أو الفضي. وفي هذه الحالة احتمالان: الأول هو مقايضة الذهب بالذهب، والثاني هو مقايضة الذهب بغير الذهب كالفضة أو أي عنصر ثمين آخر أو إيصال ما. لننظر للاحتمال الأول:

كما مر بنا في الحديث عن المشقة فإن الذهب لن يكون محتكراً لجهة ما، بل الذهب في أيدي عدد كبير ممن حصلوا عليه. وهؤلاء لا مجال أمامهم من الاستفادة منه إلا بمقايضته، فما عساهم أن يفعلوا لأنه لا توجد عملات مسكوكة من الدولة؟ وفي المقابل هناك تجار وصيارفة بحاجة للذهب لأن عملهم هو استحداث العملات ليتداولها الناس، فمن أين يأتوا بالذهب؟ أي أن كلا الفريقين مضطر. الواجدون للذهب يريدون الذهب مسكوكاً لشراء احتياجاتهم، والتجار بحاجة للذهب الخام لتصنيعه، هنا سيضطر التجار بالقبول ومقايضة ما سكوه من ذهب (كنقد) بما أتى به عمال البحث عن الذهب تبراً. تأمل هذا الوضع وتفكر به جيداً أخي القارئ، فهو مبدأ مهم للانطلاق لتقبل باقي الأفكار الآتية: أي أن الطرفين سيضطران لهذه المقايضة مثلاً بمثل ويداً بيد برغم التفاضل في النوعية، وبهذا ينعدم الاحتكار. لماذا؟ لأن التفاعل نتج من الحركيتين: حركية خيار الناس للمشقة وحركية منع ربوا الفضل. كيف؟

إن جميع ما مر بنا في الكتاب من إطلاق أيدي الناس والذي يضعهم في مواضع يقررون لأنفسهم مقدار المشقة التي يريدون تحملها سيؤدي لاستحالة تكتل الأفراد كجماعات احتكارية. فكل جماعة تفكر في التكتل لاحتكار معدن ما ومن ثم رفع سعره للتحكم في السوق ستعلم بعد حين أن هناك جماعات أخرى في مناطق بعيدة (ولنقل بأنها المنطقة س مثلاً) تجتهد في استخراج نفس المعدن، وستبيعه بسعر قد يكون أقل لأن التكلفة أقل. ثم لنفترض أن هذه الجماعة التي تريد الاحتكار قد أفلحت في ضم الجماعة في المنطقة س إليها لتحتكر المعدن، عندها ستظهر جماعات أخرى في مناطق أخرى لأن مفاتيح التمكين لدى الجميع. وهكذا سيستحيل جمع جميع المنتجين لمعدن ما في الأمة من التكتل كجماعة احتكارية واحدة لأنه لا حدود بين الأقاليم ولا دول، ما يتيح للجميع حرية الحركة. وبهذا يتجذر في المجتمع الإنتاجي عرف عن استحالة التكتل إلى جماعات احتكارية. ولأنه لا جماعات احتكارية، فلن تظهر جماعات احتكارية من أي حجم مستقبلاً. لنضرب مثالاً: إن تجرأ اثنين من الباحثين عن معدن ما على التعاون لاحتكار المعدن في قرية ما لأنهما الوحيدان في هذا المجال، فسيقوم تاجر ما بإحضار المعدن من مناطق أخرى للربح لأنه لا حدود. لهذا سيصعب عليهما التكتل للاحتكار لأنه إن وقع فهو مؤقت لحين تحرك التجار وعندها سيخسران سمعتهما. فإن استحال اجتماع إثنين للاحتكار، سيستحيل منطقياً جمع عدد أكبر من المنتجين للاحتكار. وهذه الأفكار بالطبع معلومة للاقتصاديين، فكما هو معلوم، فهناك جداول توضح العلاقة بين العرض والطلب إن كان البائع أو المشترى فرد أو اثنين أو عدة أفراد أو عدد كبير من المشترين والبائعين، وإن نظرت لهذه الجداول سترى بأن المنافسة ستكون صافية وتامة عندما يكثر عدد المشترين والبائعين في وضع يصعب فيه على واحد منهم التأثير في سعر السوق وبالذات إن كانت السلع متشابهة، فالذهب ذهب أينما كان ويمكن

معالجته لتنقيته. وتزداد المنافسة نزاهة إن لم توجد القوانين والعقبات التي تمنع البائعين والمشترين من التعبير عن رغباتهم بحرية تامة في ظل سوق بشفافية عالية.[٩٣] أي أن فتح أبواب التمكين في أمة لا تقطعها الحدود ولا تفرض عليها الأنظمة والقوانين (كما سترى في الفصل بعد القادم بإذن الله) سيجذ فكرة التكتل للاحتكار من جذورها.

وفي المقابل، ولأن للناس حرية اختيار المشقة، فإن جميع المنتجات سواء كانت مصنوعة أو محصودة من الطبيعة أو مستخرجة من باطن الأرض، ستجذب الناس للعمل فيها بناء على المشقة المستثمرة في كل منها وبمقدار استمتاع الناس بالعمل في كل منها. أي أن كل فرد سيزن وضعه ويقرر لنفسه ما يريد العمل فيه بمقارنة كل من المشقة بالمتعة في العمل بسعر بيع المنتج. وهكذا يتنقل الناس بين الأعمال باختيار ما يجذبهم، وبهذا سيجذب كل منتج العدد الملائم من العاملين فيه بمقارنة الناس بين سعر البيع وبين مقدار المشقة ومقدراتهم. فإن ارتفع سعر المنتج لندرته سواء كان ذهباً أو قطعة إلكترونية سينجذب عدد أكبر من الناس للعمل فيه فتزداد كميته فينخفض سعره. وبالطبع فإن هذه التحركات للناس هي في مجال تخصصاتهم المتقاربة، فيتحول الباحث عن الفضة للبحث عن الذهب، ويتحول صانع عجلات الدراجات لصناعة إطارات السيارات، وهكذا، وبالطبع فإن هذه التحولات ليست لحظية، بل بحاجة لزمن، وبالطبع فإن جميع هذا معلوم للاقتصاديين، ولكن ما يجعل الأمر مع تطبيق الشريعة فذاً هو الحركيات التي جمعتها الشريعة معاً لتعمل كيد واحدة لجذ الاحتكار ولإيجاد سوق شفاف كما سيأتي بإذن الله. فمن هذه الحركيات مثلاً نشر الشريعة لأسعار التكلفة قدر المستطاع بين الناس حتى لا تصبح التكلفة سراً بين المنتجين فقط، فتتاح بالتالي فرصة انجذاب الناس للمنتج.

ومن أهم الحركيات لمنع الاحتكار وظهور العملة ربوا الفضل. فإن وضعنا السابق في إطار منع ربوا الفضل تتضح الصورة. كيف؟ إن حصل زيد وعبيد من الناس على بعض الذهب من الطبيعة، ثم قايضوه بعملة ذهبية مسكوكة مع التاجر بكر بنفس الوزن ويداً بيد، عندها فإن مقدار الذهب عند بكر هو نفس ما حصل عليه من زيد وعبيد إلا أنه خام. أي أن بكراً لا يستطيع أن يراكم الذهب عنده لأن عليه أن يقايضه بنفس الوزن. فإن لم يكن التعامل بالذهب من المعاملات الربوية كما هي الرأسمالية لبادل بكر كل مئة جرام من الذهب المسكوك بمئة وعشرين جرام مثلاً من الذهب الذي حازه زيد وعبيد من الطبيعة. وبهذا سيتراكم الذهب عند التاجر بكر، ويوماً بعد يوم سيصبح بكر تاجراً كبيراً جداً ويتحكم في الأسواق من خلال الإقراض للمحتاجين ومن خلال التلاعب بزيادة العرض أو إنقاصه مقارنة بالتجار الآخرين، هذا إن لم يتفق معهم على توحيد الصرف ورفع سعر الذهب المسكوك، فتزداد ندرة الذهب أكثر وأكثر لاعتماد الناس عليه في التعاملات لا سيما أن هؤلاء داخل كتلة اقتصادية واحدة تحت حكم العقل البشري القاصر.

تذكر أن تجار الذهب والصيارفة هم دائماً في الوسط بين السوق وبين العاملين في البحث عن الذهب، ولأنهم في الوسط بين الجهتين فهم يرون ما يدور في كل جهة من عرض وطلب دون أن يراهم الآخرون. وبهذا يستطيعون التكتل والتلاعب إن تراكم عندهم الذهب. ومنع ربوا الفضل يجعل الباحثين عن الذهب في موقف أقوى لأنهم هم المصدر. ولعلك هنا تقول: ولكن قد يرفض تاجر الذهب المقايضة إلا بالتفاضل لصالحه، فهو قد لا يكون رجلاً تقياً، وانصياعه للشريعة يعد من باب احترام القيم وليس الحركيات، وأنت وعدت يا جميل أنك لن تلجأ للقيم! فأقول: لا، ربوا الفضل ليس من القيم، بل من الحركيات لأن التاجر هو المحتاج للذهب لأنه عصب تجارته،

لهذا سيضطر للمبادلة مثلاً بمثل ويداً بيد برغم اختلاف الجودة لأن أمام الواجد للذهب العديد من التجار ليختار منهم لاسيما أنه لا حدود بين جغرافيات الأمة. لهذا سيضطر التاجر للتبادل برغم اختلاف الجودة لأن الواجدين للذهب في موقف أقوى، فهم يطالبون بتطبيق الشريعة لأن هذا في صالحهم، ولأنهم في موقف أقوى، فإن الآخرين من الناس سينجذبون لنفس العمل وبهذا يزداد الذهب كمية ودون تسلط أصحاب المصارف على الأسواق. وهنا لا تنسي أختي وأخي القارئ أهم نقطة من منع ربوا الفضل: وهو أن بعض الناس إذا انجذبوا للعمل في تجارة الذهب، ولأنهم حديثي دخول إلى السوق، ولأنهم غير معروفين، فسيقايضون الذهب الخام بالذهب المسكوك الذي صاغوه. فهم يفقدون مجهودهم مقابل انتشارهم في السوق لكسب السمعة فيزداد عدد تجار الذهب. هكذا يضمحل الاحتكار. وهذه مسألة مهمة. وبالطبع قد يظهر تجار لشراء الذهب تبراً بذهب مسكوك لنقله ممن يعملون في البحث عنه لمن يسكونه، هنا أيضاً تنطبق نفس الفكرة. أي لا تقايض إلا مثلاً بمثل ويداً بيد. وبهذا يكون السؤال: كيف سيكسب تجار الذهب إن منعوا من التبادل إلا مثلاً بمثل؟ ستأتي الإجابة ولكن بعد المرور على الاحتمال الثاني بإذن الله لاشتراكهما في الإجابة.

والاحتمال الثاني هو مقايضة الذهب بغيره من المعادن الثمينة كالفضة، وهنا يجوز التقايض بالتفاضل مع ضرورة الاستلام والتسليم قبل التفرق (يداً بيد). وهنا تظهر حكمة الشريعة في منع التقايض لأجل، ذلك أن في عدم الاستلام والتسليم مباشرة مدعاة لظهور ربوا النسيئة. فقد يأتي الباحث عن الفضة لتاجر الذهب ويقايضه الفضة التي حازها من الطبيعة كذا جرام ذهباً على أن يسده كذا جرام فضة بعد كذا شهراً وبطريقة لا تعكس سعر التداول بين العملتين ولكن بربح أكبر، فإن وقع هذا فإن تاجر الذهب سيزداد ماله دونما مجهود وتتراكم بهذا أمواله. أما إن كانت المقايضة في الحال، فإن الذي يحدد سعر التقايض هو سعر السوق للذهب والفضة، وهذا السعر بالطبع مربوط بالوفرة النسبية لكلا المعدنين. ولأن اختيار الناس للمشقة هو الذي يحدد السعر بجذب الناس، فإن الندرة ليست كبيرة ما يجعل المقايضة أكثر عدلاً فلا تتراكم الثروات عند أحد الأطراف. ولكن تذكر دائماً بأن عدد التجار الذين يتعاملون بسك الذهب كُثر، ما يجعل احتمال تكتلهم أمر محال لأن ظهور ثرائهم غير المبرر سيسحب تجاراً آخرين للسوق ما يؤدي لتبدد الاحتكار بسبب الكثرة وحرية الحركة بين المدن والأقاليم.

ولكنك قد تقول: إن هذا قد لا يقع بالضرورة، فقد يعمل الباحثون للذهب شراكة مع من يسكون النقود، فلا حاجة عندها بالتقايض بين الذهب التبر والمسكوك، وهنا قد يقع الاحتكار! فأجيب: إن تكاتف عدد من الباحثين عن الذهب مع التجار وعملوا شراكة، فإن تكاتفهم لن يؤدي للاحتكار لأن عليهم بيع الذهب المسكوك لآخرين، وهؤلاء الآخرون يشترونه منهم أو من غيرهم الكثر من التجار ما يوجد التنافس بين الساكين للذهب لينزل سعر الذهب إلى تكلفة مشقة الحصول عليه بالإضافة لنفقات السك مع بعض الربح الذي يحدده العرض والطلب، والذي ينقص بالطبع بزيادة المعروض لأن أبواب التمكين مفتوحة للجميع ولأنه لا حدود. أي باختصار يستحيل الاحتكار في جميع الأحوال.

ولكن كيف سيكسب العاملون بالذهب؟ بالنسبة لمن استخلصوه من الطبيعة فسيحصلون على نقود مسكوكة من التجار، وهذا ربحهم. أما التجار ولأن عليهم المقايضة بتلافي ربوا الفضل، فإنهم لن يربحوا أبداً من التقايض بالذهب، بل سيخسرون مجهود السك، وهي خسارة من جهتين:

الجهة الأولى: خسارة التاجر لتكلفة السك مقابل الحصول على الذهب الذي وجده عمال المناجم لأنه يقايض يداً بيد ومثلاً بمثل. والجهة الثانية: خسارة التاجر من الذهب المسكوك المتداول بين الناس والعائد إليه منهم بسبب التلف من الاستخدام. فالتاجر للذهب إن أراد لذهبه المسكوك أن يُتداول في الأسواق بمصداقية عالية عليه حماية عملاته بقبول ردها متى تلفت. فقد يكسر لص ما طرف العملة لجمع المكسور مع أجزاء أخرى من قطع نقدية أخرى ليكسب من بيعها مجتمعة بعد تذويبها وصبها كقطعة أكبر(وسيأتي بيانه بإذن الله في الحديث عن الفلوس)، وبعد كسر طرفها سيستخدمها في التداول مع آخرين، فإن لم يلحظ هؤلاء الآخرون الكسر (التلف) فسينتقل هذا الذهب المنقوص إلى حوزتهم، عندها فسيوضعون في حرج لأنهم لن يستطيعوا استخدام هذه القطعة المنقوصة، وعندها قد يقررون إعادتها تالفة لمن سكها مع جزء من الذهب بقدر ما نقص منها، أو القبول بقيمتها على نقصها معاوضة بالفضة. أما إن لم يقبل التاجر عملته التي سكها، سيحجم عندها الناس عن التداول بهذه العملات المكسورة خوفاً منها، عندها سيفقد التاجر مصداقيته. لذا سيحرص التجار دائماً على تغيير ما تلف من عملاتهم التي سكوها لتستمر مصداقيتهم، حتى وإن لم يفعلوا، فهناك آخرون على استعداد لاستبدالها ولكن ليس بالضرورة بالذهب، بل بمعدن ثمين آخر كالفضة. ولكن من الذي سيتحمل تكلفة ذلك الجزء الناقص؟ بالطبع إنه الشخص الذي اكتشفها ولم يتمكن من تمرير القطعة الذهبية المنقوصة لآخرين إما لأمانته أو لانتباه الناس لما لم ينتبه له هو من نقص. وهنا بالطبع قد يظهر تجار لمبادلة هذه القطع الذهبية بأخرى نقدية ولكن ليست ذهبية، بل فضية وبسعر أعلى. لننظر أخي القارئ للشريعة في هذه المسألة، فكما مر بنا في الاقتباس السابق لابن قدامة:

> «فصل: والجيد والرديء والتبر والمضروب والصحيح والمكسور سواء في جواز البيع مع التماثل وتحريمه مع التفاضل، وهذا قول أكثر أهل العلم، منهم أبو حنيفة والشافعي. وحكي عن مالك جواز بيع المضروب بقيمته من جنسه، وأنكر أصحابه ذلك ونفوه عنه. وحكى بعض أصحابنا عن أحمد رواية لا يجوز بيع الصحاح بالمكسرة، ولأن للصناعة قيمة، بدليل حالة الإتلاف فيصير كأنه ضم قيمة الصناعة إلى الذهب. ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿الذهب بالذهب مثلاً بمثل، والفضة بالفضة مثلاً بمثل﴾. وعن عبادة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿الذهب بالذهب تبرها وعينها، والفضة بالفضة تبرها وعينها﴾، رواه أبو داود. وروى مسلم عن أبي الأشعث أن معاوية أمر ببيع آنية من فضة في أعطيات الناس، فبلغ عبادة فقال: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والملح بالملح إلا سواءً بسواء، عيناً بعين، فمن زاد أو ازداد فقد أربى. وروى الأثرم عن عطاء بن يسار أن معاوية باع سقاية من ذهب أو ورق بأكثر من وزنها، فقال أبو الدرداء: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن مثل هذا إلا مثلاً بمثل، ثم قدم أبو الدرداء على عمر بن الخطاب رضي الله عنهما فذكر له ذلك. فكتب عمر إلى معاوية: لا تبع ذلك إلا مثلاً بمثل، وزناً بوزن. ولأنهما تساويا في الوزن فلا يؤثر اختلافهما في القيمة كالجيد والرديء. فأما إن قال لصائغ: صغ لي خاتماً وزنه درهم وأعطيك مثل وزنه وأجرتك درهماً فليس ذلك ببيع درهم بدرهمين. وقال أصحابنا: للصائغ أخذ الدرهمين أحدهما في مقابلة الخاتم والثاني أجرة له».

لقد كانت مثل هذه المسائل منتشرة بين الناس في التعامل، لهذا تصدى لها العلماء أثابهم الله للإجابة على جميع احتمالاتها. فعلى سبيل المثال لنقرأ ما قاله ابن قدامة في موضع آخر من الاقتباس السابق:

«فصل: فأما إن باع نوعين من مختلفي القيمة من جنس وبنوع واحد من ذلك الجنس، كدينار مغربي ودينار سابوري بدينارين مغربيين، أو دينار صحيح ودينار قراضة بدينارين صحيحين أو قراضتين، أو حنطة حمراء وسمراء ببيضاء، أو تمراً برنياً ومعقلياً بإبراهيمي، فإنه يصح. قال أبو بكر: وأومأ إليه أحمد، واختار القاضي أبو يعلى أن الحكم فيها كالتي قبلها، وهو مذهب مالك والشافعي لأن العقد يقتضي انقسام الثمن على عوضه على حسب اختلافه في قيمته كما ذكرنا، وروي عن أحمد منع ذلك في النقد وتجويزه في الثمن، نقله أحمد بن القاسم لأن الأنواع في غير الأثمان يكثر اختلاطها ويشق تمييزها، فعفي عنها بخلاف الأثمان. ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿الذهب بالذهب مثلاً بمثل، والفضة بالفضة مثلاً بمثل﴾، الحديث. وهذا يدل على إباحة البيع عند وجود المماثلة المراعاة، وهي المماثلة في الموزون وزناً وفي المكيل كيلاً، ولأن الجودة ساقطة في باب الربويات فيما قوبل بجنسه فيما لو اتحد النوع في كل واحد من الطرفين، فكذلك إذا اختلفا. واختلاف القيمة ينبني على الجودة والرداءة لأنه باع ذهباً بذهب متساوياً في الوزن فصح كما لو اتفق النوع، وإنما يقسم العوض على المعوض فيما يشتمل على جنسين أو في غير الربويات بدليل ما لو باع نوعاً بنوع يشتمل على جيد ورديء».

لكن لاحظ أن هذه الأقوال للفقهاء لا تميز بين الذهب الذي سكه السلطان أو الذهب الذي سكه التاجر. فإن طبقت الشريعة بالطبع فإن العملات دائماً من إصدار التجار والصيارفة لأنه ليس للدولة إلا القليل من المال كما مر بنا، كما أن إلقاء عبء إصدار النقد على الدولة سيغرس بذرة التسلط وبالتالي الفساد، لهذا تلافتها الشريعة والله أعلم. وهذا يأتي بنا للسؤال: كيف سيكسب هؤلاء التجار والصيارفة إن كان عليهم التقايض حالاً وبنفس الوزن من ذهب بنوعية أقل؟ إن من حكمته سبحانه وتعالى أن خلق من المعادن ما سيتخذه الناس للربح بالتقايض دون ربوا الفضل، وأوضح مثال لهذا هو التقايض بين النقدين. وبالطبع فهناك تقايضات أخرى مثل الذهب بالألماس مثلاً، وفي مثل هذه الحالات فإن التقايض ليس للاستخدام كعملات، ولكن قد يكون لخزن الأموال مثل شراء المجوهرات. وحتى لا نخرج عن الموضوع أقول: إن من حكمته سبحانه وتعالى أن وضع هذين المعدنين وكأنهما زوجان يكملان بعضهما لإيجاد الثقة في التعاملات المالية في مراحلها الأولى قبل وصول الخطة الإنتاجية إلى مرحلة التوثيق المتبادل. فقد كانتا على مر التاريخ وسيلتا التعامل الحرة. فقد يصدر سلطان ما عملة من نحاس (فلوس)، إلا أنها عملة مربوطة بقوة الحاكم، فإن ذهبت قوته سقطت العملة لأنها لا تعكس في جوهرها مقدار ندرتها كالذهب. ومن حكمة الشريعة أنها منعت التقايض فيهما إلا يداً بيد حتى لا يظهر ربوا النسيئة وحتى لا تتراكم الثروات عند البعض احتكاراً. كيف؟

كما هو معلوم فإن الذهب والفضة متوافران على الدوام ولكن بالطبع بسعرين مختلفين، فالذهب بالطبع هو الأغلى لأنه الأكثر ندرة، إلا أن هذه العلاقة السعرية بينهما ليست بثابتة كما هو معلوم. فالذهب قبل سنة من كتابة هذه الصفحات بلغ ارتفاعاً حاداً ثم انخفض أثناء كتابة هذه الصفحات حوالي ٣٠٪ ليصبح بعد الانخفاض أغلى من الفضة بستة وستين مرة تقريباً. ولأننا في نظام رأسمالي لا يعكس الندرة، بل يعكس المضاربات أيضاً، فقد ارتفع السعر في أربع وعشرين ساعة ليكون سبع وستين مرة ثم انخفض مرة أخرى، وهذا تغير كبير في يوم واحد، وبعد أسبوعين تغير إلى ثلاث وستين مرة (وقد كان هذا أول شهر أغسطس ٢٠١٣م). وفي يوم ٣١ ديسمبر سنة ٢٠١٣م قفز سعر الذهب من ١١٨٤ دولار للأونصة إلى ١٢١١ دولاراً في أقل من ١٥ دقيقة، أي مرتفعاً أكثر من

٢٪،[٩٤] وإن نظرت إلى رسم بياني يوضح العلاقة بينهما على مدى طويل لعشرات السنين ستجد أنهما متقاربان نسبياً برغم التذبذب اليومي الكبير أحياناً. وهذا التذبذب كاف لجذب الأموال للاستثمار بينهما ما يؤدي لتجميد هذه الأموال. أما إن طبقت الشريعة فكأنه لا تغير بين السعرين، ذلك أن الباحثين عن الذهب والفضة في تغير بين زيادة ونقصان بناء على مقارنة السعر بالمشقة في استحصالهما. وبهذا سيظهر تذبذب بسيط جداً في سعر أحدهما مقارنة بالآخر. وهذا التذبذب ضئيل جداً ويظهر على فترات متباعدة لدرجة أنه لن يؤدي في الغالب لسحب الناس للاستثمار بين سعري الذهب والفضة. فمتى ما تغير السعر ولو بمقدار يسير، انجذب بعض من الناس للبحث عن الذي ارتفع سعره. أي أن ثبات سعر البيع بينهما هو سمة الأمة لأن أبواب التمكين مفتوحة للجميع. ومن هنا يأتي الربح للصيارفة. فالصيرفي يزيد سعر الذهب إن قايضه بالفضة، ويزيد سعر الفضة إن قايضه بالذهب. وبهذا سيكون ربحه طفيفاً جداً لأن البيع لابد وأن يكون يداً بيد. أي لأن عليه المقايضة يداً بيد، ولأن التجار مثله كُثر بسبب فتح أبواب التمكين، ولأنه لا حدود، ولأن سعر البيع أصبح عرفاً لأنه وكأنه ثابت لأمد طويل فيعرفه الناس، فإن سعر التقايض بين الذهب والفضة شبه ثابت مع القليل من الربح. وهكذا لن يظهر الاحتكار ولن يتمكن صيرفي ما من التفرد بالأسعار. وبالطبع فإن المقايضة مستمرة بينهما دائماً لاحتياج الناس لهما، فالذهب لشراء ما غلى ثمنه، والفضة للمستهلاك الأدنى سعرا.

ليس هذا فحسب، بل أن أسعار الذهب والفضة تظهر «ثباتاً مؤقتاً» تجاه جميع المنتجات لأن كل المستهلكات تخضع لقانوني المشقة والعرض والطلب. والمقصود بالثبات المؤقت هو أن أسعار المنتجات بالطبع ستتغير مقارنة بالذهب والفضة مع مرور الزمن بسبب فتح أبواب التمكين المؤدي لزيادة المعروض من السلع، إلا أن هذا التغير ليس بالقفز ولكن بالتدريج ليعكس الوفرة النسبية للموارد والنشاط الإنتاجي، وكلاهما لا يقفزان. أي إن نظرنا لأسعار السلع في المنظور القريب فهي وكأنها ثابتة إن طبقت الشريعة، بينما في أيامنا الحالية فإن العلاقة السعرية بين الذهب والفضة وبين المنتجات متذبذبة لأنها نتاج المضاربات وقفل أبواب التمكين وبالذات إن قورنت بالمؤشرات للأسواق. فإن نظرت إلى رسم بياني يوضح العلاقة بين مؤشر داوجونز للأسواق الأمريكية مثلاً والذهب والفضة ستلحظ وكأنهما من كوكبين مختلفين. وهذه نقطة مهمة تنبه لها أخي القارئ: فربط السعر بالمشقة إن طبقت الشريعة سيجعل سعر الصرف بين الذهب والفضة وجميع المنتجات «وكأنه» شبه ثابت برغم تغيره على المدى الطويل ما يؤدي لاستقرار كبير للأسواق. وبالطبع هناك استثناءات ولا تظهر إلا في حالات استثنائية مثل منطقة أصابتها جائحة أو كارثة كزلزال مثلاً ما يؤدي لقلة المعروض من سلعة ما فيرتفع سعرها. ومن الاستثناءات أيضاً ظهور منتج جديد ليحل محل منتج أقدم ما يؤدي لانخفاض سعر الأقدم مثل ظهور الطابعات الليزرية التي حلت محل الطابعات التقليدية، وهكذا. أي أن الوضع الطبعي هو استقرار الأسعار لجميع المنتجات مع تغير تدريجي وطفيف بسبب التطور التقني وظهور منتجات جديدة.

في ظل هذا الاستقرار الكبير وفي ظل التعاملات التي لا تسيطر عليها الدول تولد العملة التي هي من إنتاج الصيارفة لخدمة الخطط الإنتاجية. وقد تكون لكل خطة إنتاجية عملتها، ومع الزمن قد يتحول الناس للعملة الأكثر تداولاً، فيتجه التجار لإنتاج نفس الوزن من العملة، وهكذا يتحدد وزن وسعر العملة وتزداد انتشاراً لتصبح عرفاً بسبب هذا الاستقرار. فهذا الصيرفي يصدر جنيهاً بوزن ما، وذاك ديناراً بوزن آخر، وثالث درهماً فضياً، ورابع

ذهباً مخلوطاً بمعدن آخر، وعندها فإن التاجر الذي ستستمر عملته هو التاجر الذي سيكتسب مصداقية من خلال الثقة في عملته بناء على همته في استبدال العملات التالفة بأخرى أحدث منها بعد سكها أو إعادة سكها. وهكذا تقوم العملات الذهبية والفضية بوظيفة كل من ١) تأمين الثقة بين المتعاملين في التعاملات «المستحدثة»، ٢) التثمين في «التوثيق المتبادل» بين المنتجين المستقرين دون الحاجة لحيازتها بالضرورة. حتى أن بعض الصيارفة قد يصدرون إيصالات نقدية يتناقلها المنتجون فيما بينهم. وبالطبع فإن خطورة إصدار إيصال لا رصيد له من الذهب أمر وارد، إلا أن هذا الصيرفي الذي أصدر هذه الإيصلات سيُفتضح أمره إن عاجلاً أو آجلا. وعندها ستخسر بالطبع بعض الشراكات الإنتاجية التي تعاملت معه، إلا أن هذه الكبوة هي في خطة إنتاجية مفصولة عن الخطط الأخرى وليست كبوة لمؤسسة تصدر عملة على مستوى الأمة. ومن جهة أخرى، فإن هذا نادر الحدوث لأن المجتمع الإنتاجي يتعامل مع العملات فقط في محقرات المستهلكات وبعض الصفقات لنقل الملكيات ذلك أن ثروات المجتمع ليست مركزة في السيولة النقدية والإيصالات، بل في موجوداتها. كيف؟

السيولة والمقومات

إن السابق يشير إلى أن العملة ستصبح خادمة وليست سيدة. أي أنها وسيلة وليست غاية، فهي بهذا أداة وليست سلعة. وهذا بالطبع سيؤدي للمزيد من الكفاءة لأنه لا أفراد يكسبون دون إنتاج فعلي كموظفي القطاعات المالية الآن، فلا قلق ولا أرق من مضاربات ولا مراهنات ولا استثمارات وكأنها مقامرة، فالكل مرتاح البال ويركز على منتجه. فلا كسب إلا من التفرغ للعمل المنتج وتطويره إن طبقت الشريعة. وهكذا تزداد العدالة في التوزيع لأن الثراء موزع بناء على الإنتاج وليس على المنصب البيروقراطي. تذكر أيضاً أنه لا نفقات عسكرية (كما مر بنا) ولا نفقات أمنية من شرطة ومباحث واستخبارات (كما سيأتي بإذن الله)، فلا وجود لكل هذه النفقات المنهكة للاقتصاد، تذكر أيضاً أنه لا أموال من طباعة النقود والسندات، بل عمل وإنتاج. وهنا قد تظن أن المجتمع سيعج بالعملات المعدنية في جيوب الناس! فأقول: لا، لأن ما يخفف كثرة العملات كأداة هو الآتي:

كنت قد أثرت تحت عنوان «العملات» احتمال ظهور أربعة أسباب لرفض الناس لفكرة التعامل بالذهب والفضة، وقد كان السابق رداً جزئياً على السبب الأول، ألا وهو صعوبة التعامل بالذهب، وسيأتي الرد على السبب الثاني في الحديث عن الفلوس بإذن الله، أما السبب الثالث فهو احتمال انخفاض سعر الذهب بزيادة عرضه ما يؤدي للتضخم. والسبب الرابع (وهو عكس الثالث) هو مقدرة الذهب على تعظيم الادخار ما يؤدي لخزنه وبالتالي لتجميد رؤوس الأموال. سأحاول الآن الرد على السببين الثالث والرابع.

بعد قراءة السابق (أي فتح أبواب التمكين واختيار الناس للمشقة) قد يستنتج القارئ بأن الذهب سيكثر ما يؤدي للتضخم. هنا لابد من التوضيح الآتي: عندما أقول وفرة في الذهب لأن الناس يهبون لحيازته من الطبيعة فهذا لا يعني أبداً أن الذهب سيكثر ليقترب من النحاس في كمياته، بل سيبقى الذهب نادراً. وهناك فرق بين الندرة بسبب قلة معدن ما في الطبيعة والندرة بسبب احتكار البشر. فالندرة بسبب الاحتكار تعني مباشرة تغير التركيبة الاقتصادية الاجتماعية في المجتمع لأن التوزيع للثروات غير عادل كما في الرأسمالية. فتظهر الطبقية. أما الندرة

للمعدن ودون احتكار، تعني أن نصيب الفرد على الأرض من الذهب أقل من نصيبه من النحاس، إلا أن المعدن ليس محتكراً، بل نصيب الفرد منه أقل، وهذا بالطبع ليس كالاحتكار الذي يعني أن بعض الناس يملكون ما يعادل أطناناً من الذهب في عصر العولمة الظالمة بينما الكثير من الناس لن يدخروا حتى ولو عشرة جرامات مهما عاشوا.

كنت قد ذكرت في الفصول الأولى بأن مفاتيح التمكين هي مدى تمكن الفرد من سهولة الحصول على الموارد والموافقات والمعرفة. وفي المقابل فإن هذه المفاتيح تتفاعل لتتجسد في ثروات المجتمع والتي عادة ما تظهر في ثلاثة مقومات لا تقوم المجتمعات إلا بها: المقوم الأول وهو الأوضح هو المنتجات الملموسة (سواء كانت مصنوعة أو مواد خام). والمقوم الثاني هو المعرفة، أي المهارات والأفكار التي يتمتع بها الأفراد، وهذه عادة ما تقدر بثمن محدد عند توظيفها كأن تكون أجرة العامل أكثر إن كان متخصصاً أو يكون حق استخدام اختراع ما في منتج ما بكذا مليون درهم في النظام الرأسمالي. والمقوم الثالث هو النقد سواء كان ورقياً كالريال والدولار أو عينياً كالذهب والفضة. ولنطلق على هذا المقوم الثالث بـ «الأموال السائلة» لأنها أموال لم توظف بعد في الإنتاج، بل هي احتياطي للتداول أو للتوظيف مستقبلاً أو للكنز. وبالطبع، فإن خصائص المجتمع تتبلور من خلال التفاوت بين مقادير هذه المقومات «فيما بينها». لننظر للمسألة ببعض الأمثلة.

أولاً: العلاقة بين الأموال السائلة والمنتجات: فمن الطبعي أن يكون المجتمع الذي تكون نسبة الأموال السائلة فيه مرتفعة مقارنة بالمنتجات، مجتمعاً يقترب من الظلم لأن إمكاناته تتجسد في الأموال المختزنة كالذهب والبلايين من النقود في صناديق البنوك وليس في المنتجات التي قد تفيد الناس، وهذا يعني الفقر لقطاع كبير من السكان. فمعظم الأموال السائلة الآن هي أموال مودعة في البنوك والسندات وما شابه من استثمارات غير منتجة. فهناك دراسة تقول بأن ٣٪ من الأموال على الأرض في عصر العولمة الظالمة (٢٠١٢م) هي قيمة المنتجات الفعلية، بينما الباقي هو أموال سائلة مستثمرة في الأوراق أو شاشات الحاسب الآلي كالسندات والأسهم وصناديق الاستثمار. وهذه السيولة كما مر بنا حكر على طبقات دون أخرى، وبالتالي ظهور التصنيع للكماليات الباذخة لإشباع إسراف هذه الطبقات. ولعل المثال المعاصر المتطرف لهذا هو طائرة مصنوعة من داخلها على شكل قصر فاره لقارون ما، أو أنواع الأرضيات السيراميكية المتعددة الطبقات. تذكر أخي القارئ ما مر بنا في الفصل السابق عند الحديث عن الطبقية في الحديث عن تأويل قوله تعالى في سورة الزخرف: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾. وتذكر كيف أن المال عندما يزداد دونما استثمار قد ينتهي بخزنه في السُّقف والمعارج والأبواب والسرر المزخرفة المذهبة كناية عن التكديس للأموال مقارنة بحاجة الناس للضروريات. والآن نرى الشيء ذاته إلا أن التكديس في مواقع أخرى كالساعات المطرزة بالألماس أو التباهي بشراء اليخوت بالملايين. أي المجتمع إن زادت فيه السيولة النقدية عن المنتجات نسبياً وبالذات عن الضرورية منها فهو مجتمع ظالم لنفسه لأنه يظلم قطاعاً كبيراً من الناس بإفقارهم، ذلك أن جزءاً من طاقات المجتمع الإنتاجية تُوجه إلى إنتاج كماليات فارهة لقطاع من السكان الذين تمكنوا من تكديس الأموال لأن التوزيع غير عادل.

ثانياً: العلاقة بين المعرفة والمستهلكات: فبالنسبة لعلو المعرفة أو المهارات مقارنة بالمستهلكات فمن الطبعي أيضاً أن يكون المجتمع الذي تتعدد فيه مهارات العاملين وترتفع مقارنة بالمستهلكات مجتمع يميل إلى الظلم، ذلك

أنه كلما ارتفعت المهارات مقارنة بعموم المستهلكات دل ذلك على علو شأن المجتمع معرفياً في بعض المنتجات الفارهة وليس كلها. فعلى سبيل المثال، فإن الوضع الأمثل للمعرفة في مجال الإضاءة هو توجه علم الإضاءة «أولاً» لما يحتاجه الناس من إضاءة لمصباح لا يلوث ولا يستهلك الكثير من الطاقة ويضيء بطريقة صحية وسهل التركيب وفي متناول جميع الناس لأنه من الضروريات، لكن الواقع الحالي هو وجود متخصصين في صنع الثريات الفارهة التي تضيء القاعات الفخمة والمصابيح الليزرية بينما معظم المساكن فيما يسمى بالعالم الثالث لا توجد بها أي إضاءة لأنه لا تقنية متطورة للإضاءة بسعر منخفض يستطيعه الفقراء من مصادر أخرى غير الكهرباء كخزن الطاقة الشمسية نهاراً لاستخدامها ليلاً. انظر لأي صورة جوية ليلاً لتدرك ما أقصد. فهنا نرى الفرق الشاسع بين التقدم المعرفي وتوظيف هذا التقدم ليخدم طبقة ثرية لا أن يخدم المجتمع بالشكل الأمثل. لاحظ أن المسألة نسبية، فأنا لا أقصد أن المجتمع سيكون أفضل إن كانت معرفته أقل، بل أعني أن المجتمع ذو المعرفة الأعلى هو الأمثل إن وُظفت هذه المعرفة في معظم المنتجات، أي أن المنتجات في استغلال دائم للمعرفة. أي كلما ارتفعت جودة المنتجات مع التقدم المعرفي فإن هذا يعني أن المجتمع في سمو مستمر.

هذه العلاقة بين المعرفة والمنتجات لن يستطيع العقل البشري إدراك الأمثل منها للمجتمع إلا بالمحاولات في ظل الشريعة، وإلا فإن النتيجة ظالمة. لنأخذ مثالاً: إن في باب سيارة مرسيديس الألمانية الذي يُغلق أوتوماتيكياً دون دفع شديد مؤشر على علم ميكانيكي كهربائي متقدم. وهذه المعرفة في ظاهرها إسراف لأن قيمة باب سيارة واحدة يفوق إطعام عشرة آلاف فقير لوجبة واحدة في دولة نامية، إلا أن هذه المعرفة قد تؤدي لفتح كبير في مجال آخر مفيد للبشر مثل فتح قنوات السدود عن بعد وبطريقة متقنة لإيقاف وتمرير المياه ما يفيد عشرات الآلاف من المزارعين. فهل تقنية هذا الباب ستؤدي لتقينة السد أم أنها ستبقى حبيسة السيارات وأنه كان من الأفضل للمجتمع استثمار المال والوقت الذي صرف في صنع هذه الأبواب لتصرف في تطوير وتصنيع دواء ما؟ لا أحد يستطيع الإجابة مهما كانت الدراسات. فما العمل إذاً؟ والإجابة هي أن قيام كل مستثمر أو جماعة مستثمرة بالبحث عن صالحها في ظل مجتمع يفتح أبواب التمكين للجميع، سيدفع المعرفة لما هو أفضل للمجتمع. ولكنك قد تقول: ألم تفعل شركة مرسيديس ذلك؟ فأجيب: أجل فعلت ولكن في ظل كرة أرضية تقفل أبواب التمكين فذهب جهدها لتصنيع هذا الباب لخدمة شريحة ثرية ضيقة بينما الكثير من الناس لا يجدون ما يركبون، وهذا إسراف وظلم على مستوى العالم، أما على مستوى الدول الإسلامية، فإن الأمثلة لا تعد ولا تحصى. ففي السعودية مثلاً تجد المستشفيات التي تعج بالمعدات المتقدمة والأبحاث والأطباء المتخصصين حتى في فصل التوائم، بينما الملايين من الشعب بحاجة لوسيلة أولية للكشف عن السرطان مبكراً. وهذا يأتي بنا للعلاقة الثالثة:

ثالثاً: العلاقة بين المعرفة والأموال السائلة: بالطبع فكلما كثرت الأموال السائلة مقارنة بالمعرفة فهذا يعني جموح المجتمع عن الاستثمار في الأبحاث والتطوير للضروريات، ولأن الضروريات تسحب كماً من السيولة المالية في أي مجتمع، فإن فاض الكثير من المال بعد هذا السحب فهذا يعني أن المجتمع لا يستثمر في ما قد يؤدي لتطوره. ولعل خير مثال لهذا هو دول الخليج العربي أيام النفط. فهي مجتمعات متخلفة برغم كثرة أموالها في البنوك. قارن هذا بالدول الإسكندنافية التي تستثمر الكثير في الضروريات إذ أن معظم موجوداتها تحولت إلى ضروريات برغم أنها كماليات بالنسبة لنا، كاستخدام الدراجات كما في هولندا مثلاً ما تطلب استحداث صناعة كاملة من تطوير

الملابس لحفظ الجسد من الهواء البارد أثناء قيادة الدراجة ومن تخطيط للشوارع ومن تدريس في المدارس للصغار لركوب الدراجات وأصول التعامل معها.

أي أن كثرة الضروريات وجودتها مقارنة بالمعرفة والمال السائل مؤشر على صحة المجتمع لأن معظم الأموال مستثمرة في الإنتاج من جهة، ولأن المعرفة التقنية تتكافأ مع معظم المنتجات من جهة أخرى. وبهذا يمكن قول الآتي استنتاجاً: لأن ١) المنتجات المتقنة بحاجة لخطط إنتاجية استقر الإنتاج فيها لأمد طويل وهي بالتالي تتعامل بالتوثيق المتبادل فتضمحل الحاجة للنقد، ولأنه ٢) لا استثمار من خلال خزن الأموال لأن الفوائد محرمة إذ لا مؤسسات مثل البنوك التي تدفع الفوائد الربوية لأن المجتمع سيحارب مثل هذه المؤسسات وبالتالي لا يخزن الناس أموالهم نقداً، ولأن ٣) الشريعة تفرض الزكاة على الأموال فيهب الناس لاستثمارها خوفاً من أن تأكلها الزكاة وهي راكدة، فهي بالتالي دائماً مستثمرة وليست مكتنزة، ولأن ٤) قيم المجتمع مبنية على تبني سلوك الإنفاق قدر المستطاع (كما سيأتي بإذن الله) فيدور المال لينتهي في المستهلكات والاستثمار وليس الخزن، لكل هذه الدوافع الأربعة فإن الأموال المتداولة أو السائلة قليلة جداً مقارنة بالأعيان في المجتمع. وهذا يعني اضمحلال الحاجة للذهب والفضة. فتأمل.

أي أن المهم في أي مجتمع هو ليس السيولة، ولكن الأهم هو موجودات المجتمع من خيرات خام وسلع قد أنتجت من جهة، والخبرات والمهارات لدى الأفراد لصناعة المنتجات ولتقديم الخدمات التي تحتاجها المؤسسات والأفراد من جهة أخرى. وهذا يتناقض مع الرأسمالية التي تعطي السيولة قدراً أكبر من الاهتمام. فعندما تسمع أن السوق المالي قد خسر كذا بليون هذا اليوم، فلا يعني هذا أن الكرة الأرضية قد خسرت كذا مليون طن من النحاس مثلاً، ولا يعني هذا أن مصانع السيارات قد فقدت كذا ألف سيارة بأن الأرض ابتلعتها، ولا يعني هذا أن خضروات المزارع أكلتها الحشرات، وهكذا، فلا زال الناس ينتجون كما هم، ولازالت الأرض تعج بالخيرات كما هي. فالأنهار لازالت تجري، والمراعي زاخرة بالأعشاب، والأرض محشوة بالمعادن والناس لديهم المهارات والخبرات التي لم تُمس بفقدان السوق لكذا وكذا بليون. فأين ذهبت الخسارة إذاً؟ إنها مضاربات واستثمارات وهمية تعطل حركة الاقتصاد. أما مع تطبيق الشريعة، ولأن المهم هو الموجودات والمهارات بينما النقد السائل خادم وقليل، فإن الاقتصاد ينمو بنمو المعرفة وتوافر الموارد، وكلاهما متاح مع تطبيق الشريعة.

ولعلك الآن تقول: ولكن الذهب في ازدياد لأن الناس يتجهون للبحث عنه بكثرة، وهذا قد يؤدي للتضخم! فأجيب: لنعطي الموضوع حقه لابد من بعض التوضيح: هناك نظريات اقتصادية مختلفة حول غريزة الكنز، ولكنها بالنسبة لنا جميعاً وكأنها تدور في فلك واحد. فلطالما كانت النقود سلعة وكأنها تؤجر، أي أن الربوا هو أساس الاقتصاد، فلا فرق بالنسبة لنا بين نظرياتهم لأننا نرفض الربوا. لنقارن مثلاً أهم نظريتين في الاقتصاد الرأسمالي: لنقارن مثلاً نظرية الأموال القابلة للإقراض (النظرية الكلاسيكية) أو ما يعرف بـ Lonable Funds Theory : فهي نظرية تقول أن الذي يحدد معدل الفائدة هو العرض والطلب للأموال القابلة للإقراض. قارن السابق بنظرية كينز Keynes المعروفة باسم تفضيل السيولة أو ما يعرف بـ Liquidity Preference، فهي نظرية تقول أن الذي يحدد معدل الفائدة هو رغبة الناس في الاحتفاظ بالنقود أو أشباه النقود بدلاً من أصول أخرى كالعقارات والودائع الثابتة طويلة الأجل. فعندما ترتفع أسعار الفائدة فإن الناس عادة ما يحاولون اللجوء إلى أصول غير نقدية مثل

السندات طويلة الأجل، أما عندما تنخفض معدلات الفائدة، فإن الناس عادة ما يلجؤون إلى الاحتفاظ بأموالهم بطريقة نقدية لأنهم قد لا يفقدون الكثير مقابل الاطمئنان للنقد.

ولعلك تقول: ولكن الذهب، رضينا أم أبينا، سيتغير في كمياته مقارنة بالموجودات، وبالتالي قد يتجه الناس لخزنه حتى وإن لم تكن هناك فوائد ربوية! فأجيب: هناك ثلاثة احتمالات لكميات العناصر الثمينة من ذهب أو فضة أو ألماس مقارنة بالموجودات وهي كالآتي: أولاً: أن يزداد إنتاج الذهب والفضة بكميات تساوي الزيادة في الطاقة الإنتاجية، وهذا يعني الاستقرار. أي لا اختلاق للثروة ولا تضخم وبالتالي لا ظلم. ثانياً: أن تزداد كمية النقد عن الموجودات. فإن زاد النقد مثلاً بزيادة الذهب بالتنقيب فإن هذا يعني أن قوة الوحدة الشرائية من الذهب قد نقصت، وعندها فإنه لا تأثير كبير على الاقتصاد لأن الذهب عملة تداول وليست عملة اكتناز، فالذي يخسر هو من كنزه، وهذا عقاب الكنز. لذا سيظهر عرف للتخلص من النقد حال حيازته كأن يحاول الفرد خزن مجهوده في أعيان مصنوعة كآلة مصنع أو أعيان مشيدة مثل منزل أو الاستثمار في مقر عمله حتى لا يفقد ادخاره إن وضعه في الذهب. ومن جهة أخرى، وعلى افتراض زيادة كمية الذهب مقارنة بالمنتجات، فإن الوضع عادل لأنه وقع على الجميع وليس كحال الدولة التي تطبع النقود وتنقل المجهودات من قوم لآخرين ما يعني السرقة والظلم كما مر بنا، أي أن الاشكالية هي في سحب أموال الناس ما يؤدي للتضخم وليس التضخم التدريجي وللجميع. وهذا الاحتمال الثاني نادر الحدوث لأنه مهما زادت كمية الذهب فإن المنتجات بالمقارنة هي الأكثر ازدياداً لأن أبواب التمكين مفتوحة وتعداد الناس في ازدياد مع تقدم معرفي ما يزيد المنتجات مقابل الذهب، وهو الاحتمال الثالث: أي زيادة الإنتاج على النقد، وهذا الذي سيقع في الغالب بسبب فتح أبواب التمكين، عندها فإن أسعار المنتجات ستنخفض مقارنة بالذهب.

ولعلك هنا تستنتج أن هذا قد يدفع البعض لكنز الذهب لأن سعره في ازدياد مقارنة بالسلع! فأجيب: إن وقع هذا من البعض فلا ضرر فيه على الاقتصاد كما مر بنا لأن ثروات الأمة مركزة في المنتجات والمعرفة وليست في السيولة بسبب توسع الإنتاج الذي جعل الذهب وحدة تثمين ووحدة نقل للمجهودات لا وحدة خزن. كما أن زيادة المنتجات مقابل النقد ستكون تدريجية وطفيفة جداً ولا تقارن بالتضخم الناتج من طبع النقود وإصدار السندات كما مر بنا. ولعلك تقول بأن التاريخ يثبت لنا أن بعض الناس كانوا يكنزون الذهب والمجوهرات بدليل الكثير من الأساطير عن البحث عن الكنوز! فأجيب: هذا صحيح، ولكن تذكر أن هذا وقع في ظل سلطات كانت تعيق التمكين في جميع العصور باستثناء بعض الفترات في العالم الإسلامي ما دفع الناس للكنز لأنه لا زكاة ولا تكافل اجتماعي. أي أن المجتمع لم يكن سامياً ليحمي الناس إن هم أفلسوا. تدبر قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾، ثم قارنه بقوله تعالى في نفس المنطقة الجغرافية وفي نفس الفترة: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾. ففي قصة موسى عليه السلام مع الخضر إشارة إلى كنز الناس للمال وإشارة إلى تسلط الحكام. ولتأكيد السابق عن السيولة النقدية لابد من المرور على حركيات وقيم تحاول الشريعة غرسها ليتحرك الاقتصاد بأقل نقد ممكن مثل الزكاة والإنفاق وتلافي الكنز. ولكن قبل توضيح هذه الحركيات والقيم

لابد من الإجابة على السؤال الذي قد يدور في أذهان بعض القراء، ألا وهو: «إن التنمية لا تبدأ إلا برأس مال كبير في المشروعات الكبرى مثل إنشاء السدود والمطارات وهذه بحاجة للسيولة النقدية، وهذا ضد طرح الكتاب، فالدول تقترض المليارات من البنوك العالمية لبناء المطارات مثلاً لتخرج من كبواتها الاقتصادية، ولعل أفضل مثال هو البنك الدولي وما يقدمه من قروض لدول ما يسمى بالعالم الثالث !!!». فأجيب: لابد لنا إذاً من الوقوف عند مفهوم التنمية أولاً ثم العودة لموضوع السيولة وتداولها، ذلك أن الكثير من الدارسين يعتقدون بأن علم التنمية إن أتقن تطبيقه سيؤدي إلى نمو اقتصادي في إطار رأسمالي.

التنمية: ترقيع أم استعباد؟

إذا كنت أخي القارئ ممن يدركون مفاسد علم التنمية فبإمكانك قفز هذه الصفحات إلى العنوان القادم، أي إلى «الحيرة»، وذلك حتى لا يتشتت تركيزك. فما سيأتي من نقد سيركز على مبدأ أن المال العام متى ما كان من الضرائب أو من بيع المعادن وخُصص للتنمية فهو مال مهدر لأنه ليس ملكاً للمسؤولين، فيقل الحرص ويزداد الهدر. أما إن كان المال آتٍ من الاقتراض من البنوك الدولية أو دول أخرى فهو لأنه مال سهل الاقتراض (لأن المقرضين يريدون تسهيل إقراضه لإركاع المقترض)، فهو عادة ما يضيع بين أهواء المسؤولين، وبهذا تصبح الدولة المستقرضة لعبة في أيدي المقرضين لحاجتها المستمرة للاقتراض. وبهذا تزداد الديون ويأتي الاستعباد. فإن لم توافق أخي على هذا الاستنتاج فلابد من قراءة الآتي: فهو نقد سريع لعلم التنمية ومن دراسات الباحثين في العالم الغربي.

لقد نقدت فيما سبق من هذا الفصل النظام النقدي في العالم الغربي والذي تسير معظم الدول الإسلامية على خطاه شبراً شبرا (فياله من جحر ضب). ولأنه نظام يؤدي للظلم فلابد وأن تنبثق منه إفرازات تؤدي للفساد كما مر بنا. ومن هذه الإفرازات علم التنمية، وحان الآن نقد علم التنمية وذلك لأن هناك من يعتقد أن توافر السيولة لدولة ما كأخذ القروض سيؤدي لتنمية شاملة وبالذات في دول ما يسمى بالعالم الثالث. لهذا وجب تبيان فساد هذه القناعة.

إن جميع نظريات التنمية ما هي إلا أفكار منبثقة عن الاتجاهات الرئيسة في علم الاقتصاد الذي أتى به العلمانيون سواءً كانت الكلاسيكية الجديدة أو الكينزية أو الاشتراكية. وهذه الاتجاهات كما رأينا تعود إلى النظرة التنويرية التي تدعي الحيادية في القيم وتركز على الاستهلاك والثروة كمصدر للسعادة البشرية، والأهم هو تركيزها على دور الدولة. لذلك لابد وأن تفشل كما سنرى. لقد ظهر «علم التنمية» أو «development» بعد طغيان الرأسمالية وبعد ظهور الاستعباد المادي بين من يملكون ومن لا يملكون. وكانت مهمة هذا العلم هي حل مشكلات الفارق الكبير بين الأثرياء والفقراء. فالاعتقاد المسيطر على معظم الباحثين سابقاً هو أن الفقراء أصبحوا فقراء لأنهم غير قادرين على النهوض بأنفسهم. فقد كانت النظرة الغربية للدول الفقيرة أنها فقيرة لأن أناسها لا يستطيعون الخروج من الفقر لنقصهم الثقافي والعرقي وحتى العقلي. فالمسألة ليست اقتصادية إذاً. فقد توصلت لجنة من خبراء الأمم المتحدة سنة ١٩٥١م بأن على الدول النامية إن إرادت التحضر أن تصلح مؤسساتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية لتماثل تلك التي وجدت في الدول الرأسمالية. فيقول ستالي Staley مثلاً أن

التنمية لا يمكن أن تتحقق إلا إذا جرت على صورة الولايات المتحدة الأمريكية. فظهر تعبير «الحلقة المفرغة للفقر» في كتابات معظم المفكرين عن التنمية والتي تعني أن الفقر هو مجموعة دائرية من القوى التي تتفاعل فيما بينها حتى يبقى البلد فقيراً، ومن هذه القوى زيادة السكان وانخفاض الدخل والمدخرات وانخفاض الاستثمار وانخفاض الصادرات والنمو. «فالبلد فقير لأنه فقير» كما لخصها شابرا.[٩٥]

لكن هناك من الباحثين من ينظر للبشر بالتساوي ويركز بالتالي على الظروف المحيطة بهم. فيقول إرك روس Eric Ross: إن معظم الدراسات عن جذور الفقر والتخلف لابد وأن تقع في إحدى مجموعتين: مجموعة تعتقد أن التخلف هو لأسباب مجتمعية في طبيعتها، ولذلك فهي قابلة للتحسين بتغيير التركيب الهيكلي للمجتمع. ومجموعة ترى أن التخلف نتج عن ظروف خارج سيطرة الإنسان، إذ أن هذه الظروف مادية وجذرية أو جينية لملامح السكان المتخلفين. أي لا أمل لهؤلاء المتخلفين في التقدم وذلك لأن مجتمعاتهم ذات خصائص حضارية ونفسية وعرقية صعبة التغيير، أو لأن بيئتهم تقاوم التنمية الاقتصادية والاجتماعية، أو لأن النمو السكاني يجهض كل محاولة للخلاص من التخلف.[٩٦]

أي أن اللوم ألقي على الناس وليس على النظام الرأسمالي الذي فرض هذا الفارق. لذلك أتى الحل أيضاً من منظور رأسمالي. فاستعباد الأغنياء (سواء من الدول أو الأفراد) للفقراء أدى إلى وضع مؤلم من فقر وجهل ومرض لم يقبله الكثير من المفكرين والباحثين وبعض السياسيين. وحار الجميع عن أسباب هذا التخلف. ولكن أيضاً ودون اللجوء لأحكام الله وباستخدام العقل البشري القاصر تبلورت الحلول التي انتهت بعلم التنمية إلى ضياع في إطار رأسمالي. كيف؟ لنبدأ بالسؤال: ما هي أهمية هذه المسألة لمقصوصة الحقوق؟ إن معظم الباحثين يعتقدون أن الخلاص من الفقر لسكان الأرض والسعادة لهم لن يكون إلا بالتنمية في إطار النظام الرأسمالي لأنه نظام شديد الإنتاج. لذلك وجب علينا المرور سريعاً على علم التنمية بتوجهاتها المختلفة وتاريخها وعلاقتها بالفقر والحقوق.

أخي القارئ: نحن بحاجة لتعريف آخر غير كلمة «تنمية» للتعبير عن الزيادة الإنتاجية في المجتمع دون تدخل السلطات. لذا أقترح استخدام كلمة «نمو» والتي تعني الزيادة دون تدخل السلطات كما في القرى النائية التي لا تحكم بشرع الله. أي أن هناك فرق بين التنمية والنمو. فالنمو هو الزيادة أو التقدم التلقائي دون تدخل السلطات. أما التنمية فهي المحاولات التي تقوم بها السلطات من خلال اتخاذ القرارات وصرف الأموال التي تسعى إلى دفع المجتمع إلى النمو بناءً على خطط موضوعة. وعادة ما تكون التنمية المطلوبة مؤطرة بفترة محددة. ومن أمثلة ذلك إيجاد المدن الجديدة وشحن الطاقة إليها وبناء السدود لري ملايين الفدادين. ومثل هذه التنميات كما مر بنا كانت دائماً مصحوبة بالتلوث والانحلال الخلقي أحياناً. أما النمو فقد لا يكون ظالماً للناس وقد يصحبه بعض التلوث. لكن إن كان النمو باتباع شرع الله دون تدخل خارجي فإني أفضل تسميته في هذا الكتاب بـ «البركة» لأنه نمو دون إفساد كما ذكرت. وكلما ازداد التعلق والتطبيق للشريعة كلما زاد النمو دون إفساد ولأجيال أكثر. فالإفساد كما قلنا هو مجموع كل من التلوث والانحلال الخلقي، والانحلال الخلقي يشمل الفقر أيضاً. ولهذا عرفت «البركة» بأنها الزيادة باتباع شرع الله دون إفساد. وقد خصصت فصلاً كاملاً للبركة لأهميتها. ولكن حتى تقتنع أخي القارئ بعدم أهمية السيولة النقدية للبركة، لابد لي هنا من المرور على أهم مفاهيم التنمية في الفكر البشري لترى الفارق بين التنمية باستخدام العقل البشري الذي لا يستغني عن السيولة النقدية ويؤدي للفساد، وبين البركة

باتباع الشريعة ودون إفساد ودون الحاجة للسيولة النقدية كما تريد الرأسمالية. فتجمع المال العام بكميات كبيرة لدى جهة واحدة هي عين الفساد لأنه ببساطة إنفاق «ما ليس لك على غيرك» كما أكد فردمان.

إن التنمية عموماً، وكما يقترح الكثير من الباحثين، هي عملية تشمل معظم أوجه النشاط في الحياة، إذ أن المفترض بها أن تؤدي إلى رفاهية أفراد المجتمع. فهي بذلك تحاول بناء الإنسان وتحريره وتطوير كفاءاته وإطلاق قدراته، وهي أيضاً اكتشافٌ لموارد المجتمع وتنميتها وحسن تسخيرها.[٩٧] ولقد وصفها أحد الباحثين باختصار شديد بأنها تغيير المجتمع للأفضل، فهي بذلك تعني النهوض بالمجتمع، وهذا لابد وأن يعني تغيير أنماط الحياة السائدة التي ستؤدي على المدى الطويل إلى زيادة مستوى الرفاهية وتوافر الخدمات مثل العلاج والتعليم. ولكن السؤال هو: من سيقوم بذلك؟ أهي الدولة أم الناس بأنفسهم أم أنها المؤسسات الخيرية؟ إن الإجابة على هذا السؤال للكثيرين هي الدولة. حتى المسلمين الذين يلقون بمهمة التنمية على أكتاف عموم الناس يرون ضرورة تنظيم أو تدخل الدولة للقيام بذلك. فلنأخذ هذا النص مثلاً عن ضرورة التنمية للباحث عبد العزيز الخياط إذ يقول:

> «... فالعناية بالزراعة وتطورها، واستخراج ما في باطن الأرض من المعادن والنفط والفحم وغيرها، واستغلال الغابات والمراعي، والإكثار من الحيوانات والاستفادة من مستخرجاتها، وإنشاء المصانع والمعامل والإكثار من المنتجات وإيجاد الأسواق لكل هذا، إنما هو تنمية للموارد الاقتصادية دعا إليها الإسلام وحث عليها واعتبرها من فروض الكفاية التي يأثم كل مسلم بتركها، ويرتفع الإثم بقيام بعضهم بعملها، وعلى الدولة أن تشجع ذلك بكل وسيلة من الوسائل الممكنة».[٩٨]

وكما حاولت أن أثبت في الفصول السابقة فإن مفاتيح التمكين كلها بأيدي الناس إن طبقت الشريعة، ولكنها لم تطبق. والسؤال هو: كيف يمكن للناس القيام بذلك إن كانت الأبواب أمامهم موصدة وإن ملكت الدولة معظم المفاتيح لهذه النشاطات؟ هل ستقوم هي بذلك؟ وإن لم تفعل فما العمل؟

يقول ستان بركي Stan Burkey إن أهم سبب لفشل محاولات التنمية هو الاعتقاد الزائف بين المسؤولين والباحثين بأن التنمية لا يمكن لها أن تتم إلا بمعاونة الدولة والمنظمات ذات المقدرة المالية والتقنية، لدرجة أن السكان أنفسهم بدؤا بتبني هذا المعتقد وأصبحوا اتكاليين على غيرهم. فهم بذلك بانتظار المؤسسة التي ستعلمهم وتطورهم وتجلب لهم الغنى والسعادة. أي أن الاعتقاد بأن التنمية لا تكون إلا من خلال السكان أنفسهم وأنهم هم الذين سيتمكنون من معاونة أنفسهم لإحداث التغيير في مجتمعاتهم لم تكن نقطة الانطلاقة في برامج التنمية. وطريقة التفكير هذه أنتجت وسائل تنموية ذات طابع اتكالي.[٩٩] لهذا فإن الإجابة المتوقعة ممن يؤمنون بعلم التنمية هي أن الدولة ستقوم بذلك من خلال التنظيم والإنفاق. وسيأتي دحض التنظيم في فصل «الموافقات» بإذن الله، ولكن لنركز الآن على إنفاق الدولة: هنا تظهر الإشكالية الآتية: لأن التنمية برنامج مستقبلي فلابد وأن يعني ظهور نوع من التنافس بين الأهداف السياسية والقيم الاجتماعية السائدة. أي القذف بالغيب من مكان بعيد جداً. فقد تفكر دولة ما في أن تزيد من دخلها القومي بفتح أبواب السياحة أكثر. وبهذا تأتي بالزوار ذوي القيم المختلفة لديارها. كما أن فكرة النهوض التنموية هذه مبنية على أفكار نهضوية لابد وأن تكون مبهمة أيضاً. مثلاً: النهوض يعني التحسين في جميع المجالات وليس مجالاً واحداً، وهذا يعني أن التغيير للأفضل لا يعني تغييراً في مجال واحد كالصحة مثلاً وحسب، ولكنه آلية مستمرة في التغيير في جميع المجالات لتداخلها مع بعضها البعض، فهي تغيير مبنيٌّ

على تغيير، وهكذا باستمرار لدرجة انفلات الأمور أحياناً بحيث أن السيطرة على سرعة ونوع التغيير قد لا تكون محمودة. فاستقطاب السياح يعني محاولة إسعادهم، وإسعادهم يعني توفير مطالبهم والتي قد لا تكون من سمات المجتمع المضيف، وهكذا. فهناك من المجتمعات من تمكن من رفع الفقر مثلاً. فالدول الآسيوية التي تدعى «بالنمور» مثل تايلندا دفعت مجتمعاتها نحو التصنيع وتمكنت من زيادة دخل الفرد. فهل نجحت ظاهرة هذه التنمية أم أنها فشلت؟ وما هي العبر؟ هذا هو محور علم التنمية.

ولأن التغيير عادة ما يكون على مستوى المجتمع والأفراد، فإن مضاعفات التغيير لابد وأن تطرأ على الأفراد أنفسهم من حيث تفكيرهم وتفاعلهم فيما بينهم، وبهذا قد يفقد المجتمع بعض الصفات الحميدة التي تربط الأفراد فيما بينهم. أي أن التنمية قد تعني ضياع بعض القيم كما حدث في تايلندا التي لم تقاوم التجارة الجنسية لكي لا يقيد ذلك رجال الأعمال الذين يجلبون إليها رؤوس الأموال. فظهرت عمالة جديدة تعتمد في عيشها على البغاء ونمت هذه الطبقة وأضحى الجنس تجارة لها مؤازروها في أعلى مستويات الدولة. مثال آخر: لم تحارب مدينة دبي المحرمات لتحرير تجارتها وبناء المرافق التي تخدم ذلك الهدف، فارتفعت الفحشاء فيها بقدر ارتفاع المباني الشاهقة.

وقد تعني التنمية أيضاً الضياع الاقتصادي كما هو حاصل في الخطط الإنمائية بمعظم دول ما يسمى بالعالم الثالث. فمن القرارات الاقتصادية الكبيرة التي كان على السياسيين اتخاذها الخيار بين الزراعة مقابل التصنيع، والتنمية الريفية مقابل التنمية المدنية، والنمو المتوازن مقابل النمو غير المتوازن، وإحلال الواردات مقابل تعزيز الصادرات، وقوى السوق مقابل التخطيط. ولضرب مثال واحد لهذه الخيارات (الزراعة مقابل الصناعة): بما أن الغالبية العظمى من السكان في الدول النامية يعيشون في الأرياف فكان لابد من التنمية الريفية الزراعية. فكيف يمكن دعم التنمية الزراعية دون تنمية صناعية، فلا أموال هناك لدى الدولة إلا ببيع المواد الخام النادرة لديها أو التصنيع. فحتى يتمكن المزارعون من القفز بإنتاجهم عليهم الاستثمار في الأسمدة والاعتماد على المعدات. وبهذا تتراكم العمالة في الريف، فكان لابد من إيجاد صناعات صغيرة لتمتص هذه العمالة. ولتحقيق هذه الأهداف لابد من المال. فمن أين يأتي المال إلا من الاستدانة؟

إن استثنينا الدول النفطية، فإن التوسع النقدي والاقتراض أصبحا أهم ركيزتين للاقتصاد في العالم المتخلف الذي كان الوضع فيه يزداد سوءاً سنة بعد أخرى نظراً لتسلط السياسيين الذين زاد استيرادهم للسلع الاستهلاكية من جهة، وسوء قراراتهم من جهة أخرى والذي كان على حساب الفقراء. كيف؟ لقد انبهر حكام العالم المتخلف بالحضارة الغربية وظنوا أنهم إن بنوا المصانع سيلحقون بالركب الغربي. وبهذا أُهمل القطاع الريفي على حساب التصنيع. وكما قلنا فإن الحضارة لا تقفز (تذكر شوماخر). ومع إهمال الريف والزراعة والتركيز على الصناعة التي لم تفلح مقارنة بما وصل إليه الغرب، ومع محاولة الحكومات امتصاص غضب الشعوب بدعم المواد الغذائية الضرورية، ظهر العجز في ميزانيات الدول التي زاد الاعتماد فيها على الواردات وبالتالي تقلص التصدير نسبياً. وبهذا العجز أتى التضخم الذي أثر في المزارعين سلباً لعدم تمكنهم من المنافسة نظراً لعدم تمكنهم من الحصول على بذور وأسمدة ومعدات أفضل. هكذا تراكم التخلف من خلال البطالة لعدم تمكن المزارعين وبالتالي لم تستحدث الوظائف لامتصاص النمو السكاني، وبزيادة البطالة انخفضت أجور العاملين فكانت الهجرة للمدن الجذابة لتكتظ فيها المشكلات الانسانية باكتظاظ الناس غير المتمكنين في أحياء فقيرة. هكذا أُستحدثت المفاسد الاجتماعية

بسبب الخروج عن مقصوصة الحقوق. لقد اعتقد معظم العاملين في الدولة أن المشكل يكمن في التقنية الزراعية أو في توزيع الدخل ولم يفكر أحد منهم في أن منظومة حقوقهم التي تفصّلها الدولة كما تشاء هي أساس كل بلوى.

إن من أهم أسباب استدانة دول العالم الثالث المتخلف هو الخطط الإنمائية التي بدأت في الخمسينات من القرن الماضي. فقد ظن الحكام بأن هناك وصفة للتقدم وإن هم أخذوا بها نهضت مجتمعاتهم. فكان البحث عن أفضل هذه الوصفات والتي لا يمكن أن تبدأ إلا بقرض مالي كأي مشروع استثماري. وهكذا بدء الاقتراض والتنفيذ ببنية إدارية مستعبدة بأنماط خارجية في التفكير والاستهلاك وذات تبعية للجهات الممولة مع سوء في توزيع الثروة القومية واتباع لأنماط استهلاكية فارهة لأولي الأمر. وهكذا غرقت هذه الدول في الديون لأن وصفات التقدم لم تؤتي ثمارها. فهذا معلوم للجميع. ولعل ما فعله ماركوس في الفلبين أقوى مثال على ذلك. والأسوأ من هذا هو أن أموال هذه الديون أصبحت نقاط جذب لذوي النفوس الضعيفة الذين لا همّ لهم إلا الوصول للسلطة لاستحواذ المال بدعوى الاقتراض للتنمية. أي أن هذه الاستدانات أصبحت وسائل سياسية تكفّل باستمراريتها الحكام بتكوين طبقة من المسؤولين مزروعة في المجتمعات الفقيرة هدفها الاستزادة الربحية من فوائد القروض مقابل رشاوي تدفعها المنظمات أو الدول المقرضة لمتخذي القرارات. هكذا تضاعفت الديون لاستمرارية الحياة الاستهلاكية لأولي الأمر وسوء الاستخدام لهذه الديون من متخذي القرارات. وبهذا بقيت تلك الدول الفقيرة تحت رحمة إعادة جدولة الديون في ظل إملاءات مسيرة لأهداف سياسية. فالولايات المتحدة الأمريكية مثلاً تقوم بدعم أو إقراض الدول ذات المواقف السياسية الحليفة لها. وبهذا أصبحت صادرات هذه الدول المقترضة لا تكفي حتى لتغطية فوائد هذه الديون لتجبر المسؤولين في تلك الدول على الارتماء على أعتاب أبواب حكام الغرب. فالفلبين مثلاً تعيد جدولة ديونها كل فترة وأخرى لا لتسديد الديون ولكن لتسديد فوائد فوائد الديون. أي أنها قد تبقى مديونة أبد الدهر.

أما إذا لم تتم إعادة جدولة الديون ولم تتمكن الدولة من الحصول على قروض أخرى لانعدام الثقة في الدولة لعجزها عن دفع ديونها عندها يتدهور مستوى الاستهلاك بنقصان السلع ومن ثم ارتفاع الأسعار ويقل الإنتاج وتتراكم البطالة ويتعطل النمو الاقتصادي ويزيد عجز ميزان المدفوعات وتنخفض قيمة سعر صرف العملة وهكذا تظهر الاضطرابات. وكل هذا أمر معروف لكل اقتصادي واع لما يجري حوله لدرجة أن ما وُصف سابقاً أصبح نمطاً اقتصادياً وقعت في شراكه معظم دول ما يسمى بالعالم الثالث باستثناء الدول ذات الموادر الطبيعية الهائلة مثل دول الخليج وبعض الدول التي وصل فيها الإسلاميون للحكم مثل تركيا.

يقول المدير التنفيذي السابق لصندوق النقد الدولي: «إن الاقتصادات التي يتفشى فيها التضخم وحالات عجز الميزانية وانتشار القيود التجارية وأسعار صرف منحازة انحيازاً سيئاً وأسعار فائدة غير واقعية ودين خارجي كبير وتكرار هروب رأس المال، لا يمكن أن تنمو، ولا تنمو، نمواً سريعاً لأي فترة طويلة من الزمن».[١٠٠] وبالطبع فهذه تؤدي لفشل البلدان في تخفيف عدد الفقراء وزيادة البطالة ونقصان كفاءة من هم على رأس العمل. فهذه الحكومات الوطنية أصبحت أسوأ من الاستعمار.

لقد فقدت الكثير من الدول النامية السيطرة على مواردها بسبب عجز الميزانية. وقد مُوّل هذا العجز بالاقتراض الزائد من المؤسسات المحلية والدول الأجنبية وبطبع المزيد من النقود، هكذا وبسبب هذا التوسع

النقدي غير الحكيم أتى التضخم. وإليك هذه القصة التي عاصرتها: لقد زرت المغرب عدة مرات في الثمانينات من القرن الماضي، وكانت هناك حملات لجمع الأموال لبناء مسجد الحسن الثاني في الدار البيضاء (والذي بدأ سنة ١٩٨٧م)، فقد كان الناس يُرغمون على دفع المال للمساهمة في النفقات. فإن كان الفرد موظفاً في الدولة كانت الدوائر الحكومية تقتطع جزءاً من مرتبه، أما التجار فقد كانوا يجبرون على دفع جزء من أرباحهم دعماً لبناء المسجد. وكل هذه التبرعات كانت تظهر في الإعلام وكأنها تطوعية من الناس. وفي إحدى الزيارات لوادي ضرعة لدراسة العمارة الطينية هنالك رأيت بقالة في الطريق لرجل طاعن في السن ورأيت في المحل شهادة معلقة تدل على أنه تبرع لبناء المسجد. فامتدحت له مساهته. فأجاب بأنه أرغم على التبرع. فتعجبت. فوضح لي بأن الناس أرغموا على التبرع لأنهم إن لم يفعلوا فلن يحصلوا على ترخيص مزاولة المهنة. ثم تأكدت من المسألة عندما عدت للدار البيضاء ممن يعملون في الفندق. فكانت الإجابة من الجميع بأن التبرعات الطوعية كذبة إعلامية، وأن الناس أجبروا على التبرع وأن المال المجموع فاق أضعاف أضعاف ما أنفق على بناء المسجد. فتعجبت أكثر، إلا أن عجبي زال عندما جلست بجانب سفير للمغرب في بلد عربي في طريق العودة بالطائرة والذي أخبرته عما سمعت. فأجاب بالآتي: إن التضخم زاد في المغرب جراء طبع النقود، فما كان من الملك إلا ابتكار فكرة بناء المسجد لسحب الكثير من الأموال من الناس ثم إتلافها لتخفيف السيولة تلافياً لتخفيض سعر صرف الدرهم.

وبغض النظر عن صحة هذه الرواية من السفير (إذ أنني لم أتحقق من صحتها)، وبرغم هذا التوسع في الاقتراض والإنفاق الحكومي في معظم الدول المتخلفة إلا أنه لم يشمل البنية التحتية وبالذات الريفية ولم يحظ التعليم والتدريب المهني بالدعم الذي يلبي الاحتياجات الاجتماعية الاقتصادية. ومن الناحية الصحية فقد ذهبت أكثر الاستثمارات إلى مستشفيات علاجية في المدن على حساب الاستثمار في الريف في الطب الوقائي الأقل تكلفة والأكثر عطاءً. وقد عانى الريف من نقصان المياه الصالحة للشرب وسوء الصرف الصحي وسوء التغذية، وما هنالك من آفات. ولذكر مثالين فقط مما تعج به كتب التنمية أقول: تصور أن ٣٪ فقط من سكان أوغندا وصلتهم الكهرباء سنة ٢٠٠٤م، وتصور أن دولة غنية كالكونغو التي تحوي الذهب واليورانيوم شعبها من أفقر الشعوب.[١٠١]

لقد أكد رئيس الحسابات العامة للجمعية الوطنية الباكستانية أن «الجزء الأكبر من الميزانية الإنمائية يساء استعماله واختلاسه». ومن الأمثلة على ذلك انهيار الأبنية الحكومية لعيوب في إنشائها بعد عدة سنوات من إنشائها، وتداعي الطرق بعد هبوب عاصفة واحدة، وتحول آليات السكك الحديدية إلى خردة دون أن تستعمل، وبيع الواردات إلى جهات أخرى قبل وصولها إلى الباكستان، وإعفاء أصحاب النفوذ من سداد القروض الكبيرة التي قدمتها لهم البنوك المؤممة. ويستنتج شابرا من مثل هذه الأمثلة أن «هذا المستوى الكبير من الفساد سائد لا في الباكستان فحسب، بل أيضاً في جميع البلدان الإسلامية الأخرى عملياً».[١٠٢]

وحتى الإعانات التي تحاول الدولة من خلالها مساعدة الفقراء للوصول لتوزيع أكثر عدلاً ستفشل كما أثبتت الدراسات. فقد تمكن الأثرياء من الوصول للمواد المدعومة من الدولة بطريقة أسرع من الفقراء في المغرب مثلاً. فقد وصل سنة ١٩٨٤م إلى فقراء المغرب مثلاً فقط ١٦٪ من اعانة الأغذية المدعومة السعر من قبل الدولة، حتى المعونات الزراعية فقد وصلت لأيدي كبار المزارعين الذين أزدادت ممتلكاتهم بسبب دعم الدولة، والمنطق يسري أيضاً على الصناعات التي قامت بها الدول النامية بسبب الفساد والاستغلال.[١٠٣]

أما الإنفاق العسكري الذي يلتهم جزءاً كبيراً من الميزانية التي تذهب لجيوب المسؤولين (إذ أنه يزيد عن ثلاثين في المائة في بعض الدول الإسلامية) من خلال عقود مبالغ فيها للأسلحة، أو من خلال شراء ما لا يحتاجه العسكر، فهو أمر لا حاجة له كما سنوضح إن طبقت الشريعة في الحديث عن الأمن. فقد بلغ الإنفاق العسكري في اليمن مثلاً ٣١٪ وفي عُمان ٣٨٪ وذلك سنة ١٩٨٨، ناهيك عن الدول النفطية التي لا تنشر إحصائياتها في هذا المجال بدقة.[١٠٤] علماً أن معظم هذه النفقات هي للدفاع عن الدول فيما بينها وليس عن الدفاع عن المسلمين. فالخلافات المفتعلة بين الجيران بسبب التدخل الأجنبي وصغر عقول الحكام وخوفهم على الحكم أدى لضياع ثروات الأمم بين أيدي هؤلاء الحمقى. وإن أضفت لهذا نفقات المباحث والاستخبارات والشرطة وما شابه من مؤسسات والتي ما وجدت إلا لحماية السلطات، لأيقنت أن هذه النفقات تزيد عن نصف دخل المجتمع دون مبالغة كما هي حال مصر أيام مبارك القذر. كما أن القروض التي تأخذها الدول الفقيرة عادة ما تكون محملة بشروط سياسية تضع الدول المقترضة في وضع يفقدها المقدرة على اتخاذ القرار الملائم لشعوبها، بالإضافة إلى ما أثبتته الأبحاث من أن المستفيد الأول من القروض هم كبار الشخصيات الحاكمة وليس العامة (أخي القارئ: لعلك لاحظت أن بعض هذه الإحصائيات قديمة. فهي من أول ما جمعت عندما قررت البدء في الكتاب. ولم أكترث لتجديد هذه الإحصائيات لأن الكل يدرك أنها زادت سوءاً بتقادم الزمن كما مر بنا في الحديث عن العولمة).[١٠٥]

عندما تتدخل الدولة في الصناعة فهي إما أن تمتلك المصانع أو أن تشارك بامتلاك جزء منها، لذلك فهي عادة ما تدعمها بالتمويل وبالحماية الجمركية وإعفائها من رسوم استيراد السلع الأولية. وعادة ما تكون هذه الصناعات ذات طاقة إنتاجية كبيرة، وهو وضع طبعي لأن الدولة لا تريد أن تتحمل مشكلات المنتجين بدعم مئات أو آلاف الصناعات الصغيرة لما في ذلك من صداع بيروقراطي. وعادة ما تُنشأ الصناعات بالقرب من المناطق المدنية وتستثمر فيها التقنية العالية، وبهذا فإن منتجاتها ذات تكلفة مرتفعة لكثرة بيروقراطياتها وغربة تقانتها مقارنة بأعراف تقنية الشعب، كما أن القائمين عليها عادة ما يستفيدون من استيراد مستلزمات هذه الصناعات بالتلاعب بفواتيرها أو استيراد منتجات أجنبية تحت اسمها. وهذا بالطبع سيكون على حساب المشروعات الصغيرة التي يمتلكها الأفراد والتي عادة ما تعاني من ارتفاع أسعار الصرف والواردات. ولعل ما يزيد هذه المشروعات الصغيرة ضعفاً هو أن أفرادها غير منظمين لذلك لا يتمكنون عادة من الوقوف صفاً واحداً للوصول إلى مطالبهم ضد الدولة من خلال أي ضغط سياسي. وبالتدريج تعاني هذه الصناعات الصغيرة وتضعف يوماً بعد يوم. هكذا يظهر صدع معرفي تقني واضح بين ما تدعمه الدولة وبين مستوى الناس الإنتاجي. أي أن المعرفة الإنتاجية لم تنمُ في المجتمع، بل جزء منها قد قفز.

لكل هذا تُجبر الدول المتخلفة لإعادة جدولة ديونها والرضوخ لشروط المقرضين بأن يتم مثلاً الاستيراد من المقرضين فقط للسلع والبرامج والخبراء. وبهذه الإملاءات والتقييدات ينعدم الفائض المحلي وتجف رؤوس الأموال التي كان من الممكن لها أن تبدأ مشروعات منتجة وتتفاقم البطالة ويضعف تحسين الإنتاج المحلي ويزداد التخلف وتظهر الحاجة لاستيراد المزيد من السلع لتستديم التبعية لارتفاع التكلفة في مجتمع يشكو من عجز في السيولة النقدية. أي أن الدولة كالرجل السفيه في أهله: تستدين الدولة ثم يسرق المسؤولون ثم توضع الضرائب على رؤوس الناس وتدفع للبنوك الخارجية. ويزداد الانحطاط وبذلك قد يثور الناس لتأتي طبقة أخرى من الحكام ثم تأتي

وصفة للإصلاح الاقتصادي وهي أيضاً من الخارج الرأسمالي. ولنا في الباكستان خير مثال. هكذا يُستعان بصندوق النقد الدولي مرة أخرى والذي يحثهم على جذب الاستثمارات الخارجية وتبني نظام اقتصادي آخر كالتوجه نحو الخصخصة أو التخفيف منها وكل هذا يعيد توزيع الحقوق بطريقة مبتكرة لا تظهر مضارها إلا بعد زمن. هكذا تدور الدائرة مرة أخرى مع ظهور حكام آخرين مستهلكين وينحدر المجتمع يوماً بعد يوم لزيادة عدد سكانه مقارنة بدخله، ومن ثم يلقى اللوم على النمو السكاني. وكل هذا بسبب محاولات التنمية التي ستفشل لا محالة لأنها لم تأت من السكان بل من الخارج، أي من أولي الأمر الذين يقررون ما على الآخرين فعله، أي أنهم يفرضون منظومات من الحقوق على السكان تشل حركاتهم. كل هذا بسبب القناعة التامة أنه لا تنمية من غير رأس مال. هكذا ظهر الفقر. أي أن الفقر باختصار ليس بسبب بلادة السكان أو تركيبة مجتمعاتهم القاصرة أو أراضيهم الجدبة، بل هو بسبب تراكمات قهرية سلبتهم إراداتهم وموارد مواطنهم وفرضت عليهم قرارات فوقية من حكامهم الجهلة. لقد رُبطت الشعوب داخل قارب قبطانه أخرق. ومهما فعل هذا القبطان فلن يفلح لأنه خرج عن الصراط المستقيم.

أي أن ما هو متوافر من حاجيات وخدمات لكل فرد في مجتمع ما مقارنة بأفراد مجتمع آخر أدى إلى ظهور كلمة إحباطية هي «الفقر». وهذا الفقر بالطبع مصاحب للجهل والمرض، وبهذا تخلفت المجتمعات وظهر علم التنمية ليحارب الفقر. لكن لاحظ أن الفقر أصبح سمة للناس رغماً عنهم لأنهم داخل كتلة اقتصادية تمنعهم من الترحال ومن حصد الخيرات كما مر بنا. لهذا علينا أولاً أن نعرّف الفقر في الإطار الرأسمالي. فما هو الفقر؟ سيأتي بإذن الله تعريف الفقر شرعاً في الحديث عن الزكاة في هذا الفصل، ولكن لهدف الاستمرار هنا سنمر على بعض تعريفات المهتمين بعلم التنمية. فكما ذكرت، فإن الخليفة العباسي هارون الرشيد لم ينعم بالنوم في ظهر صيف شديد الحر تحت هواء بارد من مكيف كهربائي كما يفعل معظمنا الآن. ومع ذلك فهو ليس فقيراً بل كان من أغنى أقوياء الأرض حينئذ. فما هو الفقر إذن وكيف يمكن قياسه؟

لقد انتقد رهنيما Rahnema التعريف السائد للفقر بأنه فقدان المقدرة على الشراء. فهو قد ذهب إلى أن التعريف الأدق يختلف من مجتمع لآخر. فالفقر لم يكن يعرف بأنه عكس الغنى، بل قد يكون الفقر بسقوط الشخص من مكانته، أو فقدانه لعمله أو فقدانه لحماية جماعته بالطرد من قبيلته أو بتعرضه لفضيحة في شرفه أو إهانته في العلن.[١٠٦] كما أن فكرة الفقر على مستوى الدول هي فكرة حديثة لم تكن موجودة. إن مجرد قياس الدول بالنسبة لإنتاجها السنوي العام مقارنة بدخل الفرد فيها GNP ونعتها بأنها دولة فقيرة هي فكرة جديدة تم ابتداعها كما يقول. ففي المجتمعات غير الصناعية لم يكن الفقر سمة للدول والمجتمعات ولكن لبعض الأفراد. كما أن هذه السمة لا تعكس مقدرة شرائية فحسب ولكن تعكس وضعاً اجتماعياً. إلا أن الفقر الآن أصبح سمة توصم بها الدول أيضاً وتعكس المقدرة المالية للفرد أو المجتمع (تذكر أخي القارئ ما مر بنا عن الكتل الاقتصادية).[١٠٧] وبهذا فإن الربط بين دخل الفرد المادي ومقدرته الشرائية اعتبرت مقياساً أساسياً للفقر. فقد وضع خط للفقر لمن يقل دخلهم عن دولار واحد يومياً في الدول غير الصناعية، أما في الدول الصناعية فقد كان الرقم في التسعينات من القرن الماضي هو ١٤,٤ دولار يومياً، وبالطبع فإن هذا الرقم يتغير مع التضخم، فقط تغير إلى دولار وربع سنة ٢٠٠٥م في الدول الفقيرة جداً، ومن دولارين إلى خمسة دولارات في الدول الأفضل حالاً.[١٠٨]

ولأن الفقر أصبح سمة وعلة توصف بها المجتمعات أُبتكرت مؤشرات لقياس هذه العلة. فمن هذه المؤشرات مثلاً ما وضعه برنامج التنمية في الأمم المتحدة UNDP باسم مؤشر التنمية الإنساني HDI.[١٠٩] وهذا المؤشر يعتمد على قياس ثلاثة متغيرات هي الصحة بإيجاد متوسط عمر الإنسان في مجتمع ما، والتعليم من خلال نسب المتعلمين في ذلك المجتمع، والدخل المادي للفرد بحساب الدخل القومي للدولة مقسوماً على عدد سكانه GDP.[١١٠]

وهناك آراء عاطفية تنادي بأن الفقر هو ابتكار الحضارة الإنسانية، فالفقر ليس امتلاك القليل من الموجودات، فسكان المجتمعات قبل الثورة الصناعية لم يمتلكوا الكثير من المصنوعات التي نعرفها اليوم وليسوا بفقراء. فيقول سهلنز Sahlines مثلاً: إن الفقر ليس امتلاك القليل من الأشياء وليس بعلاقة بين إمكانات الإنسان وما يتطلع إليه، بل هو علاقة بين الناس، فالفقر بالنسبة له هو مكانة اجتماعية من ابتكار الحضارة الإنسانية.[١١١]

سؤال آخر: إن سلمنا أن الفقر ليس بسبب العرق أو الجينات وأنه يمكن التغلب عليه بإصلاح الظروف المحيطة بالفقير فما هي مسببات الفقر الذي أدى لظهور علم التنمية؟ لقد كثرت النظريات حول هذا السؤال. فمنهم من يعزو ذلك لسوء التغذية إذ أن قلة الغذاء تؤثر على صحة الإنسان في عقله وجسده. فخلايا دماغ طفل غربي تزيد ٢٠٪ عن خلايا طفل بنجالي. ولكن هذا النقصان لابد له من مسببات غذائية تراكمت مع الزمن. وهناك من الباحثين من يقول بأن الفقراء أصبحوا وسيستمرون فقراء لأنهم لا يملكون التقنية الحديثة. فالمزارعون مثلاً لا يملكون المعدات العصرية والأسمدة والبذور الجيدة وما يحتاجونه من مواد لمكافحة الحشرات، ولعل أهم ما لا يملكونه هو المعرفة الزراعية لاستخدام هذه المتطلبات. بالإضافة لهذا فهم بحاجة لطرق المواصلات وأنظمة الري والانضمام لبعضهم البعض لتكوين جماعات للدفاع عن حقوقهم. وهناك فريق آخر من الباحثين يرى أنه مهما أعطي المزارعون من تقنية فهم لن يخرجوا من الفقر إلا إذا أتتهم الفرصة للحصول على قروض دون فوائد وأسعار مجزية لمنتوجاتهم تفوق مصروفاتهم ليأتي الربح. وهناك من يقول بأن سبب الفقر هو فقدان الناس للنظرة الحداثية للأمور، لذلك فهم يعزون الفقر إلى التركيبة الحضارية للشعوب غير الغربية بأن أفرادها أناس لا همة ولا حافز لهم للعمل بسبب علاقاتهم الاجتماعية وتركيبتهم القبلية الاتكالية المنعوتة بالمحسوبيات. فالسكان يرفضون التغيير لأنهم تقليديون أو جهلة، فنظرتهم إلى العالم محددة لذلك لا يمكن أن يروا ميزات الحداثة. فهم لا يستثمرون ليوم غد وهم لا إبداعيون. ولهذا فهم إما اتكاليون على الدولة أو هم بانتظار دعم خارجي. وقد لاحظ بعض الباحثين بأن الفقراء عادة ما يتخذون إستراتيجيات إنتاجية تقلل من مخاطر الخسارة. فهم ينتجون ما يكفيهم بالإضافة للقليل لبيعه لشراء حاجياتهم. فهم يخشون استثمار جميع ما يملكون لعائد مالي أكبر. فالمزارعون مثلاً يزرعون محاصيل مختلفة لتوزيع مخاطر الخسارة بدل التركيز على منتج واحد. فهم يخافون الجري وراء ربح غير مضمون حتى وإن كان مرتفعاً. وهناك من يعزو الفقر لجغرافية الدول الفقيرة. فالجفاف قد يستمر لفترات طويلة، وأما الأمطار فعندما تهطل فهي غزيرة وتجتاح العمران، وهناك التربة غير الخصبة والزلازل والبراكين، وهكذا من معطيات جغرافية وكوارث في دول العالم الثالث الذي لا تستطيع حكوماته أن تتعامل معها بكفاءة لتفشي الفساد فيها. ومن الباحثين من يعزو الفقر إلى التركيبة الاقتصادية للعالم الذي أنتج دولاً صناعية استعمرت دولاً أخرى واستنزفت خيرات شعوبها ثم زرعت حكاماً ليستمر هذا الاستنزاف (كما ذكرنا). وهناك من يرى أن سبب الفقر هو اعتماد الدول الفقيرة على الدول الغنية في جلب التقنية وتيسير السيولة النقدية وتوفير الأسواق للمواد الخام التي تصدرها

الدول الفقيرة. وبهذا فالدول الغربية الغنية هي التي تضع الشروط والمعايير. فهي تحدد أسعار صرف العملات وشروط التبادل التجاري وتضع العراقيل أمام الدول التي لا تنصاع لها وترسم الحدود بين الدول الفقيرة حتى لا تتكامل اقتصادياً. وهناك من يرى أن حكومات وبنوك الدول الغربية تمكنت من تسيير السياسات الاقتصادية في الدول الفقيرة حتى تستمر الهيمنة الغربية وبذلك يستمر الفقر. ومن الباحثين من يرى أن الرأسمالية المتمثلة في الشركات الكبرى التي تحكمت في إنتاج المواد الخام والمصنعة وتصديرها وتسويقها والدعاية لها من خلال الرشاوي والنشاطات الاقتصادية غير الصحيحة لتحجيم المنافسة لاستمرار سيادة هذه الشركات هي التي زادت من الفقر. ولعل خير مثال لذلك ما قامت به شركة «نستلة» التي روجت للحليب الجاف للأطفال الرضع ليحل محل حليب الأم.

ومن أهم أسباب الفقر هو استغلال الفقراء. فالفقراء لعدم قدرتهم المالية لمواجهة متطلبات الحياة كزواج ابن أو شراء جهاز لجني المحصول ونحو ذلك تجدهم يضطرون للاقتراض بأرباح ربوية تنهك كاهلهم، وبهذا فلن يكون لديهم فائض مالي لاستثماره. ومنهم من لا يتمكن من سداد دينه فيفقد أرضه التي رهنها. هذا بالإضافة لما يلاقيه الفقراء من قهر في حياتهم. فما يحتاجونه من معدات زراعية أو أدوات صناعية أو مستلزمات معيشية يباع لهم بأسعار مرتفعة مقارنة بما ينتجونه من خدمات أو محاصيل. فلعدم تمكن الفقراء من خزن محاصيلهم الزراعية يتم استغلالهم لتباع منتجاتهم بأرخص الأسعار. ومن الباحثين من يرى أن الفقر مصير محتوم على كل شعب تفكيره لا عقلاني وتركيبته السياسية لا ديمقراطية (كما وضحت في فصل سابق). وهكذا كثرت الكتب عن الفقر وأسبابه. أما أنا فأرى، كما مر بنا وسيأتي بإذنه تعالى، أن الفساد سواء كان تلوثاً أو فقراً (انحلالاً خلقياً)، وسواء كان للأفراد أو للدول، ما هو إلا عقاب محتوم على كل من خرج عن شرع الله في مقصوصة الحقوق. لعلك لاحظت أن جميع هذه المؤشرات للفقر والتعليلات تعتمد على تقبل نظام الدولة المعاصرة والتي تمنع الناس من الوصول للخيرات. وبهذا ينتهي مصير الأفراد بمصير الدولة التي زاغت بسبب فساد الحكام. أي أن الفقير أصبح فقيراً بسبب تقييد يديه ومنعه من الترحال. أما مع تطبيق الشريعة فكما سيأتي بإذن الله فإن للفقر تعريف آخر لا يرتبط إلا بمقدرة الفرد في بيئة تعطيه كل مفاتيح التمكين.

والآن لنربط بين التنمية والفقر لتتضح الصورة أكثر: إن معظمنا يعتقد بأنهما متعاكسان. أي كلما زادت التنمية في مجتمع ما قل الفقر بين أفراده. فأقول: إن هذه العلاقة ليست صحيحة على الدوام. لنأخذ الهند كمثال: فالذي يحدث في الهند الآن من تقدم تقني يقابله فقر شديد يقنع الكثير بأن العلاقة بين الفقر والتنمية ليست عكسية، فزيادة التنمية لدى البعض زادت الفقر عند البعض الآخر. فهناك مثلاً مصنع لإنتاج غاز سي إف سي CFC والذي ضاعف إنتاجه ثماني مرات في التسعينات من القرن الماضي وتباع منتجاته في السوق السوداء لأنها مما يلوث البيئة كما هو معلوم. بينما شركة سوبر تريد Super Trade تستطيع جمع وتصدير أي كمية من الغاز وتحت أنظار المسؤولين المرتشين. أما العمال فلا نصيب لهم إلا الفتات على حساب ثراء الملاك والمسؤولين المرتشين. مثال آخر: لقد تمكنت كينيا في السبعينات من القرن الماضي من زيادة دخلها القومي بالاعتماد على التقنية المستوردة. فزادت المنتجات العينية والخدماتية، إلا أن عدد العاطلين عن العمل ازداد نتيجة الاعتماد على التصنيع الآلي وبهذا زاد عدد الفقراء. أي أن التنمية (كما يرى باحثون) التي تؤدي إلى ثراء البعض لابد وأن تزيد الفقر بين

البعض الآخر، ولابد وأن تغير حياة أناس آخرين. فمثلاً، إن اُتخذ قرار بتحويل المناهج الدراسية من الاعتماد على الكتب إلى التقنية الرقمية للحاسب الآلي فإن صناع الحقائب الجلدية سيتأثرون لأن الطلبة قد لا يحتاجون لهذه الحقائب، كما أن مطابع الكتب التي تعودت على طباعة آلاف الكتب الدراسية ستفقد جزءاً كبيراً من سوقها الاستهلاكية، وهكذا تزداد البطالة في صناعة وتقل في أخرى. وإن وُضع برنامج تنموي لاستحداث مزارع للسمك فإن استهلاك اللحوم سيتأثر. وإن حُفرت أنفاق لاستحداث شبكة نقل جماعي تحت الأرض فإن أصحاب عربات نقل الأجرة سيتأثرون، وهكذا تنتقل البطالة لشريحة أخرى وتؤدي للفقر والبؤس. أي أن التنمية الاقتصادية قد تكون على حساب الأخلاق والعادات للبعض وذات فائدة مادية للبعض الآخر. فأي مسار هو الأفضل؟ ومن الملاحظ من هذه الأمثلة فإن التنمية تسحب المجتمعات لقفزات مختلفة. فالبطالة تنتشر في طبقة لتستفيد طبقة أخرى. فما هو تأثير هذه القفزات على المجتمعات؟ وهل هي الطريق الأمثل للنمو، أو بالأصح للبركة؟

لقد قام جون ديلجر John Dilger بدراسة في أندونيسيا عن التنمية. ومما قاله أن أندونيسيا بلد غني بالموارد مثل الذهب والنحاس والنفط والأخشاب والمهارات للأيدي العاملة. ومع هذا فإن شعبها فقير. لماذا؟ يقول بأن الرئيس سوهارتو قتل مليون شخص بمساعدة الأمريكان والإنجليز بحجة أنهم شيوعيون. ثم بعد النصر فتح أبواب الثروات أمام الغرب. فأتت الشركات واجتمعت مع ممثلي الحكومة ووضعت البنية القانونية لاستثمارات الغرب وبالتالي أقفلت الأبواب أمام الشعب الأندونيسي. وعندما قُدمت القروض من البنك الدولي وصندوق النقد الدولي كان الشرط هو خصخصة الاقتصاد مع السماح للمؤسسات الغربية بالوصول لموارد أندونيسيا الخام. فاستحدثت الديون كأداة لتسيير السياسات الاقتصادية لصالح الشركات الكبرى. وعندما ترك سوهارتو الحكم كان قد سرق أكثر من خمسة عشر بليون دولار (وقد كانت فترة حكمه ٣١ سنة: من ١٩٦٧ إلى ١٩٩٨). يقول الباحث: «العولمة توجد الديون، والديون توجد الخصخصة والبؤس والبطالة، فيضطر الناس لإنفاق المزيد على الخدمات». وهكذا كان على أندونيسيا في التسعينات من القرن الماضي دفع مئة مليون دولار يومياً للغرب لسداد فوائد الديون. أي أن الدين لا يمكن سداده. وفي هذا قال ستانلي فيشر (وهو أحد المتآمرين، وهو نائب المدير الإداري في صندوق النقد الدولي) عندما سئل عن الديون وإمكانية إلغائها:

> «إذا طالبت (هذه الدول) بإلغاء الديون فلن تتمكن من الاستدانة ثانية. والدين هو الطريق الوحيد للحصول على القروض لشراء المنتجات والاستثمار. وهي التي توجد الدخل اللازم للسداد. إذاً ففكرة شطب الديون تعتبر فكرة سيئة. فالأنظمة المالية تعمل على سداد هذه الديون».

ثم قارن هذا بما يحصل عليه العمال في أندونيسيا. فالعامل الذي يعمل اثنا عشرة ساعة كان يحصل على اثنان وسبعون بنساً. ومنهم من كان يرغم على العمل ست وثلاثين ساعة متواصلة إن كانت الأسواق تتطلب المزيد من المنتجات كما هي حال منتجات شركة جاب GAP مثلاً. فبرغم أن الشركة تضع القوانين والمعايير للمصانع لحماية العمال مثل الاشتراط بألا يعمل الأجير أكثر من ستين ساعة أسبوعياً، إلا أن هذه القوانين لا تطبق لأن الحكومات لا تحرص على هذا التطبيق جذباً لرؤوس الأموال. وإن بيع البنطال في شارع أكسفورد بلندن بثمانية جنيهات، فإن نصيب العامل منه هو أربعة بنسات. أما العامل الذي يصنع حذاء يباع بمئة جنيه في لندن فسيحصل على أربعين بنساً فقط (الجنية مئة بنس). ثم قارن هذا بمرتب رئيس شركة جاب التنفيذي والذي كان آنذاك خمسة ونصف

مليون دولار سنوياً. لهذا يقول جون ديلجر مستنتجاً: إن مئتي مؤسسة تسيطر على ربع الاقتصادالعالمي، فشركة جنرال موتور أكبر من الدانمارك، وشركة فورد أكبر من جنوب أفريقيا اقتصاديا. فتأمل هذه الأرقام وقارنها بما مر بنا عن العولمة لتدرك الظلم. يقول جون بركينز John Perkins والذي عمل كعميل في وكالة المخابرات الأمريكية CIA في كتابه «اعترافات قاتل اقتصادي» والذي نشر سنة ٢٠٠٤م بأن الولايات المتحدة الأمريكية كانت ترسل العملاء لكبار مسؤولي الدول النامية لجذبهم لفتح أبواب خيرات البلاد للشركات الأمريكية ومن ثم استثمار أموال هذه الخيرات في الاستيراد من الولايات المتحدة الأمريكية، ويقول بأن هذا لا أخلاقي أبداً، وأن هؤلاء المسؤولين كانوا يهدَّدون بالتصفية إن لم يلبوا هذه المطالب، أما إن وافقوا فلهم مخصصات مالية بالإضافة إلى حمايتهم من شعوبهم لكي لا يفقدوا السلطة. أي أن الولايات المتحدة الأمريكية استخدمت سياسة العصا والجزرة لتحقيق أهدافها الاقتصادية الامتصاصية لخيرات الشعوب. وما حدث هذا إلا لأن أبواب التمكين نقلت من الناس إلى السلطات فتوقف النمو وانعدمت البركة، عندها تيقن المسؤولون أن التقدم بحاجة لرأس مال.[١١٢]

ومن جهة أخرى، وكما هو معلوم وملحوظ فإن الأثرياء ومتخذي القرارات هم الذين يحددون توجيه مسار التنمية، وبالطبع فإن قراراتهم هذه ستصب في صالحهم أولاً. ولعل الدراسات التي قام بها الباحث كارل بولانيي Karl Polanyi تعد من أهم الدراسات التي تحاول الاعتبار من التاريخ. فهو بدراسته لتطور الرأسمالية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين وتحول المجتمعات إلى مجتمعات مستهلكة، يستنتج بأن هذه المجتمعات تسير لا محالة نحو «تدمير ذاتي لنفسها».[١١٣] ومع ظاهرة «العولمة» التي حولت الكرة الأرضية إلى سوق واحدة تفرض فيها الرأسمالية قيمها فلابد وأن يعم التدمير الذاتي لسكان الأرض (كما يستنتج). فالعولمة ما هي إلا نظام رأسمالي أحال وتعامل مع الدول كالأفراد كما مر بنا. وخوفاً من هذا الدمار القادم نهض البنك الدولي ووضع أهدافاً للتنمية في ستة نقاط بحلول عام ٢٠١٥م وهي: محاولة خفض نسبة الفقراء في العالم إلى النصف. ومحاولة خفض نسبة الوفيات بين المواليد والأطفال دون سن الخامسة إلى الثلثين على الأقل. ومحاولة تعليم جميع سكان الأرض تعليماً ابتدائياً على الأقل. وتقديم العلاج الوقائي على الأقل لجميع السكان. ومحاولة تغيير وضع المرأة في الحقوق لمساواتها بالرجل وبالذات في التعليم الابتدائي والمتوسط ووضع إستراتيجيات لتنمية مستدامة sustaina-ble development وذلك للحفاظ على موارد الكرة الأرضية لإعادتها إلى مخزونها الطبيعي بحلول سنة ٢٠١٥م.[١١٤] لقد اقترب هذا الموعد جداً وساء الوضع أكثر وأكثر.

لقد قامت الوكالة الكندية للتنمية العالمية CIDA بدراسة أسباب فشل التنمية في العالم الثالث بعد مقابلة أكثر من مئة وخمسين باحثاً ومنظراً وممارساً لبرامج التنمية واستنتجت بأن هناك أسباباً رئيسة لهذا الفشل منها: إن التقنية المنتقاة لإحداث التنمية لا تلبي في الغالب تطلعات السكان ولا تتلاءم مع الظروف البيئية المحيطة بهم. ثانياً: إن التوزيع العادل للموارد المالية والإستفادة منها بين السكان مسألة وهمية. ثالثاً: إن إستراتيجيات الحكومات ومنظمات التنمية لصياغة أفكار المشروعات وتنفيذها لا تمثل تطلعات السكان ولا تعبر عن احتياجاتهم. رابعاً: إن هذه المشروعات عادة ما تغفل الجوانب الإنسانية والاجتماعية للسكان. خامساً: إن مشروعات التنمية عادة ما تكون ذات صبغة جامدة مبنية على وضع اقتصادي وسياسي مثالي لا واقعي. وأخيراً فإن منظمات التنمية لا يمكن لها أن تجاري في كفاءتها وفاعليتها أحوال السكان المرنة. فأي فشل بعد كل هذا؟

ونظراً لفشل معظم محاولات التنمية فقد ظهر مساقاً أو علماً جديداً انشق من علم التنمية تحت مسمى نهاية التنمية «the end of development» أو ما بعد التنمية «post development». ويصر أنصار هذا العلم المنشق على أن التنمية لم تكن أصلاً علماً يمكّن البشر من التنمية، بل هو خديعة لم توضع لحل المآسي الإنسانية والبيئية بل وضعت كوسيلة تتمكن بها دول الشمال أو العالم الصناعي وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية من الاستمرار في السيطرة على العالم الثالث.[١١٥] حتى أن أحد الباحثين في علم ما بعد التنمية (وهو Alvares) يصر على أن كلمة «تنمية» هي سمة للسرقة والعنف. فهي أداة للتصفية والتصنيف. فأي تنمية ما هي في النهاية إلا تصفية السكان إلى مستفيد وخاسر حتى في الدول المتقدمة صناعياً. فالمستفيدون من التنمية لن يتمكنوا من ذلك إلا على حساب الآخرين. فأي تنمية صناعية هي في الغالب تدمير لصناعة سابقة وأحياناً تلويث للبيئة.[١١٦] فبناء السدود مثلاً سيؤدي لا محالة إلى أغراق أملاك من هم بالقرب من السدود لارتفاع منسوب المياه.

إن أي قرار تنموي ما هو إلا أخذ للحقوق من البعض وإغداق على البعض الآخر، أي تغيير في منظومة الحقوق. فالتنمية تقسم الناس إلى جماعتين: جماعة تضم المختصين من علماء التنمية ومن المخططين ومتخذي القرارات والحكام، وهم الذين يعرفون ماهية التنمية ويحددون أهدافها ويقررون كيفية الوصول إليها. وجماعة أخرى وهم الذين وقع عليهم الفعل التنموي. أي أن الأخذ بالتنمية لابد وأن يقسم الناس إلى جماعتين: جماعة تعرف وجماعة لا تعرف. جماعة تدرك الصالح للمجتمع وجماعة لا تدركه، جماعة لديها المال وأخرى بحاجة له. قسم يقرر في مكتبه للآخرين ما يفعلون، وقسم قد يحرث في مزرعته أو قد يحفر في أرض غيره أو قد يطرق بآلة غيره ولابد من توجيهه. إن مجرد قبول هذا التقسيم يكفي لإفقاد القسم الذي وقع عليه الفعل التنموي الهمة عن العمل لأنه وُصف بأنه قد لا يدرِك ما في صالحه، فوضعت له القرارات وأصبح مسلوب الإرادة. وبهذا يقل عطاء المجتمع المقسوم. وحتى تقف التنمية على أرض الواقع لابد من اتخاذ القرارات التنفيذية لتنزل على رقاب الناس كما يظنون. فمنهم كاسب ومنهم خاسر. أي أن التنمية ستؤدي إلى الخروج عن مقصوصة الحقوق التي أرادها سبحانه وتعالى للبشر إلى منظومة حقوق من صنع البشر. أي أن التنمية تقوم بإعادة قص الحقوق بطريقة «عقلانية» لا «ربانية». أي أنها بالتأكيد قاصرة لأنها تتبع الأهواء كما مر بنا في العديد من الأمثلة.

وكما مر بنا فإن من أهم سمات الرأسمالية التغيير الذي تحدثه بذاتها دون إمكانية السيطرة عليها من المجتمعات. أي أن الرأسمالية تؤدي إلى تغيير داخل المجتمعات. فهي لها ما يحركها دون إدراك من أحد لما يمكن أن يحدث مستقبلاً. فمن كان بإمكانه أن يتصور قبل عقدين ما وصلنا إليه الآن من تقدم في علم الطب وزرع الأعضاء وما أدى إليه من سرقات للأطفال وقتل للكبار لاستئصال أعضائهم وبيعها كسلعة. فهناك في الهند مثلاً شبكة من الأطباء لزراعة الكلى. وقد بلغ متوسط تكلفة العملية الواحدة في البنجاب حوالي خمس وعشرون ألف دولار. وكان نصيب صاحب الكلية، أي البائع، هو مئتا دولار فقط، ونصيب الوسيط هو ألف دولار، والطبيب ألفا دلار، أما الباقي فقد ذهب لمن يقومون بالترتيب للعملية وضمان سريتها.

لقد كان الاعتقاد بأن المجتمعات الإنسانية ترتقي بنفسها من مستوى لآخر أعلى بالكشف عن معارف تعينها على الحياة من خلال تراكم المعرفة. فالصين مثلاً عاشت لعدة آلاف من السنين في تقدم مجتمعي شمل الجميع. وهكذا كانت معظم مجتمعات الأرض في تقدم معرفي بطيء. غير أن هذا النسق للتراكم المعرفي تغير مع انفلات

الرأسمالية وأخذت الحكمة مقعداً خلفياً. عندها ظهرت البطالة والفقر والمآسي الإنسانية ما أدى إلى التفكير في إيجاد بدائل للتنظيم الاجتماعي للسيطرة على هذا التمزق الاجتماعي بين غني وفقير وقوي وضعيف.[١١٧] لذلك كانت هناك حاجة لعلم يسير هذا النمو الاقتصادي ويتحكم فيه. وهكذا ظهر علم التنمية في الدول الرأسمالية. أي أنه علم لترقيع ما تفرزه منظومات الحقوق البشرية.

ومع الرأسمالية كما مر بنا فقد أصبح كل شيء سلعة وبسعر يحدده السوق. فأصبحت الأرض سلعة، والضمائر سلعة. حتى العلم الذي سيرته الشركات بدعمها المالي للأبحاث لخدمة أهدافها الربحية دون إدراك لخطورة البحث التي قد تغلب منافعه أحياناً أصبح سلعة. فمن يعلم ما سيأتي به علم الاستنساخ مثلاً من كائنات؟ ألم يعطنا علم الفيزياء القنابل النووية؟

وماذا عن الحقوق؟ هي أيضاً أصبحت سلعة تباع بالرشاوي، وقد تُشترى بمن ملك مالاً أكثر من خلال المرافعات وتغيير القانون أحياناً أخرى، أو قد تتغير بدعم شخص ما مالياً وإيصاله للسلطة بالانتخابات ليغير القانون فتتغير تبعاً لذلك منظومة الحقوق كما مر بنا. وهكذا ظهرت منظومات للحقوق لخدمة مجتمع السوق أو مجتمع الأهواء وبالتالي تبلور القانون ليتكيف مع المنتجات والخدمات كسلعة. يقول بولوني ناقداً: إن تحول كل شيء إلى سلعة أدى إلى دمار الإنسان والطبيعة ووسائل الإنتاج وبالتالي إلى ظهور حركات لمجابهة هذا الدمار. وهذه المجابهات في النهاية لابد وأن تؤدي إلى انتصار الرأسمالية. فأحداث النصف الأول من القرن العشرين خير مثال لذلك: فالحربان العالميتان والكساد الاقتصادي الكبير وظهور الفاشية والاشتراكية دليل على أن الرأسمالية نظام ذاتي التدمير بين البشر لأنه يضعهم في سباق بين أنفسهم.

أما في الدول الاشتراكية فقد كانت المنظومة التي سار على إيقاعها المجتمع هو أن الدولة تضع الخطط (مثل الخطط الخمسية) بناءً على دراسات علمية لتسحب الجميع نحو نمو اقتصادي ثم التقدم. هكذا ظهر علم التنمية في الدول الاشتراكية. فالتنمية بالضرورة تغيير حال المجتمعات من خلال جهات متخصصة تضع أهدافاً اقتصادية واجتماعية. وعندما تحاول هذه الجهات الوصول لهذه الأهداف فهي ستغير أو تدمر بالضرورة بعض ما هو موجود من منظومات اقتصادية واجتماعية وأخلاقية كما ذكرنا.

وهكذا أخي القارئ: فإذا قمت بدراسة علم التنمية فإنك ستتعجب لمدى الضياع الذي يحار فيه الباحثون. إن الإنسانية في تخبط للبحث عن مقومات المجتمع المثالي (تذكر ما مر بنا عن «الخصائص الأربع للعولمة العادلة»). فمع مآسي إفرازات الرأسمالية كمحرك للتنمية وسقوط الاشتراكية بدأ المنظرون في البحث عن نظريات أخرى لتخليص المجتمعات. وظهرت التوجهات وبدأ التنظير. فهناك neoliberalism وهناك structuralism وهناك in-terventionism وهناك post-development وهناك people-centered development وجميع هذه المسميات لتوجهات تحاول إيجاد اتزان بين حريات الأفراد في السوق ومدى توغل الدولة وسيطرتها على آلية السوق والأفراد للوصول لمجتمع أسعد وذلك باشتراط العدالة للوجود الإنساني بتوفير التعليم والصحة للإنسان المعدم ومساواته في الحقوق، وقد كانت هذه هي اشتراطات التنمية في السبعينات من القرن الماضي. أما في الثمانينات فقد ظهرت إضافة مهمة لعلم التنمية ألا وهي الحفاظ على البيئة للأجيال القادمة. وهكذا أخذت فكرة التنمية المستدامة

sustainability مكاناً رفيعاً في الفكر الرأسمالي. ثم في التسعينات بدأت آليات العولمة تحدد ملامح نشاطات السوق والتنمية كما مر بنا. وكل توجه من هذه التوجهات سينتج منظومة مختلفة من الحقوق. فأيهم هو الأفضل؟

تاريخياً نجد أن هناك توجهين متعاكسين لمفهوم التقدم: فهناك من يرى أن التقدم هو بسبب التنمية والتي هي أساساً آليتا النمو والإبداعية. فالمستثمر الماهر هو من يدخل في دائرة تبدأ بالربح ثم تراكم الثروة ثم استثمارها ثم النمو ثم الإبداعية لزيادة الإنتاج ثم الربح وهكذا. وهذه هي ما سماها آدم سميث باليد الخفية للسوق التي تؤدي إلى ثراء الأمة. ثم أضاف فوكوياما إلى هذه الدائرة ضرورة ظهور شبكات من المستثمرين الذين يستفيدون من هذه الدائرة لتنظيم أنفسهم وإيجاد الثقة بين بعضهم البعض لتستمر آلية الإنتاج لرقع أكبر وزمن أطول. وهناك توجه آخر ينبثق من هذا التوجه وهو لبولانيي ويرى أن ترك الأمور لآليات السوق كانت ستؤدي إلى دمار الإنسان وبيئته لذلك تدخلت الدول لتنظيم السوق. فمن هذه التدخلات مثلاً حماية الصناعات الصغيرة المبتدئة والسماح بظهور النقابات العمالية لحماية حقوقهم. فهناك في رأيه قوتان متصارعتان: هما قوى السوق الحرة الدافعة للربح من جهة، وتدخلات الدولة لحماية المتضررين من الرأسمالية من جهة أخرى. فبتفاعل هاتين القوتين تبلورت المجتمعات اقتصادياً في العالم الغربي. والتوجه الأول والذي وضعه آدم سميث تطور إلى ما يسمى بـ -neoliberal ism وازدهر في الثمانينات كما مر بنا.[118] وكان هذا التوجه يحاول قدر المستطاع إضعاف تدخل الدولة وإلغاء القوانين لترك الحرية لآليات السوق. ولكن آلية السوق هذه لم تنجح في تفعيل التنمية في غير أقطار العالم الغربي؟ هنا وضع مؤيدو هذا التوجه مبررات لفشل نظرتهم منها أن دول العالم الثالث مثلاً تتمتع بتقاليد وعادات تراثية توجد علاقات ومحسوبيات بين الأفراد تحد من انتشار آليات السوق. كما أن بعض الدول تضع القوانين التي قد تعرقل تلك الآليات. ومن جهة أخرى فقد وقع المنظرون لهذا التوجه neoliberalism في مستنقع فكري هو محور جدل مستمر في العالم الغربي وهو أن أنصار هذا التوجه برغم رفضهم لتدخل الدولة إلا أنهم في الوقت ذاته يطالبون الدولة بالتدخل للسيطرة على المجتمع لإيجاد بيئة حرة للسوق. ولأن محاولة السيطرة على المجتمع لإيجاد بيئة حرة للسوق تتضمن قرارات تقع خارج دائرة السوق فمن هذا الذي يستطيع ضمان نزاهتها وحياديتها؟ فهي أيضاً قد تباع وتشترى. وهذا ما حدث كما مر بنا في الحديث عن فردمان وهايك. فمن الأمثلة على ذلك تدخل الدولة في السيطرة على أسعار العملات والإعانات الغذائية وتوحيد بعض الأسعار للحد من الاحتكار. فعلى سبيل المثال نجد أن المزارعين دون دعم مالي سيسعون لزيادة محصولهم الزراعي بإيجاد وسائل إبداعية تزيد الإنتاج، إلا أن زيادة الإنتاج هذه ستؤدي إلى زيادة العرض الذي سيخفض الأسعار وبهذا يتم تجنب الدعم المالي للمزارعين. إلا أن مسألة الدعم المالي للمزارعين محور نقاش حاد في العالم الغربي.

أما التوجه الثاني والمعاكس فهو الذي يدعو لتدخل الدولة والتخطيط للتنمية structuralism والذي ظهر في الخمسينات وقويت شوكته في الستينات وبالذات من خلال ما يسمى بالخطط الخمسية والتي أخذت بها معظم دول العالم الثالث. وقد انحسر هذا التوجه بانهيار الاشتراكية إلا أنه لم يندثر. وسبب عدم اندثاره هو أن الفوضى والفقر والتلوث البيئي الذي اجتاح ولايات الاتحاد السوفيتي بعد تبنيه النظام الرأسمالي أدى إلى إعادة البنك الدولي والمؤسسات المشابهة وإلى ضرورة تبني برامج تنموية تتطلب تدخلات الدولة والسيطرة عليها. وهنا عاد جدل سرمدي حول مدى أحقية تدخل الدولة وإلى أي قدر ممكن ومن يحدد ذلك؟ ولعله من المفيد ذكر أربعة أنواع من

الطروحات السرمدية التي تدعو إلى تدخل الدولة وهي: الأول هو ما اقترحه كينيز Keynes من رصده للانهيار الاقتصادي في الثلاثينات من القرن الماضي حيث لاحظ أن آلية السوق الحر لابد وأن تؤدي إلى نمو ثم هبوط سريع في حركة السوق وذلك لأن آلية السوق الحرة لا تمتلك القدرة على التحكم في التدفق المتزن بين العرض والطلب. ولتلافي هذه الانهيارات اقترح تدخل الدولة باستحداث الوظائف الاستهلاكية لطمأنة السوق على استمرارية الطلب (كما مر بنا بحمد الله). الثاني هو ما اقترحه المفكر الألماني ليست List في القرن التاسع عشر بضرورة حماية المصانع الصغيرة في الدول المبتدئة صناعياً من المصانع العملاقة في الدول الصناعية. وهذا التوجه protectionism هو ما أخذت به بعض دول العالم الجنوبي لحماية منتجاتها وذلك بتخفيف الضرائب على السلع المحلية ومنع السلع الخارجية من الاستيراد، وهكذا من آليات أدت إلى بلادة الإنتاج المحلي وهي التي نقدها فردمان بشدة كما مر بنا. وفي هذا يقول شابرا مستنتجاً عن الحال في الدول المتخلفة: بأن الحماية الجمركية تلحق الضرر بالمستهلكين على حساب أصحاب رؤوس الأموال. فالقول بأن هذه الحمايات هي لتعزيز تنمية البلد هو، كما يقول شابرا، «من باب المظاهر الكاذبة». فهي لا تحقق تعزيز التنمية، «بل أنها تخدم المصالح المتأصلة للأغنياء وأصحاب السلطة الذين يثرون دائماً على حساب الجماهير التي يتزايد فقرها يوماً بعد يوم».[١١٩] والطرح الثالث وهو ما يمكن تسميته بالرعوية welfarism أو تبني الدولة تقديم الحد الأدنى من المتطلبات الإنسانية مثل الصحة والتعليم ومحاربة الفقر وذلك بتوجيه الفائض المالي من الإنتاج الرأسمالي نحو هذه المتطلبات التي لا يمكن للسوق الحرة إدراك ضرورتها. وهذا قد يتطلب التخطيط التنموي بمحاولة ربط الاستثمارات باستحداث الوظائف التي سترعى المجتمع. وهذه كما مر بنا تستحدث الكثير من الوظائف البيروقراطية التي تعيق الإنتاج وتؤدي للهدر. والطرح الرابع هو ما يمكن تسميته بالتدخل لحماية البيئة global environmentalism وقد أخذ بعداً تنفيذياً بعد مؤتمر ريو دي جينيرو سنة ١٩٩٢م على شكل معاهدات بين الدول لاستحداث أنظمة للحد من التلوث الذي تحدثه الرأسمالية. وهناك توجهات أخرى ثانوية بتداخل كل أو بعض هذه الأنواع الرئيسة.[١٢٠] ولا داعي هنا لضرب أمثلة لإثبات أن هذه التوجهات تفرز منظومات مختلفة من الحقوق.

إن من أهم سمات المجتمع الصناعي الحديث modern industrial society هو تحول التقنية في المجتمعات من تقنية بسيطة تقليدية تعتمد على تراكم الخبرة من الممارسة إلى تقنية تعتمد على العلم في دفعها لزيادة الأرباح. ففي الزراعة مثلاً تتحول المزارع من مزارع ذات منتجات متعددة إلى مزارع أحادية الإنتاج لتكثيف الخبرة والجهد لمنتوج أكبر وبالتالي ظهور طبقات العمال وبأجور محددة والتحول من استخدام الحيوانات والأيدي العاملة إلى استخدام الأجهزة والمعدات ودفع المنتجات إلى شبكة من المصانع والأسواق (كالعنب لصناعة النبيذ مثلاً). وبهذا تظهر البطالة في القرى وتنتعش المدن وتزداد الهجرة إليها. وبازدياد الكثافة السكانية للمدن تزداد أمراضها الجسدية والنفسية مع قلة الأمن وتلوث البيئة وانتشار الفاحشة كما في ما يسمى بدول العالم الثالث، وازدياد الظلم والجريمة المنظمة والأمراض النفسية وتراكم استهلاك المرافق مثلاً كما في دول العالم الغربي. أي وكأن المجتمعات دفعت نفسها إلى زيادة الإنتاجية الصناعية مقارنة بالمنتجات الأخرى كاليدوية أو الزراعية، وهذا يعني زيادة الاعتماد على التقنية المتقدمة وعلى التصنيف المتزايد المعقد للعمالة حسب مهاراتها، وهكذا تتغير المعطيات الاجتماعية. ولأن النمو الاقتصادي يتطلب زيادة الربح فإن المجتمعات تجد نفسها في اندفاع دائم نحو تحسين الإنتاج بالاعتماد على التقنية أكثر وأكثر، كل يدفع رأسماله للزيادة حتى وإن لوث الأرض أو استعبد الآخرين،

وبهذا يزداد عدد المأجورين ويتغير التركيب الاجتماعي باستمرار مع تزايد التلوث.

أي أن الرأسمالية والتصنيع المبني على التسخير أمران يصعب فصلهما في ظل التفكير الغربي الذي يستنشق التنمية والحداثة (كما ذكرت). بالإضافة لهذه الأربعة (الرأسمالية والتصنيع والتنمية والحداثة) وما مر بنا في الفصول السابقة، فهناك شرط خامس أهم للتقدم الإنساني كما يرى الغرب ألا وهو الديمقراطية. ففي ظل الديمقراطية يتمكن المجتمع من رسم معالمه المستقبلية من خلال السياسة والقانون بانتخاب من سيحقق لهم أحلامهم المستقبلية. وهذا الذي يصل للسلطة بحزبه سيغير الموازين لتتغير منظومة الحقوق. وهكذا من منظومة لأخرى. وهذا الذي يحاول كتاب «قص الحق» تبيان فساده. تأمل قوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗاۖ كُلُّ حِزۡبِۭ بِمَا لَدَيۡهِمۡ فَرِحُونَ﴾.

إلا أن هذه الشروط لم تعط دول ما يسمى بالعالم الثالث ما كانت تتأمله من تنمية شاملة. فعلى الرغم من زيادة الدخل القومي لبعض الدول إلا أن الفقر كان مستمراً بين السكان كما في بلاد الحرمين والجزائر ونيجيريا، لذلك ظهر من ينادي بالعدالة في توزيع الثروات وباشتراط حد أدنى من المقومات الإنسانية للحياة. فمن هؤلاء مثلاً سيرز Seers وكورتن Korten واللذان تحديا فكرة أن التنمية تعتمد على زيادة الدخل القومي فحسب، بل اشترطا على التنمية أن تلبي عدة أمور منها مثلاً: حصول الأفراد على حد أدنى من المستهلكات لإعاشتهم، وضرورة تخفيض البطالة في المجتمع، والمساواة الإجتماعية بين السكان، والعدالة السياسية بالديمقراطية، والاستقلالية الحقة للأمة، والتمتع بحد أدنى من التعليم، ومشاركة المرأة ومساواتها بالرجل في الحقوق، وتنمية مستدامة لا تلوث البيئة، وتوفير الأمان لأفراد المجتمع.[١٢١] وهكذا ظهر علم منبثق من علم التنمية يحاول فيه الباحثون دفع المجتمعات نحو اتخاذ قراراتها لنفسها وأخذ يتبلور تحت اسم «التمكين» أو empowerment. ولعل أهم من أشعل فتيل هذا العلم هو المفكر الألماني شوماخر Schumacher الذي أثار أن التنمية الحقة لا يمكن أن تكون من الخارج أو من السلطات أو المنظمات أو المؤسسات الكبيرة، بل لابد أن تأتي من الناس أنفسهم كما مر بنا. فمتى أعطيت لهم الفرصة وتمكنوا من مقدّراتهم فسيندفعون للعمل لأن البشر لديهم البصيرة للإنتاج. هنا ولتحقيق هذه الأفكار ظهرت الكثير من المؤسسات التي حاولت مساعدة السكان للتمكن من مقدراتهم وبالذات في العالم الثالث. ومن هذه المؤسسات ما هو مدعوم مالياً من العالم الغربي، ومنها ما هو مدعوم من دول العالم الثالث ذاتها وهي في الغالب مؤسسات لاحكومية ولاربحية NGO. وقد طورت هذه المؤسسات وسائل علمية واجتماعية واقتصادية تتمكن بها من تنمية بعض المشروعات والمواقع، فانهالت المساعدات المادية على هذه المؤسسات لوضع الخطط التي ستؤدي للتنمية ورفع الفقر والجهل والمرض. أي وكأن هذه المؤسسات أدوية لعلاج أعراض أمراض الرأسمالية.

يروي ستان بركي Stan Burkey قصة مؤسسة مرموقة في مجال التنمية وإعانة السكان أوكلت إليها مهمة إعانة حوالي مئتي عائلة وذلك بدفع حوالي ثلاثة آلاف دولار لكل عائلة لإعانتها لزراعة منحة من الأرض لتفريخ دودة القز في سيرلانكا. فيقول بأنه بُني مصنعان لتصنيع المنتجات الزراعية والحرير بتكلفة تقدر بمئتي ألف دولار. كما بُنيت مستلزمات هذا المشروع من آبار ومضخات وخزانات مياه ونحوها، وكان عدد العاملين في المشروع خمسة وعشرين موظفاً. يقول بركي متعجباً بأنه عندما زار المشروع مر على الأراضي الممنوحة فوجدها مهملة وغير منتجة، وأن المصنعين لم يعملا للسنوات الثلاث منذ بدء المشروع، إلا أنه لاحظ أن بعض الأراضي بها آبار صغيرة وتعج

بالخضروات بطريقة منظمة مما لا يدع شكاً للزائر بأن ساكني تلك الأراضي هم مؤشر على نجاح المشروع. وعندما سأل عن هذه الأراضي المنتجة كانت المفاجأة: إذ قيل له بأن ساكنيها ليسوا ممن شملهم مشروع الإعانة، بل هم أفراد قاموا بتنمية أراضيهم بأنفسهم دون تدخل أو نصح خارجي. فكان السؤال هو: لماذا هذا الفشل وذاك النجاح؟ يقول بركي: لقد حاولت هذه المؤسسة المرموقة في مجال الإعانة كل ما في وسعها لإعانة السكان. فقد أتت بكل أنواع المستشارين للأخذ بآرائهم، ووضعت أفضل التصاميم للمنشآت، وقامت بمئات من الاجتماعات ووضعت الكثير من الجداول لتنظيم الإنتاج من خلال خبراء متمكنين، إلا أن المشروع لم يقف على رجليه برغم أن أفراد هذه المؤسسة كانوا دائمي الحديث عن أهمية مشاركة السكان في اتخاذ القرار. ولكن الذي حدث هو أن الذي فكر في المشروع وخطط له هو المؤسسة، وكان على السكان التنفيذ فقط. لذلك كان الفشل. ويمضي معلقاً:

> «لقد رأينا في العقود الثلاثة الماضية فيما يسمى ببرامج التنمية آلافاً من مشروعات التنمية على يد مئات آلاف من السكان المحليين والأجانب والمستشارين الحكوميين وغير الحكوميين والخبراء والإداريين والمدربين والمتطوعين وما إلى ذلك، إلا أن كل ملم بالأوضاع في العالم الثالث يعلم أن الفقر لا زال بحالة جيدة وأنه يزدهر لدرجة أن عدد الفقراء لم يزدد فحسب، بل إنما فقرهم يزداد عمقاً. ما هو الخطأ؟».[١٢٢]

إنهم باختصار في ضياع. ويقول خبير آخر اسمه آسكيو Askew معلقاً على التنمية بإن البرامج والمشروعات الهادفة لتحسين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والصحية للفقراء قد تميزت إلى وقت قريب بأنها بدأت كمبادرة وصممت ونفذت بأيدي مؤسسات ووكالات، أي وكأنها أتت من الأعلى للأسفل في اتخاذ القرارات بالنسبة للسكان. فهي دون مشاركة السكان. أي أن القرارات أُسقطت على السكان. فكان الاعتقاد السائد هو أن مجرد دمج التقنية والعلم في المجتمعات الفقيرة سيؤدي إلى مستوى أفضل من المعيشة، وأن توفير الخدمات الصحية الحديثة سيقضي على الأمراض والعاهات. إلا أن التجربة جعلت الجميع يدرك بأن وسائل التنمية التي تعتمد على اتخاذ القرارات من الأعلى للأسفل (أي من السلطات العليا على عموم الناس) ستؤدي إلى اعتماد السكان على الدعم الآتي من الخارج وإلى تعميق التمييز الطبقي بين السكان. بالإضافة لهذا فإن نفقات مثل هذه الوسائل في التنمية مرتفعة لدرجة ينعدم معها وجود أية دولة في العالم الثالث ذات استطاعة للقيام بمثل هذه التنمية على سائر المجتمع. فمن أين لها رأس المال؟ ومن جهة أخرى فمن الواضح بأن توقعات واحتياجات وأهداف المستفيدين من برامج التنمية هي ليست من أولويات متخذي القرار. لذلك فإن الخدمات التي تقدم للسكان عادة ما تُرفض أو لا يُستفاد منها لأنها لم تتفق مع احتياجات السكان أو لم تحترم حساسية ظروفهم أو لم تحاكي واقعهم المحلي.[١٢٣]

إن إصرار البشر على الاستكبار على حكم الله أمر عجيب. فعلى الرغم من كل هذا الضياع لازلنا نرى أفكاراً مستحدثة عن التنمية. فقد ظهرت توجهات يرى البعض بأنها ناجحة لأنها بدأت في التحول من مركزية اتخاذ القرار إلى مشاركة السكان، ومن تعليم الناس إلى محاورتهم، ومن عدم الثقة بهم إلى إناطة بعض المسؤوليات إليهم، ونحو ذلك من أفكار كتلك التي قامت بها منظمات مثل معهد المشاركة لبدائل التنمية في سيرلنكا PIDA ومنظمة التجمعات القروية للتقدم بأفريقيا ORAP ومحاولات التنمية بالبرازيل بالاعتماد على الدين لتحريك السكان من خلال الكنيسة الكاثوليكية. إلا أن جميع هذه المحاولات المبنية على مبدأ تمكين السكان والتي أخذت أسماء مختلفة مثل grassroots movements, empowerment, enablement, participation ستبقى في نظري قاصرة

وكأنها أعراض مرض الحكم بالأهواء. فما تعانيه هذه المجتمعات من فقر وجهل ومرض يتزايد يوماً بعد يوم، لهو خير دليل على فشل هذه المحاولات.

ولعل أهم هذه المحاولات وأشهرها هو بنك جرامين. فقد قام محمد يونس سنة ١٩٧٦م بإنشاء مؤسسة في بنجلادش لإقراض الفقراء ثم تحولت الفكرة إلى بنك. وانتشرت هذه الفكرة وقلدها الكثير لدرجة أنه حصل على جائزة نوبل سنة ٢٠٠٦م فازداد رواج الفكرة. وكانت الفكرة المركزية لهذا البنك هي تمويل الأفراد وبالذات النساء للمشروعات الصغيرة. فالفقراء وبالذات النساء كما هو معلوم يعملن بجد أكثر من غيرهن، ويتمتعن بمهارات تؤهلهن لجني الأرباح، ناهيك عن الهمة بسبب حاجتهن، كما أن عملهن كمأجورات لا يستثمر كل مهاراتهن وقدراتهن وطاقاتهن، لهذا، فإن أعطين الفرصة بالقليل من القروض كما قال محمد يونس، سينجزن. هكذا انتشرت فكرة تمويل المشروعات الصغيرة لتشمل الرجال أيضاً. ولقد عاصرت بنفسي مثل هذه الأفكار. فقد ذهبت سنة ١٩٩٢م في مهمة إلى أحمد أباد لتقويم مؤسسة مهمتها تدريب الأفراد لكيفية الحصول على القروض وكيفية الاستفادة منها. وبالفعل فقد نجح بعض الذين حصلوا على القروض من الخروج من الفقر. إلا أن نشاطات مثل هذه البنوك لم تسلم من الدحض. فقد ظهرت دراسات تفيد بأن مثل هذه البنوك تتيح للمقترضين فرصة الحصول على المال الذي قد لا يذهب للاستثمار في معظم الأحوال، بل قد يذهب للإنفاق على أساسيات أخرى بحجة الاستثمار، كتزويج ابنة أو سداد دين سابق. يقول ماني كومار Mani Kumar بأن الإشكالية هي أن هذه البنوك لم توثق ما يفعله الناس بالمال. فمثل هذه البنوك تحصل على تبرعات من جهات عدة كشفقة على الفقراء ثم تقرض هذه الأموال للفقراء بفوائد منهكة برغم بعض النجاحات لبعض المقترضين هنا وهناك. ويقول الباحث جفري تكر Jeffery Tucker بأن القلة من هذه النجاحات قد استغلت لترويج الفكرة مثل نجاح المرأة التي اقترضت لشراء جاموسة فتكسبت منها أو مثل تمكن المرأة التي فتحت محل هاتف لخدمات الاتصالات للفقراء فاستفادت وأفادت قريتها. وأن هذه النجاحات لا يمكن تطبيقها على نطاق واسع. فهي أمثلة محددة وفي ظل ظروف محددة. وأن مثل هذه البنوك أضرّت بالاقتصاد لأنها أصبحت طريقاً سهلاً لامتصاص البنوك للفقراء دونما إنتاجية ترتقي لما ينفق من قروض. هذا بالإضافة لاستفادة من يعملون في توعية هؤلاء الفقراء كموظفي المؤسسات اللاربحية NGOs دونما إنتاج ملموس، فهؤلاء الموظفون يعيشون من توجيه الفقراء، إلا أن المحصلة النهائية للإنتاج القومي لا ترتقي لما أُنفق.[١٢٤]

الحيرة

وهكذا لعلك استنتجت من السابق أن أي تنمية اقتصادية لا يمكن لها أن تنجح إن كانت منهجاً تتبناه الدولة وضمن أي إطار اقتصادي أو اجتماعي مهما كان، بل التنمية، أو بالأحرى البركة (أي النمو دون تلويث أو ظلم) لابد وأن تأتي من إطار يدمج جميع أفراد الأمة ليتمكن الجميع من التفاعل ضد معركة التخلف. فما تفعله التنمية هي تمكين البعض على حساب الكل، فتعطي البعض بعض المال في إطار نظام يمنع التمكين عن الكل. وفي المقابل، إن وضعنا في أذهاننا أن الشريعة تفتح الأبواب للكل ليصبح الكل مالكاً، وأن الملاك بالتالي هم الأكثر راحة وأقل ضغطاً نفسياً لأنهم يملكون زمام أمورهم وبالتالي هم الأكثر إبداعاً وهمة، فقد تلافينا مأزق الرأسمالية.

وكما قلت: فإن من مآزق الرأسمالية هو محاولة رفع الإنتاج من خلال المأجورين الفاقدين أصلاً للهمة لعدم امتلاكهم لما ينتجون. وعلى سبيل المثال فإن متوسط ما يأخذه الموظف أو العامل البريطاني كإجازة مرضية في حياته العملية هو ٣٦٠ يوماً. أي أن العامل يغيب عاماً ونصفاً تقريباً إن احتسبنا العطل الأسبوعية. فهؤلاء الموظفين بسبب التوتر والاكتئاب يتحايلون على النظام ويتمارضون للهروب من أعمالهم. وبهذا فإن بريطانيا تفقد فقط من هذا التغيب ما مقداره ١٣١ مليون يوم عمل سنوياً بسبب ادعاء المرض (وكان هذا عام ٢٠١٣م). ومن مآزق الرأسمالية أيضاً احتكار الموارد للقلة المتنفذة. وهكذا يزداد الهدر في المجتمع. فجميع من يعملون لغيرهم، وبالذات موظفي الدولة، هم قليلو الإنتاج مقارنة بمقدراتهم الجسدية والذهنية التي أكرمهم الله بها سبحانه وتعالى الواهب الوهاب الرازق الرزاق الكريم الجواد الخالق الخلاق البديع. كما أن جميع من يعملون لغيرهم يُهدرون ممتلكات الملاك. أي أننا بزيادة نسبة الملاك وفتح أبواب التمكين لهم في ظل مجتمع مفصول في جميع مستوياته وبالتالي لا ظلم فيه سنوجد مجتمعاً يزداد فيه الإنتاج، وذلك لأن العمل الإضافي للمالك لرفع إنتاجيته متعة وليس إرهاقاً. فالمالك بعمله لفترات أطول يرى منتجاته تزداد فيزداد سعادة. وإن أضفنا لهذا مبادئ الشراكة في الإسلام المؤدية لزيادة الكفاءة في الإنتاج والعدالة في التوزيع، لأمكننا تصور كثرة الخير على هذه الأرض. لكن إيجاد مجتمع كهذا يفوق عقول البشر، ولا يمكن أن يأتي إلا من خالق حكيم خبير عليم بأحوال البشر، وهو ما جاءت به الشريعة. وقد تقول أخي القارئ: إن هذا الطرح ملائم لمصنوعات صغيرة كالخبز والحقائب وليس للسفن والطائرات! فكيف فعلت الشريعة ذلك؟ وللإجابة أقول:

قبل نقد التنمية توقفنا عند السؤال: كيف ينمو الاقتصاد بأقل نقد ممكن؟ وهل التنمية دون ظلم وإفساد تأتي من خلال الادخار أم الاستثمار؟ إن من أهم ما يواجه فكر الاقتصاد الوضعي هو الحيرة بين الادخار والاستثمار. وهذه الحيرة لا يمكن لها أن تحل في الإطار الاقتصادي الحالي أبداً. لماذا؟ إن قرأت كتب الاقتصاد لقالوا لك: كلما زاد الاستهلاك قل الادخار، وكلما قل الادخار قل الاستثمار. ولقالوا لك أيضاً العكس. فأيهما أصح؟ وهذا وضع محير لأنه إن لم يوجد ادخار فلا أموال للاستثمار. لهذا كان العلاج من كينز وأتباعه بضخ أموال الدولة في الاقتصاد، إذا لا انتعاش إلا إن ضخت الدولة النقود في النظام، وبهذا نعود لنقطة الصفر من دورات التضخم.[١٢٥] وهناك موقف معاكس ومشهور لهايك حير الكثيرين: فهو يرى أن الخروج من الركود يتأتى بالمزيد من الادخار لكل فرد. لذا فعندما سأله طالب في مناظرة في لندن: هل تعني بأنني إن اشتريت معطفاً وقت الركود فإنني أعين على المزيد من البطالة؟ فأجاب: نعم، ثم برر ذلك بالعديد من المعادلات الرياضية. وهذا وضع مرفوض بالطبع للكينزيين، ذلك أن كينز يقول: كلما ادخرت خمسة شلنات، فأنت أوجدت عاطلاً. ويقول هايك العكس: كلما أنفقت زدت البطالة! شيء لا يصدق.[١٢٦] وبالطبع فإن كتب الاقتصاد تعج بالمسببات وبالتالي حجب أو توجيه الإنفاق لتبرير كلا التوجهين. فيقول عامر لطفي مثلاً:

> «وبعد نشر هذا الكتاب الأخير لكينز، حاول هايك أن يبرهن على أن الاستهلاك المتزايد يؤدي – اعتباراً من مستوى معين – إلى تخفيض حجم الاستثمارات والدخل القومي أيضاً. وطور هنا فكرة أستاذه بوهم باروك وربطها بطريقة تحليل فيكسيل: الادخار لا يمول الاستثمار وإنما الإصدار النقدي، فالطلب على السلع الاستهلاكية يرتفع بسرعة أكبر بالنسبة للطلب على السلع الإنتاجية أو سلع التجهيزات. وجراء ذلك لا يغدو الهيكل أقل رأسمالية وحسب وإنما إنتاج سلع التجهيزات –

الذي لا يرتبط مباشرة مع سلع الاستهلاك - يتأثر نتيجة انهيار المبيعات. وبمعنى آخر، يقود التوسع في الائتمان والكتلة النقدية لتأثير سيء على عناصر الإنتاج، وهذا ما يقوله تقريباً ميلتون فردمان».[١٢٧]

حتى علماء الاقتصاد الإسلامي في حيرة من هذه المعادلة بين الادخار والاستثمار: فمتى يؤدي الادخار للاستثمار؟ وكيف نوجد الحد الفاصل؟ يقول مثلاً محمد أنس الزرقاء في ضرر زيادة الاستهلاك:

«فعلى مستوى المجتمع ككل، إذا صار الأفراد معتادين على نوع استهلاكي مرتفع لابد أن يكون هذا مما يقلل إلى حد معين من مدخراتهم وبالتالي الاستثمار .. الاستثمار الممكن تحقيقه في المجتمع نفسه .. فإذا نظرنا إلى الاستهلاك من هذه الزاوية نلاحظ أن المبالغة فيه ستكون ضارة بالاستثمار، وبالنمو الاقتصادي وبالقوة الاقتصادية، أي معنى من المعاني قصدت بها. نلاحظ أيضاً أن الاستهلاك بعد أن يساعد في تحقيق القوة الاقتصادية والعزة إلى حد معين، إذا تجاوزنا فيه يصبح مضاداً لتحقيق القوة والعزة .. أو لا يضعف مقدرتنا على الادخار والاستثمار، لا سيما إذا بلغنا فيه مرحلة الإسراف والترف فنصاب بأمراض نفسية مشاهدة ... الخلاصة: أن الاستهلاك ضروري لتحقيق الأهداف الإسلامية الكبرى .. ونحن نلاحظ في كثير من الحالات أنه يكون ضرورياً حتى حد معين، وبعد ذلك إذا اتسع الاستهلاك وارتفع كثيراً يصبح مضاداً ومعيقاً لتحقيق هذه الأهداف».[١٢٨]

أما من منظور كتاب «قص الحق» فلعل المسألة واضحة لك الآن. فهذه الحيرة التي هُم فيها ما وُجدت إلا لأن الدولة تُعتبر طرفاً مهماً دائماً في معادلة الإنفاق. فالدولة هي التي تحاول إخراج الناس من الكساد بالمزيد من الإنفاق كما ذهب الكينزيون، أو العكس بالتقليل من الإنفاق الحكومي كما ذهب هايك وفردمان. وهذا وضع مرفوض أيضاً لكتاب «قص الحق» كما مر بنا (تحت عنوان: لماذا نرفضهم؟). وبالطبع مع تطبيق الشريعة فإن الدولة لا أملاك لها إلا القليل القليل وبالتالي هي ليست طرفاً أبداً في المعادلة، بل إن تدفقات إنفاق الناس هي التي تحرك الاقتصاد كما مر بنا وسيأتي بإذن الله. حتى علماء الاقتصاد الإسلامي متأثرون بهذا المنظور الذي يجعل الدولة طرفاً فاعلاً. فهذا محمد أنس الزرقاء يقول ناقداً إسراف الحكومات:

«فمن الواضح جداً أن لدينا انحرافات في الأنماط السلوكية نشاهدها على مستوى الأفراد ونشاهدها أيضاً على مستوى الاستهلاك العام في استهلاك الدولة. فنرى الكثير من الاستهلاك العام يأتي بمنافع اجتماعية معروفة، ولا نقول أبداً أنه ينبغي تحديدها أو تقليلها، ولكن نلاحظ أن الاستهلاك العام في كثير من الدول المسلمة له مظاهر إسراف وترف، لا مبرر له عقلاً وشرعاً، وهي تحتاج إلى ترشيد، والترشيد يحتاج - ليس فقط قراراً اقتصادياً ومعرفة اقتصادية، إنما يحتاج - إلى قرار سياسي وإرادة توفيرية لدى الحكومات نفسها. ...».[١٢٩]

مثال آخر: عند الحديث عن التنمية ومصادرها يتحدث الاقتصاديون عن الفائض وأنواعه. فهذه الدكتورة نعمت مثلاً تنقل عن محمد البهي قوله مؤيدة:

«ويتفق مفكرو الاقتصاد الإسلامي أن تحقيق التنمية الاقتصادية مصلحة يبيح الإسلام لولي الأمر المسلم أن يوجب تحصيل العفو، وتوجيهه لتحقيقها، وذلك بحمل القادرين على دفع المزيد من المال فوق الموارد الشرعية - وأهمها الزكاة - إلى حد العفو، أي الفائض عن حاجتهم، حسبما تكون مصلحة الأمة».[١٣٠]

وتقول في الفيء مستنتجة:

> «فالفيء إذن من الموارد التي تنفق على مصالح المسلمين، فهو يستخدم في تمويل مشروعات التنمية التي تعود على المجتمع كله بالنفع. إلا أن الفيء يعتبر مورداً استثنائياً لارتباطه بالظروف الحربية مما لا يجعله من الموارد الدائمة التي يمكن الاعتماد عليها في تمويل التنمية».[٣ء]

أي أن ما أحاول إثارته هو تذكيرك بأنه لا فائض لدى الدولة أبداً لأنه لا مال لها إن طبقت الشريعة، ولكن المال لدى الأفراد. ومن جهة أخرى فإن من مبادئ التنمية التي تقبلها الكثير من اقتصاديي الغرب هو العلاقة العكسية بين النمو وعدم المساواة. فمنذ آدم سميث تقبل بعض الاقتصاديين فكرة أن التضخم يخفف من تسديد ديون الخزينة العامة، كما أنه يدفع الجمهور إلى الادخار في البنوك، ومنهم من ذهب لأبعد من هذا بحجة أن للتضخم القدرة على إعادة توزيع الثروات لمصلحة الأفراد الأغنى والتي ستَدّخر الكثير من الأموال التي تجنيها لتستغلها في الاستثمارات. فهناك فرضية عجيبة (كما ينتقد شابرا) تقول أن كل مبلغ يدفع للعمال في مجال الأجور يُنفق في الاستهلاك، أما كل مبلغ لا يدفع مقابل الأجور سيُدخر ويستثمر استثماراً منتجاً.[١٣٢]

ولتجسيد الوضع تخيل الآن أن كل الاقتصاد الرأسمالي في كل دولة وكأنه حوض ماء وبه فتحات من جوانبه في مستويات مختلفة. فالماء النازل فيه هو مجموع الإنتاج المحلي، أي قيمة السلع والخدمات النهائية التي أنتجتها عوامل الإنتاج، أو ما يسمى GDP أو Gross Domestic Produc.[٣ب] وبهذا فإن الماء المجموع في الحوض هو الثروة التي يمتلكها أفراد المجتمع. أما الفتحات في جوانب الحوض فهي مجموع المال الذي لا يستثمر مباشرة في المجتمع بل يذهب هدراً كتلك الأعمال البيروقراطية في الشركات وكنفقات الدولة التي لن تتم إلا بجمع الضرائب. لذا فإن هذا الحوض لن يمتلئ أبداً لأن الخارج من الجوانب مفتوح على الدوام. وهذا هو حال المجتمعات الرأسمالية التي تعيش فيها الدول على الضرائب والديون والسندات. أما إن طبقنا الشريعة فلن تظهر الفتحات أبداً. بل المال مستثمر باستمرار. فمع تطبيق الشريعة وتحول المنتجات من الكماليات للحاجيات ثم للضروريات (كما سيأتي في الزكاة بإذن الله)، ومع إتقان المصنوعات، فإن الخارج كهدر من جوانب الحوض يقل جيلاً بعد جيل فيزداد الثراء للجميع. أما مع تطبيق الرأسمالية، فإن الهدر يأتي من الأعمال البيروقراطية، بالإضافة للمصنوعات المبنية على زيادة الاستهلاك لما لا داعي له كالكماليات الفارهة أو كتلك المصنوعات الهشة التي تصدرها الصين للعالم أجمع والتي تُرمى مباشرة بعد عدة استخدامات. فيزداد التلوث على الأرض.

أي عندما يكون الإنفاق من الكثير من الناس وبشكل متزن لأن التدفقات المالية متزنة بين الناس لتقاربهم في الدخل إن طبقت الشريعة فإن النمو الاقتصادي سيكون متزناً (وسيأتي بيانه في الحديث عن الزكاة والإنفاق بإذن الله) وكل هذا لأن الدولة ليست في المعادلة أصلاً. ولكن مع تطبيق العقل القاصر وتدخل الدولة في الاقتصاد

٣ء) لاحظ أن الفيء ليس من الموارد الحربية كما ذكرت الدكتورة نعمت، بل الغنائم هي التي تشكل الموارد الحربية كما مر بنا (١٣١).

٣ب) لاحظ أن هناك فرق بين GDP و GNP. فالأول هو الناتج الإجمالي المحلي وبغض النظر عمن يمتلكه، والثاني هو الناتج الإجمالي القومي، وهي قيمة السلع والخدمات النهائية التي تنتجها محلياً العوامل الإنتاجية للمقيمين في البلد بالإضافة لصافي دخل الملكية في الخارج. فإن أوجدت شركة من خارج الدولة مصنعاً للسيارات مثلاً، فإن إنتاجها لا يدخل في حسبان الناتج الإجمالي القومي، بل فقط في حساب الناتج الإجمالي المحلي.

وبالتالي ظهور الدورات من نمو اقتصادي ثم انكماش ثم نمو (كما مر بنا) فإن المصانع والشركات المنتجة للمستهلكات أو الخدمات تجد نفهسا في تذبذب إنتاجي لأن الطلب في تذبذب. فمع الانكماش تجد المصانع نفسها في وضع مضطرة فيه لتسريح بعض العمال والموظفين لأن الطلب على السلع والخدمات قد نقص. ومع التعافي من الانكماش، فإن المنطق هو أن تعود الشركات والمصانع لتوظيف من سُرحوا أو توظيف آخرين في أماكنهم للعودة لنفس الكفاءة الإنتاجية. ولكن الذي يحدث غالباً هو أن هذه المؤسسات الإنتاجية تكتشف بأن الموظفين أصبحوا يتمتعون بكفاءة أعلى خوفاً من الفصل من العمل وبالتالي فإن باستطاعتهم العمل بطاقة إنتاجية أعلى، لذا، وخوفاً من المخاطرة بالتوظيف، تدفع الشركات والمصانع المزيد من المال لنفس الموظفين والعمال للعمل لساعات إضافية لتلبية الطلب المتزايد على المنتجات والخدمات. ثم إن استمر الطلب على المنتجات في الازدياد، عندها تضطر المؤسسات لتوظيف المزيد، وهذه الآلية تأخذ الكثير من الوقت لدرجة أن الشركة عندما تقرر ذلك يكون الاقتصاد قد تغير من النمو للانكماش مرة أخرى ما يؤدي لوجود فجوة كبيرة بين ميزان الإنتاج وميزان العمالة في المجتمع. فبرغم نمو الإنتاج الكلي إلا أن مستوى البطالة لازال مرتفعاً. وبالطبع لا ننسى الإنهاك النفسي، فهؤلاء الذين يعلمون ليل نهار في الوقت الذي تنتشر فيه البطالة هم في كآبة.

تذكر أيضاً بأن الناتج القومي أو المحلي لن يقيسا لنا الكثير والكثير مما يجلب السعادة أو التعاسة. والغرب يعلم هذا تماماً. فهم يدركون بأن الناتج القومي أو المحلي لن يقيس سعادة الأطفال باللعب بالألعاب سواء كانت قديمة أو جديدة، ولن يقيسا سعادة زوجين رزقا طفلاً في غرفة على السطح وليس في مستشفى فاره، ولن يقيسا تعاسة شابة متفوقة لم تحصل على مقعد دراسي جامعي لأنها لا تملك المال، وبالطبع لن يقيسا أمانة رجل المرور أو المدرس، ولن يقيسا بطش أب متغطرس يفتك بأبنائه لأنه عاطل، ولن يقيسا تلوث البيئة بسبب الإنتاج المفرط دونما حذر، فهما لن يقيسا التصحر أو تقطيع أشجار الغابات أو الانبعاث الحراري.

كما أن من الفروق الأساسية بين الفكرين الاقتصادي إن طبقت الشريعة وبين ما ينتجه العقل القاصر من نظريات، هو أن معظم الأعمال التي يقوم بها الناس إن طبقت الشريعة لن تحتسب كإنتاج إجمالي ذلك لأن من يقومون بها يفعلون ذلك كخدمة ودون أجر مقابل، فلا تظهر في الاقتصاد كخدمات، وأفضل مثال لذلك هو دور الأم التي تقوم بتربية الأطفال، فهي تؤدي خدمة دونما مقابل مالي كالحضانات. وكذلك عمل الرجل في داره. وقد تظهر شركة لغسل السيارات أو لتنسيق الحدائق في ظل الأنظمة المعاصرة، وعندها فإن هذا يعتبر إنتاجاً قومياً يدخل في الحسابات الاقتصادية، أما إن قام الناس بها بأنفسهم أو فيما بينهم، فهي لن تظهر أبداً في حسابات الاقتصاديين، وبالطبع، كلما كثرت هذه الأعمال كلما قل الهدر، وبرغم أن هذه النشاطات تخدم المجتمع إلا أنها لم تظهر كنشاط اقتصادي، ومع مقصوصة الحقوق، فإن الكثير من الأعمال ستأخذ هذا الاتجاه.

تذكر أيضاً أن الاستثمارات الكبيرة من الدول أو الأثرياء في النظام الوضعي ستؤدي إلى تمزيق النسيج الاقتصادي ذلك أنها ستوجد جسماً اقتصادياً مهولاً. فالسفينة لن تُنتج من خلال شراكات متعددة، بل من خلال شركة ضخمة ستكون منتجاتها بعيدة عن المستوى التقني للأمة. وتقول الدكتورة نعمت في هذا:

> «ويؤدي التمويل الخارجي إلى اقتصار العملية التنموية على إيجاد جزر متقدمة اقتصادياً وفنياً وتكنولوجياً تابعة في حقيقتها للاقتصاديات المتقدمة دونما تأثير يذكر على تنويع وتوسيع القاعدة

الإنتاجية وتنمية الاقتصاد المحلي أو رفع معدل التراكم الرأسمالي المحلي في القطاعات الأخرى. وهو ما يتمخض عنه نشوء ظاهرة الاقتصاد الثنائي Dual Economy أو على الأقل تعاظم حدتها».[١٣٣]

وهناك ما يعرف في الاقتصاد الرأسمالي بإجمالي الاستثمار الخاص أو gross private investment. وهي الاستثمار في سلع ستؤدي إلى استهلاك مستقبلي كالمصانع والآلات، فالآلات التي توضع في المصانع ستزيد من كفاءة المصانع، وبالتالي يزداد الإنتاج الذي سيُستهلك بالإنفاق. وهذه غالباً ما تحدث عندما تشيع الثقة بالاقتصاد فيزداد الناس استثماراً، ومع الشريعة فإن هذا يزداد العمل به لأن جُل المنتجات في الغالب أصبحت من الضروريات المضمونة والمستقرة في استهلاكها والتي تحتاج لهذه الآلات باستمرار. لكل هذا، فإن تعبير الإنتاج القومي أو المحلي بمفهومه الحالي تعبير مضلل إن طبقت الشريعة، فهل نحن بحاجة لتعبير آخر يقيس الإنتاج الكلي لمجموع الأمة في حوض بدون فتحات من جوانبه لأنه لا ضرائب ولا هدر؟

الزكاة

بعد قراءة السابق لعلك تسأل: ولكن كيف تتحول المجتمعات بتطبيق الشريعة من تلافي الاستثمار في الكماليات الفارهة إلى الانجذاب للكماليات الواعدة وللحاجيات وللضروريات وبالتالي يقل الهدر وتزداد المصنوعات جودة وبسيولة نقدية أقل؟ الإجابة هي من خلال العديد من الحركيات التي مرت بنا لتمكين الناس ومن أهمها الزكاة. فالزكاة التي تؤخذ من الأغنياء لتعطى للفقراء برغم قلتها إلا أنها تدريجياً تغير التركيبة الاقتصادية للمجتمع. كيف؟[ج٣]

إن الذي يحرك الاقتصاد ليس كثرة المال، ولكن كثرة دورانه. وهذا معروف للاقتصاديين. فقد وضع الباحث فردما المعادلة الآتية: MV = PQ، حيث أن حرف M يرمز إلى المال المتوافر Money supply، أما حرف V فيرمز إلى سرعة دوران ذلك المال Velocity of which it circulates، وفي الطرف الآخر من المعادلة نجد أن حرف P يرمز إلى مستوى الأسعار Price level، أما حرف Q فيرمز إلى كمية الصرف Quantity of expenditure، وبناء على هذه المعادلة، فإن حاصل ضرب المال المتوافر أو المال المخصص للاستثمار مضروباً في سرعة دورانه يساوي حاصل ضرب مستوى أسعار المنتجات في كمية المال المنفق لشراء المنتجات، أو تجاوزاً السلع المعدة للبيع (أي أن الأموال مضروبة في دورانها تساوي الأسعار مضروبة في الكميات). وبهذا فكلما زاد دوران المال من يد لأخرى من خلال البيع والشراء والاستثمار نقص النقد المطلوب توفره في الاقتصاد ليدور. أي كلما زاد دوران النقد مع كثرة الضروريات وارتفاع جودتها كلما تحسن الاقتصاد، ذلك أن زيادة معدل الضروريات مع الجودة العالية يعني ضمان بيعها. فكيف يدور المال؟

ج٣) لقد كتب الكثير عن الزكاة. ومن أهم الكتب كتاب الدكتور يوسف القرضاوي (فقه الزكاة) وبحث دكتوراه للدكتورة نعمت مشهور. ولكن مع الأسف فمعظم هذه الدراسات لم تتخلص من دور الدولة كطرف مهم وفاعل في التنمية من خلال الزكاة. فهذه مثلاً د. نعمت تقول: «وأخيراً نجد أن قيام الدولة بالاستثمار المباشر كأحد مصارف الزكاة يكون له أثره في رفع مستويات التشغيل والاستهلاك والارتفاع بمستوى النشاط الاقتصادي بما يعوض أي تراخ قد يحدث من جانب المستثمرين الأفراد، ويشيع جواً من التفاؤل والثقة يشجع على الاحتفاظ بمستوى عال من النشاط الاقتصادي وعدم تعرضه للركود» (١٣٤).

دوران المال هو ببساطة انتقال المال من يد لا تستثمرها أو لا تشترى بها ليد أخرى تستثمرها أو تشتري بها. وهناك بالطبع حركيات كثيرة أهمها البيع والشراء كما سيأتي بإذن الله. ومن هذه الحركيات أيضاً العطايا والهدايا والوصايا، وجميع السابق هو حث على الإنفاق وليس بواجب مثل ما يُلزم الناس بالإنفاق كالكفارات والفدية والنذور والنفقة على الوالدين وبالطبع والأهم الزكاة. فهي ركن من أركان الإسلام. ولعل دراسة الزكاة بحاجة لبحث كامل، لذا سنركز فقط على إخراج الزكاة كحركية تؤدي إلى دوران المال دون التركيز على القيم مثل أن الزكاة تطهير للمال وأنها مجلبة للمحبة وأنها شكر للمنعم وأن فيها تدريب على الإنفاق والبذل وما شابه من قيم فذة بحاجة للكثير من التوضيح، إلا أن هذا ليس مكانها.

لعل من أوائل من التفت لأهمية الزكاة كحركية ملائمة لأيامنا المعاصرة هو أبو الأعلى المودودي أثابه الله، إلا أنه لم يوضح كيفية حدوث النماء في المجتمع بسبب الزكاة، لذا لم يُلتفت إليه. فيقول أثابه الله:

> «من ذا الذي يشك أنه من النتائج اللازمة التي ينتهي إليها جمع المال والمرابات عليه، أن تنكمش ثروة المجتمع الكثيرة وتستولي عليها طائفة قليلة من أفراده، مما يسبب الضعف في قوة شراء الجمهور والكساد في صناعة البلاد وتجارتها وصناعاتها بصفة متصلة، ويفضي بحياة المجتمع الاقتصادية إلى شفا حفرة من الهلاك حتى أنه لا يدع أخيراً للأفراد الرأسماليين أنفسهم مجالاً إلى تقليب ثروتهم المدخرة في عمل مثمر. وعلى العكس من ذلك من نتائج الإنفاق وإيتاء الزكاة والصدقات أن تنتشر الثروة وتتسع دائرتها إلى جميع أفراد المجتمع حتى يتمتع كل منهم بقوة كافية للشراء وتنمو الصناعات وترتقي التجارات وتخصب الزروع وتغمر أفراد المجتمع جميعاً حالة من الطمأنينة والرفاهية والرخاء ولو لم يكن فيهم واحد من أصحاب الملايين وعشرات الملايين».

أما من الذين قاموا بتوضيح الزكاة اقتصادياً كحركية فهو الدكتور حاتم القرنشاوي إذ يقول (هذا الاقتباس مهم أخي القارئ فأرجو التركيز عليه):

> «... الزكاة التي تبدأ بنسبة ٢,٥٪ وتصل إلى ٢٠٪ في الركاز، وهناك العديد من الدراسات منها رسالة دكتوراه قدرت حجم الزكاة في بعض البلدان. وهناك أكثر من رسالة في حقيقة الأمر، وتراوحت التقديرات بين ٨ و ١٢ بالمائة من الدخل القومي أو من الدخل الوطني، كما سميت في تعبير المحاسبة الوطنية.
>
> لمن تذهب الزكاة؟ تذهب أساساً للفقراء .. هل الميل الحدي للاستهلاك عند الفقراء مرتفع أم منخفض؟ هو مرتفع بالتعريف. هل هو مرتفع بالكماليات أو مرتفع بالضروريات؟ مرتفع بالضروريات ... إذن هناك عشرة إلى اثني عشرة بالمائة من الدخل القومي الموجه بطبيعته لإشباع الضروريات لأفراد المجتمع الذين لا يملكون القدرة على دفع الثمن وذلك بالإضافة إلى الموارد الأخرى المخصصة مثل الكفارات والصدقات .. إلى آخره، التي تضاف كذلك، والتي تمنح للفقراء ...
>
> المنتجون في هذا المجتمع هل ستكون مصلحتهم في إنتاج سلع ليس عليها طلب أم سلع لها طلب؟ سلع عليها طلب بالطبع، وهناك طلب واضح ومحدد ومجال متكرر للطلب على الضروريات، من خلال الزكاة سيتوجه المنتجون بأنفسهم إلى هذه السلعة، والتي تحقق لهم الربح، لأن عليها طلباً في المجتمع، وهو طلب مستقر ومضمون. هل يعني هذا أن بعضاً منهم لن يتوجه لإنتاج الكماليات أو الحاجيات؟ نعم بعضهم سيتوجه إلى هذا. ولا بأس في ذلك، ما دامت ليست بديلاً عن الضروريات.

وما دامت الموارد الخاصة بالقطاع الخاص فليس فيها شيء».[١٣٥]

أي أن القليل من زكاة الأثرياء عندما يقع في أيدي الفقراء فإن معظمه ينفق على الضروريات. وطمعاً في الربح فإن التجار والصناع عادة ما يتجهون لتوفير هذه الضروريات، فيزداد إنتاجها. وتقول الدكتورة نعمت في نفس الموضوع:

> «وتؤدي الزكاة من خلال تكييف الهيكل السلعي للطلب على الضروريات نتيجة لزيادة القوة الشرائية النسبية لدى الفقراء كأثر إعادة توزيع الدخل، إلى نقص الطلب على الكماليات وسلع الصفوة القادرة، وتوجيه جانب كبير من الإنفاق نحو إشباع الاحتياجات الحقيقية للمجتمع والحد من التطور والتنوع غير المرغوب فيه في الحاجات والاستهلاك الترفي والإسراف الذي يسود المجتمعات الرأسمالية، وهو ما ينتج عنه في النهاية رفع المستوى المتحقق من المنافع الاقتصادية لإعادة توزيع الدخل».[١٣٦]

والآن لنضرب مثالاً رقمياً مقنعاً من وضع الدكتور سامر قنطقجي: لنقل بأن الأثرياء كما هي العادة في معظم المجتمعات يشكلون ٢٠٪ والفقراء يشكلون ٨٠٪ في مجتمع ما، فإن كان عدد الأشخاص مئة في ذلك المجتمع، ودخل الفقير ألف دولار في السنة، والغني عشرة آلاف دولار، أي أن هناك ٢٠ غنياً و ٨٠ فقيراً، ونسبة النمو السنوي هو ٥٪ والزكاة هي ٢,٥٪، وإن كان نصاب الزكاة الذي يدفعه المزكي هو عند بلوغ ٢٥٠٠ دولار، فإنه بعد السنة الأولى يكون مجموع من عليهم الزكاة ٢٠ شخصاً في عشرة آلاف، أي مئتا ألف، فإن زكاة هذا المبلغ هو مئتا ألف في ٢,٥٪ أي خمسة آلاف دولار، فإن وزع هذا على ثمانين فرداً كان دخل الفقير ١٠٦٢,٥ دولاراً في السنة (١٠٠٠ + ٦٢,٥). وهكذا بمثل هذه الحسابات توصل الدكتور سامر إلى أنه في السنة العاشرة سيرتفع دخل الفقير ليصل إلى ٢٥٢١ دولاراً. أي أنه لا فقراء. أما إن كان دخل الأغنياء هو ٥٠٠٠٠ دولاراً، وهذا ليس دخلاً مرتفعاً، ففي السنة الرابعة يرتفع دخل الفقراء ليكون ٢٦٠٥، أي أنه لا فقراء أيضاً، فما بالك بحال العولمة الظالمة التي يصل فيها دخل الثري إلى مليون ضعف دخل الفقير أحياناً. أي أن هذه العمليات تثبت رياضياً ما حدث في عهد العمرين رضي الله عنهما (عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز) من أن الالتزام بدفع الزكاة يمحو الفقر. وقد وضع الدكتور سامر أثابه الله جدولاً رياضياً للزيادات والزكاة يبين بوضوح كيفية التخلص من الفقر بالزكاة.[١٣٧]

والمهم أيضاً هو الآتي: فمن هؤلاء الفقراء الذين خرجوا من الفقر من هو أكثر همة من الأثرياء الذين ورثوا أو أوجدوا ثرواتهم. وهؤلاء الأكثر همة وذكاء قد يسبقون الأثرياء بالقليل من التمكين. تدبر الحديث الشريف الآتي من المستدرك: قال صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿سبق درهم مائة ألف﴾. قالوا: يا رسول الله، وكيف؟ قال: ﴿رجل له درهمان: فأخذ أحدهما فتصدق به، ورجل له مال كثير، فأخذ من عُرض ماله مائة ألف فتصدق بها﴾. والسبق هنا طبقاً بالأجر. والسبق يكون أيضاً بمآل هذا الدرهم، أي في يد من سيقع. وقد قال الشافعي في هذا مستلهماً من الحديث: «قد يرى الفقير المدقع الدينار عظيماً بالنسبة إليه، والغني المكثر قد لا يرى المئين [أي المئات] عظيمة بالنسبة إلى غنائه».[١٣٨] أي أن مئة دينار قد لا تحرك ثرياً، أما الدينار الواحد إن وقع في يد الفقير قد يجعله يقفز من مكانه ليعمل لاسيما أن أبواب التمكين الأخرى متاحة له، فهو فقط بحاجة لسد جوعه أو ملبس يكسيه أو آلة يحرث بها أو فأساً يضرب به. ولأن همته عالية ومسؤولياته المالية تلاحقه وقد وُضع على خط الإنتاج،

سيجري وقد يسبق الآخرين. وهكذا بالتدريج يتقارب الناس في الدخل لاسيما أن أبواب التمكين مفتوحة للجميع ولا حدود بين الجغرافيات المختلفة ولا احتكار ولا وكالات تجارية حصرية ولا تصاريح مطلوبة من الدولة للعمل ولا عملة مؤدية للتضخم، ولا ... ولا ... ولا ...، بل أمة واحدة بخليفة واحد.

ولأهمية هذه النقطة سأشرحها بطريقة أخرى: قيل بأن «جهد المقل أفضل من غنى المكثر». وقيل أيضاً: «القليل من صاحب القليل أفضل من الكثير من صاحب الكثير». وفي هذا السياق فإن أعطى الغني ديناراً للفقير فإن الفقير سينتفع أكثر من فقدان الغني للدينار، أي أن الفقير يزداد منفعة والغني يفقد منفعة، إلا أن مجموع المنفعة للمجتمع ككل أكبر بعد تحول الدينار من الغني إلى الفقير لأن المنفعة تعاظمت. وكما يرى رفيق المصري، فهذا هو مصداق الحديث: ﴿سبق درهم مائة ألف﴾. فالدرهم الذي تصدق به الفقير منفعته الحدية أعلى من درهم يتصدق به الغني الذي لا يشعر بالمال الخارج من مخازنه. وبالطبع فإن التضحية هنا لهذا الفقير إن تصدق بدينار والذي هو نصف ماله مثلاً أكبر ممن أخرج جزءاً يسيراً من ماله. هذا بالإضافة أن الدينار الواحد قد يغطي حاجات الفقير، بينما المئة قد لا تغطي حاجة الغني إن أخذها. وفي هذا يقول الدكتور رفيق المصري أثابه الله: «وبهذا فإن المنافع تزداد في إعادة التوزيع، إذا قامت على أساس سد الحاجات، لا على أساس التساوي في المبالغ المدفوعة. ولهذا فإن المعول عليه هنا هو حد الكفاية، ولا يهم إذا تفاضلت المقادير (=المبالغ) لسد هذه الكفاية التي تختلف من شخص لآخر». وما ساعد أيضاً على التوجه لإنتاج الضروريات هو أن القيمة الحقيقية لأي منتج تكمن في الرغبة في الحصول عليه إما لحاجة الناس له أو لندرته أو لجماله وما إلى ذلك من أسباب، وليس بالضرورة لكمية العمل المستثمر فيه كما يقول السيد الصدر. ولأن الفقراء عادة ما يذهب أكثر إنفاقهم على ضرورياتهم، فمع تحسن حالهم وخروج آخرين من الفقر فإن الضروريات ستتحسن جودة وستزداد في عددها بتحول الحاجيات لضروريات كما مر بنا وبطريقة سهلة التصنيع تلافياً لزيادة التكلفة.[١٣٩]

ومن جهة أخرى (وكما مر بنا في فصل «الشركة» وسيأتي التفصيل بإذن الله في فصل «المعرفة») فإن طريقة الإنتاج مبنية على تمكن الأفراد وتكاتفهم لإنتاج وحدات تكمل بعضها بعضاً لإيجاد المنتج الأكبر، وبهذا فإن الإنتاج ليس بحاجة لرؤوس أموال كبيرة، بل اليسير من المال لأن عرف الإنتاج سواء كان زراعة أو تصنيعاً منتشر وليس بحاجة إلا للهمة واليسير من المال لأن مستلزمات الإنتاج الأخرى كالمواد الخام والمكان متوافرة بسبب فتح أبواب التمكين. وبهذا فإن القليل من السيولة النقدية ستوجد المصنوعات الكبيرة أو المعقدة بسبب هذا التكاتف.

أي لأن جزءاً من المال المتوافر للفقراء بسبب الزكاة يذهب لشراء الضروريات، فإن الإنفاق يزيد القوة الشرائية للضروريات والتي تزداد سنة بعد أخرى بانحسار الفقر، وهذه لأنها تتطور وتزداد في العدد كسلع وخدمات بتحول الكماليات لحاجيات ثم ضروريات، فإن الإنفاق في حد ذاته سيصبح موجِهاً للاستثمار فيزداد عدد منتجو الضروريات ويتوسع بعضهم فيها. أي أن طريق النهوض الاقتصادي هو الإنفاق من الكثير من الناس في الضروريات والتي تزداد في عددها وجودتها، وليس بالضرورة في حل اللغز: أيهما أهم: الادخار أم الإنفاق؟ «وهذا هو الأهم»، أي أن تصنيع الضروريات يزداد في نسبته وجودته في كل سنة ومن خلال الزكاة وانحسار الفقر. ففي كل سنة يزداد فيها دخل الفقراء عن السنة التي قبلها يزداد الإقبال على الضروريات. وهكذا سنة بعد أخرى يتسع تصنيع الضروريات والتي تزداد جودة. وهذا الاتساع بالطبع سيكون على حساب نقصان السلع الترفيهية الفارهة

لأنها لن تكون مضمونة الربح مقارنة بالحاجيات وبالضروريات فيعزف عنها المنتجون. ومع الزمن وبجفاف تصنيع الكماليات الفارهة لن يجد الأثرياء لذة في جمع المال، عندها قد يتجه إنفاق بعضهم في أوجه الخير أو الإقراض أو الدخول في شراكات ما يؤدي للمزيد من التشغيل، وهذا يؤدي لانحسار الفقر أكثر وأكثر. هكذا يتحرك الاقتصاد. لا تنسى أيضاً أن الوصف السابق هو لتحريك اقتصاد متعثر أو واقف وأنه إن طبقت الشريعة فإن الوضع الطبعي هو أن الاقتصاد متحرك باستمرار فيزداد حركة لأن الشريعة مطبقة لمئات أو لآلاف السنين.

لقد كتب الكثير عن الزكاة، وقد شاع بين الباحثين تأثير الزكاة في تغيير التركيبة الاقتصادية، فتقول الدكتورة نعمت أثابها الله في الإنفاق والزكاة وكيفية تضاعفها:

> «لقد أصل الإسلام مفهوم المضاعف منذ ألف وأربعمائة عام، في قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾. هذه المضاعفة المترتبة على الإنفاق في سبيل الله ليست قاصرة على ثواب الآخرة، وإنما تتحقق بصورة مادية في الحياة الدنيا، في صورة ارتفاع الدخل القومي بأضعاف مضاعفة لمقدار الإنفاق الأولي. ذلك أن الآثار الطيبة المترتبة على الإنفاق لا تقف عند حد من أنفق عليه، وإنما تمتد لتنشر الرواج في الاقتصاد كله، وتعمل على تنشيط الطلب الفعال، حتى يعم الخير ويعود النفع على المنفق نفسه، فقد قال الحق تعالى: ﴿وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾. وهذا المضاعف هو ضابط لا يخطئ، وقانون صارم يحكم الخلق في كل عصر، وسمة من سمات الخلق الذي تحكمه الدائرية الأزلية في شتى مجالات الحياة، وهو كغيره من ضوابط الاقتصاد الإسلامي وقوانينه، له صلة مباشرة بنشاط الفرد من أجل ذاته، ومن أجل مجتمعه».[د٣]

ولكن مع الأسف، كمعظم الباحثين لم تتمكن الباحثة من التخلص من إقحام الدولة في إيجاد اقتصاد إسلامي، فها هي تقول:

> «وأخيراً نجد أن قيام الدولة بالاستثمار المباشر كأحد مصارف الزكاة يكون له أثره في رفع مستويات التشغيل والاستهلاك والارتفاع بمستوى النشاط الاقتصادي بما يعوض أي تراخ قد يحدث من جانب المستثمرين الأفراد ويشيع جواً في الإنفاق الذي أحدثه ...».[١٤١]

ميزة أخرى للزكاة: فكما رأينا في فصل «الأموال» فإن الزكاة ليست تصاعدية أبداً في الشريعة كما هي الحال مع معظم الضرائب الوضعية. والسبب والله أعلم هو أنه إن طبقت الشريعة وتقارب الناس في الدخل فإن الأمة بحاجة لنظام سهل الفهم والتطبيق على الناس الذين عليهم إخراج زكاتهم بأنفسهم. ففي المجتمعات الرأسمالية ذات الضرائب المتصاعدة يفلت الأثرياء من دفع الضرائب ويقع فيها الأقل ربحاً كما مر بنا. أي وكأن الاقتصاد عربة واقفة، فإن تحركت بعض الشيء ببذل القليل من المال للفقراء (بدفع الزكاة) سينهض هؤلاء الفقراء وتبدأ العربة في السير. وكلما سارت انحسر الفقر بزيادة الزكاة، وكلما ازدادت العربة في سرعة سيرها. وهكذا ينهض المجتمع. كيف؟

د٣) وتقول أيضاً: «للزكاة أثرها غير المباشر في حماية الاقتصاد الإسلامي من التقلبات، من خلال إعادة توزيع الدخول لصالح الطبقات ذات الميل المرتفع للاستهلاك، وهي تمثل الشطر الأكبر من أسهم الزكاة الثمانية، مما يكون له أثره في زيادة القوة الشرائية لهذه الفئات الكبيرة العدد، وبالتالي زيادة الطلب الفعلي على السلع الاستهلاكية وزيادة الإنتاج في مختلف مجالاته مع ارتفاع مستويات التشغيل» (١٤٠).

إن المجتمع المسلم يحاول قدر المستطاع أن يدفع الناس للعمل، وذلك بوضعهم في مواضع تضطرهم للنهوض دون فرض العمل عليهم[هـ٣] وذلك حتى يتمكن كل إنسان من القيام بأقصى ما يستطيعه. كيف؟ إن الناس كما هو معلوم أطياف مختلفة في أخلاقهم وهممهم ومهاراتهم وقواهم. فهذا نشط ذكي لبق، وذاك كسول غبي فظ، برغم تساويهما في مقدرتهما البدنية؛ وهذا قوي لا همة له، وذاك ضعيف في بدنه عال في همته، وهكذا يختلف الناس. فكيف يمكن للشريعة أن تقص الحقوق حتى تدفع هؤلاء المتباينين من البشر للنهوض للعمل؟

إن مؤسسات الضمان الاجتماعي في العالم الغربي تضمن للفرد دخلاً شهرياً يسد جوعه إن أصبح عاطلاً عن العمل. أي أن القرارات لما يُعطى من مال وكيف سيعطى هو بيد الدولة. فإن لم يكن العاطل عن العمل جاداً في البحث عن عمل فستحاول الدولة ذلك له بما لديها من قنوات، وقد تنجح في ذلك وقد تفشل؛ ولكن في جميع الأحوال، فالدولة متكفلة بالعاطل عن العمل بطريقة أو بأخرى. وما هذا إلا لأن المجتمع الغربي إن لم يدعم هؤلاء العاطلين فقد يقومون بتصرفات قد تسبب القلاقل وعدم الاستقرار في المجتمع. كما أن لهؤلاء العاطلين أصواتاً في الانتخابات تضغط على متخذي القرارات. هذا بالإضافة إلى أن المجتمع الغربي لا يستثقل ما يذهب لهؤلاء العاطلين من أموال نظراً لثراء مجتمعاتهم بعد الثورة الصناعية والحداثة. كما أن قرار تلك المجتمعات الغربية بدعم العاطلين هو قرار في صالح السواد الأعظم، فنظراً لعدم استقرار تلك المجتمعات وظيفياً (وهذه من سمات المجتمعات الرأسمالية)، فقد يقع أي إنسان في سلة العاطلين، لذلك نجد أن معظم طبقات المجتمع الغربي تتقبل فكرة الضمان الإجتماعي من قبيل الخوف على الذات. وبالطبع فإن في هذا هدر كبير للموارد وذلك لظهور طبقة من الأفراد التي تعيش على كد غيرها. أما في الإسلام فإن التكافل الاجتماعي مختلف تماماً. فقد قصت الشريعة الحقوق بطريقة تؤدي لنهوض كل فرد للعمل، كل قدر استطاعته. كيف؟

إن الملحوظ على الزكاة هو أنها من الحركيات، أي لابد للناس من القيام بها، وليست كالنفقات التطوعية والتي سيأتي بيانها، والتي هي من القيم التي يحث الإسلام عليها أيضاً. فالزكاة واجبة. وهي الركن الثالث في الإسلام كما هو معلوم. تدبر قوله تعالى في أول سورة المؤمنون في وصفه للمؤمنين: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ﴾. فلم يقل الحق سبحانه وتعالى: (مؤدون) بل قال: ﴿فَٰعِلُونَ﴾ إشارة إلى أن المؤمن ليرتقي بإيمانه عليه أن يفعل الزكاة، وفعل الزكاة لا يقع إلا بعد الكسب، أي أن على المؤمن أن يعمل ليكسب ليدفع الزكاة، أي لا يعمل لما فيه كفايته فقط، بل يعمل ليكتسب ثم يخرج الزكاة عما فاض عن كفايته. أي حتى يرتقي المؤمن في مراتب الإيمان فعليه أن يزكي، وبالتالي فعليه أن يعمل ليكسب أكثر مما يستهلك.

لقد قصت الشريعة الزكاة لثمانية أصناف فقط. قال تعالى في المستحقين للزكاة في سورة التوبة: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ

هـ٣) إن الشريعة لا تفرض العمل على الناس وذلك بمعاقبة تارك العمل كتارك الصلاة، ولكنها تدفعهم إليه كما سيأتي بإذن الله.

و٣) ومنها أن الفقير الذي له بعض ما يكفيه ويقيمه، والمسكين الذي لا شيء له، ومنها أن المسكين والفقير سواء لا فرق بينهما في المعنى وإن افترقا في الاسم، وهو أحد قولي الشافعي وما ذهب إليه مالك وأصحابه وأبو يوسف، كما أن الفقير هو المحتاج المتعفف والمسكين السائل؛ ومنها أن الفقير الذي له المسكن والخادم إلى من هو أسفل من ذلك، والمسكين الذي لا مال له؛ ومنها أن المسكين الذي يخشع ويستكن وإن لم يسأل، والفقير الذي يتحمل ويقبل الشيء سراً ولا يخشع؛ ومنها أن المساكين هم الطوافون والفقراء فقراء المسلمين؛ ومنها أن الفقراء فقراء المسلمين والمساكين فقراء أهل الكتاب (١٤٥).

ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾. وقد تحدثنا عن مبادئ الزكاة عموماً في فصل «الأموال»، أما عن الأصناف فقد تحدثنا عن ابن السبيل في فصل «ابن السبيل»، وسنتحدث هنا عن الفقراء والمساكين والغارمين، أما فك الرقاب والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم والمجاهدين في سبيل الله فسنتركها لفصول قادمة.

لعل أول ملحوظة هي أن لام التمليك دخلت على الأصناف الأربعة الأولى. فهي مال لهم ليفعلوا به ما شاؤا، أما الأربعة الآخرون فإن المال المعطى هو لهدف محدد. وفي هذا يقول القرضاوي:

> «وكذلك ذكر الفخر الرازي: أنه تعالى أثبت الصدقات للأصناف الأربعة الأوائل بلام التمليك وهو قوله: ﴿لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ﴾ ... ولما ذكر الرقاب أبدل حرف «اللام» بحرف «في» فقال: ﴿وَفِى ٱلرِّقَابِ﴾.... فلابد لهذا الفرق من فائدة. وتلك الفائدة هي أن تلك الأصناف الأربعة المتقدمة يُدفع إليهم نصيبهم من الصدقات حتى يتصرفوا فيها كما شاءوا. وأما ﴿فِى ٱلرِّقَابِ﴾ فيوضع نصيبهم في تخليص رقبتهم من الرق، ولا يُدفع إليهم ولا يُمكنون من التصرف في ذلك النصيب كيف شاءوا، بل يوضع في الرقاب بأن يُؤدى عنهم. «وكذلك القول في الغارمين، يصرف المال في قضاء ديونهم، وفي الغزاة يُصرف المال إلى ما يحتاجون إليه في الغزو، وابن السبيل كذلك». والحاصل أن الأصناف الأربعة الأولى يُصرف المال إليهم حتى يتصرفوا فيه كما شاءوا. وفي الأربعة الأخيرة لا يصرف المال إليهم بل يُصرف إلى جهات الحاجات المعتبرة في الصفات التي لأجلها استحقوا الزكاة».[١٤٢]

وبالطبع فإن في دفع المال إلى الأصناف الأربعة الأول تمكين كبير لهم لثقة الشريعة بهم بدفع المال إليهم دونما أية شروط. ذلك أن في وضع الشروط سلبيات لا يمكن حصرها مثل إيجاد نظام للشروط وطريقة الصرف والتأكد من اتباع الشروط ما يؤدي إلى إيجاد هيكل حكومي بيروقراطي. أما الغارمون وفك الرقاب لأنها تدفع لهدف محدد فقد تعطى مباشرة من المزكي إلى مالك العبد أو المقرض. وبالنسبة لمن يجهاد في سبيل الله فإن الأهم هو تجهيز الغازي بشراء مستلزماته ودفع بعض النقد له لرحلة الغزو. وبالنسبة لابن السبيل فكما مر بنا سابقاً، فإنه يجهز بدفع نفقات السفر مع بعض النقد لتغطية نفقات الرحلة من مأكل ومشرب. وهناك أقوال بأن هؤلاء الأربعة عليهم إعادة ما فضل من الصدقة إن تم اللازم.[١٤٣]

سؤال: ما الفرق بين الفقير والمسكين؟ والإجابة هي أنه ليس هناك فرق من حيث استحقاق الزكاة [١٤٤] برغم اختلاف الفقهاء وعلماء اللغة في الفرق بينهما على تسعة أقوال، كما جمعها القرطبي من حيث التعريف والحاجة والفاقة. فمن هذه الفروق مثلاً هو أن الفقير أحسن حالاً من المسكين؛ ومنها العكس: أن المسكين أحسن حالاً من الفقير؛ ومنها أن الفقراء من المهاجرين والمساكين من الأعراب الذين لم يهاجروا؛ وهكذا.[٣و] ومن الأقوال المشهورة هي أن المسكين هو الفقير الذي يتعفف عن السؤال، فلا يفطن الناس له. ففي صحيح البخاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ليس المسكين الذي يطوف على الناس ترده اللقمة واللقمتان، والتمرة والتمرتان، ولكن المسكين الذي لا يجد غنى يغنيه، ولا يفطن به فيتصدق عليه، ولا يقوم فيسأل الناس﴾.[١٤٦] وقد لخص ابن قدامة أهم الأقوال بقوله: إن «الفقراء والمساكين صنفان في الزكاة، وصنف واحد في سائر الأحكام؛ لأن كل واحد من الاسمين ينطلق عليهما، فأما إذا جمع بين الاسمين وميز بين المسميين تميزاً، وكلاهما يشعر بالحاجة والفاقة وعدم الغنى، إلا أن الفقير أشد حاجة من المسكين من قبل أن الله تعالى بدأ به، وإنما يبدأ بالأهم فالأهم، وبهذا قال الشافعي والأصمعي. وذهب أبو حنيفة إلى أن المسكين أشد حاجة، وبه قال الفراء وثعلب وابن قتيبة ...».[١٤٧]

إن من يراجع أقوال الفقهاء سيلحظ التباين الواضح في المذاهب في التفريق بين الفقراء والمساكين دون تأثير على الأحكام. ولعل تفسير هذا، والله أعلم، هو أن الشريعة قصت نصيباً مضاعفاً من الزكاة للمحتاجين الذين لا يستطيعون الكسب مقارنة بغيرهم وذلك بذكرهم مرتين بقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾. فإن قام إنسان ثري بتوزيع زكاته بالتساوي بين الأصناف الثمانية فسيكون نصيب الفقراء والمساكين معاً ربع ما يقوم بإخراجه. كما أن من يراجع التفاسير[ز٣] للكلمتين ﴿لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ سيلحظ أن التعاريف للفقراء والمساكين قد غطت جميع الاحتمالات الممكنة للمحتاجين، فهناك رجل مسن لا يستطيع العمل، وهناك شاب مريض بداء معد يحذره الناس، فلا يجد عملاً. وهذه التغطية أتت بطريقة، لا أقول أنها تعطي المزكين فرصة الاختيار في دفع الزكاة، بل تفرض عليهم أن يمحصوا ويدققوا أحوال الناس لأن الزكاة عبادة وأداؤها مسؤولية وضعتها الشريعة في رقاب الناس. أي أن على المزكين أن يكونوا دائمي الملاحظة لمن حولهم من المحتاجين، وفي هذا تهذيب لنفسية المزكي لأن نظره مسلط على من هو دونه حالاً، وهذه حركية تربط الطبقات المختلفة في المجتمع. أي أن من يقرر دفع الزكاة ومقدارها ولمن ستدفع، هم الناس وليست السلطات كما في العالم الغربي، وفي هذا بركة، أي زيادة للإنتاجية. كيف؟

ما مقدار ما يجب أن يكون مع الفقير أو المسكين حتى لا يستحق الزكاة؟ لقد انقسم الفقهاء في الحد الفاصل بين الاستحقاق للزكاة لخصها ابن قدامة بأن قال: «ومن كان ذا مكسب يغني به نفسه وعياله إن كان له عيال، وكان له قدر كفايته في كل يوم من أجر عقار، أو غلة مملوك أو سائمة، فهو غني ولا حق له في الزكاة، وبهذا قال ابن عمر والشافعي وإسحاق. وقال أبو حنيفة: إن لم يملك نصاباً فله الأخذ منها لقول النبي صلى الله عليه وسلم: أعلمهم أن عليهم صدقة توخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم. فجعل الغني من تؤخذ منه الصدقة، ولا تؤخذ إلا من النصاب، ولأن هذا لا يملك نصاباً ولا قيمته، فجاز له الأخذ، كالذي لا كفاية له، ...».[١٤٩] وهناك قول بأن من ملك وجبة أكل لأهله فليس له أن يأخذ من الزكاة. ففي الأموال عن كبشة السلولي قال: «حدثني سهل بن الحنظلية قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿من سأل الناس عن ظهر غنى فإنه ليستكثر من جهنم﴾، قلت: يا رسول الله، وما ظهر الغنى؟ قال: ﴿أن تعلم أن عند أهلك ما يغديهم أو يعشيهم﴾».[١٥٠] وهناك قول مربوط بمقدار النقد عند الإنسان. فعن سعد بن أبي وقاص أنهم قالوا: «لا تحل الصدقة لمن له خمسون درهماً أو عدلها من الذهب».[١٥١] ويلخص أبو عبيد الاختلافات في الغنى فيقول: «أرى الأحاديث قد جاءت في الفصل بين الغنى والفقر بأوقات مختلفة،[ح٣] ففي بعضها: أنه السداد، أو القوام من العيش، وفي آخر أنه مبلغ خمسين درهماً، وفي الثالث أنه الأوقية. وفي الرابع أنه الغداء أو العشاء. وكل هذه الأقوال قد ذهب إليها قوم وأخذوا بها».[١٥٢]

ز٣) يقول ابن كثير مثلاً ملخصاً: «وإنما قدم الفقراء ههنا على البقية لأنهم أحوج من غيرهم على المشهور ولشدة فاقتهم وحاجتهم، وعند أبي حنيفة أن المسكين أسوأ حالاً من الفقير وهو كما قال أحمد، وقال ابن جرير: حدثني يعقوب حدثنا ابن علية أنبأنا ابن عون عن محمد قال: قال عمر رضي الله عنه: الفقير ليس بالذي لا مال له، ولكن الفقير الأخلق الكسب. قال ابن علية: الأخلق المحارف عندنا، والجمهور على خلافه، وروي عن ابن عباس ومجاهد والحسن البصري وابن زيد. واختار ابن جرير وغير واحد أن الفقير هو المتعفف الذي لا يسأل الناس شيئاً، والمسكين هو الذي يسأل ويطوف ويتبع الناس. وقال قتادة: الفقير من به زمانة والمسكين الصحيح الجسم. وقال الثوري عن منصور عن إبراهيم: هم فقراء المهاجرين. قال سفيان الثوري: يعني ولا يعطى الأعراب منها شيئاً، وكذا روي عن سعيد بن جبير وسعيد بن عبد الرحمن بن أبزي. وقال عكرمة: لا تقولوا لفقراء المسلمين مساكين، إنما المساكين أهل الكتاب» (١٤٨).

ح٣) إن المقصود «بأوقات مختلفة» هو مقدار ما مع الإنسان من مال وأعيان وليس التوقيت بالزمن.

وكما ترى فإن الأقوال متباينة في رسم الخط بين الفقر والغنى بطريقة تغطي جميع الاحتمالات الممكنة. وهذه نعمة في الشريعة لأن الناس يتفاوتون في مقدار كسبهم ونفقاتهم. فكما قلنا فإن الشريعة فتحت الأبواب للناس للعمل ولهذا اختلفوا في منازلهم الاجتماعية بقدر هممهم، فمنهم من تمكن وادخر بعض ما جمعه في حياته في استثمار يدر عليه دخلاً في كبره، ومنهم من لم يفعل ذلك، إلا أن له الكثير من الأطفال ويتطلبون مستوى من النفقات يصعب على الرجل العيش دونها كريماً حتى إن امتلك داراً. ومنهم من هو شاب ولا دار له إلا أن لديه القوة التي تعينه على العمل. أي أن لكل شخص حاجة مستحقة ليعيش كريماً. وهذه الحاجة المستحقة تختلف من شخص لآخر، ولن يستطيع أحد معرفة هذه الاختلافات إلا السكان المحيطين والمخالطين للفقراء والمساكين. لذلك كانت التعاريف بإرادة الله متباينة وكان القرار بدفع الزكاة بيد السكان المزكين الذين هم بطبيعتهم قريبون من الفقراء والمساكين ليكون الحكم عن قرب ودراية لأن الزكاة عبادة. وليس كالعالم الغربي الذي تضع فيه الدولة مبالغ ثابتة للأفراد برغم اختلاف أحوالهم. فتأمل الآتي: قال النووي: «من كان له عقار ينقص دخله عن كفايته فهو فقير يعطى من الزكاة تمام الكفاية ولا يكلف بيعه». وانظر إلى رد الغزالي حين قال «حرفة تليق به» عندما سئل «عن القوي من أهل البيوتات الذين لم تجر عادتهم بالكسب بالبدن، هل له أخذ الزكاة من سهم الفقراء؟ قال: نعم، هذا صحيح جار على أن المعتبر حرفة تليق به».[١٥٣] وقال الميموني: «ذاكرت أبا عبد الله [أي أحمد بن حنبل] فقلت: قد يكون للرجل الإبل والغنم، تجب فيه الزكاة وهو فقير، وتكون له أربعون شاة،[ط٣] وتكون له الضيعة لا تكفيه، فيعطى من الصدقة؟ قال: نعم، وذلك لأنه لا يملك ما يغنيه، ولا يقدر على كسب ما يكفيه، فجاز له الأخذ من الزكاة، كما لو كان ما يملك، لا تجب فيه الزكاة».[١٥٤] وكان مالك يقول: «إن لم يكن في ثمن الدار والخادم فضلة عما يحتاج إليه منهما جاز له الأخذ، وإلا لم يجز، ذكره ابن المنذر ...».[١٥٥]

ولعلك لاحظت أن هناك مذهبين مختلفين: مذهب الجمهور ومذهب أهل الرأي لأبي حنيفة وأصحابه. فمذهب الجمهور برغم اختلافاته إلا أنه يحدد لكل إنسان نصيباً من الزكاة بقدر احتياجه. لذلك فقد يُمنع الكثير من الناس من الزكاة إن لم يستحقوا ذلك. أما مذهب أهل الرأي، والذي يعطي الحق لمن لم يملك نصاباً أن يأخذ الزكاة، فهو يقسم الناس إلى قسمين: إما آخذ للزكاة وإما دافع لها، فهو بذلك أقرب من مذهب الجمهور لزيادة عدد المستحقين في المجتمع، وهذا قد لا يدفع الكل للمثابرة كما يفعل مذهب الجمهور. ملحوظة أخرى: إن مذهب أهل الرأي بتوسيع باب الاستحقاق على الفقراء والمساكين سيضيق على الأبواب الأخرى مثل ابن السبيل وفك الرقاب مثلاً. وبالطبع فإن للمذهبين تأثيرين مختلفين على عمارة الأرض.

وقد تقول ناقداً: إن معيار الفقر في مذهب الجمهور ضيقٌ مقارنة بمذهب أهل الرأي إلا أنه مطاط لدرجة قد تدفع الناس للتظاهر بالفقر، فقد يدعي البعض الفقر ليأخذ من الزكاة! فأقول: إن هذا سيستحيل إن طبقت الشريعة لأن من يدفع الزكاة هم الناس كما رأينا في فصل «الأموال»، وهم يدركون ما عند بعضهم البعض. تأمل الناس من حولك ! فأنت تميز الفقير عن الغني، بينما لا تستطيع السلطات ذلك، حتى إن قام العامل على الزكاة بتوزيعها، فعليه توزيعها على أبناء المنطقة وهم كُثر ولن يستطيع تمحيص أحوالهم. كما أن الشريعة إن طبقت فسيرقى حال المسلمين عزة وكرامة كما سأوضح بإذن الله لدرجة سيصعب معها على الناس ادعاء الفقر، وإن حدث فهم قلة. ولهؤلاء القلة جاء الوعيد في الإسلام بنار جهنم. فعن إسحاق عن حبشي بن جنادة السلولي قال: «قال

رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿من سأل من غير فقر فإنما يأكل الجمر﴾.[١٥٦] وقال عمر: «من سأل الناس ليثري ماله فهو رضف[ي٣] من جهنم يتلقمه، فمن شاء استقل ومن شاء استكثر».[١٥٧] وفي صحيح البخاري أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ما يزال الرجل يسأل الناس حتى يأتي يوم القيامة ليس في وجهه مزعة لحم﴾.[ك٣] وقال أبو عبيد معلقاً: «فأرى المعنى إنما دار على الكراهة للتكثر بالصدقة والاغتنام لها، فإنما هو تغليظ على السائل نفسه. فأما من أعطاه من زكاة ماله وهو مالك لأكثر من غداء أو عشاء فإنه مجزئ عن المعطي إن شاء الله».[١٥٩]

وهناك وعيد آخر، ألا وهو الوعيد على من تقاعس عن العمل بالإثم. قال صلوات الله وسلامه عليه: ﴿طلب الحلال واجب على كل مسلم﴾.[١٦٠] وقال أيضاً: ﴿كفى بالمرء إثماً أن يضيع من يقوت﴾.[١٦١] وسنأتي على أحاديث أخرى تحث على العمل لأهمية المسألة لنهوض الأمة.

ولكنك قد تقول: إن البعض خبثاء ولن ينفع معهم الوعيد، فسيتظاهرون بالفقر لأخذ الزكاة، كما أن نظرتنا للمجتمع يجب أن لا تُبنى على أسس الوعيد والتهديد بعذاب الآخرة لدفع الناس للعمل، بل من خلال الحركيات، لأن الوعيد لن يثمر إلا مع المتقين، وهذا من القيم. فأقول: إن في هذا القول صحة إن نحن فكرنا في إطارنا الحالي الذي أنبت بشراً تلوثت سلوكياتهم، وهذا لن يحدث إن طبقت الشريعة كما سنوضح في فصل «المدينة» بإذن الله، وبالذات مع الكبار سناً لأنهم قد تشكلوا على الصدق خلال حياتهم العملية إن طبقت الشريعة، وهم الآن فقراء لعدم ادخارهم لما يعينهم في كبرهم، لذلك يستحقون الزكاة، فهذا أقصى ما يُرجى منهم. إلا أن ادعاء الفقر قد يقع ممن هم أحدث سناً، إن استثنينا أصحاب النفوس العزيزة، فلماذا يسعى الإنسان القادر على العمل بحثاً عن الرزق إذا كان ادعاء الفقر أسهل طريق للكفاف؟ هنا أتت الشريعة بوضع صمامات لتلافي حدوث هذا. لقد منعت الشريعة الزكاة عن الكسول القادر على العمل.

اتفق جمهور الفقهاء على أن القادر على العمل والمتعطل بإرادته لا يعطى الزكاة، بل تحرم عليه. فقد قال الشافعي وأبو ثور: «من كان قوياً على الكسب والتحرف مع قوة البدن وحسن التصرف حتى يغنيه ذلك عن الناس فالصدقة عليه حرام، واحتج بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي﴾.[ل٣] وقال الشوكاني موضحاً: «قال الجوهري: المرة القوة وشدة العقل، ورجل مرير أي قوي ذو مرة. وقال غيره المرة القوة على الكسب والعمل ... وقوله سوي أي مستوي الخلق، قاله الجوهري، والمراد استواء الأعضاء وسلامتها».[١٦٣] وبرغم أن أحمد بن حنبل له رأي في الحديث السابق إلا أنه يذهب لنفس المذهب. فقد قال في الحديث: «لا أعلم

ط٣) وهذا نصاب زكاة الغنم.

ي٣) الرضف بفتح الراء وسكون الضاد المعجمة الحجارة المحماة.

ك٣) وفي حديث آخر رواه أبو هريرة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من سأل الناس أموالهم تكثراً فإنما يسأل جمراً، فليستقل أو ليستكثر﴾ (١٥٨).

ل٣) رواه أبو داود والترمذي والدار قطني، وهناك حديث آخر، فقد قال صلى الله عليه وسلم: ﴿لا تحل الصدقة لغني ولا لقوي متكسب أو مكتسب﴾. ومن هذه الأحاديث يستنتج معظم الفقهاء أن الصدقة لا تحل للمستطيع للعمل، فيقول سيد سابق مثلاً بعد عرضه لآراء بعض الفقهاء: «القوي المكتسب لا يعطى من الزكاة مثل الغني» (١٦٢).

م٣) وقال أبو عيسى الترمذي في جامعه: «إذا كان الرجل قوياً محتاجاً ولم يكن عنده شيء فتصدق عليه أجزأ عن المتصدق عند أكثر أهل العلم. ووجه الحديث عند بعض أهل العلم على المسألة. وقال الكيا الطبري: والظاهر يقتضي جواز ذلك لأنه فقير مع قوته وصحة بدنه، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه» (١٧٢).

ن٣) بفتح العين، أي مثلين. يقال فلان لا عدل له، أي لا نظير. ويجوز الكسر بمعنى متساويين (١٧٣).

س٣) المحارف، بفتح الراء، هو المحروم المجدود، إذا طلب لا يرزق أو يكون لا يسعى في الكسب (١٧٤).

فيه شيئاً يصح. قيل له: يرويه سالم بن أبي الجعد عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم. قال: سالم لم يسمع من أبي هريرة. والغنى يختلف، فمنه غنى يوجب الزكاة، وغنى يمنع أخذها، وغنى يمنع المسألة، ويخالف ما قاسوا عليه هذا، فإنه محتاج إليها، والصدقة أوساخ الناس، فلا تباح إلا عند الحاجة إليها، وهذا المختلف فيه لا حاجة به إليها، فلا تباح له».[١٦٤] ويقول أبو عبيد مستنتجاً من الحديث: «وقد وجدنا على مستحل الصدقة شرطاً آخر من رسول الله صلى الله عليه وسلم سوى الغناء، وهو قوله: ﴿لا تحل لغني ولا لقوي مكتسب، ولا لذي مرة سوي﴾، وهو القوي أيضاً».[١٦٥]

وهناك حديث ثان يعتبر أصلاً في هذه المسألة: فعن عبيد الله بن عدي الخيار قال: «أخبرني رجلان أنهما أتيا النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع وهو يقسم الصدقة فسألاه منها، فرفع فينا البصر وخفضه فرآنا جلدين[١٦٦] فقال: ﴿إن شئتما أعطيتكما، ولا حظ فيها لغني، ولا لقوي ومكتسب﴾.[١٦٧] وقال القرطبي مستنتجاً من هذا الحديث: «ولأنه قد صار غنياً بكسبه كغني غيره بماله فصار كل واحد منهما غنياً عن المسألة ...».[١٦٨] وقال الإمام أحمد في الحديث: «ما أجوده من حديث، ما أعلم روي في هذا أجود من هذا».[١٦٩]

ولكن القوة البدنية ليست كل شيء، فقد يكون القوي جاهلاً أينما توجه لا يأت بخير. وبالطبع فإن لهؤلاء وضع مختلف. فيقول الشوكاني مثلاً معلقاً على الحديثين: «... وإطلاق المرة هنا، وهي القوة، مقيد بالحديث الذي بعده، أعني قوله: ﴿ولا لقوي مكتسب﴾، فيؤخذ من الحديثين أن مجرد القوة لا يقتضي عدم الاستحقاق إلا إذا قرن بها الكسب ...».[١٧٠] وقال الخطابي في الحديث الثاني: «هذا الحديث أصل في أن من لم يُعلم له مال فأمره محمول على العدم. وفيه دليل على أنه لم يعتبر في أمر الزكاة ظاهر القوة والجلد، دون أن يضم إليه الكسب، فقد يكون من الناس من يرجع إلى قوة بدنه، ويكون مع ذلك أخرق اليد لا يعتمل، فمن كان هذا سبيله لم يمنع من الصدقة بدلالة الحديث».[١٧١] ومعنى أخرق اليد لا يعتمل: أي لا يحسن أداء ما يناط إليه من عمل، لذلك فقد لا يأمنه الناس على أعمالهم، فلا يجد بالتالي ما يعيش به.[م٣]

أي أن هناك استثناءات، فهؤلاء الذين لا يأمنهم المجتمع على ممتلكاته لضعف قدرتهم على العمل أو لغبائهم، فلا حكمة هنالك من دفعهم لعمل ما لا يتقنون، وفي هذا فقر لهم. لذلك كان مذهب الجمهور كما رأينا، أن هؤلاء يعطون من الزكاة قدر ما يغطي حاجتهم، وبهذا فهم يُدفعون لأقصى ما يستطيعون أداءه. فيقول أبو عبيد: «فأراه صلى الله عليه وسلم قد سوى بينهما [أي بين الغني والقوي] في تحريم الصدقة عليهما، وجعل الغنى والقوة على الاكتساب عدلين،[ن٣] وإن لم يكن القوي ذي مال، فهما الآن سيان، إلا أن يكون هذا القوي مجدوداً عن الرزق محارفاً.[س٣] وهو في ذلك مجتهد في السعي على عياله حتى يعجزه الطلب. فإذا كانت هذه حاله فإن له حينئذ حقاً في أموال المسلمين، لقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَفِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ﴾».[١٧٥] ولعل في قول ابن قدامة الآتي توضيح لمسألة دفع الناس لأقصى ما يستطيعون. ولكن دقق في معنى عبارة «يقع موقعاً من كفايته». يقول ابن قدامة مستنتجاً:

> «فالفقير الذي لا يقدر على كسب ما يقع موقعاً من كفايته، ولا له من الأجرة أو من المال الدائم ما يقع موقعاً من كفايته، ولا له خمسون درهماً ولا قيمتها من الذهب، مثل الزمني المكافيف وهم العميان، سموا بذلك لكف أبصارهم، لأن هؤلاء في الغالب لا يقدرون على اكتساب ما يقع موقعاً من

> كفايتهم وربما لا يقدرون على شيء أصلاً. قال تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَٰهُمْ لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا﴾، ومعنى قولهم: يقع موقعاً من كفايتهم أنه يحصل به معظم الكفاية أو نصف الكفاية مثل من يكفيه عشرة فيحصل له من مكسبه أو غيره خمسة فما زاد، والذي لا يحصل له إلا ما لا يقع موقعاً من كفايته كالذي لا يحصل له إلا ثلاثة أو دونها، فهذا هو الفقير، والأول هو المسكين، فيعطى كل واحد منهما ما يتم به كفايته، وتسند به حاجته، لأن المقصود دفعها وإغناء صاحبها، ولا يحصل إلا بذلك ...».[١٧٦]

فإن أدركنا هذه المعاني جميعاً، وإن اقتنعنا أن للناس إخراج الزكاة بأنفسهم كما وضحت في فصل «الأموال»، فسنقتنع بأن الشريعة ستؤدي لظهور ميزان دقيق لدى الناس المالكين للنصاب يؤهلهم للحكم على المستحقين للزكاة. فهم وحدهم القادرون على تحديد المستحقين للزكاة لأنهم يعيشون معهم ويخالطونهم. فالنسيج العمراني النابع من حركيات الإحياء، كما سيأتي في فصل «الأماكن» بإذن الله، لم يكن مقسوماً كأيامنا هذه لمناطق يعيش فيها الأثرياء وأخرى للفقراء. ففي المجتمعات الرأسمالية، ولأن الأرض سلعة، فإن السكان من ذوي الطبقات المتقاربة اقتصادياً يعيشون في نفس الأحياء، وبهذا تظهر الطبقية. أما مع تطبيق الإحياء، فقد كانت جميع الأحياء تحوي السكان بطريقة متداخلة ومتجاورة فيصعب معها للغريب التمييز بين الفقراء والأغنياء لتقارب الناس في الدخل. أي لأن فتح أبواب التمكين أدى لمجتمع ترتفع فيه نسبة الملاك، انقسمت الثروات بشكل تقاربي. إلا أن هذا لا يعني أن لا يصاب بعض السكان بالفقر لأي سبب غير متوقع مثل خسارة في تجارة أو هلاك زرع. ولعل ما يجعل هذا الميزان أكثر فاعلية في رفع الفقر عن المجتمع هو أن لدافع الزكاة حرية الاختيار بين الأصناف الثمانية كما وضحت، فله أن يضعها في جميع الأصناف الثمانية أو حتى في صنف واحد إن كانت زكاته قليلة. ولأن للمزكي حرية الاختيار، فقد يدفعها لمن هو أقرب إليه، وهنا نجد أن الشريعة تحث على ذلك، لأن للمزكي أجرين إن دفع الزكاة لقريب له كما جاء في صحيح البخاري: ﴿أجر القرابة وأجر الصدقة﴾،[ع٣] فللزوجة دفع الزكاة لزوجها، وللرجل دفع الزكاة لابن أخيه أو خاله وهكذا، على أن لا تذهب الزكاة لمن على المرء نفقتهم كالأب والابن والزوجة.[ف٣] فعن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم «أنه سئل: أي الصدقة أفضل؟ فقال: ﴿الصدقة على ذي الرحم الكاشح﴾»، والكاشح: الذي يضمر العداوة ويطوي عليها كشحه. وعن أبي أمامة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿يا ابن آدم، إنك إن تبذل الفضل خير لك، وإن تمسكه شر لك، ولا تلام على كفاف، وابدأ بمن تعول. واليد العليا خير من اليد السفلى﴾. وقال أيضاً صلوات ربي وسلامه عليه:

ع٣) جاء في صحيح البخاري أن زينب امرأة عبد الله سألت بلالاً أن يسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم إن كانت نفقتها على زوجها وأيتام لها في حجرها تجزئ عنها؟ فرد الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿نعم ولها أجران: أجر القرابة وأجر الصدقة﴾. وقد تم اختصار الحديث هنا، فلابد من الرجوع للأصل (١٧٧).

ف٣) ففي صحيح البخاري عندما أرادت زوجة ابن مسعود التصدق زعم زوجها أنه وابنه أحق بالصدقة، فسألت الرسول صلى الله عليه وسلم فأجابها قائلاً: ﴿صدق ابن مسعود، زوجك وولدك أحق من تصدقت به عليهم﴾. وفي أحاديث هذه الأبواب جاء في فتح الباري في شرح قوله صلى الله عليه وسلم ﴿ولها أجران﴾: «أي أجر الرحم وأجر منفعة الصدقة، .... واستدل بهذا الحديث على جواز دفع المرأة زكاتها إلى زوجها، وهو قول الشافعي والثوري وصاحبي أبي حنيفة، وإحدى الروايتين عن مالك، وعن أحمد كذا أطلق بعضهم ورواية المنع عنه مقيدة بالوارث، وعبارة الخرقي: ولا لمن تلزمه مؤنته، فشرحه ابن قدامة بما قيدته قال: والأظهر الجواز مطلقاً إلا للأبوين والولد، وحملوا الصدقة في الحديث على الواجبة لقولها: أتجزئ عني، وبه جزم المازري وتعقبه عياض ...» (١٧٨).

ص٣) وفي الأموال أيضاً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿الصدقة على المسكين صدقة، وهي على ذي الرحم ثنتان: صدقة وصلة﴾ (١٧٩).

﴿دينار أنفقته في سبيل الله، ودينار أنفقته في رقبة، ودينار تصدقت به على مسكين، ودينار أنفقته على أهلك، أعظمها أجراً الذي أنفقته على أهلك﴾.ص٣ وقال مالك: «أفضل من وضعت فيه زكاتك قرابتك الذين لا تعول».١٨٠ فتأمل هذا الحث على جمع الشمل. وكما وضحت عندما تحدثت عن رد الزكاة لفقراء نفس المنطقة، فكذلك الحال هنا ولكن على نطاق أضيق. فإن لم يدفع الإنسان زكاته لمن هو قريب له، فإن هذا سيورث الحقد في نفس الفقير على قريبه الغني، وفي هذا تمزيق للنسيج الاجتماعي وإحداث هوة بين الفقير والغني لاستمرار مقارنة الفقير نفسه بقريبه الغني، وفي هذا زيادة في معاناة الفقير إضافة لفقره المادي. فالفقر هو مقارنة بالإضافة إلى أنه حاجة. ففقراء اليوم يملكون من الملابس أكثر مما ملكه بعض أثرياء الماضي. وبعض فقراء اليوم ينعمون بمكيفات كهربائية أفضل من حكام الماضي الذين كانوا يحترقون من حر الصيف. وبدفع الزكاة للقريب ثم الأقرب يلتئم الجرح المادي لهذا القريب ثم الذي يليه قرابة.

إن المجتمعات عادة ما تتكون من تكتلات بشرية على شكل أسر أو قبائل أو عشائر أو سكان قرية واحدة والتي عادة ما تربطهم علاقات حميمة. وفي عصر العولمة أخذت التكتلات شكلاً آخر كموظفي شركة واحدة أو سكان مجمع سكني من طبقات اقتصادية متقاربة. وعادة ما تربط العلاقات النفعية والمادية والسلطوية أفراد هذه التكتلات والتي بدأت في التفكك في مجتمعاتنا المعاصرة بسبب الحداثة الآتية من الغرب، وبدأ الوضع يزداد سوءاً مع العولمة الظالمة كما مر بنا. وحتى يكون المجتمع أكثر إنتاجاً يجب ألا يتمزق بل يتعاضد في نسيجه المكاني والاجتماعي والاقتصادي، كيف؟

إن تصورنا أن الأمة كالجسد الواحد، وفي هذا الجسد أعضاء كالرأس والجهاز الهضمي مثلاً، وكل عضو مكون من أعضاء أصغر كالعين والأنف، وكل عضو أصغر مكون من أعضاء أصغر فأصغر ثم الأنسجة والخلايا وهكذا، كذلك المجتمعات مكونة من أفراد وأسر وعشائر وقبائل وجماعات مهنية ونحوها من تكتلات. وعندما يحث الإسلام الناس لدفع الزكاة لمن هو أقرب فأقرب في نفس المنطقة، كتفضيل الإنسان المزكي دفع زكاته لابن خاله أو جاره ثم أفراد قبيلته أو حيه، نجد أن فقر أصغر كتلة، ألا وهي الأسرة، قد التأم، وعندما يلتئم جرح الفقير تلتئم أمراض أخرى معها، مثل الأمراض النفسية وعدم الحاجة للسرقة أو للدعارة. فالفقر من أساسيات كل بلوى اجتماعية كما هو معلوم، أي أن هذه الأسرة قد استصحت وتمكنت، ثم بتمكن هذه الأسرة ستصبح دافعة للزكاة وتساعد من بجانبها، فيلتئم فقر الأقرب من أسر نفس القبيلة أو الحي، ولعل الأهم من هذا ليس انتشال الفقير من فقره فقط، ولكن ازدياد عطاء الغني لأنه أصبح أكثر طمأنينة في بيئته التي بدأ انعدام الفقراء فيها فقلت مشاكلها. وهكذا تظهر التكتلات البشرية المستصحة نفسياً ومالياً لتصبح دافعة للزكاة لمن جاورها لينهضوا واحداً تلو الآخر حتى يلاقوا الناهضين من جهات أخرى لتُقفل دائرة الفقر والانهزام النفسي. ثم إن أضفت لهذا ما مر بنا في فصل «ابن السبيل» من انتقال الفقراء العاطلين في مستوطناتهم إلى المستوطنات التي بها فائض زكاة لأن الزكاة تُخرج أعياناً بالإضافة لإخراجها للأقرب فالأقرب جغرافياً، عندها ستتأكد أخي القارئ من انهزام الفقر. وعند القضاء على الفقر في كل تكتل بشري يتسارع العطاء والإنتاج لتلك الكتلة لخلوها من البؤس، وبهذا تتكون المستوطنات المتمكنه بنهوض المجتمع بالتداخل والتجاور. أي عندما تستصح الكتلة الأصغر ومن بجانبها تتساعد الكتلتان لتصحيح وضع الكتلة الثالثة، وهكذا تستصح الكتلة الأكبر كالقرية أو الحي والتي ستساعد من يجاورها لانتشالها

من الفقر، ثم تتساعد الكتلتان معاً على من بجانبهما وهكذا حتى تستصح الكتلة الكبيرة كالمدينة مثلاً ثم الإقليم، وهكذا تستصح الأمة. لذلك أقول أن هناك ميزاناً دقيقاً بيد الدافعين للزكاة يؤدي لتحسين حال المجتمع. وما يزيد هذه الحركية إتقاناً هو أن بعض دافعي الزكاة كانوا فقراء فأصبح لديهم القليل الفائض ليخرجوا منه القليل جداً كزكاة إلا أنه كثير في نظرهم لأنهم كانوا فقراء بالأمس القريب. فالذي يخرج ديناراً كزكاة لأول مرة يعلم أهمية هذا الدينار. لهذا سيجتهد في وضع الدينار في يد تستحقه لأن الزكاة عبادة. لهذا سيمحص الناس جيداً ليخرج زكاته ليعطيها لمن سيستثمر هذا الدينار أكثر من غيره لأن أجر كل استثمار من هذا الدينار سيعود عليه مهما طال الزمن. هكذا الإسلام يضاعف الأجر. ثم إن هذا الآخذ سينطلق في العطاء أيضاً وهكذا. الآن نستطيع أن نفهم قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿سبق درهم مائة ألف﴾. فتأمل.

أما إن نقلت ودفعت الزكاة أو الضمان الاجتماعي لمن هو أبعد عن طريق الدولة، وبقي القريب أو الجار فقيراً، كما تفعل السلطات الغربية ومن نهج طريقها، فإن الالتئام قد لا يأتي لأن أصغر كتلة لاتزال تنزف، وذلك لأن الغني قد لا يزداد إنتاجه لانشغاله الدائم بمن هو بجانبه من فقير خوفاً منه أو حذراً منه. وهكذا يتباطأ إنتاج تلك الكتلة وتصبح عاجزة عن دعم الكتل المجاورة. فكيف يلتئم جرح حي وبعض أفراد أسره مجروحين مالياً، لذلك لن يكون الحي منتجاً كما يجب. ولأن هذا الحي جريح كالأحياء الأخرى فالكل سيبقى جريحاً. ولكنك قد تقول: إن الوضع في العالم الغربي ليس كذلك؟ فأقول: إن المسألة نسبية، فإن أخذ العالم الغربي بحركيات الشريعة لأصبح أغنى مما هو عليه الآن. ولكن نظراً لثرائه الناتج عن الثورة الصناعية لا نرى فقره برغم بؤسه.

ولكن ما مقدار ما يمكن دفعه للفقير من الزكاة؟ هناك اختلافات طفيفة بين أقوال الفقهاء حول القدر الذي يأخذه الفقير أو المسكين من الزكاة: إلا أن معظمهم، كما لخص سيد سابق، يذهب إلى أن للفقير أخذ «قدر النصاب الزائد عن الحاجة الأصلية له ولأولاده من أكل وشرب وملبس ومسكن ودابة وآلة حرفة، ونحو ذلك مما لا غنى عنه، فكل من عدم هذا القدر فهو فقير يستحق الزكاة».[١٨١] أي أن هذا مبدأ آخر في الشريعة يعين الناس على إعانة القريب للخروج من فقره بتمكينه، وهو دفع ما يكفي الفقير لخروجه من فقره بدفع ما يكفيه لمعاشه وتوفير آلة له تعينه في عمله، أو تسديد نفقات دورة علمية له مثلاً.

ولبعض التفصيل أقول: لقد كره بعض الفقهاء أن يعطى الفقير أكثر من حد الغنى. فقد كان سفيان يكره أن يعطي الرجل أكثر من خمسين درهماً لأنه حد الغنى عنده، كما كان لا يرى أن يعطاها من يملك خمسين درهماً.[ق٣] أما سائر أهل العراق، غير سفيان، فقد ذهبوا نفس المذهب ولكن بجعل المبلغ مائتي درهم وقالوا: «لا يعطى منها الواحد أكثر من مائتين، كما لا تحل له إذا كانت له مائتان».[١٨٣] أما مالك «فلم يكن عنده في هذا حد معلوم وكان يقول: أرى على المعطي في ذلك الاجتهاد وحسن النظر». ويوضح محقق كتاب الأموال قائلاً: «وهذا هو الصحيح، فإن أحوال الناس تختلف في الكفاية تبعاً لمنازلهم في المجتمع».[١٨٤] ويقول أبو عبيد مستنتجاً بعد ذكر

ق٣) إلا أن يكون غارماً، فإنه يقضى عنه دينه وإن كان أكثر من ذلك (١٨٢).

ر٣) يعني دالة.

ش٣) أي مقدار محدد.

ت٣) الخلة بفتح الفاء، الفقر والحاجة.

ث٣) يكنهم: يضمهم ويؤويهم. كلب الشتاء: برده وزمهريره.

عدة آثار عن صدقة النافلة: «فإذا استوى أمر الصدقة في الفرض والنافلة في مخرجهما فكذلك يجوز إعطاء الكثير من الزكاة كما يجوز إعطاؤه من التطوع إذا كان المعطون يوم يعطونها لها موضعاً في الفاقة والخلة ...».[١٨٥]

وهناك من ذهب لإعطاء الفقير لأكثر من حد الغنى. قال عمر رضي الله عنه: «إذا أعطيتم فأغنوا»، يعني الصدقة.[١٨٦] وقال أبو عبيد: «وقد روي ما هو أجل من هذا: قال ... قال أحدهما قال عمر للسعاة: كرروا عليهم الصدقة وإن راح على أحدهم مائة من الإبل، وقال الآخر: قال عمر: لأكررن عليهم الصدقة وإن راح على أحدهم مائة من الإبل»، ويعلق أبو عبيد: «فأرى عمر، على ما تأولنا عليه، قد توسع في الإعطاء حتى بلغ المائة. وهذا من نفس الفريضة، وليس لأحد أن يتوهم أنه نافلة، لأنه من صدقات المواشي، وقد كان بعض التابعين يأخذ بنحو هذا ويؤثر الإكثار على الإقلال».[١٨٧] وعن عطاء قال: «إذا أعطى الرجل زكاة ماله أهل بيت من المسلمين، فجبرهم، فهو أحب إلي»، وقال محقق الأموال معلقاً: «وهذا رأي في غاية الوجاهة، فلأن يغني بزكاته بيتاً من البيوت أفضل من أن يرضخ منها لعشرات أبيات».[١٨٨]

أي وبرغم اختلاف الأقوال في القدر الذي يأخذه الفقير أو المسكين من الزكاة إلا أنها جميعاً تحاول قدر المستطاع أن تدعم كل أسرة دفعة واحدة لتتمكن وبالتالي تصبح أسرة دافعة للزكاة بدل أخذ جزء يسير كل سنة لا يعينها إلا في اليسير من نفقاتها. فبعد ذكر الأقوال المختلفة في مقدار ما يعطى من الزكاة يستنتج أبو عبيد مثلاً:

> «فكل هذه الآثار دليا[ر٣] على أن مبلغ ما يعطاه أهل الحاجة من الزكاة ليس له وقت[ش٣] محظور على المسلمين أن لا يعدوه إلى غيره وإن لم يكن المعطى غارماً، بل فيه المحبة والفضل، إذا كان ذلك على جهة النظر من المعطي، بلا محاباة ولا إيثار هوى، كرجل رأى أهل بيت من صالح المسلمين أهل فقر ومسكنة، وهو ذو مال كثير، ولا منزل لهؤلاء يؤويهم ويستر خلتهم[ت٣] فاشترى من زكاة ماله مسكناً يكنهم من كلب[ث٣] الشتاء وحر الشمس، أو كانوا عراة لا كسوة لهم فكساهم ما يستر عوراتهم في صلاتهم، ويقيهم من الحر والبرد، أو رأى مملوكاً عند مليك سوء قد اضطهده وأساء ملكته فاستنقذه من رقه، بأن يشتريه فيعتقه. أو مر به ابن سبيل بعيد الشقة نائي الدار قد انقطع به فحمله إلى وطنه وأهله بكراء أو شراء. هذه الخلال وما أشبهها التي لا تنال إلا بالأموال الكثيرة، فلم تسمح نفس الفاعل أن يجعلها نافلة، فجعلها من زكاة ماله. أما يكون هذا مؤدياً للفرض؟ بلى ثم يكون إن شاء محسناً».

ويقول أبو عبيد معللاً ومنتقداً من يفتي بغير هذا ويرى أن صدقة التطوع هي التي يجوز فيها فقط دفع الكثير: «وإني لخائف على من صد مثله عن فعله، لأنه لا يجود بالتطوع، وهذا يمنعه بفتياه من الفريضة فتضيع الحقوق ويعطب أهلها».[١٨٩] ويقول النووي رحمه الله في هذا:

> «فإذا كان من عادته الاحتراف أعطي ما يشتري به حرفته أو آلات حرفته قلت قيمة ذلك أو كثرت، ويكون قدره بحيث يحصل له من ربحه ما يفي بكفايته غالباً تقريباً. ويختلف ذلك باختلاف الحرف والبلاد والأزمان والأشخاص ... فمن يبيع البقل يعطي خمسة دراهم أو عشرة، ومن حرفته بيع الجوهر يعطى عشرة آلاف درهم مثلاً، إذا لم يتأت له الكفاية بأقل منها .. ومن كان تاجراً أو خبازاً أو عطاراً أو صرافاً أعطي بنسبة ذلك. ومن كان خياطاً أو نجاراً أو قصاراً أو قصاباً أو غيرهم من أهل الصنائع أعطي ما يشتري به الآلات التي تصلح لمثله. وإن كان من أهل الضياع [المزارع] يعطى ما يشتري به ضيعة أو حصة في ضيعة تكفيه غلتها على الدوام».[١٩٠]

ويقول عبد السميع المصري مستنتجاً من الماوردي:

> «والذي يعنينا هو فهم الماوردي للنص الكريم، إذ ليس المراد إسعاف الفقير والمسكين بضرورات الطعام والشراب، بل المراد رعايتهم باعتبارهم قوى منتجة مثمرة في التجارة والصناعة والزراعة ونحوها، فيُمدون بالأموال الكافية ليخرجوا من اسم (الفقير والمسكين) حتى يصيروا في مستوى القدرة على استئناف نشاطهم».[١٩١]

فتأمل كيفية قص الشريعة للزكاة ومقدارها وجعل قرار ذلك بأيدي الدافعين للزكاة حتى ينهض المجتمع بنهوض مكوناته من أفراد ثم أسر ثم عشائر وما شابه من تكتلات بشرية. ولكن تذكر دائماً بأننا نناقش حد العطاء من خلال منظورنا الحالي الذي لم تُطَبق فيه الشريعة فانتشر الفقر. فنحاول توزيع الزكاة على أكبر عدد ممكن من البؤساء لسد رمقهم. أما إن طبقت الشريعة وانحسر الفقر في سنوات، عندها فإن إغداق المال على الفقراء لتجهيزهم بالأماكن والآلات للخروج من الفقر سيكون هو العرف. عندها سينطلق الجميع للعطاء والمخاطرة باقتحام مجالات اغتنامية جديدة فيزداد الإنتاج أكثر وأكثر، إلا أن القلة من هؤلاء الذي أقدموا قد يخسرون، فيظهر الغارمون.

أي أن هناك أفراد قد عملوا وتمكنوا واستغنوا، إلا أنهم أصيبوا في أموالهم كمن خسر أو حُرق مصنعه أو جرف السيل بستانه، فهؤلاء تحق لهم الزكاة حتى يعودوا للإنتاج مرة أخرى لكي لا يفقدهم المجتمع. وهؤلاء هم الصنف السادس في الزكاة، وهم الغارمون: وهم المدينون العاجزون عن وفاء ديونهم. وهم أقسام، فمنهم من تحمل حمالة، أي ديناً للإصلاح بين الناس، ومنهم من أصابته كارثة في تجارته أو مزرعته أو مصنعه، ومنهم من استدان مالاً محاولاً تحسين حال عمله في تجارة أو صناعة إلا أن خططه لم تثمر. فلا خلاف بين الفقهاء في استحقاق هؤلاء وثبوت سهمهم في الزكاة.[خـ٣] فالشريعة تحاول إخراجهم من نكستهم. والأصل في هذا الباب حديث صحيح مسلم عن مخارق الهلالي قال: «تحملت حمالة [ذ٣] فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أسأله فيها، فقال: ﴿أقم حتى تأتينا الصدقة، فنأمر لك بها﴾، قال: ثم قال: ﴿يا قبيصة إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة: رجل تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك، ورجل أصابته جائحة [ض٣] اجتاحت ماله، فحلت له المسألة حتى يصيب قواماً [ظ٣] من عيش، أو قال سداداً [غـ٣] من عيش، ورجل أصابته فاقة حتى يقول ثلاثة من ذوي الحجا [ب٤] من قومه: لقد أصابت فلاناً فاقة، فحلت له المسألة حتى يصيب قواماً من عيش، أو قال سداداً من عيش، فما سواهن من المسألة يا قبيصة سحتاً يأكلها صاحبها سحتاً﴾».[١٩٧] ويقول القرطبي مستنتجاً من هذا الحديث: «ويجوز للمتحمل في صلاح وبر أن يعطى من الصدقة ما يؤدي ما تحمل به إذا وجب عليه وإن كان غنياً، إذا كان ذلك يجحف بماله كالغريم. وهو قول الشافعي وأصحابه، وأحمد بن حنبل وغيرهم».[جـ٤]

خـ٣) أما إن كان الغرم في معصية كشراء خمر لم يدفع له شيء قبل التوبة. وإن تاب ففيه قولان: يدفع له «لأن إيفاء الدين الذي في الذمة ليس من المعصية»؛ ولا يدفع له «لأنه لا يؤمن أن يعود إلى الاستدانة للمعاصي ثقة منه بأن دينه يقضى، بخلاف من أتلف ماله في المعاصي فإنه يعطى لفقره لا لمعصيته» (١٩٢).

ذ٣) جاء في حاشية صحيح مسلم: «الحمالة هي المال الذي يتحمله الإنسان، أي يستدينه ويدفعه في إصلاح ذات البين».

ض٣) الجائحة أي ما أتلف المال كالحريق، وفي حاشية الأموال: يعني آفة سماوية (١٩٣).

ظ٣) قواماً «هو بكسر أوله يعني ما يكفيه ويقوم بحاجته، وأما القوام بالفتح فهو الوسط» (١٩٤).

غـ٣) سداداً: أي ما تقوم به حاجته ويستغني به (١٩٥).

وعن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿المسألة لا تحل إلا لثلاثة: لذي فقر مدقع، أو لذي غرم مفظع، أو لذي دم موجع﴾.[د٤] وقد وضح الشوكاني معنى لذي غرم مفظع بأنه الغرم وهو ما يلزم أداؤه تكلفاً لا في مقابلة عوض؛ والمفظع هو الشديد الشنيع الذي جاوز الحد؛ ولذي دم موجع هو الذي يتحمل دية عن قريبه أو حميمه أو نسيبه القاتل يدفعها إلى أولياء المقتول وإن لم يدفعها قتل قريبه أو حميمه الذي يتوجع لقتله وإراقة دمه.[٢٠٠] هل رأيت كيف هب الإسلام لنجدة من انكسر؟ وما هذا، والله أعلم، إلا لأن كسره يعني قعوده، وهذا يعني فقدان هذا الإنسان المنتج، وبهذا يفقد المجتمع خبرته وعطاءه، هذا إن لم يتحول هذا المنتج بسبب فقره إلى إنسان منحرف، لذلك هبت الشريعة لنجدته، لأنه بقعوده سيكون أكثر وبالاً وتكلفة على المجتمع بما قد يحدثه من ضرر مستقبلاً كما هو الحال في الدول العلمانية. فإن ميزانيات السجون، كما هو معلوم، تفوق ميزانيات التعليم في بعض الولايات الأمريكية،[٢٠١] وما هذا إلا لأن معظم هؤلاء المسجونين فقراء واضطروا لمخالفة القانون، فأودعوا السجون.

أي أن الشريعة قصت للغارم من الحقوق ما يرفع فقره ويغطي ديونه ويجهزه حتى يعود لدائرة الإنتاج مرة أخرى. فعن يحيى بن بكير قال: «سمعت الليث بن سعد يقول: كتب عمر بن عبد العزيز: أن اقضوا عن الغارمين، فكتب إليه: إنا نجد الرجل له المسكن والخادم والفرس والأثاث. فكتب عمر: أنه لابد للمرء المسلم من مسكن يسكنه، وخادم يكفيه مهنته، وفرس يجاهد عليه عدوه، ومن أن يكون له الأثاث في بيته: نعم فاقضوا عنه، فإنه غارم».[٢٠٢] وقال ابن قدامة: «وإذا كان الرجل غنياً وعليه دين لمصلحة لا يطيق قضاءه، جاز أن يدفع إليه ما يتم به قضاءه، مع ما زاد عن حد الغنى. فإذا قلنا: الغنى يحصل بخمسين درهماً، وله مائة، وعليه مائة، جاز أن يدفع إليه خمسون، ليتم قضاء المائة من غير أن ينقص غناه. قال أحمد: لا يعطى من عنده خمسون درهماً أو حسابها من الذهب إلا مديناً فيعطى دينه وإن كان يمكنه قضاء الدين من غير نقص من الغنى لم يعط شيئاً».[٢٠٣]

وهنا ملحوظة لطيفة عن سهم الغارمين، وهي أن الزكاة في معظم الأقوال لا تعطى لقضاء دين الميت، فيقول أبو عبيد: «فأما قضاء الدين عن الميت، والعطية في كفنه، وبنيان المساجد واحتفار الأنهار وما أشبه ذلك من أنواع البر فإن سفيان وأهل العراق وغيرهم من العلماء يجمعون على أن ذلك لا يجزئ من الزكاة، لأنه ليس من الأصناف الثمانية».[٢٠٤] إلا أن هناك رأياً آخر: قال القرطبي: «واختلفوا هل يقضى منها دين الميت أم لا، فقال أبو حنيفة: لا يؤدى من الصدقة دين ميت. وهو قول ابن المواز. قال أبو حنيفة: ولا يعطى منها من عليه كفارة ونحو ذلك من حقوق الله تعالى، وإنما الغارم من عليه دين يسجن فيه. وقال علماؤنا وغيرهم: يقضى منها دين الميت لأنه من الغارمين؛ قال صلى الله عليه وسلم: ﴿أنا أولى بكل مؤمن من نفسه، من ترك مالاً فلأهله، ومن ترك ديناً أو ضياعاً فإلي وعلي﴾».[٢٠٥] ولعل القول الأول الذي لا يجيز قضاء الدين عن الميت أقرب لتمكين المسلمين، وذلك لأن قضاء الدين عن الحي يعيد هذا الإنسان لدائرة الإنتاج مرة أخرى، أما الميت فهو لن يعود بالطبع في جميع الأحوال. وقد

ب٤) الحجا: أي العقل (١٩٦).

جـ٤) يقول الطبري: «فقوله: ثم يمسك دليل على أنه غني، لأن الفقير ليس عليه أن يمسك، والله أعلم» (١٩٨).

د٤) رواه أحمد وأبو داود. وفي الأموال: «أن رجلاً أتى ابن عمر فسأله، فقال: إن كنت تسأل في دم مفظع أو غرم موجع أو فقر مدقع فقد وجب حقك، وإلا فلا حق لك. قال: ثم أتى الحسن بن علي فقال له مثل ذلك» (١٩٩).

تسأل: وما ذنب الذي أقرض المال لهذا الذي مات؟ فأقول: إن المقرض قد يكون بحاجة للمال الذي أقرضه، وله الأخذ من التركة، إلا أنه في جميع الأحوال لازال إنساناً منتجاً، فإن لم يكن، لكان فقيراً، وعندها فله الأخذ من سهم الفقراء. فتأمل قول أبي عبيد: «وإنما افترق الحي والميت أن يكون الميت غارماً لأن الدين الذي أدانه قد تحول على غيره، وهو الوارث، فإن كان على الميت وفاء بدينه كان في ميراثه، وكان ذلك عليه دون الصدقة، وإن لم يكن له مال فليس على وارثه شيء وليس بغارم، لأنه هو الذي أدان هذا الدين. وقد أجمعت العلماء أن لا يعطى من الزكاة في دين ميت، وأما الحي فإنه يعطاها بالكتاب والسنة».[٢٠٦] فهل رأيت كيف أن الشريعة حتى في هذه التفصيلة الدقيقة تدفع إلى التمكين ليزداد الإنتاج.

ولتعزيز الإنتاج تستنتج الدكتورة نعمت قائلة:

> «والغارم في مذهب الحنفية: من عليه دين ولا يملك نصاباً فاضلاً عن دينه. فلو كان للمستدين مال، لو قضى منه دينه لنقص ماله عن كفايته، ترك له ما يكفيه، وأعطي ما يقضي به الباقي. والمراد بالكفاية عند الشافعية: كفاية العمر الغالب فيما يظهر، ثم إن فضل معه شيء صرفه في دينه، وتمم له باقيه. وهذا يعني أن الغارم لا يجبر على تصفية استثماراته لسداد دينه، إن كانت هذه الاستثمارات تقوم بكفاية عمره. فمن كانت له آلات حرفة فإنها لا تباع ليسد بها دينه. وفي هذا ضمان لاستمرارية الإنتاج وتشجيع لزيادة الطاقة الإنتاجية عن طريق مزيد من الاستثمارات الجديدة. وفي ذلك قال الإمام الباجي: «يجب أن يكون الغارم على هذا الوجه من تنجز حاله بأخذ الزكاة يتغير بتركها. وذلك بأن يكون ممن له أصول يستغلها ويعتمد عليها فيركبه دينه يلجئه إلى بيعها، ويعلم أنه إذا باعها خرج عن حاله، فهذا يؤدى دينه». ويلفت النظر هنا إلى حالة يكون فيها المدين شخصاً منتجاً فركبه الدين فاضطر إلى أن يخرج من مجال الإنتاج ببيع أصوله الإنتاجية، وهنا تتدخل الزكاة من خلال سهم الغارمين لتبقي على تلك الطاقة الإنتاجية عاملة، ولتباعد بينها وبين الضياع ...».[٢٠٧]

وكما ذكرنا في الفصول السابقة، فإن الإسلام دين لا يخون المسلمين ولكن يكرمهم باحترام أقوالهم. فمن ادعى الفقر يقبل قوله دون حلفان. يقول ابن قدامة في الفقراء: «وإن كان الرجل صحيحاً جلداً وذكر أنه لا كسب له، أعطي منها وقبل قوله بغير يمين إذا لم يعلم يقين كذبه، ولا يحلفه لأن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى الرجلين اللذين سألاه ولم يحلفهما، ...».[٢٠٨] أما إن ادعى الرجل الفقر وهو معروف بالغنى، فيقول ابن قدامة: «لم يقبل قوله إلا ببينة تشهد بأن ماله تلف أو نفد، لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿لا تحل المسألة إلا لثلاثة: ...﴾».[٢٠٩] وفي هذا حكمة كما وضحت، إذ أن مجرد عدم الأخذ بقول الناس سيؤدي إلى ظهور طبقة من الموظفين الذين ستلقى عليهم مسؤولية تحرى صدق الناس، وهذا سيؤدي إلى ظهور جهاز حكومي بيروقراطي إداري وأعمال ورقية لن تنتهي، أي أن هذا الجهاز قد يكون بذرة للدولة بمفهومها الحديث، وهذا سيكلف الأمة أكثر من الأخذ بقول الناس دون يمين حتى وإن كذب البعض وأخذوا من أموال الزكاة دون استحقاق. فتأمل. وبالطبع فهناك الكثير من التفاصيل عن الزكاة والتي تؤدي للمزيد من الإنتاج وسنأتي على بعضها في فصل «البركة» مثل تعجيل إخراج الزكاة وزكاة الدين واليتيم.

الإنفاق: بين الزهد والإسراف

بالإضافة للزكاة، فقد حثت الشريعة على الإنفاق كما هو مشهور. وهذا ليس مفروضاً على الناس، بل الشريعة تحثهم عليه، أي أن الإنفاق ليس من الحركيات، بل هو من القيم. وبهذا يدور رأس المال في المجتمع أكثر وأكثر حتى وإن كان قليلاً ليحرك الاقتصاد. ولعلك هنا تقول: ولكن القيم ليست مؤثرة في الحياة الاقتصادية لأنها ليست ملزمة للمسلمين! فأجيب: أصبت، لكن لأن الحث على الإنفاق من القيم، فقد وُضع بطريقة ليصبح من الحركيات. كيف؟ هذا ما ستحاول الصفحات القادمة إيضاحه من خلال التركيز على الإسراف والتبذير والكنز والزهد والحث على العمل. فجميع السابق بالإضافة للادخار والاستثمار هي مسائل متداخلة تؤثر في سلوكيات الناس في التصرف في المال وسيطول شرحها إن استفضنا فيها، لهذا سألخصها في الفقرة الآتية. فإن اقتنعت بها بإمكانك القفز مباشرة للعنوان الآتي: «الدين: حث وتثبيط»، وإلا لابد من قراءة الصفحات التالية التي قد تبدو تفصيلية بعض الشيء لموضوع الفصل والوصل إلا أنها مختصر سريع لسلوكيات الإنفاق.

كما قلت في فصل الديوان، فإن هناك منحدراً للقيم المجتمعية إما بالسمو أو بالانحطاط وذا اتجاه واحد في الغالب. فإن تغلبت حركيات الحكم بما أنزل الله فإنها تشد بعضها بعضاً وعندها فإن المجتمع سيستمر في السمو صعوداً يوماً بعد يوم حتى يزدهر المجتمع وينحسر الفساد تماماً. وفي النقيض، إن تغلبت آليات الحكم بالعقل فإنها تجر بعضها بعضاً ليستمر المجتمع في الانحطاط يوماً بعد يوم حتى يعم الفساد. أي أن المجتمعات في الغالب في حركة مستمرة إما صعوداً أو هبوطاً. وما تفعله الزكاة هو تحريك الأمة في الصعود اقتصادياً. ولكنك قد تقول بأن هناك من الناس من قد يهرب من دفع الزكاة لأن تفريقها بأيديهم وبالذات زكاة الأموال الباطنة! فأجيب: بالطبع هذا سيحدث دون علم العاملين على الزكاة. لكن هروب بعض الناس من الزكاة من جهة، وحث الشريعة على الإنفاق من جهة أخرى، كلتاهما تكملان بعضهما بعضاً لتحريك الاقتصاد تجاه إنتاج الضروريات.[هـ٤] أي أن حركيتي الزكاة والإنفاق تشدان بعضهما بعضاً. ذلك أن فتح أبواب التمكين (وهي مجموعة حركيات شادة)، ولأنها ستوسع دائرة المستفيدين، ستزيد نسبة من سيفيض دخلهم عن حاجاتهم. وبالتأكيد فمن بين هؤلاء من سيتأثر بآيات وأحاديث الحث على الإنفاق وعندها حتى وإن كانوا قلة فسينفقون على الأقارب والفقراء، وبهذا يتحول الحث على النفقة من القيم إلى الحركيات لا لسبب إلا لأن عدد المتمكنين أكثر، ومن هؤلاء الكثر سيتأثر البعض وسينفقون على الغير، وهذا سيغير المجتمع اقتصادياً كما سترى في هذه الصفحات الآتية بإذن الله من خلال توضيح الإسراف والتبذير والكنز والزهد. وما يعين على تحويل الإنفاق من القيم إلى الحركيات هو تغير قناعات الناس بأن أي إنفاق سيعود بالضرورة بالنفع على المنفق في هذه الدنيا قبل الفوز بثواب الآخرة. كيف؟

لقد بلغت آيات الحث على الإنفاق خمساً وسبعين آية، أي أكثر من آيات الحث على الصلاة والتي وصلت إلى سبعين آية، بينما الآيات الحاثة على الزكاة اثنتان وثلاثون آية فقط (كما تقول الدكتورة نعمت في كتابها «الزكاة»). وإن قرأت هذه الآيات ستلحظ أنها وضعت في أطر متعددة وبطرق لن يفلت مسلم من ملاحظتها

هـ٤) عندما أذكر الضروريات فهذا لا يعني الضروريات فقط، بل يعني الحاجيات والكماليات الواعدة أيضاً كما مر بنا في فصول سابقة.

لتكون حجة على عدم اكتراثه للإنفاق، فتكون حسرة عليه يوم القيامة إن هو تلافى التنبه لها برغم أنها ليست مفروضة عليه. فمن هذه الآيات مثلاً قوله تعالى في أول سورة البقرة: ﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾. وقوله تعالى في سورة البقرة أيضاً: ﴿لَّيۡسَ ٱلۡبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ قِبَلَ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلۡكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ وَءَاتَى ٱلۡمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينَ وَٱبۡنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلۡمُوفُونَ بِعَهۡدِهِمۡ إِذَا عَٰهَدُواْۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِي ٱلۡبَأۡسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلۡبَأۡسِۗ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُتَّقُونَ﴾. لاحظ تقديم الإنفاق على غيره من الأعمال بما فيها الصلاة. ذلك أن في إنفاق الناس تحريك للاقتصاد ما يؤدي لانحسار الفقر فتنتشر الفضيلة وعندها سيزداد المصلون. لهذا والله أعلم كان نصيب الآيات التي تحث على الإنفاق أكثر من غيرها برغم أن مسألة الإنفاق تظهر وكأنها لا علاقة لها بالتوحيد والعقيدة. فالذي يقع هو العكس: فإن ضمر الإنفاق وكنز الناس المال سيتعثر الاقتصاد وينتشر الفقر والفساد ويقل المصلون في نسبتهم. ألم يستعذ الرسول صلى الله عليه وسلم بالقول: ﴿اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر﴾ قارناً بين الكفر والفقر؟ ألم يقل صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿كاد الفقر أن يكون كفراً﴾؟

ومن آيات الإنفاق قوله تعالى في سورة النحل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾. وقال تعالى في سورة آل عمران: ﴿ٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلۡقَٰنِتِينَ وَٱلۡمُنفِقِينَ وَٱلۡمُسۡتَغۡفِرِينَ بِٱلۡأَسۡحَارِ﴾. وقال تعالى في سورة آل عمران: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَٱلۡكَٰظِمِينَ ٱلۡغَيۡظَ وَٱلۡعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾. وقال تعالى في سورة الذاريات: ﴿كَانُواْ قَلِيلٗا مِّنَ ٱلَّيۡلِ مَا يَهۡجَعُونَ ۝ وَبِٱلۡأَسۡحَارِ هُمۡ يَسۡتَغۡفِرُونَ ۝ وَفِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ﴾. وهناك سورة كاملة تدور حول الإنفاق ألا وهي سورة الليل: قال تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ۝ وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلۡأُنثَىٰٓ ۝ إِنَّ سَعۡيَكُمۡ لَشَتَّىٰ ۝ فَأَمَّا مَنۡ أَعۡطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ۝ وَصَدَّقَ بِٱلۡحُسۡنَىٰ ۝ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلۡيُسۡرَىٰ ۝ وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسۡتَغۡنَىٰ ۝ وَكَذَّبَ بِٱلۡحُسۡنَىٰ ۝ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلۡعُسۡرَىٰ ۝ وَمَا يُغۡنِي عَنۡهُ مَالُهُۥٓ إِذَا تَرَدَّىٰٓ ۝ إِنَّ عَلَيۡنَا لَلۡهُدَىٰ ۝ وَإِنَّ لَنَا لَلۡأٓخِرَةَ وَٱلۡأُولَىٰ ۝ فَأَنذَرۡتُكُمۡ نَارٗا تَلَظَّىٰ ۝ لَا يَصۡلَىٰهَآ إِلَّا ٱلۡأَشۡقَى ۝ ٱلَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝ وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلۡأَتۡقَى ۝ ٱلَّذِي يُؤۡتِي مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ۝ وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعۡمَةٖ تُجۡزَىٰٓ ۝ إِلَّا ٱبۡتِغَآءَ وَجۡهِ رَبِّهِ ٱلۡأَعۡلَىٰ ۝ وَلَسَوۡفَ يَرۡضَىٰ﴾. وقال تعالى في سورة المعارج: ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعٗا ۝ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا ۝ إِلَّا ٱلۡمُصَلِّينَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ دَآئِمُونَ ۝ وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ ۝ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ﴾.

إن تدبرت الآيات السابقة وغيرها كثير ستلحظ أنها وضعت في أطر مختلفة وبطرق لن يفلت منها أي مسلم دون أن تحرك مشاعره أو تخوفه وتحثه على الإنفاق برغم أنها ليست مفروضة عليه. وبالطبع فمن أهم هذه الأطر ذم الإسراف والتبذير لأن من لا يسرف أو لا يبذر سيجد فائضاً يمكنه من الإنفاق. فما الفرق بين الإسراف والتبذير؟ وما تأثيرهما على الإنفاق؟

هناك تعريفات كثيرة للإسراف والتبذير والفرق بينهما، اخترت منها الآتي: يقول الجرجاني بأن الإسراف: «هو إنفاق المال الكثير في الغرض الخسيس». وفي موضع آخر يقول الإسراف هو: «صرف الشيء فيما ينبغي زائداً على ما

ينبغي، بخلاف التبذير، فإنه صرف الشيء فيما لا ينبغي». وعرف ابن العربي الإسراف «بأنه تجاوز الحد المباح إلى المحظور»، وقال عن التبذير: «هو منعه من حقه ووضعه في غير حقه، ...».[٢١٠] أي أن هذه التعاريف إن عُمل بها ستؤدي إلى فائض مالي عند الناس وبالتالي إلى نمط استهلاكي يؤثر في الاقتصاد. فما هو هذا النمط؟

لنمر على بعض الآيات التي تنهى عن الإسراف دون الدخول في تفسيرها، فإن تدبرتها فلعلك ترى الفروقات بين الآيات. قال تعالى في سورة الأعراف: ﴿يَـٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ وَلَا تُسْرِفُوٓاْ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾. وقال تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّـٰتٍ مَّعْرُوشَـٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَـٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَـٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَـٰبِهٍ كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ وَلَا تُسْرِفُوٓاْ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾. وقال تعالى في سورة الفرقان: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾. وقال تعالى في سورة الإسراء في التبذير: ﴿وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾ إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَـٰطِينِ وَكَانَ ٱلشَّيْطَـٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا ﴿٢٧﴾ وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ٱبْتِغَآءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا ﴿٢٨﴾ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾. تلحظ أن الآيات توجه الناس للتوسط في الاستهلاك دون التوسع المفرط المؤدي لهدر ما لا يستطيع الفرد استهلاكه. وهذا واضح من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (كل واشرب والبس من غير ما سرف ولا مخيلة).

ولأن المال المنفق هو مال خاص في الغالب (إذ أن معظم أموال ومقتنيات المجتمع هي أموال خاصة للناس لقلة ممتلكات الدولة إن طبقت الشريعة)، فإن قرارات ماهية الإسراف والتبذير هي إذاً قرارات يحددها الملاك، أي يحددها الناس، كل في ماله. أي أن مسألة التوسط في الإنفاق متروكة للناس لتحديدها لأن الناس هم الذين ينفقون أموالهم. لهذا إن طبقت الشريعة فلا يمكن فرض أنظمة أو قوانين على الناس للتحكم في سلوكياتهم. ذلك أن مثل هذا الفرض سيؤدي لإيجاد جهاز استخباراتي اقتصادي لتتبع سلوكيات الناس ما سيؤدي لاستحداث نفقات وعلى السلطات تحملها بسبب استحداث هذه المؤسسات الاستخباراتية. ونفقات هذه المؤسسات هي في ذاتها إسراف وتبذير لأنها لأفراد لا ينتجون فعلياً.[و٤] أي أننا نستنتج من الآيات أن فيها توجيهات للناس لتلافي الإسراف والتبذير، وليس توجيهاً للسلطات لضبط نفقات الناس، وهذا مهم. فلا حق للسلطات في التدخل في النمط الإنفاقي للفرد، فهذه علاقة بين الفرد وخالقه الذي رزقه.

ولأن النفس البشرية أمارة بالسوء، وقد تطغى، ولأن المال المجموع قد يؤدي للطغيان، فقد تلافت الشريعة، كما مر بنا، تجمع الأموال لدى الفرد بتفتيته بين الناس بفتح أبواب التمكين. وهذا منتهى العدل. فكما مر بنا، فعندما تجمعت الأموال لمن هم في السلطة ظهر استكبارهم واستعبادهم للناس من خلال الإسراف. ولعل أبرز مثال لهذا هو الطاغية فرعون. فهذا واضح من قوله تعالى في سورة يونس التي تصف فرعون: ﴿وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾. فالمال المجموع من المكوس شجع فرعون على الإسراف فاستكبر. وهذا واضح أيضاً من قوله تعالى

و٤) هناك بالطبع استثناءات كالحجر على أموال السفيه. إلا أن حالات الحجر تلك واضحة لأنها صارخة في تبديد المال وتأتي بعد تذمر من هم حول السفيه من أهله خوفاً على أموالهم.

في سورة الدخان: ﴿وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ ۝ مِن فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ كَانَ عَالِيًا مِّنَ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾. فلم يصبح فرعون عالياً مستكبراً إلا بالإسراف بعد تجمع أموال المكوس بين يديه التي سخرت الآخرين للعمل له كجنود، وهذا التجمع الكبير للأموال التي تزخر بها منطقة نهر النيل دفعه للإسراف ما أدى لاستكباره بجنوده. فلولا المال الذي جند الجنود لما تمكن من الاستكبار. قال تعالى في سورة القصص: ﴿وَٱسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ﴾. ولإثبات أن المال المجموع من المكوس سبب للاستعلاء تدبر قوله تعالى في سورة المؤمنون: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ ۝ أَمْ تَسْـَٔلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَهُوَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ ۝ وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ عَنِ ٱلصِّرَٰطِ لَنَٰكِبُونَ﴾. ففي الآية إشارة إلى أن الحق إن اتبع أهواءهم، وهذا غالباً ما يحدث بفرض الخراج على الناس، أي بأخذ الضرائب، فإن الناس سيوضعون في هيكل اقتصادي سياسي من صنع عقول البشر يخرجهم عن الصراط المستقيم فيظهر التعلي والفساد والذي هو استعباد للبشر. وبالطبع لن ننسى الفراعنة المعاصرين مثل بشار الأسد والقذافي ومبارك وزين العابدين والسيسي وعلي عبد الله صالح وغيرهم كثير على مر التاريخ.

أي أنه الحق سبحانه وتعالى أوجد مقصوصة من الحقوق دون خراج لتحرير البشر لتكون العبودية لله الواحد القهار. وأن المكوس تدمر هذه العلاقة (كما مر بنا). لذا نجد الربط بوضوح في القرآن الكريم بين الإسراف والاستكبار والفسق في عدد من الآيات مثل قوله تعالى في سورة غافر: ﴿ذَٰلِكُم بِمَا كُنتُمْ تَفْرَحُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَمْرَحُونَ ۝ ٱدْخُلُوٓاْ أَبْوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى ٱلْمُتَكَبِّرِينَ﴾. وقوله تعالى في سورة هود: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ وَٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مَآ أُتْرِفُواْ فِيهِ وَكَانُواْ مُجْرِمِينَ﴾. وقوله تعالى في سورة القصص: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾. وقوله تعالى في سورة الأحقاف: ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ عَلَى ٱلنَّارِ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا وَٱسْتَمْتَعْتُم بِهَا فَٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَفْسُقُونَ﴾. والإسراف عادة ما يؤدي للفساد الخلقي. قال تعالى في سورة الأعراف: ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ ٱلنِّسَآءِ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ﴾. أي أن الإسراف سيؤدي للفساد المجتمعي. وهذا واضح من بعض الآيات مثل قوله تعالى في سورة الشعراء: ﴿وَلَا تُطِيعُوٓاْ أَمْرَ ٱلْمُسْرِفِينَ ۝ ٱلَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾. فما يلفت النظر في هذه الآية هو تأكيدها على أن الإسراف سيؤدي للفساد لا محالة. أي أن هناك هدف آخر للإنفاق بالإضافة لتحريك الاقتصاد ألا وهو أنه يجذ الاستكبار من نفوس الناس. وبجذ الاستكبار ينحسر الفساد. ولعلك هنا تثير اعتراضين: الأول هو أن المقصود بالإسراف في بعض الآيات ليس الإسراف المادي ولكنه الإسراف في المعاصي أو الإسراف في الاستعلاء. ستأتي الإجابة بإذن الله في فصل «المدينة». لكنني أقول الآن باختصار أن كل أنواع الإسراف متلازمة في الغالب. فمن يسرف في الاستهلاك المادي سيسرف في المعاصي في الغالب. والاعتراض الثاني هو أنك إن لم تكن ممن يسلّمون بصحة القرآن الكريم وأنه كلام الله: ستقول إن هذا استنتاج غير علمي ويأتي من القرآن الكريم، وهو ليس بمقنع، فكيف يمكن تفسير ذلك اقتصادياً ! ولإقناعك أقول:

كما قلت سابقاً: فإن الطريق إلى النهوض الاقتصادي هو الإنفاق من الكثير من الناس في الضروريات. أي

أننا بحاجة للإنفاق بكثرة ليدور رأس المال أكثر وأكثر ليتحرك الاقتصاد. وهنا ملحوظة يجب الالتفات لها: إن ما يدعو إليه الإسلام يختلف جذرياً عما استنتجه فيبر من أن العقيدة البروتستانتية التي تحث على استثمار المال هي التي أدت لظهور الرأسمالية وتفوقها صناعياً في الغرب. فالعقيدة البروتستانتية آلية أدت إلى توظيف المأجورين العاطلين الذين ما وُجدوا إلا بقفل أبواب التمكين كما مر بنا، فظهرت الطبقية. وللتكسب من وراء أثرياء الطبقية صُنعت الكماليات الفارهة. فكان الإسراف والتبذير وبالتالي كثُرت النفايات وتلوثت الأرض. وهذه الآفة لن تقع إن طبقت الشريعة لأن دوران المال لن يكون بالإسراف والتبذير. وقد تسأل: ولكن كيف سيتحقق هذا؟ فأجيب: هذا هدف صعب المنال بالحكم بالعقل البشري لأننا لا نريد السيطرة على سلوكيات الناس في الإنفاق خوفاً من ظهور الظلم أو ظهور بذرة الدولة. فما العمل؟

الإنفاق عادة ثلاثة أنواع: ١) إنفاق على الآخرين بإعطائهم المال نقداً، أو ٢) إنفاق الفرد على نفسه بشراء المستهلكات أو الخدمات. وهناك نوع وسط يجمعهما وهو ٣) الإنفاق على الآخرين بالمستهلكات وذلك بتوزيع الخبز على الفقراء مثلاً أو الإنفاق على خدمة الناس كبناء جسر لهم أو تعليمهم مهارة ما. بالنسبة للنوع الأول، أي إنفاق المال على الآخرين نقداً، فمنطقياً فإن المال ينساب من غني إلى محتاج كالفقير والغارم. وفي هذه الحالة كما مر بنا في الزكاة، فإن الوضع نسبياً هو زيادة الإنفاق على الضروريات على حساب الكماليات لأن الآخذين للمال يفتقدون للضروريات والحاجيات في الغالب، لذا فهم لن ينفقوا المال على كماليات فارهة. أي أن هؤلاء الذين أخذوا المال دخلوا بعد أخذهم للمال في زمرة النوع الثاني من الإنفاق، أي ممن ينفقون على أنفسهم لشراء المستهلكات أو الخدمات ولكن بتوجيه الإنفاق في الضروريات في الغالب.

بالنسبة للنوع الثالث، أي للإنفاق على شراء سلع أو خدمات للغير فسيأتي تفصيلها في فصل «الأماكن» في الحديث عن الوفورات والأوقاف بإذن الله. فهذه بطبيعتها (لأنها أعمال خيرية) فهي في الغالب إنفاق على الضروريات، مثل استحداث دار للعجزة أو اليتامى وما شابه من خدمات والتي عادة ما توسع دائرة إنتاج الضروريات. فالقائمون على هذه المشروعات الخيرية أو الوقفية عادة ما يحاولون الإنفاق على ضروريات وحاجيات من يخدمونهم. ولكن هنالك فرق: فمن يشترون لأنفسهم قد يسرفون لأن متعة السلعة المسرف فيها لهم، أما من يشترون لغيرهم فسيحاولون تأمين ضروريات وحاجيات غيرهم كالعجزة واليتامى. وبهذا إن ركزنا فقط على دراسة الإسراف والتبذير في إنفاق الناس لشراء السلع والخدمات لأنفسهم فقد غطينا الجزء الأكبر من الموضوع لأن النوعين (الأول والثالث) من الإنفاق هو في الضروريات في الغالب.

بالنسبة لهؤلاء (النوع الثاني)، فإن كان الإنفاق في ما لا ضرورة له أو لا حاجة له، أي أنه إسراف وتبذير، فهو إنفاق قد يؤدي إلى آفتين: الأولى هي تشغيل أيد عاملة لسلعة تكميلية قد لا تتطور لتصبح من الحاجيات مثل صناعة مسبحة للتسبيح مصنوعة من حجر كريم كالفيروز، أو دفع أتعاب إنسان ينتج ما قد لا يحتاجه الناس من الخدمات كأجر راقصة لحفل زواج. وهذه الآفة كما مر بنا تؤدي إلى الهدر وبالتالي إلى عدم الكفاءة في الإنتاج وإلى عدم العدالة في التوزيع. والآفة الثانية هي أن هذا الذي اقتنى المنتج غير الضروري قد أوجد في نفوس ضعاف النفوس ألماً لأنه قد يتفاخر بالسلعة التي تكمل جاهه أو زينته وهم لا يستطيعون اقتناء ما يضاهيها كشراء يخت فاخر. وهذه الآفة كما ذكرت مراراً ستؤدي إلى فتح شهيات البعض الذين قد يُرتشون للحصول على أثمان هذه

الكماليات الفارهه. فكيف إذاً وجهت الشريعة الناس للابتعاد عن الإسراف والتبذير دون تسلط خارجي؟ للإجابة لابد لنا من النظر في الكنز والزهد؟

كما هو معلوم فإن كنز المال سيؤدي إلى تخفيض المتوافر من المال السائل ما يؤدي لتعطيل حركة الاقتصاد. لهذا ذمته الشريعة. قال تعالى في سورة التوبة:﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلۡأَحۡبَارِ وَٱلرُّهۡبَانِ لَيَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ ٣٤ يَوۡمَ يُحۡمَىٰ عَلَيۡهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكۡوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمۡ وَجُنُوبُهُمۡ وَظُهُورُهُمۡۖ هَٰذَا مَا كَنَزۡتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡ فَذُوقُواْ مَا كُنتُمۡ تَكۡنِزُونَ﴾. وقال تعالى في سورة الهمزة: ﴿وَيۡلٞ لِّكُلِّ هُمَزَةٖ لُّمَزَةٍ ١ ٱلَّذِي جَمَعَ مَالٗا وَعَدَّدَهُۥ ٢ يَحۡسَبُ أَنَّ مَالَهُۥٓ أَخۡلَدَهُۥ ٣ كَلَّاۖ لَيُنۢبَذَنَّ فِي ٱلۡحُطَمَةِ﴾. فإذا كان الكنز مذموماً، فما هو تعريف الكنز في الإسلام؟

إن موضوع الكنز مما طال شرحه في كتب الفقه وتباينت حوله الأقوال. لذا لابد من الاختصار فأقول: هناك قول لعلي كرم الله وجهه أن كل ما زاد عن أربعة آلاف درهم فهو كنز، سواء أديت عنه الزكاة أو لم تؤده.[٢١١] وهناك قول لأبي ذر أن الكنز هو كل ما فضل من المال عن حاجة صاحبه. وقد كان هذا القول شديداً على الناس فكانوا يقرؤون لأبي ذر آية المواريث ويقولون له: «لو وجب إنفاق كل المال لم يكن للآية وجه». وعن ابن عباس أنه لما نزلت: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ﴾: « كبر ذلك على المسلمين، وقالوا: ما يستطيع أحد منا يدع مالاً يبقى بعده. .. فقال عمر: أنا أفرجها عنكم .. فانطلق عمر، وتبعه ثوبان، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا نبي الله أنه قد كبر على أصحابك هذه الآية .. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن الله لم يفرض الزكاة إلا ليطيب بها ما تبقى من أموالكم، وإنما فرض المواريث من أموال تبقى بعدكم». فكبر عمر ..).[٢١٢] إلا أن القول الذي ذهب إليه معظم العلماء عن الكنز هو ما جاء في تفسير القرطبي عن نافع أن ابن عمر كان يقول: « كل مال أديت منه الزكاة فليس بكنز، وإن كان مدفوناً. وكل مال لم تؤد منه الزكاة، وإن لم يكن مدفوناً، فهو كنز». وقال أبو جعفر: «وأولى الأقوال في ذلك بالصحة، القول الذي ذكر عن ابن عمر: من أن كل مال أديت زكاته فليس بكنز يحرم على صاحبه اكتنازه وإن كثر، وأن كل مال لم تؤد زكاته فصاحبه معاقب مستحق وعيد الله، إلا أن يتفضل الله عليه بعفوه وإن قل، إذا كان مما يجب فيه الزكاة».

لقد كانت فكرة كنز المال أو حبسه عن الدوران وتأثيرها السلبي على الاقتصاد فكرة معروفة منذ أمد بعيد عند المسلمين. لنقرأ ما كتبه طاهر بن الحسين لابنه عبد الله عندما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما فوصاه قائلاً: «واعلم أن الأموال إذا كنزت وادخرت في الخزائن لا تنمو، وإذا كانت في صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكف الأذية عنهم نمت وزكت وصلحت به العامة وبرحت به الولاية وطاب به الزمان واعتقد فيه العز والمنفعة. فليكن كنز خزانتك تفريق الأموال في عمارة الإسلام وأهله». وبالطبع لا ننسى هنا مقولة ابن خلدون المعروفة: «فالمال إنما هو تردد بين الرعية والسلطان، منهم إليه، ومنه إليهم، فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية. سنة الله في عباده».[٢١٣]

لقد انقسمت أقوال الفقهاء إلى سبعة أقسام حول ما هو الكنز هي: ١) كل مال مجموع فهو كنز، ٢) كل مال مجموع من جنس النقدين فهو كنز، ٣) كل مال مجموع من جنس النقدين فهو كنز ما لم يكن حلياً، ٤) كل

مال مجموع من جنس النقدين وكان دفيناً، ٥) كل مال من جنس النقدين وكان محبوساً عن الحقوق، ٦) كل مال من جنس النقدين لم ينفق في سبيل الله، ٧) كل مال من جنس النقدين لم تؤد زكاته. وقد وُضعت هذه الأقوال في ثلاثة آراء: الأول هو أن كل ما أديت زكاته فهو ليس بكنز كما ذهب إليه عبد الله بن عمر، والثاني هو أن الكنز ما فضل عن الحاجة وهو الذي تزعمه أبو ذر الغفاري رحمه الله، والثالث متوسط بين الاثنين وهو أن الكنز هو كل مال لم تؤد منه الحقوق العارضة كفك الأسير وإطعام الجائع. والملاحظ هو أن هذه الآراء تجتمع عند أفضلية تجنب الكنز، وأقل درجاته إخراج الزكاة عن المال حتى وإن حبس عن التداول، وأعلى درجاته التخلص عما فاض عن حاجة الإنسان بإنفاقه. أي أن في فكرة تلافي الكنز حث لأفراد المجتمع للمزيد من الإنفاق ليدور الاقتصاد. إلا أن هذا يجابهه الزهد الذي قد يؤدي إلى تثبيط الاقتصاد. كيف؟

كما هو معلوم فإن هناك من آثار بعض الصحابة والتابعين التي تحث على الزهد. وهنا تظهر إشكالية قد تؤدي لتخلف الأمة إن استشرت، ذلك أن النفس البشرية جُبلت على حب المال، فإن حوربت هذه الغريزة بذم الكنز، ثم إن دُعمت بالزهد في الدنيا، فلماذا يعمل الناس لاسيما أن المجتمع سيكفلهم مالياً بالزكاة إن وصلوا إلى مرحلة الفقر؟ وهذا التكاسل في الكسب إن انتشر بين الناس كظاهرة ثم كعرف فإن المجتمع سيتخلف صناعياً بسبب قلة الإنتاج. فهناك ربط بين الاستهلاك والتصنيع والتقدم التقني كما هو معلوم. فكلما زاد الإنتاج جودة وتنوعاً زادت معرفة التصنيع، وهكذا يتقدم المجتمع لدرجة أنه قد يستعمر المجتمعات الأخرى كما استعمرت دول الغرب العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر. وبالطبع فإن الشريعة لن تؤدي لهذا التخلف. للتوضيح أقول:

لقد اختلفت مفاهيم الناس تجاه الزهد. فمنهم من يظن أن الزهد هو العيش بأقل القليل، فالزهد مقارنةً هو رضا الفرد بأقل مما عند معظم الناس، ومنهم من يرى أن الزهد هو عدم تعلق القلب بالمقتنيات حتى وإن تمتع الفرد بأفضلها بسبب ثرائه. ولنفهم التأثير السلبي للزهد اقتصادياً لنأخذ الجانب السلبي للزهد بأنه العيش بالقليل جداً. عندها، ولأن الحياة استمتاع للبعض، وأنها اجتهاد لكسب الأجر في الآخرة للبعض الآخر، فإن مدى قناعة وزهد الفرد هو المحرك له إما للمزيد من العمل للمزيد من الكسب أو للتراخي في طلب الكسب. فإن كان الإنسان زاهداً جداً وكان الكنز مذموماً، فلماذا يجتهد في العمل لكسب المزيد من المال للمزيد من الإنفاق لكسب أجر الآخرة، لا سيما أن الثواب قد يحصل بالاجتهاد في العبادات؟ فبحسن الاغتسال مثلاً والتبكير سيراً على الأقدام لصلاة الجمعة سيكسب المؤمن عن كل خطوة أجر صلاة وصيام سنة كما جاء في الحديث. فتخيل هذا الأجر! فلماذا يعمل ليكسب من حطام الدنيا إذاً؟

أي أن هناك أنماطاً للإنفاق تؤثر في العمل والاستثمار والإنتاج للكسب بناء على قناعة المسلم. لهذا لابد لنا من فحص هذه الأنماط: فهناك مثلاً من الصحابة من كان زاهداً جداً مثل الصحابي أبي ذر الغفاري حتى قال الرسول صلى الله عليه وسلم فيه: ﴿من سره أن ينظر إلى زهد عيسى عليه السلام فلينظر إلى أبي ذر﴾. وهناك رواية بأن الرسول صلى الله عليه وسلم سأله مرة: ﴿كيف أنت إذا كان عليك أمراء يستأثرون بالفيء؟﴾، فقال أبو ذر: «إذن والذي بعثك بالحق أضرب بالسيف حتى ألحق بك». فقال له عليه السلام: ﴿أفلا أدلك على خير من ذلك، اصبر حتى تلقاني﴾. فمما رآه أبو ذر ونادى به هو إنفاق ما زاد عن حاجة الفرد لسنة مع الزهد الشديد. وبالطبع ليس كل الناس مثل أبي ذر. لهذا قد لا يجتهد الناس في العمل تلبساً للزهد إذ لا حاجة للمال عندها.

نمط آخر هو ما ذهب إليه أبو الدرداء والذي رأى أن يعمل الإنسان بقدر ما يكفيه وعياله من ضروريات الحياة ليتفرغ للعبادة وذلك من فهمه لقوله تعالى في سورة النور: ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَـٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِ ...﴾. وقد لقي هذا النمط قبولاً أكبر من السابق بين التابعين ومن جاء من بعدهم من أهل العلم مثل إبراهيم بن أدهم وبشر الحافي. وقد كان تأثير هذا واضحاً كما يقول الدكتور الجنيدل في العُبّاد «الذين قيدوا العمل بالقدر الضروري للحياة حتى يصرفوا جل وقتهم في ذكر الله». وكان التأثير واضحاً أيضاً في العلماء إذ قال أحمد بن حنبل: «إنما قوي بشر بن الحارث لأنه كان وحده ولم يكن له عيال، وليس من كان معيلاً كمن كان وحده، لو كان إلي ما باليت ما أكلت». وقد نقد الجنيدل هذا النمط وشبهه بالنمط الأول لأبي ذر بأنه لا يؤدي إلى تراكم الثروة في أيدي أهل العلم والورع ما يؤدي إلى وقوع السوق في أيدي الذين لا يخشون الله كثيراً ومن ثم ابتعاد النشاط الاقتصادي عن روح الإسلام وتعاليمه.

والنمط الثالث هو ما كان عليه عبد الله بن عمر. فهو لم ير بأساً من زيادة الثروة إن عمل الإنسان في طاعة الله، أي أنه أخذ بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (نعم المال الصالح للرجل الصالح). قال عبد الله بن عمر رضي الله عنه: «ما أبالي لو كان عندي مثل أحد ذهباً أعلم عدده وأزكيه وأعمل فيه بطاعة الله». وقد كان عبد الله بن عمر من أغنياء الصحابة. فقد روى ميمون بن مهران أن عبد الله بن عمر أتته بضاعة قيمتها اثنان وعشرون ألف دينار في مجلس واحد، فلم يقم حتى فرقها. ويقول الجنيدل في هذا معلقاً أثابه الله: «فالحد من الثروة ومقدار الغنى لم يرد في الشريعة له رقم معين أو ضابط معين. فشرط الثروة أن تصرف في وجه الخير وأن تكون جاءت عن طريق خير. هذا هو أهم شروط كسب المال وإنفاقه في الإسلام».[٢١٤]

هذه أهم الأنماط، وبالطبع فهناك توجهات أخرى كانت تمزج بين هذه الأنماط الثلاثة بتفاوتات مختلفة وبممارسات مختلفة كتلك التي للحسن البصري الذي كان يهاجم الأثرياء في خطبه. وهناك أيضاً أقوال كثيرة ومختلفة للفقهاء. لكن إن تمعنا في جميع هذه الأنماط والأقوال نلحظ أنها تلتقي عند نقطة واحدة، ألا وهي الإنفاق قدر المستطاع على الغير كل حسب قناعته وكرمه. ولكن لا توجد معادلة ملزمة لمقدار ما يجب أن ينفقه الفرد على الغير مقابل الذي عليه استثماره، وهذا من عظم الشريعة أنها وضعت من المحفزات للإنفاق دون إرغام الناس ما يؤدي لتفاوت نسب ما قد يُستثمر من الناس بناء على مقدراتهم وأفهامهم وبالتالي تتغير قناعاتهم للمزيد من الإنفاق. وهذا سيؤدي بدوره لتحفيز الاقتصاد. كيف؟

إن رأى الزهاد من الصحابة والفقهاء ما نحن عليه الآن من تخلف لتراجعوا عما قالوا أو قاموا به من زهد دون دليل نصي. ذلك أن الزهد الزائف إن أصبح عرفاً سيقود الأمة إلى ضعفٍ وتخلفٍ بسبب الضعف الاقتصادي. فكما مر بنا في فصل «القذف بالغيب» تحت عنوان «المقارنة» عند الحديث عن الوحدات الإنتاجية، فإن كان زيد من الناس زاهداً وكان متفرغاً للعبادة، فهو برغم زهده قد يستهلك وحدات إنتاجية من المجتمع أكثر مما ينتج. فهو قد يأكل ويلبس بقدر ما يجمع من مال، لكن إن مرض وكان على الدولة أو على الميسورين علاجه، أو إن كان يتوضأ من ماء سبيل باستمرار ويستخدم دورات مياه المسجد مثلاً، فهو إنما يستهلك وحدات أكثر مما ينتج. وإن كثر أمثال هذا، فهم سيثبطون الاقتصاد بتحميله فوق طاقته. وهكذا مع تعثر الاقتصاد ستجف المنابع المالية التي تدعم الجهاد والتصنيع الحربي. وبهذا تذل الأمة وتُنتهك أعراضها وتُستباح أراضيها. وهذا شر مستطير.

أي أن المفهوم المنتشر للزهد بأنه العمل القليل للاكتفاء بالمال القليل لاستهلاك القليل لهو مفهوم خاطئ. ذلك أن قياس هذا القليل لمعرفة الزهد أصبح واضحاً جداً: فإن استهلك الفرد أكثر مما ينتج، وبرغم قلة استهلاكه لزهده، فإنما هو عالة على المجتمع برغم مظهره الزاهد. فلا يغرنك أخي القارئ هذا المظهر. وفي المقابل، إن عاش الفرد بمستهلكات أعلى من الآخرين دون إسراف أو تبذير بينما هو ينتج الكثير، فهو الزاهد حقاً إن خلصت نيته برغم مظهره لأنه لم يستهلك جميع ما أنتجه. فهو في كل يوم يضيف لأمته أكثر مما يأخذ منها. أي كلما زادت المسافة بين ما يستهلكه العبد وبين ما ينتجه، كل ما كان العبد زاهداً حقاً. أما من يزهدون ولا ينتجون، أو يظهرون زهاداً إلا أنهم ينتجون أقل مما يستهلكون، فهؤلاء ليسوا بزهاد، بل هم الذين يدمرون الاقتصاد. إن أردت معرفة صحة تصرف فرد ما، فما عليك إلا أن تتصور أن كل الناس مثله. فإن تصورنا أن كل الناس زهاداً ويكتفون بالقليل وينتجون أقل منه فإن مصير الأمة إلى دمار اقتصادي.

لذا فلا مجال للأخذ بقول هذا أو ذاك إن رأينا من التاريخ ما يثبت لنا العلاقة الواضحة بين العزة والاقتصاد وسلوكيات الإنفاق. فلابد من حث الناس على ما أتت به الشريعة التي تدفع إلى الإنفاق من جهة، وإلى الاستمتاع بما خلقه الله لنا من طيبات دون إسراف من جهة أخرى ليتحرك الاقتصاد دونما فساد. فكر أخي القارئ: كيف يأتي المجد للأمة دونما ازدهار اقتصادي يدعم الجهاد والتصنيع الحربي المكلف مالياً؟ وكيف تزدهر الأمة اقتصادياً دونما تصنيع؟ وكيف يتحسن التصنيع دون محاولات وإخفاقات ثم نجاحات في الإنتاج؟ وكيف تستمر هذه المحاولات دونما وفرة في الإنتاج؟ وكيف تتحقق الوفرة في الإنتاج دونما بيع؟ وكيف يكون البيع إن لم يكن هناك شراء؟ وكيف يشتري الناس إن كانوا زهاداً ويتلافون التمتع بطيبات ما خلق الله لهم المعطي الواهب الوهاب الرازق الرزاق الكريم الجواد؟ وللتوضيح أقول:

إن مما هو ثابت أن الشريعة تدفع المسلمين لعمارة الأرض. يقول القرطبي في تفسير قوله تعالى في سورة هود: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾، «قال بعض الشافعية: الاستعمار طلب العمارة، والطلب المطلق من الله تعالى على الوجوب». قال الجصاص: «وفيه الدلالة على وجوب عمارة الأرض للزراعة والغراس والأبنية».[٢١٥] ويقول الإمام الشيباني تعليقاً على قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾. «والأمر حقيقته الوجوب، ولا يتصور الإنفاق إلا بعد الكسب، أو بعد الإنتاج. وما لا يتوصل إلى إقامة الفرض إلا به يكون فرضاً». كما قال: «وما يتوصل به إلى أداء والواجب يكون واجباً».[٢١٦]

وبالنسبة للأعمال التي على الناس القيام بها لعمارة الأرض أنقل لك القولين الآتيين لابن تيمية والغزالي والتي تبين أن هذه الأعمال تعد من فروض الكفاية التي إن أهملت أصبحت فرض عين. يقول ابن تيمية رحمه الله:

> «والمقصود هنا أن هذه الأعمال التي هي فرض على الكفاية متى لم يقم بها غير الإنسان صارت فرض عين عليه لا سيما أن كان غيره عاجزاً عنها ... ومن ذلك أن يحتاج الناس إلى صناعة ناس، مثل حاجة الناس إلى الفلاحة والنساجة والبناية، فإن الناس لابد لهم من طعام يأكلونه، وثياب يلبسونها، ومساكن يسكنونها، فإذا لم يجلب إليهم ما يكفيهم احتاجوا إلى من ينسج لهم الثياب، ولابد لهم من طعام إما مجلوب من غير بلدهم وإما من زرع بلدهم، وهذا هو الغالب. وكذلك لابد لهم من مساكن يسكنونها فيحتاجون إلى البناء. فلهذا قال غير واحد من الفقهاء: «إن هذه الصناعات فرض على الكفاية، فإنه لا تتم مصلحة الناس إلا بها» ... ».[٢١٧]

وإن عاش ابن تيمية أيامنا هذه ورأى تأثير القوة الاقتصادية والتقدم التقني في عزة الأمم وما تفعله الولايات المتحدة الأمريكية الآن من إذلالٍ لمن يصلون التراويح طيلة رمضان وبإبداع في استحداث شتى أنواع الدعاء في القنوت لدحر الأعداء، ومنهم الأمريكان، لأصر رحمه الله على أن يكون التميّز في الإنتاج في شتى المجالات فرض عين على كل مسلم حتى تنهض الأمة وتخرج من هذا الذل والاستعباد بدل التباكي في الدعاء دونما حركة كما هي حالنا اليوم. ولأصر رحمه الله أن يستثمر الناس الوقت في الإنتاج بدل تخدير الأمة بابتهالات غلاة التصوف مثلاً ورقصاتهم أو بكاء الشيعة وضربهم لأنفسهم وما إلى ذلك من ابتكارات غريبة عجيبة ما أنزل الله بها من سلطان. فالإسلام دين عمل وإنتاج وإبداع يؤدي للعزة وللكرامة وللشموخ وللمجد. ويقول الغزالي رحمه الله:

> «إن الصناعات والتجارات لو تركت بطلت المعايش وهلك أكثر الخلق، فانتظام أمر الكل بتعاون الكل وتكفل كل فريق بعمل. ولو أقبل كلهم على صنعة واحدة لتعطلت البواقي وهلكوا. وعلى هذا حمل بعضهم قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿اختلاف أمتي رحمة﴾ على أنه اختلاف هممهم في الصناعات والحرف. ومن الصناعات ما هي مهمة. ومنها ما يستغنى عنها لرجوعها إلى طلب التنعم. فليشتغل بصناعة مهة ليكون في قيامه بها كافياً عن المسلمين».[ز٤]

وقد بين النووي في المنهاج أن من فروض الكفاية الحرف والصنائع وما تتم به المعايش. وقال في مغني المحتاج: «لأن قيام الدنيا بهذه الأسباب، وقيام الدين يتوقف على أمر الدنيا، حتى لو امتنع الخلق منه أثموا، وكانوا ساعين في أهلاك أنفسهم، ...». وفي نهاية المحتاج: «لو تحالفوا على تركه أثموا وقوتلوا». ومن السابق نخلص إلى أن الإسلام دين يحث على العمل والاستثمار. قال صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿خير الأسماء عبد الله وعبد الرحمن ونحو هذا، وأصدق الأسماء الحارث وهمام. حارث لدنياه ودينه، وهمام بهما. وشر الأسماء حرب ومرة﴾.[٢١٩] حتى وإن قام بالإحياء أناس من غير المسلمين ممن يعيشون بين المسلمين فلن تقف الشريعة عقبة أمام تمكينهم. فقد جاء في زاد المستقنع عن إحياء غير المسلم للأرض مثلاً: «... فمن أحياها ملكها من مسلم وكافر...».[٢٢٠]

ولكن مع الأسف، لأن التنمية في النظم الرأسمالية قُرنت بالاستثمار في المشروعات الكبرى، فقد انتقلت هذه العدوى إلى علمائنا المسلمين. وهذه مسألة دقيقة مهمة أرجو التنبه لها. فهذا العبادي مثلاً يستنتج قائلا:

> «إن الأمة لا تكون قوية إلا إذا كانت تتمتع باقتصاد قوي، ولا يمكن أن يقوم الاقتصاد القوي إلا باستثمار الأموال في المشاريع الإنتاجية المختلفة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .. ومن هنا كان استثمار الأموال في المشاريع التي تزيد من القدرة الاقتصادية للأمة من القوة التي أمر المسلمون بإعدادها في مواجهة أعدائهم، وذلك بقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ ...﴾».[٢٢١]

فلم يميز الباحثون في الاقتصاد الإسلامي بين الاستثمارات الكبيرة الحجم والصغيرة منها. فهم متفقون جميعاً على ضرورة تلافي الكنز وضرورة استثمار المال ولكن دون التركيز على حجم هذا الاستثمار. فهذا الدكتور رفعت

ز٤) وهنا تنويه عن نوعية الأعمال وكيف أنها تدفع المجتمع للتوجه للتصنيع. فتقول الدكتورة نعمت في هذا: «إلا أن الاقتصاد الإسلامي يحذر من التركيز على تنمية القطاع الزراعي على حساب غيره من القطاعات الاقتصادية، كما جاء عن البخاري في تفسير ما رواه عن الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿لا يدخل هذا بيت قوم إلا أدخله الله الذل﴾. مشيراً إلى بعض الآلات الزراعية. فقد صرف البخاري الذم إلى الانغماس في الزراعة ومجاوزة الحد الذي أمر به. وفي ذلك تنبيه من إهمال القطاعات الإنتاجية الأخرى، وليس ذماً للزراعة في حد ذاتها أو كراهية الاشتغال بها. وقد ثبتت أهميتها في القرآن والسنة النبوية وأفعال الصحابة الراشدين» (٢١٨).

العوضي يقول في قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَـٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾، بأن فيه

«قرن تأثيم الاكتناز بأكل أموال الناس بالباطل، وما يتضمنه من حقوق للجماعة على المال الخاص، بحيث أن كنزه يقرن بأكل أموال الناس بالباطل. هذا السياق يضع أساساً عقدياً للتشغيل الكامل للمال، لكن الذي أريد أن أقف عنده هو المعنى الذي يستنتج من تأثيم الإسلام للاكتناز في علاقته بالتشغيل الكامل لرأس المال. إن الاكتناز هو جزء الادخار الذي لم يوجه إلى الاستثمار. وإذا التزم المسلم التزاماً إسلامياً صحيحاً بالمنهج الإسلامي، ومن هذا المنهج تأثيم الاكتناز، فسوف يوجه كل ادخاراته التي هي جزء الدخل الذي يفيض عن الاستهلاك، سوف يوجهه إلى الاستثمار، ومعنى هذا أنه وفق المنهج الإسلامي لا توجد رؤوس أموال مكتنزة، أي عاطلة».[٢٢٢]

وهكذا كما ترى فإن الاستثمار أخذ مكاناً رفيعاً في فكر الاقتصاديين. وهذا يوافقهم عليه كتاب «قص الحق» بالطبع، ولكن الخلاف هو في كيفية هذا الاستثمار. هل هو تراكم لاستثمارات الأفراد أو الشركاء كما تدفع إليه الشريعة أم أنه استثمار الدولة أو الشركات الكبرى بالاقتراض من البنوك؟ فإن لم يكن من تراكمات توسعات الأفراد أو الشركاء وابتكاراتهم فهو بالضرورة ظلم، ذلك لأن استثمارات الدولة أو الشركات مهما نجحت فإن نجاحها يعني وضع الكثير من الأموال في أيدي البعض على حساب الآخرين الذين سيتضررون بعدم العدالة في التوزيع أو بعملهم كمأجورين. ولعلك تقول: ولكن ما الضرر من قيام الحكومة باستئجار الأفراد ودفع مرتبات مجزية لهم لاستحداث مزارع أو مناجم لن يستطيع الأفراد القيام بها؟ فأجيب: إن هي نجحت ستتبعها مشروعات أخرى ويصبح هذا النمط الإنتاجي هو المتبع في المجتمع، عندها ستستشري عدم الكفاءة في الأداء والظلم في التوزيع كما ذكرت مراراً (تذكر ما مر بنا عن التنمية). فتنبه أخي القارئ لهذه النقطة. فهذه لم يلتفت لها الباحثون. فهذه الدكتورة نعمت مثلاً تقول كلاماً رائعاً عن الزكاة، إلا أنها لا تميز في كتابها بين استثمار الأفراد كمنهج واستثمار الحكومات والشركات كضرر:

«فالإسلام كعقيدة لا يفصل بين شؤون الفرد الدينية والدنيوية، بل كل منهما مسخر للآخر ضماناً لفلاح الفرد في كليهما معاً. فيقول سبحانه وتعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا﴾. كما قال صلى الله عليه وسلم: ﴿خيركم من لم يترك آخرته لدنياه ولا دنياه لآخرته ولم يكن كلاً على الناس﴾ ... ويطالب أحد المفكرين المسلمين [الفنجري] بضرورة الربط بين التنمية وفكر الجهاد المقدس استثماراً للسمة العقائدية للتنمية حتى يتم تفجير الطاقات المختزنة في الفرد المسلم وتحقيق التنمية انطلاقاً من الممارسة الدينية والواقع الإيماني ... وبلغة الاقتصاد الوضعي نقول: إن العقيدة الإسلامية تضيف إلى المزايا المعنوية التي تشملها منفعة العمل، ميزة تفوق أهميتها ويزيد أثرها على الأجر النقدي والمزايا العينية، أي أنها تضيف إلى منفعة العمل ميزة تتضاءل بجانبها ميزة الأجر الحقيقي، فتؤدي إلى تناقص المنفعة الحدية للعمل بمعدل أقل، كما تؤدي إلى تزايد الألم الحدي للعمل بمعدل أبطأ، فتكون النتيجة النهائية لذلك هي زيادة الإقبال على العمل لدى الإنسان المسلم أكثر منها لدى أي عامل آخر. وتكون النتيجة إضافة هذا العنصر الحيوي إلى المزايا المعنوية للعمل، تميز العامل المسلم المؤمن على أقرانه من حيث كمية العمل المنتج ونوعيته ...».[٢٢٣]

وهكذا كما ترى فقد كانت الرؤية ضبابية لعلماء الاقتصاد، فهم يريدون التنمية، ولكن التمييز لم يظهر بوضوح بين ضرر مسؤولية الدولة وبين محاسن نفقات الناس. فهم رؤوا في زيادة الكسب ضرورة لأن فيه محاربة للفقر وتمكين للمسلم من القيام بالطاعات من جهة، وتمكين للأمة من جهة أخرى. أي أنه لا تكاسل أبداً. وهذا يوافقهم عليه كتاب «قص الحق». إلا أن ما ينادي به هذا الكتاب هو طريقة الوصول للاستثمار. فنجد أن الخطاب في جميع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية موجه للفرد أو للأفراد وليس للسلطات. تدبر قول الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿اطلبوا الرزق في خبايا الأرض﴾. ففيه توجيه «للأفراد» للتحرك للوصول إلى الخيرات في كل ركن من الأرض: فوق الجبال وفي أعماق الأنهار والبحار والمحيطات وتحت تخوم الأرض حتى وإن نزلنا إلى الأرض السابعة. ثم تدبر هذا الحديث من سنن أبي داود عن الأنصاري الفقير الذي أتى للرسول صلى الله عليه وسلم يسأله العون:

«عن أنس بن مالك أن رجلاً من الأنصار أتى النبي صلى الله عليه وسلم يسأله فقال: ﴿أما في بيتك شيء؟﴾ قال: بلى، حلس نلبس بعضه ونبسط بعضه، وقعب نشرب فيه من الماء. قال: ﴿ائتني بهما﴾. فأتاه بهما، فأخذهما رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده وقال: ﴿من يشتري هذين؟﴾ قال رجل: أنا آخذهما بدرهم. قال: ﴿من يزيد على درهم﴾، مرتين أو ثلاثاً. قال رجل: أنا آخذهما بدرهمين. فأعطاهما إياه، وأخذ الدرهمين وأعطاهما الأنصاري، وقال: ﴿اشتر بأحدهما طعاماً فانبذه إلى أهلك، واشتر بالآخر قدوماً فأتني به﴾، فأتاه به فشد فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم عوداً بيده ثم قال له: ﴿اذهب فاحتطب وبع ولا أرينك خمسة عشر يوماً﴾، فذهب الرجل يحتطب ويبيع، فجاء وقد أصاب عشرة دراهم فاشترى ببعضها ثوباً وببعضها طعاماً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿هذا خير لك من أن تجيء المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة، إن المسألة لا تصلح إلا لثلاثة: لذي فقر مدقع، أو لذي غرم مفظع، أو لذي دم موجع﴾».[٢٢٤]

أي أن المال يأتي فقط من العمل والإنتاج إلا لمن هو معذور عن الشغل. ومن أشد من كان حازماً مع تكاسل الأفراد في طلب الرزق الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأرضاه. فيقول أنور عبد الكريم، أستاذ الاقتصاد، بأن الخليفة عمر بن الخطاب كان يقدم درجة الكسب على درجة الجهاد استناداً لقوله تعالى في سورة المزمل: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾.[٢٢٥] وقال الخليفة عمر بن الخطاب أيضاً: «والله لئن جاءت الأعاجم بالأعمال، وجئنا بغير عمل، فهم أولى بمحمد منا يوم القيامة».[٢٢٦] كما كان رضي الله عنه يضرب بالدرة من يراه جالساً دون عمل قائلاً: «قم واطلب الرزق فإن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة».[٢٢٧] ومن مقولاته أيضاً: «إن الله خلق الأيدي لتعمل». ومما قاله أيضاً: «المتوكل من ألقى حبة في الأرض وتوكل على الله». ونُسب إليه أنه قال عندما رأى أناساً لا يعملون فسأل عنهم فقيل له: هم المتوكلون. فقال: « كذبوا، هم المتاكلون الذين يأكلون أموال الناس بالباطل».[٢٢٨] أجل، فهؤلاء الذين لا يعملون كما يجب وينتظرون الاعطيات يستهلكون من المجتمع أكثر مما يقدمون له. وبهذا فهم يأكلون أموال الناس الآخرين المنتجين. وهذا أكل لأموال الناس بالباطل. وهناك مقولة مشهورة للإمام علي كرم الله وجهه إذ يقول في من عمل لدنياه من الأفراد لرفع شأن أمته:

«يا عباد الله، إن المتقين حازوا على عاجل الخير وآجله، شاركوا أهل الدنيا في دنياهم ولم يشاركهم أهل الدنيا آخرتهم، أباح لهم الله الدنيا ما كفاهم به وأغناهم. قال الله عز وجل: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَـٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ

ٱلْقِيَـٰمَةِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾. سكنوا الدنيا بأفضل ما سكنت، وأكلوها بأفضل ما أكلت، وشاركوا أهل الدنيا في دنياهم، فأكلوا معهم من طيبات ما يأكلون، وشربوا من طيبات ما يشربون، ولبسوا من أفضل ما يلبسون، وسكنوا من أفضل ما يسكنون، وركبوا من أفضل ما يركبون، أصابوا لذة الدنيا مع أهل الدنيا وهم غداً جيران الله يتمنون عليه فيعطيهم ما يتمنون، لا ترد لهم دعوة، ولا ينقص لهم نصيب من اللذة، فإلى هذا يا عباد الله يشتاق من كان له عقل ويعمل له بتقوى الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله».[٢٢٩]

كما أن المشهور عند العلماء أن العمل في طلب الرزق عبادة، والأدلة على هذا كثيرة. فعندما انقطع أحد الناس للعبادة سأل الرسول صلى الله عليه وسلم صحابته عمن ينفق عليه. فقالوا له أخوه. قال: ﴿هو أعبد منه﴾. لهذا انطلق المسلمون الأوائل للعمل لأنه عبادة بالنسبة لهم.[٢٣٠] وقد روى أحمد في مسنده والبخاري ومسلم وكلهم عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوم كانوا على سفر ومنهم الصائم والمفطر، فقام المفطرون بضرب الأبنية وسقوا الركاب: ﴿ذهب المفطرون اليوم بالأجر﴾.[٢٣١] فللعمل في الإسلام مكانة كبيرة لهذا كان الحث عليه. فمن الأحاديث التي تحث على العمل وأنه عبادة قوله صلى الله عليه وسلم في صحيح البخاري ومسلم: ﴿لأن يأخذ أحدكم حبله ثم يغدو إلى الجبل فيحتطب فيبيع فيأكل ويتصدق خير له من أن يسأل الناس﴾.[٢٣٢] وقد ورد الحديث بلفظ آخر: ﴿لأن يأخذ أحدكم حبله على ظهره فيأتي بحزمة من الحطب فيبيعها فيكف الله بها وجهه، خير من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه﴾.[٢٣٣] وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي أخرجه الطبراني: ﴿من أمسى كالاً من عمل يده، أمسى مغفوراً له﴾. وقوله: ﴿خير الكسب كسب العامل إذا نصح﴾.[٢٣٤] كما قال صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿على كل مسلم صدقة، فقالوا: يا نبي الله، فمن لم يجد؟ قال: يعمل بيده فينفع نفسه ويتصدق. قالوا: فإن لم يجد؟ قال: يعين ذا الحاجة الملهوف. قالوا: فإن لم يجد؟ قال: فليعمل بالمعروف، وليمسك عن الشر، فإنها له صدقة﴾».[٢٣٥] تدبر هذا التدرج في العمل في الحديث: فلم يقل صلوات ربي وسلامه عليه: يجلس مع الآخرين ويبتكرون أنواعاً من الابتهالات والأناشيد ويزدادون حزناً وأنيناً وبكاء ثم يغالون فيتصوفون فيرقصون أو يتشيعون فيضربون أنفسهم. ولا حول ولا قوة إلا بالله.

ليس العمل عبادة فحسب، بل كلما زاد الفرد إتقان عمله ازداد ثوابه. فمن المشهور بين الفقهاء اهتمام الإسلام بجودة العمل وإتقانه لأنه من الإيمان. فمن هذه الأحاديث الدالة على هذا مثلاً ما رواه البيهقي في شعب الإيمان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إن الله تعالى يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه﴾.[٢٣٦] وقال صلوات ربي وسلامه عليه: ﴿إن الله يحب العبد المحترف﴾.[٢٣٧] ومن الملاحظ أن الرسول صلى الله عليه وسلم أحب عمل المؤمن بيده إشارة إلى تفضيلها على الأعمال البيروقراطية كتلك الإدارية، فهي التي تأتي بالمنتجات. وبالطبع ليس المقصود العمل باليدين فقط، ولكن بالبدن سواء كان بالعقل أو باليد أو بالرجل فيما هو منتج. فعندما سئل الرسول صلى الله عليه وسلم: أي الكسب أطيب؟ قال: ﴿عمل الرجل بيده وكل عمل مبرور﴾.[٢٣٨] وقد قبّل الرسول صلى الله عليه وسلم يداً خشنة من كثرة العمل قائلاً: ﴿هذه يد يحبها الله ورسوله﴾.[٢٣٩] وكما ستستنتج بإذن الله، فمع تطبيق الشريعة لأجيال واندثار الأعمال البيروقراطية سينخرط الجميع في إنتاجٍ ما هو من العقول والأيدي. أي أنه لا بيروقراطيات. أي لا مسؤولون خلف الطاولات على الكراسي، بل الكل ينتج إما في معمل أو مزرعة أو مصنع أو منجم أو في السوق.

ومن الآيات الدالة على أهمية إتقان العمل قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَإِن تُحْسِنُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾. والإحسان هنا مُيِّز عن التقوى. فالإحسان بالعمل يكون في كل ما يقوم به المسلم من منجزات ومنها عمله في كسب رزقه. وقد جاء العمل الصالح مقروناً بالإيمان في قوله تعالى في سورة الملك: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ﴾. وقوله تعالى في سورة النحل: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾. وهنا إشارة واضحة إلى أن العمل الصالح يؤدي إلى الحياة الطيبة. وكيف يكون العمل صالحاً مؤدياً لحياة طيبة إلا إن أُتقن؟

وهكذا كما ترى فإن الشريعة تحاول دفع الناس للمزيد من العمل بإتقان للمزيد من الربح وبالتالي للمزيد من الإنفاق لتلافي تعطيل الاستثمار وتعطيل الثروات الطبيعية. قال تعالى في منع تعطيل الثروات الطبيعية في سورة الأعراف: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾. فهذه الخيرات التي أودعها المعطي الواهب الوهاب الرازق الرزاق الكريم الجواد في الأرض لن تتحول إلى مستهلكات طيبة إلا باستخراجها ثم تصنيعها. وهذا بحاجة للعمل بإتقان. وقال تعالى في سورة المائدة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾. أي وكأن الآية تقول: إن منع الناس من الوصول للخيرات وبالتالي حرمانهم من صناعة الطيبات ليستهلكوها لهو اعتداء. وقال مستنكراً تحريم بعض الثروات الحيوانية في سورة المائدة: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾. وقال تعالى في سورة الملك: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾. وقال صلوات ربي وسلامه عليه في الحديث الذي رواه أنس رضي الله حثاً على الاستثمار: ﴿اتجروا في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة﴾. وبالطبع ليس المقصود التجارة فقط ولكن الاستثمار حتى لا ينقص المال.[٢٤٠]

لقد مررنا في الفصول السابقة على الكثير من الشواهد التي تؤدي إلى أعلى استثمار ممكن للخيرات من خلال الحركيات. وأسرد لك بعضها أخي القارئ للتذكير: فمن هذه الحركيات إحياء الأرض، ومنها تضييق الإقطاع، وكذلك سحب الإقطاع إن لم يكن المُقطع له قادر على العمل، ومنها منع الإسلام للحمى، وهي منع السيطرة على أرض ما (وبالذات إن كان بها ثروات)، ومنها ملكية الثروات بجميع أنواعها لمن حازها كما رأينا في فصل «الخيرات»، ومنها إلغاء الوسيط الذي لا يضيف عملاً، ومنها منع بيع الحاضر للباد، ومنها منع الربوا بنوعيه، ومنها الانطلاق والإنتاج دون الحاجة لأي ترخيص، ومنها الزكاة، ومنها ملكية الماء بحيازته وبذل الفائض من حاجة الإنسان لمن استطاع (وسنأتي عليها في فصل «البركة» بإذن الله).

وهكذا من حركيات تشد بعضها بعضاً ليسمو المجتمع. وسمو المجتمع يعني أن جميع أفراده في حال أفضل. وهذا ما تؤكده الآيات. قال تعالى في سورة البقرة: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾. لاحظ أن الإنفاق سيعود على المنفق بالخير في قوله تعالى: ﴿وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ﴾، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ﴾. وبالطبع فإن المقصود بالخير ليس خير الآخرة فقط، بل خير الدنيا أيضاً. فكيف يعود إنفاق زيد من الناس على نفسه أو على الآخرين بالنفع على زيد؟ لنضرب مثالاً ساطعاً معروفاً: إن لم تطبق الشريعة، أي إن لم

ينفق الناس وأُغلقت أبواب التمكين، عندها فمن ولد فقيراً ولم يتمكن من اختراق الأنظمة والقوانين فسيبقى فقيراً. وإن سرق هذا الفقير فسيوضع في السجن. فما هو مجموع النفقات على الأمة إن جمعنا نفقات السجون والشرطة لحفظ الأمن والمحامين لإثبات السرقة وما شابه من نفقات؟ ومن أين تأتي هذه النفقات إلا من جمع الضرائب التي ستوضع على أفراد الشعب ومنهم هؤلاء الذين لم ينفقوا؟ ثم بعد خروج هذا السجين من السجن سيعود في الغالب للإجرام مرة أخرى لأنه أصبح الآن أكثر فقراً مع سمعة سيئة يستحيل عليه معها الحصول على فرصة عمل. فليس أمامه ما قد يفقده إن نجح في سرقته الثانية إلا سد متطلباته الضرورية، لذا سيقدم على السرقة وبطريقة أبرع لأنه قد اكتسب خبرة وازداد تفكراً في تنفيذ جريمته. وهكذا يزداد أفراد المجتمع قلقاً. لقد بلغ عدد السجناء ١,٥٧ مليون سجين في الولايات المتحدة الأمريكية في شهر نوفمبر عام ٢٠١٣م، وهذا الرقم لا يشمل المحبوسين في سجون المقاطعات أو حتى السجون المحلية، والملفت هو أن هذا الرقم يفوق عدد المهندسين الذين كانوا ١,٥٣ مليون، ويفوق أيضاً عدد معلمي الثانوية العامة الذين كانوا ١,٠٥ مليون في نفس الفترة. وبالطبع فإن هذه النفقات تؤخذ من السكان كضرائب.

أما إن قام الأفراد بالإنفاق على الغير وتمكن هؤلاء الفقراء الآخذون للنفقة واغتنوا لأن أبواب التمكين مفتوحة ثم أصبحوا هم أيضاً من الدافعين للنفقة لفقراء آخرين، عندها فإن نفقات السجون والشرطة وما شابه قد جُذت من جذورها (هذا إن وجدت أصلاً)، وهذا في النهاية يخفف من نفقات الناس العامة بتخفيض الضرائب عليهم إن لم يكن المجتمع مسلماً، أو بانعدام الضرائب إن طبقت الشريعة، ناهيك عن إيجابيات استتباب الأمن التي ستُشعر المنفق بالراحة في داره وطريقه وحيه ليزداد اطمئناناً وإبداعاً وإنتاجاً. أي صدق الله: ﴿وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ﴾.

وبالطبع فإن المقصود من الإنفاق ليس على الآخرين فقط، ولكن إنفاق الفرد على حاجات نفسه كما ذكرت. فإن أنفق فرد ما فهو إنما يوسع من دائرة المستهلكات التي يجب أن تُصنع. وهذا يتطلب التوسع في الإنتاج ما يؤدي لحاجة المصنع لأُجراء أو شركاء (إن طبقت الشريعة) ما يخفف البطالة ومشاكلها المصاحبة. وفي هذا التخفيف منفعة للمنفق. والأمر ينطبق أيضاً على المعرفة التي تزداد بزيادة الإنتاج الآتي من زيادة الإنفاق. وهذه منفعة تعود للفرد مرة أخرى بسبب إنفاقه. ومثل هذا النفع الذي يعود على المنفق قد يراه الناس أحياناً بسهولة كمثال اللصوص السابق والأعباء المالية المترتبة عليه، وأحياناً تصعب ملاحظته. لنضرب مثالاً لنفع تصعب رؤيته ويرتد على جميع المنفقين إن طبقت الشريعة. إن مدينة الرياض كغيرها من العواصم تعج بالدوائر الحكومية التي تنتج البيروقراطيات التي تقيد المنتجين في جميع أرجاء السعودية. فوزارة الزراعة لا تزرع، بل تسيّر المزارعين بالأنظمة والقوانين والدعم المالي أحياناً، وكنت قد نقدت هذا الوضع في الفصول السابقة (وزارة الزير). فالذي حدث بكثرة الأعمال البيروقراطية في الرياض هو أن معظم الوظائف تعتمد على جلوس الموظفين خلف الطاولات وليس العمل باليد في المصنع أو المزرعة، كما أن معظم من يعملون فيها هم من موظفي الدولة أو من موظفي الشركات والمؤسسات الخادمة لإدارة الدولة. وهكذا من أعمال بيروقراطية تدعم بيروقراطيات أخرى. وجميع هؤلاء بالطبع قليلو الحركة لأنهم يعملون في المكاتب، وبقلة حركة الموظفين انتشر مرض السكري لدرجة أن ٣٢٪ من المنومين في مستشفيات الرياض مصابون بمرض السكري. وقد أدخلوا المستشفيات إما لأسباب تخص السكري أو

مشكلات صحية ذات علاقة بالسكري. هذا بالنسبة للذكور، أما الإناث فهم أيضاً قليلو الحركة، ذلك أنهن اعتدن على الخادمات. وما وقع هذا إلا لأن الأسر السعودية أكثر دخلاً مالياً من أسر دول أخرى لأن النفط اعتبر ملك للحكام ولمن حمل جنسية الدولة ما أدى لاستقدام العمالة من الشعوب الأفقر. ونفس هذه الظاهرة منتشرة في دول الخليج النفطية التي لا يعمل أهلها، بل يعتمدون على الخدم في معظم أعمالهم حتى الإنتاجية منها في المصانع والمزارع التي تتطلب الحركة والتي يقوم بها عمال مُستقدمون من خارج هذه الدول. لذا ارتفعت نسبة المصابين بالسكري في هذه الدول إلى ٢٤٪ بسبب قلة النشاط البدني. أليس في إشغال ثلث المرافق الصحية بمدينة الرياض بمرضى السكري إنهاك لميزانيات الصحة التي كان من الممكن أن تُوفر؟ ثم إن علمت أن المرافق الصحية في مدينة الرياض أفضل من جميع المدن الأخرى والقرى في بلاد الحرمين لأنها العاصمة، لأدركت حجم الخسارة السنوية على هؤلاء المرضى والتي ستزيد عن الثلث. أما في الدول الغربية فإن ٦٪ من «الموازنة الكلية في الدول المتقدمة اقتصادياً» تنفق على علاج مرض السكري. وهذا أيضاً رقم كبير جداً.[٢٤١]

والآن لنتخيل أن الدولة لم تمتلك الأموال من الخيرات وأن الخيرات لمن حازها، أي أن الشريعة قد طُبقت، عندها فإنه لا أعمال بيروقراطية (كما مر بنا)، فكل أفراد المجتمع في عمل منتج، وعندما يعملون ويغتنون ثم ينفقون على الآخرين أو على أنفسهم ويزداد بالتالي الطلب على المنتجات في ظل وضع يفتح أبواب التمكين ويزداد بالتالي العاملون بأيديهم أكثر وأكثر ويتحركون في المصانع أو المزارع لكسب العيش، عندها ستنخفض نسبة المصابين بالسكري بسبب الحركة. وعندها فإن نفقات المجتمع الصحية ستقل. فلمن تعود هذه الأموال التي لم تنفق على هذا المرض؟ بالطبع ستعود على عموم سكان الرياض ليزدادوا إنفاقاً في شراء ضروريات أكثر، هذا إن وجدت عاصمة كالرياض أصلاً وبهذا الحجم إن طُبقت الشريعة لأنه كما مر بنا في فصل «ابن السبيل» فإن الناس سيتفرقون في الأرض حيث مواطن الخيرات، ولن تظهر مدينة كالرياض في موقع كهذا لا يدعم احتياجاتها. وبهذا فإن المنفعة التي عادت للسكان هي منفعتين: مادية وصحية. هكذا يعود النفع على المنفقين أنفسهم. أي أن المنفق كسب منفعة وفّرت عليه نفقة. وبإمكانك التفكير في الكثير من الأمثلة: ومن أشهرها الإنفاق في تعليم الآخرين. والآيات التي تشير لعودة النفع للمنفق كثيرة. تدبر قوله تعالى في سورة التغابن: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ وَٱسْمَعُواْ وَأَطِيعُواْ وَأَنفِقُواْ خَيْرًا لِّأَنفُسِكُمْ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾. فكيف يكون الإنفاق خيراً للمنفق إلا إن رجعت نفقته إليه بأكثر بكثير مما أنفق. وتدبر قوله تعالى في سورة فاطر: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنفَقُواْ مِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَٰرَةً لَّن تَبُورَ ﴿٢٩﴾ لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِۦٓ إِنَّهُۥ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾.

ومن الأحاديث الدالة على عودة النفع للمنفق قوله صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم: (ما نقصت صدقة من مال)،[٢٤٢] وكيف لا ينقص المال من الإنفاق على الآخرين إلا إن عاد النفع على هذا المنفق؟ وهذا النفع الذي سيعود إليه سيوفر له بعض المال. هذا بالإضافة كما هو معلوم إلى أن الحق سبحانه وتعالى قد يعطي المنفق مباشرة بتوفيقه في صفقاته التجارية مثلاً أو بطرح البركة له في داره أو أبنائه. فقد قال صلوات ربي وسلامه عليه: (قال الله عز وجل: أنفق، أنفق عليك).[٢٤٣] أعرف امرأة تخرج زكاتها كل سنة دونما تأخير، وعندما اشترت بيتاً في دولة أخرى بعملة تلك الدولة، وكان عليها إرسال القيمة بعد عودتها لموطنها دون أي تأخير، انخفض سعر صرف تلك

العملة لعدة أيام فكسبت في هذه الصفقة مقدار زكاة مالها لسنة قادمة، ثم ارتفع سعر العملة لسعره السابق مرة أخرى.

وفي المقابل، عندما يكون الإنفاق بالإسراف والتبذير مع قفل أبواب التمكين فإن النتيجة هي العكس. تدبر قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَأَنفِقُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾. فالآية تربط بين عدم الإنفاق وإلقاء النفس في التهلكة. فإن لم ينفق الناس فهم سيلقون بأنفسهم في التهلكة. كيف؟ إن العذاب الآتي من السماء أو من تحت الأرض ليس من صنع الناس، فإن أتى عذاب كهذا فإن الناس سيُلقون فيه رغماً عنهم، أي أنهم لا يلقون هم بأنفسهم فيه. بينما النظم الاقتصادية التي هي من صنع العقول البشرية القاصرة، هي التي تركز على الادخار للاستثمار وليس على الإنفاق، وبالتالي فهي التي تؤدي لتركز الثروات في أيدي البعض فتؤدي للطبقية وما صاحبها من مفاسد (كما مر بنا)، وهذه تهلكة. وتؤدي أيضاً لإيجاد أسواق تزخر بالكماليات الفارهة لكسب أموال الأثرياء والتي ستؤدي للإسراف والتبذير وبالتالي الهدر في الاستهلاك لتراكم الأمراض الجسدية والنفسية كما مر بنا. وهذا إلقاء في التهلكة التي هي من صنع الناس.

وقال تعالى في سورة التوبة: ﴿ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ بَعْضُهُم مِّنۢ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾. لاحظ وضوح العلاقة في الآية بين قبض اليد في الإنفاق وبين انتشار الفسق. فكما ذكرت مراراً، فإن قبض اليد عن الإنفاق يؤدي لتثبيط الاقتصاد فتنتشر البطالة وبالتالي يضطر هؤلاء العاطلون للانخراط في أعمال لا أخلاقية مثل بيع المخدرات والدعارة والتسويق لهذه الآفات. وهذا فسوق. وقال تعالى في سورة الأنفال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ لِيَصُدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ فَسَيُنفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ﴾. ففي الآية إشارة إلى أن الحسرة ستكون في هذه الحياة الدنيا قبل الآخرة لأنهم سيغلبون بعد الحسرة. وكيف يكون الإنفاق في الصد عن سبيل الله إلا إن كان بالإسراف والتبذير المؤدي للطبقية والتلويث والفسق؟ وأخيراً لنتدبر قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾. فكيف يكون الوعد بالفقر إلا إن كان من خلال تخويف الناس من الإنفاق ما يؤدي لتثبيط الاقتصاد فيظهر الفقراء الذين سيُسخّرون وقد يُستغلون في الفحشاء فيظهر الفساد؟ والعكس من ذلك هو الغفران بعد الإنفاق وبالتالي الفضل الكبير في الدنيا والآخرة.

وبعد هذا قد تكرر السؤال: كيف يأتي الازدهار الاقتصادي إن طُبقت الشريعة دون استثمارات كبيرة الحجم ولكن بالتركيز على الإنفاق. ولعلك تضيف: أليست أموال الاستثمار إلا أموال جُمعت من الإنفاق؟ وللإجابة أقول: لنتذكر ما مر بنا في فصل «الشركة» من أن الإنتاج يأتي في الغالب من شراكات لمنتجات ذات أحجام تعكس أكبر تجمع للأفراد كشركاء حول منتج ما دون خلافات بينهم. وكما مر بنا أيضاً، ولأن بعض الصناعات كالسفن مثلاً تتطلب تجميع عدد كبير من المنتجات الأصغر، ثم الأصغر، وهكذا، فإن الاستثمارات لإيجاد مثل هذه الشراكات لهذه المنتجات لا تتطلب المبالغ الهائلة للاستثمار كما هي حالنا اليوم، بل تتطلب القليل من الأموال مع الكثير من الموارد المتاحة دون الحاجة للمال. ولأنه لا حاجة للموافقات أيضاً، ولا حاجة للمال للحصول على المعرفة لأنها مشاعة هي أيضاً، فإن الحاجة لرأس المال ستنخفض جداً. وبهذا فإن القليل المتراكم من مشتريات الناس نقداً

أو من المنتجين الآخرين بالتوثيق المتبادل، سيجتمع عند الصانع ليوسع صناعته بالاستثمار فيها. وبهذا فهو ليس بحاجة لرأس مال كبير للبدء في الاستثمار أو لتوسيع استثماره بقدر حاجته للموارد غير المالية المتاحة. فلا غرابة إذاً إن لم تظهر نصوص تحث على الادخار في الشريعة، بل قُدّم الإنفاق. ولم توجد كلمات في الشريعة لتعبر عن التنمية الاقتصادية، ولكن هنالك تعابير تشير لأهمية همة وحركة الفرد للعمل مثل العمارة والإحياء والإنتاج بالعمل باليد. فكلمة «استثمار» ليست منتشرة في فقه المعاملات مثل انتشار كلمة الإنفاق. وقد وضع الدكتور رفيق المصري أثابه الله الكثير من الأدلة التي تثبت حث الشريعة لتعظيم الأفراد لمواردهم حتى تنمو. فالتعظيم مثلاً يقصد به التعظيم للمنفعة للمستهلك والتعظيم للربح عند المنتج، والتعظيم للعائد عند المستثمر للمال أو الأرض. ومما وجده رفيق المصري أثابه الله أيضاً كلمات تعبر عن التعظيم في كتب السلف منها: التوفير والتناهي وطلب الغبطة والحظ والأحظ والأحظى والريع والاستقصاء.[٢٤٤] لكن لاحظ بأن جميع هذه الاستثمارات هي استثمارات لأفراد وليست أموال رصدت من جهات كبرى كالدول أو الشركات لبدء مشروع كبير.

وبالطبع ستسأل: وماذا عن المشروعات الكبرى؟ هذه أيضاً يستحب لها أن تتفتت كما ذكرت في مثال «الأنبوب». إلا أن هذا لا يعني أبداً عدم تجمع عدد كبير من الشركاء كل بجزء من ماله لجمع الكثير من المال لمشروع كبير. فهذا قد يقع إن أتى شخص برؤية لمشروع اغتنامي وتمكن من إقناع الآخرين للشراكة وجمع المال للمشروع، وهذا تمييز مهم أرجو التنبه له لأنه يؤثر في العدالة في التوزيع والكفاءة في الإنتاج والتنمية المستدامة كما مر بنا في عدة مواضع.

كنت قد ذكرت سابقاً بأن الإنفاق ليس من الحركيات، إلا أن الشريعة ستجعله من الحركيات بتغيير القناعات إن طبقت مقصوصة الحقوق. كيف؟ لأضرب أولاً مثالاً توضيحياً عن كيفية تجذر القناعات عند الناس حتى وإن كانت ضالة. ففي تكريه فقهاء الشيعة لأتباعهم لأفضل الخلق بعد الأنبياء، أي لأبي بكر الصديق رضي الله عنه خير مثال. وللتوضيح أقول: كما حاولت أن أثبت في الفصول السابقة، فلا مصدر لجني المال إن طبقت الشريعة إلا بالكسب من العمل أو الأخذ ممن ينفقون طوعاً منهم. ولكن بعد الديوان تغير الحال، فصار الأخذ من الناس على نوعين: الأول من غير حق ويُظن أنه حق للآخذ، كالمرتبات الشهرية للجند (وكما مر بنا فإن العمل العسكري عبادة وليس وظيفة). الثاني ما يُعطى للفرد طوعاً من المنفقين وباختيارهم. وفي هذه الحالة فالآخذ يدرك جيداً أن ما أخذه ليس حقاً له وأنه قد ينقطع. فعندما ينفق ثري أموالاً لإنشاء مسجد مثلاً فإنما هو يفعل ذلك طوعاً، فقد يبني بجانب المسجد دكاناً لتأجيره ليعيش من ريعه المؤذن. فما أخذه المؤذن ليس فرضاً على الناس ولكن بتطوع هذا المنفق وفي هذا الموقع فقط، وقد يتكرر في مواقع أخرى من منفقين آخرين، وقد يُستبدل المؤذن بآخر. أما إن كان لهذا المؤذن أو الإمام أخذ المال من الدولة رغماً عن الناس فهو من النوع الأول.

وكما مر بنا في الفصول السابقة بحمد الله، فإن الصراط الذي وضعته الشريعة يعتمد على النوع الثاني في العطاء في الأعمال الخيرية والخدمات (الأوقاف مثلاً)، وبهذا فإن جميع أفراد المجتمع يجنون الأموال من كدهم وجهدهم وعملهم إلا إن لم يكونوا قادرين على العمل كالعجزة، فلهم الزكاة، هذا بالإضافة للقليل جداً من القادرين على العمل من الذين لهم مخصصات كالذي كان للرسول صلى الله عليه وسلم من الفيء والذي لم ينفقه على نفسه بل على الآخرين والذي خصص بعد موته لبعض المناصب كالخليفة والقاضي. أي أن الشريعة ضيقت

جداً فرص إضاعة المال. فلا مال إلا بعمل أو بمنحٍ من المنفقين. وبهذا سيضطر جميع الناس للاشتغال بإنتاج المستهلكات والخدمات. فهذا يزرع، وذاك يخرج الخيرات من باطن الأرض، وهؤلاء يصنعون، وأولئك يدرّسون أو يطببون، وهكذا. فلا مجال للعيش من الأعمال غير المنتجة أبداً كما حاولت أن أثبت مراراً وتكراراً في الفصول السابقة. وبهذا تزداد الأمة قوة اقتصادية لأن الكل منهمك في تحصيل عيشه بالإنتاج، فتتراكم السلع والخدمات. عندها سيفيض المجتمع بالخيرات. ومن هذا الفائض من خلال الإنفاق سيقوم الناس «طوعاً» بدعم متطلباتهم العامة كالإنفاق على تنظيف المدينة أو الحي أو الإنفاق على الأيتام والعجزة أو الإنفاق على دعم العمل الحربي بتجهيز جندي أو دفع المال لمن يصنع الدبابات أو الطائرات. ولهذا فإن جميع هذه الأعمال التي تعتمد على الإنفاق (من النوع الثاني) تبقى دائماً تحت أنظار المنفقين، فإن أبدع الآخذون للمال، فسيستمرون في الأخذ، وقد يأخذون أكثر وأكثر دعماً لنجاحهم إن أثبتوا مقدرتهم. أما إن لم يُحقق الآخذ للمال الهدف من المال المنفق عليه، فسيفقد مباشرة الدعم المالي مستقبلاً. ولهذا ستزداد الكفاءة في الإنتاج ويضمحل الهدر. فإن قرر مثلاً فردٌ فذٌ مقدامٌ إنشاء مصنع دبابات مع مجموعة من رفاقه وقرر بعض أئمة المساجد دعمهم من خلال الخطب وتمكنوا من جمع المال لهم من عدد من المنفقين ليبدؤا مشروعهم، فإن نجحوا فسيستمرون للمزيد من النجاحات بالمزيد من الدعم من عدد أكبر من الناس لأنهم أثبتوا كفاءة منتجهم. أما إن لم ينجحوا فإن المال سينقطع عنهم مباشرة. وإن تفكرت بمثل هذه الأمثلة ستصل إلى قناعة بأن كل ما يحتاجه المجتمع من خدمات سواء كانت تعليمية أو طبية أو بحثية هي تحت أنظار المنفقين للتقويم. فما ثبت نجاحه سيستمر، وما لم يثبت سيُقطع. وكأن الشريعة بهذا وضعت نظاماً يُخضع جميع الآخذين للتمحيص المستمر لتزداد الكفاءة. وبهذا فإن كل دينار سيعود على المجتمع بالنفع المضاعف. وهنا لابد من توضيح تفصيلة ألا وهي أن الإنفاق يشمل أيضاً الخدمات التي يضطر الناس لشرائها، مثل حاجة المريض للطبيب والتلميذ للمدرس، هذا بالإضافة للأعمال الخيرية مثل الإنفاق على دور العجزة والإنفاق على ما يظن الرواد في المجتمع بأنه ضرورة لتقدم المجتمع وبحاجة لدعم مالي وخارج حاجة الأفراد المنتجين، مثل طبيب يريد أن يوجد علاجاً لمرض بدأ بالانتشار، أو مهندساً يريد أن يوجد بدائل نظيفة للطاقة بالأبحاث، أو من وجد حلاً يوفر الماء للإقليم إلا أنه بحاجة للمال ليُثبت نظريته، وهكذا. وهذا بالطبع بالإضافة للإنفاق للفقراء أو للمحتاجين ليبدؤا حياتهم الإنتاجية.

أي باختصار، فإن المجتمع المسلم إن طبقت الشريعة سيؤدي لمجتمع الكل فيه عامل منتج، فلا مجال للكسب إلا ١) بالعمل أو ٢) بالأخذ من المنفقين الذين ينفقون طوعاً منهم وليس رغماً عنهم. وبهذا يبقى الآخذون للنفقة تحت أنظار المنفقين فترتفع الكفاءة. أما في النظم الوضعية كما هو معاش، فهناك الكثير ممن يعملون دونما إنتاج فعلي ويأخذون الأموال رغماً عن أفراد المجتمع كالبيروقراطيين من موظفي الحكومات لأن النظام يعتمد على إظهار هذه الوظائف على أنها ضرورة، وبالتالي فإن هؤلاء الموظفين يُصوَّرون على أنهم يستحقون المال. هنا في هذه الجزئية المهمة حدث الخروج عن الشريعة باستحداث استحقاقات لم توجد شرعاً وأوجدت «قناعات» مضللة أدت للتخلف. كيف؟

تذكر ما قاله الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في وصف من قيل عنهم بأنهم المتوكلون، فقد قال رضي الله عنه: «كذبوا، هم المتآكلون الذين يأكلون أموال الناس بالباطل». ثم قارن هذا بقوله تعالى في سورة التوبة:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَـٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾. تلحظ التشابه بين ما قاله عمر بن الخطاب رضي الله عنه وبين مضمون الآية. ذلك أنهما يصفان وضعين متشابهين، ولكن بحدة أو بدرجة مختلفة. فالآية تتحدث عن الأحبار والرهبان الذين يأكلون أموال الناس بالباطل. وكيف يقع هذا الأكل بالباطل إلا من خلال أخذ هؤلاء الأحبار والرهبان لأموال الناس دون وجه حق؟ أي أن الأحبار والرهبان لا ينتجون سلعاً أو خدمات ليقايضوا بها الناس، بل يأخذون أموال الناس بخداع الناس بأن ما يقدمونه لهم من دجلٍ هو خدمة تستحق المال. فتكون المقايضة هي الكذب مقابل أموال من يعملون وينتجون. وهؤلاء الأحبار والرهبان لا يكتفون بأخذ ما يكفيهم فقط، بل بسبب شراهتهم وخوفهم من الفقر يأخذون أكثر مما يكفيهم لدرجة أنهم يكنزون الفائض عندهم ما يؤثر في الحركة الاقتصادية. ولعل أنصع مثال لهذا هو ما اكتنزه البابوات في الفاتيكان والذين نهبوا أوروبا في العصور الوسطى ووضعوها في تخلف وجهل وفقر.

هذا الوصف مشابه تماماً، ولكن بدرجة أقل، لما يقع في أيامنا هذه من الكثير من المسلمين ممن يدعون أنهم من الشيوخ والعلماء والفقهاء الذين يعيشون على تقديم الدين كخدمة تستحق الأخذ من الناس «وبحق كما يظنون»، وبالذات الأخذ من الحكومات والسلاطين. كيف؟ لعلك لاحظت تميز بعض الفقهاء والعلماء والشيوخ على مر التاريخ بألبستهم التي تميزهم عن الناس، تماماً كما فعل الأحبار والرهبان. فكانت العمائم الضخمة والمنمقة، والجلابيب والمشالح المشغولة المميزة. فهل كان فقهاء السلف بهذا التميّز في اللبس؟ كما هو معلوم، فلم يتميز فقهاء السلف عن الناس تأسياً بالرسول صلى الله عليه وسلم. فقد كان الأعرابي يأتي إلى الصحابة والرسول صلى الله عليه وسلم بينهم فلا يعرف الرسول صلى الله عليه وسلم حتى يقول: «أيكم محمد؟». فالتميز يعطي الطبقة التي ميزت نفسها ميزات قد لا تستحقها. فالتميّز ليس في اللبس فقط، ولكن في الحقوق أيضاً. وما اللبس إلا رمزاً لها. فمعظم هؤلاء المميزون من الفقهاء لهم مخصصات شهرية من الدولة، وفي هذا أكل لأموال الناس بالباطل. كيف؟

لم نسمع أو نقرأ بأن فقهاء السلف كانوا يأخذون المرتبات الشهرية. فلم يكن لعبد الله بن عمر أو لعبد الله بن العباس أو لأبي هريرة أو لأي من الفقهاء رضي الله عنهم ومن صاحبهم أو أتى من بعدهم مالاً مخصصاً من الخليفة لأنه عالم أو ليبيع به العلم. ولم يكن لمن أذن في المسجد أو أمّ الناس مبلغاً مخصصاً ليبيع فيه صوته لإقامة الصلاة أو لإمامة المصلين. بل كانوا جميعاً أصحاب مهن يعتاشون منها أو أصحاب أملاك يؤجرونها ويعيشون منها. لهذا كانوا مستقلين بآرائهم ولم يكونوا تحت سيطرة السلطان حتى وإن كان لهم نصيب من الفيء من خلال الديوان (والذي دُحض سابقاً)، فقد كانوا مثل غيرهم من الناس. ولعل أنصع مثال لهذا الإمام الزاهد أحمد بن حنبل رحمه الله الذي عاش على القليل من ماله.

ولكن الذي حدث هو أن بعض أفراد هذه الطبقة سُخِّروا لخدمة السلاطين لأنهم يقتاتون على الأعطيات، وفي هذا آفتان: الأولى أنهم يبررون ما يراه السلطان وما يفعله حتى وإن خالف الشرع في أسوأ الأحوال، أو يسكتون عما يفعله في أفضل الأحوال. والثانية هي أنهم أفراد يستهلكون أكثر مما ينتجون للمجتمع. هذا عند أهل السنة والجماعة، أما الطوائف الأخرى فوضعها أسوأ بكثير. فقد نهب علماء الشيعة خمس أموال الناس بالباطل.[٢٤٥]

وليستمروا في نهبهم هذا كان لابد عليهم من إضلال الناس أكثر وأكثر ليتبعهم الناس أكثر وأكثر لينفق عليهم الناس أكثر وأكثر ليستمتعوا في حوزاتهم العلمية بالهرج والدجل ودونما أدنى عمل منتج، أي أنهم فعلوا تماماً كالأحبار والرهبان من خلال نشر الغلو في كراهة عائشة وحفصة وأبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم أجمعين. فعندما تستشعر طائفة ما أنها الأقل قوة كما هي حال الشيعة مقابل السنة، وعندما تثار مشاعر الحب والحقد عند أتباع الطائفة وتُأجج، فلن يتردد الأتباع من بذل المال للدفاع عن عقيدتهم. هكذا يزداد أكل أموال الناس بالباطل سعيراً. فلا فرق بين كربلاء والفاتيكان. كلاهما بنيا بأكل أموال الناس بالباطل. وهكذا باقي الطوائف من بهائية وغلاة صوفية وما شابه. كل طائفة لها طبقتها التي تستهلك ولا تنتج. لهذا، وإن تمكن النظام الشيعي من الحكم فلن يزدهر مجتمعهم اقتصادياً أبداً لأن الخمس المأخوذ من المنتجين كافٍ لتحويل إدارة الدولة إلى فساد متراكم كالاشتراكية.

تذكري هذا أختي القارئة وأخي القارئ دائماً: كلما رأيتما عالماً أو شيخاً أو فقيهاً أسألا نفسيكما: من أين يأتي بالمال ليعيش؟ فإن كان من غير كده أو غير مال ورثه فإنما هو في الغالب إما ضال أو دجال. فمن يعملون في هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأجر شهري إنما هم ضالون في هذه الجزئية برغم أن أكثرهم من الصالحين بإذن الله (ولنسأل الله لهم الهداية). أما من يأخذون الأموال من الحكومات ويصدرون الفتاوى إنما هم أضل وأغوى مثل الشيخ علي جمعة الذي أفتى بقتل المتظاهرين في أرض الكنانة وهو من الأزهر، أو مثل فقهاء الخليج الذين يفتون في أيامنا هذه بعدم الخروج على الحكام مهما ظلموا مبالغة في تفعيل ما ذهب إليه الإمام أحمد الذي لم ير الخروج على الحاكم الظالم إن كان مسلماً مقابل ترك ما ذهب إليه باقي الأئمة الثلاثة. إلا أن ضرر هؤلاء أخف بكثير من الدجالين الذين يُضلون الناس في عقائدهم والذين يأكلون أموال الناس بالباطل من فقهاء الشيعة والبهائية والعلوية والإسماعيلية وما شابه من طوائف. فقد قيل بأن زعيم الطائفة الإسماعيلية كان فيما مضى يوزن ذهباً كل سنة. فهو يأخذ المال دونما أي إنتاج. ورأيت تقريراً عمن يدعون أنهم أولياء وعلماء في الباكستان والهند من آل البيت ممن تُقدّم إليهم الهدايا والأموال وهم فقط يقومون بالدعاء لهذا الذي دفع لهم المال. لقد أصبح الدعاء سلعة تشترى، ولا حول ولا قوة إلا بالله. وهذه الطبقات التي لا تنتج سلعاً أو خدمات نافعة، بل تنتج دجلاً وكذباً يخدر الناس، هي من أسباب تخلف المسلمين. لكن إن طبقت مقصوصة الحقوق وانشغل الناس في الإنتاج وانحسر الفقر وتقدمت المجتمعات في شتى العلوم وانحسر بالتالي المرض والجهل سيفقد هؤلاء الدجالون مصداقيتهم ولن يأتي إليهم الفقراء والجهلاء، وبهذا تنتفي بإذن الله هذه الطبقات التي تعيش على إنتاج الغير وأكل أموالهم بالباطل. وبهذا ستذوب هذه الطوائف لتعود لأهل السنة والجماعة بإذن الله.

أي أن السبب الأهم لظهور هذه الطوائف هو الخروج عن الشريعة في مقصوصة الحقوق، فتمكن بعض الناس من الكسب دون عمل منتج ومن ثم تفرغوا للمزيد من الدجل. هذا السابق عن العلماء والفقهاء مثال عن تأثير القناعات في المجتمعات عندما لا يُوجه الإنفاق في الإنتاج، بل يُنفق على الذين لا ينتجون والذين قد يطغون بهذا المال الذي لم يكدوا في تحصيله (كما فعل فرعون)، وبالتأكيد سيستحدثون مزيداً من الوسائل للحفاظ على استمرار تدفق المال إليهم كما يفعل السلاطين وبعض أعوانهم من الفقهاء. وهكذا تتولد القناعات المدمرة للاقتصاد. كيف؟

لعل أكبر إشكالية تواجه تطبيق مقصوصة الحقوق على أرض الواقع هي هذه القناعات التي زُرعت في عقول الناس كما نجح فقهاء الشيعة في زرع الكراهة في قلوب أتباعهم لأفضل رجل في أمة محمد بعد النبي صلى الله عليه وسلم، أي لأبي بكر الصديق رضي الله عنه. هذا مثال ناصع في العقيدة، أما الأمثلة الحقوقية والاقتصادية فهي كثيرة، وهي موضوع هذا الكتاب. وسأذكرك الآن بواحدة فقط، ألا وهي المواطنة لتوضيح تأثير القناعات على التخلف: إن العالم الإسلامي كما هو معلوم مقسم إلى دول زرعت في عقول مواطنيها حقوق المواطنة. وهذا من أهم بذرات التخلف كما مر بنا في فصل «ابن السبيل». فالحياة برفاهية بالقليل من العمل لهو مثلاً حق مشروع في نظر معظم سكان الدول النفطية. فهؤلاء يريدون من الدولة حل كل شيء لهم. فهم يتذمرون بالقول: لماذا لا تتدخل الدولة لإنشاء طريق لمصنعنا؟ ومنهم من هو على قناعة بأن له الحق في امتلاك دار دونما أدنى عمل منه برغم قدرته على العمل، لأنه على قناعة أن الدار حق مكتسب له. أي امتلاك دار دونما أي إنتاج، برغم أنه لا وجود لما يثبت هذا الحق في الشريعة. وهكذا ظهرت طوائف من الأمة تعيق عزة الأمة. فهي طوائف لا تنتج كما يجب، بل تريد الأخذ دون عمل. فكيف نغير فكر هؤلاء؟ كيف تستطيع أن تُقنع كويتياً بأن اليمني له نفس الحقوق في الكويت؟ فهذا مستحيل لأن الكويتي لا يمكن له أن يرى أن تطبيق الشريعة التي تساوي بينه وبين المصري في الحقوق (ناهيك عن الباكستاني)، ستعود عليه وعلى أبنائه بعزة أكبر بكثير من حاله الآن إن طبقت الشريعة. لقد ترعرع الناس على مفاهيم خاطئة عن الحقوق. فهم يظنون أن أموال النفط حق للدولة التي عليها أن تعدل في التوزيع بين المواطنين. وهذه الفكرة في حد ذاتها خاطئة كما مر بنا. فهؤلاء النفطيون يريدون العيش دون إنتاج بسبب هذه القناعة. لذا ظهرت أجيال مترفة ولا تتألم من الذل الذي يعيشه العالم الإسلامي اليوم، بل وبكل هذا الرغد المادي ترى الفقر ماثلاً أمام عينيها وتريد الخروج منه بقطف أكبر ما تستطيع من ثمن النفط. وإن ذكّرت كويتياً باجتياح جيوش صدام في التسعينات من القرن الماضي وما كانوا فيه من تشرد وأنه لابد من أمة واحدة لينام الجميع آمناً في سربه، لقال لك بعضهم، ولكن لا يجب أن يكون هذا على حسابنا في الكويت. ألا يقلق سكان الخليج العربي الآن من احتمال غزو شيعي بسبب هذا الضعف الناتج عن عدم تطبيق مقصوصة الحقوق؟ لقد تغيرت قناعات هؤلاء من قيم تبحث عن العزة إلى قيم تبحث عن المادة. لقد أصبح ما تحت الأرض حق مكتسب لهم. تماماً كما يعتقد الفقهاء بأن أخذهم للمال كعلماء هو حق لهم. فإن كان هذا حال معظم العلماء، فلا لوم إذاً على العامة. وإليك بعضاً من أسماء المؤسسات التي تدعم هذه القناعات للفقهاء وفي أكثر الدول تطبيقاً للإسلام: فكل من يعمل في هيئة كبار العلماء، وكل من يعمل في وزارة الشؤن الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، وكل من يعمل في اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، كل هؤلاء علماء كبار ويأخذون أموالاً دونما إنتاج. لا، بل وغالباً ما يسكت أكثرهم عن الحق. فهم مثلاً يدعون على بشار الأسد الجزار القذر ويسكتون عن السيسي الخائن خضوعاً لسياسة دولتهم التي آزرت الانقلاب العسكري في مصر ضد الرئيس المنتخب محمد مرسي. فتجدهم مثلاً في الخطب على منابر المساجد ينظمون الحملات وبشراسة ضد قيادة المرأة للسيارة ويسكتون عن الربوا الذي انتشر في المجتمع. وشتان بين الحالين. فهل من وجه مقارنة بين القيادة التي حاربها هؤلاء العلماء بدعوى دفع الضرر وإحدى الموبقات السبع التي شدد في تحريمها القرآن الكريم مراراً وتكراراً؟ فالدولة أباحت الربوا رغماً عن الفقهاء فسكت معظمهم برغم أن درهم ربوا أشد من ثلاثين زنية، وهناك المليارات من الدراهم التي تأخذ الفوائد. وعليك الحساب. فلماذا السكوت عن الربوا والوقوف كالأسود أمام قيادة المرأة للسيارة؟ إنه الخوف ممن يدفع المال

ليستعبد الآخذ. ولكن الخير في بعضهم بإذن الله كثير لأن منهم من هو مضطر لأخذ المرتب المالي لأن أبواب التمكين قد أغلقت على المجتمع، ومنهم من حارب الربوا بشدة، إلا أن محاربتهم للقيادة تفوق أضعاف أضعاف محاربة بعضهم للربوا. لقد اشترك الجميع في تقبل هذه القناعات الزائفة عن الحقوق سواء كانوا حكاماً أو محكومين أو رؤساء أو مواطني دول مجاورة. حتى سكان الدول الفقيرة يحترمون هذه الحقوق برغم خطئها شرعاً ناهيك عما أدت إليه من دمار اقتصادي للأمة. هكذا زرعت مفاهيم يصعب تغييرها. وسيأتي بيان كيفية التغيير في فصل «الحكم» بإذن الله.

لكن ما علاقة الإنفاق بتجذر هذه القناعات الخاطئة بالتمكين؟ إن تغيرت هذه المفاهيم عندها فلا إنفاق إلا على من يثبت أنه سيعيد للمجتمع أكثر مما يأخذ منه كأولئك الذين يجتهدون في اكتشاف وصفات العلاج. أي ليس كهؤلاء الذين يستهلكون ولا ينتجون كعلماء السلاطين. وعندما يزداد وعاء الإنفاق سيقل زمن الوصول للتمكين وذلك بتسريع الاقتصاد بأقل نقد ممكن وبأعلى دوران ممكن لأن الآخذين للمال سرعان ما سينفقونها في الضروريات لحاجتهم الماسة لها، وبهذا يصبح الإنفاق حركية. كيف؟ كما حاولت أن أثبت، فإن حاجة الاقتصاد هي للقليل من المال لمن لا مال لهم ليتحرك الاقتصاد. وهذا هو دور الزكاة. إلا أن الإنفاق برغم كونه من القيم لأن الناس غير مرغمين عليه، إلا أنه بهذا الحث للشريعة على تلافي الكنز، وبهذا الحث على الزهد بمفهومه الصحيح، وبهذا الحث الشديد على الإنفاق في ظل مجتمع سامٍ يطمئن فيه الناس على أنفسهم إن هم خسروا أموالهم لوجود الزكاة، كل هذا سيزيد من نسبة المنفقين من الناس على ١) الآخرين وعلى ٢) أنفسهم. حتى وإن كانت نسبة هؤلاء المنفقين ضئيلة جداً، فهم مع «المزكين» سيوسِّعون من نسبة الأفراد المستهلكين للضروريات. وهكذا تبدأ حركة الاقتصاد بالتوجه لإنتاج الضروريات. ومتى ما تحركت استمرت لأن الحركيات تشد بعضها بعضاً كما وضحت. ذلك أن بعض هؤلاء الآخذين للمال سينطلقون في الإنتاج لأن أبواب التمكين مفتوحة، وبهذا تزداد مبيعات الضروريات على حساب الكماليات الفارهة ولو قليلاً. ومع هذا النقصان القليل في الكماليات الفارهة فإن إنفاق بعض الناس على أنفسهم لن يتسم بالإسراف أو التبذير لأن ما في الأسواق من كماليات فارهة قد نقص. وهذه دائرة إضافية من الحركيات التي تشد بعضها بعضاً بدفع أفراد المجتمع للتقليل من الإسراف والتبذير. فلن يجد ثري مثلاً من يعمل له في يخته الفاخر الضخم إلا بأجر مرتفع لأن الناس عادة ما يفضلون العمل لأنفسهم سعياً لحياة أكثر كرامة إن كانت أبواب التمكين مفتوحة لهم، وبهذا النقصان في الزبائن سينقص صناع هذه اليخوت الفارهة الكبيرة جداً. وبالتدريج ستصغر اليخوت جيلاً بعد جيل بقلة العاملين في خدمة الغير كأُجراء. أي ستكثر اليخوت الأصغر بسبب كثرة المتمكنين مالياً ولكن بانتشار يخوت أعلى سرعة وأكثر أمناً وبإتقان وجمال، أي أن هذه اليخوت ستكون في متناول الكثير من الناس. وفي النقيض، فمع العولمة المؤدية للثراء الفاحش نرى اليخوت تزداد زخرفة وبريقاً وحجماً وبالتالي بحاجة للمزيد من الأيدي العاملة الأكثر مهارة والأكثر أجراً، وبهذا تصبح هذه اليخوت نادرة ومن نصيب الأكثر مالاً كالمتنفذين الذين لا ينتجون.

أي هكذا من دورات تزداد مع الإنفاق سرعة في الوصول لمجتمع مكتفٍ عزيز متمكن دون إسراف أو تبذير إن طبقت الشريعة. أي كلما زادت نسبة المنفقين نقص الزمن المطلوب للوصول لمجتمع عزيز قوي، لأن المال المأخوذ كنفقة سينفق سريعاً على الضروريات لحاجة الناس له، فلا انتظار ولا تردد عند الفقراء لشراء

الضروريات كشرائهم للكماليات، وبهذا يدور المال أسرع وأسرع (تذكر معادلة فردما في الحديث عن الزكاة). إلا أن المجتمع سيصل في جميع الأحوال للعزة إن هو طبق الشريعة حتى وإن لم ينفق الناس، لأن الزكاة لوحدها كافية. وحتى إن لم يدفع الناس الزكاة (وهذا بالطبع مرفوض لأن الزكاة ركن)، فإن فتح أبواب التمكين (الموارد والموافقات والمعرفة) لوحدها كافية، غير أن سرعة الوصول للعزة ستكون أبطأ إن توقف الإنفاق ومُنعت الزكاة. وهكذا بالتدريج يتغير المجتمع بإذن الله وبركة الله.

وكما مر بنا في الفصول السابقة، فإن في أخذ طائفة من الناس للأموال دونما إنتاج كالفقهاء والبيروقراطيين تثبيط للاقتصاد. فالبيروقراطيون يضعون الأنظمة المثبطة، والفقهاء لا يعترضون عليهم، بل وبعضهم يبررون الأنظمة الظالمة بالفتاوى كما مر بنا في العديد من الأمثلة، ناهيك عن أنهم يستهلكون دونما إنتاج. وقد نجحت الحكومات في استمالة ضعاف النفوس من الفقهاء وقربتهم بالأعطيات وجعلتهم الأعلى صوتاً إعلامياً ووضعتهم في مناصب هامة كوزراء ومفتين. فإن حررنا الناس من الأنظمة المثبطة واتبع الناس الشريعة فإن الإنتاج سيزداد دونما تلويث، وإن منع المجتمع الإنفاق على من لا ينتجون ستزداد الكفاءة، وبهذا تزداد سرعة الوصول للتمكين. لكن لاحظ في جميع السابق أن النمو الاقتصادي هو تراكم إنفاقات الناس، أي ليس بتدخل الدولة أو بإنشاء مشروع استثماري من بنك أو شركة كبيرة. ولأن الإنفاقات كثيرة وصغيرة هنا وهناك، ولأن المشروعات الناجحة لا تعتمد على رأس مال كبير بقدر اعتمادها على الموارد المتاحة من مواد خام ومعرفة وشركاء عاملين، فإن الحاجة للنقد للتمكين ستضمحل. وهكذا فإن الإنفاق يأتي بالتمكين والعزة. لاحظ أيضاً أن هذه الإنفاقات ولأنها متفرقة فإن احتمالات ظهور مستويات ظلم أمر نادر، بل إن حدث خلاف بين المنتجين فهو في نقاط بحاجة للقضاء، وقد ذكرت في أول الفصل مزايا هذه الحالة.

والذي يزيد من الإنفاق تسريعاً للوصول للعزة هو استشعار الناس للعزة لأنهم يعايشونها، وهذا الشعور سينشر ثقافة أن الإنفاق هو طريق العزة فتتغير القناعات. عندها إن فهم الناس هذه المعادلة التي تنص على أن في الإنفاق الخاص مصلحة عامة تعود على المنفق بالنفع، فإن هذا الفهم سينقل الإنفاق من القيم إلى الحركيات. وما يجعل الإنفاق من الحركيات أيضاً هو كثرة عدد المنتجين. فبالتأكيد سيتأثر بعضهم بآيات وأحاديث الحث على الإنفاق وينفقون. وهكذا ومع الزمن ستتقارب القوة الشرائية للناس وتتشابه المقتنيات جودة (وليس نوعاً). فكما ذكرت، ستكون هنالك آلاف الأنواع من الساعات مثلاً ولكنها جميعاً بجودات عالية برغم اختلاف تصاميمها. وبهذا التقارب في المقتنيات ينحسر الكبرياء والتفاخر بين الناس، عندها ستتآلف القلوب وتُنتزع الضغينة من النفوس. أي أن الزكاة مع الإنفاق سيولدان الألفة والمحبة بين الناس. ثم تبدأ دورة أخرى: فبزيادة المحبة يزداد الإنفاق لتزداد حركة الاقتصاد سرعة وإنتاجاً بعمل أقل من الناس لأن المعرفة في تقدم ولأن موارد الأرض أكثر من كافية كما وضحت في فصل سابق. وهكذا من دورات بسبب الحركيات التي تشد بعضها بعضاً.

كنت قد طرحت سؤالاً عن كيفية توجيه الشريعة الناس للابتعاد عن الإسراف والتبذير دون تسلط خارجي، والآن نستطيع الإجابة بأن هذا يحدث بتجفيف الأسواق من الكماليات الفارهة جيلاً بعد جيل إن طبقت الشريعة. فلن يجد من أراد الإسراف أو التبذير ما يعينه على ذلك كما مر بنا في مثال اليخت. كما أن الإنفاق المؤدي لاقتصاد قوي سيوجد حالة من الطمأنينة بين الناس بعدم الخوف من الفقر، وبهذا سيزدادون جرأة في الاستثمار

ويستحدثون أبواب اغتنامية جديدة بشراكات أوسع. هكذا ينتعش الاقتصاد أكثر وأكثر بفتح آفاق أكثر للإنتاج سواء بمواقع جديدة للمواد الخام أو بشراكات جديدة لمنتجات مستحدثة وما شابه من نشاطات منتجة.

وكما سيأتي في فصل «البركة» بإذن الله فمع سمو المجتمع واطمئنان الناس مالياً سيزدادون كرماً وعطاءً. فأنا لم أتطرق هنا أبداً إلى الكرم الذي شهده التاريخ البشري من بعض المسلمين. فالكرم يزداد قوة بالإيمان لأن المؤمن يوقن أن الرزق بيد الله ولن يخاف من المستقبل بكنز المال للنوائب المحتملة كما مر بنا عن إنفاق الرسول صلى الله عليه وسلم. والكرم كما هو معلوم مراتب تبدأ بالسخاء ثم الجود ثم الإيثار وهو الأعلى منزلة. وقصصه معلومة مثل ذلك الصحابي الذي أهديت إليه رأس شاة فدفعها إلى أخيه ظناً منه أنه أحوج منه، وكذا فعل الثاني. فلم يزل الرأس يُبعث من دار لدار يتداولونها حتى رجعت للأول. حتى أن البعض كانوا يجدون بأنفسهم لإنقاذ الآخرين كما فعل عكرمة بن أبي جهل. فما بالك بإنفاق الفرد كل ماله أو جزءاً كبيراً من ماله كشطره كما فعل الأنصار مع المهاجرين رضي الله عنهم أجمعين.

وبالطبع فإن مما يزيد من نسبة المنفقين أيضاً إن طبقت الشريعة خطابات الشيوخ والدعاة والأئمة. فهؤلاء مع تطبيق الشريعة سيكونون بعقلية مختلفة تماماً. عقلية تسعى لعزة الأمة ومجدها أولاً. ولا طريق لهذا إلا بحث الناس على الضرب في الأرض لمنطقة كذا وكذا ليزداد الإنتاج من كذا، أو حث الناس لدعم زيد وعبيد من الناس لتصنيع هذه الآلة الحربية أو ابتكار ذاك الجهاز. وبهذا يتغير دور الفقهاء من دعاة انحصر مجالهم في حث الناس على الصلاة والصيام والاستغفار وإطاعة ولي الأمر الأخرق، إلى قادة للأمة سياسياً واجتماعياً (وسيأتي تفصيله في فصل «الحكم» بإذن الله).

أسلمة الظلم: الفلوس والأوراق النقدية

وما يزيد سرعة الدوران للمال تحفيزاً للاقتصاد إن طبقت الشريعة هو أن هذا المال الذي يدور لن يفقد قوته الشرائية إذ لا تضخم، وبهذا ينحسر الظلم ويزداد الإنتاج كفاءة والتوزيع عدلاً. كيف؟ كنت قد بدأت هذا الفصل عن الظلم. وركزت مراراً في هذا الفصل بأن في إصدار النقد من جهة واحدة، أي الدولة أو من يمثلها كالبنك المركزي، ظلم شديد على الناس لأنه سيوجد طبقة تستهلك دونما إنتاج، أي أكلٌ لأموال الناس بالباطل. وكنت قد ركزت مراراً بأن الظلم واقع ولا مفر منه طالما كانت التعاملات بالنقد الذي تصدره الدول، ذلك أن الدول تستطيع طباعة أو سك المزيد من النقد أو طباعة السندات وبيعها فيظهر التضخم. والتضخم ما هو إلا أكل بطيء ومستمر لأموال الناس بالباطل. وهذا ظلم. فإن تدبرت ما ذُكر في هذا الفصل قد تصل إلى قناعة أنه طالما كان النقد بأيدي الحكومات، ولطالما أنه لم يحمل قيمة في ذاته كالذهب والفضة، فإن الظلم سيقع لا محالة إن عاجلاً أو آجلاً. ولا مفر من هذا الظلم إلا بتوقف الحكومات من التدخل في النقد. فمثلاً، ستظهر بإذن الله قريباً خلافة إسلامية على منهاج النبوة كما وعد الرسول صلى الله عليه وسلم بإذن الله بعد هذا الحكم الجبري الحالي، وسيأتي للحكم بإذن الله من يخاف الله، عندها حتى وإن أحسن الخليفة مع بطانته الصالحة السيطرة على النقد، إلا أن هذا سيتغير إن عاجلاً أو آجلاً بعد رحيله أو رحيل خليفته أو خليفة خليفته لأنه لابد وأن يأتي سلطان ويبدد الثروات

أو تحوم حوله بطانة تقنعه بالحاجة للمزيد من النفقات للتسلح الحربي أو للتعليم أو للتطبيب. وبهذا تبدأ نفقات الدولة في الزيادة فتُطبع النقود وتُضرب المكوس فتنحرف الأمة كما حدث. والإسلام بالطبع ليس هكذا، أي ليس ديناً يعتمد على صلاح فرد لإصلاح الأرض كما وضحت، بل الإسلام دين عزيز يعتمد على حركيات لن تخيب حتى وإن خاب بعض المسؤولين. وخير دليل على ظلم الدول للناس بسبب سيطرة الدول على النقد هي دول العالم الرأسمالي. فهل هناك من شفافية ومحاسبة للحكام كما في العالم الغربي؟ بالطبع لا. فقد وصلت الإنسانية ذروتها في محاسبة المجتمعات لمسؤوليها في العالم الغربي كما هو معلوم، ومع ذلك فقد بلغ مجموع ديون حكومات العالم في شهر أكتوبر سنة ٢٠١٣م أكثر من خمسين ترليون دولار، أي خمسة وأمامها ثلاثة عشر صفراً. أي أن هناك الكثير ممن يأكلون أموال الناس بالباطل.

أي باختصار، إن القبول بسيطرة الحكومات على العملات يعني ظهور وتفشي الظلم لا محالة. ولا وسيلة لمنع هذا النوع من الظلم إلا برفض التعامل بالعملات التي «لا تحمل» في جوهرها قيمة. لكن الذي وقع هو أن الأوراق النقدية والعملات المعدنية التي تصدرها الحكومات انتشرا في العالم الإسلامي وأصبحا عرفاً اقتصادياً فقبله الجميع بمن فيهم علماء الشريعة برغم أن هذا يناقض الشريعة. فلم يسك الرسول صلى الله عليه وسلم الفلوس ولم يوص به. مثال آخر: ما الذي سيحدث إن فقد مبلغ من المال قيمته مع التضخم، فهل لمالكه أخذ بدل الخسارة بسبب التضخم من مصرف ما؟ فإن رضينا بهذا التعويض وكأننا رضينا بالربوا. هكذا ظهرت محاولات فقهية لتطويع الفقه للتعامل مع النقود الورقية. أي محاولة أسلمة الظلم. وهذا بالطبع فتح أبواباً من الاختلافات والآراء والمشادات الفقهية التي ما كان يجب أن تظهر. كيف؟

تذكر أخي القارئ ما كررته مراراً بأن الخروج عن الشريعة سيوجد وضعاً عجيباً يحار فيه الفقهاء كما مر بنا في الحديث عن زكاة الأرض الخراجية التي أسلم من يعمل بها، وهذا الذي حدث هنا مع الفلوس. فقد سُكت العملات بمواد من غير الذهب والفضة كالنحاس مثلاً وسميت بالفلوس ولم يحاربها الفقهاء فكان تكييف الفلوس، ثم ظهرت الأوراق النقدية فأُلحقت بالفلوس وأصبحت مادة للبحث العلمي فشمر لها الفقهاء المعاصرون سواعدهم وتصدوا لها فتأسلمت! كيف؟ لنبدأ أولاً بالفلوس.

الفلوس عملة مصنوعة عادة من النحاس ثم أضيفت لها مواد معدنية أخرى. وكما هو معلوم فإن النحاس أو ما شابه من معادن عادة ما تباع بالوزن. ولكن عندما سكت الفلوس وتغيرت صفته من المعدن إلى النقود، بيعت بالعدّ وليس بالوزن، وأصبحت ذات ثمنية لأن السلطان أو الحكومات هي التي تقف وراءها لتعطيها الثقة ليتعامل بها الناس. وبهذا فهي لا تعكس قيمتها في جوهرها، بل تعكس قوة الهيكل السياسي الذي يقف وراءها. هذا التغيير حير الفقهاء في تكييفها شرعاً. فمنهم من جعلها سلعاً فلم يجر فيها الربوا، بل جوزوا بيع الفلس بالفلسين مع خلاف بينهم في تجويز النسيئة، ومنهم من قال أنها أثمان فأجروا فيها الربوا بنوعيه (فضل ونسيئة).

هناك كتاب رائع يصف ما حدث في مصر كمثال للتلف الاقتصادي بسبب الفلوس التي كان يسكّها السلطان فيضطر الناس للتعامل بها ثم تفقد قوتها إما بكثرة سكها أو بتغيّر السلطان أو تغير نظام الحكم. فكتاب المؤرخ المعروف المقريزي «إغاثة الأمة بكشف الغمة» من أجمل الكتب التاريخية التي تصف كيفية تدمير

الاقتصاد. لقد عزى المقريزي المتوفي سنة ٨٤٥ هـ رحمه الله خراب مصر اقتصادياً إلى ثلاثة أسباب هي:

الأول: أن المناصب في الدولة سواء الدينية منها أو نيابة الأقاليم أو ولاة الحسبة كانت مناصب مشبعة بالرشاوي. فلم يصل لهذه المناصب إلا من تعهد لأحد المقربين من السلطان بأنه سيدفع كذا وكذا من الجباية للسلطان إن هو استلم المنصب. وبالطبع فإن هؤلاء المقربين من السلطان كانوا يزينون للسلطان همة ونزاهة هذا الذي سيدفع لهم رشوة ليحصل على المنصب. ثم يحاول هذا الذي سيحصل على المنصب الاستدانة لسداد ما تعهد به، ثم بعد تولي المنصب يبدأ في ظلم الناس الذين تولاهم بالمزيد من الأتاوات والمكوس وشتى أنواع الظلم المالي لسداد ما استدانه وما تعهد به، فتزول الرحمة من قلبه لأن عليه أن يسدد ما التزم به. وكنت قد تحدثت عن هذا في عدة مواضع في الفصول السابقة كما في استيفاء الخراج مثلاً بأنه كان بالتضمين أو بالتقبيل. يقول المقريزي رحمه الله واصفاً:

«لا يمكن التوصل إلى شيء منها [أي إلى المناصب] إلا بالمال الجزيل، فتخطى لأجل ذلك كل جاهل ومفسد وظالم وباغ إلى ما لم يكن يؤمله من الأعمال الجليلة والولايات العظيمة، لتوصله بأحد حواشي السلطان، ووعده بمال للسلطان على ما يريده من الأعمال، فلم يكن بأسرع من تقلده ذلك العمل وتسليمه إياه وليس معه مما وعد به شيء قلّ ولا جلّ، ولا يجد سبيلاً إلى أداء ما وعد به إلا باستدانته بنحو النصف مما وعد به، مع ما يحتاج إليه من شارة وزي وخيول وخدم وغيره، فتتضاعف من أجل ذلك عليه الديون، ويلازمه أربابها، لا جرم أنه يغمض عينيه ولا يبالي بما أخذ من أنواع المال، ولا عليه بما يتلفه في مقابلة ذلك من الأنفس، ولا بما يريقه من الدماء، ولا بما يسترقه من الحرائر، ويحتاج إلى أن يقرر على حواشيه وأعوانه ضرائب ويتعجل منهم أموالاً فيمدون هم أيضاً أيديهم إلى أموال الرعايا ويشرئبون لأخذها بحيث لا يعفون ولا يكفون. ثم ينساق البائس في جمع الأموال التي استدانها إذا أتته استدعاءات من الأمراء وحواشي السلطان، أو نزل به أحد منهم إن كان المتولي متقلداً عملاً من أعمال الريف، فيحتاج له إلى ضيافات سنية وتقادم جليلة من الخيول والرقيق وغير ذلك بحسب الحال، ولا يشعر مع ذلك إلا وغيره قد تقلد ذلك العمل بمال التزم به، وقد بقيت عليه جملة من الديون، فيحاط على ما يوجد له من أثاث وحيوان وغيره، ويشخص في أنحس حال، وقد أحيد كما ذكرنا بماله، ويعاقب العقوبات المؤلمة فلا يجد بداً من الالتزام بمال آخر، ليقلد العمل الأول أو غيره من الأعمال. فلما دُهي أهل الريف بكثرة المغارم وتنوع المظالم اختلت أحوالهم وتمزقوا كل ممزق وجلوا عن أوطانهم فقلت مجابي البلاد ومتحصلها لقلة ما يزرع بها ولخلو أهلها ورحيلهم عنها لشدة الوطأة من الولاة عليهم وعلى من بقي منهم. ...».[٢٤٦]

أما السبب الثاني فهو غلاء الأطيان، وهذا السبب متعلق بالأول، ألا وهو حاجة الأمراء أو المسؤولين للمزيد من النفقات التي لا مجال لها إلا بفرض المزيد من المكوس. فيقول المقريزي رحمه الله في هذا:

«وذلك أن قوماً ترقوا في خدم الأمراء يتولفون [أي يتقربون] إليهم بما جبوا من الأموال إلى أن استولوا على أحوالهم، فأحبوا مزيد القربة منهم، ولا وسيلة أقرب إليهم من المال، فتعدوا إلى الأراضي الجارية في إقطاعات الأمراء، وأحضروا مستأجريها من الفلاحين، وزادوا في مقادير الأجر، فثقلت لذلك متحصلات مواليهم من الأمراء، فاتخذوا ذلك يداً يمنون بها إليهم، ونعمة يعدونها إذا شاءوا عليهم. فجعلوا الزيادة ديدنهم كل عام، حتى بلغ الفدان لهذا العهد نحواً من عشرة أمثاله قبل هذه الحوادث. لا جرم أنه لما تضاعفت أجرة الفدان من الطين إلى ما ذكرنا، وبلغت قيمة الأردب من

القمح المحتاج إلى بذره ما تقدم ذكره وتزايدت كلفة الحرث والبذر والحصاد وغيره وعظمت نكاية الولاة والعمال، واشتدت وطأتهم على أهل الفلح، وكثرت المغارم في عمل الجسور وغيرها، وكانت الغلة التي تتحصل من ذلك عظيمة القدر زائدة الثمن على أرباب الزراعة، سيما في الأرض منذ كثرت هذه المظالم منعت الأرض زكاتها، ولم تؤت ما عُهد من أُكلها، والخسارة يأباها كل واحد طبعاً ولا يأتيها طوعاً. ومع أن الغلال معظمها لأهل الدولة أولي الجاه وأرباب السيوف الذين تزايدت في اللذات رغبتهم وعظمت في احتجار أسباب الرفه نهمتهم، استمر السعر مرتفعاً لا يكاد يرجى انحطاطه، فخرب ما ذكرنا معظم القرى وتعطلت أكثر الأراضي من الزراعة فقلت الغلال وغيرها مما تخرجه الأرض لموت أكثر الفلاحين وتشردهم في البلاد من شدة السنين وهلاك الدواب ولعجز الكثير من أرباب الأراضي عن ازدراعها لغلو البذر وقلة المزاعين. وقد أشرف الإقليم لأجل هذا الذي قلنا على البوار والدمار: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾.[٢٤٧]

وبالطبع فإن السببين السابقين ليسا بدائمين، بل يتغيران بتغير السلاطين الذين يتفاوتون في صلاحهم ونزاهتهم. إلا أن السبب الثابت في جميع العصور هو الثالث ألا وهو سك الفلوس، أي النقود المعدنية لتحل محل الذهب والفضة في التعاملات والصغيرة منها بالذات. وقد فصل المقريزي تاريخ سك الذهب والفضة في العالم الإسلامي ثم تكلم في سك الفلوس في مصر ليقنعك أن الأمور ازدادت سوءاً مع انتشار الفلوس. فيقول مثلاً:

«وكانت الفلوس أولاً تعد من الدرهم الكاملي ثمانية وأربعين فلساً، ويقسم الفلس أربع قطع تقام كل قطعة مقام فلس، يُشترى بها ما يُشترى بالفلوس، فيحصل بذلك من الرفق لذوي الحاجات ما لا يكاد يوصف. وتمادى الأمر على ذلك إلى بعد الخمسين والستمائة من الهجرة، فسول بعض العمال لأرباب الدولة حب الفائدة وضمن ضرب الفلوس بمال قرره على نفسه، وجعل كل فلس يزن مثقالاً، والدرهم يعدُّ أربعة وعشرين فلساً. فثقل ذلك على الناس، وأنكاهم موقعه لما فيه من الخسارة، لأنه صار ما يُشترى بدرهم هو ما كان قبل يُشترى بنصف درهم، ثم توطنت نفوس الناس على ذلك، إذ هم أبناء العوائد. وكانت الفلوس مع ذلك لا يُشترى بها شيء من الأمور الجليلة وإنما هي لنفقات البيوت والأغراض ما يُحتاج إليه من الخضر والبقول ونحوها. فلما كانت سلطنة العادل كتبغا وأكثر الوزير فخر الدين عمر بن عبد العزيز الخليلي من المظالم، وجارت حاشية السلطان ومماليكه على الناس، وطمعوا في أخذ الأموال والبراطيل والحمايات[ح٤] وضربت الفلوس، توقف الناس فيها لخفتها، فنودي في سنة خمس وتسعين وستمائة أن توزن بالميزان وأن يكون الفلس زنة درهم، ثم نودي على الرطل منها بدرهمين، وكان هذا أول ما عرف بمصر من وزن الفلوس والمعاملة بها وزناً لا عدداً. لما كانت أيام الظاهر برقوق وتولى محمود بن علي الأستادار أمر الأموال السلطانية، شره إلى الفوائد وتحصيل الأموال، فكان مما أحدث الزيادة الكبيرة في الفلوس، فبعث إلى بلاد فرنجة لجلب النحاس الأحمر وضمن دار الضرب بالقاهرة بجملة من المال، ودام ضرب الفلوس بها مدة أيامه، واتخذ بالاسكندرية دار ضرب لعمل الفلوس، فكثرت الفلوس بأيدي الناس كثرة بالغة، وراجت رواجاً صارت من أجله هي النقد الغالب في البلد. وقلت الدراهم لأمرين: أحدهما: عدم ضربها البتة، والثاني: سبك ما بأيدي الناس منها لاتخاذه حلياً منذ تفنن أمراء السلطان وأتباعهم في دواعي الترف

ح٤) البراطيل عرفها المقريزي بالقول: «وأما البراطيل وهي الأموال التي تؤخذ من ولاة البلاد ومحتسبيها وقضاتها وعمالها. فأول من عمل ذلك بمصر الصالح بن زريك في ولاة النواحي فقط، ثم بطل وعمل في أيام العزيز بن صلاح الدين الأيوبي». أما الحمايات: فهي «جمع حماية، وهي المكوس التي يفرضها الأمير أو السلطان أحياناً على بعض الأراضي والمتاجر والمراكب والأرزاق. وقد أطلق عليها هذا الاسم لقيام الأمير بحماية الشخص الذي يدفع له المكس المقرر» (٢٤٨).

> وتأنقهم في المباهاة بفاخر الزي وجليل الشارة. ووجد مع ذلك الذهب بأيدي الناس، بعد أن كان لا يجود مع كل أحد، لكثرة ما كان يخرجه الظاهر برقوق في الإنعام على أمراء الدولة ورجالها، وفي نفقات الحروب والأسفار، وفي الصلات زمن الغلاء. فمات الظاهر وللناس ثلاثة نقود: أكثرها الفلوس وهو النقد الرايج الغالب، والثاني الذهب وهو أقل وجداناً من الفلوس، وأما الفضة فقلت حتى بطل التعامل بها لعزتها. وكان يعطى في الدينار الذهب منها إلى ثلاثين درهما. ثم كثر الذهب بأيدي الناس حتى صار مع أقل السوقة، وعظم رواج الفلوس وكثرت كثرة بالغة حتى صارت المبيعات وقيم الأعمال كلها تنسب إلى الفلوس خاصة. وبلغ الذهب كل مثقال منه إلى مئة وخمسين من الفلوس التي كل درهم منها يعد أربعة وعشرين فلساً. وبلغ المثقال من الذهب بثغر الإسكندرية ثلاثمائة درهم من الفلوس. فدُهي الناس بسبب ذلك داهية أذهبت المال، وأوجبت قلة الأقوات، وتعذر وجود المطلوبات لاختلاف النقود، وإنه ليُخشى من تمادي ذلك أن تحول حال أهل الإقليم: ﴿وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ﴾».[٢٤٩]

هل رأيت التضخم الذي أصاب الناس في آخر الاقتباس السابق؟ فقد وصل مثقال الذهب إلى ثلاث مائة فلس في الإسكندرية بينما هو في القاهرة مئة وخمسون، فأنهكت الأسعار الناس. ذلك أنه عندما تُسك الفلوس فسيعطى منها للمقربين من السلطان كأعطيات أو مرتبات أو مهيات. وهؤلاء بالطبع سينفقونها في الشراء فتنتشر بين الناس للتداول ما يزيد من كمياتها فيظهر التضخم من جهة، والطبقية من جهة أخرى: طبقة تعمل وتُنتج وتُظلم، وطبقة تستهلك دونما إنتاج.

هذا القبول بالفلوس في التعاملات المالية فتح سيلاً من الأسئلة الفقهية التي وجب الرد عليها. فعندما يتعامل الناس في معاملات مؤجلة مثل السلم أو الإجارة أو القرض أو المهر فما الحكم فيها إن تغيرت قيمة الفلوس بالرخص أو الغلاء أو ألغيت بتغير السلطان؟ فهل يدفع طرف للآخر مثلها أو يدفع قيمتها؟ وإن كان قيمتها، فهل بالقيمة وقت العقد أو وقت الكساد؟ وهكذا من نوازل. وإليك بعض الأمثلة لترى كيفية تسلل الفلوس إلى الفقه. فمن المذهب الحنفي جاء في المبسوط:

> «لو اشترى مائة فلس بدرهم فقبض الفلوس أو الدراهم ثم تفرقا جاز البيع، لأنهما تفرقا عن عين بدين، فإن كسدت الفلوس بعد ذلك، فإنه ينظر: إن كان الفلوس هو المقبوض فلا يبطل البيع، لأن كساد الفلوس بمنزلة هلاكه، وهلاك المعقود عليه بعد القبض لا يبطل البيع، ولو كان الفلوس غير مقبوض بطل البيع استحساناً لأن كساد الفلوس بمنزلة هلاكه، وهلاك المعقود عليه قبل القبض يبطل البيع، والقياس أنه لا يبطل، لأنه قادر على أداء ما وقع عليه العقد. ...».

ومن المذهب المالكي جاء في المدونة مثلاً:

> «قلت: فإن بعته سلعة بفلوس ففسدت الفلوس قبل أن أقبضها؟ قال مالك: لك مثل فلوسك التي بعت بها السلعة الجائزة بين الناس يومئذ، وإن كانت الفلوس قد فسدت فليس لك إلا ذلك. قال: وقال مالك في القرض والبيع في الفلوس إذا فسدت فليس له إلا الفلوس التي كانت ذلك اليوم وإن كانت فاسدة».

وقال الشافعي رحمه الله: «ومن سلف فلوساً أو دراهم أو باع بها ثم أبطلها السلطان فليس له إلا مثل فلوسه أو دراهمه التي أسلف أو باع فيها». وقال الماوردي في الحاوي: «وإذا حصلت في ذمة رجل دراهم موصوفة وكانت

نقداً يتعامل الناس به، فحظر السلطان المعاملة بها وحرمها عليهم، لم يستحق صاحب الدراهم غيرها، ولم يجز أن يطالب بقيمتها ...». والدراهم هنا قد تعني دراهم فضية إلا أنها من سك السلطان ما يعطيها موثوقية أعلى.

ومن المذهب الحنبلي قال ابن قدامة في كتاب الكافي: «فإن أقرض فلوساً أو مكسرة فحرّمها السلطان وتُركت المعاملة بها فعليه قيمتها يوم أخذها، نص عليه، لأنه منع إنفاقها، فأشبه تلف أجزائها، فإن لم تُترك المعاملة بها لكن رخصت فليس له إلا مثلها لأنها لم تتلف، إنما تغير سعرها فأشبهت الحنطة إذا رخصت». وقال في المغني:

> «وأما رخص السعر فلا يمنع ردها سواء كان كثيراً مثل أن كانت عشرة بدانق، فصارت عشرين بدانق، أو قليلاً، لأنه لم يحدث فيها شيء، إنما تغير السعر، فأشبه الحنطة إذا رخصت أو غلت».[٢٥٠]

ولا نريد الخوض في تفاصيل هذه الخلافات الفقهية لأن فكرة القبول بالفلوس كعملة أمر مرفوض شرعاً كما حاولت أن أثبت لأنها ظلم. وبالطبع فهناك الكثير من الأقوال السديدة حول نوازل غش النقود الذهبية والفضية والحكم فيها. كما أن هناك حالات تكون فيها قيمة الدينار والدرهم أكثر أو أقل من قيمتها كمادة خام، ولهذه أيضاً أحكامها إن أبطل السلطان العمل بهما واختلف بالتالي المتعاملون بهما. ولا نريد الخوض فيها أيضاً لأنها خارج موضوعنا، بل المهم لنا الآن هو أن القبول بالفلوس أدى لتقبل النقود الورقية، ذلك أن الفلوس عملة لا تحمل في طياتها قيمة ذاتية تعدل ما خصصت له، وكذلك النقود الورقية.

هذه الزلة بقبول النقود الورقية ليست من فقهاء السلف وليست من الأئمة الأربعة رحمهم الله، لأن الفلوس كانت في زمنهم مخصصة لشراء صغار المستهلكات، ولم تكن للصفقات الكبيرة، ولم تكن في الأموال الكثيرة التي تحسب فيها الزكاة أو قد يظهر فيها الربوا بالاقتراض. لهذا لن ندخل في تفاصيل الأقوال المختلفة حول نوازل الفلوس، وكذلك سنتلافى الجدل الحاصل حول النقود الورقية وزكاتها ومدى جريان الربوا فيها. فالأوراق النقدية كالفلوس من منظور هذا الكتاب هي أساس الظلم، لهذا فهي مرفوضة. لكن الذي حدث هو أن تصدي الفقهاء الأوائل لنوازل الفلوس أصبح خطوة لمن أتى من بعدهم من المحدثين فنهجوا نفس السبيل بمحاولة التصدي لنوازل الأوراق النقدية. فكانت الحيرة في كيفية أسلمة هذه النقود لتكييفها شرعاً. فظهرت أقوال عجيبة لخصها الجنيدل أثابه الله في خمسة مذاهب، وسأسردها لك الآن لترى الحيرة:

المذهب الأول هو قبول العملة النقدية على أنها سندات دين. وممن قال بهذا الرأي الأستاذ أحمد الحسيني. وبالطبع فقد وقع هذا المذهب في عدة إشكالات: منها مثلاً بطلان بيوع ما في الذمة من عروض أو أثمان. وذلك لكونها وثائق بديون غائبة، وهذا من قبيل بيع الكالئ بالكالئ، وقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن هذا البيع. ومنها عدم جواز صرفها بعملات نقدية ذهبية أو فضية حتى وإن كان يداً بيد لأن الورقة النقدية حسب هذا المذهب يعتبر وثيقة بدين غائب عن مجلس العقد، ومن شروط الصرف التقايض في مجلس العقد.

المذهب الثاني يرى أن هذه النقود الورقية عروض تجارة. وممن قال بهذا الشيخ عبد الرحمن السعدي. يقول الجنيدل: «وقالوا في سبب ذلك أن عقد البيع والشراء إنما يقع على نفس القرطاس والورق وهو المقصود لفظاً ومعنى. فالعقد لم يقع على ذهب ولا فضة حتى يدخل تحت قوله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب رباً، وإنما وقع على ورق يخالف ذاته ومعدنه ذات الذهب والفضة معدنها من كل وجه، وإن وافقهما في الثمنية فليس في تلك

الموافقة ما يوجب أن يجري فيه الربا ويحكم فيه بحكم الذهب والفضة». وبالطبع فإن لهذا القول مترتبات من أهمها كما يستنتج الجنيدل: «عدم جريان الربا في الأوراق النقدية فيجوز بيع العشرة بخمسة عشر أو أقل أو أكثر كما يجوز بيع بعضها ببعض». ومن المترتبات أيضاً: «عدم وجوب الزكاة في الأوراق النقدية ما لم تعد للتجارة لأن من شروط زكاة العروض إعدادها للتجارة».

المذهب الثالث هو أن الأوراق النقدية تلحق بالفلوس. وممن ذهب لهذا المذهب الشيخ أحمد الخطيب في رسالته التي سماها: «إقناع النفوس بإلحاق أوراق الأنوات بعملة الفلوس». وبهذا فما ثبت على الفلوس من أحكام سيقع على الأوراق النقدية. وبالطبع فهناك من نقد هذا المذهب من عدة وجوه، منها مثلاً أن الفلوس تستخدم في تعاملات محقرات السلع مما تعم الحاجة إليه وبالتالي فإن التخفيف في أحكامها أمر حاجي تقتضيه المصلحة العامة كالتجاوز عن يسير الغرر والجهالة، وهذا لا يصح في المبالغ الكبيرة. كما أن الفلوس عند إبطالها تحمل بعضاً من ثمنها الأصلي، أما النقود الورقية فلا، بل تعتبر قصاصات ورقية.

المذهب الرابع هو أن الأوراق النقدية بدلٌ للنقد. وهذا ما ذهب إليه أكثر الفقهاء المحدثين وقالوا بأن «للبدل حكم المبدل مطلقاً، فالأوراق النقدية قائمة في الثمنية مقام ما تفرعت عنه من ذهب وفضة، حالة محلها وجارية مجراها ومعتدمة على تغطيتها بما تفرعت عنه منهما. والأمور الشرعية بمقاصدها ومعانيها لا بألفاظها ومبانيها، يؤيد ذلك أنها إذا زالت عنها الثمنية أصبحت مجرد قصاصات ورق لا تساوي بعد إبطالها قرشاً عما كانت تساويه قبل الإبطال». وهذا الرأي بالطبع مرفوض لأنه أساس الظلم لما يؤدي إليه من تضخم. لكن لاحظ قصور العقل الذي لم ير ظلم التضخم واستند على مقاصد الشريعة في القبول بالتعامل بالعملات الورقية التي تطبعها الحكومات.

المذهب الخامس هو أنها ثمن مستقل بذاته. وممن ذهب لهذا الشيخ عبد الله بن منيع إذ يقول: «إن القيمة الخارجية للنقود الخارجية ليست في اعتمادها على غطاء عيني كالذهب مثلاً وإنما هي مستمدة من الوضع الاقتصادي للبلاد من ثقة الناس بها كنقد يخول لمالكه الاستعاضة عنه بما يرغبه مما يساوي قيمته، ومن إضفاء القانون عليه قوة الإبراء المطلق».[٢٥١]

وكما ترى فإن جميع هذه المذاهب قبلت بالنقود الورقية التي تطبعها الحكومات. وفي هذا القبول للأوراق النقدية ظلم من الدولة على الناس كما مر بنا، ولهذا فإن كل هذه النظريات الخمس وكأنها تحاول أسلمة الظلم.

هل رأيت الحكمة في عدم اكتراث الرسول صلى الله عليه وسلم لسك النقود؟ وهل رأيت لماذا لم يكترث الرسول صلى الله عليه وسلم للجهة التي سكت النقود هل هم الروم أم الفرس؟ إنه لم يكترث صلوات ربي وسلامه عليه لأن قيمة هذه العملات فيها، فإن سكها التاجر زيد أو عبيد فلن يؤثر هذا في الاقتصاد، حتى إن اشترت جهات غير مسلمة منتجات المسلمين ودفعت قيمته ذهباً مسكوكاً عندهم فإن هذا لن يضر المسلمين لأن قيمته فيه طالما كان رسم السك لا يمس معتقدات المسلمين كأن يكون صليباً أو ما شابه مما تحظره الشريعة. فالأسلم للأمة المسلمة عدم سك حكامها للنقود حتى لا تقترب الأمة أبداً من الظلم. وهذا ما فعله حبيبنا المصطفى صلوات ربي وسلامه عليه.

بالطبع قد يقول البعض بأن سك النقود أمرٌ عصري ولابد منه للاقتصاد الحديث، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يسك أو لم يأمر بسك النقود لأنه لم يعلم عنها أو أنها لم تكن سائدة أو ضرورة في زمنه. وهذا بالطبع مرفوض، فقد عرف العرب النقود المسكوكة قبل الإسلام وكان بعضهم يقرض أطرافها ويجمع ما قُرض ويسبكه، لهذا أوصى الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين باحترام عملة التداول المسكوكة ذهباً كانت أم فضة حتى لا يتلاعب الناس بها وتتغير أسعارها. ذلك أن في هذا القرض سرقة وبالتالي ظلم. أي تماماً كما يفعل التضخم، فعندما يقرض فرد ما طرف العملة الذهبية فهو قد أنقص قيمتها. لهذا نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك. فقد جاء في نيل الأوطار الآتي مثلاً:

«باب النهي عن كسر سكة المسلمين إلا من بأس: عن عبد الله بن عمرو المازني قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن تنكسر سكة المسلمين الجائزة بينهم إلا من بأس. رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه. الحديث أخرجه الحاكم في المستدرك وزاد: نهى أن تنكسر الدراهم فتجعل فضة، وتكسر الدنانير فتجعل ذهباً. وضعفه ابن حبان، ولعل وجه الضعف كونه في إسناده محمد بن فضاء بفتح الفاء والضاد المعجمة الأزدي الحمصي البصري المعبر للرؤيا، قال المنذري: لا يحتج بحديثه. قوله: «سِكَّةُ»، بكسر السين المهملة، أي الدراهم المضروبة على السكة الحديد، المنقوشة التي تطبع عليها الدراهم والدنانير. قوله: «الْجَائِزَةُ» يعني النافقة في معاملتهم. قوله: إلا من نبأس، كأن تكون زيوفاً، وفي معنى كسر الدارهم كسر الدنانير والفلوس التي عليها سكة الإمام، لا سيما إذا كان التعامل بذلك جارياً بين المسلمين كثيراً. (والحكمة) في النهي ما في الكسر من الضرر بإضاعة المال لما يحصل من النقصان في الدراهم ونحوها إذا كسرت وأبطلت المعاملة بها. قال ابن رسلان: لو أبطل السلطان المعاملة بالدراهم التي ضربها السلطان الذي قبله وأخرج غيرها جاز كسر تلك الدراهم التي أبطلت وسبكها لإخراج الفضة التي فيها، وقد يحصل في سبكها وكسرها ربح كثير لفاعله، انتهى. ولا يخفى أن الشارع لم يأذن في الكسر إلا إذا كان بها بأس، ومجرد الإبدال لنفع البعض ربما أفضى إلى الضرر بالكثير من الناس، فالجزم بالجواز من غير تقييد بانتفاء الضرر لا ينبغي. قال أبو العباس بن سريج: إنهم كانوا يقرضون أطراف الدراهم والدنانير بالمقراض ويخرجونهما عن السعر الذي يأخذونهما به، ويجمعون من تلك القراضة شيئاً كثيراً بالسبك، كما هو معهود في المملكة الشامية وغيرها، وهذه الفعلة هي التي نهى الله عنها قوم شعيب بقوله: ﴿وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ﴾، فقالوا: انتهانا أن نفعل في أموالنا، يعني الدراهم والدنانير ما نشاء من القرض، ولم ينتهوا عن ذلك فأخذتهم الصيحة».[٢٥٢]

ولإثبات قبول الفقهاء عموماً للنقود الورقية أريدك أن تقرأ الآتي لباحث تعمق في هذه المسألة. يقول الدكتور حمزة بن حسين الفعر:

«ومن المعلوم أن النقود الورقية هي أثمان الناس في هذه الأزمنة، لأنها وسيلة التبادل والإبرام ومقياس التقويم، وهي مع ذلك تتمتع بالقبول العام من الناس ويؤيدها ويقويها ضمان الدولة لها، وانفرادها بسكها والرقابة الصارمة عليها. والثمنية عند التحقيق والتمحيص أمر اصطلاحي إذا تعارف الناس عليه واستقر في شيء من الأشياء بحيث يلقى القبول العام منهم، ويكافي في المبادلات والتقويم كان هذا الشيء الذي استقر العرف عليه حينئذ ثمناً بقطع النظر عن مادته هو، ولهذا قال الإمام مالك رحمة الله عليه في كتاب الصرف من المدونة: «ولو أن الناس أجازوا بينهم الجلود حتى يكون لها سكة وعين لكرهتها أن تباع بالذهب والورق نظِرة». وجاء عن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمة الله

عليه في مجموع الفتاوى قوله: «وأما الدرهم والدينار فما يعرف له حد طبعي ولا شرعي، بل مرجعه إلى العادة والاصطلاح، وذلك لأنه في الأصل لا يتعلق المقصود به، بل الغرض أن يكون معياراً لما يتعاملون به، والدراهم والدنانير لا تُقصد لنفسها بل هي وسيلة إلى التعامل بها، ولهذا كانت أثماناً ...». وبناء عليه فإن الأوراق النقدية التي يتعامل بها الناس في هذه الأزمنة نقود، لا شك فيها، لأنها هي الوسيلة التي تحظى بالقبول العام منهم للتبادل وتقويم الأشياء، وليست هناك نقود غيرها لهم، وهذا الرأي هو ما انتهت إليه المجامع الفقهية وهيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية. فقد جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي: «أنها نقود اعتبارية فيها صفة الثمنية كاملة، ولها الأحكام المقررة للذهب والفضة من حيث أحكام الربا والزكاة والسلم وسائر أحكامها». وجاء في قرار هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية: «أن الورق النقدي يعتبر نقداً قائماً بذاته كقيام النقدية في الذهب والفضة وغيرهما من الأثمان ...». وجاء قبل ذلك في قرار المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة. والقول بعدم ثمنيتها تترتب عليه مفاسد كبيرة منها عدم وجود الزكاة في عينها وعدم جريان الربا فيها وعدم جواز السلم بها لدى من يقول باشتراط كون أحد العوضين نقداً من ذهب أو فضة أو معدن غيرهما، إلى آخر ما هنالك من المفاسد ...».[٢٥٣]

لعل أول ملحوظة في الاقتباس السابق هي قبول مجمع الفقه الإسلامي وهيئة كبار العلماء في بلاد الحرمين ومن ثم قبول الباحث للعملات الورقية لأنها انتشرت بين الناس. فهل تعمل الشريعة هكذا بقبول الناس؟ وقد تقول: نعم إن لم يكن في المسألة نهي. وقد تضيف: لا يجوز القبول بشرب الخمر مهما قبله الناس لأن فيه تحريم واضح، وهذا التحريم لم يظهر بوضوح في التعامل بالعملة الورقية لهذا فهو جائز. فأجيب: ولكنني وضحت لك بأن في التعامل بالنقد الورقي ظلم. والظلم محرم. لذا فلا نلوم العلماء لأنهم لم يلحظوا الظلم الواقع بسبب طبع النقود، فالريال السعودي الذي يرجعون إليه مربوط بالدولار، والدولار في انخفاض كل شهر مقارنة بالسلع بسبب التضخم. حتى وإن فكت السلطات ارتباط الريال بالدولار، فإن مجرد مقدرة الدولة على طبع المزيد من الريالات إن احتاجت سيؤدي للظلم كما مر بنا.

والملحوظة الثانية هي استشهاد الباحث بقول الإمام مالك رحمه الله. لكن لاحظ أن الإمام مالك قال بوضوح: «ولو أن الناس أجازوا بينهم الجلود ...»، فهو قد قال الناس، ولم يقل السلطات أو الحاكم. فهذه النقود لم يبتكرها ويجيزها الناس، بل السلطات هي التي فرضتها على الناس، فالناس لن يجيزوا ما قد يظلمهم أبداً.

والملحوظة الثالثة هي استدلال الباحث بما قاله ابن تيمية رحمه الله، وهنا تلحظ أن ابن تيمية جعل الأثمان سبباً في تقبل الذهب والفضة، وهذا لن يقع إلا إن كان لهما قيمة ذاتية لن تتغير بتغير النظام الحاكم، بينما النقود الورقية ليست لها قيمة في ذاتها، بل هي أوراق وقيمتها تأتي من دعم السلطان لها، فإن تغير السلطان قد تفقد قيمتها كما حدث مراراً وتكراراً على مر التاريخ في الفلوس المعدنية.

وهكذا مع كثرة الدراسات عن النقود الورقية تجرأ بعض مدعي العلم ونادوا بعدم جريان الربوا في النقود الورقية. فقد ظهر مثلاً باحث (حمزة السالم) وحاول إثبات الثمنية للأوراق النقدية ولم يجر فيهما الربوا بنوعيه. وقد لخص الدكتور عبد العزيز البجادي ما ذهب إليه حمزة السالم بالقول:

«فأخونا الدكتور حمزة السالم أثبت للأوراق النقدية الثمنية ولم يجر فيها نوعي الربا، وقد أورد استدلالاً مفاده أن علة الربا في الذهب والفضة كونهما مطلوبين لذواتهما وجوهرهما، سواء كانت ثمنيتهما عينية - أي: كما في الذهب والفضة غير مسكوكين - أو غالبة - أي: كما في الدراهم والدنانير - وأما الثمنية التي يعللون بها ربا الأوراق النقدية، فلا تخلو أن تكون عينية أو غالبة أو طارئة مطلقة من هذين الأمرين، والأوراق النقدية لا قيمة لذواتها، فإنها قصاصات أوراق لا نفع فيها، فلا تكون ثمنيتها عينية، وليست الثمنية غالبة عليها - بمعنى: أنها لم تخلق للثمنية، أو لم يغلب على الورق الثمن - فلم يبق إلا أن تكون ثمنيتها طارئة - أي أنها لا تطلب لجوهرها، وإنما لأمر اعتباري، وهو طروء الثمنية، سواء كان طروؤها بأمر سلطان أو بعرف عام - فإذا كانت قد اشتركت مع النقدين في المعنى العام للثمنية، فلا يعني هذا أنها شاركتهما في العلة، لأن الشارع لم يخبرنا أنه حرم الربا في النقدين لأجل الثمنية، وإنما حرمه فيهما لأنهما مطلوبان لذاتهما، وبنى [أي حمزة السالم] على ذلك أمرين: أحدهما أنه ليس في الكتاب ولا في السنة أن الثمن مما يجري فيه الربا، حتى تقاس ثمنية الورق النقدي على ثمنية النقدين. الثاني: أنه لو كانت الثمنية علة، لبطل جريان الربا في الذهب والفضة في هذا العصر، لأنهما لم يعودا أثماناً، وهذا مخالف للنص. وإذا لم يصح في الأوراق النقدية شيء من العلل الربوية، وجب التصريح بجواز بيع الريال بالريالين ووجب إعلان هذا للناس، حتى لا يحرموا من حق ثابت لهم، هذا حاصل ما طرحه».[٢٥٤]

ثم قام الدكتور البجادي بدحض ما قاله حمزة السالم. ولكن إن قرأت الرد ستلحظ أن الدحض مبني على قبول الأوراق النقدية. هكذا اجتمعت زلة العلماء مع قوة الدولة لتثبيت العملات الورقية التي تصدرها الحكومات وكأنها مال حلال. فقبلها الناس رغماً عنهم. وهذا القبول بالطبع لن يقع إلا إن سهلت الحكومات عمل هذه القصاصات الورقية. وهذا كما هو معلوم ما تحاول شتى الحكومات فعله. أي أن الحكومات تتعاضد لنشر هذه العملات الورقية ليتمكن الناس من الاقتراض كما مر بنا. حتى أن بعض الحكومات قد تضغط على حكومات أخرى للقبول بالنقد الورقي ليسود النظام العالمي الذي سحب الأرض للعولمة الظالمة. لنضرب مثالاً معروفاً: فعندما حاولت ماليزيا سنة ٢٠٠٣م تعميم تداول الدينار الإسلامي الذي أصدرته منظمة المرابطين العالمية سنة ١٩٨٣م بجنوب أفريقيا، لم يتجاوب معها العالم الإسلامي بسبب الضغوط على تلك الدول. ولذكر مثال على مثل هذه الضغوط المستمرة: يقول جون بركينز John Perkins والذي عمل في بلاد الحرمين كعميل في وكالة المخابرات الأمريكية CIA أيام حكم فيصل وخالد في كتابه «اعترافات قاتل اقتصادي» والذي نشر سنة ٢٠٠٤م بأن الولايات المتحدة الأمريكية

«ضغطت على السعودية لبيع النفط بالدولار فقط وذلك لأن الرئيس الأمريكي ريتشارد نيكسون وسكرتير الخزانة الأمريكية جون كونولي أوقفا سريان المعيار الذهبي للدولار، وهذا يعني أن الدولار أصبح محفوفاً بالمخاطر لاحتمال فقدانه لقيمته بشكل مطرد، وهذا يعني أن التعامل بالدولار في المسائل الضخمة التجارية هو إنقاذ لوضع الدولار. لذلك كنا نُصرُّ على التعامل بالدولار فقط».[٢٥٥]

ويذكر السفير بأن الضغط على الحكومة السعودية كان من خلال التفاهم على أن تحمي الولايات المتحدة الأمريكية الأسرة المالكة من فقدان الحكم مقابل حصول الشركات الأمريكية على الأفضلية في تنفيذ مشروعات التنمية في السعودية وبيع السعودية النفط بالدولار وضمانها لعدم إيقاف تدفق النفط مستقبلاً كما فعل الملك فيصل

رحمه الله. وكما هو معلوم فهذا ما فعلته الولايات المتحدة الأمريكية مع معظم دول العالم، أي استخدام شتى أنواع الضغط لدعم الدولار الأمريكي لكي لا يفقد موثوقيته. وبغض النظر عن صحة هذا الادعاء، فكل محاولة لهز مكانة الدولار ستحارب بشدة. حتى وإن أتت المحاربة من الداخل، أي من أي فرد من الشعب الأمريكي. ذلك أن الشعب الأمريكي مغلوب على أمره، إذ أن ١٪ من السكان ملكوا أكثر من ٤٠٪ من ثروات المجتمع الأمريكي سنة ٢٠٠٩م، بينما ملك ٨٠٪ من السكان فقط ٧٪ من الثروات التي قدرت في تلك السنة بـ ٥٤ تريليون دولار. وبالطبع لا يريد النظام الحاكم لهذه المنظومة أن تهتز لأنها تحت هيمنة الأثرياء. فعندما سك رجل مثلاً سنة ٢٠١١م من ولاية شمال كارولينا عملات فضية لتحل محل الدولار بالرجوع لنظرية هايك وقناعته بها، حكم عليه بالسجن خمسة وعشرون عاماً. وهو بالطبع قام بهذا السك خوفاً منه من التضخم على اقتصاد بلده وخوفاً منه على الأموال المهدرة بأيدي المسؤولين، إلا أن الدولة كانت له بالمرصاد. فلم تتحمل حكومة الولايات المتحدة الأمريكية التي تدعي الحرية المطلقة للناس سك بعض القطع الفضية لتحل محل الدولار.

ولعلك الآن بعد هذا الرفض للأوراق النقدية تسأل: ولكن كيف يمكن التعامل بالذهب والفضة؟ فأجيب: كنت قد ذكرت في الحديث عن العملات بأن هناك من سيرفض فكرة التعامل بالذهب والفضة أو أي معدن ثمين آخر في أيامنا هذه لأربعة أسباب وجيهة. وكنت قد دحضت ثلاثة أسباب وبقي لي واحد (وهو الثاني)، ألا وهو التشكيك في مقدرة الذهب والفضة أو أي معدن ثمين آخر لحفظ القيمة وذلك لإمكانية خلطهما بمعادن أقل ثمناً. هذا بالإضافة لصعوبة التعامل بالنقد في محقرات الأمور. وللتوضيح أقول:

يجب أن نتذكر دائماً بأن هناك «فرق» بين استغلال التقنية في نقل الحقوق وبين مبادئ الشريعة في قص الحقوق في التعاملات. فهناك ثلاثة شروط لتصبح العملات مقبولة شرعاً وبغض النظر عن التقنية المستخدمة هي: ١) التعامل بعملات تحمل في جوهرها قيمة العملة إن استخدمت في أي مكان في العالم، ٢) أن تكون هذه العملات من إصدار الناس كالصيارفة أو التجار وليس من إصدار الحكومات، ٣) ألا تكون المقايضات بالتعامل الربوي.

لفهم هذا الفرق لأضرب مثالاً: قد يظهر صيرفي أو شركة صرافة وتستغل التقنيات الحالية المستخدمة في بطاقات الائتمان مثلاً، فقد يقوم صيرفي ما بصرف بطاقات ممغنطة للعملاء ليستخدموها في مشترياتهم. وكلما اشترى عميل (ولنقل زيد مثلاً) سلعة ما سيُخصم ثمن ما اشتراه من رصيده في المصرف. ثم يقوم التجار الذين اشترى زيد منهم بتحصيل ثمن ما اشتراه زيد. ولهذا لا يحق للصيرفي أخذ الربوا على المبلغ لأن البطاقة مسبوقة الدفع وليست ديناً على العميل. لاحظ أن الإطار الأكبر في التعاملات هو بمادة هي في جوهرها ذات قيمة كالذهب. فهذا الصيرفي الذي يصدر البطاقات الممغنطة لابد وأن يفعل ذلك مقابل عملات ذهبية يأخذها ممن يستعملون البطاقات لتغطي مقدار ما هو مودع في قيمة البطاقة. والصيرفي عادة ما يفعل ذلك خوفاً على ماله وليس استجابة لنظام أو لقانون. وقد يودع بعض التجار أموالهم في نفس المصرف الذي تعامل معه زيد. وبهذا تنتقل الحقوق المالية من حساب زيد إلى حساب التاجر مباشرة. وهكذا من أفكار لا حد لها إلا أنها تحوم حول خصم أثمان المشتريات من رصيد المشتري، لا أن تتراكم الأثمان كديون بفوائد كما تفعل بطاقات الائتمان الحالية التي تتعامل بالنقود التي تصدرها الحكومات (أي أنها ضلال على ضلال).

ولكن من سيحدد أوزان هذه العملات التي تحمل في جوهرها قيمتها؟ لأن الصيارفة كُثر، ولأن السوق واحد، فعادة ما تتحد أوزان العملات كأن تكون جراماً أو جرامين من الذهب كما هي حال العملات الورقية ذات القيم المختلفة لخدمة الأسعار المختلفة. ففي مصلحة جميع الصيارفة التوجه لما يُقبل عليه الناس من عملات لتوفيره لهم. وبالتدريج ومع الزمن وبكثرة الاستخدام للعملات ستتغلب الأوزان الأكثر استخداماً على غيرها لتستقر الأوزان عليها. فقد تتغلب العملات ذات الجرام الواحد وذات الجرامات الثلاث على العملات ذات الجرامين، أو العكس، أو الجرام والنصف فقط. فمن يدري؟ وما يعين على هذا الاستقرار للأوزان هو تقدم تقنية السبائك. فكلما تقدمت تقنية تصنيع المعادن فسيستطيع الصيارفة استغلالها لاستحداث عملات قوية في سبيكتها من المعادن لتحوي أو لتحيط بقطعة صغيرة من الذهب كنصف الجرام أو ربعه. وبالطبع فباختلاف أحجام أو أوزان أو عيار الذهب الموضوع داخل السبيكة ستختلف قيمة العملة. أي ستظهر العملات بأوزان مختلفة لتلبية المتطلبات المختلفة للأثمان المختلفة للسلع والخدمات. وهذا بالطبع سيشمل ما سيحتاج إليه الناس للتعاملات في محقرات الأمور. ولتلبية حاجات الناس من هذه العملات الأقل ثمناً فقد تُصنع من معادن أخرى غير الذهب، كالفضة أو البلاتين أو ما شابه من معادن ولكن لابد «وبالضرورة» أن تكون بأسعار تعكس دائماً قيمة جوهرها بالإضافة لربح قليل مقابل السك.

وإن نظرت للعملات الورقية المعاصرة ستلحظ بأنها لا تزيد عن ست فئات ورقية في معظم الأحوال. فبالنسبة للدولار الأمريكي فهناك ورقة من مئتي دولار، وهذه نادرة الاستخدام، وورقة بفئة مئة دولار وورقة بفئة عشر دولارات وورقة بفئة خمسة دولارات وورقة بفئة دولار واحد، هذا بالإضافة للعملات المعدنية وهي ربع دولار (أي خمس وعشرون سنتاً) وعشر سنتات وخمس سنتات وسنت واحد. والسؤال الآن، ألا يمكن استحداث عملات معدنية تقوم مقام هذه الفئات الورقية الخمس أو الست؟ بالطبع نعم. فقد توجد عملة نحاسية صغيرة تحوي بوسطها جرامين من الذهب، وهذا يعدل مئة دولار تقريباً في أيامنا هذه (عام ٢٠١٣م)، وهذه سيكون لها اسماً معيناً كالجنيه مثلاً، وعملة أخرى قد تحوي جراماً واحداً مثلاً، وبالطبع سيكون لها اسماً آخر كالريال مثلاً. وثالثة تحوي ربع جرام من الذهب والذي يساوي ١٢ دولاراً مثلاً. ثم تنتقل العملات لتستخدم الفضة أو البلاتين أو أي مادة أخرى جوهرها فيها لتساوي عشرة دولارات (وهذه عملة رابعة)، وخامسة لتساوي دولاراً واحداً. وهذه العملات بالطبع للاستخدام الأكثر شيوعاً، أما بالنسبة للتعاملات النادرة والكبيرة مثل شراء العقارات فقد تُسك السبائك الذهبية لها كأن تكون كيلوجراماً واحداً أو نصف كيلوجرام. وهكذا من عملات بتسميات مختلفة قد لا تتغير إلا كل مئات السنين. عندها فلن يخاف أي عامل من فقدان مجهوده لأنه مخزون في عملاته، ويستطيع مقايضتها متى أراد.

لاحظ أنني استخدم أمثلة بالرجوع للدولار حتى تتضح لك الصورة كثمنية لتقارنها بما نستهلكه اليوم. فالدولار يتغير في سعره بسبب التضخم وكذلك باقي العملات. لهذا، فإن الأصح هو ألا أقرن هذه العملات الذهبية بأي عملة أبداً، ولكن فقط لتتضح لك الصورة لأن ما في أذهاننا الآن من تثمين للسلع مشوه بالدولار أو الريال أو اليورو. فالأصح هي الأوزان للذهب وللفضة أو لأي معدن آخر دون مقارنة بأي من العملات الورقية كالدولار. فتصبح الأوزان للذهب هي المرجع الوحيد في أذهان الناس وتزداد مع مرور الزمن غرساً في الأذهان وتصبح هي

المرجع الثمني لجميع السلع والخدمات ولا تقارن بغيرها، بل كل السلع والخدمات ترجع إليها وتقارن بأوزانها. لاحظ أيضاً أنني أستخدم الجرام والكيلوجرام كوحدات للوزن لتوضيح أوزان العملات، وهذا ليس بالضرورة صحيح، فقد يأتي باحث ويعيدنا لأوزان أكثر منطقية إن وُجدت في السنة المطهرة، فهذه مسألة لم أبحث فيها. والأمر نفسه ينطبق على وزن الدينار الذهبي والدرهم الفضي اللذين انتشرا في العالم الإسلامي. فهل وزناهما السابقان ملائمان لأيامنا هذه؟

ولعلك تقول ناقداً: ولكن سرقة العملات التي تحوي الذهب أمر سهل، لأن السارق قد أخذ جوهر العملة! فأجيب: وهذا الذي سيحدث أيضاً إن سرق اللص النقود الورقية. فسيستحيل على الناس كشفها إن أعاد اللص استخدامها لاستحالة التعرف عليها إلا بالأرقام التي عليها. وعندها فبالإمكان أيضاً ترقيم العملات المعدنية «إن احتاج المجتمع لهذا». ميزة أخرى: إن الأجهزة والمعدات التي تصرف النقود ستتمكن بتقنية أسهل من التعامل مع العملات المعدنية لأن لها أحجاماً مختلفة وليست كالنقود الورقية التي يصعب تمييز بعضها عن بعض إلا بتقنيات أكثر تقدماً.

ولعلك تقول أيضاً ناقداً: ولكن في حمل هذه العملات مشقة! فأجيب: بل العكس، فإن ما مقداره مئة دولار سيكون أقل من جرامين من الذهب، لذا لابد من تكبير حجم العملة إما بمعدن ما أو بقطعة بلاستيكية ما. فما سيحمله الفرد في جيبه من نفقات أسبوع سيكون أقل بكثير من سنتيمتر مكعب من الذهب كما مر بنا سابقاً، وهذا أقل بكثير من أحجام البطاقات الائتمانية التي تعج بها محافظ الناس. ولعلك تقول: ولكن في خزن الأموال في المنازل خطورة من اقتحام اللصوص، وهذا لن يحدث مع النقد الذي يوضع في البنك! فأجيب بالسؤال: ولكن لماذا لا توضع العملات الذهبية هي أيضاً في المصارف ثم يصدر المصرف بطاقة ممغنطة للعميل لينفق مما أودعه؟ لكن في جميع الأحوال، تذكر دائماً بأنك تفكر في وضع مجتمع معاصر كثُر فيه الفقراء وانتشر فيه الظلم بسبب قفل أبواب التمكين فانتشرت السرقات. وهذا لن يقع إن طبقت الشريعة لأن الكل يعمل وينتج. ولأن الكل مغتنٍ، ولأن الفقير بسبب مرضه أو عجزه سيجد من سيكفله، ولأن السارق يعلم جيداً أن يده ستقطع إن هو سرق، فلن يقلق الناس على عملاتهم، وفي هذا الاطمئنان مزيد من الإبداع والإنتاج بسبب صفاء الأذهان.

هل تذكر أخي القارئ ما مر بنا عن المشقة في العمل وانجذاب الناس للأعمال المختلفة بسبب فتح أبواب التمكين ما يؤدي لوزن الناس للمشقة مع طبيعة العمل ثم انجذابهم لإنتاج ما دون آخر فتزداد السلع والخدمات إنتاجاً وإتقاناً بناء على هذه المعادلة بين المشقة والسعر وانجذاب الناس؟ فإن تفكرنا في هذا المبدأ، وحتى يكون الاقتصاد سليماً ومنتجاً بكفاءة، لابد لكل عملية تبادل تجاري أن تتم دون أي ظلم، ومنها ظلم النقد. وهذا يعني ضرورة استخدام عملة تحمل في جوهرها قيمة هي أقرب ما تكون للتبادل العادل في أي مكان في العالم. فكيف يمكن الوصول لهذه العملة التي تزيل الظلم؟

كنت قد ذكرت الإجابة في ميلاد العملة، وسأذكّر بها الآن مرة أخرى لأهمية المسألة: الإجابة هي بفتح أبواب التمكين ما يؤدي لكثرة الصيارفة ما يؤدي للمزيد من المنافسة بين منتجي العملات. فعندما يُسك الذهب كنقد فمن البدهي أن يختلف سعر العملة بعد السك عن سعره كمادة خام لأن للسك تكلفة. هذا بالإضافة لإقبال

الناس على عملة دون أخرى ما يزيد من ندرة تلك العملة التي أقبل الناس عليها. فكلما أقبل الناس على العملة لثقتهم بجودتها كلما ازداد الطلب عليها وبالتالي ارتفع سعرها. أي أن سعر العملة سيرتفع بعد سكها بطريقة تعكس كل من جودة العملة وثقة الناس بها. فالعملات التي يصدرها الصيارفة الراسخون في السوق والتي يثق بها الكثير بسبب نقائها ودقة وزنها وبالتالي ترحيب العملاء بها ستكون أكثر طلباً وبالتالي أكثر ندرة وسعراً. لهذا فعندما يصدر صيرفي حديث عملة فلن تنتشر هذه العملة ولن تُقبل كما تُقبل عملات الصيارفة الأقدم من ذوي الأقدام الراسخة في السوق. لذا وحتى يكسب هذا الصيرفي الحديث السوق سيبيعها بسعر أقل من غيره لنفس الوزن. وبالطبع قد لا يستطيع أن يبيعها بأقل من سعرها وهي مادة خام لأنه سيخسر، بل سيبيعها بربح أقل، وهذا يعني أنه سيضع عليها طبعات أو رسومات أقل تكلفة، وقد لا تصبح العملة في هذه الحالة قرصاً مثلاً، بل قد تكون كالكرة الصغيرة دون أشكال مثلاً أو أي شكل آخر أقل تكلفة في السك. وقد تكون برسم بسيط يرمز للصيرفي الذي سكها.

ولكسب الزبائن فسيختم الصيرفي على العملة ما يرمز له حتى تكسب عملته السمعة لأنه سيضمن للزبائن وزنها ونقاءها. حتى أنه قد يقبل استبدالها بأخرى إن تيقن أنها من سكه وبها خلل. كما أنه يقبل استبدالها بعوض إن هي أُتلفت أو تلف جزء منها. وبهذا التنافس بين الصيارفة سيكون همّ الصيارفة الأكبر هو الحصول على ثقة الناس ثم الرسم أو الشكل على العملة. والناس كما هو معلوم يثقون بالوزن والنقاء لأن الذهب يسهل إعادة تشكيله بعد إذابته. لهذا سيجتهد الصيارفة في حفظ سمعة عملاتهم بأقل تكلفة سك ممكنة بسبب التنافس. فكما قلت سابقاً، فقد يقبل الصيرفي تبديل عملاته المضروبة التي سكها بسعر أقل من الصيارفة الآخرين ولكن بالمبادلة بعملة من مادة أخرى كأن تكون فضية تلافياً للوقوع في ربا الفضل أو أن يعيدها ويأخذ من الزبون قيمة ما نقص منها من ذهب مثلاً ليكون التبادل مثلاً بمثل ويداً بيد. والصيرفي ما فعل هذا إلا لكسب المصداقية في السوق. وهكذا يتنافس الصيارفة ليقترب الذهب في سعره كعملة من سعره كمادة خام برغم السك المستثمر فيه. وبهذا تصبح العملات وكأنها تساوي جوهرها أينما نقلت. وعندها فإن كل تعامل بين اثنين سيكون مفصولاً عن جميع المؤثرات المحيطة لأن للعملة قيمة في جوهرها. وبهذا ستصبح العملة شديدة الأمانة في نقل المجهودات. وبهذا تزداد المنتجات جودة لأن جُل تركيز العامل على إتقان وتطوير ما ينتجه ليكسب عملات أكثر، عملات ذات موثوقية عالية لن تفقد قيمتها مهما طال الزمن. كما أن هذه العملات لأنها تحفظ في جوهرها حقوق ملاكها ستفصل بين المنتجين حقوقياً بشكل قاطع، فلا تتداخل بينهم المشادات التي تثبط الإنتاج. وبهذا ترتفع جودة المنتجات. كيف؟

قبل الانتقال للجودة لابد من التوضيح الآتي: لاحظ أخي القارئ أن أول خطوة في العمليات التجارية عادة ما تبدأ من الزبون الذي سيودع ماله ذهباً أو فضة ثم تبدأ المصارف في تسهيل إجراءاته، وبهذا فإن مجموع ما هو متداول من حقوق مالية لن يزيد عما أوجده المجتمع من ثروات تجسدت في عملات تحمل في جوهرها قيمتها كالذهب، وبهذا لن يظهر التضخم. أي أن الناس يعملون لأن أبواب التمكين مفتوحة، ثم ينتجون ويحصلون على المال ثم يودعونه إن هم أرادوا ثم ينفقون مما أودعوه، وليس كأيامنا هذه التي يقترض فيها الناس ثم يعملون ثم ينتجون ثم يربحون ثم يسددون ما اقترضوه.

لعلك لاحظت أنني كنت أركز دائماً على سك الحكومات للنقود الورقية. أي أن الإشكالية ليست في الإيصالات أو القصاصات الورقية التي تنقل الحقوق المالية بين الناس، بل في من يقف وراءها. فكما قلت في الحديث عن التوثيق المتبادل والخطط الإنتاجية فقد يظهر من التجار والصيارفة من سيصدر الإيصالات الورقية ليتعامل بها الناس، وإن تمادى أحد الصيارفة ونشر في السوق من هذه الإيصالات أكثر مما يقابله من ذهب في خزائنه، فسيفتضح أمره إن عاجلاً أو آجلاً، وبالتالي سيخسر وقد يخسر معه بعض التجار والصناع، إلا أن هذه الخسارة محلية ومفصولة عن الاقتصاد الكلي للمجتمع، لذا فإن ضررها محصور في خطة إنتاجية واحدة في الغالب. وبهذا فإن الضرر محاصر وضئيل، هذا بالإضافة لتدخل القضاء لتعويض المتضررين من ممتلكات الصيرفي، تماماً كما تخسر أي شراكة أو مؤسسة. أي أن تناقل الحقوق بين الناس من خلال الإيصالات ما هي إلا خدمة تقدمها المصارف كأي خدمة أخرى كالتطبيب أو التشييد، لذا فهي قابلة للخسارة كما تخسر أي مؤسسة أو شراكة تقدم الخدمات. لهذا سيتلافى الناس مثل هذه المصارف خوفاً على أموالهم ولن تنتشر هذه المصارف برغم أن الشريعة لا تعطي الحق لكائن من كان من الانقضاض على مصرف ما والكشف عن حساباته. فقد يُصدر المصرف سندات دين عليه وهو لا يملك ما يقابلها من ذهب، بل فقط يملك بعض الاستثمارات والمنشآت التي تقل في مجموعها عما أصدره من سندات.

ولكن السؤال هو: هل ستقوم المصارف بصرف مثل هذه السندات ليتناقلها الناس وكأنها ورقة نقدية؟ والإجابة بالطبع لا إن طبقت الشريعة. لأنه باختصار لا فوائد ربوية. فقد يقوم مصرف بصرف بطاقة ممغنطة لزيد ليصرف منها لأن لديه في مصرفه عملات عبيد المودعة، وعبيد هذا لا يستخدمها لأنه ثري. فما الذي يجنيه المصرف من مثل هذا الدعم لزيد إن لم يستفد بالربوا؟ فالبنوك المعاصرة تُقرض العملاء لكسب الفوائد. أما مع تطبيق الشريعة فلن تصدر البنوك هذه الإيصالات إلا لمن أودع في حسابه ما يقابلها من ذهب. كيف؟

لاحظ أن المجتمع لن يستطيع منع ظهور بعض المؤسسات المصرفية والتي قد يتمادى بعضها في التعامل بالربوا وذلك بالاتفاق سراً مع العميل المضطر لبرم اتفاقيات ممنوعة وذلك بالتحايل على الشريعة كصفقات «التورق» مثلاً المؤدية إلى حصول العميل على النقد حالاً مقابل دفعات مؤجلة إلا أنها بفوائد. وصفقات التورق هذه عادة ما تتم بتحايل المصارف من خلال بيع وشراء سلعة ما كما هو معلوم. أي أن بعض المؤسسات المصرفية قد تسقط في المراباة، إلا أنها ليست مراباة منظمة ومقننة ليقبلها المجتمع وليست بالتالي منتشرة. ومتى افتضح أمر عقد تورقي ما (برفض العميل دفع ما عليه من فوائد مثلاً) فإن المصرف لن يستطيع مقاضاة العميل لأنه خالف الشرع في مجتمع يحكم بالإسلام. وقد تقول: ولكن لماذا لا تتدخل السلطات لمنع ظهور مثل هذه المصارف التي قد ترابي ابتداءً! فأجيب: إن اكتشف بعض المحتسبين التلاعب المصرفي والمراباة دون محاولة اختراق المصارف فلا بأس، وهذا ما سيقع إن طبقت الشريعة (كما سيأتي بإذن الله)، أما أن تتدخل الدولة من خلال موظفين بمرتبات لتفتيش المصارف فإن هذا بحاجة لجهاز حكومي لمراقبة المصارف، وبهذا تكون بذرة الدولة بصيغتها المعاصرة ذات التفتيش والتسلط والنفقات قد وُلدت. ناهيك عن أن المصارف ستتمكن من رشوة العاملين في هذه الأجهزة. لكن مع تطبيق الشريعة جيلاً بعد جيل ومع سمو المجتمع ستنحسر هذه المعاملات ويستقيم أمر المصارف. وما يعين على هذه الاستقامة مع رفع الجودة هو الآتي.

﴿لا تبع ما ليس عندك﴾ والجودة

لقد ترددت في طرح الآتي لأنني أدرك بعد المسافة بين ما يطرحه كتاب «قص الحق» وما هو منتشر بين الناس من قناعات عن التعاملات المالية. كنت قد قلت تحت العنوان السابق بأن بعض المصارف قد تتمادى وتقرض زيداً من الناس من عملات عبيد التي أودعت في المصرف. وأن هذا الإقراض قد يكون على شكل إيصالات ينفقها زيد مقابل دفع ربح ربوي للمصرف. ولأنه لا يحق لأحد أن يفتش خزنة المصرف عن الذهب، فقد يصدر المصرف مستنداً لعميل آخر وآخر وبهذا تزداد السيولة دونما إنتاج يقابلها. وكما قلت: سيُفلس هذا المصرف إن عاجلاً أو آجلاً. إلا أن الشريعة وضعت حركية فذة لتلافي وقوع هذا الإفلاس ولتلافي ظهور التضخم. هذه الحركية هي منع الناس من بيع ما ليس بحوزتهم، وهذا يؤدي لعدم مقدرة المصارف لإقراض ما لا تملك. أي أن المصرف إن أراد أن يُقرض زيد فسيعطيه «في الغالب» عملات ذهبية وليس وصلاً ورقياً. عندها فكل ما يودع في المصرف من عملات سيخرج منه إن قام المصرف بالإقراض. وبالطبع لن يقرض المصرف أحداً أبداً بهذه الطريقة لأنه لن يكسب شيئاً لأن الربوا محرم. وبهذا يتغير دور المصارف من مؤسسات كالبنوك المعاصرة التي تعتمد على الإقراض إلى مصارف تركز على حفظ الأموال مقابل رسم مالي كأتعاب وإلى إرشاد زيد ليشترك مع عبيد في شراكة ما لأنه يعلم أن لعبيد عملات ذهبية في المصرف وأن زيداً يريد العملات ليبدأ الإنتاج. عندها فلن يظهر التضخم أبداً ليدور الاقتصاد بنقد قليل من الكثير من الناس بسبب الزكاة والإنفاق. لكن لاحظ أن الاقتراض يختلف عن التوثيق المتبادل الذي لا يعتمد على العملات ولكن على مستندات تحفظ الحقوق بين الأطراف كما مر بنا. ولعلك ترفض السابق بالقول بأن للبنوك خدمات ضرورية تقدمها لسير الاقتصاد، وقد تستشهد بسندات القبول المصرفية[ط٤] مثلاً. وللرد ولإثبات الطرح السابق وتأثيره في الجودة أقول:

جاء في الصحيحين من حديث ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه﴾. وزاد ابن عباس: «وأحسب كل شيء مثله». وفي مسند الإمام أحمد أن حكيم بن حزام سأل: «يا رسول الله إني أشتري بيوعاً فما يحل لي منها، وما يحرم علي؟ قال: ﴿فإذا اشتريت بيعاً فلا تبعه حتى تقبضه﴾».[٢٥٦] وفي سنن الترمذي روى عبد الله بن عمرو: ﴿لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك﴾. وقال الشافعي في الأم: «وبهذا نأخذ، فمن ابتاع شيئاً كائناً ما كان فليس له أن يبيعه حتى يقبضه».[٢٥٧] وإلى هذا ذهب الفقهاء الأربعة رحمهم الله. يقول ابن قدامة: «أما بيع المسلّم فيه قبل قبضه فلا نعلم في تحريمه خلافاً».[٢٥٨] وكما ترى أخي القارئ من هذه الآثار وغيرها كثير،[٢٥٩] فإنها تحرم على المسلمين بيع السلعة التي لم تُقبض. بمعنى أنني إن اشتريت سلعة ولم أقبضها (وقد يكون قبضها بعد الكيل إن كانت طعاماً ثم النقل لموقع آخر، أو قد يكون قبضها بإخلائها من ساكنها السابق إن كانت داراً إلا إن استأجرها الساكن من المالك الجديد)، فإنه بناء على هذا التوجيه النبوي فلا يحق لي بيع السلعة إن لم أقبضها. وهذه «الحركية» إعجاز تشريعي. لماذا؟ لأن هذا التحريم يؤدي لجذ التضخم من جهة ما يعني توزيعاً أعدل للموارد، وإلى زيادة الكفاءة الإنتاجية للمجتمع بإزالة كل المضاربات المالية التي لا تنتج إلا أعمالاً بيروقراطية تنهك الاقتصاد من جهة ثانية، وإلى جودة أعلى للمنتجات من جهة ثالثة. وللتوضيح أقول: لنقرأ أولاً ملخصاً عن المسألة من كتاب «نيل الأوطار» للشوكاني رحمه الله.

«باب نهي المشتري عن بيع ما اشتراه قبل قبضه: عن جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿إذا ابتعت طعاما فلا تبعه حتى تستوفيه﴾ رواه أحمد ومسلم. وعن أبي هريرة قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يشترى الطعام ثم يباع حتى يستوفى، رواه أحمد ومسلم. ولمسلم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: ﴿من اشترى طعاماً فلا يبعه حتى يكتاله﴾. وعن حكيم بن حزام قال: قلت: يا رسول الله إني أشتري بيوعاً فما يحل لي منها وما يحرم علي؟ قال: ﴿إذا اشتريت شيئاً فلا تبعه حتى تقبضه﴾ رواه أحمد. وعن زيد بن ثابت: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم، رواه أبو داود والدارقطني. وعن ابن عمر قال: كانوا يتبايعون الطعام جزافاً [ي٤] بأعلى السوق، فنهاهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يبيعوه حتى ينقلوه، رواه الجماعة إلا الترمذي وابن ماجه، وفي لفظ في الصحيحين: حتى يحولوه، للجماعة إلا الترمذي: ﴿من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه﴾. ولأحمد: ﴿من اشترى طعاماً بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه﴾. ولأبي داود والنسائي: نهى أن يبيع أحد طعاماً اشتراه بكيل حتى يستوفيه. وعن ابن عباس: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: ﴿من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه﴾، قال ابن عباس: ولا أحسب كل شيء إلا مثله. رواه الجماعة إلا الترمذي. وفي لفظ في الصحيحين: ﴿من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يكتاله﴾.

حديث حكيم بن حزام أخرجه أيضاً الطبراني في الكبير وفي إسناده العلاء بن خالد الواسطي، وثقه ابن حبان وضعفه موسى بن إسماعيل، وقد أخرج النسائي بعضه، وهو طرف من حديثه المتقدم في باب النهي عن بيع ما لا يملكه. وحديث زيد بن ثابت أخرجه أيضاً الحاكم وصححه، وابن حبان وصححه أيضاً. قوله: ﴿إذا ابتعت طعاما﴾، وكذا قوله في الحديث الثاني: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.. الخ، وكذا قوله: ﴿من اشترى طعاما﴾ وكذلك بقية ما فيه التصريح بمطلق الطعام في حديث الباب، في جميعها دليل على أنه لا يجوز لمن اشترى طعاماً أن يبيعه حتى يقبضه، من غير فرق بين الجزاف [ي٤] وغيره، وإلى هذا ذهب الجمهور. وروي عن عثمان البتي أنه يجوز بيع كل شيء قبل قبضه، والأحاديث ترد عليه، فإن النهي يقتضي التحريم بحقيقته، ويدل على الفساد المرادف للبطلان كما تقرر في الأصول. وحكي في الفتح عن مالك في المشهور عنه الفرق بين الجزاف وغيره، فأجاز بيع الجزاف قبل قبضه، وبه قال الأوزاعي وإسحاق، واحتجوا بأن الجزاف يُرى فيكفي فيه التخلية، والاستيفاء إنما يكون في مكيل أو موزون. وقد روى أحمد من حديث ابن عمر مرفوعاً: ﴿من اشترى طعاماً بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه﴾، ورواه أبو داود والنسائي بلفظ: نهى أن يبيع أحد طعاماً اشتراه بكيل حتى يستوفيه، كما ذكر المصنف. وللدارقطني من حديث جابر: نهى رسول الله

ط٤) سندات القبول المصرفية هي وسيلة من وسائل بيع ما ليس عندك. وهي تعمل كالآتي: إن رغبت المؤسسة ما مثلاً في شراء معدات على أن تقوم بالدفع بعد خمسة أشهر من شحن المعدات، بينما يحتاج مصنع المعدات المبلغ حالاً، عندها يقوم المصنع بإصدار حوالة على البنك الذي يتعامل معه بدفع مبلغ معين من النقود إلى حاملها عند الاستحقاق، ويرفق مع الحوالة المستندات التي تثبت شحن المعدات، وعندما وصول الحوالة مع المستندات للبنك يختم عليها بالقبول ما يعني التزام البنك دون شروط بالدفع لحاملها عند الاستحقاق وبهذا تصبح أداة من أدوات سوق النقد القابلة للتداول. ثم عند الاستحقاق تقوم المؤسسة التي اشترت بدفع قيمة المعدات إلى البنك المحلي الذي تتعامل معه والذي يحول المبلغ إلى البنك الضامن للورقة التجارية. وبهذا تُدفع قيمة السند المصرفي المقبول لحامله. وللبنوك عمولة القيام بهذه العمليات.

ي٤) «وفي الحديث: ابْتاعُوا الطعامَ جِزافاً؛ الجِزافُ و الجَزْفُ: المجهول القدر، مكيلا كان أو موزوناً. والجُزافُ والجِزاف والجُزافةُ والجِزافةُ: بيعك الشيء واشْتِراؤكَه بلا وزن ولا كيل، وهو يرجع إلى المساهلة، وهو دخيل، تقول: بِعْتُه بالجُزافِ و الجُزافةِ والقياس جِزافٌ؛ وقولُ صخرِ الغَيّ: فأقبل منه طوال الذرى كأن عليهن بيعا جزيفا أراد طعاماً بيع جزافاً بغير كيل، يصف سحابا. أبو عمرو: اجْتَزَفْتُ الشيءَ اجْتِزافاً إذا شَرَيْتَه جِزافاً، والله أعلم» (٢٦٠).

صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الطعام حتى يجزي فيه الصاعان: صاع البائع وصاع المشتري، ونحوه للبزار من حديث أبي هريرة قال في الفتح بإسناد حسن، قالوا: وفي ذلك دليل على أن القبض إنما يكون شرطاً في المكيل والموزون دون الجزاف، واستدل الجمهور بإطلاق أحاديث الباب وبنص حديث ابن عمر، فإنه صرح فيه بأنهم كانوا يبتاعون جزافاً الحديث. ويدل لما قالوا حديث حكيم بن حزام المذكور لأنه يعم كل مبيع، ويجاب عن حديث ابن عمر وجابر اللذين احتج بهما مالك ومن معه بأن التنصيص على كون الطعام المنهي عن بيعه مكيلاً أو موزوناً لا يستلزم عدم ثبوت الحكم في غيره، نعم لو لم يوجد في الباب إلا الأحاديث التي فيها إطلاق لفظ الطعام لأمكن أن يقال: إنه يحمل المطلق على المقيد بالكيل والوزن، وأما بعد التصريح بالنهي عن بيع الجزاف قبل قبضه كما في حديث ابن عمر فيحتم المصير إلى أن حكم الطعام متحد من غير فرق بين الجزاف وغيره، ورجح صاحب ضوء النهار أن هذا الحكم، أعني تحريم بيع الشيء قبل قبضه مختص بالجزاف دون المكيل والموزون وسائر المبيعات من غير الطعام، وحكي هذا عن مالك، ويجاب عنه بما تقدم من إطلاق الطعام والتصريح بما هو أعم منه كما في حديث حكيم، والتنصيص على تحريم بيع المكيل من الطعام والموزون كما في حديث ابن عمر وجابر، وما حكاه عن مالك خلاف ما حكاه عنه غيره، فإن صاحب الفتح حكى عنه ما تقدم وهو مقابل لما حكاه عنه. وكذلك روي عن مالك ما يخالف ذلك ابن دقيق العيد وابن القيم وابن رشد في بداية المجتهد وغيرهم، وقد سبق صاحب ضوء النهار إلى هذا المذهب ابن المنذر، ولكنه لم يخصص بعض الطعام دون بعض، بل سوى بين الجزاف وغيره، ونفي اعتبار القبض عن غير الطعام، وقد حكى ابن القيم في بدائع الفوائد عن أصحاب مالك كقول ابن المنذر: ويكفي في رد هذا المذهب حديث حكيم فإنه يشمل بعمومه غير الطعام، وحديث زيد بن ثابت فإنه مصرح بالنهي في السلع. وقد استدل من خصص هذا الحكم بالطعام بما في البخاري من حديث ابن عمر: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم اشترى من عمر بكراً كان ابنه راكباً عليه وهبه لابنه قبل قبضه. ويجاب عن هذا بأنه خارج عن محل النزاع، لأن البيع معاوضة بعوض، وكذلك الهبة إذا كانت بعوض، وهذه الهبة الواقعة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليست على عوض، وغاية ما في الحديث جواز التصرف في المبيع قبل قبضه بالهبة بغير عوض، ولا يصح الإلحاق للبيع وسائر التصرفات بذلك، لأنه مع كونه فاسد الاعتبار قياس مع الفارق. وأيضاً قد تقرر في الأصول أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا أمر الأمة أو نهاها أمراً أو نهياً خاصاً بها ثم فعل ما يخالف ذلك ولم يقم دليل يدل على التأسي في ذلك الفعل بخصوصه كان مختصاً به، لأن هذا الأمر أو النهي الخاصين بالأمة في مسألة مخصوصة هما أخص من أدلة التأسي العامة مطلقاً، فيبنى العام على الخاص. وذهب بعض المتأخرين إلى تخصيص التصرف الذي نهى عنه قبل القبض بالبيع دون غيره. قال: فلا يحل البيع ويحل غيره من التصرفات، وأراد بذلك الجمع بين أحاديث الباب وحديث شرائه صلى الله عليه وآله وسلم للبكر، ولكنه يعكر عليه أن ذلك يستلزم إلحاق جميع التصرفات التي بعوض وبغير عوض بالهبة بغير عوض، وهو إلحاق مع الفارق، وأيضاً إلحاقها بالهبة المذكورة دون البيع الذي وردت بمنعه الأحاديث تحكم، والأولى الجمع بإلحاق التصرفات بعوض بالبيع، فيكون فعلها قبل القبض غير جائز، وإلحاق التصرفات التي لا عوض فيها بالهبة المذكورة، وهذا هو الراجح، ولا يشكل عليه ما قدمنا من أن ذلك الفعل مختص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، لأن ذلك إنما هو على طريق التنزل مع ذلك القائل بعد فرض أن فعله صلى الله عليه وآله وسلم يخالف ما دلت عليه أحاديث الباب، وقد عرفت أنه لا مخالفة فلا اختصاص، ويشهد لما ذهبنا إليه إجماعهم على صحة الوقف والعتق قبل القبض، ويشهد له أيضاً ما علل به النهي، فإنه أخرج البخاري عن طاوس قال: قلت: لابن عباس: كيف ذاك؟ قال: دراهم بدراهم والطعام مرجئاً، استفهمه عن سبب النهي فأجابه بأنه إذا باعه المشتري قبل القبض

وتأخر المبيع في يد البائع فكأنه باع دراهم بدراهم، ويبين ذلك ما أخرجه مسلم عن ابن عباس أنه قال لما سأله طاوس: ألا تراهم يبتاعون بالذهب والطعام مرجأ؟ وذلك لأنه إذا اشترى طعاماً بمائة دينار ودفعها للبائع ولم يقبض منه الطعام ثم باع الطعام إلى آخر بمائة وعشرين مثلاً فكأنه اشترى بذهبه ذهباً أكثر منه، ولا يخفى أن مثل هذه العلة لا ينطبق على ما كان من التصرفات بغير عوض، وهذا التعليل أجود ما علل به النهي، لأن الصحابة أعرف بمقاصد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. ولا شك أن المنع من كل تصرف قبل القبض من غير فرق بين ما كان بعوض وما لا عوض فيه لا دليل عليه إلا الإلحاق لسائر التصرفات بالبيع، وقد عرفت بطلان إلحاق ما لا عوض فيه بما فيه عوض، ومجرد صدق اسم التصرف على الجميع لا يجعله مسوغاً للقياس عارفٌ بعلم الأصول.

قوله: ﴿حتى يحوزها التجار إلى رحالهم﴾، فيه دليل على أنه لا يكفي مجرد القبض، بل لا بد من تحويله إلى المنزل الذي يسكن فيه المشتري أو يضع فيه بضاعته، وكذلك يدل على هذا قوله في الرواية الأخرى: ﴿حتى يحولوه﴾، وكذلك ما وقع في بعض طرق مسلم عن ابن عمر بلفظ: كنا نبتاع الطعام فبعث علينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من يأمرنا بانتقاله من المكان الذي ابتعناه فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه. وقد قال صاحب الفتح: إنه لا يعتبر الإيواء إلى الرحال لأن الأمر به خرج مخرج الغالب، ولا يخفى أن هذه دعوى تحتاج إلى برهان لأنه مخالفة لما هو الظاهر، ولا عذر لمن قال إنه يحمل المطلق على المقيد من المصير إلى ما دلت عليه هذه الروايات. قوله: ﴿جزافا﴾ بتثليث الجيم والكسر أفصح من غيره. وهو ما لم يعلم قدره على التفصيل...».[٢٦١]

ولعلك تسأل: لماذا اعتبرت يا جميل عدم جواز بيع ما ليس عند الفرد «حركية»؟ والإجابة هي أنه من الطبيعي أن لكل منتج أو تاجر مستودعاً. وهذا المستودع كمكان سيكون واضحاً للعيان من كثرة التعامل. لذا فلن يستطيع تاجر البيع من موقع تاجر آخر لأنه يعلم أن المجتمع عادة ما يرفض هذا البيع. فإن طبقت الشريعة سيصبح هذا عرفاً بين الناس، وكأن البيع من مكان غير مكان التاجر يعتبر تحايلاً فينبذ الناس التاجر. لهذا سيصبح هذا الهدي النبوي حركية، تماماً كما هي الحقوق السابقة التي ستصبح حركيات. وللتذكير بمثال: تذكر ما قلناه عن بيع الذهب تبراً، فمن حازوه من الناس من الطبيعة سيبيعونه لمن سيسكونه مثلاً بمثل ويداً بيد، ولن يستطيع المشتري المطالبة بالزيادة لأن البيع مثلاً بمثل هو العرف المتبع الذي لا يتجرأ أحد على تغافله أو تحديه.

لذا فلعل أول صدمة فكرية هي تعجب كل عقلاني بطرح السؤال من خلال المثال الآتي قائلاً: إن اشتريت ألف قارورة زيت زيتون من معصرة ما وأصبحت مالكاً لها واتفقت مع المعصرة أن تبقى القوارير لديهم لستة أشهر لكي لا أنقل الزيت فتتكسر بعض القوارير بالنقل، فلماذا تمنعني الشريعة من بيع الزيت قبل قبضه ونقله؟ فقد أبيع الزيت بعد شهرين أو ثلاثة للتاجر عبيد في مدينة أخرى وسيأتي عبيد وينقلها من مكانها في مستودعات المعصرة إلى متجره في مدينة أخرى، فلماذا تمنع الشريعة مثل هذا التسهيل وتعقد المسألة لتتكسر القوارير بنقلها لمستودعاتي أولاً ثم إلى مستودعات التاجر عبيد؟ فأجيب: هذا مثال جيد أخي القارئ على قصور العقل البشري. وللتوضيح أقول:

لعلك لاحظت من الاقتباس السابق اتفاق الفقهاء على عدم جواز البيع قبل القبض. لكن لاحظ العلة التي توصل إليها الفقهاء في أن بيع السلعة قبل قبضها وكأنه ربوا مقارنة بالتصرف من غير البيع كالهبة والوقف. لنتدبر ما جاء في الاقتباس السابق إذ يقول: «ألا تراهم يبتاعون بالذهب والطعام مرجأ؟ وذلك لأنه إذا اشترى طعاماً بمائة دينار

ودفعها للبائع ولم يقبض منه الطعام ثم باع الطعام إلى آخر بمائة وعشرين مثلاً، فكأنه اشترى بذهبه ذهباً أكثر منه، ولا يخفى أن مثل هذه العلة لا ينطبق على ما كان من التصرفات بغير عوض، وهذا التعليل أجود ما علل به النهي، لأن الصحابة أعرف بمقاصد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم». والسؤال هنا: ما هو الشبه بين الربوا وبين بيع السلعة قبل قبضها؟ والإجابة هي أنهما متشابهان تماماً من حيث تمكين بعض الناس على حساب الآخرين دونما إنتاج فعلي، فتظهر الطبقية في المجتمع على حساب من يكد وينتج. فهذا الذي يبيع ما لا ليس عنده، ولأنه يركز على سلعة واحدة في الغالب سيكسب خبرة عن الأسعار في الفصول المختلفة وبالتالي يشتري السلع ويبيعها وهي في مكانها وبهذا يربح دونما إنتاج. أي وكأنه يضارب بها. ولأنه ملك الخبرة في السوق من خلال مثل هذه المضاربات، يدرك أنواع الصفقات الأكثر ربحاً مستقبلاً ثم يُقبل عليها. فهو بهذا يرفع الأسعار دونما أي إضافة لثروات المجتمع. لكن إن كان عليه نقلها فإن التكلفة الفعلية ستزيد عليه ولن يتمكن من بيعها إلا بسعر أعلى وبهذا قد يخرج من السوق، وبهذا ينحسر عدد هؤلاء المضاربين في المجتمع، وهذا الانحسار سيؤدي للمزيد من الكفاءة في الإنتاج وللمزيد من العدالة في التوزيع. والشريعة تعلم هذا، لهذا منعت بيع أي سلعة قبل قبضها. كيف؟

إن تحريم الشريعة لبيع ما لم يُقبض هو مما أساء فهمه كثير من الناس حتى بعض الفقهاء. فقد سمعت شيخاً معروفاً بخبرته في الاقتصاد الإسلامي في التلفاز[٢٦٢] يقول بأن التوزيع سيكون أمثل في المجتمعات إن اتبع الناس قول الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿لا تبع ما ليس عندك﴾. ولتوضيح الحديث يقول بأنه إن تمسك التجار بالشريعة ونقلوا البضائع بعد قبضها لحوزتهم، فإن في هذا تشغيل للكثير من الأيدي العاملة مثل تشغيل أصحاب المستودعات وسائقي الشاحنات وحراس المخازن والعتالين ونحوهم من عمال. ومما قاله الشيخ أيضاً لدعم ما ذهب إليه المثل المعروف: «احفر بئراً واطمر بئراً ولا تعطل أجيراً». كما أن الشيخ وضح أن في حث المصانع والتجار الكبار للبيع لتجار أصغر ثم أصغر توزيع أفضل وأعدل للثروات لأن التاجر الأول سيكسب والثاني سيكسب والثالث سيكسب، وبهذا تدور السلع من تاجر لآخر، وسيكسب بالتالي الكثير من الناس بالعمل المستمر لأن كل تاجر سيوظف عدداً من الناس.

ألا تعتقد أخي القارئ بأن ما قاله الشيخ سيؤدي إلى بطالة مقنعة؟ وهل يجابه الفقر بتشغيل الناس فيما لا طائل منه بنقل البضائع من موقع لآخر وتحميلها وتنزيلها في كل موقع؟ أم أن هذا سيزيد الفقر بسحب عدد أكبر من الناس في العمل في هذه الوظائف المتدنية على حساب انطلاقهم لما هو أكثر إبداعاً من الأعمال؟ فلم تضف هذه التنقلات للسلع أي قيمة للسلعة برغم الهدر في التوظيف للأيدي العاملة. وبالطبع فإن الشيخ ما قال هذا إلا لأنه يرى البطالة المنتشرة. وكما مر بنا فإن هذه البطالة ما ظهرت إلا بسبب عدم تطبيق الشريعة. فكأنه عالج الخطأ بخطأ آخر. ناهيك عن الأضرار الناجمة من هذا النقل للسلع: فالقوارير قد تُكسّر، والدقيق قد تصله الرطوبة، والزبدة قد تسيح، والأثاث سيحتاج للمزيد من التثبيت في الحاوية لكي لا يتفكك بالتحميل وبالتنزيل وبالتحريك، وهكذا من أمثلة يعلمها الجميع. وقد تقول: ولكن هذا سيؤدي لتقدم تقنية الشحن: فالأجهزة والمعدات الآن تأتي مغلفة بطريقة آمنة، وما حدث هذا إلا بتطور علم وتقنية الشحن للسلع من كثرة الشحن! فأقول: بالطبع التقنية تقدمت وستتقدم أكثر مع كل تحميل وتنزيل، ولكن هل هذا استثمار أمثل، أم أن الأمثل تلافي النقل قدر المستطاع لتوفير هذه التقنيات المكلفة والأيدي العاملة في الشحن لتُوظف فيما هو أهم كفتح طرق جديدة أو بناء مصحات

ومدارس أكثر؟ وإن قلت: ولكن تقنيات الشحن مهمة! أجيب: بالطبع هي مهمة جداً، لكن إن استطاع المجتمع توفير جزء من هذا المهم واستثماره في مهم آخر مثل تشييد الجسور على الأنهار لتنساب الحركة، فالمجتمع حينئذ في وضع أفضل. فكل يد عاملة أو عقل مفكر لهو زيادة لإنتاجية الأمة إن وضعت في مكانها الصحيح، وهذا لن يحدث إلا بتطبيق مقصوصة الحقوق التي تفتح أبواب التمكين للجميع.[ك٤]

أي وكأن الشريعة بالإصرار على النقل تحاول دفع التجار لأقل نقل للبضائع لأن كل نقل للسلعة من مكان لآخر سيزيد التكلفة ويؤثر في جودة السلعة، وهذا النقل لن يكون مجدياً اقتصادياً. لهذا سيتلافاه التجار قدر المستطاع. ولكن هل القبض يعني نقل البضاعة من موقعها إن كانت مما يُنقل كقوارير الزيت، أي ليست كالعقار مثلاً؟ أم فقط استلامها أو استلام ما يوثق انتقال ملكيتها كوصل أو صك ما كما هي حال الأسهم مثلاً؟ باختصار فإن القبض يعني دخول المبيع في حوزة المشتري، فإن كانت مما ينقل فلابد من نقلها، وإن كانت مما يُشغل كالعقار فلابد من إخلائها ممن باعها إن كان ساكناً بها إلا إن استأجرها البائع بعقد مع المالك الجديد. هذا ما كان واضحاً تماماً في الفقرة الأخيرة من الاقتباس السابق من «نيل الأوطار». وللتذكير: فقد أخرج أبو داود والدارقطني عن زيد بن ثابت أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار في «رحالهم». والحديث حسنه الألباني. وفي هذا يقول رفيق المصري أثابه الله:

> «ولعل لهذا السبب نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تباع السلع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم، وفي رواية: نهاهم أن يبيعوه (الطعام) حتى ينقلوه، أو حتى يحولوه. وفي رواية: كان يأمرنا بانتقاله من المكان الذي ابتعناه فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه. فهذا ربما لا يكون فيه دلالة على قبض السلعة فحسب، كما يقول الفقهاء، بل قد يكون فيه دلالة أخرى، هي القيمة المضافة نتيجة نقل السلعة من مكان إلى مكان. ... لقد اعترف رجال الاقتصاد بإنتاجية الزراعة أولا ثم الصناعة، ولكنهم لم يعترفوا بإنتاجية التجارة إلا في مرحلة متأخرة، ذلك لأنهم كانوا يرون أن الإنتاج هو خلق المادة، ثم عدلوا عن ذلك إلى أنه خلق المنافع».[٢٦٣]

أي أن في نقل المستهلكات من مكان إنتاجها إلى المستهلك منفعة ضرورية. ولكن لا يعني هذا تناقل السلع دونما حكمة. بل الأفضل بالطبع أن تنقل السلعة من المصدر سواء كان مصنعاً أو مزرعة إلى المستهلك مباشرة وبأقصر طريق لزيادة الكفاءة الإنتاجية في المجتمع وللحفاظ على سلامة ونضارة وطزاجة السلعة قدر المستطاع. فكلما قل عدد مرات النقل كلما أدى هذا لكفاءة أعلى في التشغيل للأيدي ولحفظٍ أفضلٍ للسلع.

إن توصيل أي سلعة من المصدر إلى المستهلك بالطبع قد يتطلب جبراً عدة نقلات للسلع وبالتالي عدة وقفات بحسب المسافة وجغرافيتها. وعندها فاحتمال ظهور تجار بعدد هذه الوقفات أمر وارد. فقد يُشحن التمر من وسط الوادي إلى طرفه، ثم من هناك إلى ميناء بالساحل، ثم يُشحن بالقارب إلى مدينة ساحلية أخرى، ثم إلى موقع المستهلك على سفح الجبل. فهنا احتمال ظهور أربعة تجار: بين كل وقفة وأخرى تاجر، أو احتمال ظهور عدد

ك٤) لعلك تستنتج بأن هنا تناقضاً، ذلك أن الشريعة كما يفسرها كتاب «قص الحق» تنادي بعدم تدخل الدولة، فكيف إذاً تتحول الأموال من توفير تكاليف الشحن إلى بناء الجسور مثلاً دون تدخل الدولة؟ فأجيب: إن توفير أموال الشحن سينتهي بالأموال الموفرة إلى الناس فيزدادون ثراءً، وبالتالي من خلال تبرعاتهم للأوقاف (لأنهم أقدر على التبرع) ستشيّد مثل هذه المنشآت والخدمات الأخرى المشابهة كما سيأتي في فصل «الأماكن» بإذن الله.

أقل من التجار بناء على مقدرة التجار والتقنية المستخدمة في الشحن. فقد يقوم تاجر ما بتولي العملية برمتها وفقط بوضع السلع داخل حاوية تتناقلها وسائل النقل كما هي حال البضائع المعاصرة التي توضع داخل حاويات ثم تنقل من مكان لآخر دون فتحها لتصل من المصنع إلى تاجر التجزئة في محله. وهؤلاء التجار بالطبع بهذا النقل يضعون جهداً يستوجب الربح لأنهم يوجدون منفعة جديدة للسلعة بنقلها. وبالطبع كلما زادت مرات التحميل والتنزيل زادت التكلفة. فمع كل نقل إلى محطة ما ستظهر تكلفة إضافية بسبب التحميل والتنزيل «إن بيعت السلعة من تاجر لآخر»، وهذا ما تصر عليه الشريعة مع كل صفقة بيع! ألا يناقض هذا المنطق الاقتصادي الذي ينادي بعدم التحميل والتنزيل في مستودع كل تاجر؟ وللتوضيح أقول:

لاحظ أن المهم هو قبض السلعة وإخراجها من حوزة البائع إلى «رحال» المشتري. فإن قام التاجر زيد بوضع ما اشتراه في حاوية ونقل الحاوية لتاجر آخر واستلم الآخر السلع دون الحاوية، فهذا والله أعلم جائز لأن التاجر زيد نقل ما اشتراه لحوزته في الحاوية، وكأن الحاوية مستودع له، إلا أنها مستودع متحرك.[ل٤] لهذا إن أصرت الشريعة على القبض مع كل صفقة، فإن من يتاجر ويقبض وينقل السلع لمستودعاته أو حاوياته في كل صفقة لن يستطيع المنافسة في السوق «إن أراد المضاربة» لأن التكلفة عليه سترتفع، ثم إن أتى تاجر ثانٍ وفعل فعل الأول مضاربة، سترتفع التكلفة على الثاني أكثر ثم على الثالث أكثر وأكثر ليخرج هذا الأخير في الغالب من السوق لارتفاع التكلفة عليه لاحتمال قيام تاجر آخر كالثاني والقبول بربح أقل، ثم بالتدريج وبنفس المنطق وبالتنافس قد يخرج الثاني، وهكذا سيخرج جميع هؤلاء المضاربين من السوق ولن يبقى إلا التاجر الذي لا مفر من وجوده لمنفعة نقل السلع بسعر منافس لأن أبواب التمكين مفتوحة للجميع. فإن تفكرنا في المسألة سنستنتج بالضرورة غلبة أحد الاحتمالين الآتيين في جميع المجتمعات: ١) إما أن نصل لأعلى كفاءة ممكنة للشحن بأقل إنفاق ممكن إن أصر المجتمع على تحريم البيع قبل القبض كما تنص الشريعة بسبب المنافسة ولأنه لا مضاربات؛ ٢) وإما ظهور المضاربة على السلع وهي في مكانها أو في مستودعات متوسطة بين المصدر والمستهلك كالحاويات المستأجرة. أي ظهور المضاربة مع أقل نقل ممكن للسلع لأن المجتمع الاقتصادي لا يشترط القبض كما هي حال الرأسمالية المعاصرة. ولأن التاجر يريد الربح فسيتلافى هو وغيره نقل السلع ولكن مع المضاربة عليها أينما كانت سواء في مستودعات المنتج أو في حاويات على السفن أو في الميناء. وفي العولمة الظالمة فإن الاحتمال الأول لم يطبق أبداً، بينما ازدهر الاحتمال الثاني ما أدى لظهور بيع الأبشن option كعرف تجاري مقبول. وهكذا أصبحت السلع من خلال التداولات المتعددة دون إضافة أي جهد لنقلها محتكرة للرأسماليين. فتزداد الأسعار دون وجه حق لأن هناك العديد من المضاربين بين المنتج والمستهلك والذين يربحون دونما إنتاج أو دونما تكاليف شحن. وبالطبع لم يتمكن هؤلاء المضاربون من المضاربة إلا لأن أبواب التمكين مغلقة أمام الآخرين. وللتوضيح أقول:

ل٤) لاحظ أن التقنية تسهل تطبيق الشريعة ما يؤدي لكفاءة أعلى. فبرغم إمكانية وضع السلع في حاويات ونقلها بأمان من موقع لآخر (وهذا لم يكن ممكناً في السابق، ما يعين على تسهيل قبض السلع وبالتالي عدم ظهور بيع الأبشن)، إلا أن بيع الأبشن انتشر مع تطور تقنيات وأساليب الشحن ما يدل على أن الدافع لبيع الأبشن ليس إلا المضاربات على السلع. فإن قال قائل بأن هناك حاجة لبيع الأبشن قبل الثورة الصناعية لأنه لا حاويات ولا تقنيات للنقل فقد يكون لقوله وجهة نظر كتلافي تكسر القوارير في المثال السابق «إن ضمن المجتمع عدم ظهور المضاربات». أما مع هذا التطور في التغليف والشحن فلا حاجة تماماً لبيع الأبشن أبداً.

إن استحداث المنافع في التجارة بالشحن تطور إلى البيع بالخيار أو بيع الأبشن بمثالبه المعروفة، والحق سبحانه وتعالى يعلم هذا، لهذا حرم البيع قبل القبض. كيف؟ كنت قد نقدت سابقاً تحت عنوان: «انهيار الأسواق» البيع بالخيار. وهي طريقة بيع غريبة على المجتمع المسلم، لهذا لم تفلح ترجمتها للغة العربية فظهرت لها مسميات مختلفة مثل عقود الخيار أو عقود الاختيار أو البيع بالخيار أو خيار الشراء أو خيار البيع أو البيوع المتتابعة. وحتى لا تتسلل التسمية للشريعة ويظنها الناس أنها معاملة شرعية، سألتزم بتسميتها كما هي في العالم الغربي، أي سأسميها في باقي الكتاب بـ «بيع الأُبشن» لتبقى أبد الدهر غريبة على اللغة العربية فيدرك الجميع غربتها وبالتالي غريبة بإذن الله على مجتمعاتنا المسلمة لما لها من ضرر كبير على أي اقتصاد.

لقد أُلفت أطنانٌ من الكتب عن بيع الأُبشن، إلا أن فكرتها الأساسية تدور حول الآتي: إن بيع الأبشن لم ينتشر فقط في السلع المصنوعة أو المواد الخام كالنفط والمعادن أو الثمار والأغذية، بل استشرى أكثر في الأسهم. كيف؟ لأن بعض الشركات أكثر إبداعاً وبالتالي أكثر ربحاً من غيرها من الشركات، ولأن أسهم هذه الشركات معرضة للربح والخسارة، أصبح بيع وشراء الأسهم تجارة جاذبة، إلا أنها تجارة دون قبض أو حيازة، بل فقط نقل لملكيات الأسهم من خلال أوراق أو شاشات، أي أنها مضاربة، أو بالأصح مقامرة. فكيف يكون القبض في هذه الحالة؟ بالطبع لا يوجد قبض لأعيان الشركة كما هو معلوم، بل قبض لإيصالات الأسهم. ولأن البيع والشراء في الأسواق المالية سهل بهذه الطريقة، فقد استشرى بيع الأبشن. وللتذكير بهذا البيع بمثال أقول: لنقل أن زيداً اشترى من بكر عشرة آلاف سهم بقيمة عشرين جنيهاً للسهم، أي بقيمة مائتين ألف جنيه، على أن يدفع زيد إلى بكر عشرين ألف جنيه على أن له الخيار في إمضاء البيع خلال شهر مثلاً. فإن أمضى زيد البيع دفع له الباقي (أي مئة وثمانين ألف جنيه). وإن لم يمضه فلن يستطيع استرداد المبلغ. والذي سيقع عادة هو أن زيد سيمضي البيع إن ارتفعت أسعار الأسهم، ولن يفعل ذلك إن لم ترتفع ويفقد بالتالي ما دفعه في البداية، أي أنه سيفقد الـ premium. وفي هذا العقد يكون لزيد خلال مدة الشهر بيع هذه الأسهم بما له من حق الخيار من الإمضاء أو الرد وبعربون أعلى من الذي دفعه لبكر. ثم يكون للمشتري الثاني، ولنقل عمرو مثلاً ما كان لزيد، وهكذا يجري تداول شراء وبيع هذه الأسهم دون قبض أي أعيان من مصنع أو مزرعة أو معمل، بل فقط صكوك تثبت الملكية. فهل هذا جائز؟ كما هو معلوم فقد أفتى الكثير من الفقهاء بتحريم بيع الأبشن، إلا أنهم لم يحرموا بيع الأسهم برغم أن المشتري لا يقبض أعياناً، بل صكوكاً للملكية. وللتوضيح أقول:

لقد تمادى بعض الفقهاء بتجويز بيع الأبشن وذلك بالاتكاء على جواز بيع العربون. فبيع العربون (ويقال له أيضاً بيع العربان)، بيع معروف الخلاف فيه. فقد أجازه الإمام أحمد فقط من الأئمة الأربعة. جاء في المغني:

> «فصل: والعربون في البيع هو أن يشتري السلعة فيدفع إلى البائع درهماً أو غيره على أنه إن أخذ السلعة احتسب به من الثمن، وإن لم يأخذها فذلك للبائع. يقال عربون وأربون وعربان وأربان. قال أحمد لا بأس به وفعله عمر رضي الله عنه. وعن ابن عمر أنه أجازه. وقال ابن سيرين لا بأس به. وقال سعيد بن المسيب وابن سيرين لا بأس إذا كره السلعة أن يردها ويرد معها شيئاً. وقال أحمد هذا في معناه. واختار أبو الخطاب أنه لا يصح، وهو قول مالك والشافعي وأصحاب الرأي. ويروي ذلك عن ابن عباس والحسن لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع العربون. رواه ابن ماجة. ولأنه شرط للبائع شيئاً بغير عوض، فلم يصح كما لو شرطه لأجنبي. ولأنه بمنزلة الخيار المجهول، فإنه

اشترط أن له رد المبيع من غير ذكر مدة فلم يصح، كما لو قال: ولي الخيار متى شئت رددت السلعة ومعها درهماً. وهذا هو القياس. وإنما صار أحمد فيه إلى ما روي فيه عن نافع بن عبد الحارث أنه اشترى لعمر دار السجن من صفوان بن أمية، فإن رضي عمر وإلا فله كذا وكذا. قال الأثرم: قلت لأحمد: تذهب إليه؟ قال أي شيء أقول هذا عمر رضي الله عنه. وضعف الحديث المروي. روى هذه القصة الأثرم بإسناده. فأما إن دفع إليه قبل البيع درهماً وقال لا تبع هذه السلعة لغيري، وإن لم أشترها منك فهذا الدرهم لك، ثم اشتراها منه بعد ذلك بعقد مبتدىء وحسب الدرهم من الثمن صح لأن البيع خلا عن الشرط المفسد، ويحتمل أن الشراء الذي اشتُري لعمر كان على هذا الوجه، فيحمل عليه جمعاً بين فعله وبين الخبر وموافقة القياس والأئمة القائلين بفساد العربون. وإن لم يشتر السلعة في هذه الصورة لم يستحق البائع الدرهم لأنه يأخذه بغير عوض ولصاحبه الرجوع فيه. ولا يصح جعله عوضاً عن انتظاره وتأخير بيعه من أجله لأنه لو كان عوضاً عن ذلك لما جاز جعله من الثمن في حال الشراء، ولأن الانتظار بالبيع لا تجوز المعاوضة عنه، ولو جازت لوجب أن يكون معلوم المقدار كما في الإجارة».[٢٦٤]

وكما ترى من السابق فإن جواز بيع العربون مسألة خلافية أصلاً ولم يذهب إليها أكثر أهل العلم، ومع هذا فقد تلقفها فقيه وفعّلها لتجويز بيع الأبشن وهو ما رفضه جمهور الفقهاء المعاصرين رحمهم الله. فعندما سئل الشيخ عبد الله المنيع عن بيع الأبشن أو بيع العربون المتداول (كما سماه) أجاب غفر الله له:

«بيع العربون من مفردات الإمام أحمد رحمه الله، فقد أجازه وأخذت بإجازته القوانين الدولية، وهو مسلك من مسالك تيسير أمر البيوع، وله في ذلك مستند من الفعل والنقل عن السلف الصالح، إلا أن مدة الخيار تنتهي بانتهاء أجلها أو باختيار المشتري أحد الأمرين خلالها إمضاء البيع أو الرد سواء أكان ذلك بإفصاح من المشتري دافع العربون أو كان ذلك بتصرفه في البيع تصرفاً يشعر بإمضائه البيع كبيع السلعة أو هبتها أو وقفها أو تأجيرها أو نحو ذلك مما يعتبر رضى بالبيع إمضائه. وعليه وفي حال تصرف المشتري ببيعه السلعة خلال مدة الخيار، فإن حقه في ذلك قد انتهى ببيعه السلعة وعليه أن يدفع للبائع بقية قيمة السلعة، وقد يرد على هذا بأن للمشتري اختصاصاً منشؤه العربون يحق له بموجبه التنازل عن هذا العربون لغيره. والجواب من أمرين: أحدهما أن للبائع حق الاعتراض على المشتري بذلك التصرف حيث أن حق المشتري بالعربون على البائع حق أكده اتفاق الطرفين البائع والمشتري، فلا يجوز دخول طرف ثالث بينهما إلا بالتراضي، فليس حق المشتري حقاً مستقلاً حتى يقال بجواز تصرفه فيه مطلقاً. الأمر الثاني أن تصرف المشتري دافع العربون ببيعه السلعة التي اشترها يعتبر اختياراً منه للإمضاء حيث أنه لا يجوز له بيع ما لا يملكه ملكاً مستقراً، فتصرفه بالبيع قطع لحقه في الخيار وإمضاء للبيع، فلا يجوز للمشتري الثاني شراء عربون أن يرجع على البائع الأول لانقطاع الحق عليه بالتصرف. وعليه فتعتبر البيوع المتتابعة صحيحة، ولكن كل مشتر يرجع على من باعه وينتهي حق كل مشتر على من باعه بتصرفه بالبيع، ويرجع كل بائع على من باعه بالمطالبة ببقية الثمن وينتهي حق الخيار إلى المشتري الأخير مع البائع الأخير، والله أعلم».[٢٦٥]

وكما ترى فإن الأرجح والله أعلم هو ما ذهب إليه الجمهور، أي عدم جواز بيع العربون لأن ما دفعه المشتري كعربون يكون مجاناً للبائع إن اختار المشتري ترك السلعة. ومن جهة أخرى، فهناك فرق بين بيع العربون وبيع الأُبشن. فالبائع للسلعة بالعربون يملك السلعة، بينما بائع الأبشن لم يملكها بعد. فلا اشتراط إذاً على البائع الثاني أو الثالث بامتلاك السلعة. كما أن السلعة في بيع العربون هي المقصودة في الصفقة، أما في بيع الأبشن فإن

السلعة ليست هي المقصودة بالصفقة، بل هي أداة في المنتصف للتربح. كما أن للعربون هدف ألا وهو تأخير تصرف المالك مدة من الزمن يُتفق عليها لغرض في نفس المشتري مثل أن يجهز الثمن أو يقارن السعر بسلع أخرى مشابهة في مكان آخر، أما هدف بيع الأبشن فهو الاسترباح من التوقعات المستقبلية بطريقة مقامراتية. لهذا فإن حجة كل من أجاز بيع العربون ضعيفة جداً. لماذا؟ لأن الخطورة الأكبر من بيع العربون هي أنها تدفع البعض لبيع الأبشن. فقد يأتي زيدٌ من التجار ويدفع العربون لبكر على أن يسدد الباقي بعد شهر وهو يخمن أن السلعة سترتفع بعد شهر. فإن ارتفع السعر أتم زيد الصفقة، أما إن لم يرتفع السعر فسيترك العربون لبكر. فإن كان هذا هو ديدن زيد في التجارة في معظم صفقاته، فهو إنما يضارب أو بالأحرى يقامر إن كان بيع العربون جائزاً. فإن كثُر هؤلاء التجار مثل زيدٍ فإن هذا سيؤدي إلى ظهور بيع الأبشن وانتشاره. وبيع الأبشن ما هو إلا حبس للأموال دونما استثمار فعلي منتج لمدة معينة. أي وكأنه كنز للمال. لهذا لم يظهر هذا النوع من البيع في التاريخ الإسلامي، لأن الشريعة تمنع البيع قبل القبض. وبحمد الله فقد ذهب معظم الاقتصاديون المعاصرون لعدم جواز بيع الأبشن. فقد لخص الدكتور سالمي السويلم أثابه الله المسألة بالقول:

> «خيارات الأسهم المتداولة في الأسواق العالمية سواء كانت خيارات شراء call options أو خيارات بيع put options هي من عقود الغرر المنهي عنها شرعاً. وبذلك صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي بجدة عام ١٩٩٢م برقم ٦٣ . والذي جعل هذه العقود من الغرر أن وظيفتها مرهونة بتغير السعر، بحيث لا تسمح بربح كلا طرفي العقد. ففي خيار الشراء يدفع المشتري مبلغ معيناً premium بحيث يكون له الحق في شراء السهم أو الأسهم بسعر ثابت طوال مدة الخيار، فإذا ارتفع سعر السوق لهذه الأسهم عند الأجل نفذ المشتري البيع، فيربح الفرق بين سعر السوق وسعر التنفيذ strike price، وكذلك الحال بالنسبة لخيار البيع، حيث يدفع مالك الأسهم مبلغاً محدداً مقابل أن يكون له الحق في بيع الأسهم بسعر ثابت طوال مدة العقد، فإذا هبط سعر السوق عند الأجل نفذ المالك البيع فيربح الفرق بين سعر السوق وسعر التنفيذ، وبطبيعة الحال فإن هذا الربح بعينه يمثل خسارة للطرف الآخر، إذ لو كان اتجاه تغير السعر معلوماً مسبقاً لما تم العقد، لأنه سيمثل خسارة محققة لأحدهما، فالاختيارات من أدوات المجازفة على الأسعار، وهي من ضمن العقود التي جعلت الاقتصادي الفرنسي موريس آلية يصف البورصات العالمية بأنها كازينوهات قمار ضخمة، وذلك أن حقيقة القمار هي أن يربح أحد الطرفين على حساب الآخر، وهذا بالضبط ما يحصل في عقود الاختيارات في الأسواق الدولية، وهذا بخلاف عمليات البيع والشراء العادية للأسهم التي لا تنطوي على محظور شرعي، لأن عقد البيع عقد فوري ينتهي بمجرد إبرام الصفقة، فيكون لكل طرف كامل الحرية في التصرف بعد التعاقد، دون أي التزام من أحد الطرفين للآخر، أما عقد الاختيار فهو عقد مؤجل يلتزم فيه أحد الطرفين للآخر بتحمل مخاطر السعر مدة الخيار، فحقيقة العقد أن مُصدر الخيار يقدم التزاماً أو ضماناً للطرف الآخر بتنفيذ العقد عند السعر المتفق عليه، فهو عقد معاوضة على ضمان السعر، ولذلك يعد الاختيار من عقود التأمين في واقع الأمر، ولذلك يستخدم للتأمين على المحافظ الاستثمارية portfolio insurance، ومعلوم أن عقد التأمين التجاري عقد غرر باتفاق المجامع الفقهية، والعلة واحدة في الأمرين، والعلم عند الله تعالى».[٢٦٦]

لكن لاحظ في الاقتباس السابق أنه لا يعارض بيع الأسهم. وهكذا معظم الفقهاء، لم يعارضوه. فهل التجارة بهذه الأسهم صحيحة؟ فهل قبض السندات التي تثبت ملكية الأسهم تعتبر قبضاً لما تمثله السندات وبالتالي يجوز

بيعها؟ فهذه السندات كما هو معلوم هي لإثبات ملكية جزء مشاع من شركة أو مصنع ما. للإجابة على هذا السؤال لابد لنا من المرور سريعاً على أحكام بيع وهبة المشاع ثم الشفعة لأهميتهما لموضوع الجودة.

بيع الشقص وهبته

لأن أسهم الشركات بصيغتها المعاصرة لم تكن معروفة في الشريعة لأن حركيات مقصوصة الحقوق لن تؤدي لاستشراء مثل هذه الشركات التي يملك أسهمها أناس بعيدون عنها، فلم تظهر نوازل عن بيع مثل هذه الأسهم في الشريعة. وبالطبع كما مر بنا فإن السبب في عدم ظهورها هو ليس في عدم ظهور أسواق المال في الإسلام، بل لأن أبواب التمكين كانت مفتوحة لدرجة كبيرة. أي إن طبقت الشريعة فإن أبواب التمكين ستُفتح أكثر وأكثر فتنتفي الحاجة لظهور هذه الشركات لأن الطبقة التي تقامر بشراء الأسهم وبيعها لن توجد أصلاً وبالتالي لن تظهر أسواق مالية لخدمتها. ففي أيامنا هذه، ولأن أبواب التمكين مغلقة، ومع ظهور الأثرياء المتمكنين، ظهرت الحاجة لتنمية الأموال للأثرياء بملايين الدولارات ولمتوسطي الدخل بآلاف الدولارات والذين لا يستطيع معظمهم بدء أي مشروع إنتاجي فيتجهون لاستثمار مدخراتهم في أسواق المال. وقد تقبل المجتمع المسلم المعاصر هذه الشركات وكأنها تطور يتطلبه العصر، لأن التقنيات الحديثة والمنتجات المتقنة ظهرت على أيدي شركات ذات أسهم. وهذا خلط. وما يحاول هذا الكتاب فعله هو دحض هذا الواقع الناتج من عدم تطبيق الشريعة. فياله من جحر ضب. فما تحاوله الشريعة (من خلال حركيات تؤدي لظهور شراكات يعمل بها من يملكها) هو وصل ملاك الشركات بشركاتهم ليزداد الإنتاج جودة ووفرة بسبب اهتمام الشركاء المباشر بأعمال الشركة. بينما الأسهم تفعل العكس: فهي تفصل بين الملاك وبين نشاطات الشركة لأن الشركات مساهمة، فيزداد التسيب في الإنتاج وتضمحل الكفاءة. أي حيث يجب أن تصل الشريعة بين الملاك ونشاطات الشركات لتزداد الجودة أتت الأنظمة الوضعية من خلال الأسهم لتفصل بينهما ليزداد الهدر.

إن الاشكالية الفكرية هي في السؤالين التاليين: إن كانت الأسهم مما هو ضروري للبشرية لرفع جودة الإنتاج، فلماذا لم تأت بها الشريعة؟ وإن لم تكن ضرورية وبإمكاننا كمجتمع مسلم الاستغناء عنها فكيف سننافس المنتجات المتقنة النابعة من منظومات حقوقية مختلفة عن الشريعة؟ بالنسبة للسؤال الثاني، فإن الإجابة هي هدف هذا الكتاب. وبالنسبة للسؤال الأول، فإن الإجابة هي أن الشريعة لم تأت بمقصوصة حقوقٍ للتعامل مع بيع الأسهم لأنه لا حاجة لها أصلاً وأن المنتجات ستزداد جودة مع شراكات يملكها من يعملون بها أو بالقرب منها. فالأسهم تعني باختصار أن الملاك كما مر بنا لا يدركون ما يدور في الشركة. وكأن الشركة مال سائب. حتى وإن كانت هناك نظريات في المحاسبة للسيطرة على تحركات الأموال داخل الشركات، فإن التطبيق شيء آخر. ناهيك عن الهدر الذي تحدثنا عنه في الفصول السابقة وعن قلة اهتمام العاملين لأن الحافز هو بقدر جلد العمال لاستخراج أعلى عطاء منهم بأقل أجر ممكن.

لكن لنقل «جدلاً» بأننا نريد أسلمة هذه الأسهم المعاصرة، فكيف إذاً يبيع مستثمر ما أسهماً لم يقبض أعيانها؟ وكيف تُقبض ما تمثله أسهم الشركات؟ أم علينا القبول بقبض السندات التي تمثل أسهم الشركات؟ لندرس الآن إمكانية حدوث هذه الأسلمة: إن نظرت لأقوال الفقهاء المعاصرين ستلحظ أنهم أجازوا المتاجرة بالأسهم ولكن بوضع شروط عدة منها أن الشركة المراد شراء أو بيع أسهمها يجب أن تكون من الشركات التي لا تتعامل بما هو محرم كالتعامل

بالربوا أو تصنيع أو بيع ما حرمته الشريعة كالخمور، وألا تكون المتاجرة مضاربة بهدف الاحتكار من خلال بيع أسهم كثيرة لخفض سعر سهم ما، وهكذا من شروط عامة وضعتها الشريعة للبيع لتلافي الغبن والتدليس. أي أن هذه الشروط لا تشمل ضرورة قبض أعيان الشركة، بل الاكتفاء بقبض السندات التي تمثل الأسهم ما يعني ملكية جزء من رأس مال الشركة أو موجودات الشركة بطريقة «مشاعة». وفي الآونة الأخيرة تغير الحال للأسوأ: أي تغير من قبض سندات الأسهم إلى توكيل البنك بفعل ذلك من خلال الشاشات، لأن المستثمر في بلد والشركة التي بيعت أسهمها في بلد آخر في قارة أخرى. هكذا استحال فرز وقبض ما تمثله الأسهم.

أي أن حصة كل فرد من الأسهم المعاصرة شائعة، أي غير مقررة، لذلك فإن كل جزء في الشركة أو المنشأة أو العين مهما صغرت تعتبر شركة بين الشركاء، ويقال ملك مشاع (بفتح الميم أو ضمها). ونسبة أو نصيب المالك من هذه الملكية هي ما تعكسه الأسهم. وقد عرفت مثل هذه النسب في الشريعة بـ «الشقص». فقد تكون الشركة خاصة بين أناس معينين يملكون مصنعاً، وقد تكون عامة كالأرض التي يشترك فيها أهل قرية للارتفاق بها. وتسمى حصة كل واحد من الشركاء «شقصاً». وقد وهب المسلمون الشقص بعضهم لبعض وتبايعوه فيما بينهم، لذا فلها أحكامها. فالشقص إذاً هو أقرب ما يكون في الشريعة للأسهم المعاصرة للقياس عليه.

إن نظرنا إلى أقوال الفقهاء في بيع الشقص نلحظ أن ظاهرة بيع الشقص بعد شرائه مباشرة (كما هي حال الأسهم) لم تكن آفة تضطر الفقهاء لمناقشة نوازلها. فالسهم في أيامنا هذه في الغالب يُشترى ليُباع دونما أي قبض عملي، بينما الشقص كان يباع ثم يقبض المشتري ما مثله الشقص من أعيان ثم يبيعه بعد زمن إن أراد. لهذا والله أعلم إن نظرت لأقوال الفقهاء في البيع قبل القبض تجدهم يركزون على هبة الشقص أكثر من تركيزهم على بيعه وذلك لندرة بيع الشقص مباشرة بعد الحصول عليه دون قبضه. لهذا ظهرت أسئلة حول حق التصرف في الموهوب قبل قبضه أكثر من مناقشة ما بيع قبل قبضه «إن كان شقصاً»، ذلك أن مسائل البيع قبل القبض كانت محسومة بالنسبة للفقهاء على أنها لا تجوز كما مر بنا. أي أننا نواجه إشكالية فقهية في التعامل مع الأسهم المعاصرة تدور حول كيفية قبض ما تمثله الأسهم إن أراد المستثمر بيعها لأن الأسهم تمثل جزءاً من ملكية مشاعة كالشقص. لهذا لابد من التركيز أيضاً على هبة الشقص لفهم المسألة. فإن كان للموهوب له التصرف فيما وُهب له قبل قبضه ببيعه فقد يجوز ذلك للمشتري، وعندها قد تجوز المتاجرة بالأسهم. فقد ساوى الفقهاء عموماً بين أحكام القبض في الهبات والبيوع. فيقول الشافعي مثلاً: «والقبض في الهبات كالقبض في البيوع، ما كان قبضاً في البيع كان قبضاً في الهبة، ومالم يكن قبضاً في البيع لم يكن قبضاً في الهبة، ...». وفي المجموع:

> «وما جاز بيعه من الأعيان جاز هبته لأنه عقد يقصد به ملك العين فملك به ما يملك بالبيع، وما جاز هبته جاز هبة جزء منه مشاع لما روي عمر بن سلمة الضمري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من المدينة حتى أتى الروحاء، فإذا حمار عقير، فقيل يا رسول الله: هذا حمار عقير. فقال: دعوه فإنه سيطلبه صاحبه. فجاء رجل من فهر فقال: يا رسول الله أني أصبت هذا فشأنكم به. فأمر النبي صلى الله عليه وسلم أبا بكر بقسم لحمه بين الرفاق، ولأن القصد منه التمليك، والمشاع كالمقسوم في ذلك. (فصل) وما لا يجوز بيعه من المجهول وما لا يقدر على تسليمه وما لا يتم ملكه عليه كالمبيع قبل القبض لا تجوز هبته لأنه عقد يقصد به تمليك المال في حال الحياة فلم يجز فيما ذكرناه كالبيع».[٢٦٧]

ولعل باحثاً ما هنا يثور قائلاً: إن الإنتاج سيكون أكثر إتقاناً على أيدي شركات لها أسهم مثل شركة أبل

الأمريكية أو مرسيدس الألمانية كما أثبتت المنتجات المعاصرة كالهواتف الذكية. فمثل هذه الشركات سيستحيل قبض أجزاء منها إن باع أسهمها أحد مستثمريها لأن قبضها لابد وأن يعني تعطيل إنتاج الشركة. ولعله يتابع قائلاً: لهذا، ومن باب الضرورة، فلا بأس من أن يكون شراء السهم وكأنه قبض لجزء من الشركة لأن الوسيط في البيع (كالبنك مثلاً) قد يوكل موظفاً في الشركة للقيام بالقبض وكالة عن المشتري. ولدحض قوله أقول: كما هو معلوم فإن أي شركة إنتاجية ذات أسهم في الأسواق المالية لها في العادة مقر وفروع، وكل مقر أو فرع عادة ما يتكون من أماكن تحوي آلات وأجهزة ومعدات. لذا فإن قررت شركة ما بيع بعض أسهم ستصدرها أو قرر أحد الملاك للأسهم بيع بعض أسهمه فلابد للمشتري من أن يقبض ما اشتراه بناء على التوجيه النبوي بالقبض. وهنا بالطبع ستظهر إشكالية في كيفية القبض لأن كل ما في المقرات والفروع للشركات هو ملكية مشاعة بين المساهمين ويصعب بالتالي قبضه. لهذا وجب علينا دراسة مسألة إمكانية قبض ما تمثله الأسهم المعروضة للبيع وتأثير ذلك في جودة الإنتاج.

هنالك من الأماكن في الشركات ما يمكن قسمتها كالمستودعات وما بها من أثاث للتخزين مثلاً. وهنالك من المعدات والأجهزة ما لا يمكن قسمتها كالمجهر في المستشفى والمولدات الكهربائية في محطة توليد الكهرباء مثلاً. وهنالك ما يمكن قسمته ولكن بضرر كالحاسبات الآلية التي إن قسمت ستصبح أجزاء ينتفع بكل جزء منها على حدة كالشاشة ولوحة المفاتيح إلا أن الانتفاع بها يأتي بعد بيعها بسعر أقل أو باستخدامها في مكان آخر مع نوع من المشقة. وهنالك الموظفون والعمال الذين يعملون في الشركة. فكيف تُفرز خدمات هؤلاء لتُقبض؟ فما هي أحكام الشريعة تجاه هذه التقسيمات السابقة؟

كنت قد وضحت بحمد الله تأثير القسمة والقبض على العمران في الفصل الثامن من كتاب «عمارة الأرض»، لذا وللمزيد من التفصيل فإن الأفضل الرجوع إليها هنالك لاشتراك العمران والشركات في الخصائص قبل وبعد القسمة. ففي العمران دور تقسم، وأبيار لا تقسم، ودكاكين صغيرة تقسم ولكن بضرر على الشركاء، وهذا مشابه لمقتنيات الشركات التي تحوي مكاتب تُقسم، وشاحنات لا تقسم، وأجهزة تقسم ولكن بضرر. ولكن للاختصار أختار الآتي:

إن هبة الشقص في العين التي لا تقبل القسمة عموماً جائزة. وفي هذا يقول أحمد إبراهيم ملخصاً: «فإذا قبضها الموهوب له شائعة صح القبض وتم الملك. وأما هبة المشاع فيما يقبل القسمة فإنها تكون صحيحة وقت العقد فلا يضر الشيوع وقتئذ». ولكن يشترط لتمام الملك فيها أن تقسم العين ويفرز الموهوب له نصيبه ويسلم له مقسوماً مفرزاً. وهذا الرأي هو للأحناف والحنابلة وبعض المالكية. لاحظ أن الموهوب له شقص في ما يقسم يجب أن يقبض ما وُهب له ثم بعد ذلك يحق له التصرف بالبيع مثلاً. أما جمهور الشافعية فلم يروا ضرورة القسمة لتمام الهبة، فيقول الشافعي:

> «وإذا وهب الرجل لرجلين بعض دار لا تقسم، أو طعاماً أو ثياباً أو عبداً لا ينقسم، فقبضا جميعاً الهبة فالهبة جائزة كما يجوز البيع. وكذلك لو وهب اثنان داراً بينهما، تنقسم أو لا تنقسم، أو عبد الرجل وقبض جازت الهبة. وإذا كانت الدار لرجلين فوهب أحدهما حصته لصاحبه ولم يقسمه له فإن أبا حنيفة كان يقول الهبة في هذا باطلة ولا تجوز، وبهذا يأخذ، ومن حجته في ذلك أنه قال لا تجوز الهبة إلا مقسومة معلومة مقبوضة، ...».[٢٦٨]

أي أن لدينا قولين في جواز هبة ما لا يُقسم إن كان مشاعاً في ملكيته: أحدهما يجيزه والآخر لا يجيزه. وكذلك قولان فيما يمكن قسمته: أحدهما يجيزه والآخر يصر على ضرورة القسمة والقبض لتمام الملك ثم بعد ذلك يحق

للموهوب له التصرف بالبيع أو الهبة أو الوقف مثلاً. ولتوضيح المذهب الحنفي لنقرأ قول الكاساني:

> «ولنا إجماع الصحابة رضي الله عنهم فإنه روي أن سيدنا أبا بكر رضي الله عنه قال في مرض موته لسيدتنا عائشة رضي الله عنها: «إن أحب الناس إلي غنى أنت، وأعزهم علي فقراً أنت، وإني كنت نحلتك جداد عشرين وسقاً من مالي بالعالية، وأنك لم تكوني قبضتيه ولا جذيتيه، وإنما هو اليوم مال الوارث». اعتبر سيدنا الصديق رضي الله عنه القبض والقيمة في الهبة لثبوت الملك، لأن الحيازة في اللغة جمع الشيء المفرق في حيز؛ وهذا معنى القسمة، لأن الأنصباء الشائعة قبل القسمة كانت متفرقة، والقسمة تجمع كل نصيب في حيز. وروي عن سيدنا عمر رضي الله عنه قال: «ما بال أحدكم ينحل [أي يهب] ولده نحلاً لا يحوزها ولا يقسمها ويقول إن مت فهو له، وإن مات رجعت إلي، وايم الله لا ينحل أحدكم ولده نحلى لا يحوزها ولا يقسمها فيموت إلا جعلتها ميراثاً لورثته». والمراد من الحيازة القبض هنا، لأنه ذكرها بمقابلة القسمة حتى لا يؤدي إلى التكرار، أخرج الهبة من أن تكون موجبة للملك بدون القبض والقسمة. وروي عن سيدنا علي رضي الله عنه أنه قال: «من وهب ثلث كذا أو ربع كذا لا يجوز ما لم يقاسم». وكل ذلك بمحضر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولم ينقل أنه أنكر عليهم منكِر فيكون إجماعاً. ولأن القبض شرط جواز هذا العقد، والشيوع يمنع من القبض، لأن معنى القبض هو التمكن من التصرف في المقبوض، والتصرف في النصف الشائع وحده لا يُتصور، فإن سكنى نصف الدار شائعاً ولبس نصف الثوب شائعاً محال ولا يُتمكن من التصرف فيه بالتصرف في الكل لأن العقد لم يتناول الكل. وهكذا نقول في المشاع الذي لا يقسم أن معنى القبض هناك لم يوجد لما قلنا، إلا أن هناك ضرورة لأنه يحتاج إلى هبة بعضه، ولا حكم للهبة بدون القبض، والشياع مانع من القبض الممكن للتصرف، ولا سبيل إلى إزالة المانع بالقسمة لعدم احتمال القسمة، فمست الضرورة إلى الجواز وإقامة صورة التخلية مقام القبض الممكن من التصرف، ولا ضرورة هنا لأن المحل محتمل للقسمة فيمكن إزالة المانع من القبض الممكن بالقسمة ...».[٢٦٩]

لاحظ في الاقتباس السابق التدرج في التفكير بالالتزام بأفعال الخلفاء رضوان الله عليهم. فقد توصل الكاساني إلى أن العين المشاعة في ملكيتها سيستحيل القبض فيها لأن القبض يعني حرمان الشريك الآخر من الانتفاع بالعين. فالثوب مثلاً سيستحيل لبسه في نفس الوقت. وفي تبادل لبسه يوماً بعد يوم نوع من المشقة. وكذلك الهاتف الجوال أو الخلوي في أيامنا هذه، لهذا فإن القبض فيه غير ممكن «لأن معنى القبض هو التمكن من التصرف في المقبوض». ولكن لأن هناك ضرورة في الهبة لقبض بعضه ولا وسيلة لإزالة هذا المانع من القبض بسبب الشيوع، فكان الحل بتخلية الواهب للعين لتقوم التخلية مقام القبض الذي سيمكن الموهوب له من التصرف لأن العين لا تقبل القسمة. لذا فلابد من قسمة ما يمكن قسمته لإتمام الهبة. لاحظ أنني لا أرجح بين الأقوال، بل فقط أثير إشكالية القبض كشرط لإتمام الهبة لترى دورها في جواز الهبة من عدمها كما هو واضح مما نحله (وهبه) مثلاً سيدنا الخليفة الصديق رضي الله عنه وأرضاه في الاقتباس السابق لسيدتنا عائشة رضي الله عنها وأرضاها. والآن لنقرأ ما قاله ابن قدامة رحمه الله:

> «وتصح هبة المشاع، وبه قال مالك والشافعي. قال الشافعي: سواءً في ذلك ما أمكن قسمته أو لم يمكن. وقال أصحاب الرأي: لا تصح هبة المشاع الذي يمكن قسمته لأن القبض شرط في الهبة ووجوب القسمة يمنع صحة القبض وتمامه. فإن كان مما لا يمكن قسمته صحت هبته لعدم ذلك فيه، وإن وهب واحد اثنين شيئاً مما ينقسم لم يجز عند أبي حنيفة. وجاز عند صاحبيه، وإن وهب اثنان اثنين شيئاً مما ينقسم لم يصح في قياس، وقولهم لأن كل واحد من المهبين قد وهب له. ولنا: أن وفد هوزان لما جاؤوا يطلبون من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يرد عليهم ما غنمه منهم قال رسول

الله صلى الله عليه وسلم: ﴿ما كان لي ولبني عبد المطلب فهو لكم﴾، رواه البخاري، وهذا هبة المشاع، ...».[٢٧٠]

وكما ترى فإن الذي شغل الأئمة رحمهم الله هو مسألة القبض، ولهذا تأثير في جودة الإنتاج. كيف؟ لأن الفقهاء التزموا بالنص برغم اختلافاتهم، فقد سحبهم هذا الالتزام لمقصد مهم في الشريعة،[م٤] ألا وهو إنتاجية أغزر (إن طبق هذا في الشركات) مع جودة أعلى وذلك بالتقريب قدر المستطاع بين الموهوب لهم وما سيملكونه من أعيان بسبب الإصرار على القبض. فجميع الحركيات التي تؤدي لفتح أبواب التمكين التي مرت بنا كالإحياء للأراضي والحيازة للمعادن تؤدي إلى ممتلكات تحظى بمالك قريب منها، وفي هذا خير كثير للإنتاج. كيف؟

إن حالة أي شراكة إنتاجية يعمل بها ملاكها لن تكون كشركة يغيب عنها مالكوها بسبب تسيّب الأجراء مثلاً. فإن تفكرت في محل لبيع الفاكهة مثلاً ستستنتج أن الفاكهة التي توجد في محل يملكه صاحبه أقل عرضة للتلف من محل يغيب عنه صاحبه (إلا إن كان الأجير أميناً جداً وهذا نادر) لأن المالك في العادة أكثر متابعة لحال الفاكهة. وإن تفكرت في محل لبيع الملابس ستستنتج أن المالك للمحل ليس كالأجير الذي يغلق المحل مباشرة بعد انتهاء الدوام، بل قد يتأخر قليلاً لعله يحظى بزبون ما. وإن قام شريكان بإنهاء توصيلات كهربائية مقاولة في منزل تحت الإنشاء فسيفعلون ذلك في وقت أقل مع اهتمام أكبر إن كان الربح لهما، أي إن لم يكونا أجيرين. وهكذا من أمثلة معروفة تستنتج منها أن المالك في العادة هو الأكثر اهتماماً بالمنشأة أو بالشركة وبالذات إن كان نصيبه في الشركة هي كل ما يملكه (وقد كان هذا من أهم ما حاول كتاب «عمارة الأرض» إيضاحه). فإن وُظفت هذه العلاقة الحميمية المتصفة بالقرب بين المالك وما يملكه (بسبب الإصرار على القبض في الشركات) فإن هذا يعني إشراك ملاك الأسهم أو الشقص في العملية الإنتاجية. وفي هذا خير كثير للأمة. كيف؟

كما مر بنا في فصل «الشركة» فإن العملية الإنتاجية إن فتحت أبواب التمكين بحركيات الشريعة ستؤدي إلى تفتيت الإنتاج لإشراك أكبر عدد ممكن من الشركاء في الإنتاج دون خلاف بينهم. وفي هذا توطيد للعلاقة بين الملاك ونشاطات شركتهم. لذا فإن إصرار الشريعة على قبض الفرد لما اشتراه أو لما وُهب له يعني أن القابض سيرى ويتلمس ويعيش مع ما اشتراه، وليس كبيع الأسهم المعاصرة وشرائها التي تعني بيع وشراء صكوك دون حتى الذهاب لموقع المصنع أو الشركة. ولهذا فإن تم الإصرار على القبض فإما أن يبيع المشتري نصيبه لما اشتراه بعد القبض أو أن ينخرط مع باقي الشركاء في العملية الإنتاجية. واحتمال الانخراط أعلى إن طبقت الشريعة، لأن المنطق الاقتصادي هو أن المشترين عادة ما ينجذبون لشراء أسهم شركات يتقنون إنتاجها أو على الأقل يدركون ما يدور في الشركة التي اشتروا أسهمها لأن عليهم القبض قبل البيع. أي أن فكرة شراء أسهم شركة فقط بناء على مقدار أرباحها ستضمحل إن طبقت الشريعة لأن الشركاء لن يبيعوا شقصهم إلا نادراً لانخراطهم هم بأنفسهم في نشاطاتها، فالشركة هي عصب حياتهم. فالشريك عندما يبيع شقصه وكأنه يبيع أحد أبنائه. وهذا لن يقع إلا إن أراد شريك ما الخروج من الشركة لسبب جوهري مثل ترك المدينة لظرف خاص أو لخلاف وقع له مع الشركاء. أي أن فكرة ظهور سوق للأسهم ستُقتل في

م٤) لاحظ أنني أركز على الالتزام بالنص الذي وضح مقصداً من مقاصد الشريعة وليس العكس كما فعل بعض الفقهاء المعاصرين، أي ليس تحديد المقصد ثم وضع الحكم ليوافق المقصد المستنبط من نصوص أخرى ما أدى للخروج عن النص أحياناً كما سيأتي بيانه في الفصل القادم بإذن الله.

مهدها، لكن ستظهر أسواق لتدل الناس على الشراكات أو المصانع التي يريد أحد الشركاء الخروج منها ليحل المشتري للشقص كشريك فاعل محل البائع.

ولعلك هنا تسأل: ولكن لماذا لا يقع هذا التقارب بعد شراء أسهم الشركات المعاصرة؟ والإجابة هي أن المشتري كما هو معلوم لا يدري غالباً أين هو مصنع الشركة، كما أن أنظمة معظم الشركات المعاصرة تحرّم على معظم المساهمين الحق في اتخاذ أي قرار بشأن الشركة لأن هذا سيعيق الإنتاج بسبب هيكلية المصانع ذات الطابع المركزي (فورديزم مثلاً fordizm)، وهذا ما لا يقع مع تطبيق مقصوصة الحقوق أبداً لأن هيكلية التصنيع مختلفة ومجزأة (كما مر بنا في فصل «الشركة» وسيأتي بتفصيل أكبر في فصل «المعرفة» بإذن الله) ولأن من حق أي مالك في الشريعة المطالبة بالقسمة وقبض نصيبه ناهيك عن حقه في اتخاذ قرارات تمس وتطور الإنتاج. وهذا التقريب بين الملاك وممتلكاتهم يتضح من مراجعة حقوق الشفعة. كيف؟

الشفعة في الشقص

ما هي الشفعة؟ الشفعة مأخوذة لغة من الشفع وهو الزوج، وقيل من الزيادة لأن الشفيع يضم ما يشفع فيه إلى نصيبه فكأنه كان وتراً فصار شفعاً، وقيل مأخوذة من الإعانة. وفي الشرع هي «استحقاق الشريك انتزاع حصة شريكه المنتقلة عنه من يد من انتقلت إليه». فإذا أراد زيد بيع حصته من عقار يملكه مع بكر، فطلب بكر حصة زيد لنفسه، وكان بكر أولى بها من أي مشتر آخر بحكم الشركة، فنقول في هذه الحالة بأن بكراً شفيع في العقار وأن له حق الشفعة. فالشفعة إذن من أسباب الملك، وبها يتحول الملك من المشتري إلى الشفيع، ويحل الشفيع محل المشتري بحكم الأولوية.[٢٧١] أما الحكمة من الشفعة فهي دفع الأذى المتوقع من دخول رجل أجنبي لم يكن بين الشركاء، وبالتالي دفع النزاع المتوقع. فحكمة مشروعية الشفعة كما يقول أحمد إبراهيم: «هي اتقاء الضرر الذي ينشأ من المجاورة، أو من الاشتراك في عقار واحد على الشيوع. وسبب الأخذ بالشفعة هو اتصال ملك الشفيع بالعقار المبيع بسبب الشركة على الشيوع أو المجاورة». ويقول ابن قدامة في الشريكين في العقار: «فالذي يقتضيه حسن العشرة أن يبيعه منه ليصل إلى غرضه من بيع نصيبه وتخليص شريكه من الضرر، فإذا لم يفعل ذلك وباعه لأجنبي سلط الشرع الشريك على صرف ذلك إلى نفسه».[٢٧٢]

وبالنسبة للإنتاجية، فإن الذي يفعله حق الشفعة بالإضافة إلى جذ الضرر بين الشركاء من جراء القسمة أو البيع هو إعطاء الشريك الفرصة لأن ينفرد بالشركة إن كانت الشركة بين اثنين أو تقليل عدد الشركاء إن كانوا أكثر من اثنين. وبهذا تخف احتمالات دخول الغرباء على الشركة. وفي هذا المزيد من التحرر للملاك. فمع مرور الزمن وبأخذ حق الشفعة قد يقل عدد الشركاء من سبعة إلى ثلاثة مثلاً، وهؤلاء قد يوظفون أبناءهم معهم أو قد يأتون بآخرين كأجراء إن كان النشاط الإنتاجي يتطلب ذلك. وقد تقول: ولكن هذا هو حال الشركات المعاصرة، فهي تعتمد على الموظفين الأجراء! فأقول: لا، بل الشركات المعاصرة تعتمد بالكامل على الموظفين وليس كتغير الشراكة من العديد من الشركاء إلى بضعة شركاء بسبب حق الشفعة أو حتى إلى مالك واحد (إن كانت المنشأة الإنتاجية صغيرة بالطبع) والذي هو بالقرب من مصنعه أو مزرعته في معظم الأوقات. وقد تنتقد شركات العوائل بالقول بأنها أثبتت فشلها بسبب

الخلاف بين الأبناء بعد وفاة الأب المؤسس! فأجيب: نعم ستفشل شركات العوائل هذه لأنها ليست شركات إنتاج، بل هي شركات قابضة على مصانع ومؤسسات يعمل بها من لا يملكونها. أي وكأنها دولة صغيرة واختلف أبناء الحاكم فيها بعد وفاة أبيهم في أحقية الحكم فقسموا الدولة إلى إمارات يديرونها دونما خبرة. وفي المقابل، قد تقول منتقداً: ولكن الشركات الكبرى بها آلاف أو حتى عشرات الآلاف من الموظفين والعمال! فإن كانوا جميعاً ملاكاً، فلمن يؤول حق الشفعة؟ فأجيب: لا تنسى أن كل هذا لن يقع مع تطبيق الشريعة، فقد تحدثنا في فصل «الشركة» عن تفتيت العملية الإنتاجية لأحجام تناسب أكبر عدد ممكن من الشركاء للمشاركة في الإنتاج دونما خلافات بينهم، عندها فإن حق الشفعة سيكون حركية فعالة في عدم ظهور الملاك البعيدين عن العملية الإنتاجية كملاك الشركات العملاقة أو الأسر المالكة القابضة لمصانع هنا وهناك. ومع هذا فإن الشريعة لا تمانع ظهور شركات كبرى بآلاف الشركاء العاملين إن تطلب الإنتاج ذلك (كما سيأتي بتفصيل أكبر بإذن الله في فصل «المعرفة»). وللتوضيح أقول:

إن أهمية حق الشفعة لموضوعنا هو أنها حركية تؤكد على أن الشريعة تحاول قدر المستطاع التقريب بين الناس وأملاكهم لتزداد المنتجات جودة، وأننا إن أهملنا هذا الحق وذلك بتجويز بيع الأسهم دون القبض العملي وبالتالي ابتعاد الناس عما ملكوه فإن الإنتاج سيصاحبه تدنٍ في الجودة وهدر في المواد والوقت مع المزيد من التلويث. كيف؟

إن الأحاديث التي رجع إليها الفقهاء رحمهم الله لاستنباط أحكام الشفعة هي: الحديث الأول: «عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة في كل ما لم يقسم. فإذا وقعت الحدود وصُرّفت الطرق فلا شفعة»، متفق عليه. وفي لفظ «إنما جعل النبي صلى الله عليه وسلم الشفعة»، رواه البخاري وأحمد وأبو داود وابن ماجة. وفي لفظ: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة﴾، رواه الترمذي وصححه. الحديث الثاني: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إذا قسمت الدار وحُدّت فلا شفعة فيها﴾، رواه أبو داود وابن ماجة في معناه. الحديث الثالث: «عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة في كل شركة لم تقسَم رَبْعة أو حائط، لا يحِلّ له أن يبيع حتى يؤذِن شريكه، فإن شاء أخذ، وإن شاء ترك، فإن باعه ولم يؤذِنْه فهو أحق به»، رواه مسلم والنسائي وأبو داود (والرَبْعة هي تأنيث ربع، وهو المنزل الذي يرتبعون فيه في الربيع ثم سمي به الدار والمسكن). الحديث الرابع: «عن عبادة بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والدور»، رواه عبد الله بن أحمد في المسند. الحديث الخامس: عن سمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿جار الدار أحق بالدار من غيره﴾، رواه أحمد وأبو داود والترمذي وصححه. الحديث السادس: عن الشريد بن سويد قال: «قلت: يا رسول الله، أرض ليس لأحد فيها شرك ولا قسم إلا الجوار؟ فقال: ﴿الجار أحق بسَقَبِه ما كان﴾»، رواه أحمد والنسائي وابن ماجه، ولابن ماجه مختصر: ﴿الشريك أحق بسقبه ما كان﴾. الحديث السابع: عن عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن جابر قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿الجار أحق بشُفعة جاره يُنتَظَرُ بها وإن كان غائباً إذا كان طريقهما واحداً﴾، رواه الخمسة إلا النسائي. الحديث الثامن: «عن عمر بن الشريد قال: وقفت على سعد بن أبي وقاص فجاء المِسْوَرُ بن مخرمة، ثم جاء أبو رافع مولى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا سعد ابتع مني بيتَيّ في دارك. فقال سعد: والله ما ابتاعها. فقال المسور: والله لتبتاعنّها. فقال سعد: والله ما أزيدك على أربعة آلاف مُنَجّمة أو مُقَطّعة. قال أبو رافع: لقد أعطِيت بها خمسمائة دينار، ولولا أني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿الجار أحق بسقبه﴾ ما أعطيتكها بأربعة آلاف وأنا أُعطى بها خمسمائة دينار. فأعطاها إياه»، رواه البخاري.[٤٥]

لاحظ أن كلمة « الشركة» تعني المشاركة في ملكية العين أو العقار، أما «الخلطة» فقد أراد بها الفقهاء الشركة في حقوق العقار كالشركة بين عدة أفراد في الطريق المملوك لهم أو الطريق غير النافذ أو الشركة في مجرى أو مسيل مائهم. وفي حالة الشركات المعاصرة الكبيرة إن طبقت الشريعة فقد تعني الخلطة مواقف السيارات في الأراضي المحيطة بالمصنع والتي لم يستثمر فيها المصنع بعدُ بإحيائها بتعبيدها ومن ثم امتلاكها، أو قد تعني مواقع أعمدة الكهرباء الموصلة للتيار الكهربائي للمصنع والأراضي الواقعة بين مواقع هذه الأعمدة تحت الأسلاك. فهذه المساحات تعتبر حريماً للمصنع إن سبق ملاك المصنع الآخرين في الإحياء (كما سيأتي بيانه في فصل «الأماكن» بإذن الله). أما «الجوار» فأرادوا به التصاق عقار بآخر دون اشتراك العقارين المتجاورين في الحقوق. وفي المنشآت الإنتاجية فقد يعني الجوار تجاور منجمين أو معملين أو مصنعين أو مزرعتين.

لقد اختلفت أقوال الفقهاء في الآتي: هل تكون الشفعة في المنقولات كالسيف والسيارة، أم أنها فقط في غير المنقولات كالدار والمزرعة؟ وهل تكون الشفعة في ما لا يقسم من غير المنقولات كالطريق الضيق والمرحاض الصغير، أم أنها في ما يقسم فقط؟ وهل الشفعة للجار أيضاً، أم أنها للشركاء فقط؟ وإذا كانت للشركاء، فهل هي للشركاء في العقار فقط، أم أنها أيضاً للشركاء في الطريق ومسيل الماء، أي للخلطاء، وأيهما أولى؟ وإذا كان هناك أكثر من شريك في العقار بنسب متفاوتة كأن يملك أحدهم نصفه وآخر ثلثه وثالث سدسه، فكيف تكون الشفعة بينهم؟ الإجابات المختلفة على الأسئلة السابقة ذات تأثيرات مختلفة على القبض والذي سيؤثر في أحقية بيع الشقص قبل قبضه ما يؤثر في منظور الفقيه في جواز أو عدم جواز بيع الشقص. وأنت أخي القارئ بالطبع لست بحاجة لأن أضرب لك الأمثلة من المنشآت الإنتاجية المعاصرة كالمصانع باستمرار لتتمكن من الربط بين أقوال الفقهاء والوضع المعاصر سواء مع قراءة الصفحات القادمة أو قراءة كتب الفقه. فلتتمكن من رؤية الربط ما عليك إلا أن تتذكر أن هناك أعياناً وأماكن في الشركات المعاصرة لا تقبل القسمة، وأخرى تقبل، وثالثة تقبل ولكن بضرر.

كنت قد حاولت بحمد الله الإجابة على اختلافات أقوال الفقهاء في الشفعة وتأثيرها في العمران في الفصل الثامن من كتاب «عمارة الأرض»، لذا يرجى الرجوع إليها هنالك للمزيد من التفصيل. لكن للاختصار اخترت بعض

ن ٤) (٢٧٣) الحديث الأول متفق عليه، ويقول ابن قدامة فيه: «قال ابن المنذر: الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث جابر الذي رويناه (الحديث الأول) وما عداه من الأحاديث فيها مقال على أنه يحتمل أنه أراد بالجار الشريك فإنه جار أيضاً، ويسمى كل واحد من الزوجين جاراً، قال الشاعر ...». أما الحديث الثاني فقد قالوا بأن رجال أسناده ثقات (٢٧٤). والحديث الثالث مشابه للأول. وحديث عبادة (الحديث الرابع) «أخرجه الطبراني في الكبير وهو من رواية إسحق عن عبادة ولم يدركه، وتشهد في ثبوت صحته الأحاديث الواردة في ثبوت الشفعة فيما هو أعم من الأرض والدار كحديث جابر ... ورجاله ثقات إلا أنه أعل بالإرسال». ويقول الشوكاني في الحديث الخامس: «وحديث سمرة أخرجه أيضاً البيهقي والطبراني والضياء، وفي سماع الحسن عن سمرة مقال معروف قد تقدم التنبيه عليه، ولكنه أخرج هذا الحديث أبو بكر بن أبي خيثمة في تاريخه، والطحاوي وأبو يعلى والطبراني في الأوسط والضياء عن أنس، وأخرجه ابن سعد عن الشريد بن سويد بلفظ حديث سمرة المذكور». وفي المجموع: «وأجابو عن حديث سمرة بأن أهل الحديث اختلفوا في لقاء الحسن له. ومن أثبت لقاءه قال: إنه لم يرو عنه إلا حديث عقبة، وقد رواه الحسن عن سمرة» (٢٧٥). أما الحديث السادس فقد أخرجه عبد الرزاق والطيالسي والدارقطني والبيهقي. وقال البغوي ليس في هذا الحديث ذكر الشفعة «فيحتمل أن يكون المراد به الشفعة، ويحتمل أن يكون أحق بالبر والمعونة» (٢٧٦). أما الحديث السابع فقد حسنه الترمذي، ولم يروه غير عبد الملك، وهو ثقة مأمون عند أهل الحديث، ولكن قد أنكِر عليه هذا الحديث. وقال أحمد: هذا الحديث منكر. وقال الشافعي نخاف أن لا يكون محفوظاً. وقد احتج مسلم في صحيحه بحديث عبد الملك بن أبي سليمان وأخرج له أحاديث واستشهد به البخاري ولم يخرجا له هذا الحديث. وقال ابن معين: لم يروه إلا عبد الملك، وقد أنكَرَه عليه. وفي هذا الحديث، ومن قوله «إذا كان طريقهما واحداً» دليل على أن «الجوار بمجرده لا تثبت به الشفعة بل لا بد معه من اتحاد الطريق، ويؤيد هذا الاعتبار قوله في حديث جابر وأبي هريرة المتقدمين، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة» (٢٧٧).

أقوال الفقهاء لترى كيف أن الشريعة تصر على التقريب بين الملاك وما يملكون، وليست كالأسهم المعاصرة التي تفصل أو تباعد بين الناس ومواقع الإنتاج. فإن كنت مقتنعاً بهذا أخي القارئ فبإمكانك قفز الفقرات الآتية إلى آخر فقرتين قبل العنوان القادم، أي قبل «البيع والتراضي والتصنع والجودة».

لم يختلف العلماء في مشروعية الشفعة، فهي ثابتة بالسنة والإجماع. فقد قال الماوردي في الحاوي: «إن ما روي في الشفعة وإن لم يكن متواتراً فالعلم به مستفيض يصير به الخبر كالمتواتر، ثم الإجماع عليه منعقد، ...».[٢٧٨] والشفعة تجوز للمسلم والكافر عند الشافعي ومالك وأبي حنيفة.[س٤] وقال جمهور الفقهاء بأن الشفعة لا تجب إلا للشريك المقاسم في العقار، فإذا ملك زيد وبكر عقاراً، وقرر زيد البيع، فيقدّم بكر لشرائها على غيره بالقيمة التي سيدفعها الغريب. وذلك لأن الغريب قد يضر ببكر، أو قد لا يرتاح إليه بكر في استخدام المنشأة مما يضطر بكر لقسمة العقار بعد دخول الغريب عليه . وهذا قد يرغم بكراً لإضافة مرافق جديدة للعقار. فإذا كان زيد وبكر مثلاً شركاء في استخدام المرحاض والممر، فقد يضطر بكر بعد القسمة إلى بناء مرحاض جديد أو استحداث ممر لأن هذه الأعيان ستقسم بين بكر والشريك الجديد، وقد لا يكون في نصيب بكر مرحاض أو ممر. لذلك يقول جمهور الفقهاء بأن الشفعة قبل القسمة. أما إذا وقعت الحدود، كأن تكون الدار المشاعة قد قُسمت، وعلم كل شريك نصيبه من الغرف والمرافق، وصرفت الطرق بينهم، فعلموا مداخلهم وممراتهم داخل المنزل، فلا شفعة بينهم. أي أن جمهور الفقهاء اشترطوا أن يكون الملك مشاعاً غير مقسوم للأخذ بحق الشفعة، وهذه هي حال المنشآت الإنتاجية في الغالب كالمصانع والمزارع. وقد قال بهذا، كما جاء في المغني، كل من عمر، وعثمان، وعمر بن عبد العزيز، وسعيد بن المسيب، وسليمان بن يسار، والزهري، ويحيى الأنصاري، وأبو الزناد، وربيعة، والمغيرة بن عبد الرحمن، ومالك، والأوزاعي، والشافعي، وإسحق، وغيرهم. وفي المجموع إضافة لكل من أحمد وأبو ثور وابن المنذر.[٢٨٠]

إن قول الجمهور هذا مهم جداً لرفع الإنتاجية: فإن تذكر في الحديث عن أحجام المنتجات وعلاقتها بعدد الشركاء في فصل «الشركة» فقد ذكرت أن الإنتاج بسبب فتح أبواب التمكين سيتجه إلى شراكات لإنتاج سلع بأكبر عدد ممكن من الشركاء دون خلافات بينهم لإنتاج قطعة محددة يتقنون إنتاجها، وبهذا فإن العملية الإنتاجية ستتفتت إلى أجزاء واضحة الملامح. فصناعة السيارة مثلاً قد تتجزأ إلى جماعة تصنع المحرك، وأخرى تصنع الأبواب وثالثة تُجمّع الهيكل، وهكذا. ولنأخذ بطارية السيارة كمثال: فحتى يعمل المصنع لهذا المنتج بكفاءة «فلعله» من الأفضل لجميع عناصر المصنع أن تكون ذات ملكية مشاعة بين الشركاء. فإن قرر أحد الشركاء الخروج وبيع شقصه، فإن لمن بقي من الشركاء حق الشفعة لأن المنشأة لم تُقسم بعد. فإن أخذوا بالشفعة ستستمر العلاقة حميمية بين الشركاء، لأنه لا غريب دخل عليهم. لكن إن طلب بائع الشقص سعراً أعلى مما يرضاه الشركاء فإن للمشتري الغريب حينئذ شراء الشقص حتى لا يتضرر البائع لشقصه من جراء الشراكة. وبالطبع فإن هذا الغريب الذي دفع سعراً مرتفعاً، لم يدفع

س٤) وفي المجموع: «وخالف أحمد فقهاء مذهبه على أنه لا شفعة لكافر على مسلم. وقال الضياء المقدسي نص عليه أحمد، قال في الإنصاف: وهو المذهب وعليه الأصحاب وهو من مفردات المذهب، وبه قال الحسن البصري والشعبي ...» (٢٧٩). ولا حاجة هنا للخوض في ترجيح أحد المذهبين، ولكن عموماً فإن إعطاء غير المسلم (جورج مثلاً)، حق الشفعة على بكر المسلم إن أراد بيع شقصه يعني أن جورج سيزداد نصيبه في الشركة إن اشترى شقص أو أسهم بكر المسلم. وهنا احتمالان: الأول هو أن جورج قد يسلم من حسن المعاملة التي وجدها من المسلمين بمساواته. والثاني هو ألا يسلم جورج ولكن في الوقت ذاته ازداد تمكيناً لأن حصته زادت في الشركة، وفي المقابل، فإن بكراً في هذه الحالة الثانية قد وُضع في وضع أفضل لأنه تحرر من حق الشفعة لجورج الذي قد يؤثر على سعر شقصه.

هذا السعر إلا لاهتمامه بهذا المصنع في الغالب. وفي هذا خير لهم لأنه استثمر الكثير ولا يريد إضاعة هذه الاستثمار، لهذا سيهتم بالمصنع برغم حداثة شراكته فتستمر حميمية الشراكة.

ولعلك تقول: ولكن قد يأتي ثري ولديه مصنعه الخاص به لصناعة البطاريات ويريد أن يثبط إنتاج هذا المصنع المنافس له بالدخول عليهم كغريب ليخسر المصنع المنافس له فيخرج من السوق فيقل العرض عن الطلب للبطاريات فيربح بالتالي مصنعه! فأجيب: هذا نادر الحدوث لأن الشركاء سيتعاونون على شراء نصيب هذا الذي يريد البيع. وإن لم يستطيعوا فإن الداخل عليهم لن يتمكن من إفساد الشركة عليهم لأن الشركاء الأصليين سيحاولون إخراج شقصه كما سيأتي بإذن الله وذلك بالمطالبة بالقسمة دون الإضرار بأنفسهم قدر المستطاع. وبهذا يتكون عرف في المجتمع بصعوبة التضرر من الغريب الداخل فيتردد الناس في الإقدام على الدخول في شراكة مستقرة منتجة لتخريبها ولكن فقط الدخول للمساهمة في المزيد من العطاء للمزيد من الربح. وهذه الأعراف مهمة للمناخ الإنتاجي المستصح.

لاحظ أن أعراف الشفعة مجهولة للكثير من الناس في أيامنا هذه التي نطبق فيها الأنظمة المعاصرة التي يعمل فيها الكثير من الناس كموظفين للدولة والشركات. أما مع تطبيق الشريعة ولأن المعظم يعمل شراكةً فإن حق الشفعة سيتحول من علم في الكتب وبين الفقهاء إلى معرفة مشاعة بين الناس ولها أصولها التي يعرفها الجميع. ومن هذه الأصول مثلاً الاستئذان في بيع الشقص. فإن أراد زيد مثلاً بيع نصيبه فلابد وأن يخبر الشريك أولاً ليتيح له فرصة الشراء. ولكن إن أخبر زيد شريكه بكر بنيته في البيع وأذن الشريك لزيد بالبيع لأنه لا يريد الشراء ثم غيّر بكر رأيه، فهل للشريك ذلك؟ استنتج الفقهاء من الحديث الثالث من قوله صلوات الله وسلامه عليه: ﴿فإن باعه ولم يؤذنه فهو أحق به﴾ بأن «فيه دليل على ثبوت الشفعة للشريك الذي لم يؤذنه شريكه بالبيع. وأما إذا أعلمه الشريك بالبيع فأذن فيه فباع ثم أراد الشريك أن يأخذه بالشفعة، فقال مالك والشافعي وأبو حنيفة... وجمهور أهل العلم أن له أن يأخذ بالشفعة ولا يكون مجرد الإذن مبطلاً لها. وقال الثوري والحَكَم وأبو عبيد وطائفة من أهل الحديث: ليس له أن يأخذه بالشفعة بعد وقوع الإذن منه بالبيع. وعن أحمد روايتان ...».[٢٨١] نلحظ هنا أن مذهب الجمهور سيحافظ على وحدة المنشأة الإنتاجية لأن الشريك بكر الذي له حق الشفعة قد لا يوافق على سعر الشراء، ولكن إن أتى غريب ودفع السعر الذي طلبه البائع زيد، عندها سيقتنع الشريك بكر بالسعر ويدفع مقدار ما دفعه الغريب للحفاظ على وحدة المنشأة له أو لهم. وفي مثالنا السابق عن مصنع البطاريات: فإن أراد شريك الخروج وطلب سعراً مرتفعاً لشقصه ولم يُقنع هذا السعر باقي الشركاء، ثم تقدم عمرو من الناس لشراء الشقص فإن للشركاء حينئذ حق الشفعة بالسعر المرتفع. هل رأيت كيف تحاول الشريعة التقريب بين الملاك والمنشآت الإنتاجية؟ أما إن لم يقتنع بكر ودخل غريب (عمرو) في الشراكة فكل ما في المسألة هو إحلال شريك مكان آخر، أي أن الوضع لم يتغير لأن الشريك الداخل سيجد صعوبة في الإضرار بالشركاء كما سيأتي بإذن الله. فللشريك الجديد نصيبه من الأرباح وعليه من المسؤوليات ما كان على زيد. أي أنه قريب أيضاً من المنشأة الإنتاجية وليس كالمشتري للسهم في أيامنا هذه والمغيب عن موقع الإنتاج تماماً.

أي أن هذه المنشآت الإنتاجية وما بها من أعيان والتي يمكن أن تُقسم إلا أنها غير مقسومة ومشاعة في ملكيتها والتي تشبه الكثير من المنشآت الإنتاجية الحالية لا يجوز بيع الشقص فيها شرعاً دون الحصول على إذن الشركاء. لهذا يكون السؤال: كيف أجاز المسلمون بيع وشراء أسهم الشركات المعاصرة دون إذن باقي الشركاء؟ هذه نقطة مهمة

جداً. لماذا؟ لأنها الحد الفاصل الذي لا يجوز تخطيه. فقد يأتي اقتصادي متفيقه ويضع حلولاً لإشكالية الاستئذان لتجويز بيع الأسهم المعاصرة وذلك مثلاً بوضع شرط لكل مشترٍ للأسهم عند استحداث أية شركة استثمارية مساهمة بأن الشراء للأسهم يعني موافقة المشتري الضمنية على بيع الشركاء الآخرين لأسهمهم مستقبلاً دون استئذانه. هنا أقول بأننا استحدثنا شرطاً باطلاً. وفي هذا الاستحداث تعدٍ على الشريعة. فكأننا بهذا نطوع الشريعة لتلائم الوضع الحالي المنحرف. فالشريعة اشترطت الإذن كحركية وأعطت حق الشفعة للشريك حتى لا تظهر المتاجرة بالأسهم، فهذا صمام أمان تماماً كصمام أمام حركية ﴿لا تبع ما ليس عندك﴾. بهذا تتعاضد الحركيات لتسحب الاقتصاد قدماً للمزيد من الإنتاجية. فتأمل.

وماذا عن الأعيان التي لا تُقسَم أبداً كالسيف والدواب، وفي حالة المنجرة كالمنشار الكهربائي، وفي حالة محطات توليد الطاقة كالتوربينات؟ وماذا عن العقارات التي لا تقبل القسمة مثل البئر الصغير أو دورة المياه في المصنع؟ فكيف تكون الشفعة فيها؟ يستنتج بعض العلماء كأبي حنيفة من حديث جابر (الحديث الأول) ثبوت الشفعة في كل الأشياء المنقولة وغير المنقولة من الحيوان والجماد، حتى وإن لم تقبل القسمة.[٢٨٢] أما جمهور الحنابلة والشافعية والمالكية فلم يروا حق الشفعة فيما لا يقبل القسمة سواءً كان منقولاً أو لم يكن.[٢٨٣] فيقول ابن قدامة:

> «الشرط الثالث [أي للشفعة] أن يكون المبيع مما يمكن قسمته، فأما ما لا يمكن قسمته من العقار كالحمام الصغير والرحى الصغيرة والعضادة [ما يسد به حول الحوض والطريق] والطريق الضيقة والعراص الضيقة فعن أحمد فيها روايتان: أحدهما لا شفعة فيه، وبه قال يحيى بن سعيد وربيعة والشافعي؛ والثانية فيها الشفعة وهو قول أبي حنيفة والثوري وابن سريج، وعن مالك كالروايتين. ووجه هذا عموم قوله عليه السلام: ﴿الشفعة فيما يقسم﴾، وسائر الألفاظ العامة، ولأن الشفعة ثبتت لإزالة ضرر المشاركة، والضرر في هذا النوع أكثر لأنه يتأبد ضرره. والأول ظاهر المذهب لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿لا شفعة في فناء ولا طريق ولا منقبة﴾، والمنقبة الطريق الضيق، رواه أبو الخطاب في رؤوس المسائل، وروي عن عثمان رضي الله عنه أنه قال: «لا شفعة في بئر ولا فحل». ولأن إثبات الشفعة في هذا يضر بالبائع لأنه لا يمكنه أن يتخلص من إثبات الشفعة في نصيبه بالقسمة، وقد يمتنع المشتري لأجل الشفيع فيتضرر البائع، وقد يمتنع البيع فتسقط الشفعة فيؤدي إثباتها إلى نفيها. ويمكن أن يقال أن الشفعة إنما تثبت لدفع الضرر الذي يلحقه بالمقاسمة لما يحتاج إليه من إحداث المرافق الخاصة، ولا يوجد هذا فيما لا ينقسم. وقولهم: إن الضرر ههنا أكثر لتأبده، قلنا: إلا أن الضرر في محل الوفاق من غير جنس هذا الضرر، وهو ضرر الحاجة إلى إحداث المرافق الخاصة فلا يمكن التعدية، وفي الشفعة ههنا ضرر غير موجود في محل الوفاق، وهو ما ذكرناه فتعذر الإلحاق. فأما ما أمكن قسمته مما ذكرنا كالحمام الكبير الواسع البيوت بحيث إذا قسم لم يستضر بالقسمة وأمكن الانتفاع به حماماً فإن الشفعة تجب فيه، وكذلك البئر والدور والعضائد متى أمكن أن يحصل من ذلك شيئان كالبئر ينقسم بئرين يرتقي الماء منهما وجبت الشفعة ....».[٢٨٤]

ومن قول ابن قدامة نستشف أن آراء الجمهور من الفقهاء كانت واضحة في ما لا يقبل القسمة بتاتاً إلا بتلفه. ففي الموطأ: «ولا شفعة عندنا في عبد، ولا وليدة، ولا بعير، ولا بقرة، ولا شاة، ولا في شيء من الحيوان، ولا في ثوب، ولا في بئر ليس لها بياض (أرض من حولها)، ...».[٢٨٥] وهنا نجد أن رأي الجمهور بإثبات الشفعة فيما لا يقسم قد يؤدي إلى نفور المشترين الأغراب عن الشراء، وبهذا ينخفض سعر الشقص مما يضر بالشريك البائع. لنتصور أن رجلين شريكان في ملكية منجرة وبها آلات لا تقبل القسمة كالمنشار الكهربائي، فإذا لم يتمكن أحدهما من البيع وهو يريد البيع

فسيفقد الاهتمام بالشركة، وهذا سيؤثر في جودة الإنتاج سلباً لأن الشريك قد لا يواظب على العمل. كما أن نفور المشترين خوفاً من الشفعة وهبوط سعر الشقص قد يؤدي إلى التشاح بين الشركاء لإصرارهم للأخذ بالشفعة، وبهذا ستسوء حال الشراكة لاختلاف الشركاء، هذا إن لم تخسر. فتأمل كيف أن الشريعة لا تعطي حق الشفعة في هذه الحالة حتى لا يفقد أي من الشركاء الاهتمام بشراكاتهم ما يؤدي لاستمرارية الإنتاج. فشتان بين شريكين متفقين يعملان معاً في حفر بئر بسيارة حفر يملكانها معاً وشريكين مختلفين.

ولكن الاختلاف بين العلماء هو فيما يقبل القسمة بضرر أو يقبل القسمة بتغير في حاله كالطريق أو العرصة. فهناك حديث رواه أبو سعيد الخدري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿الخليط أحق من الشفيع، والشفيع أحق من غيره﴾.[٢٨٦] كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله: ﴿لا شفعة في فناء ولا طريق ولا منقبة ولا ركع ولا رهوة﴾. رواه أبو الخطاب من أصحاب الإمام أحمد في رؤوس المسائل.[ع٤] لهذا فقد أثبت بعض الفقهاء الشفعة للخليط، كالشريك في الطريق ومسيل الماء. فقد استدل بعض الفقهاء من حديث جابر أن الشفعة تثبت للخليط إذا لم يكن هناك شريك مقاسم في العقار أو لم يأخذ بها هذا الشريك، وقيل بأن الذين قالوا بهذا هم علي وعمر وعثمان وسعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وعمر بن عبد العزيز وربيعة ومالك والشافعي والأوزاعي وأحمد وغيرهم.[٢٨٨] يقول ابن قدامة:

> «... فأما الطريق فإن الدار إذا بيعت ولها طريق في شارع أو درب نافذ فلا شفعة في تلك الدار ولا في الطريق لأنه لا شركة لأحد في ذلك؛ وإن كان الطريق في درب غير نافذ ولا طريق للدار سوى تلك الطريق فلا شفعة أيضاً لأن إثبات ذلك يضر بالمشتري، ولأن الدار تبقى لا طريق لها. وإن كان للدار باب آخر يستطرق منه، أو كان لها موضع يفتح منه باب لها إلى طريق نافذ، نظرنا في طريق المبيع مع الدار، فإن كان ممراً لا تمكن قسمته فلا شفعة فيه، وإن كان تمكن قسمته وجبت الشفعة فيه لأنه أرض مشتركة تحتمل القسمة، فوجبت فيه الشفعة كغير الطريق. ويحتمل أن لا تجب الشفعة فيها بحال لأن الضرر يلحق المشتري بتحويل الطريق إلى مكان آخر، مع ما في الأخذ بالشفعة من تفويت صفقة المشتري، وأخذ بعض المبيع من العقار دون بعض، فلم يجز كما لو كان الشريك في الطريق شريكاً في الدار، فأراد أخذ الطريق وحدها. والقول في دهليز الجار وصحنه كالقول في الطريق المملوك، وإن كان نصيب المشتري من الطريق أكثر من حاجته؛ فذكر القاضي أن الشفعة تجب في الزائد بكل حال لوجود المقتضى وعدم المانع، والصحيح أنه لا شفعة فيه لأن في ثبوتها تبعيض صفقة المشتري ولا يخلو من الضرر».[٢٨٩]

إن نظرت لأي منشأة إنتاجية ستجد أنها مكونة: من أماكن كبيرة مسقوفة في الغالب ومخصصة لأعمال الإنتاج وبها آلات، وأماكن مكشوفة في الغالب ومخصصة لحركة السيارات وأخرى ربما أصغر أو أضيق ومكشوفة أو مسقوفة ومخصصة لحركة الأفراد. فإن كانت ملكية هذه المنشأة مشاعة ثم طلب أحد الشركاء بيع نصيبه فسيلجأ الفقهاء المعاصرون لأحاديث الشفعة ولمثل هذه الأقوال السابقة لابن قدامة لمنح حق الشفعة أو منعه لإزالة الضرر عن الشركاء. عندها ستلحظ بأن أقوال الفقهاء بسبب التزامهم بالنص رحمهم الله ستؤدي إلى تقريب الملاك من ممتلكاتهم

ع٤) والمنقبة الطريق الضيقة تكون بين الدارين، والركع بضم الراء ناحية البيت من ورائه وما كان فضاء للسابلة والمارة، والرهوة الجوبة تكون في محلة القوم يسيل فيها ماء المطر وغيره (٢٨٧).

قدر المستطاع برغم اختلافاتهم، إلا أن هذا لم يحدث مع الأسف لأن المتفيقهين المعاصرين رضوا بالشركات ذات الأسهم والتي تباعد بين الملاك ومواقع الإنتاج. أريدك أخي القارئ أن تقرأ المثال الآتي من المجموع لترى حرص الفقهاء على نتائج القسمة إن حاول أحد الشركاء البيع برغم اختلافاتهم:

> «وأما الطريق المشترك في درب مملوك ينظر فيه، فإن كان ضيقاً إذا قسم لم يصب كل واحد منهم طريقاً يدخل فيه إلى ملكه فلا شفعة فيه؛ وإن كان واسعاً نظرت، فإن كان للدار المبيعة طريق آخر وجبت الشفعة في الطريق، لأنه أرض مشتركة تحتمل القسمة، ولا ضرر على أحد في أخذه بالشفعة، فأشبه غير الطريق. وإن لم يكن للدار طريق غيره ففيه ثلاثة أوجه: أحدها: لا شفعة فيه، لأنا لو أثبتنا الشفعة فيه أضررنا بالمشتري لأنه يبقى ملكه بغير طريق، والضرر لا يزال بالضرر، والثاني: تثبت فيه الشفعة، لأنه أرض تحتمل القسمة، فتثبت فيها الشفعة كغير الطريق. والثالث: أنه إن مكن الشفيع المشتري من دخول الدار ثبت له الشفعة، وإن لم يمكنه فلا شفعة لأنه مع التمكين يمكن دفع الضرر من غير إضرار، ولا يمكن مع عدم التمكين إلا بالإضرار».[٢٩٠]

وبالنسبة للأعيان التي لا تتقبل القسمة إلا بتلفها كالطاحونة والثوب والزمردة والسرج، وهذا مشابه لمعظم الآلات والمعدات الإنتاجية المعاصرة في المصانع، وكذلك بالنسبة للعقارات التي تُقسم ولكن بضرر الشركاء ضرراً بيناً كما في قسمة المرحاض والقناة والغرفة الصغيرة، فإن جمهور الأحناف والشافعية والحنابلة لم يروا القسمة بإرغام الشريك، لأن القسمة ستضر جميع الشركاء بإتلاف العين. وبهذا سيفكر الغريب الذي يريد الدخول لتخريب الشركة ألف مرة قبل الشراء لأنه مُضار ولن يفلح. وبهذا تبقى الآلات مثلاً على حالها دون قسمة، وتستمر في العطاء ولكن بتغير الملاك جيلاً بعد جيل.

إن الشركات المعاصرة كما هو معلوم تحوي كل مما يقبل القسمة كصالات الإنتاج وما لا يقبل القسمة كالآلات، فإن طبقت الشريعة فإن ما يقبل القسمة سيُقسم، وما لا يقبل سيبقى شراكة على حاله. فإن كانت هناك مثلاً قناة ومعها أرض، قسمت الأرض وتركت القناة على الشركة إذا كان في قسمتها ضرر.[٢٩١] وهذا القول يحمي جميع الشركاء من الضرر، إلا أنه في الوقت ذاته قد يفتح المجال لبعض الشركاء في التمادي في الإهمال عناداً ما يؤدي إلى سوء حال المكان أو العقار أو الآلة، فقد يصر شريك على القسمة، لكن إن قُسمت الصالة التي تحوي آلات الإنتاج فإن هذا قد يتطلب نقل بعض الآلات من مواقعها، وفي هذا ضرر بين لأن هذه الآلات قد يصعب أو حتى يستحيل نقلها لارتباطها بأجهزة أخرى بجانبها كما هي حال المصانع عادة. أي وكأن قاعة الإنتاج هذه بآلاتها عين لا تقبل القسمة إلا بتلف. وفي هذه الحالة، فإن القاعة «لن تُقسم كما قال جمهور الفقهاء». إلا أن هناك بعض الآراء التي تقول بأن الشريك يجبر على بيع ما لا يقبل القسمة إذا طلب الآخر أو الآخرون ذلك، وهو ظاهر كلام أحمد ومالك.[٢٩٢]

أما فقهاء المذهب المالكي فقد اختلفت آراؤهم في قسمة ما لا يقسم إلا بتلف. فيقول القرافي بأن قسمة هذه الأعيان جائزة بالتراضي، حتى وإن أدى ذلك لتلفها لأن للآدمي إسقاط حقه بخلاف حق الله تعالى في إضاعة المال. فقد سئل ابن القاسم عن أرض «قليلة بين أشراك كثيرة إن اقتسموها فيما بينهم لم يصر ما في حظ أحدهم إلا القليل الذي لا يُنتفع به؛ أتقسم بينهم هذه الأرض أم لا في قول مالك؟ قال: قال مالك: تقسم بينهم وإن كره بعضهم، ومن دعا إلى القسم منهم قسمت الأرض بينهم وإن لم يدع إلى ذلك إلا واحد منهم، ...».[٢٩٣] ومن الواضح فإن الخلاف بين الفقهاء في قسمة ما لا يقبل القسمة هو تفسير قوله سبحانه وتعالى في سورة النساء: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ

وَٱلۡأَقۡرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلۡوَٰلِدَانِ وَٱلۡأَقۡرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنۡهُ أَوۡ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفۡرُوضًا﴾. فيقول ابن العربي في هذه الآية بأن فقهاء المالكية اختلفوا فيها، فمنهم من يرى أن القسمة المؤدية إلى إبطال المنافع كابن كنانة، لابد منها إذا طلب أحد الشركاء ذلك، ومنهم من كان يرى أن ذلك لا يجوز كابن القاسم.[٢٩٤] ويلخص ابن الرامي هذا الخلاف في المذهب المالكي فيقول:

«الأصل في ذلك قوله سبحانه تعالى: ﴿مِمَّا قَلَّ مِنۡهُ أَوۡ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفۡرُوضًا﴾، فبنى ملك [مالك] رحمه الله تعالى على هذه المسألة فقال: يقسم الحمام والماجل والبيت والأرض والد كان الصغير في السوق إذا كان أصل العرصة بينهم وإن لم يقع لواحد منهم ما ينتفع به. قال ملك في المجموعة: وقد عمل بذلك أهل المدينة حتى أن بعضهم لا ينتفع به. وقال ابن القاسم: وأنا أرى كل ما لا ينقسم إلا بضرر ولا تكون فيه منفعة من دار أو أرض أو حمام أنه لا يقسم ويباع ويقسم ثمنه لقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾، ... وروى ابن حبيب عن أبي حنيفة مثل قول ملك، ... وهذا قول شاذ، لم يقل به أحد من أصحاب ملك إلا ابن كنانة، ... وقال مطرف: الذي آخذ به إن كان بعضهم ينتفع بسعة سهمه، ويضيق على بعضهم لقلة سهمه فيقسم بينهم كما قال ملك، وإن كان لا ينتفع واحد منهم لقلة سهمه فيباع ويقسم الثمن ...».[٢٩٥]

وقد سئل ابن زرب عن دار مشتركة لا تحتمل القسمة، فدعا أحد الشركاء البيع صفقة، فهل يجبر الثاني على ذلك، وإذا بلغت ثمناً ما، فهل للذي لم يدع للبيع شراؤها؟ فأجاب: «للذي لا يرغب في البيع منهما ضمها بذلك الثمن، وكان أحق بذلك ممن بلغها ولم يزد، ...».[٢٩٦] وعلى هذا يمكننا الاستنتاج بأن رأي أكثر المالكية وباقي المذاهب هو بيع ما لا يقبل القسمة إذا طلب أحد الشركاء ذلك، وبهذا تتحول ملكية ذلك العقار أو تلك القاعة أو تلك الآلة أو الجهاز إلى جماعة أخرى من الشركاء ما يؤدي لاستمرارية الإنتاج في المجتمع. أما إذا لم يُبَع، وبالذات إذا كان مكاناً كالدكان يمكن قسمته فإن القسمة قد تقع على الشركاء، وهذا سيدفعهم للاتفاق خوفاً من القسمة وبالتالي الخسارة.

وبالطبع فإن موضوع الشفعة فيه الكثير من الأقوال المتباينة لأن نوازلها تأتي من واقع يعيشه الناس في مقار أعمالهم التي تداخلت فيها أماكن وأعيان لا تقبل القسمة وأخرى تقبل. ولكن في جميع الأحوال ومهما اختلفت الأقوال تجد أنها داخل بوتقة واحدة. فجميع الفقهاء يصرون على القبض بعد البيع، وجميعهم يحاولون تلافي الضرر الناتج من القسمة قدر المستطاع إن لم يكن هنالك بدٌّ من القسمة، وجميعهم يقفون في فتاواهم ضد الشريك المضار، لهذا وبرغم هذه الاختلافات إلا أنها جميعاً تؤدي إلى مجتمع بيئته الإنتاجية تميزت بقرب الملاك من مقار الإنتاج. وهذا هو المهم لموضوعنا. وهذا القرب يعني باختصار بأن الناس منشغلون بما هو إنتاجي فعلياً. وهذا يعني أنهم يتنافسون دوماً في تطوير منتجاتهم وإلا لما ربحوا. كما أن القرب يعني أيضاً أن من ترك شراكة ما فهو إنما حمل معه المعرفة التي اكتسبها لينقلها لشراكة جديدة لتنتشر المعرفة هنالك وتتطور أكثر وأكثر. أما مع تجويز بيع الأسهم مع الأسف، وبالتالي ظهور الطبقات التي لا تنتج إلا المكر والخديعة في أسواق المال، فإن الفساد سينتشر بين هؤلاء لأنهم لم ينشغلوا بالإنتاج والتنافس والتطوير، بل باستحداث طرق للكسب دونما إنتاج بينما المسؤولون عن المصانع ينهبون قدر المستطاع. فهؤلاء المسؤولون كما مر بنا يجنون الربح اليسير للملاك المبعثرين في كل مكان لكثرة نفقاتهم دونما رقيب مالك قريب عليهم. وبهذا تزدهر وسائل جمع المال خبثاً كما هو حادث في أسواق المال. وشتان بين المجتمعين: أحدهما أفراده منشغلون بالإنتاج والابتكار وعرض منتجاتهم للبيع منافسة وبالتالي فهم دائمو

التوجه لله طلباً للتوفيق وتوكلاً عليه، لهذا فهم دائمو الذكر لله والرجاء والتذلل له طمعاً في البركة في الإنتاج الأفضل؛ والآخر أفراده تربوا على التكاسل والتحايل والغش لأن ما ينفقونه يأتيهم من المقامرة في الأسهم ومن التزلف للحكام والمسؤولين، أي نفاق في نفاق. كما أن الأسهم كتجارة ستوجد مستويات من الظلم لأن الفرد إن اختلف مع الشركات فهو إنما يجابه مستوى عال من التنظيم الذي يجيش المحامين لإحقاق الباطل، وليس كالخلاف بين الشركاء في نقطة محددة كما وضحت في أول هذا الفصل.

وللتلخيص أقول: هل رأيت لماذا تصر الشريعة على قبض الموهوب أو المباع كحركية، ولماذا حق الشفعة يعتبر حركية مهمة؟والإجابة بالطبع هي لتنتفي الطبقية. لذا فإن رأيت أي مجتمع تنتشر فيه تجارة الأسهم فاعلم أنه مجتمع طبقي. فالأسهم مؤشر واضح على الطبقية وبالتالي الاستعباد وقلة الإنتاج مع الهدر الكبير في الموارد والإسراف والتبذير للاثرياء. فكلما زادت تجارة الأسهم كلما دل ذلك على أن أبواب التمكين مغلقة، لهذا لم يجد الناس باباً إنتاجياً ليطرقوه، فتجمعت لدي بعضهم الأموال لتُستثمر في أسهم شركات تستعبد الفقراء الذين حرموا الموارد ومنعوا من الموافقات الحكومية على مشروعاتهم ولم يتمكنوا من قطف المعرفة فأصبحوا فقراء. لهذا كانت حكمة الشريعة بمنع البيع قبل القبض وبإحقاق حق الشفعة فلا تظهر بالتالي التجارة بالأسهم ولا ما يُسمى ببيع الأُبشن وما شابه من ألاعيب. ولعلك تقول: ولكن البيع قبل القبض حرية للفرد وقد مُنع منها، وأنت يا جميل تقول بأن الشريعة تطلق الأفراد، وهذا عكس ما تقول، أي أن فيه تقييد للأفراد! فأجيب: تماماً كما كان الحال مع منع الشريعة لتلقي الركبان (كمثال)، فإن الفرد مسير في هذه الجزئية، لأنه إن كان له البيع قبل القبض لظهر لهذه الحرية تقييد في مستويات أعلى. فهذه الحرية إن أطلقت ستؤدي لظهور بيع الأبشن، وبالتالي ستؤدي إلى احتكار بعض السلع عند البعض، ما يؤدي إلى «تغبيش شفافية» السوق فتختل حركية العرض والطلب للسلع وبالتالي ستُنتج سلع أكثر مما يحتاجه المجتمع على حساب ضمور إنتاج سلع يحتاجها المجتمع. وبهذا يقل الإنتاج كفاءة والتوزيع ظلماً بسبب هذه التدخلات في حركيات السوق. وهو موضوعنا القادم:

البيع والتراضي والتصنيع والجودة

قال تعالى في الآية ٢٩ من سورة النساء: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا﴾. إن هذه الآية إن كتبت فيها عشرات الصفحات فلن تفيها حقها من التدبر لدقة معناها مع سعة تأثيرها في حياتنا الاقتصادية إن نحن عملنا بها. وبالذات إن وضعناها في إطار سورة النساء التي تركز على العدل. ففي الآية التي تليها مباشرة قال تعالى: ﴿وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ عُدۡوَٰنٗا وَظُلۡمٗا فَسَوۡفَ نُصۡلِيهِ نَارٗاۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا﴾. قبل البدء في تفسيرها اقتصادياً لننظر لتفسير ابن كثير لها كمثال لما ذهب إليه معظم المفسرين. يقول ابن كثير رحمه الله:

> «ينهى الله تبارك وتعالى عباده المؤمنين عن أن يأكلوا أموال بعضهم بعضا بالباطل، أي بأنواع المكاسب التي هي غير شرعية كأنواع الربا والقمار وما جرى مجرى ذلك من سائر صنوف الحيل وإن ظهرت في غالب الحكم الشرعي مما يعلم الله أن متعاطيها إنما يريد الحيلة على الربا، حتى قال ابن جرير: حدثني ابن المثنى حدثنا عبد الوهاب حدثنا داود عن عكرمة عن ابن عباس في الرجل

يشتري من الرجل الثوب فيقول: إن رضيته أخذته و إلا رددت معه درهماً. قال هو الذي قال عز وجل فيه: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾. وقال ابن أبي حاتم: حدثنا علي بن حرب الموصلي حدثنا ابن فضيل عن داود الأودي عن عامر عن علقمة عن عبد الله في الآية قال: إنها محكمة ما نسخت ولا تنسخ إلى يوم القيامة. وقال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس لما أنزل الله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾، قال المسلمون: إن الله قد نهانا أن نأكل أموالنا بيننا بالباطل والطعام هو أفضل أموالنا، فلا يحل لأحد منا أن يأكل عند أحد، فكيف للناس؟ فأنزل الله بعد ذلك: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ﴾، الآية، وكذا قال قتادة وقوله تعالى: ﴿ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾، قرئ ﴿تِجَٰرَةً﴾ بالرفع وبالنصب، وهو استثناء منقطع. كأنه يقول لا تتعاطوا الأسباب المحرمة في كتاب الأموال، لكن المتاجرة المشروعة التي تكون عن تراض من البائع والمشتري فافعلوها وتسببوا بها في تحصيل الأموال كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾، وكقوله: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾، ومن هذه الآية الكريمة احتج الشافعي على أنه لا يصح البيع إلا بالقبول لأنه يدل على التراضي نصاً بخلاف المعطاة، فإنها قد لا تدل على الرضا ولا بد وخالف الجمهور في ذلك مالك وأبو حنيفة وأحمد، فرؤا أن الأقوال كما تدل على التراضي وكذلك الأفعال تدل في بعض المحال قطعاً، فصححوا بيع المعاطاة مطلقاً، ومنهم من قال: يصح في المحقرات وفيما يعده الناس بيعاً وهو احتياط نظر من محققي المذهب والله أعلم. وقال مجاهد: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾، بيعاً أو عطاءً أحد أحداً، ورواه ابن جرير. ثم قال: وحدثنا وكيع حدثنا أبي عن القاسم عن سليمان الجعفي عن أبيه عن ميمون بن مهران قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿البيع عن تراض، والخيار بعد الصفقة، ولا يحل لمسلم أن يضر مسلماً﴾. هذا حديث مرسل. ومن تمام التراضي إثبات خيار المجلس كما ثبت في الصحيحين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿البيعان بالخيار ما لم يتفرقا﴾. وفي لفظ البخاري: إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا﴾. وذهب إلى القول بمقتضى هذا الحديث أحمد والشافعي وأصحابهما وجمهور السلف والخلف، ومن ذلك مشروعية خيار الشرط بعد العقد إلى ثلاثة أيام بحسب ما يتبين فيه مال البيع، ولو إلى سنة في القرية ونحوها كما هو المشهور عن مالك رحمه الله. وصححوا بيع المعاطاة مطلقاً، وهو قول في مذهب الشافعي. ومنهم من قال: يصح بيع المعاطاة في المحقرات فيما يعده الناس بيعاً، وهو اختيار طائفة من الأصحاب كما هو متفق عليه.

وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾، أي بارتكاب محارم الله وتعاطي معاصيه وأكل أموالكم بينكم بالباطل. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾، أي فيما أمركم به ونهاكم عنه. وقال الإمام أحمد: حدثنا ... عن عمرو بن العاص رضي الله عنه أنه قال لما بعثه النبي صلى الله عليه وسلم عام ذات السلاسل قال: إحتلمت في ليلة باردة شديدة البرد فأشفقت إن أغتسلت أن أهلك، فتيممت ثم صليت بأصحابي صلاة الصبح. قال: فلما قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكرت ذلك له، فقال: ﴿يا عمرو، صليت بأصحابك وأنت جنب؟﴾، قال: قلت: يا رسول الله إني احتلمت في ليلة باردة شديدة البرد فأشفقت إن اغتسلت أن اهلك، فذكرت قول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾، فتيممت ثم صليت. فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يقل شيئاً، وهكذا، ... ثم أورد ابن مردويه عند هذه الآية الكريمة من حديث الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿من قتل نفسه بحديدة في يده يجأ بها بطنه يوم القيامة في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن قتل نفسه بسم تردى به فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً﴾، وهذا الحديث ثابت في الصحيحين. ...».[٢٩٧]

تلحظ في تفسير ابن كثير وكذلك معظم التفاسير بأن المسلمين احتاروا عندما نزل قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ﴾. والسبب في ذلك هو أن معظم معاملاتهم المالية آنذاك اتسمت بالنقاء وخلت من الربوا والقمار والبخس وما شابه من محرمات، ومع ذلك نزلت الآية لتمنعهم من أكل الأموال بينهم بالباطل، فذهب ظنهم على أنها قد تعني أكلهم مع بعضهم البعض لأن أطيب أموالهم في أطعمتهم. فنزلت آية سورة النور: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا۟ مِنۢ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ ءَابَآئِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَـٰتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَٰنِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَٰتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَـٰمِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّـٰتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَٰلِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَـٰلَـٰتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُۥٓ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَأْكُلُوا۟ جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا ...﴾. أي نزلت الآية لتبين لهم أن ليس المقصود ما ظنوه. لهذا ذهب تأويل المفسرين والله أعلم إلى أن المقصود من أكل أموال الناس بالباطل لابد وأن يكون الوقوع في محظورات البيع كالتدليس والنجش مثلاً.

وبالنسبة لتفسير قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾، نلحظ أن أقوال المفسرين دارت حول حديث الرسول صلى الله عليه وسلم في صحيح البخاري: ﴿البيعان بالخيار ما لم يتفرقا (أو قال: حتى يتفرقا) فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كتما وكذبا محقت بركة بيعهما﴾.[٢٩٨] ثم إن نظرنا لتأويل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾، سنلحظ أن التأويل ذهب على أنها التخفيف عن الناس كقصة عمرو بن العاص عندما أمّ الناس في الصلاة ولم يغتسل، بل تيمم فقط. تلحظ أن الربط بين المقطعين ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ و ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ بحاجة لمغزى مقنع في تأويل الآية. أي لماذا اجتمع هذان المقطعان في نفس الآية؟ ولعل السؤال هو: كيف نربط بين هذه المعاني المتفرقة لتظهر الآية برسالة واضحة تجمع هذه المعاني؟

لاحظ أن الآية تحوي أربعة مقاطع واضحة هي: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ﴾ و ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ و ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ و ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾، وأن اجتماعهم في آية واحدة بحاجة لنوع من التدبر للوصول للربط المتوقع بينهم. لننظر أولاً إلى قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾، فما الذي يمكن أن يعنيه هذا المقطع من الآية؟ إن التجارة كما هو معلوم صفقة بين بائع ومشترٍ، وأن البائع في الغالب سيكون راضياً عن الصفقة لأنه هو الذي وضع السعر الذي يريده وهو الذي سيأخذ من المشتري مالاً مقابل السلعة، فلماذا لا يرضى؟ لكن هناك احتمال نادر لعدم رضاه وذلك في حالة إجباره على البيع بسعر محدد كما هي الحال إن تدخلت الدول وفرضت الأسعار على التجار. لكن في المقابل، فإن المشتري هو الذي قد لا يكون راضياً في معظم الصفقات، ذلك أنه مضطر للشراء مع قناعته أحياناً بأن المال الذي سيدفعه قد لا يستحقه البائع. لأضرب بعض الأمثلة: كثير منا مر بتجربة دفع مستحقات شركات الهواتف النقالة كالجوالات. وكثير منا يعلم من خلال تجربته أن هذه الشركات تدعي مبلغاً من المال مقابل خدمة قُدمت له وهو لم يحصل عليها، لكن عليه الدفع دون رضىً منه، أي رغماً عنه لأنه إن لم يفعل فسيفقد رقمه. مثال آخر: إن حصل ابن الوزير على أرض في سفح الجبل وبنى عليها مشروعاً استثمارياً لعدد من الدور ثم قام ببيعها، فإن المشتري في هذه الحالة يعلم جيداً بأنه مغبون في السعر لأن السعر يشمل الأرض التي ما حصل عليها المستثمر إلا لأنه ابن الوزير. وأن سعر البيع لا يعكس فقط تكلفة البناء مع بعض الربح، ولكن يعكس سطوة ابن الوزير الذي حصل على

الأرض بحكم منصب والده. مثال ثالث: إن شراء أي علبة من الحليب في أيامنا هذه لا يعكس المجهود المبذل في تربية الأبقار ورعايتها وحلبها وبسترة الحليب وتعليبه فقط، ولكن السعر يحمل في طياته قوة ملاك المصنع الذين ما تمكنوا من تحويط المرعى والحصول على الترخيص لإنشاء المصنع إلا لمكانتهم. وهكذا إن تفكرت في معظم ما حولك من منتجات تجد أنها لا تعكس مطلقاً المجهود المبذل فيها فقط، بل تعكس الندرة للموارد التي ما ظهرت إلا لأن الدولة قيدت الوصول إليها وتعكس الموافقات لإنشاء المصانع التي ما ظهرت إلا بأساليب ملتوية في معظم الأحوال. حتى في الدول الغربية التي تدعي النزاهة والشفافية في الاقتصاد، فإن تسلط البنوك والأنظمة التي لا تفتح أبواب التمكين للجميع بالتساوي وتكتلات الشركات لتحتكر السلع هي التي تؤثر في الأسعار. ولهذا فلن يكون المشتري راضياً تماماً، بل تجد في نفسه نوعاً من الإحساس بالظلم وبالذات في أيامنا هذه في معظم الأحوال.

إن من طبيعة النفس البشرية أن تأخذ وهي راضية وتعطي وهي متأففة إلا من رحم ربك من الكرماء. لهذا فإن رضى المشتري أكثر صعوبة من رضى البائع في التحقق. فرضى المشتري يعني أنه عندما يشتري وكأنه يمنح البائع جائزة مقابل السلعة، ألا وهي النقد. وهذا الرضى يقع عادة إن اقتنع المشتري أن البائع إنما اجتهد وتعب لإنتاج أو استيراد السلعة. أي أن المشتري من رضاه فرحٌ بالصفقة لأنه يعتقد أن البائع يستحق الثمن. فقد يكون البائع تاجراً أحضر السلعة من مكان بعيد للمشتري دونما احتكار. أو أن البائع هو نفسه الصانع للسلعة، وهذا الصانع (كالخياط مثلاً) لأنه خاط القميص بإتقان يستحق الأجر مقابل عمله، ثم هذا الذي خاط القميص وباعه هو نفسه مشترٍ للقماش، فقد اشتراه ممن صنعه ودفع له المبلغ بنفس راضية أيضاً لأنه يعلم أن هذا الصانع للقماش غير محتكر لمزارع القطن وأنه لم يحصل على الترخيص للتصنيع لأنه مقرب من المسؤولين، بل أنشأ هو وشركاؤه المصنع بكل جدارة. وهكذا وكأن الرضى في التبايع مؤشر واضح على انتفاء الظلم.

والآن نعود إلى تأويل قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ﴾. فمن هذا المقطع، ومن النهي عن أكل أموال الناس بالباطل نستنتج حقين للمجتمع على الفرد هما: الأول: حق المجتمع على البائع: وكأن الآية تقول له: إنك إن أوجدت سلعة وتاجرت بها وأنت ظالم فقد أكلت المال بالباطل. وقد بينا الظلم سابقاً والذي قد يعني سبق الصانع للآخرين إلى مصب نهر مثلاً ومنعهم من الاستفادة منه لأن المالك للمصنع حصل على ترخيص من الدولة تحظر على الآخرين الاستفادة من نفس الموقع الذي يسع الجميع.

الثاني: حق المجتمع على المشتري: وكأن الآية تقول له: إن اشتريت سلعة من هؤلاء المنتجين أو التجار الظلمة وكأنك تأكل السلعة بالباطل لأن كل فلس تدفعه لهؤلاء وكأنه تصويت منك للموافقة على طغيانهم. أي أن قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ﴾ يدفع المجتمع التجاري إلى تثبيط أي اقتصاد لا يتبع شرع الله وذلك بحث الزبائن على الإضراب عن الشراء من هؤلاء الظلمة. فالصانع الذي كان إنتاجه بظلم يدرك جيداً أنه ظالم وسيستمر في الإنتاج بالظلم، لهذا فإن المشتري هو أيضاً مسؤول عن تفشي الظلم بعدم الإعراض عن الشراء لإيقاف الظلم. وهنا قد تقول: ولكن المشتري قد يكون مضطراً لشراء الخبز مثلاً من خباز يحصل على الطحين من مصنع رجل متنفذ، أي من رجل ظالم! فما هو ذنب المضطر؟ فأجيب: إن الآية تدفع إلى التضييق على هؤلاء الظلمة، فإن وضعنا في أذهاننا أن الضرورات تبيح المحظورات، عندها فكأن الآية تحثنا على الإعراض عن شراء الكماليات وعن معظم الحاجيات والتقليل من الضروريات قدر المستطاع إن كانت من إنتاج

الظلمة، وبهذا ينحسر الظلم ولو قليلاً ما يفتح المجال لانتصار الحق إن ظهر ولو قليلاً، وهكذا مع الزمن سيظهر العدل. فهؤلاء الظلمة هم الوقود، فهم الذين يعينون النظم التي لا تحكم بشرع الله من الاستمرار. ولعلك تقول: كيف قفزت يا جميل لهذه الاستنتاجات؟ فقد حمّلت الآية أكثر مما فيها من معان! فأقول: هذا الاستنتاج لهذه الآية من سورة النساء مدعوم بآية أخرى مهمة من سورة البقرة. لننظر إليها أولاً ثم نعود لآية سورة النساء مرة أخرى.

قال تعالى في الآية ١٨٨ من سورة البقرة: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾. فكيف يكون أكل الأموال بين الناس بالباطل من خلال الحكام لأكل حقوق أناس آخرين بالإثم «وبعلم»؟ وهذه الأخيرة مهمة أخي القارئ، أي قوله تعالى: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾. لتدبر الآية لابد من فهم المقصود من ثلاث أفكار. الأولى هي ما المقصود من الحكام؟ هل هم القضاة أم السلاطين؟ والثانية هي عن ماهية الدلو. والثالثة هي عن الفريق، فما المقصود به؟ لنقرأ أولاً تفسير ابن كثير للآية:

> «... وعن ابن عباس: هذا في الرجل يكون عليه مال وليس عليه فيه بينة، فيجحد المال ويخاصم إلى الحاكم وهو يعرف أن الحق عليه، وهو يعلم أنه آثم آكل الحرام، وكذا روى عن مجاهد وسعيد بن جبير وعكرمة والحسن وقتادة والسدي ومقاتل بن حيان وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم أنهم قالوا: لا تخاصم وأنت تعلم أنك ظالم. وقد ورد في الصحيحين عن أم سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ألا إنما أنا بشر وإنما يأتيني الخصم فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من نار، فليحملها أو ليذرها﴾. فدلت هذه الآية الكريمة وهذا الحديث على أن حكم الحاكم لا يغير الشيء في نفس الأمر، فلا يحل في نفس الأمر حراماً هو حرام. ولا يحرم حلالا هو حلال، وإنما هو ملزم في الظاهر، فإن طابق في نفس الأمر فذاك وإلا فللحاكم أجره وعلى المحتال وزره، ولهذا قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، أي تعلمون بطلان ما تدعونه وترجونه في كلامكم. قال قتادة: اعلم يا ابن آدم أن قضاء القاضي لا يحل لك حراماً ولا يحق لك باطلاً، وإنما يقضي القاضي بنحو ما يرى وتشهد به الشهود، والقاضي بشر يخطئ ويصيب، واعلموا أن من قضى له بباطل أن خصومته لم تنقص حتى يجمع الله بينهما يوم القيامة، فيقضي على المبطل للمحق بأجود مما قضى به للمبطل على المحق في الدنيا».

إن التفسير السابق بأن رضى الفرد بحكم القاضي وهو يعلم أنه ظالم لأن خصمه لا حجة لديه، وأن حكم القاضي له لا يحلل النزاع له، لم يشتمل على دفع مال للقاضي لينحاز القاضي لجانبه، بينما الآية تشير إلى ذلك بوضوح. فلابد إذاً من تأويل آخر. ولكن في جميع الأحوال فإن ما سيأتي من تأويل بإذن الله لا يعارض أن المقصود في الآية ليس بالضرورة الحكم القضائي بين اثنين كما ذهب المفسرون، بل المقصود هو لجوء طبقة من المنتجين إلى طبقة الحكام لأكل أموال الناس بالظلم. وللتوضيح لنقرأ أولاً ما جاء في تفسير الطبري عن قوله تعالى: ﴿وَتُدْلُواْ﴾ (لاحظ أن معنى كلمة «سبب» هو الحبل):

> «وأصل الإدلاء إرسال الرجل الدلو في سبب متعلقاً به في البئر. فقيل للمحتج بدعواه: أدلى بحجة كيت وكيت إذ كان حجته التي يحتج بها سبباً له هو به متعلق في خصومته كتعلق المستقي من بئر بدلو قد أرسلها فيها بسببها الذي الدلو به متعلقة. يقال فيهما جميعاً، أعني من الاحتجاج ومن إرسال الدلو في البئر بسبب أدلى فلان بحجته، فهو يدلي بها إدلاء، وأدلى دلوه في البئر فهو يدليها إدلاء. فأما

قوله: ﴿وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ﴾ فإن فيه وجهين من الإعراب: أحدهما أن يكون قوله: وتدلوا جزماً عطفاً على قوله: ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ﴾، أي ولا تدلوا بها إلى الحكام. وقد ذكر أن ذلك كذلك في قراءة أبي بتكرير حرف النهي، ولا تدلوا بها إلى الحكام، والآخر منهما النصب على الظرف فيكون معناه حينئذ: لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وأنتم تدلون بها إلى الحكام كما قال الشاعر ...».[٢٩٩]

وجاء في لسان العرب عن ﴿وَتُدۡلُواْ﴾:

«التدلي النزول من العلو. قال ابن الأثير: والضمير لجبريل عليه الصلاة والسلام. وأدلى بحجته، أحضرها واحتج بها، و أدلى إليه بماله، دفعه، التهذيب. وأدلى بمال فلان إلى الحاكم إذا دفعه إليه ومنه. قوله تعالى: ﴿وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ﴾، يعني الرشوة. قال أبو إسحق معنى تدلوا في الأصل من أدليت الدلو إذا أرسلتها لتملأها. قال ومعنى أدلى فلان بحجته، أي أرسلها وأتى بها على صحة. قال فمعنى قوله: ﴿وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ﴾، أي تعملون على ما يوجبه الإدلاء بالحجة وتخونون في الأمانة لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم. كأنه قال: تعملون على ما يوجبه ظاهر الحكم وتتركون ما قد علمتم أنه الحق. وقال الفراء معناه: لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ولا تدلوا بها إلى الحكام و إن شئت جعلت نصب. وتدلوا بها: إذا ألقيت منها لا على الظرف، والمعنى لا تصانعوا بأموالكم الحكام ليقتطعوا لكم حقاً لغيركم وأنتم تعلمون أنه لا يحل لكم. قال أبو منصور: وهذا عندي أصح القولين لأن الهاء في قوله وتدلوا بها للأموال، وهي على قول الزجاج للحجة، ولا ذكر لها في أول الكلام ولا في آخره. وأدليت فيه: قلت قولاً قبيحاً. قال: ولو شئت أدلى فيكما غير واحد علانية، أو قال: عندي في السر. ودلوت الناقة والإبل دلواً: سقتها سوقاً رفيقاً رويداً. قال لا تقلواها وادلوها دلواً إن مع اليوم أخاه غدوا. وقال الشاعر: لا تعجلا بالسير وادلواها لبئسما بطء ولا نرعاها. وادلولى: أي أسرع وهي افعوعل. ودلوت الرجل وداليته إذا رفقت به وداريته. قال ابن بري: المدالاة المصانعة، مثل المداجاة. قال كثير: ألا يا لقومي للنوى وانفتالها وللصرم من أسماء ما لم نداها. وقول الشاعر: كأن راكبها غصن بمروحة إذا تدلت به أو شارب ثمل. يجوز أن يكون تفعلت من الدلو الذي هو السوق الرفيق كأنه دلاها فتدلت. قال: ويجوز أن يكون أراد تدللت من الإدلال، فكره التضعيف فحول إحدى اللامين ياء، كما قالوا: تظنيت في تظننت ابن الأعرابي دلي إذا ساق ودلي إذا تحير، وقال تدلى إذا قرب بعد علو، وتدلى تواضع، وداليته أي داريته».[٣٠٠]

إن لكلمة ﴿وَتُدۡلُواْ﴾ في الآية إعجاز تصويري بديع. فإن وضعت في ذهنك السابق مما قاله ابن منظور في «لسان العرب» عن الدلو ما قاله المفسرون ستدرك إبداع التصوير الفني في القرآن الكريم. فالدلو عادة وعاء سعره منخفض جداً إذا ما قورن بالفائدة المجنية منه، فهو رخيص جداً مقارنة بفائدة الماء الذي يحصل عليه الناس بقليل من المجهود. فالماء مصدر مهم للحياة وبالذات في المناطق الصحراوية. كما أن الماء في البئر قد يكون مشاعاً لكل الناس وقد يكون مملوكاً لبعض الناس. أي تماماً كالخيرات على الأرض مثل المعادن والأعشاب: فمنها ما هو مشاع للجميع ومنها ما هو مخصص لجماعة معينة. فالذي يحدث في البئر هو شراء دلو ثم إنزاله أو دفعه في البئر لملء الدلو ثم رفعه بترو للحصول على الماء. وهذا البئر يستمر الأخذ منه وبنفس الدلو. وكذلك دفع رشوة للحكام للحصول على تصريح التنقيب عن معدن ما، أو الحصول على تصريح لبناء مصنع ما، فبنفس الرشوة التي دفعت سيستفيد الدافعون مراراً وتكراراً بالأخذ من المنجم أو ببيع منتجات المصنع. وهكذا من فائدة مستمرة دون انقطاع تماماً كماء البئر الذي لا ينضب بسبب الدلو، فإن الربح من المصنع لن ينقطع بسبب الرشوة. فتأمل هذا التصوير.

ثم إن نظرنا إلى تأويلات المفسرين سنلحظ أن المتضرر من حكم القاضي هو فرد في الغالب. فأين ذهبت كلمة ﴿فَرِيقًا﴾؟ أي أن تأويل المفسرين بتركيزهم على أن المقصود من الآية هو رضى الشخص بحكم القاضي وهو يعلم أنه ظالم، لا يستقيم مع مضمون الآية التي تحوي كلمة ﴿فَرِيقًا﴾. إن عبارة ﴿لِتَأۡكُلُواْ فَرِيقًا﴾ في الآية تشير إلى أن المتضرر هم في الغالب فرقاً (جمع فريق) من الناس، أي طوائف من الناس وليس فرداً. كيف؟ فكما أن صاحب الدلو يأخذ من البئر بمزاحمة الناس ما قد يضرهم إن لم يكن له الحق في ذلك، كذلك هذا المستثمر الذي رشا السلطات للحصول على استثناء من دون الناس فهو إنما يأكل من حقوق طائفة من الناس. أي أنه يضر بفريق من الناس. فيا لهذا التشبيه العجيب. لماذا؟ إن نظرت لأي نشاط اقتصادي ستلحظ أن المستفيدين والخاسرين من الناس يتشكلون على شكل فرق، كل فرقة قد تستفيد في النظام الاقتصادي في الوقت الذي قد تخسر فيه أخرى. وهكذا فإن من يعملون في الاقتصاد ينقسمون إلى جماعات من حيث الربح: جماعة تتاجر بالعملات، وأخرى بالأسهم، وثالثة تربح من بيع السجاجيد، ورابعة من صناعة العصيرات، وخامسة من صناعة الطائرات، وسادسة من زراعة القمح، وهكذا من آلاف الفرق. فإن ضربت جائحة ما سيرتفع سعر القمح مثلاً ليستفيد تجارها على حساب تجار الكماليات. وهذه لا حول ولا قوة فيها للبشر، لكن هنالك من الضرر الذي يقع على الفرق بسبب ظلم طائفة من البشر، فمن الأمثلة على ذلك حصول جماعة من الشركاء على الموافقة لبناء مصنع لمعجون الطماطم لأن المنطقة انتشرت بها زراعة الطماطم، ثم إن تمكن هؤلاء الشركاء من استصدار قانون يمنع تصدير الطماطم حتى لا يتوقف المصنع، عندها فإن هؤلاء الشركاء قد أضروا بفريقٍ من الناس ألا وهم زارعو الطماطم الذين ستتدنى أرباحهم بسبب منع التصدير. أي أن طائفة أدلت بالمال للحكام لتأكل فريقاً من أموال الناس بالباطل. وعندما يستصدر متنفذون من الدولة قانوناً يمنع شراء السيارات إلا ومعها بوليصة تأمين فإن على جميع سائقي السيارات دفع الأموال دون رضى منهم لهذه الشركات المملوكة لهؤلاء المتنفذين. وهكذا من أمثلة لا تنتهي. وبهذا يصبح المجتمع الاقتصادي إن كان في مجتمع لا ديمقراطي مرتعاً لرشوة المسؤولين، أما إن كان في مجتمع ديمقراطي بشفافية عالية كما في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً، فسيصبح مرتعاً للتسابق بين الفرق لتغيير القانون، كل لصالحه. أي كل يحاول تغيير القانون لصالحه من خلال المرافعات والانتخابات ودعم المرشحين. هكذا تُؤكل أموال فريق من الناس بالباطل. وللمزيد من التوضيح لأهمية هذه النقطة أقول:

إن الذين ينتجون أو يتاجرون بظلم فهم إنما يستطيعون الاستمرار في منتجاتهم بظلم إن هم وجدوا من يدعمهم في هذا الاستمرار. فمن هذا الذي يستطيع فعل ذلك غير الحكومات؟ فالظلم كما هو معلوم يكون لحظياً كضرب الرجل لآخر أو سرقة ماله، أما الظلم المستمر فلابد وأن يعني نظاماً أو عرفاً تقبله الجميع حتى يستمر. وهذا الاستمرار للظلم بالطبع لن يقع إلا بدعم من الحكام الذين يسكتون عنه، هذا إن لم يكونوا جزءاً منه، فالحكام لن يسكتوا عن الظلم ليستمر إلا إن استفادوا منه، كأخذ المكوس من التجار مقابل تقديم تسهيلات حصرية لهم إلا أنها مقننة كفرض الضرائب على المنتجين المحليين؛ أو العكس، فرض الجمارك على الاستيراد ليستفيد الصناع المحليين، أو كالتاجر المصدر للمعادن بعد الحصول عليها من الطبيعة ولكن بعد دفع المكوس المرتفعة للسلطات مقابل منع الآخرين من الوصول لنفس المعدن. والتجار والصناع يعلمون هذا جيداً، لهذا يحابون الحكام والمسؤولين كما هو واضح من قوله تعالى: ﴿وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ﴾. لا تتعجب أخي القارئ، فهذا يحدث حتى في منشآت المسجد الحرام التي كانت حكراً لعائلة واحدة في بنائها بأسعار خيالية. فقد رضيت هذه العائلة

بهذا الاحتكار. فعلى سبيل المثال هناك محجر للرخام خارج مكة المكرمة مخصص لهم بحجة أنه لاستخدام واجهات المسجد الحرام.

والآن بعد هذا الفهم نعود لتفسير آية سورة النساء: في الآية ثلاثة إعجازات: الأول يتركز في قوله تعالى: ﴿بَيْنَكُم﴾. فكما ذكرت مراراً فإن تطبيق مقصوصة الحقوق سيؤدي إلى مجتمع إنتاجي ليس للدولة فيه أي مكان في التعاملات. فقط الناس ينتجون ويتبادلون السلع والخدمات. حتى المرافق العامة كالكهرباء وخدمات الهاتف وتعبيد الطرق، فكما سترى في فصل «الأماكن» بإذن الله فإنها من إنتاج الناس شراكة أو فرادى وليس الدولة. فتأمل الخطاب للذين آمنوا في الآية بالتركيز على ﴿بَيْنَكُم﴾. فبينكم تعني بين اثنين أو أكثر ولكن كفرد أو كشركاء في مستوى واحد دائماً، وليس دولة وفرد في مستويين مختلفين (وسيأتي التفصيل لمسألة المستويات في فصل «الأماكن» بإذن الله). لكن فقط للاستمرار أقول الآن بأن دليلي على أن ﴿بَيْنَكُم﴾ تعني أفراد أو جماعات كشركاء في مستوى واحد هو قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً﴾. وهذا هو الإعجاز الثاني. ذلك أن الدولة إن تعاملت مع الناس إن لم تطبق مقصوصة الحقوق فإن التعامل ليس بتجارة، لكنه خدمة تقدمها الدولة دونما مقابل أو مقابل مبلغ رمزي كما هي رسوم المتاحف مثلاً أو لتغطية بعض النفقات كما هي حال المواصلات العامة. أي أن التعامل بين الدولة والناس ليس ﴿تِجَـٰرَةً﴾، بل خدمة. أي أن الآية تقول لنا أن التعامل المطلوب لإيجاد مجتمع إنتاجي سليم دونما تلويث أو استعباد وبعدل مطلق وكفاءة مرتفعة هو من خلال التجارة فقط. فكأن الآية تقول: إن أي أكل للمال، أيْ أيّ تعامل بينكم إن لم يكن تجارة فهو باطل. وهذه نقطة مهمة جداً. فالتعاملات التي أحدثتها المجتمعات المعاصرة كثيرة جداً ومنها ما هو ليس بتجارة، وأبسط مثال لذلك هو الخدمات التي تقدمها الدولة كالعلاج والتعليم وشركات الكهرباء التي تفرض ما تراه على السكان دون رضى منهم لاحتكارهم لحق توزيع الكهرباء، وقس على هذا معظم الخدمات. فجميع هذه التعاملات باطلة لأنها ليست تجارة بين الناس. وبالطبع قد تثير هنا سؤالاً عن التعاملات التي أقرتها الشريعة كالمغارسة والمزاعة والإجارة التي قد لا تظهر وكأنها تجارة! فأجيب بالقول على أنها تجارة (كما سيأتي في فصل «البركة» بإذن الله). فالمستأجر للعقار يأخذ حق الاستخدام مقابل المال، ومن يؤجر عضلاته لحفر بئر فهو إنما يتاجر بقوته مقابل المال، وكذلك الطبيب الذي يعالج بإذن الله فهو إنما يأخذ أجراً مقابل استشارة المرضى له. وهكذا، فإن كل تعامل فيه أخذ للمال مقابل عطاء لمنفعة أو لسلعة وباستحقاق هو تجارة (لاحظ أن الأوقاف عطاءات أو منح من فرد أو جماعة لآخرين وليست مقابل المال كالخدمات التي تقدمها الحكومات). أي وكأن الآية تصر بأن المجتمع المسلم سيكون على الصراط المستقيم فقط إن كان التعامل بين أفراده بالتجارة وعن تراض. وإلا فإن المجتمع سينحرف. كيف؟

ثم يأتي الإعجاز الثالث ألا وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾. يا لها من آية. لاحظ أن الخطاب للجماعة. فكيف يقتل الناس أنفسهم جماعة؟ (لاحظ أن هذا التأويل القادم لا ينافي ما قاله ابن كثير وغيره من المفسرين بأن قتل النفس المقصود به انتحار الفرد). إن وضع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ في الآية لابد وأن يعني أن التجارة إن لم تكن بينكم عن تراض فستقتلون أنفسكم. كيف؟ كما ذكرت آنفاً، فإن التراضي يعني حق المجتمع على المشتري وعلى البائع، فإن لم يحرص لا المشتري ولا البائع على تحقيق هذا الحق فلابد وأن تظهر الطبقية المؤدية للفساد وبالتالي سيهلك بعض الناس. كيف؟

لابد وأنك أخي القارئ تستطيع الآن الإجابة بنفسك إن فهمت ما سبق من الكتاب. فالحكم بغير ما أنزل الله، أي عدم تطبيق مقصوصة الحقوق، سيؤدي من بين ما سيؤدي إليه إلى قفل أبواب التمكين وتمكن السلطات من الناس وظهور العملات وانتشار الربوا وانتشار الكماليات عند البعض على حساب نقصان الضروريات عند البعض الآخر وتحول العمل العسكري من عبادة إلى وظيفة وبالتالي حكم العسكر والاستعباد .. و... و .. وهكذا من انحرافات تؤدي في النهاية إلى الفساد والذي يعني الانحلال الخلقي والتلوث البيئي. وهذان يقتلان بعض الناس كما مر بنا بسبب تكتل الناس للحياة في المدن المزدحمة الملوثة مثلاً ما يساعد على تفشي الأمراض المزمنة كالربو والسرطان أو كاضطرار الفقراء للعمل في مناجم غير آمنة بسبب جشع الملاك الذين لا يوفرون عوامل السلامة، أو ... أو ... لهذا فمن رحمته سبحانه وتعالى وضعه لنا لوصفة تؤدي إلى التعامل بيننا بالتجارة عن تراض، وهذه التجارة عن تراض وكأنها هي الوسيلة الوحيدة للنجاة من التهلكة، فهي كأنها تاج قص الحق، لذا فإن البيع عن تراض رحمة بنا كما قال تعالى في الآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾.

لماذا قلت «تاج قص الحق»؟ لاحظ قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً﴾، والتي تركز على التجارة وتستثني جميع التعاملات الأخرى. فلماذا ركزت الآية على أن التعامل بالتجارة برضىً سيؤدي لحياة طيبة، وكأن أي تعامل آخر غير التجارة برضىً سيؤدي للفساد؟ لنفهم المسألة من زاوية أخرى أقول: لكي ينتفي الظلم وليكون البيع والشراء «مرضياً» لجميع الأطراف تماماً، فلابد من وجود تنافسية عالية عادلة بين المنتجين. وهذه التنافسية لن تشتد ولن تكون عادلة إلا في ظل بيئة تفتح جميع أبواب التمكين وللجميع من موارد وموافقات ومعرفة. عندها فإن البيع والشراء سيصبح هو الأداة الوحيدة للحصول على المنافع دونما مصالح توجهها. فإن أردت أي شيء من حاجياتك فلابد لك من أن تشتريها، فلا شيء مجاناً كهبات أو إقطاعات أراض أو امتيازات لمعادن، ولا مال من مناصب بيروقراطية (كموظف حكومي أو شرطي أو ...) تأخذ عليها مرتباً دونما إنتاج فعلي ثم تشتري بها حاجياتك، بل لابد من العمل لإيجاد منتج ما كالخبز أو القطار أو لإيجاد خدمة ما كالتعليم أو التطبيب، ثم بيع هذا المنتج للحصول على المال لشراء الحاجيات. فلا حياة إلا بإنتاج. حتى العسكر كما مر بنا، فهم مجاهدون ولهم الغنائم بعد النصر ثم يعودون لحياتهم الإنتاجية. وبهذا تتراكم المنتجات لأن الكل ينتج. ما أعظم الآية أخي القارئ التي تقول: لا حياة طيبة إلا بتجارة عن تراض لأن التجارة هي أساس الحصول على المنافع الصافية والمقطوفة من الخيرات التي وضعها الله الغني المغني المعطي الواهب الوهاب الرازق الرزاق الكريم الجواد في أرضه. ولأن الكل من الناس يحتاج لما يستهلكه، فالكل إذاً «لابد وأن يعمل» باجتهاد لينتج ليقايض ما أنتجه بما سيستهلكه، وبهذا تتراكم المستهلكات وتزدهر الحياة.

لاحظ أن الحياة في ظل تجارة عن تراض لن تظهر فيها البطالة المقنعة. فلن يوجد وزيراً ليكون له سائقه الخاص به، وبهذا يقل عدد السائقين المأجورين، ولن يوجد ثري فاحش ليعمل له العشرات في منزله، وبهذا يقل عدد الخدم إلا لما له ضرورة، وبالطبع لن يوجد الجند للدفاع عن السلطان ومواليه، ولن توجد أجهزة المباحث وأمن الدولة والاستخبارات التي يأكل موظفوها دونما إنتاج. وهكذا لن توجد البلطجة ولن توجد المؤسسات الحكومية التي تُقدم الخدمات والمتخمة بالموظفين المهملين. ولأن الكل لابد وأن يعمل لينتج ليبيع ليعيش، فإن الكل سيتوكل على الله ويدعوه ليُوفق في إنتاجه فيتعلق قلبه بالله. أما مع توظيف الدولة للناس، ولأن المعاشات من السلطات، فإن

التوكل على الله سيضمحل، وعندها سيُسير بعض الناس في أعمال لا منتجة فعلياً، بل أعمال منتجة لتخدم الهرم السلطوي، مثل موظفي المباحث والاستخبارات، وسعاة البريد بين الدوائر الحكومية، والحرس والخدم وما شابه. وشتان بين المجتمعين: أحدهما ترعرع أفراده متوكلين على الله طلباً للرزق، فهم أحرارٌ أعزاء، والآخر أفراده منافقون للمسؤولين طلباً للمعاش. فقد تربوا على الذل ولن يستطيعوا العيش دون استنشاق غبار أحذية المستعبِدين لهم كما حدث لأولئك الذين وقفوا مع الانقلاب العسكري في مصر مع السيسي الأخرق. هكذا يُسيّر الناس لأعمال تخدم الهيكل السياسي الاجتماعي الضال. ولعل المؤلم هو أن هذه المجتمعات الضالة تشكلت فيها مهارات الناس (مثل الخدم والحرس وبلطجية أمن الدولة) بطريقة لا إبداعية ولا تنافسية ولا مبادرة، بل بطريقة نفوسها مكسورة وذليلة وخانعة واتكالية ومهزومة ومع هذا فهي أحياناً بلطجية ومستكبرة لا تعرف حلالاً ولا حراماً ولا تُنكر منكراً. وهولاء لا يرون طريقاً للحياة إلا بالاستعباد، إما يَستعبدون أو يُستعبدون، فيذل المجتمع وينحط ليسهل استعماره وإضلاله وإغواؤه. وهذا فساد عظيم. ولا حول ولا قوة إلا بالله. فهذا معنى: ﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا﴾ والله أعلم.

هنالك فكرة جوهرية تظهر من آية سورة النساء وهي «الاحتباس» ثم التبادل من خلال البيع. فالاحتباس أعني به احتباس المجهود الفكري والعضلي في السلعة. فأي سلعة عادة تظهر بتكاتف عدة مهارات. فالخبز تراكمٌ لمعرفة زرع القمح ثم معالجته ثم خبزه، والطائرة تراكمٌ لمئات إن لم يكن لآلاف المهارات من الحصول على المعدن إلى تقنية المحركات وعلم الطيران والكهرباء. وكل منتج كما هو معلوم مؤلف من سلع أخرى أصغر منها. وفي كل مرحلة من مراحل إيجاد السلعة تُستثمر المعرفة في المادة ثم تُباع. وكل سلعة عندما تباع فهي إذاً إنما تنقل معها المعرفة المحبوسة فيها إلى جميع المنتجين الآخرين. وهكذا بانتقال السلع تنتقل المعرفة، ثم مع وقوع السلع في أيدي آخرين ستزداد المعرفة لأنهم سيزيدون عليها معرفة وسيستثمرون الزيادة المعرفية في سلعهم ثم يبيعونها. وبهذا تتحسن المنتجات التي بدورها تنقل المعرفة من خلال الاحتباس الذي جسد المعرفة في السلعة مراراً وتكراراً.

مسألة أخرى مهمة للجودة، ألا وهي أن اعتماد الحياة البشرية على البيع بتراضٍ فقط سيوجد المنفعة التي يحتاجها البشر مع أقل تشاح وقلق وهمّ وصداع ممكن لهم. كيف؟ إن البيع يعني ببساطة «خذ وهات»، ثم تنقطع العلاقة بين الطرفين: البائع والمشتري. هذه أهم ميزة للبيع، أي «إنهاء» العلاقة بين الطرفين مباشرة، فلا تستمر العلاقة برغم انتقال المعرفة من فرد لآخر. ثم يذهب كل طرف إلى حاله ويركز على منتجه الذي يتقنه ويتفرغ له ليزيده إتقاناً لأن المعرفة أصبحت في حوزته بتفكيك وفهم منتجات الآخرين ثم يزيد عليها. فالبيع إذاً أفضل وسيلة للفصل بين الناس مع توصيل المعرفة. بينما المعاملات الأخرى تربط الناس بطريقة قد تؤدي للخلاف المحبط للفرد أحياناً فيضمحل إنتاجه بكثرة انشغالاته بالهموم. فالمقاولة مثلاً وصفة مثلى لاستحداث علاقات بين البائع والمشتري قد تؤدي لخلافات لا تنتهي أحياناً. فإن ذهبت إلى خياط مثلاً واخترت معطفاً أعجبك ثم اشتريته فإن العلاقة بينكما قد انتهت. أما إن طلبت منه أن يفصل لك معطفاً، فإن نقاط الوصل بينكما كثيرة: فيجب الاتفاق على نوع القماش ولونه، وعلى طراز التفصيل وعلى دقة الخياطة وعلى نوع قماش البطانة، وهكذا. فما بالك بالمقاولة لإنشاء مبنى مثلاً، فلابد وأن تكون العلاقة بين الطرفين مبنية على الاتفاق على آلاف التفاصيل المجسدة في الوثائق كالرسومات الهندسية وجداول الكميات ومواصفات المواد المستخدمة وما إلى ذلك. وهنا بالطبع سترفض

هذا الطرح وتسأل: ولكن كيف ستُبنى المستشفيات والمجمعات التجارية والمطارات، ناهيك عن حاجة الناس لتفصيل الملابس وإعداد الوجبات الغذائية للحفلات وما شابه من ضروريات لا تتم عادة إلا بالمقاولات في أيامنا هذه؟ وما علاقة هذا بالجودة؟ للإجابة أقول:

لقد عُرف «الاستصناع» بأنه طلبٌ من المشتري للبائع بأن يصنع له سلعة وبمواصفات محددة، كأن يطلب من الخياط أن يخيط له ثوباً. وهناك احتمالات عدة، منها: أن تكون المواد الخام من المشتري، ومنها: أنها من الصانع، ومنها من هذا وذاك بناء على الاتفاق بينهما. وكما هو واضح فإن هذا شرعاً قد لا يكون جائزاً لأنه بيع ما ليس عند الصانع، وقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن هذا البيع كما مر بنا. إلا أن معظم الفقهاء أجازوه بحجة حاجة الناس له! فبالنسبة للحنفية وهم أكثر من توسعوا فيه فإنهم استحسنوا الاستصناع من باب الاستدلال بالعرف. أما باقي فقهاء المذاهب الثلاثة فقد اعتبروه من باب البيع بالسلم. فمن المذهب الحنفي يقول السرخسي:

> «قال: وإذا استصنع الرجل عند الرجل خفين أو قلنسوة أو طستاً أو كوزاً أو آنية من أواني النحاس فالقياس أن لا يجوز ذلك لأن المستصنع فيه مبيع، وهو معدوم، وبيع المعدوم لا يجوز لنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الإنسان، ثم هذا في حكم بيع العين، ولو كان موجوداً غير مملوك للعاقد لم يجز بيعه، فكذلك إذا كان معدوماً، بل أولى. ولكنا نقول: نحن تركنا القياس لتعامل الناس في ذلك، فإنهم تعاملوه من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا من غير نكير منكر، وتعامل الناس من غير نكير أصل من الأصول كبير لقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن﴾. وقال صلى الله عليه وسلم: ﴿لا تجتمع أمتي على ضلالة﴾. قال النووي: وفيه دليل لكون الإجماع حجة. وهو أصح ما يستدل به له من الحديث. وأما حديث لا تجتمع أمتي على ضلالة فضعيف».[٣٠١]

وبالنسبة لباقي المذاهب سأنقل ما لخصه الدكتور الجنيدل أثابه الله بالقول:

> «المذاهب الثلاثة الأخرى: كما قلت أنهم قالوا به ولكنهم لم يميلوا فقط إلى تسميته عقداً جديداً بقدر ما اعتبروه عقداً يشبه عقد السلم، أو هو على الأصح من عقود السلم، ولهذا ننقل أقوال العلماء من هذه المذاهب لنصل بعد ذلك إلى النتيجة:
>
> ١- المالكية: قالوا أنه من باب السلم لا من باب بيع المعدوم، فيشترط فيه ما يشترط في السلم ويفسده ما يفسده، وفي هذا يقولون: «يجوز أن يستصنع السيف، أو السرج أو ما شابه، ويشترط في ذلك ما يشترط في السلم، فيجوز الشراء من الحداد والنجار والحباك، وهو سلم يشترط فيه ما يشترط في السلم من تعجيل رأس المال وضر [هكذا] الأجل وعدم تعيين العامل والمعمول منه [منقول من حاشية الدسوقي]».
>
> ٢- الشافعية: يصح عندهم في كل ما ينضبط في المقصود منه بالوصف، قال الشافعي في الأم: «ولا بأس أن يسلفه في طست أو ثور من نحاس أحمر أو أصفر أو شبه [الشبه نوع من المعادن] أو رصاص أو حديد، ويشترط بسعة معروفة ومضروبة أو مفرغاً وبصبغة معروفة وبصبغة بالتخانة أو بالرقة ويضرب له أجلاً كهو في الثياب، وإذا جاء على ما يقع عليه اسم الصفة والشرط لزمه ولم يكن له رده ... ولا بأس أن يبتاع آجراً بطول وعرض وتخانة ويشترط من طين وتخانة معروفة».
>
> ٣- الحنابلة: يصح في المذهب الحنبلي بلفظ البيع والسلم وحالاً وإلى أجل. قال ابن قدامة في المغني من

تعريف السلم: «هو أن يسلم عوضاً حاضراً في عوض موصوف في الذمة إلى أجل، وهو نوع من البيع ينعقد بما ينعقد به البيع وبلفظ السلف والسلم .. ويصح السلم في النشاب والنبل. وقال القاضي: لا يصح السلم فيها لأنه يجمع أخلاط من خشب وعقب وريش ونعل، فجرى مجرى إخلاط الصيادلة .. ولنا أنه يصح بيعه ويمكن ضبطه بالصفات التي لا يتفاوت الثمن معها غالباً، فصح السلم فيه كالخشب والقصب وما فيه من غيره يمكن ضبطه والإحاطة به، ولا يتفاوت كثيراً، فلا يمنع كالثياب المنسوجة من جنسين» ...».[٣٠٢]

كما هو واضح من الاقتباس السابق ومن كتب الفقه فإن الذي كان يقلق الفقهاء هو ظهور الخلاف بين المشتري والصانع. لهذا فهم لم يجيزوا الاستصناع في كل شيء، بل ردوه إلى طبيعة السلعة: فإن كانت السلعة منتشرة في الأسواق ومعلومة في مواصفاتها وبالتالي لن يختلف عليها المشتري والمصنّع فإن الحكم هو الجواز. وسبب عدم الاختلاف المتوقع بين المشتري والصانع هو أنه إن اختلفوا فإن الفصل بينهما في القضاء يكون بالرجوع للعرف. لنأخذ مثالاً: إن كانت صناعة قدرٍ من نحاسٍ قد انتشرت بين الناس بمواصفات محددة كأن يكون القدر الصغير بحجم كذا ومصنوع من مادة كذا بسمك كذا بحيث يصعب تمييز قدر عن آخر في الجودة فإن الحكم عندها هو الجواز. فإن اختلف الطرفان فإن هناك في الأسواق من القدور المشابهة ما يمكن الرجوع إليه لفصل الخلاف. حتى وإن كانت هناك بعض الاختلافات كأن يطلب المشتري من الصانع أي يضيف للقدر ما يمسك به ليحمله (أذن) أو كتفصيل ثوب بنمط مغربي وبقماش تركي ومعلوم الجودة واللون ولكن بمقاس أكبر ليلائم المشتري لضخامة جسمه، فإن الحكم هو الجواز لأن هناك عرفاً تصنيعياً لكل هذه الطلبات المميزة لهذا المشتري. أي أن العرف التصنيعي هو المحك الأهم في أذهان الفقهاء لتجويز أو تحريم الاستصناع. لنقرأ الاقتباس الآتي من المبسوط لترى التركيز على العرف:

«باب الرجل يستصنع الشيء: قال رحمه الله: اعلم بأن البيوع أنواع أربعة: بيع عين بثمن، وبيع دين في الذمة بثمن وهو السلم، وبيع عمل العين فيه تبع وهو الاستئجار للصناعة ونحوهما، فالمعقود عليه الوصف الذي يحدث في المحل بعمل العامل والعين هو الصبغ بيع فيه، وبيع عين شرط فيه العمل وهو الاستصناع، فالمستصنع فيه مبيع عين ولهذا يثبت فيه خيار الرؤية والعمل مشروط فيه، وهذا لأن هذا النوع من العمل اختص باسم فلابد من اختصاصه بمعنى يقتضيه ذلك الاسم، والاستصناع استفعال من الصنع. فعرفنا أن العمل مشروط فيه ثم أحكام ما للناس فيه تعامل من الاستصناع قد بيناه في شرح البيوع، فبذلك بدأ الباب هنا وبين الفرق بينه وبين ما إذا أسلم حديداً إلى حداد ليصنعه إناء مسمى بأجر مسمى فإنه جائز ولا خيار له فيه إذا كان مثل ما سمى؛ لأن ثبوت الخيار للفسخ حتى يعود إليه رأس ماله فيندفع الضرر به، وذلك لا يتأتى هنا، فإن بعد اتصال عمله بالحديد لا وجه لفسخ العقد فيه. فأما في الاستصناع المعقود عليه العين وفسخ العقد فيه ممكن، فلهذا ثبت خيار الرؤية فيه، ولأن الحداد هنا يلتزم العمل بالعقد في ذمته ولا يثبت خيار الرؤية فيما يكون محله الذمة كالمسلم فيه. فأما في الاستصناع المقصود هو العين والعقد يرد عليه حتى لو صار ديناً بذكر الأجل عند أبي حنيفة، رحمه الله، لم يثبت فيه خيار الرؤية بعد ذلك. وإن أفسده الحداد فله أن يضمنه حديداً مثل حديده ويصير الإناء للعامل، وإن شاء رضي به وأعطاه الأجر؛ لأن العامل مخالف له من وجه حيث أفسد عمله، وموافق من وجه وهو إقامة أصل العمل وإن شاء مال إلى جهة الخلاف وجعله كالغاصب، ومن غصب حديداً وضربه إناء فهو ضامن حديداً مثله والإناء له بالضمان. ...

وإذا سلّم إليه غزلاً ينسجه ثوباً وأمره أن يزيد من عنده غزلاً مسمى مثل غزله على أن يعطيه ثمن الغزل وأجر الثوب دراهم مسماة جاز، وهذا استحسان. وفي القياس لا يجوز، لأنه اشترى منه ما سماه من الغزل وهو غير معين ولا مشروط في ذمته ديناً، ولكنه يستحسن للتعامل في هذا المقدار، فقد يدفع الإنسان غزلاً إلى حائك فيقول له الحائك هذا لا يكفي لما تطلبه، فيأمره أن يزيد من عنده بقدر ما يحتاج إليه ليعطيه ثمن ذلك، وإنما لا يجوز الاستصناع في الثوب لعدم التعامل ...

ولو دفع غزلاً إلى حائك لينسجه بذراع من ذلك الثوب أو بجزء شائع مسمى فذلك لا يجوز في ظاهر المذهب أيضاً؛ لأنه في معنى قفيز الطحان. قال رضي الله عنه، وكان شيخنا الإمام يحكي عن أستاذه رحمهما الله أنه كان يفتي بجواز هذا ويقول: فيه عرف ظاهر عندنا بنسف ولو لم يجوزه إنما يجوزه بالقياس على المنصوص، والقياس يترك بالعرف كما في الاستصناع، ثم فيه منفعة، فإن النساج يعجل بالنسج ويجد فيه إذا كان له في الثوب نصيباً ...

وإذا دفع إلى إسكاف جلداً واستأجره بأجرٍ مُسَمّىً على أن يخرزه له خفين بصفةٍ معلومةٍ على أن يفعله الإسكاف ويبطنه وَوَصَفَ له البطانةَ والنعلَ فهو جائز؛ لأنه متعارف. وإذا جاز الاستصناع في الخفِّ لكونه متعارفاً ففي البطانة والنعل أَجْوَزُ. ولا خيار لصاحب الأديم إذا عمله عملاً مقارناً الإفساد فيه وكان ينبغي أن يثبت له الخيار في البطانة والنعل؛ لأنه اشترى ما لم يره لكنه قال لا خيار له في أصل الأديم لأنه ملكه ولا يتأتى الرد في البطانة والنعل منفرداً عن الأصل ثم البطانة والنعل بيع في هذا العقد والمقصود هو العمل. (ألا ترى) أن بالبطانة والنعل يصير الخف ينسب إلى الأديم دون البطانة والنعل، ولا خيار له فيما هو المقصود وهو العمل وفيما هو الأصل وهو الأديم، ...

ولو أسلم ثوباً إلى خياط وأمره أن يخيطه قميصاً بدرهم فخاطه قباء فلصاحب الثوب أن يضمنه قيمة ثوبه، وإن شاء أخذ القباء وأعطاه أجر مثله لا يجاوز به ما سمى له؛ لأنه في أصل الخياطة موافق وفي الهيئة والصفة مخالف. وبعض مشايخنا ـ رحمهم الله ـ يقولون: القباء والقميص تتفاوتان في الاستعمال، وإن كان لا يتفق فلم يكن في أصل مقصود مخالفاً وإنما خالفه في تتميم المقصود حتى لو خاطه سراويلاً كان غاصباً ضامناً ولا خيار لصاحب الثوب؛ لأنه لا مقاربة بين القميص والسراويل في الاستعمال. والأصح: أن الجواب في الفصلين واحد. وقد روى هشام عن محمد ـ رحمهما الله ـ أنه لو دفع إليه شبهاً ليضرب له طستاً فضربه كوزاً فهو بالخيار ولا مقاربة في الاستعمال هنا ولكنه موافق في أصل الصنعة مخالف في الهيئة والصفة، فكذلك في مسألة الثوب. وإن خاطه سراويلاً فهو في أصل الخياطة موافق وفي الهيئة مخالف. فإن قال رب الثوب أمرتك بقميص وقال الخياط أمرتني بقباء فالقول قول رب الثوب مع يمينه عندنا. وقال ابن أبي ليلى ـ رحمه الله ـ القول قول الخياط؛ لإنكاره الخلاف والضمان. والشافعي رحمه الله يقول: إنهما يتحالفان، لأنهما اختلفا في المعقود عليه. ولو اختلفا في البدل تحالفا إذا كان قبل إقامة العمل، فكذلك في المعقود عليه ولكن هذا لا معنى له هنا، لأن رب الثوب يدعي عليه ضمان قيمة الثوب والخياط ينكر ذلك ويدعي الأجر ديناً في ذمة رب الثوب، فلا يكون هذا في معنى ما ورد الأثر بالتحالف فيه مع أن المقصود بالتحالف الفسخ وبعد إقامة العمل لا وجه للفسخ. وإن أقاما البينة فالبينة بينة الخياط؛ لأنه هو المدعي الإذن في خياطة القباء والوفاء بالمعقود عليه وتقرر الأجر في ذمة صاحب الثوب. وإن اختلفا في الأجر فالقول قول رب الثوب؛ لأنه منكر للزيادة والبينة بينة الخياط؛ لأنها تثبت الزيادة. وكذلك لو قال صاحب الثوب خيطه لي بغير أجر فالقول قوله مع يمينه على قياس ما بينا في القصارة؛ لأن عمل الخياطة المتصل بالثوب غير متقوم بنفسه. ولم يذكر في الكتاب ما إذا اتفقا على أنه لم يشارطه على شيء في هذه الفصول. وفي النوادر عن أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ أنه لا أجر له؛ لأن المنافع لا تتقوم إلاّ بعقد ضمان أو

> بتسمية عوض. وعن أبي يوسف ـ رحمه الله ـ قال: استحسن إذا كان خيط له فأوجب الأجر له؛ لأن الخياطة التي بينهما دليل على أنه طلب منه إقامة العمل بأجره، فقام ذلك مقام الشرط. وعن محمد رحمه الله قال: إن كان العامل معروفاً بذلك العمل بالأجر فتح الحانوت لأجله فذلك ينزل منزلة شرط الأجر ويقضي له بالأجر استحساناً. ...».[٣٠٣]

أي أن لدينا ثلاثة مواقف متباينة من الاستصناع في الشريعة: الأول «لا» يجيزه تماماً، وفي هذا امتثال لأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بعدم بيع ما ليس عند الصانع، والثاني يجيزه في حال وجود أعراف واضحة عن السلعة كما ذهب الفقهاء على أنه نوع من بيع السلم، والثالث لا تجيزه الشريعة ولكن الأنظمة الوضعية تجيزه طالما اتفق المشتري والصانع على شراء المعدوم. والآن سأعرض لك سريعاً بعض أهم الحيثيات التي تريك أن الأفضل هو الموقف الأول ثم الثاني، أما الثالث الذي يصل بين المشتري والصانع فهو آفة يجب الخلاص منه. وسيأتي تفصيل من منظور آخر أكثر إقناعاً لهذه المسألة في فصل «المعرفة» بإذن الله.

لأعرض أولاً لبعض المسلمات: إن السلعة كلما كانت مصنعة كلما كانت أقل تكلفة. ذلك لأن المصانع تنتجها بكميات كبيرة دون تدخل المشتري الذي سيعيق بطلباته انسيابية الإنتاج ما سيزيد التكلفة. وللتوضيح بمثال بسيط: فشتان من حيث التكلفة (وليس السعر) بين قطعة خبز تشتريها جاهزة من إنتاج مخبز أوتوماتيكي وأخرى تفصلها على مزاجك عند فران كزيادة ملحها أو إضافة الجبنة لها. وكما هو معلوم أيضاً، فمع إقبال الناس على هذه الإضافات الفردية للسلع ستتحول هذه الإضافات بسبب جودتها لتصبح من الأعراف. ففي إقليم الحجاز مثلاً اشتهر خبز يقال له «التميس» وبنوعين: بالسمن أو بغير السمن. واستمر هذا الحال لعشرات السنين حتى طلب بعض الزبائن من الفرانين إضافة الجبنة فيها. وراقت هذه الإضافة لكثير من الناس فزاد الطلب عليها فأصبحت نوعاً يشتريه الناس جاهزاً وليس خبزاً حسب الطلب. هكذا تتغير بعض الأعراف التصنيعية من خلال رغبات الزبائن. إلا أن هناك طريق آخر وأهم لتحسين الإنتاج، ألا وهو تلمّس المصنّعين لما يمكن أن يُقبل الناس على شرائه. لهذا نجد الشركات تعلن دائماً عن تميز منتجاتها المبتكرة. فهذه شركة أبل للهواتف النقالة صنعت أول هاتف باللمس لتستفرد بالسوق على حساب شركة نوكيا، فتبعتها شركة سامسونج بهاتف باللمس ولكن بالادعاء بأن ميزات هاتفها يفوق أبل. أي أن التطوير والإبداع إما أن يأتي من ضغوط طلبات الناس أو من تحسس الشركات لما يمكن أن يقفز بمبيعاتهم ولكن دون ضغط من الناس الذين سيعجبهم المنتج فيُقبلوا على شرائه.

ومن المسلمات أيضاً هو أن كلتا الطريقتين تؤديان في المحصلة إلى الربح من إقبال الناس على شراء المنتج المحسن. أي وكأن مدى إقبال الناس على الشراء هو تصويت للسلعة أو الخدمة إما بالربح أو بالخسارة. وهنا قد تقول: ولكن ما الجديد في هذه المسلمات؟ فهي معلومة لكل اقتصادي! فأجيب: إن ما يجعلها أكثر كفاءة في الإسلام هي حركيات الشريعة. فهذا التصويت مثلاً سيكون أكثر تأثيراً في توجيه السوق إلى منتجات ذات جودة أعلى إن كان في ظروف تُفتح فيه جميع أبواب التمكين كما تفعل الشريعة، وإن كان البيع والشراء عن تراض هو الوسيلة الوحيدة لكسب الرزق. عندها فلأن المنتجين كُثر جداً (لأن الجميع ينتج كما مر بنا)، ولأنهم أكثر حرية وتفرغاً ولا يفكرون بالتالي إلا في الإبداع والمزيد من الإنتاج للمزيد من الربح (تذكر ما مر بنا عن التحررات الخمسة)، عندها ستزداد «المنافسة» بين الصانعين لجذب أصوات المستهلكين لشراء مصنوعاتهم. وهذا هو الأهم:

أي استحداث المنافسة. وهكذا تزداد الإنتاجية نوعاً وكماً.

أي أن الحركيات تجتمع عند استحداث المنافسة «في ظل موارد مفتوحة للجميع». وهذا «ما لن» تفعله الرأسمالية كما مر بنا. أي أن الإصرار على البيع بتراضٍ في ظل مجتمع يفتح أبواب التمكين سيؤدي إلى توافر المنتجات نوعاً وكما لاسيما أن المنافسة بين الجميع لأن الجميع، ينتج سلعاً أو خدمات ما في ظل موارد لا تنضب، أي موارد متجددة كما هي حال الكرة الأرضية كما مر بنا في فصل «ابن السبيل»، مع نمو سكاني مستمر. أي أن المنافسة مستمرة إلى ما لا نهاية، فتزداد المعرفة وتزداد المنتجات جودة وكثرة بسبب المنافسة المبنية على البيع والشراء بتراضٍ والمؤدية لانقطاع العلاقة بين الطرفين بعد البيع مع انتقال المعرفة.

ولكن لماذا لا يؤدي الاستصناع لظهور المنتجات الأفضل؟ لابد هنا من التمييز بين أفضل منتج للفرد وأفضل منتج للمجتمع. فبالطبع إن ذهبت إلى خياط ماهر واخترت كل تفصيلة في معطف تستصنعه بعناية سيكون المعطف متقناً وأفضل من أي معطف تشتريه من أفضل الماركات. لكن السؤال هو: هل إن سلك جميع أفراد المجتمع هذا المسلك ستكفي مهارات وأوقات جميع الخياطين لكسوة جميع الناس بمثل هذا المعطف المتقن؟ وهل هذا عدل أم فيه ظلم على بعض الناس؟ وكيف سيؤثر هذا السلوك الاستصناعي على جودة التصنيع؟ ولعلك تضيف بأن هذا هو المسلك الذي نهجه الناس في بعض المنتجات قبل الثورة الصناعية مثل إنتاج الملابس، وكأنك ترمي إلى أنه وضع إنتاجي منطقي وبالتالي لابد وأن يكون إسلامياً! فأجيب: لقد كان نظاماً إنتاجياً لا يسع جميع الناس. تخيل أن هناك نظاماً عكس الإسلام، أي أنه نظام يمنع البيع ويصر على استصناع كل شيء، أي أنك لن تستطيع شراء معطف لولدك مثلاً ولكن عليك التفاوض مع الخياط لاستصناعه. عندها فإن عدد المنتجين «لن» يسع لتلبية طلبات جميع الناس لأن الاستصناع أقل كفاءة في الإنتاجية «كماً» كما هو معلوم. أي أن الإنتاج لن يكفي الجميع وبالتالي ترتفع أسعار السلع لقلة المعروض منها مقابل الطلب فيظهر الفقر بارتفاع الأسعار. وهؤلاء الفقراء عبء على المجتمع وسينهكونه دونما إنتاج يقابله، ما يؤدي للمزيد من الفقر والظلم.

أي أن الموقف الأول الذي ينص على التعامل فقط ببيع ما صُنع هو الأفضل في جميع الأحوال لأنه سيؤدي للتصنيع. وهذا ما يؤدي إليه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: ﴿لا تبع ما ليس عندك﴾. لماذا؟ لأن على الناس العيش من كسب أيديهم، وهذا لا يكون إلا بالإنتاج ثم الربح، والربح لا يكون إلا بالمزيد من الاجتهاد والابتكار لتخفيف التكاليف مع رفع الجودة، وهذا يؤدي للتنافس ما يودي للتصنيع لأن الشريعة منعت الناس من البيع إلا إن كانت السلعة موجودة وجاهزة. فالتصنيع الآلي «مثلاً» ما هو إلا وسيلة لزيادة الربح. لاحظ أن التصنيع قد يعني أعلى إنتاج ممكن «كماً» وليس بالضرورة نوعاً. وإن كان التركيز في التصنيع على النوعية (إن لم تطبق الشريعة في ظل ظروفنا الحالية)، فقد لا تكون السلع المصنوعة كافية لتغطية احتياجات البشر كما حدث مع الثورة الصناعية التي أدت لانتشار الفقر. فالفقر يعني أن أناساً حرموا من بعض المصنوعات. ونحن نريد مجتمعاً يزيد فيه الإنتاج نوعاً وكماً، وهذا ما تؤدي إليه الشريعة من خلال التصنيع وليس الاستصناع. كيف؟

وبالنسبة للموقف الثاني من الاستصناع أقول: إن الاستصناع إما يكون بالمواد أو بغير المواد. فإن كان بالمواد فإن فرص ظهور خلاف بين المشتري والمصنع أكثر احتمالية من جهة، وسيؤدي إلى تجهيل المشتري بالأسعار من

جهة أخرى. ولنركز الآن على التجهيل الذي سيؤثر سلباً في المنافسة. ففي مثالنا السابق عن الخياط، فإن اشترى الزبون المعطف استصناعاً بالمواد، وإن كان هذا هو الدارج بين الناس، فإن الزبائن عندها سيكونون أكثر جهلاً بأسعار الأقمشة والخيوط. فالخياط قد لا يخبرهم عن السعر الحقيقي لتكلفة المواد، ولا يحق لهم بالطبع السؤال. وفي هذا تجهيل لشريحة من الناس للأسعار. وفي هذا التجهيل تعتيم على فرص انجذاب الناس لما هو أفضل ربحاً. تذكر ما قلناه عن المشقة وفرص الناس وكفاءاتهم للانجذاب لما هو أنسب لهم، فإن كان الاستصناع دون مواد، وكان على الناس الشراء، عندها ستفتضح الأسعار وسيقارن الناس تكلفة المعطف دون مواد وسيكتشف الناس مقدار ربح الخياط ويقارنونه بالمهن الأخرى. فإن كان كثيراً انجذبوا للعمل فيه وبالذات الأجيال الصاعدة منهم. وهكذا مع انكشاف أرباح المهن الأخرى تكون الساحة أكثر نقاءً للمقارنة والمنافسة. بهذا يتنافس الناس في الإقبال على الأعمال الأكثر ربحاً. وعندما تتشبع مهنة أو صناعة بكثرة الانجذاب إليها وبالتالي بكثرة مصنوعاتها يقل ربحها فتبدأ منافسة تحسين المنتجات بين من يعملون بها لصعوبة خروجهم من مهنتهم هذه لمهنة أخرى لما استثمروه فيها. فلابد إذاً من الاستمرار بالمنافسة بمنتجات أفضل أو الانتقال لمهنة أخرى أكثر ربحاً وبالذات الأجيال الصاعدة. وهذا ينطبق على جميع السلع بما فيها المصنوعة آلياً. وما يزيد الأسعار انكشافاً أيضاً والسوق شفافية حركية الإشهاد في البيع. قال تعالى في سورة البقرة:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَلَا يَأۡبَ كَاتِبٌ أَن يَكۡتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُۚ فَلۡيَكۡتُبۡ وَلۡيُمۡلِلِ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبۡخَسۡ مِنۡهُ شَيۡـٔٗاۚ فَإِن كَانَ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ سَفِيهًا أَوۡ ضَعِيفًا أَوۡ لَا يَسۡتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ وَلَا يَأۡبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْۚ وَلَا تَسۡـَٔمُوٓاْ أَن تَكۡتُبُوهُ صَغِيرًا أَوۡ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقۡوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَرۡتَابُوٓاْ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةٗ تُدِيرُونَهَا بَيۡنَكُمۡ فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَلَّا تَكۡتُبُوهَاۗ وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡۚ وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٞ وَلَا شَهِيدٞۚ وَإِن تَفۡعَلُواْ فَإِنَّهُۥ فُسُوقُۢ بِكُمۡۗ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾.

هذه أطول آية في القرآن الكريم، لذا فلابد وأن تكون لها أهمية خاصة. وسيأتي تأويلها وتأثير ذلك في التعاملات في فصل «البركة» بإذن الله. لكن سنركز الآن على أمر الإشهاد في البيع فقط. فقد ظن بعض الفقهاء أن الهدف من الإشهاد في البيع هو لإحقاق الحق إن وقع خلاف بين المتبايعين. إلا أن هناك هدف مهم آخر من الإشهاد، والله أعلم، ألا وهو إشاعة الأسعار التي تمت بها الصفقات قدر المستطاع. فإن علمها الشهود وتحدثوا بها بين الناس، ستبدأ المقارنة بين الأسعار وتُفتضح الأسعار أكثر وأكثر للناس. تذكر أن هذا مما ركز عليه الاقتصادي المعروف هايك: أي أن الإشارات التي ترسلها الأسعار للمنتجين ستزيد المنافسة في السوق عدلاً ونقاء كلما كانت الإشارات أكثر دقة. ومن جهة ثانية فإن في الإشهاد حماية للمستهلكين. فسيتردد التجار ألف مرة في غش الزبائن لأنهم يعلمون أن هناك شهوداً وأن أحدهم قد يفهم في الأسعار فيُفتضح أمر التاجر. لذا سيكون التاجر منطقياً في ربحه وتنتفي الأرباح الفاحشة التي قد تؤدي إلى ظهور أفراد يعيشون بترف لا يقابل إنتاجهم ما قد يؤدي لفسادهم لتفرغهم. أما إن كانت السلعة جديدة على السوق وكان ربحها كبير في بادئ الأمر بسبب الندرة، عندها فإن الصناع الآخرين سينجذبون لإنتاج نفس المنتج المربح لندرته، فيقل سعره. هل رأيت الحكمة من الإشهاد. فمع كل

الصفقات المعتبرة كبيع دار أو سيارة أو قطعة أثاث شهود لكشف الأسعار. أما محقرات المستهلكات كاليومية منها مثل الخبز والتي شاع سعرها وتباع بالتعاطي فهي مسألة خلافية بين الفقهاء في ضرورة الإشهاد عليها، وسيأتي توضيحها في فصل «البركة» بإذن الله. قال القرطبي في الفائدة التاسعة والأربعين من الآية:

> «قال الطبريّ: معناه وأشهدوا على صغير ذلك وكبيره. واختلف الناس هل ذلك على الوجوب أو الندب؛ فقال أبو موسى الأشعري وابن عمر والضحاك وسعيد بن المسيِّب وجابر بن زيد ومجاهد وداود بن علي وابنه أبو بكر: هو على الوجوب؛ ومِن أشدهم في ذلك عطاء قال: أشهد إذا بعت وإذا اشتريت بدرهم أو نصف درهم أو ثلث درهم أو أقل من ذلك؛ فإن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ...﴾. وعن إبراهيم قال: أشهد إذا بعتَ وإذا اشتريت ولو دَسْتَجَة بَقْلٍ. وممن كان يذهب إلى هذا ويرجحه الطبري، وقال: لا يحل لمسلم إذا باع وإذا اشترى إلا أن يُشهد، وإلا كان مخالفاً كتاب الله عز وجل، وكذا إن كان إلى أجل فعليه أن يكتب ويُشهد إن وجد كاتباً. وذهب الشعبي والحسن إلى أن ذلك على الندب والإرشاد لا على الحتم. ويُحكى أن هذا قول مالك والشافعي وأصحاب الرأي. وزعم ابن العربي أن هذا قول الكافة، قال: وهو الصحيح. ولم يحك عن أحد ممن قال بالوجوب إلا الضحاك. قال: وقد باع النبي صلى الله عليه وسلم وكتب. قال: ونسخة كتابه: بسم الله الرحمن الرحيم. هذا ما اشترى العدّاء بن خالد بن هوذة من محمد صلى الله عليه وسلم، اشترى منه عبداً أو أمة لا داءَ ولا غائِلَةَ ولا خِبْثَة بيعَ المسلم المسلم. وقد باع ولم يُشهد، واشترى ورهن درعه عند يهودي ولم يُشهد. ولو كان الإشهاد أمراً واجبا لوجب مع الرهن لخوف المنازعة. قلت: قد ذكرنا الوجوب عن غير الضحاك. وحديث العدّاء هذا أخرجه الدارقطني وأبو داود. وكان إسلامه بعد الفتح وحُنَين، وهو القائل: قاتلنا رسول الله صلى الله عليه وسلّم يوم حُنين فلم يُظهرنا الله ولم ينصرنا، ثم أسلم فحسن إسلامه. ذكره أبو عمر، وذكر حديثه هذا، وقال في آخره: قال الأصمعي: سألت سعيد بن أبي عروبة عن الغائلة فقال: الإباق والسرقة والزنا، وسألته عن الْخَبْثة فقال: بيع أهل عهد المسلمين. وقال الإمام أبو محمد بن عطية: والوجوب في ذلك قَلِقٌ، أما في الدّقَائق فصعب شاق، وأما ما كثُر فربما يقصد التاجر الاستئلاف بترك الإشهاد، وقد يكون عادة في بعض البلاد، وقد يستحي من العالم والرجل الكبير الموقّر فلا يُشهد عليه؛ فيدخل ذلك كله في الائتمان ويبقى الأمر بالإشهاد ندباً؛ لما فيه من المصلحة في الأغلب ما لم يقع عذر يمنع منه كما ذكرنا. ...».[٣٠٤]

ويقول ابن كثير في تفسير الجزء الأخير من الآية، أي في قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِن تَفْعَلُواْ فَإِنَّهُۥ فُسُوقُۢ بِكُمْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾.

> «... وقوله: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا﴾. أي إذا كان البيع بالحاضر يداً بيد فلا بأس بعدم الكتابة لا نتفاء المحذور في تركها، فأما الإشهاد على البيع فقد قال تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾. قال ابن أبي حاتم: حدثنا أبو زرعة حدثني يحيى بن عبد الله بن بكر حدثني ابن لهيعة حدثني عطاء بن دينار عن سعيد بن جبير في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾، يعني أشهدوا على حقكم إذا كان فيه أجل أو لم يكن فيه أجل، فأشهدوا على حقكم على كل حال. قال وروي عن جابر بن زيد ومجاهد وعطاء والضحاك نحو ذاك. وقال الشعبي والحسن هذا الأمر منسوخ بقوله: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَـٰنَتَهُۥ﴾، وهذا الأمر محمول عند الجمهور على الإرشاد والندب لا على الوجوب، والدليل على ذلك حديث خزيمة بن ثابت

> الأنصاري وقد رواه الإمام أحمد: حدثنا أبو اليمان حدثنا شعيب عن الزهري حدثني عمارة بن خزيمة الأنصاري أن عمه حدثه وهو من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرساً من أعرابي فاستتبعه النبي صلى الله عليه وسلم ليقضيه ثمن فرسه، فأسرع النبي صلى الله عليه وسلم وأبطأ الأعرابي، فطفق رجال يعترضون الأعرابي فيساومونه بالفرس ولا يشعرون أن النبي صلى الله عليه وسلم ابتاعه حتى زاد بعضهم الأعرابي في السوم على ثمن الفرس الذي ابتاعه النبي صلى الله عليه وسلم فنادى الأعرابي النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إن كنت مبتاعاً هذا الفرس فابتعه وإلا بعته. فقام النبي صلى الله عليه وسلم حين سمع نداء الأعرابي قال: (أو ليس قد ابتعته منك؟) قال الأعرابي: لا والله ما بعتك. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (بل قد ابتعته منك). فطفق الناس يلوذون بالنبي صلى الله عليه وسلم والأعرابي وهما يتراجعان. فطفق الأعرابي يقول هلم شهيداً يشهد أني بايعتك. فمن جاء من المسلمين قال للأعرابي: ويلك إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يقول إلا حقاً. حتى جاء خزيمة فاستمع لمراجعة النبي صلى الله عليه وسلم ومراجعة الأعرابي يقول هلم شهيداً يشهد أني بايعتك. قال خزيمة: أنا أشهد قد بايعته. فأقبل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال: (بم تشهد؟) فقال: بتصديقك يا رسول الله، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة بشهادة رجلين، وهكذا رواه أبو داود من حديث شعيب والنسائي من رواية محمد بن الوليد الزبيري، كلاهما عن الزهري به نحوه. .... وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾، قيل معناه لا يضار الكاتب ولا الشاهد فيكتب هذا خلاف ما يملي ويشهد هذا بخلاف ما سمع أو يكتمها بالكلية، وهو قول الحسن وقتادة وغيرهما، وقيل معناه لا يضر بهما. قال ابن أبي حاتم حدثنا أسيد بن عاصم حدثنا الحسين يعني ابن حفص حدثنا سفيان عن يزيد بن أبي زياد عن مقسم عن ابن عباس في هذه الآية: ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾، قال يأتي الرجل فيدعوهما إلى الكتاب والشهادة فيقولان: إنا على حاجة. فيقول: إنكما قد أمرتما أن تجيبا فليس له أن يضارهما. ثم قال: وروى عن عكرمة ومجاهد وطاوس وسعيد بن جبير والضحاك وعطية ومقاتل ابن حيان والربيع بن أنس والسدي نحو ذلك. وقوله: ﴿وَإِن تَفْعَلُواْ فَإِنَّهُۥ فُسُوقٌۢ بِكُمْ﴾، أي إن خالفتم ما أمرتم به أو فعلتم ما نهيتم عنه فإنه فسوق كائن بكم أي لازم لكم لا تحيدون عنه ولا تنفكون منه. وقوله: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾، أي خافوه وراقبوه واتبعوا أمره واتركوا زجره. ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾، كقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾، وكقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَءَامِنُواْ بِرَسُولِهِۦ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِۦ﴾، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، أي هو عالم بحقائق الأمور ومصالحها وعواقبها فلا يخفى عليه شيء من الأشياء بل علمه محيط بجميع الكائنات، ...».[٣٠٥]

أي أن المجتمع إن رفض الاستصناع بالمواد وأصر على الإشهاد في البيع ستُكشف الأسعار للكل، وهذا سيؤدي لجذب الناس للأعمال الأكثر ربحاً ما يزيد المنافسة فترتفع الجودة. وبالطبع سيكون لك الآن سؤالاً مبرراً بالقول: ولكن بيع السلعة منتهية يخفي أسعار المواد! فعند شراء معطف ما لن نعرف نسبة تكلفة المواد إلى نسبة العمل المستثمر فيه من الخياط، بينما الاستصناع بدون المواد سيكشف الأسعار أكثر، وهذا تناقض لأن الشريعة وكأنها بالأمر ببيع السلع منتهية تؤيد تجهيل الناس بالأسعار! وللتوضيح أقول:

لأعرض أولاً لمسلّمات أخرى: كما هو معلوم في أيامنا هذه، فإن هناك من السلع السهلة الإنتاج كالأواني والمفاتيح ما لا حاجة فيه للاستصناع لأن في الاستصناع إنهاك للبائع وللصانع لما لا داعي له. فليس من المنطق أن يطلب زبون من مصنع للجلود أن يصنع له حذاءً بمواصفات خاصة (برغم إمكانية ذلك) إلا إن كان المشتري شاذاً

في مقاساته بسبب عرج أو إن كان مريضاً بداء العظمة ويريد التميز بحذاء لا نظير له. ويندرج تحت هذا النوع معظم المنتجات سواء المعقدة في تصنيعها كالساعات وأجهزة الحاسب الآلي أو السهلة الإنتاج كالخبز. وجميع هذه السلع ستُصنع من خلال الشراكات إن طبقت الشريعة، فلا حاجة لاستصناعها لأن في استصناع كل شيء مشقة على الناس. تذكر ما مر بنا في فصل «الشركة» عن تجمع الأفراد إلى شراكات كل منها تمثل أكبر عدد من الشركاء دونما خلافات بينهم، عندها فإن كل جماعة ستتنافس مع الشراكات الأخرى لصنع هذه المستهلكات. وبهذا ترتفع الجودة. فكما هو ثابت فإن التصنيع هو أقل الوسائل تكلفة في الإنتاج. لاحظ أن هناك فرق بين التكلفة وسعر البيع. فقد تشتري خبزاً من فران بسعر أعلى من خبزٍ خُبز آلياً وبالتالي أقل تكلفة، إلا أنك قد تشتريه بسعر أعلى من بقالة فخمة، ذلك أن المسافة بين مصنع الخبز والمتجر تتخللها مؤسسات موردة وقد تكون لمتنفذين وتسعى بالطبع للربح فيزداد سعر البيع في البقالة برغم أن التكلفة الفعلية أقل لأنها مصنعة آلياً. أما ما تشتريه من الفران فهو مباشرة من الفران دونما وسطاء (تذكر أنه مع تطبيق الشريعة وفتح أبواب التمكين سيخف عدد الوسطاء بسبب التنافس بين التجار كما مر بنا في الحديث عن تحريم بيع ما ليس عند الفرد).

وهناك من السلع ما ترفض المصانع استصناعها لخطورتها كالأدوية مثلاً، أو لأن السلعة متقدمة تقنياً بدرجة عالية يصعب معها صنع سلعة واحدة لزبون واحد إلا بتكلفة مرتفعة مثل السيارات الفارهة كما يفعل الأثرياء بطلباتهم الخاصة للسيارات ذات المقابض الذهبية أو الألوان النادرة. وهذه السلع بالطبع تباع وهي جاهزة أيضاً وليس من المنطق استصناعها.

أي أنني أحاول إقناعك أن التصنيع برغم عدم إدراكنا لتفاصيل التكلفة هو الأفضل للمجتمع من الاستصناع دون مواد لأن المنتجات بالتنافس سترخص في أسعارها إلى مستوى معقول وبالذات لأنه لا احتكار. كيف؟ تأتي الإجابة بإذن الله من الإجابة على السؤال: لماذا منعت الشريعة الموقف الثالث، أي لماذا رفضت الاستصناع إن لم توجد أعراف حتى وإن اتفق الطرفان؟ والإجابة هي أن رفض الشريعة للاستصناع في حال عدم وجود أعراف كبناء مستشفى استصناعاً مثلاً قد يؤدي إلى اتصال الطرفين (الزبون والصانع) بطريقة قد تكون منهكة ومؤلمة لهما بسبب الخلافات التي قد تحتد مع العناد بسبب قناعة كل منهما أنه على الحق. وفي هذا همٌ وغمٌ وبالتالي تثبيط كبير للإنتاج. إلا أن المهم لموضوعنا الآن هو أن رفض الاستصناع سيؤدي إلى ظهور التصنيع في كل شيء حتى مع هذه المنشآت التي كنا نظن أنها تحتاج للإنجاز بالاستصناع، أي بالمقاولة. كيف؟ لعلك لاحظت من السابق أن الإشكالية هي في عقود استصناع ما لابد من استصناعه مقاولة كبناء المستشفيات أو إنشاء محطات توليد الكهرباء. فهذه كبيرة في حجمها وليست كالملابس أو الآنية وبها أجزاء كثيرة مصنعة وبالتالي يصعب بيعها وهي جاهزة كقطعة واحدة كبيع مستشفى مثلاً في ظل الظروف الحالية التي لا تطبق الشريعة! فما المتوقع حدوثة إن طبقت الشريعة وكيف سنصل إلى جودة عالية مع هذه المنشآت دون استصناع؟ لنأخذ المقاولات كمثال لأنها من أصعب ما لا يتقبله العقل إن رُفض الاستصناع.

إن اتفق مالك أرض مع مقاولٍ أن يبني له منشأة كمنزل مثلاً على أن يقوم المقاول بتسليم المنشأة منتهية بالمواد فإن فرص ظهور خلاف حول نوعية المواد ومصنعيها أمر وارد. فقد يختلف الزبون مع المقاول على نوع السيراميك وأين صُنع، وقد يختلفان على سماكة العوازل المائية وعلى متانة مواسير المياه. حتى وإن دونت جميع هذه

المواصفات فستظهر الخلافات في تفاصيل لم ينتبه لها الطرفان كسماكة سلك الكهرباء الذي يغذي بوابة المدخل. وهكذا من نقاط خلاف لا تنتهي كما هو معلوم. حتى وإن وُضعت مواصفات بعقد يغلق جميع منافذ الخلاف المحتملة فإن هذا سيؤدي إلى تغييب الزبون تماماً عن أسعار المواد المستخدمة إن كانت المواد على المقاول. فإن انتشرت هذه المقاولات بالمواد وأصبحت عرفاً كما هو حالنا اليوم فإن الزبائن سيُغيبون عن المشهد الاقتصادي لأنهم أصبحوا جهلة بعالم أسعار مواد البناء كما هو حاصل. وما يزيد التجهيل هو أن هذا المقاول سيتعامل مع عمال يعملون له بأجر زهيد في الغالب لانتشار البطالة بسبب الحكم بغير ما أنزل الله الذي يقفل أبواب التمكين فتظهر البطالة. أو أن المقاول يتعامل مع مجموعة من المقاولين الصغار ليصبح هو المقاول الرئيس وهم الثانويون، كأن يقوم له بأعمال النجارة مقاول وبالسباكة مقاول آخر وبالحدادة ثالث وهكذا. أي في كلتا الحالتين فإن تجهيل الزبائن والعمال والمقاولين الثانويين هو المحصلة وبالذات إن كان المجتمع يقفل أبواب التمكين كما هو حالنا اليوم. وهذا يعني احتكار المقاول الرئيس، والاحتكار آفة لأن أبواب التمكين مغلقة أمام المقاولين الأصغر. فما أقوى هؤلاء المقاولين الكبار وتسلطهم في أيامنا هذه والذين يُعدّون على أصابع اليد أحياناً في كل دولة مثل شركة أوجيه أو مجموعة بن لادن في السعودية مثلاً! فهؤلاء يأخذون المقاولة من الدولة أو من شركة مساهمة ما بسعر عال ثم يقسمون العمل بين مقاولين ثانويين أصغر منهم (أو بالباطن كما يقال)، وهؤلاء الأصغر يستعينون أحياناً بمقاولين أصغر منهم أو بالأصح أقل منهم تنفذاً ثم أقل وأقل، وهكذا من طبقات احتكارية بعضها تحت بعض، وهذا يؤدي بالطبع لظهور أفراد لا ينتجون أبداً، بينما أولئك الذين ينتجون وينجزون العمل لا يأخذون إلا أقل القليل بسبب الاحتكار وقفل أبواب التمكين.

لاحظ أن في المقاولات عدة احتمالات للملاك (أي من طلب الاستصناع): فقد يكون المالك فرداً أو مجموعة من الشركاء أو دولة أو شركة مساهمة. وفي كل حالة سيأخذ عقد الاستصناع (أي المقاولة) توجهاً سلوكياً مختلفاً بسبب اختلاف مطامع المالك أو من يمثله. فإن كان المالك فرداً فإن حرصه على التصنيع سيزداد وستستحيل رشوته لأنه هو المالك، ولعل هذا ينطبق أيضاً على جماعة من الشركاء. أما إن كان المالك دولة فإن احتمال رشوة الموظفين الذين يمثلون الدولة أمر شبه أكيد، وفي حالة الشركات المساهمة فإن احتمال تقبل موظفي الشركة للرشوة أمر وارد. لهذا فإن كان على المقاول التنفيذ وعلى المالك شراء المواد إن كان فرداً أو شركاء، فإن فرص الخلاف بالطبع ستقل. ذلك أن التركيز بين الطرفين هو على جودة التنفيذ لأن العقد على التنفيذ فقط. أي عقدٌ يستأجر فيه الزبون خبرة ووقت وعضلات ومعدات المقاول. وهذا بيع وشراء لما هو موجود. فكمية العمل المطلوبة لإنجاز عمود واحد معلومة، وكمية العمل لتسليك غرفة واحدة بعدد محدد من مخارج الكهرباء معلومة. والوضع بالطبع سيكون أفضل للمجتمع اقتصادياً إن فُصص العقد إلى عقود متعددة. أي بدل أن يكون العقد مع مقاول واحد يكون مع عدة مقاولين: كل مقاول يلتزم بإنهاء أعمال محددة كأن تكون أعمال الهيكل الخرساني لمقاول، والسباكة لمقاول ثان، والحدادة لثالث، والأبواب الخشبية لرابع، وهكذا.

وبرغم أن هذا النوع من العقود سيُرهق المالك لأن عليه أن ينسق بين المقاولين من جهة، وعليه أن يشتري جميع المواد من جهة أخرى، إلا أن المالك سيتعرف بهذا على أسعار المواد، وبهذا سيزداد المجتمع شفافية في كشف الأسعار لأن فرداً واحداً أصبح أكثر معرفة بأسعار مواد البناء. وإن كان العقد مع عدة مقاولين، فقد انكشفت

للمالك أسعار العمالة أيضاً. وبزيادة هذا الفرد وآخرين مثله (من خلال العقود التي تركز على استئجار خدمات المقاولين دون مواد) ستصبح أسعار مواد البناء وكأنها عرفٌ يعلمه جميع الناس. وهذه الأسعار ستزداد انكشافاً وشيوعاً بين الناس بالإشهاد الذي تصر عليه الشريعة. وكما قلت سابقاً: فمع انكشاف الأسعار ثم المقارنة، ولأن أبواب التمكين مفتوحة، سينجذب الناس لهذه الأعمال الأكثر ربحاً فتزداد المنافسة فيقل السعر مع سمو الجودة.

لاحظ أن الهدف الأسمى هو الإنتاج بتلافي أكبر قدر ممكن من الخلاف بين الأطراف. وبهذا يتفرغ الناس للمزيد من الإنتاج لأنه لا خلافات تنهكم. فالاستصناع بالمواد أكثر إثارة للخلاف من الاستصناع دون مواد كما ذكرت. إلا أن السلبية هي أن المقاول قد لا يكون حريصاً في استهلاك المواد لأنها ليست من ماله. فعند صب السقف مثلاً قد لا يحسب المقاول كميات الخرسانة المطلوبة بدقة لأنه لا يدفع ثمنها، بل على العكس، قد يحتاط بطلب كمية أكبر خوفاً من التوقف عن الصب بسبب احتمال نقصان الكمية. فكما هو معلوم للمقاولين والمهندسين، فإن المقاول أو المالك عادة ما يحجز كمية من الأمتار المكعبة من الخرسانة الجاهزة للصب لتُرسل إلى الموقع بعد خلطها في المصنع لتُصب في الموضع. فإن نقصت كمية الخرسانة سيخسر المقاول بعض المال لأن على العمال انتظار خرسانة جديدة وهم جلوس دونما إنتاج، لذا سيفضل المقاول خسارة بعض الخرسانة على خسارته هو. أي أن الهدر سيزداد.[ف٤] لكن في المقابل، قد يحاول الزبون جذ الهدر بحساب كميات الخرسانة المطلوبة بدقة ومجابهة المقاول بها، عندها سيظهر جدلٌ بين الطرفين ليصلا إلى اتفاق. وهكذا مع باقي المواد لباقي المقاولين كالكهربائي والحداد.[ص٤] وهذا الجدل الذي سيؤدي لشراء كمية ما من الخرسانة سيُكشف سعره أيضاً عند شراء الخرسانة من صانع الخرسانة لوجود الشهود، وهكذا مع باقي المواد. وهكذا تشيع الأسعار أكثر وأكثر. لاحظ أن الذي يشغل الناس في الغالب هو الحديث عن أسباب الرزق من تطوير الإنتاج وتمحيص التجار والصناع مقارنة بالأسعار ومستوياتها ومقارنة بالجودة لأنه لا حياة لهم دون إنتاج. وليس كأيامنا هذه التي يتجادل فيها المتنفذون من الناس حول كل شيء إلا مقومات الإنتاج الحقيقي لأن منهم الذين يأكلون أموال الناس بالباطل دونما إنتاج فعلي. لهذا ستسوء سمعة المقاول الذي يُهدر في المواد ويفقد مصداقيته ليخرج من السوق. لماذا؟

تذكر دائماً بأنه لا احتكار أبداً مع تطبيق الشريعة. كل مقاول يسعى للربح وعليه إرضاء الزبون، ورضى الزبون يأتي من جودة التنفيذ، وليس كأيامنا هذه التي يرشي فيها المقاول مسؤولي الدولة والشركات المساهمة ليسكتوا على الهدر إن كانت المواد على الدولة، أو كانت على الشركة المساهمة التي يديرها من لا يملكها. أو

ف٤) وإن قام السباك مثلاً بشراء مواسير التغذية لأن المقاولة بالمواد فقد يحتاج إلى ثلاثين متراً، أما إن اشتراها الزبون فإن الكمية قد تزيد لأن السباك قد لا يكون بذات الحرص وبالتالي قد لا يخطط لقطع المواسير إلى قطع أصغر بطريقة يمكن إعادة استخدام الباقي منها، وهكذا يزداد الهدر. فإن كانت الماسورة عرفاً تباع كقطع طول الواحدة منها ستة أمتار، وهو بحاجة إلى مترين، فبدل استقطاعها من قطعة متبقية طولها ثلاثة أمتار إلا أنها ملقاة في الغرفة المجاورة، فسيقسم ماسورة جديدة بالقرب منه إلى نصفين. وبهذا يزيد الهدر كما هو معلوم لجميع المقاولين. فشتان بين مقاول يملك أخشابه لصب الخراسانات ويقوم هو مع عمال آخرين بشد الخشب، وبين مقاول يستأجر عمالاً لشدها له وهو ليس معهم. فالمقاول الذي يعمل بيده مع آخرين عادة ما يحاول إعادة استخدام كل قطعة خشبية مهما صغرت، حتى المسامير فقد يعاد استخدامها إن كانت المواد على مقاول يعمل بنفسه.

ص٤) لعلك تسأل: أليس في هذا إضاعة لوقت المالك الذي قد يشتغل في عمل إنتاجي آخر؟ فأجيب: إن قلت هذا فلا زلت تفكر في الإطار الرأسمالي الذي ينتج أثرياء كبار لا وقت لديهم إلا تدبير استثمار أموالهم الطائلة وبهذا لا وقت لديهم لمتابعة تفاصيل استثماراتهم المتعددة. وهذا وضع نادر الحدوث إن فتحت أبواب التمكين كما وضحت. ناهيك عن أن الشريعة ستؤدي لإنتاج سلع كبيرة وكأنها منتهية، كبناء المدارس وتجهيزها ثم بيعها كما سيأتي في فصل «الأماكن» بإذن الله في الحديث عن الوفورات.

العكس، ليسكتَ المسؤولون عن تقليل نسب المواد ومواصفاتها إن كانت المواد على المقاول ما يؤدي لسوء المبنى. فهذا الهدر أو التدني في جودة التنفيذ هو نتيجة حتمية إن لم تُطبق الشريعة وبالتالي تعامل المقاولون مع من لا يملكون ما يبنون كموظفي الدول أو الشركات، «إلا إن وُضع» مهندسون على رقاب هؤلاء المقاولين ليشرفوا على العمل. وهذا هدر خفي لأن لهؤلاء المشرفين سعر سيوضع على التكلفة. ناهيك عن أن هؤلاء المشرفين هم ممن تسهل رشوتهم أيضاً.

إن كنت مكانك أخي القارئ لما اقتنعت بهذا التفصيل بين الاستصناع بمواد أو من غير مواد كحركية لنشر المعرفة بالأسعار لسبب واضح هو أن بيع السلعة جاهزة سيخفي دائماً تفاصيل الأسعار أكثر من الاستصناع من غير مواد. ومن جهة أخرى لعلك تضيف سائلاً: إن طبقت الشريعة، أليس من المنطق أن يستصنع الناس معظم مستهلكاتهم لكشف الأسعار ولأن أوقات الناس ومهاراتهم ستسع استصناع كل شيء لأن الخير عميم بسبب فتح أبواب التمكين كما تزعم يا جميل؟ تأتي الإجابة من جانبين: الأول يتمحور حول منع الاحتكار. كيف؟ كما ذكرت في فصل «ابن السبيل»: أن كل خير، أي كل مادة، هي من الله الخالق الخلاق، وليس للناس إضافة في السلعة إلا العمل لأن أصل كل المواد الخام مباح (حتى العمل بالطبع بقوة الله). لهذا فعندما نقول بأن تكلفة هذا المعطف هي كذا، فإننا نقصد أن التكلفة هي أتعاب أو أرباح الخياط بالإضافة للنقد الذي دفعه الخياط لشراء القماش وما لزمه من أدوات. لكن القماش في حد ذاته هو سلعة أيضاً وله تكلفة وربح، وتكلفته هو ثمن شرائه من المصنع، والمصنع أيضاً كزبون اشترى القطن المعالج من تاجر، والتاجر له ربح وتكلفة، وتكلفته هو ثمن شراء القطن ممن عالج القطن ليصبح صالحاً للغزل في المصنع. وهذا الذي عالج القطن اشتراه من المزارع الذي زرع القطن، أي أن للقطن الخام تكلفة ذهبت للمزارع، وعلى المزارع أيضاً تكلفة ألا وهي أثمان البذور وآلة استخراج الماء إن كان الري بالمياه الجوفية وأجور من أعانوه على قطف القطن، وهكذا من تكاليف.

أي أن خلف كل سلعة «سلسلة» من المصنعين والعمال الأجراء والتجار كما هو معلوم. ومعظم هؤلاء سيعملون معاً شراكة إن طبقت الشريعة في مجموعات، كل شراكة قد تصل في أفرادها إلى أكبر عدد من الشركاء دون خلافات بينهم كما مر بنا في فصل «الشركة». ولأن الشريعة تفضح الأسعار بالإشهاد في البيع، ولأنها تفتح أبواب التمكين، ولأن البيع لابد وأن يكون عن تراض، فإن الأسعار لابد وأن تكون مكشوفة باستمرار لكل سلعة. وبهذا فقد وُضع كل صانع ووُضعت كل شراكة في وضع تنافسي مع شراكات أخرى لنفس المنتج في نفس المستوى. فهذا الخياط ينافسه آخرون من مهنته، وذاك المصنع للأقمشة تنافسه مصانع أخرى لسحب الخياطين لأقمشتهم، وذاك المعالج للقطن ينافسه من يعالجون القطن مثله لجذب أنظار التجار أو الصناع، وزارع القطن ينافس آخرين من مثله لشد التجار أو الصناع لقطنه. وهذه نقطة مهمة تفكر بها أخي القارئ، ذلك أن تفصيص الإنتاج إلى إنجازات أفراد أو شراكات، كل منهم ينتج سلعة محددة وله منافسون، يختلف جذرياً عن وضعنا الحالي في العولمة الكاذبة التي تسيطر فيها عدة شركات على معظم مراحل الإنتاج فتختفي معالم الأسعار تماماً لأن الشركات تبيعك المنتج النهائي كسلعة «في نظام سياسي اقتصادي يقفل أبواب التمكين»، وهذا هو المهم. فأنت عندما تشتري سيارة مثلاً لا تعرف أبداً سعر أي قطعة فيها على حدة كالباب أو البطارية لأن شركات السيارات عادة ما تمتلك وتدير مجموعات تصنع لها أجزاء السيارة كالمكائن والمساحات والأنوار. مثال آخر: هناك مصانع للأقمشة ومصانع

للملابس وقد يتحدان معاً لإنتاج الملابس بطريقة احتكارية. لكن إن طبقت الشريعة وكما سيأتي في فصل «المعرفة» بإذن الله، فإن إنتاج السيارات مثلاً سيكون وكأنه تفصيل لمعطف. فسيظهر منتجون يصممون لك سيارتك المميزة والمجمعة من قطع أنتجتها شراكات مختلفة إن أردت سيارة تلبي متطلباتك. أي لأنه لا احتكار فإن المنتجين للسيارات كُثر جداً وسيتنافسون فيما بينهم ليأتي الزبون ويختار سيارة مصنعة من تجميع ما صنع من أبواب ومكائن ومقاعد وما شابه. عندها سيكون الزبون في وضع أفضل للحكم على ما سيشتريه من قطع توضع في سيارته. فأيهما الآن أكثر كشفاً للأسعار وبجودة أعلى، ما تفعله الشريعة التي تدفع لبيع السلع جاهزة وبأحجام أصغر (كأجزاء السيارة) أم ما يقدمه النظام الرأسمالي من سلع مكتملة كالسيارة؟ ناهيك عن أن إشراك عدد أكبر من الناس في عملية الإنتاج والشراء سيزيد المنافسة والإبداع والمتعة لكل من المنتجين والمشترين الذين سيتلذذون حتماً باختيار ما يلائمهم من مواصفات. أما من أراد التعجيل بشراء سيارة مكتملة كحالنا اليوم فهذا متاح له لأن الشريعة لا تمنع ذلك، بل هذا النمط من الإنتاج سيظهر إن أراد المستهلكون ذلك. لماذا؟

لاحظ أن الشريعة لن تمنع ظهور مصنع ينتج سيارات مكتملة لأنها بيع لما عند البائع أو الصانع. إلا أن احتمال حدوث هذا أمر نادر في ظل المنافسة التي توجدها الشريعة بسبب فتح أبواب التمكين والفصل بين المنتجين. فقد يجتمع عدد كبير من المنتجين في خطة إنتاجية ويتعاهدون العمل شراكة لإنتاج سيارة كاملة وأنهم لن يبيعوا منتجاتهم إلا لتوضع في طراز قد اتفقوا عليه ليزداد ربحهم، أي أنهم يحتكرون مهاراتهم لخدمة منتجهم فقط. حينئذ، إن ظهر عليهم الربح فسرعان ما ستظهر شراكات أخرى منافسة لتنتج وتبيع سيارات بطرز أخرى وخيارات أوسع لأن أبواب التمكين مفتوحة. أي أن بيع السلعة جاهزة أفضل من الاستصناع إن كان في ظل حكم إسلامي لأن الاستصناع قد يولد الخلافات بين الزبائن والصناع، بينما البيع للسلعة جاهزة يكون بالتنافس في كل المستويات، ما يرفع الجودة وبسعر أقل. فهؤلاء منتجون يتنافسون على إنتاج البطاريات، وآخرون على إنتاج مقاعد السيارات، وثالثون على إنتاج المكائن، ورابعون على إنتاج الهياكل، وخامسون على إنتاج الأبواب. وكل واحدة من هذه المنتجات هي محصلة تجميع منتجات أخرى تنتجها شراكات أخرى (كما مر بنا في فصل «الشركة»). فصانعو الأبواب مثلاً يشترون معادن الأبواب وموادها من شراكات أخرى. فقد يشكلون هُم المعدن المكون لهيكل الباب، أو قد يتفقون مع جماعة أخرى لتشكيل وتصنيع الهيكل وهم يجمعون الهيكل مع الأجزاء الأخرى كزجاج النافذة لصنع الباب. أي أن السوق الإنتاجي سيتكون من جماعات تنتج سلعاً محددة وجماعات أخرى تجمّع هذه السلع لإيجاد سلعة أكبر.

هنا تظهر أهمية التصميم لتجميع الأجزاء. كيف؟ السلع عادة ثلاثة أنواع: ١) سلع تُباع لجميع الناس، وهي معظم المستهلكات كالساعات والعصائر المعلبة، ٢) وسلع تُباع للمصنعين فيما بينهم كمن يصنعون المواد الكيماوية لمصانع الأصباغ (البويات) مثلاً، أو كمن يصنعون الهياكل المعدنية لبيعها لمصانع السيارات بناء على طلب تلك المصانع بمواصفات محددة (تذكر ما مر بنا عن الخطط الإنتاجية والتوثيق المتبادل)، ٣) وسلع فكرية لإيجاد منتج ما مثل المخططات لبناء مستشفى أو مدرسة أو رسومات تصميم دراجة أو سيارة ما. وقد يصعب تحديد وضع هذه الخدمة، أي هل هي بيع لسلعة أم أنها تأجير المصمم لوقته لمن أراد التصميم. لكن على العموم إن نظرت إلى معظم المنتجات من حولك ستلحظ أنها مصممة. فالهاتف الخلوي مثلاً صُمم أولاً كفكرة، ثم صُممت كل قطعة منه على

حدة، ثم صنعت القطعة ثم ركبت القطع معاً ثم جُربت، ثم ظهر الخلل ثم عولج الخلل فطُورت القطع، ثم صممت مرة أخرى ثم صنعت ثم ركبت ثم جربت فقل الخلل، وهكذا من دورات بين شركات متعاونة حتى إتقان المنتج. وهناك عادة طريقتان للإنتاج إن حكمت الرأسمالية وبينهما أطياف:

الأولى هي أن الإنتاج قد يعتمد على شركة واحدة تقوم بكافة التصاميم والتنفيذ بسرية تامة لتفاجئ العالم بابتكارها وتخطف الأضواء وتغنم الأرباح. عندها فإن جميع حقوق الابتكار ستكون لها ولن يستطيع أحد صناعة منتج مشابه إلا بتصريح من الشركة المبتكرة. الطريقة الثانية هي اعتماد الشركة المبتكرة أو الشركة الأم على شركات أخرى تتآزر معها لتصنع لها قطعاً لا تستطيع هي صناعتها، فتتعاقد معها طبقاً لمواصفات محددة على ألا تبيع هذه الشركة سلعة مشابهة بنفس المواصفات لأي طرف ثالث إلا بموافقة الشركة الأم. وفي كلتا الطريقتين تظهر أهمية التركيز على الوثائق التي تُثبت الملكيات الفكرية أو التصميمية للشركات في عالم التصنيع، وهذا يؤدي لبطء التطور المعرفي لأن المعرفة أصبحت محتكرة لجماعات قد لا تستطيع تطويرها بسرعة كافية بسبب قلة عدد من يحق لهم التطوير من علماء وتقنيين ومهنيين.

لعلك تستنكر السابق وتقول: ألا ترى الهواتف الذكية التي أنتجتها الرأسمالية وكيف أنها تتطور بشكل سريع؟ فأجيب: لنأخذ الهواتف الذكية إذاً كمثال، فأقول: لأن المعرفة ليست مشاعة في النظام الرأسمالي، فإن الإنتاج في تخلف لأن المصنعين يحاولون جاهدين تقنياً وقانونياً احتكار التصنيع بطريقة لن تمكن الآخرين من تقليد ومن ثم تطوير ما ابتكروه، وهذا يحرم الكثير من المهندسين الناشئين من المشاركة في التطوير ليظهر التخلف. وقد اخترت الهواتف الذكية كمثال لأنها تقدمت كثيراً في وقت قصير، ولتستنتج أنه إن طبقت الشريعة لتقدمت أكثر وأكثر. كيف؟

لقد ظهرت «حركة» في الشبكة العنكبوتية تنتقد التلوث الحادث في الكرة الأرضية بسبب تراكم النفايات من الأجهزة الإلكترونية، ومنها الهواتف الذكية. فبظهور هواتف أكثر تقدماً كل عدة أشهر يُضطر الناس على التخلص من هواتفهم القديمة. وقد نادت الحركة الناس للتظاهر في الشبكة العنكبوتية يوم ٢٩ أكتوبر لعام ٢٠١٣م للضغط على الشركات المصنعة للهواتف لإعادة النظر في طريقة الإنتاج. والطريقة التي اقترحتها الحركة بالطبع ستفشل في مجتمع رأسمالي، وقد فشلت. فالحركة تريد تحرير تصنيع الهواتف الذكية من احتكار الشركات. فالشركات المعروفة مثل أبل وسامسونج ونوكيا، تصنع الهواتف بطريقة تدفع الزبائن لتجديد هواتفهم كل فترة وأخرى فيزداد التخلص منها لتتراكم وتلوث الأرض. وبالطبع فإن هذه الشركات لا تسعى لتلويث الأرض، بل تسعى لزيادة أرباحها ما يؤدي لسياسات تزيد استهلاك الزبائن. فكانت الحركة تنادي بإيجاد هاتف يتجدد في أدائه إلا أنه لا يُلقى، بل يعاد استخدامه. وهذا ممكن جداً كما وضحت الحركة لأن أي هاتف ذكي ما هو إلا عبارة عن أجهزة صغيرة مصنعة تعمل معاً، ولكل جهاز وظيفة محددة: كمكبر الصوت والمايكروفون والكاميرا والبطارية ومعالج المعلومات والذاكرة والشاشة ووحدة الواي فاي، وما شابه من أجهزة أدق. وهذه الأجهزة الدقيقة تُثبت على لوح خلفي وكأنه وعاء لجمع الأجهزة ومن ثم توصيلها فيما بينها لتعمل كهاتف، بينما الشاشة هي الغطاء الأمامي. وما كانت تدعو إليه الحركة هو توعية الناس لمطالبة الشركات بتغيير هذه الإستراتيجيات الإنتاجية إلى إنتاج لوح بحيث يمكن تثبيت الأجهزة الصغيرة فيه وبطريقة تعطي الناس الحرية في الاختيار. فإن ظهرت

معالجات بسرعات أكبر، فكل ما على الزبون فعله هو تغيير المعالج بآخر أسرع منه، ولا حاجة لتغيير اللوح وما به من أجهزة أخرى كمكبر الصوت أو الميكروفون أو عدسة التصوير، وإن تطورت الشاشات في أدائها وصفاء عرضها للصور فبالإمكان تغييرها فقط بشاشة أخرى دون تغيير الجهاز. كما أن بإمكان الزبائن تكييف الهواتف لتناسب احتياجاتهم: فإن كان الزبون يستخدم مواقع الذاكرات البعيدة والمعروفة بالذاكرة السحابية cloud عندها فباستطاعته تصغير ذاكرة الهاتف والاستفادة من فائض المساحة لتثبيت بطارية أكبر إن كان الزبون ممن يحبون السفر، أو باستطاعة الزبون اختيار عدسة أفضل لتصويرٍ أنقى بسعر أعلى على حساب مكان مكبر الصوت إن كان ممن يهوون التصوير. أما كبار السن والذين قد لا يكترثون للتصوير ولا يتنقلون وباستطاعتهم الاعتماد على الكهرباء في المنزل لشحن هواتفهم، فبإمكانهم الاستفادة من المساحة التي تحتلها البطارية الكبيرة لتركيب مكبر أكبر حجماً بصوت أفضل للاستمتاع بسماع ومشاهدة المحاضرات أو المقاطع الفكاهية التي تهمهم من مواقع التواصل الاجتماعي بنقاء صوتي يناسب ضعف سمعهم.

وقد تقول: لكن قد تأتي شركة واحدة وتصنع كل هذه الأجهزة مع اللوح بمقاسات وجودات متفاوتة لتلائم رغبات الناس المختلفة ولتقلل من النفايات على الأرض! فأجيب: هذا قد يحدث. فقد تأتي شركة وتطبق الفكرة لتحقق للزبائن رغباتهم المختلفة، إلا أنها ستحاول دفع الناس للمزيد من الاستهلاك بدفعهم للتجديد أكثر لأن هذا هو سبيل الربح. إلا أن الأكيد هو أن الشركة ستحارب الشركات الأخرى التي تستخدم تقنياتها، فيبقى التطوير حبيس موظفي الشركة، وهؤلاء قلة. أما إن كانت المعرفة مشاعة كما تنص الشريعة وتنافست الشركات باستخدام منتجات أو برامج الشركة المبتكِرة، عندها قد يظهر عدد من المنتجين ليتكاتفوا، عندها فإن هذا سيتطلب نوعاً من التنسيق بين الشركات في التخصصات المختلفة. فعلى شركة واحدة أو جماعة من المهندسين وضع المواصفات التي تنظم تثبيت وتوصيل هذه الأجهزة ذات الوظائف المحددة. أي أن شركة تتولى التصميم وشركات أخرى تصنع الأجهزة: شركات تصنع مكبرات الصوت، وأخريات الشاشات، وثالثات الكمرات ورابعات وحدات المعالجة للمعلومات، وخامسات وسادسات وسابعات تطور البرامج التشغيلية. وبالطبع لا ننسى عشرات آلاف الناس ممن يهوون تطوير التطبيقات. أي أن ما حاولت الحركة فعله هو إيجاد أرضية تجمع بعض المصنعين ليتعاونوا فيما بينهم، كل في مجاله لإيجاد هذا الهاتف الذي سيعاد استخدامه لسنين عديدة. لكن بالطبع فإن المصير هو الفشل لأن المعرفة محتكرة للشركة المبتكرة، فالنظرة لا تزال رأسمالية. ولأهمية هذه المسألة سأضعها بصيغة أخرى.

لنتذكر أولاً أن معظم الناس ليسوا بفقراء وأن عليهم دفع الزكاة إن طبقت الشريعة، وأن أموال الزكاة لابن السبيل ومنهم التقنيون والباحثون، أو أن الصدقات قد تُدفع للمنتجين الذين يَعِدون المجتمع بإنتاج باهر إن أتيحت لهم الفرصة ودُعموا مالياً، وأنهم مسلحون بالتحررات الخمسة التي مرت بنا في هذا الفصل والفصول السابقة بحمد الله، عندها فسيظهر الكثير من الشباب الأفذاذ ممن يعشقون الأعمال الكهربائية والإليكترو ميكانيكية، كل واحد منهم، أو كل شراكة منهم تجتهد لوضع التصورات لهذا اللوح الذي يجمع الأجهزة ذات الوظائف المحددة كالميكروفونات الصغيرة. وستظهر الجماعات الشبابية التي ستطور البرامج التشغيلية. وبالطبع فإن منها ما سينجح ومنها ما سيفشل، وبالتطوير ستنطلق الشراكات التي تصنع هذه الأجهزة الصغيرة (في الخطة الإنتاجية س مثلاً) وتنسق فيما بينها لتتكاتف منتجاتها ليعمل الهاتف. وهناك جماعات أخرى في خطط إنتاجية أخرى تفعل الشيء

ذاته إلا أن كفاءة هاتفها قد يتفوق على هاتف الخطة الإنتاجية س في جوانب ويتخلف عنها في جوانب. فتبدأ المنافسة والاستفادة من نجاحات الآخرين، فقد تظهر مجموعة ثالثة بتصنيع هاتف يسحر الناس، ثم مجموعة رابعة ثم خامسة، وهكذا. فهذا شاب متفرغ ويعمل طلباً للرزق، وذاك هاوٍ ويعمل للتسلية، هكذا يجتمعون ويتشاركون. تصور ما قد يحدث أخي القارئ من انطلاقٍ وابتكارٍ وتطويرٍ لاسيما إن وضعت في ذهنك الآتي: إن متوسط عمر العاملين في اكتشاف المريخ في برامج الفضاء الأمريكية كان ٢٧ سنة، ومتوسط عمر العاملين في مشروع أول إنزال على القمر كان ٢٤ سنة. أما شباب المسلمين في هذا العمر فهم في همّ وغمّ بحثاً عن مسكن أو عن عمل حتى وإن كان متدنياً بسبب قفل أبواب التمكين. فتصور الوضع إن تحرر هؤلاء الشباب بفتح أبواب التمكين إن طبقت الشريعة التي تتفوق على جميع النظم البشرية في التمكين. فلهم التمتع بجميع ما مر بنا من تحررات مالية ومكانية، ولهم الانطلاق في استحداث المصانع دونما موافقات من أي كائن كان. فالموارد والموافقات والمعرفة مضمونة للجميع في ظل مجتمع عادل لأنه مجتمع غير طبقي ولا يحكمه سلطان مستبد (لأنه لا مال للسلطان ولا وجود لحكومات بيروقراطية تقتل المبادرة والإبداع والإنتاج، ولا موارد للسلطان ليلتف حوله المنافقون، ولا أموال للدولة ليعمل لها البلداء). هكذا ينطلق الناس لصناعة الهواتف الأذكى بسبب التصنيع الذي تدفع إليه الشريعة.

أدرك أخي القارئ الصعوبة في إقناعك لأنك قد تقول بأن هذا الذي يدعي تقصي الحق قد اختار جهازاً صغيراً لإثبات طرحه، فكيف ستُبنى المطارات؟ أقول: ستأتي هذه المسألة بتفصيل أوسع في فصلي «الأماكن» و «المعرفة» بإذن الله. لكني سأضع مثالاً آخر لعلي أُفلح بإذن الله في الإجابة على سؤالين: أولاً: كيف نبني المستشفيات إن منعتنا الشريعة من استصناعها بالمواد؟ وثانياً: هل يمكن أن تُبنى وتجهز دونما استصناع من غير المواد؟ أي هل يمكن التمسك بالأمر النبوي: ﴿لا تبع ما ليس عندك﴾، فتباع المستشفيات جاهزة كسلعة واحدة؟

لابد من التذكير هنا بأن من الفروق الجذرية بين تطبيق الشريعة والنظم البشرية هو أن حركيات الشريعة تؤدي إلى تفتيت أي نشاط إنتاجي إلى شراكات، كل شراكة منها تتألف من جماعة خالية من الخلافات بين الشركاء إلى حد كبير (كما مر بنا في فصل «الشركة» بحمد الله). فنشاط إنشاء مبنى كبير في النظم الوضعية يعني قيام شركة مؤلفة من آلاف المهندسين والعمال المأجورين بالعمل. وهؤلاء المأجورين لا يحصلون إلا على أقل القليل من ربح إنشاء المبنى، ولذا يعيشون في قهر مستمر وتحت حوافز مالية بسيطة لتدفعهم للمزيد من الاستعباد. فهؤلاء العمال لن يستطيعوا تأسيس شركة لهم لقلة مالهم أو لصعوبة الحصول على الموافقات، حتى وإن تمكنوا من ذلك، فلن يستطيعوا الحصول على عقود لتنفيذ المشروعات وبالذات الكبيرة منها إلا برشوة المسؤولين. لكن إن طبقت الشريعة وفتحت أبواب التمكين، ولأن البشر متقاربون في مقدراتهم الفكرية والجسدية كما مر بنا (حتى وإن كان زيد أذكى أو أقوى أو أحذق من عبيد بعشرة مرات)، سيرفض الناس العمل كأجراء إن لم يكن الأجر مرتفعاً لأنهم ليسوا مرغمين، بل يفضلون العمل لأنفسهم كأرباب أعمال من باب العزة التي غرسها فيهم الخالق الخلاق العزيز. لهذا فلن يظهر مقاول كبير مهيمن على السوق. وبهذا سيتكتل الناس كجماعات في شراكات لنشاطات اقتصادية تجمعهم كما مر بنا. وبهذا فإن إنشاء مبنى سيتفتت إلى نشاطات متعددة، وكل نشاط يحوم حول منتج ما. وهذا يعني أن على هذه الشراكات أن تنسق فيما بينها كي يتم العمل. وهذا ما سيفعلونه إن طبقت الشريعة لسبب واضح وهو أنه لا أحد يستطيع الوثوب عليهم والتسلط عليهم لإجبارهم للعمل له لأن أبواب التمكين والعزة مشرعة للجميع.

عندها فإن إنشاء مستشفى سيتفتت إلى نشاطات متعددة، كل منها محدد وواضح الملامح وهذا التجزيئ أو التفتيت سيقع رغماً عن المجتمع لأن فتح أبواب التمكين تؤدي إليه. كيف؟

إن نظرت إلى أي مستشفى ستلحظ أنه تجميع لعدة أنظمة في مكان واحد: نظام إنشائي يتكون من القواعد والأعمدة التي تحمل المبنى والأسقف، ونظام بنائي يتكون من الحوائط بين الأعمدة وحولها وتتخلله الفتحات للأبواب والنوافذ، ونظام لتغذية المبنى بالماء ويتكون من أنابيب يتدفق فيها الماء من المصدر الذي قد يكون خزاناً بالسطح أو تحت الأرض أو من خارج المبنى، ونظام كهربائي واضح الملامح من فتحات لمخارج الكهرباء إلى أسلاك وكيبلات بسماكات محددة، ونظام لتدفق الأكسجين من خزانات تحت الأرض أو في كل دور، وهكذا من أنظمة كالتكييف والمصاعد والسلالم المتحركة. أي إن نظرت إلى أي منتج بشري سواء كان صاروخاً أو سفينة أو معملاً أو مستشفى ستلحظ أنه مكون من أو مجزأ إلى أنظمة واضحة، ولكل نظام رجاله الذين يتقنون إنتاجه. وهذا التجزيئ أو التفتيت هو الذي يدفع الناس ليتكتلوا كجماعات لاستحداث شراكات للإنتاج. وهذا هو المهم: أي الربط بين الأنظمة والنشاط الإنتاجي. لهذا إن تولى تنفيذ كل نظام جماعة من الشركاء، وكان التنفيذ استصناعاً دون مواد، عندها فإن التنفيذ سيكون بطريقة واضحة الملامح دون احتمالات ظهور الخلافات بين المجموعات المختلفة، بل بالتعاون الكبير بينهم. كيف؟

تذكر بأنني قلت سابقاً أن المقاولة بالمواد ستؤدي للخلاف بين الزبون والمقاول، وأن الخلاف أقل ظهوراً إن كانت المقاولة دون مواد. ففي تلكما الحالتين كانت المقاولة مع مقاول ويعمل له عمال أو يعمل له مقاولون أصغر منه لأن الوضع محتكراً. لكن الوضع هنا يختلف جذرياً ويأخذ أحد احتمالين: إما أن يكون المالك هو الذي تعاقد مع كل مقاول على حدة، أو أن جميع المقاولين اتفقوا على بناء مستشفى كاستثمار لهم ليبيعوه جاهزاً بعد إنهائه (وستأتي الإجابة لاحقاً على السؤال: ولكن من سيشتري مستشفى إن لم تكن للدولة أموال إن طبقت الشريعة؟).

وقبل الاستمرار لابد من هذا التوضيح: لقد حارب الإسلام الرق كما معلوم بشتى الوسائل، لكن نظام الكفالة المعروف في السعودية وبعض دول الخليج أعادها في إطار حديث. فخوف دول الخليج على موارد النفط (لتُنفقها على سكانها فقط) جعلها تمنع الهجرة إليها. لكن هذه الدول بحاجة للعقول وللأيدي العاملة للتنمية، فكان استحداث نظام الكفيل، وهو نظام يسمح للمؤسسات الحكومية وللشركات الوطنية وللمواطنين استقدام الموظفين والعمال من دول أخرى باتباع أنظمة محددة (والتي عادة ما يفلت منها جميع المتنفذين). ولأن البطالة منتشرة في الدول العربية والإسلامية الأخرى الأقل دخلاً، كانت فرصة الحصول على عمل في هذه الدول النفطية مغنماً لبعض الناس. فكان الفقير الذي يريد العمل في السعودية مثلاً يبيع الكثير من أملاكه ليحصل على تأشيرة للعمل فيها. يا لها من مفارقة، الإسلام يحارب الرق، ونظام الكفالة استحدث رقاً جديداً في قلعة الإسلام. فهذا الذي يدخل دول النفط كمكفول وكأنه اشترى عبوديته بماله الحر. أي أنه يدفع مالاً ليستحدث لنفسه سيداً، ألا وهو الكفيل. وبالطبع ما وقع هذا إلا لحاجة هؤلاء. فإن استمعت إلى قصص هؤلاء المكفولين وكيف أنهم يُمنعون من مزاولة أي نشاط استثماري إلا بإذن أو بمشاركة الكفيل، لفهمت ما أقصد. والقصص على هذا الاستعباد كثيرة: من السائق الذي لا يستطيع أن يرفع صوته للدفاع عن نفسه حتى و إن أخطأ الكفيل في حقه، إلى رئيس الشركة الذي عليه أن يطأطئ رأسه للكفيل لأنه إن لم يفعل فقد يُسفّر إلى خارج البلاد دون مستحقاته، إلا إن وقع الأجير بيد مسلم

يخاف الله، وهم بحمد الله كُثر في الجزيرة العربية. لكن لا تظن أخي القارئ بأن نظام الاستعباد هذا هو في دول النفط فقط، بل هو في جميع دول العالم ولكن بدرجات متفاوتة ولا تراه لمهارة الدول في إخفائه. ففي بلد الحرية كفرنسا مثلاً لن تستطيع فعل أي حراك استثماري دون تصريح من الدولة بالذات إن لم تكن فرنسياً، ناهيك عن الدول العربية الإسلامية التي لا تفرق بينك كمسلم وبين صهيوني، فالدول الحديثة لا تعترف بالأديان ولا بالعرقيات، ولكن فقط بالجنسيات التي تمنحها. أي أن الاستعباد هو سمة البشر في كل مكان الآن في ظل الحداثة والعولمة الكاذبة كما حاولت أن أثبت سابقاً. ولكن لماذا هذا التوضيح الآن وما علاقته بالاحتكار والمقاولات والتصنيع؟

لقد بنيت بحمد الله حوالي ثلاثين مسكناً للبيع. وكانت سياستي لتحفيز من يعملون معي هي التعاقد معهم بسعر أعلى من سعر السوق لتحفيزهم. وكل مقاول يعمل في تخصصه: فهناك مقاول شامي لأعمال الإنشاء ويعمل شراكة مع قريب له وبالاستعانة ببعض العمال، وهناك مقاول مصري لأعمال الكهرباء يعمل هو وشريكاه من أبناء مدينته، وثالث للسباكة من بنجلادش مع شريكين من بلده، وهناك جماعة من البنجال لأعمال اللياسة والتبليط يعملون يداً واحدة ويتقاسمون الأجر، وهكذا. ولأن ما يجنونه من ربح يزيد قليلاً عن السوق، فقد كانوا شديدي الحرص على الإنجاز لأبيع المبنى ثم نبدأ مبنى آخر، وبهذا سيربحون أكثر. لكن لاحظ أن هؤلاء المقاولين لا يستطيعون شراء أرض وبناءها ثم بيعها كما أفعل أنا لأن أنظمة الكفالة لا تبيح لهم ذلك لأنهم لا يحملون الجنسية السعودية، ثم ظهرت أنظمة تجيز ذلك ولكن مقابل مكوس تُدفع للدولة، ما يجعل مثل هذا النوع من الاستثمار غير مجدٍ لغير السعوديين.

ولأنني كنت أدفع لهم أجراً أعلى من أجر السوق لم أكن مضطراً إلا نادراً للتنسيق بينهم. ذلك أن كلاً منهم يعلم حدود عمله ويريد الإنجاز بسرعة أكبر لأن هذا في صالحه. فكانوا أحياناً ينجزون فلة كبيرة في خمسة أشهر بسبب التنسيق والتناغم الكبير بين مقاولي التشطيب باستثناء الاشكاليات التي كانت تظهر فقط من عمال المؤسسات التي لا غنى لي من التعامل معها والتي تستقدم عمالاً بنظام الكفالة وبعقود زهيدة مثل المؤسسة التي تصنع الأبواب. فهؤلاء العمال الذين كانوا يعملون تحت الكفيل لن يستطيعوا العمل في أي مكان آخر إلا بموافقة الكفيل أو عليهم ترك البلاد، لهذا تسلط عليهم بعض أرباب الأعمال واستقطبوهم بأجر زهيد ما يجعلهم قليلو الإنتاج والاهتمام لأنهم مهما تفانوا فإن المردود المادي ليس لهم، بل هو للكفيل. فلماذا إذاً ينهكون أنفسهم لإتقان العمل؟ لهذا، وبسبب إهمالهم كانت الخلافات بين المقاولين أحياناً تأتي من هؤلاء. أما أولئك المقاولون كالإنشائي والسباك والكهربائي الذين كانوا يعملون لأنفسهم، فقد كانوا يتفانون في العمل برغم أنهم على كفالة سعودي. فهم جزئياً أحرار مقابل دفع رسوم شهرية للكفيل الذي يُطلقهم للعمل طالما دفعوا له المكوس التي فرضها عليهم. فالربح لهم. أي وكأنهم أحرار مقابل مبلغ مالي شهري.

والآن تصور أن أبواب التمكين مفتوحة للجميع، وأنه لا حدود بين الدول، وأنه لا كافل ولا مكفول وبالتالي لا قيود قانونية على هؤلاء الذين يعملون معي لأن أرض الله واسعة ومفتوحة أمامهم، عندها فإن أجرهم سيكون أعلى أو أنهم سيعملون لأنفسهم كملاك دونما مكوس، عندها فسأضطر إما لمشاركتهم أو لدفع أجر أعلى لهم لأن أجرهم في سوق العمل أعلى، عندها فإن هؤلاء المقاولين مع شركائهم سيشتركون معي في الربح، عندها فإن تفانيهم

سيزداد أكثر وأكثر للانتهاء بأسرع وقت وبأعلى إتقان لأنهم شركاء في الربح (ولعلك تتعجب: ولكن لماذا لم أدفع لهم أجراً مرتفعاً وكأنهم شركاء، أليست هذه أنانية! فأجيب: لأنني إن فعلت لخسرت لأن التكلفة سترتفع علي مقارنة بمن هم مثلي في السوق وبالتالي سعر البيع سيرتفع ولن يجذب الزبائن، فسعر السوق ليس بيدي، فسيذهب الزبائن لشراء دور ممن تكلفتهم أقل ويبيعون بالتالي بسعر أقل).

وبالطبع ستسأل: لكن أين التصنيع في المثال السابق؟ فأجيب: إن الوصف السابق هو للتذكير برسالتين واضحتين: الأولى هي أن الناس سيتعاونون فيما بينهم إن رأوا أن في التعاون مصلحة لهم، وهذا معلوم بداهة للجميع. فجميع المهندسين والعمال الذين لا يتعاونون في الإنتاج هم يفعلون ذلك لأنهم لم يروا مصلحة في التعاون ولا في التفاني في العمل، وفي الوقت ذاته لا خسارة يخسرونها إن هم أهملوا. وفي الإهمال أحياناً راحة جسدية. لهذا نجد أن موظفي الحكومات هم الأسوأ لأنهم لا يُفْصَلون من أعمالهم إن هم أخطؤا، ولا يكافؤون إلا نادراً إن هم أتقنوا. ثم يليهم موظفو الشركات الكبيرة ثم الأصغر ثم عمال الشركات الصغيرة التي يقف المالك فيها بالقرب من الموظف أو العامل، فيلحظ أداءه. وهناك عامل آخر، ألا هو مقدرة بعض الشركات على قياس أداء الموظفين وصرامة أنظمتها التي قد تحيل حياة الموظف إلى جحيم من الاستعباد أو من العطاء الكبير بحافز صغير.[ق٤]

هذه الحقيقة الملموسة البديهية لجميع الملاك والموظفين والعمال من التفاني أو الإهمال في الأداء بمقدار النفع العائد إليهم،[ر٤] تلتحم مع الرسالة الثانية ألا وهي: أن ظاهرة التفتيت هذه بسبب النظم (التي تظهر رغماً عن الناس لأنها ببساطة هي طبيعة المستهلكات) ستؤدي إلى تكتل ثم تكاتف الناس حول منتج ما لإنتاج نظام ما أو لصناعة سلعة ما لأن هذا في صالحهم إذ لن يستطيع فرد منهم الإنتاج أو التصنيع بمفرده. فهؤلاء مثلاً تكاتفوا للعمل في السباكة، وأولئك في صناعة مواد السباكة. وهكذا تظهر الشراكات المتنافسة. لهذا فإن البيئة التي تتسم بأناس يعملون لأنفسهم فرادى أو كشركاء هي بيئة تؤدي للتصنيع أكثر من غيرها إن طبقت الشريعة لأنه لا مجال للكسب إلا بالعمل ومنها صناعة المنتجات، وأن هذه المنتجات بحاجة للتكاتف لأن الفرد «لن يستطيع الإنتاج والمنافسة بمفرده»، عندها سيتكاتف الناس رغماً عنهم إن أرادوا الحياة.

أضف للسابق أن ما يدفع للتصنيع أكثر هو انتشار الضروريات. كيف؟ تذكر ما مر بنا من أن المجتمع سيتسم باقتصاد يعتمد على الضروريات أكثر من الحاجيات، وعلى الحاجيات أكثر من الكماليات. فإن كان معظم

ق٤) وبالطبع فهناك استثناءات مثل رؤساء الشركات التي يستطيع فيها الرئيس جلد الموظفين لأعلى عطاء ممكن بأقل أجر ممكن فيزداد الربح ليحظى الرئيس بمكافأة من مجلس الإدارة.

ر٤) فالشركاء الذين يعملون معاً ويتقاسمون الأرباح بالطبع أكثر إتقاناً للعمل مع نفقات أقل لأن الربح لهم كما هو معلوم في ظل منافسة مستمرة. أي أنهم لن يجنوا ربحاً مرتفعاً بالعمل كأجراء يوازي أرباحهم وهم شركاء أحرار. فقد تجد في أيامنا هذه التي لا نطبق فيها الشريعة موظفاً (ولنقل زيد من الناس) يحصل على أجر شهري مرتفع، لكن هذا ليس بسبب كفاءته في الإنتاج، بل لنفاقه الفذ كالوزير، أو لمقدرته على جلد الآخرين كرئيس الشركة في ظل ظروف تمنع الكثير من الأكفاء من الصعود. أما إن كان زيد بالفعل مبدعاً، فعندها سيحصل على ما يفوق الآخرين بسبب إبداعه ولكن في حدود إن طبقت الشريعة. فمخترع الهاتف الذكي أبل (ستيف جوبز) سيحصل على الكثير من المال من ابتكاره إن عاش في مجتمع يطبق الشريعة، ولكن لأنه لا ملكية فكرية مع تطبيق الشريعة فلن يصبح بذات الثراء الفاحش. ولعلك تسأل: ولكن هذا ضد الإبداعية؟ ستأتي الإجابة بإذن الله، ولكن فقط تذكر أن ما دفع ستيف جوبز وأمثاله للابتكار ليس المال، فهذا الرجل لم يبتكر لأنه يريد المزيد من المال، بل الابتكار في دمه، فهو ابتكر الهاتف الجوال باللمس وهو مليونيراً، وابتكر جهاز الآي باد وهو بليونيراً (وسيأتي تفصيل هذه المسألة في فصل «المعرفة» بإذن الله).

من يعملون منشغلون بإنتاج الضروريات، وهي سلع أكيدة الاستهلاك، وإن كانوا ملاكاً ويسعون للربح لأنه بالكامل لهم، أليس من المنطق في بيئة كهذه أن يقوم منتجو الضروريات بتنظيم أنفسهم للإنتاج بكميات كبيرة مع جودة أعلى لكي يكسبوا السوق؟ وفي هذا مدعاة لانتشار التصنيع. وما يعين على هذا هو انتشار الأعراف الإنتاجية لأنه لا احتكار على المعرفة. كيف؟

لأضرب أولاً مثالاً ملموساً للعلاقة بين الأعراف والتصنيع: إن هناك من السلع ما تصنع ولكن في الوقت ذاته تُستصنع. ولعل أفضل مثال لهذا هو تفصيل الدشداشات كما تُسمى في الخليج العربي مثلاً أو تفصيل بدل الرجال. فهذه الثياب يجب أن تتميز بنوع من الجودة إن صُنعت لأنها يجب أن تنافس المستصنع منها لتستمر. ولأن أعراف إنتاجها واضحة فقد أجاز الفقهاء استصناعها لأنها بالعرف الواضح المنتشر بين الناس وكأنها جاهزة للبيع برغم استصناعها. فإن ظهر خلاف بين الزبون والمهني سواء كان خياطاً أو حداداً أو نجاراً، فإن المرجع واضح لحل الخلاف، ما يجعل الصانع يفكر ألف مرة قبل القيام بالتلاعب بأي من المواصفات لوجود الأعراف الواضحة.

أي أن الوضع كالآتي: هناك أعراف واضحة، والأعراف تعني أن السلعة إن صنعت بكميات كبيرة «باتباع الأعراف» ستلقى قبولاً من الزبائن، فالتصريف إذاً للسلعة وكأنه مضمون، وهناك حاجة في السوق للضروريات التي إن صنعها الشركاء فسيربحون لأن البيع مضمون، وهناك شركاء يبادرون ويعملون بجد وابتكار ومثابرة سعياً لأعلى ربح بأقل مجهود ممكن، عندها تأتي الشريعة وتقول: ﴿لا تبع ما ليس عندك﴾، هنا بالطبع سيظهر التصنيع. لأضرب مثالاً:

التصنيع يعني ببساطة أن ما صُنع من سلع لا ندري أين سيُستهلك، فالمصنع يُنتج ويبيع فقط. أي أن المشتري غير معروف وقت التصنيع. بينما الاستصناع يعني أن السلعة مصنوعة خصيصاً لاستهلاك زيد من الناس إن كان ثوباً أو للاستخدام في عقار زيد من الناس إن كان باباً. فإن كان هناك مبنى ونريد أن نضع فيه الشبابيك باتباع الشريعة، فما المتوقع؟ والإجابة هي: لابد من صناعة الشبابيك بكميات كبيرة في مصنع ما، ثم يقوم المقاول بشراء الشباك جاهزاً وإحضاره للموقع لتثبيته في الحائط. أي أن على البنّاء للجدار أن يترك فتحة في الجدار ومفصلة على مقاس الشباك لتثبيته. أي أن البناء يعلم مقاس الشباك لأن الشباك موجود وجاهز للبيع. وهذا يختلف جذرياً عما يجري عموماً في أيامنا هذه من استصناع. فعادة ما يقوم البناء بترك فتحة للشباك ثم يأتي موظف مصنع الألمنيوم لأخذ المقاسات ثم يُفصل الشباك لتثبيته في الجدار، وهذا استصناع. فهذا الشباك المستصنع لا يصلح للاستخدام إلا في هذا الموقع أو موقع مشابه له تماماً في مقاساته. بينما الشباك المصنع، لم يُصنع إلا باتباع العرف المنتشر بين الناس سواء في مادته أو تفاصيله. لهذا إن خاطرت مجموعة من الشركاء بتصنيع هذه الشبابيك بعدة مقاسات مختلفة لإرضاء أذواق الزبائن، وإن أدرك الزبائن أن شراء شباك جاهز كسلعة أقرب للالتزام بالشريعة، عندها ستظهر شبابيك مصنعة بمقاسات وألوان وتفاصيل مختلفة لتلائم معظم الأذواق. تذكر أن صناعة ألف شباك بمقاس واحد أقل تكلفة من إنجاز ألف شباك كل بمقاس مختلف. فالتوفير ليس في وقت العمال ومجهودهم فقط، ولكن حتى في الهدر من تقطيع قضبان الألمنيوم. فإن كان الشباك مصنعاً، فعادة ما يكون بمقاسات تحاول التكيف والاستفادة من مقاسات قضبان الألمنيوم التي تنتجها مصانع الألمنيوم. حتى أنه مع الوقت قد تغير مصانع الألمنيوم مقاسات القضبان لتلائم طلب صناع الشبابيك توخياً للمزيد من الربح الذي هو في صالح الطرفين. وبتطور التصنيع ستتطور

الشبابيك الجاهزة لتغطي جميع متطلبات الزبائن بشتى ظروفهم. حتى الفتحات الكبيرة منها، ستظهر لها الأعراف لتُصنع. وهكذا يندثر استصناع الشبابيك تماماً إلا في حالات استثنائية جداً. بمثل هذه الأمثلة تبدأ عجلة التصنيع في المجتمع في الدوران.

سؤال: من هو الأجرأ في الإقدام على التصنيع، هل هم الشركاء أم مدراء الشركات؟ بالطبع إنهم مدراء الشركات لأن المغنم لهم والمغرم ليس عليهم. فرأس المال جبان كما يقال. فالشركاء يفكرون ألف مرة قبل البدء في التصنيع لأن الخسارة عليهم. أما مدراء الشركات، ولأن المخاطرة مجزية بالنسبة لهم، نجدهم غالباً ما قد يتهورون بتصنيع ما قد لا يتقبله الناس. لهذا تُفلس آلاف الشركات كل سنة في الولايات المتحدة الأمريكية بسبب هذا التهور. وهذا هدر على مستوى الأمة إلا أنه غير ملموس. هنا يظهر سؤال: لماذا إذاً تقول يا جميل أن الشريعة تدفع للتصنيع أكثر؟ فأجيب: لأن الشركاء لا يُقدمون إلا على تصنيع الضروريات المضمونة البيع في الغالب، ولأن معظم المستهلكات في المجتمع من الضروريات كما مر بنا، فإن التصنيع لهذه الضروريات هو الذي سينتشر أولاً مع تطبيق الشريعة. أما الحاجيات فمنها ما يُصنع ومنها ما يُستصنع. ومع انتقال الحاجيات للضروريات، ستُصنع معظم هذه الحاجيات. وهكذا تتسع دائرة التصنيع على حساب الاستصناع، بينما الكماليات في الغالب مما يُستصنع.[ش٤]

إن التصنيع يسحب بعضه بعضاً إن طبقت الشريعة ليتسع أكثر وأكثر. كيف؟ كما هو معلوم فإن «الأعراف» تعني تقليد من سبق في مصنوعاتهم أو آلاتهم أو تصاميمهم أو خدماتهم. وفي النقيض فإن «الابتكار» هو استحداث جهاز جديد أو آلة جديدة أو تصميم جديد فذ لمستشفى بطريقة غير معهودة، أو استحداث خدمة أو مهنة جديدة. فالابتكار إذاً قفزة من عالم الأعراف. وقد يكون هذا القفز محموداً أو مذموماً. ثم إن تقبله الناس ورغبوا به يزداد إنتاجه ليصبح عرفاً. فإن ابتكر شاب جهازاً لطرد الحمام من شبابيك المنازل، وأقبل الناس على شرائه فقد يتجرأ ويصنعه بكميات أكبر هو أو غيره. وكذلك التصميم، فإن ابتكر مهندس تصميماً فذاً لطريقة مختلفة لوضع المشربيات الخشبية بطريقة تحركه كهربائياً بأقل تكلفة ممكنة ثم أعجب الناس وقاموا بتنفيذه وانتشر، عندها سينتقل من الاستصناع إلى التصنيع. وإن وجد صيدلي وصفة لمرض ما ثم جربها ونجحت عندها ستُصنع وستصبح عرفاً بكثرة التناول. حتى الخدمات، فإن نجح فرد في طريقة مختلفة في تدريس الرياضيات للأطفال وثبت نجاحها مقارنة بما هو دارج، عندها سيتعلمها الآخرون لتصبح هي الوسيلة المعتمدة. كل هذا معلوم بالطبع، لكن الجديد في المسألة هو كيفية دفع المجتمع أكثر لابتكارات أو لاستحداثات أكثر. ففي النظم المعاصرة من العقل القاصر، إن ابتكر فرد فكرة وسجلها كبراءة اختراع له فلن يجرأ أحد على لمسها، فهي مرهونة بالتطوير والاستصناع بموافقته. أما في الشريعة، فهي إن خرجت من فمه فهي مشاعة لمن يستطيع أن يستلقفها ويجري بها إلى الاستصناع أو التصنيع. وقد بينت سابقاً بأن إشاعة المعرفة لا يوقف التقدم المعرفي، بل سيزيده، وسيأتي التفصيل في فصل «المعرفة» بإذن الله.

ش٤) وقد تسأل: ولكن في أيامنا هذه فإن من الكماليات ما يصنع ولا يُستصنع مثل الحقائب اليدوية الفاخرة للنساء التي تنتجها الماركات المعروفة. فأجيب: مثل هذه المنتجات تُستصنع ولكن بكميات استصناعية كبيرة كألف أو خمسة آلاف قطعة. فهناك مصانع مصممة خصيصاً للإنتاج بهذه الكميات، وبعد الانتهاء من الكمية المطلوبة تنتقل لإنتاج تصميم آخر، وهذا بالطبع سيزيد التكلفة لأن الكمية محدودة. وهذا ليس كالتصنيع الذي لا يتوقف كصناعة المشروبات الغازية مثلاً. كما أن هذه المصانع عادة ما تستعين بقطع مصنوعة يدوياً ما يزيد التكلفة.

لكن المهم الآن هو الآتي: إن ابتكر فرد في مجتمع رأسمالي فكرة لمنتج ما، ولنقل حقيبة مدرسية تتيح للأطفال سحبها حتى على درج المدرسة حماية لهم من آلام الظهر، فهو إن أراد التنفيذ فلن يستطيع فعل ذلك بمفرده في الغالب لأنه قد لا يملك المعرفة أو الأدوات أو المال لتنفيذ الفكرة. عندها فسيضع نسبة الربح التي يريدها مع من سيشاركونه أو أنه سيستأجرهم للعمل له إن كان متمكناً شريطة الاحتفاظ بسرية العمل. أي في جميع الأحوال فإن الابتكار في حوزة فرد، ألا وهو المبتكر، أو في حوزة شركة إن باعها لهم أو كان موظفاً عندهم. ثم بالتالي هو حق للشركة. لكن إن طُبقت الشريعة فإن التنفيذ سيأخذ طريقاً آخر تماماً لأن الشريعة تمنع الاستصناع، وهذا هو المهم. فلأن الابتكار حديث، وبالتالي لا وجود لأعراف، عندها فإن الشريعة تمنع المبتكر من الاستصناع بمواد أو بغير مواد. فما العمل أمامه؟ إما عليه أن ينفذها بمفرده، وهذا شبه مستحيل إن كانت الحقيبة تتطلب أكثر من تخصص ومهارة، وإما عليه أن يستأجر من يعمل له بأجر مقابل مبلغ معلوم. وعندها فعليه أن يعطيه التعليمات لكيفية التنفيذ أو عليه أن يخبره أنه يريد كذا وكذا، وعلى هذا الصانع الذي استأجره أن يلبي له مطلبه بناء على مهارته. فإن أفلحا كان بها، وإن لم يفلحا استأجر مهنياً آخر. ولعل المبتكر سيحتاج لأكثر من صانع لإنجاز ابتكاره. فإن كان المبتكر حريصاً جداً على سرية ابتكاره، فقد يقسم الحقيبة لأجزاء يقوم كل صانع بصنع قسم منها ثم يجمعها بمفرده ليجربها بمفرده حفاظاً على سرية الابتكار. فإن نجحت الحقيبة وباعها وأثبتت جدارتها وبدأ ظهور أعرافها، سيبدأ الناس في استصناعها بغير مواد. ثم إن انتشرت تماماً فمن حق الناس عندها استصناعها بالمواد. عندها إن أصبحت من الضروريات أو الحاجيات فلن يتردد المستثمرون في تصنيعها. هل رأيت كيف تدفع الشريعة إلى التصنيع بمنع الاستصناع؟

لهذا فإن تأجير المُبتكر للآخرين للعمل له، لهو نهجٌ محفوف بمخاطر انكشاف أسرار ابتكاره ذلك أن هؤلاء الذين عملوا له قد يبدؤن بتصنيع الحقيبة وبيعها إلا إن تمكن المبتكر من الاحتفاظ بسرٍ لجزء هو صنعه أو ما شابه من طرق الإخفاء. وفي مثل هذه الحالات، فإن المتوقع هو تلافي المبتكر لتأجير الآخرين للعمل له. لكن هناك نهج آخر تدفع إليه الشريعة، ألا وهو الشراكة مع الآخرين بإقناعهم بفكرة الابتكار. تذكر أننا في الفصل السابق كنا قد قسمنا الشراكة إلى ثلاثة أقسام هي: شراكة الاغتنام وشراكة الهمم شراكة المقاولة. فإن كان المنتج غريباً ومحفوفاً بمخاطر الخسارة، فإن شركة الاغتنام هي ما قد يلجأ إليه الشركاء ليظهر المنتج دون إفشاء الأسرار. أي وكأن الشريعة تدفع المبتكر للمشاركة. وبالطبع فإن المبتكر لن يشارك إلا من يوقن أنه قادر على المساهمة في إثراء الابتكار. وبهذا تجتمع المهارات الأفضل لخدمة الابتكار وتصنيعه. فيظهر الابتكار دون انتشار أسرار صنعته ويباع، فإن انتشر فإن للناس الحق في تفكيكه وتقليده إن كان جهازاً معقداً. وهذا بالطبع سيقع إن ارتفعت مبيعات الابتكار.

لاحظ أننا نتخيل الوضع في إطار تطبيق الشريعة، عندها فإنه لا دولة تهيمن على أمة، ولا شركات مساهمة ملاكها يمتلكون تُسع أو سُبع الكرة الأرضية، ولا أمراء أو سلاطين أو وزراء متسلطون، والأهم أنه لا جيش تحت سيطرة جماعة أو طائفة من العسكر أو الأمراء (لأن العمل العسكري عبادة)، بل أفرادٌ ملاكٌ متقاربون في الدخل في الغالب، أو شراكات بأحجام متقاربة. عندها وبسبب انتشار العدل، فإن سلوك الجميع سيتغير لما هو إنتاجي دون خوف من أحد. عندها، ولأن معظم الناس ملاك فإن العلاقة في المقاولات مثلاً هي دائماً بين مالك ومقاول، وليس

مقاول ودولة أو مقاول وشركة مساهمة. عندها فإن احتمال ظهور الهدر قد زال ليبقى كل طرف مفصول عن الآخر لأن المقاولة في الغالب على العمل من غير المواد فتصبح المعاملة جائزة شرعاً لأن المقاولة ما هي إلا عقد استئجار لإنهاء عمل محدد كما سيأتي بنوع من التفصيل في فصل «البركة» بإذن الله. هكذا يزول الهدر وتظهر الأعراف. لنأخذ مثالاً: عندما يصبح فرد من الناس زبوناً لبناء أي منشأة، فهو سيترصد أخطاء المقاول لأنه يعلم جيداً أنه إن كان على الحق أخذ حقه، ولن يتنازل. وكذلك المقاول لن يحاول أن يغش الزبون لأنه يعلم عاقبة الظلم. ولأن الفقهاء ترددوا في تجويز الاستصناع بالمواد في حال عدم وجود الأعراف لاستحداث مبنى جديد، سيضطر المالك أو الزبون لاستئجار مقاول لينجز له عمله. فإن أهدر المقاول المواد في الإنشاء، فلن يفلت من لوم المالك ومحاسبته، وفي الغالب سيجد المقاول المبررات. وبمثل هذه الترصدات من المالك ثم التبريرات من المقاول ثم الجدل حولها بين الطرفين وربما التحاكم إن اشتد التشاح، ستظهر الأعراف التي يحتاجها القضاة والناس لفض الخلافات. وهكذا يظهر للأعراف هيبة لن يحاول أحد التعدي عليها. فالكل يعلم بالتجربة أن صب سقف لغرفة مساحتها ٢٥ متراً مربعاً مع كمراتها هو مثلاً ستة أمتار مكعبة، فإن تعدت حوسب المقاول. لهذا كانت المدن الإسلامية تتحلى بنقابات للمهن المختلفة أو عريفاً أو شيخاً لكل مهنة لفض الخلافات بين الزبائن والحرفيين.

أي أن هذا الاستصناع الذي أباحته الشريعة «إن كانت الأعراف واضحة» يؤدي أيضاً للتصنيع ومن خلال الجدل بين الزبائن والصناع ما يؤدي إلى الأعراف ما يؤدي إلى توضيح معالم السلع ومواصفاتها، عندها ستكون الساحة الاقتصادية واضحة تماماً للشركاء لما يجب أن يُصنع، فينطلق الجميع للتصنيع قدر المستطاع للاستسلام لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ﴾، وللامتثال لقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا تبع ما ليس عندك﴾.

وعندما يصبح التصنيع هو النهج الإنتاجي في المجتمع، فلابد للمنتجين من التنافس للحفاظ على سمعتهم التي هي رأس مالهم. وهذا ما لن يستطيع الاستصناع تحقيقه. لنأخذ مثالاً معروفاً: إن لصناعة المسامير أعراف لا يعلمها إلا من هو في المهنة، فهناك مسامير لا تصدأ كتلك التي تستخدم في المسابح، وهناك التي لم تُصنع إلا لتستخدم مرة واحدة. فعند الاستصناع بمواد قد يضع الحرفي كالنجار مثلاً مسماراً رخيصاً لأنه قد يستغل جهل الزبون. فالزبون لم يحدد مواصفات المسمار. والنتيجة هي منتج قد ينهك الزبون مستقبلاً ويأكل من وقته بركاكة المنتج وحاجته للصيانة. أما إن كانت المواد على الزبون إن كان الاستصناع من غير مواد، فسيعرف الزبون الفرق لأن أسعار المسامير في محل المسامير مختلفة فينتبه للفرق بين الأنواع. ولكن بالطبع فإن الأفضل هو التصنيع بعد ظهور الأعراف، ذلك أن النجار إن صنع دولاباً وباعه، ثم ظهر فيه الخلل، فهو ضامن إن كان الخلل بسبب سوء استخدام المواد لأن الأعراف ستفضحه. وبالطبع فلن يجرؤ النجار أو غيره من الصناع على إنتاج ما قد يسيء لسمعته لكي لا يفقد السوق. فالناس لن يرحموه إن غش أو أخطأ لأن الأعراف واضحة. هكذا ترتفع الجودة.

والآن أستطيع أن أبين لك كيف يكون التصنيع في بناء مستشفى. فكما وضحت، فإن أي منشأة تتجزأ إلى أنظمة من المنتجات، فالهيكل الإنشائي نظام، وأعمال الكهرباء نظام، وهكذا. فإن طبقت الشريعة فإن الغالب هو أن كل نظام سيقوم بإنتاجه جماعة من الشركاء كشراكة واحدة كما وضحت. وهؤلاء قد يختلفون فيما بينهم أحياناً، وهذا الخلاف لابد من أن يُحل، عندها سيكون الحل مع التكرار عرفاً. فقد يختلف بليط أرض المعمل مع السباك على

مسؤولية وضع الصفاية في الأرض، كل يرمي بالمهمة على الآخر، وقد يختلف الكهربائي مع صانع الأبواب على من يمرر سلك فتح الباب داخل الباب. فإن حُلت الإشكالية وتقبلها الأطراف أصبحت عرفاً. وبكثرة الأعراف يستمر التشييد دونما خلافات بين المقاولين المتكاتفين لإنجاز المبنى. هكذا يُنتج المبنى دونما خلافات بين المقاولين، أو بالأصح الشركاء الصانعين، وبأقل هدر وبأعلى جودة لأن الأعراف تحدد الجودة. فهؤلاء يشيدون الهيكل الإنشائي بمواده وكأنه بيع السلم. فكل قطعة في الهيكل معلومة القدر والمواصفات أعرافاً. وأولئك ينفذون تثبيت الشبابيك. ومن الشركاء من يشيدون الكسوات كاللياسة والطلاء. وكل هذا وكأنه من خلال الاستصناع سلع جاهزة بسبب وضوح الأعراف.[ت٤]

وهنا قد تسأل: ولكن ما الفرق بين هذا الوصف وبين ما يقع في أيامنا هذه التي لا نطبق فيها الشريعة؟ فأجيب: إن الفرق كبير جداً برغم أن المنتج في النهاية «قد» يظهر متشابهاً. لاحظ أنني قلت «قد». فالمتوقع هو ظهور أنواع مختلفة تماماً من تقنيات البناء المتقدمة إن طبقت الشريعة لأن الشراكات المتعددة المتنافسة لابد وأن تُطوِّر على مدى القرون المتتابعة أعراف البناء إلى ما لا نستطيع تخيله الآن. تذكر أن عقلنا قاصر. أي أن هذه المستشفيات التي تبنيها الشركات المعاصرة برغم إتقان شكلها المعاصر، فهي أفضل ما نراه الآن في ظل التخلف التقني الذي نحن فيه لأن الشريعة لم تطبق. فإن طبقت، وإن تطورت أعراف البناء، عندها لعلنا سنرى تخلف هذه المباني مقارنة بما كان يمكن أن يظهر بتطبيق مقصوصة الحقوق إن عشنا الزمانين. وهذا بالطبع محال إلا إن تخيلنا الفارق بين الحالتين.

ولكن لنقل بأنك لم تقتنع بالرد السابق، وأن المستشفى في النهاية سيُبنى بنفس التقنيات الحالية سواء طبقت الشريعة أم لم تطبق، أي أن مقاول الهيكل الإنشائي مثلاً في كلتا الحالتين يشيد الأعمدة والأسقف بالحديد والخرسانة مقابل مبلغ مقطوع وأنه بالتالي لا فرق بين الحالتين إذاً! ولعلك تضيف لتزيد دحضك قوة: إن مقاولاً كبيراً مثل مجموعة بن لادن سيعطيك أجود المنشآت وبسرعة عالية في التنفيذ لأن هيكلهم الإداري في التنفيذ هرمي وهذا يجعل كل مهندس وعامل يتحرك بطاعة ودقة وباتباع التعليمات والرسومات وبأقل صدامات ممكنة بين المهندسين والعمال، فلا حاجة للأعراف إذاً. فالكل يطيع التعليمات وينفذها للوصول لأعلى المواصفات! فأجيب: لكنك نسيت أننا نبحث عن الكفاءة في الأداء وعن العدل في التوزيع للثروات، وما تقترحه بهذا النقد فيه غض طرف عن العدل. أي أنك نسيت البعد الإنساني والجانب الاقتصادي على الأمة. أي أنك نظرت للثمرة فقط ولم تنظر إلى جذورها. فهذا المستشفى الذي تبنيه الشركات المعاصرة من إنتاج عمال مستعبدين. ووراء كل مهندس أو عامل أسرة فقيرة مقهورة تكافح في الحياة، وبهذا فقد المجتمع أبناء هذه الأسر لأنهم لم ينشأوا في رعاية سوية ليزداد عطاؤهم في المستقبل. فمنهم من قد ينحرف ويذهب للسجن، وبتزايد هؤلاء سيتباطأ المجتمع عن النمو كما هو حادث. وما هذا إلا مثال واحد من آلاف الأمثلة على القهر والاستغلال. ناهيك عن أن ملاك هذه الشركات المنفذة

ت٤) حتى الأجهزة التي ستوضع داخل المستشفى كجهاز التصوير بالأشعة السينية، فهذه الأجهزة بالطبع من إنتاج شراكات أخرى، وكل ما على المالك فعله هو شراؤه وتثبيته كالأثاث، ولكن لأنها معقدة في تقنياتها، فإن عقد شرائها سيكون بالاشتراط بأن يسلمها البائع مركبة جاهزة للعمل. وهذه قد يقوم بها مجموعة من الأفراد كشركاء بعد شرائها من المصنعين الذين عليهم التنسيق بين مصنعي الأجهزة والمقاولين لتجهيز المخارج التي تحتاجها الأجهزة. فربحهم هو بالمخاطرة بشرائها ونقلها وتركيبها بطريقة سليمة لتعمل.

هم من المتنفذين الذين يستهلكون من الكماليات أضعاف أضعاف ما ينتجون ما يؤدي للمزيد من الاستهلاك الترفي في المجتمع وما يجره من ويلات. ثم قارن هذا بما كان يمكن أن يقع إن طبقت الشريعة لهؤلاء المهندسين والعمال إن كانوا شركاء. فهم سينتجون أفضل من هذا المبنى ولكن بتوزيع أعدل للموارد، ما يؤدي للكثير من الإيجابيات التي مرت بنا. ناهيك عن التغير الجذري لهيكلة المجتمع السياسي الاجتماعي المؤدي للعزة كما سيأتي في فصل البركة بإذن الله. أي لا تنظر أخي القارئ لمبنى واحد، بل انظر للمجتمع بأسره. ولعل في كوريا الشمالية وما بها من مجاعة أوضح مثال مقارنة بما تراه فيها من بعض المنشآت الضخمة والصواريخ بعيدة المدى.

وبالطبع ستسأل: ولكن ماذا عن تصميم المستشفى، فهو بيع للمعدوم، فهل هو بالإجارة أم بالمقاولة؟ فأجيب: كنت بحمد الله قد بينت في الفصل التاسع من كتاب «عمارة الأرض» أنه مع تطبيق الشريعة فستظهر أعراف واضحة للمباني. وأن لكل نوع من المباني أعرافه لأن العمران وسيلة وليس غاية، لهذا فلن يتفاخر الناس لسمو قيمهم بإنتاج مبان باذخة وغريبة في أشكالها، بل إن كل مبنى سيتكون من أماكن مبنية كالغرف والدهايز والصالات وباتباع أعراف واضحة. وكنت قد سميت هذه الأماكن بالغرافات. كما أنني وضحت أن تشييد هذه المباني كان أكثر تصنيعاً من مبانينا المعاصرة، ذلك أن أخشاب الأسقف الشبابيك والأبواب مثلاً كانت أحياناً تُشترى جاهزة من النجار أو أنها من بقايا مبنى قديم. فهي ليست مفصلة لموقع محدد، بل تصنع وتُباع، لهذا تشابهت مباني البيئة التقليدية. إلا أن هذا التشابه لا يعني التكرار الممل، بل هو التشابه الذي يثري العمران لأن كل مبنى فذٌّ في جماله برغم أنه يشبه الآخرين. وما وقع هذا الجمال إلا لإتقان المجتمع للأعراف التي تُنتج هذه المباني.

ولكن لنقل بأنك لم تقرأ كتاب «عمارة الأرض»، أو أنك لست مقتنعاً بطرحه، وأن المجتمع سيكون أكثر سعادة في نظرك إن كان كل مبنى مختلف في شكله عن الآخر، عندها فلابد إذاً من التعامل مع مصمم لتصميم المبنى، فهل يجوز هذا شرعاً لأنه بيعٌ لأفكار على الورق أو الشاشة، أي أنه بيع للمعدوم؟

هناك عادة ثلاث وسائل لإنتاج التصميم: إما مقاولة مع مهندس أو مكتب هندسي على إنجاز التصاميم مقابل مبلغ مقطوع، وإما إجارة لمهندس ليعمل لوقت محدد مقابل أجر معلوم، وإما الجعالة. وفي أيامنا هذه التي لا نطبق فيها الشريعة، فإن المنتشر هو المقاولة على إنجاز التصميم مقابل مبلغ مقطوع. وعادة ما يقوم الملاك بالسؤال جيداً عن المهندس المصمم قبل تكليفه بالمهمة لأنه عقد على شبه المعدوم. فقد يتعاقد المهندس مع الزبون ويهمل في الإنتاج ما يضطر الزبون لإنهاء العقد بخسارة بعض الدفعات التي دفعها لأن العقد عادة ما يكون على دفعات تتماشى مع تطور التصميم. وعادة ما يحاول المهندسون إثبات كفاءاتهم التصميمية لجذب الزبائن مستقبلاً، لهذا لن يهملوا في أدائهم. لكن مع تطبيق الشريعة، فإن هذا أقرب للحرمة لأنه عقد يصل بين طرفين بطريقة ستؤدي لظهور الخلاف، فهو ليس كبيع قميص أو منزل، بل هو بيع لفكرة لم توجد بعد، لهذا فهو مصدر كبير للخلاف بين الطرفين. وفي هذا إنهاك لهما. فما العمل؟

إن استئجار الزبون لمهندس أو لمكتب هندسي للعمل له بالساعات أو بالأيام سيفضح الأسعار. كيف؟ إن كان العقد كما هي حالنا اليوم بمبلغ مقطوع، فإن عدد ساعات العمل التي استنزفها التصميم ليست معلومة تماماً للزبائن. وكأن هذا سر لا يعلمه إلا أصحاب المكاتب. لهذا يتصاعد الخلاف بين الطرفين إن لم يوافق الزبون على

الفكرة التصميمية الأولية وأراد فكرة أخرى لأن المكتب سيدعي أنه عمل أكثر مما توقع. وبعض الزبائن عادة ما يطلبون المزيد لأنهم يريدون مبنى أفضل بنفس سعر العقد الذي وُقع، فالخاسر هو المكتب. والعكس قد يقع، فإن لم يكن الزبون واعياً فقد يمرر المكتب الهندسي فكرة تصميمية لا ترتقي إلى قيمة العقد. إما إن كان العقد بالعمل بالساعة أو باليوم، عندها فإن الزبون سيفكر ملياً قبل رفض الفكرة الأولية للتصميم لأن نفقات الإعادة ستكلفه، وفي المقابل، فإن المكتب الهندسي سيحاول الانتهاء من هذه المرحلة دون خسران الزبون، لأنه إن أهمل فإن الزبون قد يذهب لمكتب آخر، فكل طرف قد أخذ مستحقاته. وبالطبع لن يستطيع المكتب أن يحتكر الفكرة التصميمية، بل هي للزبون ليذهب بها إلى مكتب آخر إن أراد إتمامها هناك. لهذا فإن المهم في كل السابق هو أن هذه التعاقدات بالعمل إجارة بين الملاك والمهندسين ستفضح أسعار ساعات عمل المهندسين. وسيقارن الناس بين المهندسين وتصاميمهم ومقادير تكاليف ساعات عملهم مقابل إنجازهم. وبهذا تزداد المنافسة بين المهندسين لرفع الجودة مع تخفيض السعر. فعلى المهندس المبتدئ أن يبدع بسعر أقل ليأخذ مكانه في السوق، وهذا يدفع قدامى المهندسين للمزيد من الإبداع للحفاظ على مكانتهم في السوق. أي أن تلافي الاستصناع لأنه شراء لما هو معدوم والاعتماد على التأجير سيوجد الأعراف المؤدية لتصاميم أفضل بسعر أدنى. فإن ظهر الثراء على بعض المهندسين انجذب الشباب لهذه المهنة، وهكذا.

وماذا عن المسابقات الهندسية؟ فإن أراد مالك مثلاً بناء مستشفى فريد في شكله بطرح مسابقة بين عدد محدد أو مفتوح من المكاتب الهندسية للحصول على أفضل فكرة تصميمية ممكنة، فما العمل؟ هنا أتت الشريعة بالجعالة، وهي أن يلتزم فرد بمكافأة ما مقابل عمل محدد من الآخرين، كأن يقوم المالك بوضع متطلباته في كتيب ثم نشرها بالقول بأن من أوجد تصميماً مرموقاً فله كذا من المال على أن تقوم لجنة مكونة من كذا باختيار التصميم الفائز. والفرق بين الإجارة والجعالة هو أن الإجارة عقد ملزم، فالمستأجر يملك منفعة معينة من الأجير، والأجير يملك الأجرة. أما الجعالة فلن يلتزم فيها المالك بدفع المبلغ إلا لأحد الفائزين. وفي هذه مخاطرة كبيرة للمكاتب وكأنها شراكة اغتنام. وهكذا كما ترى ففي كل السابق لم يحتج المجتمع إلى المقاولات بطريقتها المعاصرة التي تصل بين الناس سلباً، أي إلى عقد الاستصناع بالمواد إن لم توجد الأعراف ما يؤدي إلى شتى أنواع الخلافات بين الناس وإلى إخفاء الأسعار.

أخيراً: التوسع الأفقي أم التدرج الرأسي؟

كنت قد قلت سابقاً بأن الإجابة على كيفية سلوك المجتمع المسلم لإنتاج مستشفى دون استصناع بالمواد يُجاب عليه من جانبين، وبينت الجانب الأول والذي تمحور حول منع الاحتكار. والآن سأبين الجانب الثاني بإذن الله والذي يتمحور حول هيكلية الأمة المسلمة سياسياً واجتماعياً إن طبقت الشريعة وهو الأهم، والذي سيأتي بتفصيل أكبر في فصل «الأماكن» بإذن الله في الحديث عن الوفورات، ولكن لبعض التوضيح أقول:

إن مجموع الثراء في العالم وصل سنة ٢٠١٣م إلى ٢٢٣ تريليون دولار تقريباً، وقد ملك ١٪ من السكان ٤٣٪ منها، لدرجة أن أغنى ٣٠٠ فرد في العالم ملكوا أكثر مما ملكه ثلاثة بلايين إنسان. فتأمل هذا الفارق. والسؤال

لموضوعنا الآن هو: ماذا يعني هذا الثراء: هل يعني أن ثرياً ما يسكن في بضعة آلاف من القصور في نفس الوقت، أو هل يأكل ألف وجبة في اليوم أو هل يلبس زياً جديداً كل ساعة؟ بالطبع لا. إن ما يعنيه هو أن ثرياً ما لديه المئات من العمائر السكنية المؤجرة، ولديه آلاف السيارات التي يعمل عليها السائقون المعدمون، وهكذا. أي أن المنتجات ليست متساوية في التوزيع. أي أن هناك الكثير من المنتجات التي يتعامل معها من لا يملكونها، وبهذا فهم أقل حرصاً ومبادرة وبالتالي أكثر إهمالاً لها. وفي هذا هدر كبير كما وضحت.

ومن جهة أخرى، فإن هذا يعني أن المنتجات البشرية بدل أن تتوسع أفقياً في إنتاجها فقد تدرجت رأسياً، وهذا هو المهم لنا الآن. كيف؟ إن المنتجات عادة ما تتدرج من صغير وبالتالي رخيص كالغرفة إلى كبير كالقصر، أو من صغير رخيص كالدراجة إلى كبير غالٍ كالطائرة الخاصة، وفي الخدمات من مستشفى يحوي مئة سرير إلى مستشفى يخدم عشرة أجنحة، فهذا هو «التدرج الرأسي». وعكس هذا هو «التوسع الأفقي»، ألا وهو الانتقال من منزل حديث إلى منزل آخر أحدث ولكن بتجهيزات أفضل وبسعر متقارب بينهما، وفي الخدمات من ركوب دراجة عادية إلى ركوب القاطرات. فالتدرج الرأسي إذاً مطرز بالتعقيدات وبالرفاهيات وبالكماليات. وحتى يتمكن هذا التدرج من الاستمرار في تسيير المجتمعات لابد من استمرار قفل أبواب التمكين وذلك باستمرار الدولة بهيكلها الحالي، ولابد من الظلم بجميع مظاهره التي مرت بنا مثل الكتل الاقتصادية وطبع النقود ونقل الحقوق من أماكنها ومنع أي استثمار إلا بترخيص، وهكذا من أهواء وآفات، وكنت قد بينتها بحمد الله. بينما مجتمع التوسع الأفقي فهو مشبع بالضروريات والعودة إليه يعني فتح أبواب التمكين كإحياء الإحياء وأحقية امتلاك المعادن لمن حازها والبيع بالتراضي ومنع الربوا وهكذا من حركيات مقصوصة الحقوق كما مر بنا، وهناك الكثير من الحركيات كما سيأتي بإذن الله في الفصول القادمة.

فإن تحول المجتمع في إنتاجه إلى «التوسع الأفقي» في السلع والخدمات بتوفير الضروريات للجميع بتطبيق الشريعة، عندها إن شبعت نفوس الجميع وشبعت أعينهم لأنه لا كماليات باذخة، وسكنت نفوسهم لأنهم لن يستطيعوا الاستبداد بسلطة أو مال إن وصلوا للحكم، وهكذا إن تفرغوا للإنتاج، عندها فإن تركيبة المجتمع ستتغير تماماً في هيكلتها سياسياً واجتماعياً. وسيأتي تفصيل هذا في فصلي «الأماكن» و «الحكم» بإذن الله. ولكن لذكر مثال واحد عن كيفية إيجاد المستشفيات في هذه التركيبة أقول:

نظراً لانحسار الهدر الذي تحدثنا عنه في فصل «القذف بالغيب» إن طبقت الشريعة، فإن ما يقوم به الناس من عمل سيؤدي للكثير من الإنتاج لعلو الكفاءة، ونظراً لأن طريقة الإنتاج للضروريات بكفاءة عالية ستأخذ وقتاً أقل، ونظراً بالتالي لشبع الجميع وقناعة البعض، فستتحسن العلاقات الاجتماعية. عندها ستخف المنافسة بين الناس على الثراء فتزداد الوفورات. كيف؟ كنت قد ذكرت مراراً بأن الشريعة ستؤدي للمنافسة بين المنتجين من نفس المستوى، فالنجارون يتنافسون فيما بينهم مثلاً. لكن لاحظ بأن هذا لا يعني المنافسة بمفهومها المعاصر الذي يقهر المتنافسين بالحسد والبغض والنكاية والكذب والتآمر، بل هي منافسة بناءة للفرد وللمجتمع. فالأنظمة الوضعية تصل الناس ليتصادموا ويتنافسوا وليتناحروا على موارد محددة، بينما الشريعة تفصل بين الناس وتضعهم في مسارات لينطلقوا دونما تصادم لأن الموارد تفوق احتياجاتهم. تذكر ما مر بنا في فصل «ابن السبيل» من وقوع الناس على ما يحبون إن طبقت الشريعة، عندها فإن المنافسة تعني المزيد من العمل و «بمتعة» لمن أراد المزيد من الإنتاج لأن

الموارد والموافقات والمعرفة متاحة أمامهم، وبتقادم الزمن ستتغير جميع المفاهيم عن العمل والإنتاج لينتشر عرف الهمة والبذل والإنتاج. وبهذا فإن معظم الناس لديهم أكثر مما يكفيهم، ما يمكنهم من التبرع بسخاء. ولأن الأمة تعتمد على العمل العسكري كعبادة، وبهذا فهي تسود الأمم الأخرى، ولأن الجميع في أمان، ولأنه لا خوف من الفقر لأن الزكاة والصدقات تكفل الناس، عندها ستكون الحياة طيبة. وفي ظل هذه الحياة الطيبة ستظهر المنافسات أيضاً على فعل الخيرات لأن الناس مقتدرون، وهذا يؤدي للآتي:

كما سترى في فصلي «البركة» و «المدينة» بإذن الله، فإن الذي يرفع الناس ويضعهم هو تقواهم وإسهامهم في المجتمع. والتقوى كما هو معلوم هي علاقة بين الإنسان وربه، ولا يستطيع بالطبع أحد الاطلاع عليها، إلا أن آثارها قد تظهر في تعاملات الفرد مع الناس من خلال الحكمة والسلوكيات الحسنة والإنفاق. وبهذا فإن الذي يرفع الفرد ويضعه في جماعته هو في الغالب إسهامه بعطائه. أما في أيامنا هذه التي لا نحكم فيها بشرع الله، فإن أهم وسيلة للجاه في المجتمع هي تسلق السلم السلطوي. فقد نرى وزيراً من قبيلة مجهولة يرفع اسمها، أو نرى منافقاً كبيراً لدى السلطان يرفع خسيسة أسرته بالأعطيات التي جناها، ناهيك عن أن مطربةً أو لاعباً مشهوراً عادة ما يرفع حتى شعباً بأكمله وليس فقط أسرة واحدة. أي أن معيار الرفع والوضع ليس خدمة الآخرين، بقدر ما هو مقدرة البطش بالآخرين أو سرقتهم أو إغوائهم. أما مع تطبيق الشريعة، ولأن سلوكيات الناس متحررة من كل ظالم لأنه لا ظَلَمة، ومن كل فاسق لأنه لا فسقة بسبب تنور الناس بنور العلم كما سترى بإذن الله، عندها فعالم واحد سيرفع اسم أسرته، وعطاء من كريم سيرفع اسم الأسرة أو حتى القبيلة. فالمحدد الأهم للرقي بين الناس هو العطاء سواء كان علماً أو خدمة أو مالاً. فكلما أخذ الفرد لنفسه أقل وأعطى غيره أكثر كلما ارتفع مكانةً. لهذا سيتنافس الناس في البذل والعطاء لوجه الله إن كانوا أتقياء، أو للجاه إن كانوا من مريديه. وستزداد المنافسة في العطاء كلما زاد المجتمع في نقائه، وبالطبع سيزداد نقاؤه بتقادم الزمن إن طبقت مقصوصة الحقوق (كما سترى في فصل «البركة» بإذن الله). أي أن هذه العطاءات بسمو المجتمع، حتى وإن قام بها القلة، فهي قد تحولت من القيم إلى الحركيات، حينئذ ستشتد المنافسة على التبرع لفعل الخيرات ومنها بناء المدارس والمستشفيات والطرق. فمن أراد المزيد من الأجر الأخروي أو الجاه الدنيوي قد يتبرع لبناء مستشفى لمحلته أو لمدينته (تذكر أن هؤلاء يزدادون بسمو المجتمع). وقد يظهر إمام مسجد ويحث الناس على جمع المال لبناء مستشفى. ولأن الكل مقتدر ولديه بعض الفائض، فإن المال سرعان ما يُجمع. ثم سيُعطى المال لمن يوثق به في بناء المستشفيات من ذوي الأمانة والخبرة. وهؤلاء يسهل معرفتهم من إنجازاتهم. فمن تلاعب بأموال المسلمين لن يحصل على دعم مستقبلي لأي عمل خيري لأن الناس هم من يقررون الدعم بعد ظهور الإنجازات. فالمال قوة، وهو بأيدي الناس. لهذا لن يجرؤ فرد على إضاعة أموال المسلمين الذين يتربصون إنتاجه. وهكذا قد يقع بناء المستشفى على عاتق فرد واحد فيتولى المسألة برمتها وكأنه مالك واحد ويقوم عندها بالتعاقد مع عدة شراكات. ولعل هذا الفرد إن أتقن بناء هذا المستشفى سيقوم ببناء مستشفى آخر أكبر لبيعه بسعر أعلى لأنها أصبحت مهنة له. عندها فقد ينتشر عرف جمع المال لشراء المستشفيات. تذكر أخي دائماً أن الطاقة الإنتاجية الهائلة بسبب تطبيق مقصوصة الحقوق لن تضيع بين الهدر والكماليات، بل ستُوظف في الضروريات. أي أن المهم هنا هو أن الطاقة الإنتاجية للأمة تحولت من التدرج الرأسي إلى التوسع الأفقي لأن المستشفيات من أهم عناصر التوسع الأفقي.

أو قد يقوم جماعة من الأطباء شراكة بتبني بناء مستشفى متخصص مثلاً. فأفضل مستشفيات العالم هي مستشفيات ليست بحكومية كما هو معلوم مثل مايو كلينيك بأمريكا، بل هي لرجال أعمال أثرياء أو أن المستشفى يعمل كشركة مساهمة، ويندر أن تكون المستشفيات ملكاً للأطباء العاملين فيها شراكة في أيامنا هذه. فما المانع إن طبقت الشريعة أن يكون المستشفى ملكاً للأطباء والطبيبات والممرضين والممرضات العاملين فيه شراكة بينهم لأنهم متمكنون؟ عندها، فهم جميعاً شراكة قد ينتخبون أحدهم لتولي مهام إنهاء بناء مستشفى جديد لهم لأنهم تمكنوا مالياً بعد العمل لسنوات في مبنى قديم كان منزلاً مثلاً ثم حولوه إلى مستوصف ثم إلى مستشفى صغير بعد ضم بعض المباني المجاورة. وها قد آن الأوان بعد تمكنهم من الانتقال إلى مبنى مجهز جديد. عندها ولأن معظم العاملين في المستشفى هم الملاك، فسيبادرون ويجتهدون ويبدعون لأن مبنى المستشفى الجديد ملك لهم، فيكون المستشفى بالطبع حينئذ أفضل من أفضل المستشفيات المعاصرة في العالم.

أو قد تأتي جماعة من الشركاء ويدخلون شراكة اغتنام لبناء مستشفى ثم يبيعونه على مجموعة من الأطباء أو على أهل محلة بأن يقوم كل فرد من السكان بالتبرع قدر استطاعته، فهم جميعاً مقتدرون. ثم يأتي تشغيل المستشفى وبنفس الطريقة. ومن الطرق أيضاً قيام رجل أعمال بالشراكة مضاربة للتربح من علاج المرضى ببناء مستشفى متخصص لعلاج الأمراض المستعصية وبإشراك بعض الأطباء، وهذه شراكة همم. وقد تكون هناك مؤسسات خيرية يديرها متطوعون لجمع أموال الصدقات لإنفاقها على علاج المحتاجين في مثل هذه المستشفيات. وهكذا من أفكار لا تنتهي لأن الجميع مكتف، ولأن الطاقة الإنتاجية للمجتمع صُرف القليل جداً منها في الكماليات الفارهة، وصُرف شطراً منها أو أكثر في الضروريات والحاجيات لأن التوسع الإنتاجي أفقي في المجتمع، عندها سيبقى الكثير من الطاقة الإنتاجية التي سيوجهها المجتمع لبناء المدارس والجامعات والمستشفيات والطرق وما شابه من وفورات كما سيأتي في فصل «الأماكن» بإذن الله.

ولا تعتقد أخي القارئ بأن التنافس ودفع الشريعة للتصنيع يعني أيضاً تسليع كل شيء وتصنيعه كما هي حال العولمة الظالمة التي تنتج حتى اللحوم مثلاً بكميات هائلة من خلال مزارع الدواجن مثلاً. فمع تغير التركيبة الاجتماعية إلى مجتمع من إنتاج الشريعة، وكما مر بنا في فصل «ابن السبيل»، فإن المستوطنات ستتوزع على الكرة الأرضية دون ازدحام، عندها ولأن الناس أكثر تفرغاً بسبب التصنيع، فقد يتفرغون لإنتاج بعض مستهلكاتهم باستمتاع. فهناك من المستهلكات ما قد تُنتج منزلياً وبمتعة دونما تصنيع مثل تربية الدواجن وزرع بعض الخضروات وما شابه من متطلبات الحياة، إذ أن في إنتاجها في مكان واحد تصنيعاً وشحنها بعض التكلفة التي يود الناس الاستغناء عنها بالتمتع بإنتاجها. وبالطبع سترفض هذا القول لأن الذي في ذهنك هو أن تربية الدواجن في المنازل تجلب الأمراض وتفرز القاذورات. فأقول: إن وسائل التربية هذه لم تُتح لها فرصة التطور لخدمة منزل أو منزلين دونما تلويث، بل تطورت تصنيعياً لتعطي إنتاجاً كبيراً كما هي حال مزارع الدواجن. ومع تطبيق الشريعة ستظهر البدائل التي ستركز على تربية نظيفة سليمة خالية من الأمراض في المنازل وبتقنيات عالية وبطريقة سهلة وحتى ممتعة للبعض. هكذا تزداد الحياة الطيبة متعة وانشغالاً بما هو أجدى لمن أراد، أما من لم يرد، فالسوق سيعج بضرورياته لشرائها إن أراد دونما إنتاج منزلي. حتى اللحوم منها فلا يحق لأحد منع مستثمرٍ من إيجاد مزرعة للدواجن إلا أن ثبت ضررها على البيئة أو على الناس ودون تدخل الدولة (وسيأتي بيان هذا في الفصل بعد القادم

بإذن الله). فالوعي الصحي بسبب تمكن الناس وتعلمهم قد يُثني المستثمرين من خوض مثل هذه الشراكات الضارة بالصحة أو بالبيئة. أي أن لكل موقع ما يلائمه من متطلبات لأن الكل يسعى للربح ويبحث عن الفرص كما سيأتي بإذن الله.

وما يجعل الحياة أكثر راحة مع تطبيق الشريعة هو توافر الخدمات. فكما هو معلوم، فإن الخصخصة تعني جودة أعلى وتكلفة أقل إلا أنها منهكة ومُستعبِدة للعمال. ومع تطبيق الشريعة، ولأن الجميع متمكن، ولأن هناك فائضاً في الوقت والمال لدى الكثير من الناس، ولأن الحياة لا تكون إلا بالإنتاج فقط، عندها فسيفكر البعض في استحداث مجالات جديدة للتكسب أكثر وبعزة، لهذا سيفكرون فيما لم يفكر فيه أحد من قبلهم. هنا قد تأتي جماعة بفكرة توليد الكهرباء بالطاقة الشمسية لبضعة منازل مثلاً كشراكة اغتنام بين عدة أفراد. فيظهر التفاني في العمل بين الشركاء لأن الربح لهم، وسيبادرون ويجتهدون ويبتكرون ويبدعون وبالتأكيد سينجحون، ثم إن نجحت تجربتهم سيقلدها الآخرون لأنها تغيرت من شراكة اغتنام إلى شراكات المقاولة أو الهمم إن أضحى مثل هذا التوليد للكهرباء من الضروريات. أي أن منع الشريعة بيع المنتجات إلا وهي منتهية سيدفع المجتمع لشراكات أكبر وذلك لأن توليد الكهرباء مثلاً بحاجة للكثير من المال حتى ينجز كمشروع، وهذا يؤدي للاضطرار للشراكة ما يؤدي لتوزيع أفضل للثروات وبطريقة أعدل.

وإن نجح مشروع كهذا وتحمس الشركاء، وإن كثرت مثل هذه النجاحات، وهي بالتأكيد ستكثر بفتح أبواب التمكين، عندها فإن هذه النجاحات المشتركة وانتشار أخبارها ستغرس في أبناء المجتمع سلوك وحب المخاطرة والإبداع، هكذا يتغير المجتمع من مجتمع عاطل يبحث أبناؤه عن اللهو والمخدرات والمجون والعبث إلى البحث عن المتعة في الإنتاج بجد ومثابرة وعزة، وهكذا يندفع الشباب لشتى مجالات الإنتاج. فقد يتحمس بعض الشباب لبناء غواصة بمقدرة قتالية مبتكرة لثقتهم بمقدرتهم ولأنهم يدركون أنهم إن أوجدوا هذه الغواصة فستدحر الأعداء، عندها فسيظهر من الدعاة والأئمة من يحث الناس على جمع الأموال لشرائها. فيالها من شراكة اغتنام مجدية للشباب تأتي لهم بالربح وبالعزة. هذا يشارك بماله وذاك بعلمه وهؤلاء بخبرتهم في الغواصات السابقة وأولئك بعضلاتهم. عندها فسينخرط هؤلاء الشباب في إنجاح الغواصة وسيشعرون بنشوة عالية وهم يعملون فيها سوياً، فلا يكلون ولا يملون، بل يعملون ليل نهار لأنهم يتأملون قطف الثمرة إما من أجر أخروي أو مكسب دنيوي. حتى أن بعضهم سينظر للمشروع على أنه تحد علمي وتقني والثمرة في النهاية لهم. لهذا فسيشتعلون حماساً وإنجازاً. وهكذا تعتز الأمة، بيع وشراء في عزة مع راحة نفسية لأن الجميع لديه من الضروريات ما يجعله مبادراً مبدعاً منتجاً دونما استعباد. أما في أيامنا هذه، فمثل هذه الغواصة لن يفكر فيها أحد أبداً لأنها بحاجة لموافقة الحكومات التي بالطبع لن تسمح بصناعتها إلا بعد موافقة الحكومة الأمريكية. فياله من ذل.

لابد لي أخي القارئ من التذكير مرة أخرى بمسألة مهمة وهي: لعلك تضايقت من كلمة «منافسة» في هذا الفصل لأنك ظننت أن الناس بالتنافس فيما بينهم إن طبقت الشريعة سيتناحرون لأن الشريعة تضعهم في وضع تنافسي للمزيد من الإنتاج! فأقول: إن الفرد إن أراد التقدم في الأنظمة البشرية فإن هذا قد يكون على حساب الآخرين هذا إن لم يكن عليه دهسهم لأن هنالك من يقفون أمامه كعقبة. أما إن طبقت الشريعة فإنه لا أحد أمام من أراد العلو. فالطريق مفتوح. وكل ما عليه هو شحن نفسه والتغلب على كسله. ولأن الطريق مفتوح، فإن الكل

سيتقدم إلا إن حبسه عذر قاهر كشلل عضوي أو تخلف عقلي. أي أن الإشكالية هي أن البشرية لم تذق طعم المنافسة التي أرادتها الشريعة إلا في عهد الخلفاء وبعض الفترات مثل عهد عمر بن عبد العزيز رحمه الله. وبهذا فقد أخذت كلمة تنافس معنى تطغى عليه في الغالب صفة التزاحم على شيء نادر وبالتالي الضيق والقهر والألم للمتنافسين. ولكن تذكر دائماً بأن موارد الأرض أكثر من احتياجات البشر وهكذا من حركيات تؤدي إلى التنافس البناء. فالجميع بالقليل من العمل سيحصل على ما يكفيه، ولأن العمل عبادة ومتعة وإنجاز وبالتالي شعور بالراحة، فإن التنافس عندها متعة وحماس دونما قهر وألم. وبهذا يزداد عطاء الناس لمن أراد. أما من يُفضل الاكتفاء بالقليل ورضي به، وأراد إمضاء وقت أكثر في التعبد أو العلاقات الاجتماعية أو الأعمال التطوعية، فهذا أيضاً خير له بزيادة أجره. فالمجتمع ليس بحاجة لعطائه الإنتاجي السلعي لأن الخير المتوافر أكثر من كثير، فالأمة اقتصادياً مقتدرة، وعسكرياً متفوقة على الدوام لأن العمل العسكري عبادة، وعلمياً متقدمة لأن المعرفة مشاعة، وفوق كل هذا سلوكياً وأخلاقياً عظيمة، كما سيأتي بإذن الله.

أخيراً أريدك أن تتأمل هذه الآيات من سورة البقرة والتي وكأنها تلخص هذا الفصل، وسنأتي على تأويلها في فصل «البركة» بإذن الله. فهي معجزة، فهي تبدأ بالحث على الإنفاق ثم بأعظم آية، أي آية الكرسي التي تبين عظمة الله في كل شيء بما في ذلك حفظه للأرض ومن عليها من بشر والذي لن يكون إلا بشرع الله الذي لا يحق لأحد من البشر العيش من غير تطبيقه حتى وإن لم يكن مسلماً وإلا فسدت الأرض. وبهذا فهي تبين للمسلمين أن الذي عليهم فعله هو نشر الحكم بما أنزل الله حتى يتحرر البشر من الاستعباد حتى وإن استمر غير المسلمين على أديانهم، فلا إكراه في الدين، ثم تحكي لنا الآيات ثلاث قصص عن الإحياء بعد الموت ثم تبين أهم مقومات هذا الإحياء ومنها الإنفاق وتحثهم عليه وكأن في إنفاق الفرد حياة لأمته، ثم تحث الناس على ترك الربوا وتتوعدهم بالعذاب الشديد إن لم يتركوه وذلك لعظيم تدميره للمجتمع، ثم ترشدهم إلى الإشهاد في البيع، قال تعالى:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقۡنَٰكُم مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَ يَوۡمٞ لَّا بَيۡعٞ فِيهِ وَلَا خُلَّةٞ وَلَا شَفَٰعَةٞۗ وَٱلۡكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٥٤﴾ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٥٧﴾ أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ إِبۡرَٰهِـۧمَ فِي رَبِّهِۦٓ أَنۡ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلۡمُلۡكَ إِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحۡيِۦ وَأُمِيتُۖ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِي كَفَرَۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾ أَوۡ كَٱلَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرۡيَةٖ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحۡيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٖ ثُمَّ بَعَثَهُۥۖ قَالَ كَمۡ لَبِثۡتَۖ قَالَ لَبِثۡتُ يَوۡمًا أَوۡ بَعۡضَ يَوۡمٖۖ قَالَ بَل لَّبِثۡتَ مِاْئَةَ عَامٖ فَٱنظُرۡ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمۡ يَتَسَنَّهۡۖ وَٱنظُرۡ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجۡعَلَكَ ءَايَةٗ لِّلنَّاسِۖ وَٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡعِظَامِ كَيۡفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكۡسُوهَا لَحۡمٗاۚ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥ قَالَ أَعۡلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴿٢٥٩﴾ وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيۡفَ تُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰۖ قَالَ أَوَلَمۡ تُؤۡمِنۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِيۖ قَالَ فَخُذۡ أَرۡبَعَةٗ مِّنَ ٱلطَّيۡرِ فَصُرۡهُنَّ إِلَيۡكَ ثُمَّ ٱجۡعَلۡ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٖ مِّنۡهُنَّ جُزۡءٗا ثُمَّ ٱدۡعُهُنَّ يَأۡتِينَكَ سَعۡيٗاۚ وَٱعۡلَمۡ

أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦١﴾ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُواْ مَنًّا وَلَآ أَذًى لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٦٢﴾ قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى وَٱللَّهُ غَنِىٌّ حَلِيمٌ ﴿٢٦٣﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبْطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٌ فَتَرَكَهُۥ صَلْدًا لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّمَّا كَسَبُواْ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٦٤﴾ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٦٥﴾ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٦٦﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ ﴿٢٦٧﴾ ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦٨﴾ يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٦٩﴾ وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُهُۥ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿٢٧٠﴾ إِن تُبْدُواْ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٧١﴾ لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٢﴾ لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَٰهُمْ لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴿٢٧٣﴾ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٤﴾ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٨٠﴾ وَٱتَّقُواْ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٨١﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ وَلَا تَسْـَٔمُوٓاْ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓاْ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِن تَفْعَلُواْ فَإِنَّهُۥ فُسُوقٌۢ بِكُمْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾.

ما أروعها وما أجملها وما أعمقها في معانيها من آيات. فهي تتودد للبشر وتناديهم وتناجيهم لما فيه خير لهم، وهم يصدون. فهم يتركون شرع الله للحكم بعقولهم القاصرة. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. لندعو ولنقل أخي القارئ: اللهم حرر البشر، اللهم حكّم شرعك على أرضك. ثم تدبر قوله تعالى في سورة البقرة أيضاً. فما أروعها من آيات وتوجيهات وتحذيرات:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَـٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٦٨﴾ إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا رَزَقْنَـٰكُمْ وَٱشْكُرُواْ لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾.

وبهذا ينتهي هذا الفصل وهذه المرحلة من الكتاب بحمد الله (١٤٣٥/٤/٢٣هـ الموافق ٢٠١٤/٢/٢٣م). وباستطاعتك أخي القارئ القفز للفصل القادم لأن الآتي هو توضيح أكاديمي.

النص أم العقل مرة أخرى

لعلك في آخر هذا الفصل تستنتج أيها القارئ إن كنت علمانياً بأن ما توصلت إليه ما كان ليظهر إلا باستخدام العقل. لذا فمن المنطق بالنسبة لك أن نقدم العقل على النص لأن العقل هو الذي أدى لهذه التوضيحات الاستنتاجية. وبالتالي لابد لنا مستقبلاً من تقديم العقل على النص لأنه هو الأساس بالنسبة لك. فأقول: ولكننا الآن وباستخدام العقل فهمنا ما تؤدي إليه الشريعة، فالعقل أداة فهم وليست أداة تشريع كما هو واضح. وهنا ستقول: ولكن الفهم الأفضل سيؤدي لتشريع أفضل مستقبلاً، وهكذا يتقدم العلم! فأجيب: صحيح بأنني باستخدام العقل وضحت الحركيات، ولكنني إن لم أفعل، واتبع الناس الشرع دون توضيح لوصلوا إلى الحال الأمثل حتى وإن لم يُعملوا عقولهم في التشريع، بل فقط إعمال العقل في الابداع والابتكار لما ينتجون، وهذا هو المهم (وكنت قد قلت في فصل «قصور العقل» أن هذا هو السبيل الثالث في الحديث عن طبيعة القرار، فالشريعة أرادت مجتمعاً مسلماً محافظاً في قراراته التي تقع على الناس، وفي الوقت ذاته وضعت من الحركيات ما يدفع الأفراد لاتخاذ قرارات تتحدى الأعيان لتظهر الابتكارات). ولعلك تتعجب أيضاً من قوله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾، لسبب هو: كيف يكون ما أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم رحمة وكل هذه التعقيدات التي نراها في كتب الشريعة من كلام الفقهاء وكما في هذا الكتاب، أي كتاب «قص الحق»؟ فالناس الذين ينتجون بسطاء ولن يفهموا كل هذه التعقيدات عن الشراكة والإجارة وما شابه من عقود، فأين الرحمة في الشريعة وهي بهذا التعقيد؟ ولو كنت مكانك أقرأ كتاب «قص الحق» لقلت: لِمَ كل هذا التعقيد التي يتطلب الكثير من التعقل للوقوف على تفاصيله المتداخلة؟ وأنى للبسطاء من الناس فهم كل هذا التعقيد (من نقاط عدل أو مستويات ظلم مثلاً) للمضي قدماً في الإنتاج؟ فأجيب: إن ما جعل الأمور بهذا التعقيد هو تراكم آراء المنظرين وتراكم الاجتهادات التي عقدت المسألة باستخدام العقل. وكما ذكرت سابقاً في عدة مواضع، فإن الإسلام أتى بشكل سهل ويسير على الأفهام، وإلا لما صار ديناً لجميع الناس. والدليل على هذا هو الافتراض الآتي: إن سألت الرسول صلى الله عليه وسلم عن أي

مصطلح معاصر من السياسة الشرعية مثل «ديوان الجند» أو «الماحوز» أو «الطوى»، لحار فيهما ولعله صلوات ربي وسلامه عليه يسأل: ما الحاجة لهذه المصطلحات؟ فإن كانت هناك حاجة ولم يخبرنا عنها فهو إما أنه قد قصر والعياذ بالله، أو أنه نسي أن يوضحها لنا. وكلتا الحالتين بالطبع مرفوضتان لنا كمسليمن. ولعلك تتابع وتسأل: لماذا إذاً كل هذه الإطالة وكل هذا التعقيد في هذا الكتاب؟ فأجيب: لأن ما وضعه الفقهاء المتأخرون، ومن بعدهم الاقتصاديون، ومن خلال كثرة الآراء، أوجد موروثاً فقهياً كبيراً معقداً، ولفك تعقيدات هذا الموروث لابد من المرور من خلالها لفكها مرة أخرى ليرى الناس البساطة. وإن لم يجابه الكتاب هذه التعقيدات الكثيرة بفكها، فلن يلتفت أحد لطرح الكتاب لأنه لن يكون مقنعاً للفقهاء والاقتصاديين. فهم قد يقولون: لم يناقش جميل أكبر كذا، وترك تلك، وتلافى هذه. وكما سترى من باقي الكتاب فإن كل ما يحتاجه البشر هو القرآن الكريم والسنة المطهرة ببساطتهما التي تتطابق مع الفطرة ودون إضافة أي من الأحكام عليهما، بل ترك الشريعة للناس ولأفهامهم والذين بالتأكيد سيختلفون عليها فيما بينهم. وإن اختلفوا في الفهم فهم في دائرة ضيقة لن تؤثر على الإطار الأكبر الذي يثبته القرآن الكريم والسنة المطهرة مثل تحريم الربوا. لا ننسى أيضاً كما مر بنا، فإن ترك الناس لا يعني الفوضى، بل تطبيق الشريعة سيوجد الأعراف في جميع المستويات. ولعلك تتابع، ولكن لابد من الفصل في هذا الخلاف في الفهم بين الناس لأنهم قد يضيفون في الدين ما ليس منه، كابتداع نكاح المتعة عند الشيعة مثلاً. فأجيب: إن سألت أي إنسان مهما كان دينه فهو بالفطرة سيستنكر نكاح المتعة. وأثاب الله العلماء في دحض مثل هذه الترهات، ولكنني أتحدث في هذا الكتاب عن الحقوق التمكينية المالية، وهي التي أتت بها الشريعة مكتملة وسهلة وميسرة كباقي فروعها مثل حيازة المعادن وتلافي الدولة لسك العملات وتلافي الضرر الذي لن يختلف عليه اثنان إن ظهر مثل ضرر الدخان أو الرائحة، وإن اختلفوا فإن المرجع هو القضاء والذي سيعود بالتأكيد لأئمة المذاهب الأربعة. لذا يجب ألا نتدخل بالفصل بين الناس في مفاهيمهم التفصيلية والفتوى فيها لأن الأساس قد بُين في الكتاب والسنة والتي فصلتها أقوال فقهاء السلف، ذلك أن مثل هذه الفتاوى ستتراكم لتظهر وكأنها جبل فقهي صعب التسلق. لنأخذ مثلاً التعاملات في صفقات التحوط، فهي طريقة استثمارية مستحدثة، لذا كما يقول الكثيرون، لابد لنا من دراستها إما لرفضها أو لتكييفها لتلائم الشريعة. فأجيب: لقد ظهرت الحاجة لدراسة مثل هذه العقود لأننا لم نطبق الشريعة أصلاً فتجمع المال عند طبقات فاستوردت وجوه الشياطين (البنوك) مثل هذه العقود التي تهافت عليها الناس لاستثمار أموالهم المكدسة فظهرت الحاجة للفتوى في هذه البلوى. فظهر فرع جديد في علم الاقتصاد الإسلامي ليكبر الجبل الفقهي، وبمرور الزمن سيكبر هذا الجبل أكثر ليسحب الفقهاء والناس على التركيز على التفصيلات في الجبل الذي يقف حاجزاً بين الناس وفهم الإسلام السلس البسيط الذي لن يستطيعوا رؤيته بسبب هذا الجبل. فإن طبقت الشريعة ببساطتها لما ظهرت الحاجة لمثل هذه الصفقات [ث٤] لأنه لن يُقبل عليها أحد كما سترى بإذن الله لأن الإسلام ببساطة هو حيازة للخيرات وإنتاج لها وبيعها وبطريقة سهلة فهماً وعملاً. أي أننا لسنا بحاجة لقراءة أي شيء كما سأثبت لك بإذن الله في فصل «المعرفة» غير القرآن الكريم والسنة المطهرة والتي بينوها لنا فقهاء السلف والانطلاق في الإنتاج. أي باختصار فإن التعقيد هنا هو لفك الموروث الكبير المعقد والذي ما ظهر إلا لأن الشريعة لم تطبق من قرونها الأولى. ولعل السياسة الشرعية خير مثال كما مر بنا في فصل «المكوس».

وللتوضيح بمثال: تصور أن هناك وادياً للسعادة والاستدامة في منطقة أخرى، وهناك طريق للوصول لهذا الوادي من موقعك الذي أنت فيه، وهذا الطريق تتفرع منه عدة طرق، ومن كل تفريعة تظهر تفريعات أخرى

وكأن الطرق جذوع شجرة بأغصان لا تعد وأنت في جذع الشجرة الرئيسي تريد الوصول لطرف أحد الأغصان، فكيف ستصل إلى ذاك الغصن أو ذاك الوادي بكثرة هذه الطرق التي تتفرع أكثر وأكثر؟ والإجابة من خلال العلامات على الطريق إن وُجدت. فإن وُضع خط بلون مميز في الطريق وقيل لك: اتبع هذا اللون لتصل إلى وادي السعادة، فستسير باتباع الخط الملون لتجد نفسك في وادي السعادة وبغض النظر عن كثرة التفريعات للطرق. وهذا عادة ما يحدث في المستشفيات بالقول للمريض: اتبع اللون الأصفر في الطرقات لتصل إلى قسم الأشعة، وهكذا. وهذه العلامات التي وضعتها الشريعة هي قال الله جل جلاله وقال المصطفى صلوات ربي وسلامه عليه. والتفريعات عنها هي الاجتهادات والاستحداثات. فالديوان استحداث مثلاً سحب الناس من الطريق المستقيم إلى طريق آخر نتجت منه تفريعات، وأسلمة المعاملات البنكية استحداث سحب الناس من الصراط المستقيم، ومنع الإحياء استحداث، وامتلاك الدولة للمعادن استحداث، وهكذا تراكمت الاستحداثات وتعقدت الأمور لنخرج عن الصراط المستقيم، فكان لابد من فك هذه التعقيدات بهذه الإطالة في الكتاب للعودة للصراط المستقيم بإذن الله. لقد كان هذا الفصل عن الفصل في الأموال، أما الفصل القادم فهو عن الفصل في الحكم إذ أن الحكومات سيطرت على كل شيء دون وجه حق فتشكل الإطار الذي قيد الناس والذي سيظهر بوضوح بإذن الله في الفصل الذي يليه الذي يركز على الموافقات وتأثيرها على التنمية إذ أن السلطات سيطرت على خيرات الأرض ومبادرات الناس وابداعاتهم وانطلاقاتهم للإنتاج. فكان القصور في الإنتاج وكان الفقر والجهل والتخلف.

ث٤) وكمثال على جبل ظهر مؤخراً: أثار الدكتور أسامة القاضي من الولايات المتحدة الأمريكية في برنامج الشريعة والحياة إشكالية المستحدثات المالية مثل بيع فيوتشرز أو العقود المستقبلية future وعقود الخيار option وعقود هيدج hedg funds في ظل العولمة والثورة التكنولوجية وأن على فقهاء الشريعة إيجاد المخارج الفقهية لتواكب الشريعة العولمة. فكان رد الضيف في الحلقة وهو الدكتور علي قرة داغي كالآتي ليوضح امكانية ذلك !!!

«حقيقة، يعني، هناك إن صح التعبير فلسفة للإسلام في كيفية معالجة هذه القضايا المستجدة، وبالتتبع والاستقراء، كما يقول الإمام الشاطبي، والإحصائيات، دائماً، القضايا المتطورة جداً، الإسلام، آه، الشريعة الإسلامية المتمثلة بالقرآن والكريم والسنة الصحيحة تكتفي بمسألة الثوابت، ومجموعة من المبادئ العامة، وتترك مجالاً كبيراً جداً للاجتهاد. في حين القضايا الثابتة، يعني مثل قضايا الأسرة، قضايا العبادات، قضايا، حتى الأسرة التي هي قضايا عادية، لكن الشريعة تدخل في تفاصيلها. فطبعاً كلما تركت الشريعة مجالاً للاجتهاد، معناه كلما كان هناك مجال للتطور أكثر. فلذلك مجال الفقه الإسلامي حقيقة، في باب الاقتصاد، وبالذات في المعاملات المالية، جداً واسع، والثوابت فيها قليلة جداً، والمرونة فيها كبيرة. حتى نحن في مجمع الفقه الإسلامي من يوم، يعني، حوالي أكثر من ثلاثين أربعين سنة، من يوم تُعرض علينا مختلف المستجدات، لم نعاني يوماً من الأيام من مشكلة أننا لم نستطع أن نحلها. حتى مرة من المرات، أنا حدث معي أن أحد الحكام في دول الخليج أراد أن يصدر صكوكاً، فكان أحد المستشارين جزاه الله خيراً قال: والله لماذا نحن لا نصدر صكوكاً إسلامية. قال: وهل هناك صكوكاً إسلامية؟ قال: نعم. ورجل أيضاً، يعني، طبيعة، الحمد لله، يعني ناس طيبين، قال: خلاص رشح لي، قال: خلي نجيب فلان. أنا رحت، فالتقيت بمستشاره الخاص الاقتصادي. قال ممكن هناك صكوك؟ قلت: نعم. قدراً، أنا، كان المجمع الفقهي الإسلامي طلب مني البدائل عن الصكوك. فكان المستشار الخاص الاقتصادي يقول: يا دكتور علي، أنا أتحداك في أمرين في الصكوك، كيف تجد لي ضمان والشريعة الإسلامية لا تعترف بالضمان في الاستثمارات، وكيف تجد لي نسبة محددة والشريعة الإسلامية ... قلت: لا، كلا، الموضوعين لهما [لهما] حل. على سبيل المثال: بالنسبة للضمان، ممكن الدولة تضمن و إحدى الوزارات تُصدر. وبالنسبة لمسألة النسبة، ممكن نعملها عن طريق صكوك خاصة بالإيجار المنتهية بالتمليك، يعني، فأنا قصدي، حتى مسألة الأوبتشن الذي فيه ضرر، الذي أشار إليه الأخ الكريم، أو الفيوتشرز ، أو المستقبليات، نحن حقيقة في فيوتشرز عندنا مجموعة من البدائل: عقد السلم وعقد الاستصناع، وعقود مستقبلية، وبيع العربون، حتى بالنسبة للأوبتشن، ولكن الأوبتشن الذي حرمه الإسلام يمكن إذا كان قائماً على مجرد حق صعود ونزول، نوع من المقامرات، فكل ما فيه منفعة كما يقول الإمام ابن ... أينما تكن المصلحة فثم شرع الله، ولكن أي مصلحة، مش المصلحة التي أنا أقدرها، المصلحة الحقيقية للمجتمع، ولهذا، فلذلك، الفقه فعلاً يواكب العصر. وإذا كان فعلاً بعض المنهجيات لا تحقق هذه المواكبة، هذه مسؤولية هذه المنهجيات، وليست مسؤولية الفكر الإسلامي» (٣٠٦).

الحَاشِيَة

المقدمة

١) سورة يوسف: الآية ٣ .
٢) تفسير الطبري، المسمى جامع البيان في تأويل القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤١٨: جـ ٥ صـ ٢٠٩ .
٣) الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تصحيح الشيخ هشام سمير بخاري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى: ١٤١٦: جـ ٦ صـ ٤٣٩ .
٤) لقد قلت هو الدارج لأن مصحف «المدينة النبوية» الذي يطبع في المدينة المنورة قد انتشر في أرجاء الأرض مطبوعاً بقوله تعالى: ﴿يَقُصُّ ٱلْحَقَّ﴾. وبالنسبة لأقوال الفقهاء والقراء فقد جمعتها في التالي: جاء في التفسير الكبير (جـ ١٣ صـ ٧): «والمراد ههنا ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾، فقط في تأخير عذابهم: يَقْضِي الْحَقّ، أي القضاء الحق في كل ما يقضي من التأخير والتعجيل، ﴿وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾، أي القاضين، وفيه مسألتان: المسألة الأولى احتج أصحابنا بقوله: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ على أنه لا يقدر العبد على أمر من الأمور إلا إذا قضى الله به، فيمتنع منه فعل الكفر إلا إذا قضى الله به وحكم به، وكذلك في جميع الأفعال. والدليل عليه أنه تعالى قال: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾، وهذا يفيد الحصر بمعنى أنه لا حكم إلا لله، واحتج المعتزلة بقوله: يَقْضِي الْحَقّ، ومعناه أن كل ما قضى به فهو الحق، وهذا يقتضي أن لا يريد الكفر من الكافر ولا المعصية من العاصي لأن ذلك ليس الحق، والله أعلم. المسألة الثانية: قرأ ابن كثير ونافع وعاصم ﴿يَقُصُّ ٱلْحَقَّ﴾، بالصاد من القصص، يعني أن كل ما أنبأ الله به وأمر به فهو من أقاصيص الحق، كقوله: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ﴾، يوسف ٣، وقرأ الباقون: يَقْضِ الْحَقّ. والمكتوب في المصاحف: يقض، بغير ياء لأنها سقطت في اللفظ لالتقاء الساكنين كما كتبوا: ﴿سَنَدْعُ ٱلزَّبَانِيَةَ﴾، العلق ١٨، ﴿فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ﴾، وقوله: يُقْضَى الْحَقّ. قال الزجاج: فيه وجهان، جائز أن يكون الْحَقّ صفة المصدر والتقدير، يقض القضاء الحق، ويجوز أن يكون: يَقْضِ الْحَقّ، يصنع الحق لأن كل شيء صنعه الله فهو حق، وعلى هذا التقدير الْحَقّ يكون مفعولاً به، وقضى: بمعنى صنع. قال الهذلي: وعليهما مسرودتان قضاهما داود أو صنع السوابغ تبع، أي صنعهما داود. واحتج أبو عمرو على هذه القراءة بقوله: ﴿وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِين﴾، قال: والفصل يكون في القضاء لا في القصص». وجاء في المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (جـ ٢ صـ ٢٩٩): «﴿يَقُصُّ ٱلْحَقَّ﴾، أي يخبر به، والمعنى يقص القصص الحق، وهذه قراءة ابن كثير وعاصم ونافع وابن عباس. وقرأ أبو عمرو وحمزة والكسائي وابن عامر: يقضي الحق، أي ينفذه. وترجع هذا القراءة بقوله: ﴿ٱلْفَٰصِلِينَ﴾ لأن الفصل مناسب للقضاء، وقد جاء أيضاً الفصل والتفصيل مع القصص وفي مصحف عبد الله بن مسعود وهو أسرع الفاصلين. قال أبو عمرو الداني: وقرأ عبد الله وأبي ويحيى ابن وثاب و إبراهيم النخعي وطلحة والأعمش: يقضي بالحق بزيادة باء الجر، وقرأ مجاهد وسعيد بن جبير: يقضي بالحق وهو خير الفاصلين، ...». وجاء في تفسير ابن أبي حاتم (جـ ٤ صـ ١٣٠٣): «ذكر عن يزيد بن هارون عن جعفر بن سليمان قال: سمعت ابا عمران الجوني قرأ هذه الاية: ﴿قُلْ إِنِّى عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى﴾، قال: على ثقة قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ﴾، الاية؛٧٣٦٠) حدثنا محمد بن عبد الله بن يزيد المقري ثنا سفيان عن عمروا بن دينار عن عطاء: قرا ابن عباس: ﴿يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾، وقال: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ﴾؛ ٧٣٦١) حدثنا أبي ثنا أبو معمر المنقري عبد الله بن عمرو ثنا عبد الوارث قال حميد قال مجاهد: لو كانت ﴿يَقُصُّ﴾ لكانت يقضي بالحق، ولكنها ﴿يَقُصُّ ٱلْحَقَّ﴾ وروى عن عطية مثله». وجاء في تفسير السمرقندي (جـ ١ صـ ٤٧٣): ﴿يَقُصُّ ٱلْحَقَّ﴾، بالضاد يعني يبين الحق، ويقال يأمر بالحق. وقرأ الباقون: ﴿يَقُصُّ ٱلْحَقَّ﴾، من القصص، ولكن لا يكتب بالياء لأن الياء سقطت في اللفظ لالتقاء الساكنين، ويقوم الكسر مقام الياء، كقوله تعالى: ﴿سَنَدْعُ ٱلزَّبَانِيَةَ﴾، العلق ١٨، فحذفت الواو، وتفسيره يقضي قضاء الحق. قال ابن عباس رضي الله عنه يعني يقضي بالحق». وجاء في زاد المسير (جـ ٣ صـ ٥١): «﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾، قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّى عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى﴾، سبب نزولها أن النضر بن الحارث وسائر قريش قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم: يا محمد ائتنا بالعذاب الذي تعدنا به، استهزاء، وقام النضر عند الكعبة وقال: اللهم إن كان ما يقول حقاً فائتنا بالعذاب. فنزلت هذه الآية، رواه أبو صالح عن ابن عباس. فأما البينة فهي الدلالة التي تفصل بين الحق والباطل. قال الزجاج أنا على أمر بين لا متبع لهوى». وجاء في فتح القدير (جـ ٢ صـ ١٢٢): «﴿يَقُصُّ ٱلْحَقَّ﴾، قرأ نافع وابن كثير وعاصم ﴿يَقُصُّ﴾ بالقاف والصاد المهملة، وقرأ الباقون يقضي بالضاد المعجمة والياء، وكذا قرأ علي وأبو عبد الرحمن السلمي وسعيد بن المسيب، وهو مكتوب في المصحف بغير ياء، فعلى القراءة الأولى هو من القصص، أي يقص القصص الحق، أو من قص أثره أي يتبع الحق فيما يحكم به، وعلى القراءة الثانية هو من القضاء». وجاء في تفسير البحر المحيط (جـ ٤ صـ ١٤٦): «وقرأ ابن عباس والحرميان وعاصم: ﴿يَقُصُّ ٱلْحَقَّ﴾، من قص الحديث، كقوله: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ﴾، أو من قص الأثر، أي اتبعه. وحكى أن أبا عمرو بن العلاء سئل: أهو يقص الحق أو يقضي الحق؟ فقال: لو كان يقص لقال وهو خير القاصين، أقرأ حد بهذا؟ وحيث قال ﴿وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِين﴾، فإنما يكون الفصل في القضاء انتهى. ولم يبلغ أبا عمرو أنه قرىء بها، ويدل على ذلك قوله: «أقرأ بها أحد؟»، ولا يلزم ما قال؛ فقد جاء الفصل في القول. قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلٌ فَصْلٌ﴾، وقال: ﴿الر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾، وقال: ﴿نُفَصِّلُ

ﭐلۡأٓيَٰتِ﴾، فلا يلزم من ذكر الفاصلين أن يكون معيناً ليقضي و ﴿خَيۡرُ﴾ هنا أفعل التفضيل على بابها، وقيل ليست على بابها لأن قضاءه تعالى لا يشبه قضاء، ولا يفصل كفصله أحد، وهذا الاستدلال يدل على أنها بابها». وجاء في تفسير الثعلبي (جـ ٤ صـ ١٥٣): «﴿يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ﴾: قرأ أهل الحجاز وعاصم: ﴿يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ﴾ بالصاد المشددة، أي يقول الحق، قالوا لأنه مكتوب في جميع المصاحف بغير ياء، ولأنه قال الحق. فإنما يقال قضيت بالحق. وقرأ الباقون بالضاد، أي يحكم بالحق، دليله قوله: ﴿وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ﴾، والفصل جلب القضاء، والقرّاء إنما حذفوا الياء للإستثقال ثم كقوله: ﴿صَالِ ٱلۡجَحِيمِ﴾، وقوله: ﴿يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾، و ﴿فَمَا تُغۡنِ ٱلنُّذُرُ﴾، ﴿سَنَدۡعُ ٱلزَّبَانِيَةَ﴾، ونحوها، وحذفوا الباء من الحق لأنه صفة المصدر، فكأنه يقضي القضاء الحق». وجاء في إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر (جـ ١ صـ ٢٦٤): «واختلف في ﴿يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ﴾ الآية ٥٧، فنافع وابن كثير وعاصم وكذا أبو جعفر بالصاد المهملة المشددة المرفوعة من قص الحديث أو الأثر تتبعه، وافقهم ابن محيصن، والباقون بقاف ساكنة وضاد معجمة مكسورة من القضاء. ولم ترسم إلا بضاد كأن الياء حذفت خطأ تبعا للفظ للساكنين كما في: ﴿تُغۡنِ ٱلنُّذُرُ﴾، وكحذف الواو في: ﴿سَنَدۡعُ ٱلزَّبَانِيَةَ﴾، و ﴿وَيَمۡحُ ٱللَّهُ﴾، ونصب الحق بعده صفة لمصدر محذوف، أي القضاء الحق، أو ضمن معنى يفعل، فعداه للمفعول به، أو قضى بمعنى صنع، فيتعدى بنفسه بلا تضمين، أو على إسقاط الباء، أي يقضي بالحق على حد يمرون الديار، ووقف عليه يعقوب بالياء». وجاء في السبعة في القراءات (جـ ١ صـ ٢٥٩): «واختلفوا فى الصاد والضاد من قوله: ﴿يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ﴾ ٥٧، فقرأ ابن كثير ونافع وعاصم ﴿يَقُصُّ﴾ بالصاد. وقرأ أبو عمرو وحمزة وابن عامر والكسائى (يقض الحق) بالضاد»؛ وجاء في لسان العرب (جـ ٧ صـ ٧٦): «وتقاص القوم إذا قاص كل واحد منهم صاحبه في حساب أو غيره، والاقتصاص أخذ القصاص، والإقصاص أن يؤخذ لك القصاص وقد أقصه. وأقص الأمير فلانا من فلان إذا اقتص له منه فجرحه مثل جرحه أوقتله قودا واستقصه سأله أن يقصه منه الليث القصاص والتقاص في الجراحات شيء بشيء وقد اقتص من فلان وقد أقصصت فلانا من فلان أقصه إقصاصا وأمثلت منه إمثالا فاقتص منه وامتثل. والاستقصاص أن يطلب أن يقص ممن جرحه. وفي حديث عمر رضي الله عنه رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقص من نفسه. يقال أقصه الحاكم يقصه إذا مكنه من أخذ القصاص وهو أن يفعل به مثل فعله من قتل أو قطع أو ضرب أو جرح. والقصاص الاسم ومنه حديث عمر رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أتي بشارب فقال لمطيع بن الأسود اضربه الحد فرآه عمر وهو يضربه ضربا شديدا، فقال: قتلت الرجل، كم ضربته؟ قال ستين، فقال عمر أقص منه بعشرين، أي اجعل شدة الضرب الذي ضربته قصاصا بالعشرين الباقية وعوضا عنها. وحكى بعضهم قوص زيد ما عليه ولم يفسره. قال ابن سيده: وعندي أنه في معنى حوسب بما عليه إلا أنه عدي بغير حرف لأن فيه معنى أغرم ونحوه. والقصة والقصة والقص الجص لغة حجازية وقيل الحجارة من الجص. وقد قصص داره أي جصصها. ومدينة مقصصة مطلية بالقص. وكذلك قبر مقصص». منقول من برنامج التراث.

٥) سورة المائدة: الآيات ٤٤ إلى ٤٧ .

٦) سورة الروم: الآية ١٤ .

٧) عمارة الأرض في الإسلام، جميل عبد القادر أكبر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة: ١٤١٩؛ انظر أيضاً الكتاب الإنجليزي بعنوان: Crises in the Built environment: the Case of the Muslim City, Concept Media: Singapore, 1988. وبحث الدكتوراه من معهد ماساتشوستس للتقنية بعنوان: Responsibility and the Traditional Muslim Built Environment, MIT, 1984

الفصل الأول: القذف بالحق

١) انظر نظريات كارل بوبر في تقدم العلوم وسنأتي عليها Popper, Karl R. Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge. New York: Harper Torchbooks, 1968

٢) هناك مقالة مختصرة باللغة العربية في هذا الموضوع للدكتور عدنان محمد فقيه، انظر: مجلة الإعجاز العلمي، رابطة العالم الإسلامي، العدد الخامس، صـ ٢٠؛ الإقتباس لقول بوبر هو من كتاب: أسطورة الإطار: كارل بوبر، ترجمة: يمنى طريف الخولي، العدد ٢٩٢ من سلسلة كتب عالم المعرفة: صـ ١١٩-١٢٠ .

٣) هذه مقولة معروفة، وممن قالوها العالم اليهودي الأصل Popper، لملخص عن أعماله انظر Magee, Bryan: Popper. Fontana, Glasgow, 1977

٤) سورة المدثر: الآية ٣١ .

٥) سورة الحج: الآية ٧٨ .

٦) إن الاستيلاء على الأراضي كان أمراً شائعاً في القرون الأولى للإسلام، فقد كانت الأراضي غير المملوكة وغير المستخدمة تسمى بالموات. وكانت هناك مبادئ وأعراف متبعة لامتلاك هذه الأراضي عملاً بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: «من أحيا أرضاً مواتاً فهي له». انظر مثلا تعريف الموات في كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف يعقوب بن ابراهيم صاحب الامام أبي حنيفة (ت ١٨٢)، دار المعرفة، بيروت ١٣٩٩، صـ ٦٣ والمراجع في موضوع الموات لا تنتهي دلالة على أهميتها وشيوعها، انظر كتاب عمارة الأرض، صـ ٥٥، وسنأتي على تفصيل ذلك بإذنه تعالى لاحقاً.

٧) سورة الشورى: الآية ١١ .

٨) سورة آل عمران: الآية ٥ .

٩) لقد قام الكثير من العلماء بتفصيل هذا في علم التوحيد. وما هذه الأمثلة إلا لوضع القارئ في المنظور العام لقدرته سبحانه وتعالى لإيجاد الربط بين العلوم الإنسانية والتوحيد لذلك يرجع لتلك المراجع الشرعية في هذا الموضوع.

١٠) سورة الأنعام: الآية ٥٩ .

١١) سورة يونس: الآية ٦١ .

١٢) سورة النمل: الآية ٦٥ .

١٣) سورة القيامة: الآية ٣٦؛ سورة هود: الآية ١٢٣ .

١٤) سورة الأنعام: الآية ٥٧ .

١٥) سورة النساء: الآية ١٠٥؛ تم استخدام مثال الشجرة في كتاب

عمارة الأرض تحت عنوان حركية البيئة صـ ٣٤، حيث كان التركيز على الحقوق بأنواعها كحق التعلي والارتفاق والإحياء ونحوهم من خلال قالب عمراني يحوي حقوق الملكية والسيطرة والاستخدام ومن وجهة نظر آلية إتخاذ القرار «أو حركية البيئة» كما سميتها. ولأن هذا الكتاب غير تفصيلي في العمران ولكنه عن الاختلاف الفكري عموماً بين الإسلام والأنظمة الوضعية رأيت أن يكون التركيز على الحقوق دون الخوض في حركية البيئة وذلك تسهيلاً لإيصال الفكرة للقراء.
١٦) سورة سبأ: الآيات ٤٨-٥٤ .
١٧) انظر تفسير الطبري المسمى جامع البيان في تأويل القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٢ مجلداً، المجلد العاشر، صـ ٣٨٥ .
١٨) سورة سبأ: الآية ٤٣ .
١٩) تفسير الطبري: جـ ١٠ صـ ٣٨٥-٣٩٢ .
٢٠) انظر مقالة الدكتور عدنان محمد فقيه: مجلة «الإعجاز العلمي»، رابطة العالم الإسلامي، العدد الخامس، صـ ٢٠ .
٢١) سورة طه: الآية ١٢٤ .
٢٢) لسان العرب: جـ ١٥ صـ ١٨٤، منقول من المكتبة الإسلامية الكبرى الشاملة من مركز التراث للبرمجيات.
٢٣) سورة النساء: الآية ٦٥ .

الفصل الثاني: قصور العقل

١) قلت «الأخذ بالتخطيط» ولم أقل الاضطلاع عليه. لأن دراسته دون العمل أو الحكم به مسألة مختلفة، إلا إذا كانت دراسته ستؤدي إلى العمل به فهو بذلك أصبح طريقاً يؤدي إلى الكفر. وأترك حكم ذلك لمن هو أهل له.
٢) سورة الشورى: الآية ١٠ .
٣) الفروق، شهاب الدين أبو العباس الصنهاجي المعروف بالقرافي (ت ٦٨٤)، أربعة أجزاء، دار المعرفة، بيروت: جـ ٤ صـ ١٧، انظر أيضا العبادي: جـ ١ صـ ٢١٣، جـ ٢ صـ ٢١، حيث إنه استند إلى مخطوط الذخيرة للقرافي جـ ٧ صـ ٢٨٣؛ الأشباه والنظائر، ابن نجيم: صـ ٢٩٧ .
٤) هذا الحديث سيعرض بنوع من التفصيل، وقد أخرجه الإمام مالك رحمه الله (ت ١٧٩) في الموطأ، دار النفائس، بيروت ١٤٠١: صـ ٥٢٩ .
٥) أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت ٦٢٠)، المغني، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، تسعة أجزاء، جـ ٤ صـ ٣٢٢؛ ومن تعاريف المالكية للملكية قول الشيخ قاسم بن عبد الله بن محمد بن الشاط (ت ٧٢٣): «الملك تمكن الإنسان شرعا بنفسه أو بنيابة من الانتفاع بالعين أو المنفعة، ومن أخذ العوض عن العين أو المنفعة». ومن تعاريف الحنفية عرفه أبو المظفر أسعد بن محمد النيسابوري (ت ٥٧٠) بانه: «تسليط على جميع أنواع التصرف». ومن تعاريف الشافعية تعريف بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤) بأنه: «هو القدرة على التصرفات التي لا تتعلق بها تبعة ولا غرامة دنيا ولا آخرة». وجميع هذه التعاريف منقولة من العبادي: جـ ١ صـ ١٢٩-١٣٣، ١٦٩؛ انظر أيضا الأشباه والنظائر، ابن نجيم: صـ ٣٤٦؛ ولعل شرح ابن السبكي لتعريفه للملك يوضح دور السيطرة في الملكية فيقول بأن الملك: «هو حكم شرعي يقدر في عين ومنفعة. يقتضي تمكن من ينسب إليه، من انتفاعه، والعوض عنه من حيث هو كذلك: فقولنا «حكم شرعي» لأنه يتبع الأسباب الشرعية. وقولنا «يقدر» لأنه يرجع إلى تعلق إذن الشرع، والتعلق عدمي، ليس وصفاً حقيقياً بل يقدر في العين أو المنفعة، عند تحقق الأسباب المفيدة للملك. وقولنا «في عين، أو منفعة» لأن المنافع تملك كالأعيان. وقولنا «يقتضي إنتفاعه» يخرج تصرف القضاة، والأوصياء. فانه في أعيان أو منافع لا يقتضي انتفاعهم، لأنهم لايتصرفون لانتفاع أنفسهم، بل لانتفاع المالكين. وقولنا «والعوض عنه» يخرج الإباحات في الضيافات، فان الضيافة مأذون فيها، ولا تملك. ويخرج أيضاً: الاختصاص بالمساجد، والربط، ومقاعد الأسواق، إذ لا ملك فيها مع التمكن من التصرف. وقولنا «من حيث هو كذلك» إشارة إلى أنه قد يتخلف لمانع لعرض، كالمحجور عليهم، لهم الملك وليس لهم التمكن من التصرف، لأمر خارجي»، الأشباه والنظائر، السيوطي: صـ ٣١٦؛ ولتلخيص مفيد عن الملكية ودورها في المجتمع انظر التكافل الاجتماعي للإمام محمد أبو زهرة: صـ ٢١ .
٦) القرافي: جـ ٤ صـ ١٦-١٧؛ وكذلك حاشية سراج الدين أبي القاسم قاسم بن عبد الله الانصاري المعروف بابن الشاط، المسماة إدرار الشروق على أنواء الفروق، أربعة أجزاء مطبوعة مع كتاب الفروق: جـ ٤ صـ ٧١؛ لمزيد من التفاصيل انظر تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، محمد بن علي ابن الشيخ حسين مفتي المالكية وهو مطبوع مع كتاب الفروق: جـ ٤، صـ ٤٠-٤١ .
٧) منقول من العبادي: جـ ١ صـ ٢١٤ .
٨) لهذه التفاصيل انظر عمارة الأرض، الفصل الثاني، صـ ٥٣ .
٩) للتفاصيل حول الآراء لمسألة الضرر انظر الفصل السادس من كتاب عمارة الأرض.
١٠) للتفصيل حول التحايل على الضرر انظر صـ ٢١٧ من «عمارة الأرض».
١١) الأداة تسمى digester وهي للتخلص من الفضلات الأدمية في الموقع، فباستخدامها تنعدم الحاجة لاستخدام شبكات الصرف الصحي أو المجاري، وهي عبارة عن ثلاث حاويات صغيرة تنتقل الفضلات بينها بفضل تفاعلات عضوية طبيعية تتحول الفضلات إلى مواد صلبة وسوائل نظيفة دون التسبب بالروائح، والشركات المنتجة لهذه الأداة كثيرة، انظر مثلاً نشرة شركة Conder Hardware Ltd. لجهاز Sewage Treatment System. وعنوان الشركة هو Winchester Hants, U.K. Tel: 096263577
١٢) انظر صـ ٢٢٢-٢٢٩ من Holling, C. S. And Goldberg, M. A. "Ecology and Planning," Journal of the American Institute of Planners. 37, 1971 وهناك كتاب ظهر مؤخراً وجمع فيه مؤلفه أشهر الكوارث التخطيطية وهو: P. Hall, Great Planning Disasters, Weidenfeld and Nicolson, London. 1980.
١٣) للتفصيل انظر للفصل الثالث من «عمارة الأرض».
١٤) سورة المائدة: الآية ٣ .
١٥) سورة الأنعام: الآية ٣٨ .
١٦) الشنقيطي، محمد أمين بن محمد المختار؛ أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تسعة أجزاء، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥ ، جـ ٧ صـ ٤٧
١٧) لمزيد من هذه الإحصائيات عن الفقر انظر كلاً من كتاب

Durning, Alan B. Povery and the Environment: Reversing the Downward Spiral, Worldwatch Paper 92 وقد ترجم إلى العربية تحت عنوان: الفقر والبيئة: الحد من دوامة الفقر، ترجمة د. محمد صابر، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة: ١٩٩١؛ وكذلك انظر صـ ٣٠-٤٩ من UNDP (1998a) Human Development Report 1998, United Nations Development Program؛ كذلك انظر كتاب: The Globalization Reader, Lechner, Boli, Blackwell Publishers, 2000 وقد تمت ترجمة الكتاب إلى اللغة العربية عن طريق مركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان: العولمة: الطوفان أم الإنقاذ، ترجمة فاضل جكتر: مارس ٢٠٠٤؛ انظر مثلاً صـ ٤١

١٨) هناك الكثير من كتابات فوكو ولعل أهمها: Foucault, M. the Order of Things, an Archaeology of the Human Sciences, Routledge, 1970. وكذلك كتاب Foucault, M. the Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language, New York, 1972.

١٩) سورة طه: الآيتان ١٢٣ و ١٢٤ .

٢٠) للمزيد انظر الموقع على الإنترنت: oneworld.net/tve/earthreprt

٢١) ما كتب عن هابرماس وأعماله كثير، انظر مثلاً: Bernstein, Richard, Habermas And Modernity, Polity Press, Cambridge, UK 1991.

٢٢) Bent Flyvbjerg, Rationality and Power: Democracy in Practice, the University of Chicago Press, 1998.

٢٣) كتب فوكوياما كتاباً يجادل فيه بأن التطور التاريخي قد توقف تقريباً لأن البشرية قد لا تتمكن من إيجاد نظام اجتماعي يوازي الرأسمالية في مزاياها، انظر: فوكوياما، فرانسيس. نهاية التاريخ. ترجمة حسين الشيخ. بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٩٣ .

٢٤) أركون، محمد. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر. ترجمة هاشم صالح. لندن: دار الساقي، ١٩٩٣ .

٢٥) صـ ٦١-٦٢، العولمة: الطوفان أم الإنقاذ. الاقتباسات بين الأقواس الصغيرة مأخوذة من الترجمة العربية والتي قام بها فاضل جتكر. المقالة الأصلية نشرت في المجلد رقم ٧٢، العدد رقم ٣ من مجلة: فورن أفييرز Foreign Affairs في صيف عام ١٩٩٣ .

٢٦) صـ ٦٢-٦٣، العولمة: الطوفان أم الإنقاذ.

٢٧) الذي قام بالترجمة هو فاضل جتكر في كتاب، العولمة: الطوفان أم الإنقاذ، صـ ٦٨-٦٩ .

٢٨) صـ ٥٣، العولمة: الطوفان أم الإنقاذ.

٢٩) صـ ٤٨، العولمة: الطوفان أم الإنقاذ.

٣٠) صـ ٤٨-٤٩، العولمة: الطوفان أم الإنقاذ.

٣١) رقم للحرف، صـ ٥١-٥٢، العولمة: الطوفان أم الإنقاذ.

٣٢) العولة: الطوفان أم الإنقاذ: صـ ٨٤-٨٥ .

٣٣) صـ ٨٧- ٨٨، العولمة: الطوفان أم الإنقاذ.

٣٤) صـ ٩٠-٩٢، العولمة: الطوفان أم الإنقاذ.

٣٥) صـ ٦٥، العولمة: الطوفان أم الإنقاذ. ثم في عام ١٩٩٦ طور هانتنغتون نظريته عن صراع الحضارات في كتاب كان أكثر تحريضاً على المسلمين بالذات وعلى الصينيين بوجه عام.

٣٦) البحث هو بحث زوجتي الدكتورة عبير حسام الدين اللحام، وقد تم في إنجلترا بجامعة أكسفورد بروكز: Abeer Hussam Eddin Al-Lahham, Rights of Power vs. Power of Rights: Synthesis of Muslim Built Environments, Oxford Brookes University, Oxford, UK, 2000.

٣٧) انظر صـ ٢٧ من محمد عبد العزيز ربيع، صنع المستقبل العربي: المسيرة التاريخية من القبلية إلى العولمة، مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٠م.

٣٨) المراجع في هذا الموضوع لا تنتهي، وأكثرها كانت إما من تلفاز أو شريط أو تقرير أو مجلة أو جريدة. ولكن لذكر بعض المراجع فقط انظر مثلاً: الأنصاري، د. محمد جابر، التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام: مكونات الحالة المزمنة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٥؛ بحث سعيد شبار، «الأيديولوجيا في الفكر العربي المعاصر ومركب الأزمات والحلول»، إسلامية المعرفة، السنة السابعة، العدد ٢٥، صـ ١٣-٤٥؛ كذلك شريط أسباب تخلف المسلمين، للشيخ طارق الحواس، إنتاج مؤسسة الهدى للإنتاج والتوزيع. الخبر، السعودية. برنامج صناع الحياة في قناة إقرأ الفضائية: ٢٤ فبراير ٢٠٠٤ بعد الساعة التاسعة مساءً (الثلاثاء ٤ محرم ١٤٢٥)، صنع المستقبل العربي: المسيرة التاريخية من القبلية إلى العولمة، صـ ٤٢ .

٣٩) صـ ١٩: محمد عبد العزيز ربيع، صنع المستقبل العربي: المسيرة التاريخية من القبلية إلى العولمة، مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٠م.

٤٠) انظر محمد عبد العزيز ربيع: صـ ٣٩، ٤٥ ، ٥٠ .

٤١) أركون، محمد. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر. ترجمة هاشم صالح. لندن: دار الساقي، ١٩٩٣ .

٤٢) الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١ .

٤٣) غليون، برهان. اغتيال العقل. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢؛ طرابيشي، جورج. نظرية العقل. لندن: دار الساقي، ١٩٩٦ .

٤٤) المراجع باللغة الإنجليزية هي: Popper, Karl R. onjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge. New York: Harper Torchbooks, 1968
Lakatos, Imre. the Methodology of Scientific Research Programmes. Cambridge: Cambridge University Press, 1986
Kuhn, Thomas S. The Structure of Scientific Revolutions. The University of Chicago Press, 1970.

٤٥) انظرتقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٢م، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي UNDP، الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، الأردن، صـ ٢-٢١ .

٤٦) سورة المدثر: الأيتان ١٨-١٩ .

٤٧) العولمة: الطوفان أم الإنقاذ: صـ ٢٨٠ .

٤٨) انظر صـ ٢٤-٣٠ من مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة، للدكتور محمد علي الجوزو، دار العلم للملايين، بيروت: ١٩٨٣؛ وجاء في شعب الإيمان: «أخبرنا أبو عبد الله الحافظ قال: قرأت بخط أبي

عمرو المستملي: سمعت أبا أحمد الفراء يقول: سمعت علي بن عثام يقول: انما أخذ العقل من عقال الابل وذلك أنها تنزع من أوطانها فتشرد فترجع إلى أوطانها فكذلك العقل يعقل صاحبه»، جـ ٤ صـ ١٦٩

٤٩) صـ ٣٠-٣٢ من المرجع السابق، وكذلك: تفسير الطبري جـ ٢ صـ ١١٥ .

٥٠) وقال الغزالي: «الحلم أرفع من العقل، قيل له: ولم ذلك؟ قال: لأن الله تعالى تسمّى بالحلم ولم يتسمّ بالعقل». وأخرج ابن أبي حاتم والبيهقي في الشعب عن رجاء بن أبي سلمة قال الحلم أرفع من العقل لأن الله عز وجل تسمى به». انظر: الدر المنثور: جـ٤ صـ ٤٥٥، جـ ٢ صـ ٣٥٦؛ شعب الإيمان جـ ٦ صـ ٣٥٦؛ الجوزو صـ ٤٥-٤٠ .

٥١) صـ ٣٥-٤٠ من المرجع السابق.

٥٢) صـ ٤٢-٤٤ من المرجع السابق.

٥٣) تفسير الطبري: جـ ٣ صـ ٩٠؛ تفسير ابن كثير: جـ ١ صـ ٣٢٣؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٥٤) تفسير الطبري: جـ ١٢ صـ ١٧٨؛ الدر المنثور جـ ٦ صـ ٥١٠؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٥٥) وجاء في تفسير ابن كثير: قال تعالى: ﴿كِتَـٰبٌ أَنزَلْنَـٰهُ إِلَيْكَ مُبَـٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَـٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ ، أي ذوو العقول، وهي الألباب، جمع لب وهو العقل». انظر تفسير الطبري: جـ ٤ صـ ٢٥٣؛ جـ ١٢ صـ ١٧٨؛ الدر المنثور: جـ ٢ صـ ٤٣٥؛ تفسير ابن كثير: جـ٤ صـ ٣٤ .

٥٦) سورة البقرة: الآية ١٦٤؛ سورة النحل: الآية ١٢؛ سورة المؤمنون: الآية ٨٠؛ الجوزو: صـ ٥٦-٥٨ .

٥٧) سورة يوسف: الآية ٢؛ سورة العنكبوت: الآية ٦٣؛ سورة الروم: الآية ٢٤؛ سورة غافر: الآية ٦٧؛ سورة المؤمنون: الآيات ١٢-١٤؛ سورة البقرة: الآية ١٧٠؛ الجوزو: صـ ٦٣ .

٥٨) سورة البقرة: الآية ١٧١؛ سورة الأنفال: الآية ٢٢؛ سورة الفرقان: الآية ٤٤؛ سورة الروم: الآية ٥٢؛ سورة الملك: الآية ١٠؛ سورة الذاريات: الآية ٢١؛ سورة يونس: الآية ١٠١؛ سورة السجدة: الآية ٢٧ .

٥٩) سورة آل عمران: الآية ١٩١؛ سورة الروم: الآية ٨؛ سورة الرعد: الآية ٣؛ سورة النحل: الآية ١١؛ وهناك آيات أخرى مثل قوله تعالى في الآية ٦٩ من سورة النحل: ﴿ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾؛ ومثل قوله تعالى في الآية ٤٢ من سورة الزمر: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾؛ ومثل قوله تعالى في الآية ١٣ من سورة الجاثية: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾.

٦٠) سورة الزمر: الآية ٢١؛ سورة آل عمران: الآية ٧؛ سورة الزمر: الآية ٩؛ سورة فصلت: الآية ٥٣؛ ومن الآيات أيضاً قوله تعالى في الآية ٢٦٩ من سورة البقرة: ﴿يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾؛ وقوله تعالى في الآية ١٩٠ من سورة آل عمران: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَـَٔايَـٰتٍ لِّأُوْلِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾؛ وقوله تعالى في الآية ١٩ من سورة الرعد: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾؛ وقوله تعالى في الآية ١٨ من سورة الزمر: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمْ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾.

٦١) صحيح البخاري: جـ ٢ صـ ٨٥٠؛ جـ ٤ صـ ١٦٨٨؛ تفسير الطبري: جـ ٢ صـ ٣٥٦، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٦٢) المستدرك على الصحيحين: جـ ٤ صـ ٢٣٤؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٦٣) ومن هذه الأحاديث الضعيفة أيضاً والتي تدرو حول نفس المعنى: «رأس العقل بعد الإيمان بالله التحبب إلى الناس»، الحديث رقم ٣٠٧٠ من ضعيف الجامع؛ ومنها: «رأس العقل بعد الإيمان بالله مداراة الناس، وأهل المعروف في الدنيا أهل المعروف في الآخرة، وأهل المنكر في الدينا أهل المنكر في الآخرة»، الحديث رقم ٣٠٧٥ من ضعيف الجامع، وأحاديث أخرى كثيرة؛ انظر موقع «الدرر السنية» في الإنترنت www.dorar.net

٦٤) من هذه الأحاديث مثلاً ما جاء في «شعب الإيمان»: عن أنس بن مالك قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : رأس العقل بعد الإيمان بالله التودد إلى الناس، وأهل التودد في الدنيا لهم درجة في الجنة، ومن كانت له في الجنة درجة، فهو في الجنة، ونصف العلم حسن المسألة، والاقتصاد في المعيشة نصف العيش تكفي نصف النفقة، وركعتان من رجل ورع أفضل من ألف ركعة من مخلط، وما تم دين المسلم قط حتى يتم عقله، والدعاء يرد الأمر، وصدقة السر تطفيء غضب الرب، وصدقة العلانية تقي ميتة»، وجاء أيضاً: «عن علي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: رأس العقل بعد الدين التودد إلى الناس واصطناع الخير إلى كل بر وفاجر». انظر: سنن البيهقي الكبرى: جـ ١٠ صـ ١٠٩؛ شعب الإيمان: جـ ٦ صـ ٢٥٥-٢٥٦، ٥٠١؛ فتح الباري: جـ ١٠ صـ ٥٢٨؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٦٥) الحديث رقم ١٥٦٠ من السلسلة الضعيفة؛ وأخرج أحمد في الزهد عن يونس بن عبيد رضي الله عنه قال: « كان يقال: التودد إلى الناس نصف العقل، وحسن المسألة نصف العلم، والاقتصاد في المعيشة يلقي عنك نصف المؤنة». انظر الدر المنثور: جـ ١ صـ ٣٨٣، جـ ٥ صـ ٢٧٨؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٦٦) وقال أبو عيسى: «وفي الباب عن ابن عمر وحديث أنس حديث حسن صحيح غريب، والعمل على هذا الحديث عند بعض أهل العلم، وقالوا الحجر على الرجل الحر في البيع والشراء إذا كان ضعيف العقل، وهو قول أحمد وإسحاق ولم ير بعضهم أن يحجر على الحر البالغ»، سنن الترمذي جـ ٣ صـ ٥٥٢؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٦٧) صحيح البخاري جـ ٣ صـ ١٢٥٢؛ منقول من برنامج التراث.

٦٨) الزهد لابن المبارك: جـ ١ صـ ٢٨٥-٢٨٦؛ شعب الإيمان: جـ ١ صـ ٢٣١، جـ ٤ صـ ١٦١، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، جـ ٥ صـ ٢٥٤، جامع العلوم والحكم جـ ١ صـ ١٣٦نوادر الأصول في أحاديث الرسول: جـ ٢ صـ ٣٤٦؛ منقول من برنامج التراث.

٦٩) الآيات التي وردت في النص هي: سورة النساء: الآية ١٧٠؛ سورة البقرة: الآية ١٧٦؛ سورة آل عمران: الآية ٣؛ سورة البقرة: الآية ١٤٧؛ سورة يونس: الآية ٣٥؛ سورة الرعد: الآية ١٩؛ سورة الأنعام: الآيتان ٦٦ و ١١٤؛ سورة الشورى: الآية ١٧؛ سورة الزمر: الآية ٤١؛ سورة سبأ: الآية ٦ .

٧٠) سورة الإسراء: الآية ٨١؛ سورة الأنبياء: الآية ١٨؛ سورة الشورى: الآية ٢٤؛ سورة آل عمران: الآية ٧١؛ وسورة الأنفال: الآية ٨ .

٧١) سورة غافر: الآية ٢٠؛ سورة الأعراف: الآية ١٤٦؛ سورة يونس: الآية: ٢٣؛ سورة غافر: الآية ٧٥؛ سورة فصلت: الآية ١٥؛ سورة الأحقاف: الآية ٢٠؛ سورة الشورى: الآية ٤٢ .

٧٢) سورة يونس: الآية ٥٥؛ سورة الأنبياء: الآية ٩٧؛ سورة آل عمران: الآية ٦٢؛ سورة النمل: الآية ٧٩ .

٧٣) : سورة الأنعام: الآية ٦٢؛ سورة يونس: الآية ٣٢؛ سورة طه: الآية ١١٤؛ سورة الحج: الآية ٦؛ سورة النور : الآية٢٥ .

٧٤) سورة ص: الآية ٢٦؛ سورة الأعراف: الآية ٣٣؛ سورة المائدة: الآية ٤٨؛ سورة النساء: الآية ١٠٥؛ سورة البقرة: الآية ٢١٣؛ سورة الأنعام: الآية ١٥١ .

٧٥) انظر موقع «الدرر السنية» في اللإنترنت: www.dorar.net في موسوعة الألباني؛ «المسند المستخرج على صحيح مسلم» جـ ١ صـ ٦٤؛ الجوزو: صـ ١٣٦-١٣٨ .

٧٦) الجوزو: صـ ١٤٠-١٤١؛ وجاء الحديث في السلسلة الضعيفة للألباني (الحديث رقم ١٢٥٣) كما يلي: «أول ما خلق الله العقل، ثم خلق النون وهي الدواة، وذلك في قول الله: ﴿نٓ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ﴾ ثم قال له: اكتب، قال: وما أكتب؟ قال: ما كان وما هو كائن من عمل أو أجل أو أثر. فجرى القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة. ثم ختم على في القلم فلم ينطق، ولا ينطق إلى يوم القيامة، ثم خلق العقل فقال الجبار: وما خلقت أعجب إلي منك، وعزتي لأكملنك فيمن أحببت، ولأنقصنك فيمن أبغضت، ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم: فأكملهم عقلاً أطوعهم لله وأعملهم بطاعته»؛ وقد ذكر الحديث أيضاً في مشكاة المصابيح (رقم ٤٩٩٦) بأنه موضوع: انظر موقع «الدرر السنية» www.dorar.net في الإنترنت. وذكر في كتاب «القدر لابن المستفاض» (جـ ١ صـ ٣٠) بلفظ مختلف وأن في إسناده الحسن بن يحيى الخشني وأنه صدوق كثير الغلط وباقي رجاله موثقون بإسناد صحيح. وجاء في «فتح الباري» (جـ ٦ صـ ٢٨٩) التالي: «وأما ما رواه أحمد والترمذي وصححه من حديث عبادة بن الصامت مرفوعا: أول ما خلق الله القلم ثم قال اكتب فجرى بما هو كائن إلى يوم القيامة، فيجمع بينه وبين ما قبله بأن أولية القلم بالنسبة إلى ما عدا الماء والعرش، أو بالنسبة إلى ما منه صدر من الكتابة، أي أنه قيل له اكتب أول ما خلق، وأما حديث أول ما خلق الله العقل، فليس له طريق ثبت، وعلى تقدير ثبوته فهذا التقدير الأخير هو تأويله والله أعلم». منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٧٧) قال الحافظ العراقي: هذا حديث ابن المحبر من حديث أنس بتمامه والترمذي والحكيم في النوادر مختصراً؛ المرجع السابق: صـ ١٤١-١٤٢ .

٧٨) وقد نبه الجوزو لنقدها قائلاً: «هنا يصبح بإمكاننا أن نميل إلى الطعن بمثل هذه الأحاديث لأن غاية العباد ليست العقل، بل العقل وسيلة لمعرفة الله وطاعته وعبادته. ويبدو الوضع في هذا الحديث ظاهراً للعيان، من حيث أنه تقديس للعقل يضاف إلى غيره من الأحاديث السابقة التي حاولت تقديس العقل وإضفاء صفات إلهية عليه كما فعل بعض فلاسفة اليونان سابقاً»؛ الجوزو: صـ ١٤٧-١٤٨؛ ومن هذه الأحاديث الضعيفة أيضاً: «الاقتصاد في النفقة نصف المعيشة، والتودد إلى الناس نصف العقل، وحسن السؤال نصف العلم»، الحديث رقم ١٥٧ من السلسلة الضعيفة؛ ومنها: «رأس العقل بعد الإيمان بالله تعالى: الحياء وحسن الخلق»، الحديث رقم ٣٦٣٢ من السلسلة الضعيفة؛ انظر موقع «الدرر السنية» www.dorar.net في الإنترنت.

٧٩) انظر الألباني: السلسلة الضعيفة: الحديث رقم ١ والحديث رقم ٢٣٧٩؛ ضعيف الجامع: الحديث رقم ٣٨٦٤؛ السلسلة الضعيفة: الحديث رقم ٥٢١٣؛ وجميع السابق من موقع «الدرر السنية» www.dorar.net في الإنترنت. ومن هذه الأحاديث الموضوعة أيضاً: «لا فقر أشد من الجهل، وما مال أعود من العقل، ولا وحدة أوحش م العجب، ولا استظهار أوفق من المشاورة، ولا عقل كالتدبير، ولا حسن كحسن الخلق، ولا ورع كالكف، ولا عبادة كالتفكر، ولا إيمان كالحياء والصبر»، الحديث رقم ٥٤٢٨ من السلسلة الضعيفة؛ ومنها: «رأس العقل بعد الدين، التودد إلى الناس، واصطناع الخير إلى كل بر وفاجر»، الحديث رقم ٣٠٧٦ من ضعيف الجامع.

٨٠) الجوزو: صـ ١٤٩-١٥٠ .

٨١) العقل وفضله لابن أبي الدنيا: جـ ١ صـ ٤١، ٤٥، ٤٩، ٥١، ٥٥، ٦٣، ٧٢، ٧٣؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٨٢) بالنسبة لحديث «ناقصات عقل ودين» انظر صحيح مسلم: جـ ١ صـ ٨٦؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي، وقد ذكر أيضاً في الصحيح الجامع: الحديث رقم ٧٩٨٠؛ أما حديث «ما نعلمه إلا وفي العقل» فقد ذكر في صحيح مسلم (جـ ٣ صـ ١٣٢٣) ونصه كالتالي: عن «... عبد الله بن بريدة عن أبيه أن ماعز بن مالك الأسلمي أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، إني قد ظلمت نفسي وزنيت، وإني أريد أن تطهرني. فرده، فلما كان من الغد أتاه فقال: يا رسول الله إني قد زنيت، فرده الثانية. فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى قومه فقال: ﴿أتعلمون بعقله بأسا تنكرون منه شيئا؟﴾، فقالوا: ما نعلمه إلا وفي العقل من صالحينا فيما نرى. فأتاه الثالثة فأرسل إليهم أيضاً فسأل عنه. فأخبروه أنه لا بأس به ولا بعقله، فلما كان الرابعة حفر له حفرة ثم أمر به فرجم ...». منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي. وحديث ﴿رفع القلم ...﴾ فهو من سنن أبي داود: الحديث رقم ٤٤٠٣ . بالنسبة للحديثين الأخيرين انظر الجوزو: صـ ١٤٢-١٤٦؛ وبالنسبة للبحث الذي تم في كندا فقد سمعته في التلفاز من رجل أمريكي أسلم وكان يقدم برنامجاً أسبوعياً باللغة الإنجليزية عن الإسلام في قناة الشارقة وذلك في نهاية التسعينات من القرن السابق الميلادي. ولم أهتم حينها وأسجل المرجع كاملاً، فأرجو المعذرة.

٨٣) لقد ورد لفظ «العقل» في أحاديث القصاص مثل ﴿في الجائفة ثلث العقل﴾، الحديث رقم ٢٢٩٧ من إرواء الغليل؛ ومثل: ﴿العقل على العصبية، وفي السقط غرة عبد أو أمة﴾، الحديث رقم ١٩٨٣ من السلسلة الصحيحة؛ ومثل «ثم إن المرأة التي قضى عليها بالغرة توفيت، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن ميراثها لبنيها وأن العقل على عصبتها»، الحديث رقم ٣٨٢٨ من صحيح أبي داود. وهناك أحاديث أخرى مثل: ﴿تعلموا كتاب الله واقتنوه، وتغنوا به، فوالذي نفس محمد بيده! لهو أشد تفلتا من المخاض من العقل﴾، الحديث رقم ٣٢٨٥ من السلسلة الضعيفة، انظر موقع «الدرر السنية» www.dorar.net في الإنترنت.

٨٤) الجوزو: صـ ١٥١-١٥٢ .
٨٥) المرجع السابق: صـ ١٥٦، ١٦١ .
٨٦) سورة الأنفال: الآية ٢٣؛ سورة الزمر: ٦٧ .
٨٧) سورة الزمر: الآية ٦٧ .
٨٨) سورة النساء: الآية ٦٥ .
٨٩) هذا ما حاول كتاب «عمارة الأرض في الإسلام» فعله.
٩٠) انظر أصول الفقه، الإمام محمد أبو زهرة، دار المعارف، لا يوجد تاريخ: صـ ١٠ .
٩١) أصول الفقه: صـ ١٢، ١٧، ١٩٨-٢٠٢ .
٩٢) أصول الفقه: صـ ٢١٨ .
٩٣) أصول الفقه: صـ ٦٩-٧٠، ٧٤، ٧٥ .
٩٤) يقول الإمام أبو زهرة في القياس: «وإن الاستدلال العقلي في كل ما تنتجه براهين المنطق قائم على الربط بين الأمور بالمماثلة الثابتة فيها ليتوافر الشرط في إنتاج المقدمات لنتائجها، وإن هذه المماثلة لا تنتج نتائجها المقررة الثابتة إلا بالاعتماد على البديهة المقررة الثابتة، وهي أن التماثل يوجب التساوي في الحكم». صـ ٢١٩
٩٥) الحديث أخرجه مالك في الموطأ: صـ ٥٢٩؛ ورواه أحمد في مسنده وابن ماجة عن ابن عباس رضي الله عنه، وأخرجه أيضاً ابن ماجة من حديث عبادة بن الصامت، المجموع: جـ ١٣ صـ ٣٩٨؛ وهو أيضاً عند الدارقطني والحاكم والبيهقي من حديث أبي سعيد الخدري، وعند الطبراني في الكبير، نيل الأوطار: جـ ٥ صـ ٢٥٩-٢٦٠؛ الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، د. محمد صدقي بن أحمد البرنو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤، صـ ٧٧؛ والحديث في الأربعين النووية، وهو المادة ١٩ في مجلة الأحكام العدلية.
٩٦) انظر حواشي الخراج لابن آدم: صـ ٩٧؛ البرنو: صـ ٨٠-٨١ .
٩٧) نيل الأوطار: جـ ٥ صـ ٢٦١؛ لسان العرب: جـ ٢ صـ ٥٢٥ .
٩٨) القول هو للخشني وهو محمد بن عبد الله القرطبي، ابن الرامي: صـ ٢٩٩ .
٩٩) المعيار المعرب: جـ ٩ صـ ٤٦؛ ويقول ابن عابدين: «أي لا يضر الرجل أخاه ابتداء ولا جزاء لأن الضرر بمعنى الضر ويكون من واحد، والضرار من إثنين بمعنى المضارة، وهو أن تضر من ضرك مغرب (كذا)، والضرر في الجزاء هو أن يتعدى المجازى عن قدر حقه في القصاص وغيره كفاية»، جـ ٦ صـ ٥٩٣ .
١٠٠) البرنو: صـ ٨٠-٨١؛ انظر أيضاً فتحي الدريني في نظرية التعسف في استعمال الحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٧: صـ ١١٩-١٢٤ .
١٠١) للوقوف على تأثير الاختلاف في التعريف عمرانياً انظر الفصل السادس من «عمارة الأرض».
١٠٢) المواد للقواعد حسب الترتيب في مجلة الأحكام العدلية هي: ٢٠، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١؛ لتفسير هذه القواعد وأمثلة عليها انظر الأشباه والنظائر للسيوطي: صـ ٨٣-٨٩؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم: صـ ٨٥-٩٢؛ نظرية التعسف: صـ ٢٢٧-٢٨٢؛ البرنو: صـ ٧٧-٨٨؛ لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، د. محمد شتا أبو سعد، مطابع الناشر العربي، القاهرة، ١٩٨٦ .
١٠٣) للمزيد من النوازل العمرانية انظر كتاب «عمارة الأرض في الإسلام»، الفصول ٢، ٦، ٧، ٨ .
١٠٤) ابن الرامي: صـ ٣٠٥-٣٠٦؛ انظر أيضاً المعيار المعرب: جـ ٩ صـ ٧-٨ .
١٠٥) ابن الرامي: صـ ٣٠٥ .
١٠٦) ابن الرامي: صـ ٣٠٦-٣٠٧؛ الونشريسي: جـ ٩ صـ ٨ .
١٠٧) البعض الآخر لا يفترض العلم بمآلات الأفعال؛ قواعد الأحكام: صـ ٤، ١٤، ٥٠؛ انظر أيضاً الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: صـ ١٢٢-١٣٣ .
١٠٨) من مقدمة كتاب «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده» لعميد كلية القانون والشريعة آنذاك بجامعة الأزهر (طه الديناري): صـ ٧ .
١٠٩) نظرية التعسف: صـ ٧٣ .
١١٠) نظرية التعسف: صـ ٢٣١، انظر أيضاً صـ ١٢٦، ٢٢٧ .
١١١) لتعريف التعسف واختلافه عن التعدى انظر الدريني في الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: صـ ٢٧؛ نظرية التعسف: صـ ٤٦، ٨٧؛ محمد شتا أبو سعد: صـ ٥٣ .
١١٢) لقد كتب الكثير في هذا الموضوع وبالذات في اللغة الإنجليزية. لملخص سريع انظر Raymond Gastil, "What Kind of Democracy?" in Dialogue, Washington D. C., 1/91, pp. 10-13; S. Bowles, H. Gintis, Democracy & Capitalism, Basic Books, New York, 1986; N. Smelser, Karl Marx on Society and Social Change, Chicago, 1973، لملخص باللغة العربية انظر مثلاً الدريني في الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: صـ ٤٠-٦٢؛ التكافل الاجتماعي في الإسلام: صـ ١١-٢٠؛ نظرية الضرورة الشرعية، د. وهبة الزحيلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥: صـ ٢٧ .
١١٣) من النتائج المترتبة على هذا الأصل هو أن الفرد ذو كيان مستقل وشخصية ذاتية في الجماعة لا مجرد آلة اجتماعية؛ وأن الدولة كالفرد، كلاهما يستمد الحق من الشرع، فالفرد عبد الله لا عبد الدولة، «وعلى هذا فلا تملك الدولة أن تمنح للفرد حقاً، إذ ليس حقها بأقوى من حق الفرد إلا في حالة الاعتداء على حق الغير، أو حالة التعسف فيه، وإذا لم تكن مانحة للحق، فليس لها أن تسلب الفرد حقه تحكماً وعسفاً، ووظيفتها رعاية حق الفرد في حدود مصلحة العامة، وتمكينه من التمتع به على وجه لا يضر غيره من الفرد والمجتمع»؛ انظر الدريني في الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: صـ ٦٩-٧٤؛ انظر أيضاً نظرية التعسف: صـ ٢٦ .
١١٤) الموافقات في أصول الشريعة، أبي إسحق الشاطبي (ت ٧٩٠)، ٤ أجزاء، دار المعرفة، بيروت، لا يوجد تاريخ: جـ ٢ صـ ٣٣١؛ الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: صـ ٨٨-٩١، ١١٦ .
١١٥) أنوه أنني قلت: «تغيير الأحكام»، ولم أقل: «إيجاد الأحكام».
١١٦) سنوضح بإذنه تعالى مسألة الإحياء في الفصل القادم.
١١٧) منقول من نظرية التعسف: صـ ٥٢-٥٣ .
١١٨) نظرية التعسف: صـ ٨٢ .
١١٩) يعطي الدكتور الحصري للدولة الكثير من المسؤوليات التي قد يساء استخدامها، فهو ذهب مثلاً إلى إباحة التسعير، وأن زكاة الأموال الظاهرة مثل زكاة الماشية يجب أن تعطى للأئمة، إن لم يفعل المزكي ذلك فلابد له من الأداء مرة أخرى! وأن الإحياء بإذن الإمام، وهكذا من تدخلات للدولة. انظر السياسة الاقتصادية والنظم المالية في الفقه الإسلامي، الدكتور أحمد الحصري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧: صـ ١٧-١٨؛ ١٠٧، ١١٥، ٥١٠ .

١٢٠) شابرا: صـ٣٤٧، ٣٥٦-٣٥٧ ؛ وسيتم نقد عمله في فصل «القذف بالغيب».
١٢١) للتفصيل في هـذه المسـائل انظر أصول الفقه: صـ ٢٨٧-٢٩٥؛ نظرية التعسف في استعمال الحق: صـ ١٨١-٢٢٧ .
١٢٢) سورة البقرة: الآية ١٨٥ .
١٢٣) أصـول الفقه: صـ ٢٦٢-٢٦٤؛ الحق ومـدى سـلطان الـدولـة في تقييده: صـ١١٧؛ قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: جـ٢ صـ١٦٨ .
١٢٤) المبسـوط للسرخسي: جـ ١٥ صـ ٢١؛ تبين الحقـائق: جـ ٤ صـ ١٩٦، منقول من الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: صـ١١٨-١١٩؛ ابن عابدين: جـ٦ صـ٤٤٧-٤٤٨ .
١٢٥) ابن عابدين: جـ ٥ صـ٤٤٨-٤٤٩ .
١٢٦) انظر مثلاً الإحكام لابن حزم (جـ ٥ صـ ١٦٥) حيث يقول: «والتوحيد عرف بالعقل ضرورة ولكن ما يجب الإقراء به فرضا ولا صح الوعيد على جاحده بالقتل والنار في الآخرة بالعقل، و إنما وجب ذلك كله بإنذار الرسل فقط. فالآية المذكورة أوجبت اعتقاد التوحيد وأوجبت الإقرار به ولم يجب ذلك قط بالعقل لأن العقل لا يشرع ولا يخبر بمن يعذب الله تعالى في الآخرة، ولا بمن ينعم، و إنما العقل مميز بين الممتنع والواجب والممكن ومميز بين الأشياء الموجودات وبين الحق الموجود المعقول والباطل المعدوم المعقول، فهذا ما في العقل ولا مزيد ...»؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
١٢٧) حاشية العلامة التفتازاني (ت ٧٩١) وحاشية الشريف الجرجاني (ت ٨١٦) على مختصر المنتهى الأصولي، ابن الحاجب المالكي (ت ٦٤٦)، جزءآن، دار الكتب العلميـة، بيروت، ١٤٠٣: جـ ٢ صـ ٢٨٨؛ وبالنسبة لما ذهب إليه ابن تيمية فسيأتي بإذنه تعالى.
١٢٨) سورة القيامة: الآية ٣٦ .
١٢٩) سورة النساء: الآية ٥٩ .
١٣٠) منقول من أصول الفقه للإمام محمد أبو زهرة: صـ ٢٧٠-٢٧١ .
١٣١) الأحكام لابـن حزم: جـ٧ صـ ٤٧٥؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
١٣٢) الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: صـ١٢٨، ٢٤٤؛ نظرية التعسف: صـ٤٣، ١٣٧، ١٦٣-١٦٥؛ ففي سنن أبي دواد: جـ ٣ صـ ٣١٥؛ المجموع: جـ١٣ صـ٤٠٣ .
١٣٣) المجموع: جـ١٣ صـ٤٠٥؛ القواعد لابن رجب: صـ٢٢٧؛ لبعض التفصيل انظر نظرية التعسف: صـ ١٥٥؛ وبالنسبة لحديث الخشب على الجدار انظر عمارة الأرض: صـ٣٥٨ ؛ المجوع: جـ ١٠ صـ ٣٣١-٣٣٥؛ المغني: جـ ٤ صـ ٥٦٠-٥٧٠ .
١٣٤) قلت: «وجد نص»، وهذا تنبيه حتى لا يساء الفهم.
١٣٥) إرواء الغليل: الحديث رقم ١٧٦١ و ١٤٥٩؛ من موقع «الدرر السنيـة» www.dorar.net في الإنترنت. كما أن الحـديث رواه الدارقطني، نيل الأوطار: جـ ٥ صـ ٣١٦ ؛ ولقد استخدم ابن الرامي هذا الحديث لمناقشة نزع الملكية: صـ ٤١٠ .
١٣٦) انظر القرار رقم ٤ من الدوره الرابعه لمجمع الفقه الإسلامي المنعقد بجده من ١٨ إلي ٢٣ جمادى الأخرة ١٤٠٨ جريدة الرياض اليوميه، المملكه العربيه السعوديه، العدد ٧١٧٣ الصادر في ٢٤ جمادى الأخرة ١٤٠٨؛ انظر أيضاً الدريني في: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: صـ ١٥٤، ١٦٩، ٢١٣ .
١٣٧) كما لخصها أحمد إبراهيم بك في المعاملات الشرعية المالية: صـ ٧٢-٧٣ وهـذا الجزء عن نزع الملكية مأخوذ من الفصل السادس من كتاب «عمارة الأض».
١٣٨) حديث رواه مسلم وأبو داود وابن ماجه عن أبي هريرة، صحيح مسلم بشرح النووي: ١٦ صـ ١٢١، مختصر صحيح مسلم: ٢ صـ ٢٣٣، رقم ١٧٧٥، سنن ابن ماجه: ٢ صـ ٢٨٩، رقم ٣٩٣٣ . وقد ورد في برنامج التراث للحاسب الآلي كالتالي (صحيح مسلم جـ٣ صـ١٣٠٦): «حدثنا نصر بن علي الجهضمي حدثنا يزيد بن زريع حدثنا عبد الله بن عون عن محمد بن سيرين عن عبد الرحمن بن أبي بكرة عن أبيه قال لما كان ذلك اليوم قعد على بعيره وأخذ إنسان بخطامه فقال: ﴿أتدرون أي يوم هذا؟﴾ قالوا: الله ورسوله أعلم. حتى ظننا أنه سيسميه سوى اسمه. فقال: ﴿أليس بيوم النحر؟﴾، قلنا: بلى يا رسول الله. قال: ﴿فأي شهر هذا؟﴾. قلنا: الله ورسوله أعلم. قال: ﴿أليس بذي الحجة؟﴾، قلنا: بلى يا رسول الله. قال: ﴿فأي بلد هذا؟﴾، قلنا: الله ورسوله أعلم. قال، حتى ظننا أنه سيسميه سوى اسمه، قال: ﴿أليس بالبلدة؟﴾، قلنا: بلى يا رسول الله. قال: ﴿فإن دماء كم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلد كم هذا، فليبلغ الشاهد الغائب﴾.
١٣٩) صحيح البخاري بحاشية السندي: ٤ صـ١١٧، صحيح البخاري جـ ٢ صـ ٦١٩؛ مسند الإمام أحمد، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
١٤٠) رواه البخاري: جـ٣ صـ٣٩٧؛ كتاب رياض الصالحين، للإمام محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦)، دار الحديث، بيروت (لا يوجد تاريخ): صـ ١٢٤؛ وقد ورد الحديث بلفظ مختلف.
١٤١) نيل الأوطار: جـ ٥ صـ٣٢٦ .
١٤٢) كما وضحت في الفصل السادس من كتاب «عمارة الأرض».
١٤٣) لهذه الروايات انظر السمهودي: جـ ٢ صـ ٤٨١-٤٨٩ روايات السمهودي تشير إلى أن الحادثة كانت في المدينة المنورة. أما رواية اليعقوبي في تاريخ اليعقوبي فتشير إلى أنها حدثت في مكة، جـ ٢ صـ ١٤٩ انظر أيضاً الونشريسي: جـ١ صـ٢٤٤ .
١٤٤) البلاذري: صـ ٣٤٣؛ نظراً لأن مبدأ الأسبقية المطبق في الإحياء عُمِلَ به في اختطاط الفسطاط، فالسابق إلى موضع كان أحق به من غيره. لذلك احتاز قيسبة بن كلثوم موضع مسكنه. فيقول المقريزي (ت ٨٤٥) واصفاً: اختيار المسلمين لموقع قيسبة بن كلثوم كالمسجد الجامع: «فلما أجمع المسلمون وعمرو بن العاص على حصار الحصن، نظر قيسبة بن كلثوم فرأى جناناً تقرب من الحصن، فعرّج إليها في أهله وعبيده فنزل وضرب فيها فسطاطه وأقام فيها طول حصارهم الحصن حتى فتحه الله عليهم. ثم خرج قيسبة مع عمرو إلى الإسكندرية وخلف أهله فيها، ثم فتح الله عليهم الإسكندرية وعاد قيسبة إلى منزله هذا فنزله. واختط عمرو بن العاص داره مقابل تلك الجنان التي نزلها قيسبة. وتشاور المسلمون أين يكون المسجد الجامع؟ فرأوا أن يكون منزل قيسبة. فسأله عمرو فيه، وقال أنا أختط لك يا أبا عبد الرحمن حيث أحببت. فقال قيسبة: لقد علمتم يا معاشر المسلمين أني حزت هذا المنزل وملكته و إني أتصدّق به على المسلمين. وارتحل فنزل مع قومه بني سوم واختط فيهم ...»؛ المقريزي: جـ ٢ صـ ٢٤٦ .
١٤٥) فتاوي الشيخ ابن تيمية: جـ ٣٠ صـ ٤٠٤-٤٠٦؛ انظر أيضاً الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: صـ ٢٣٤؛ وفي المعاملات الشرعية

المالية (صـ ٧٣): «وقد نقل في حاشية أبي السعود علي ملا مسكين عن الزيلعي أنه إذا ضاق المسجد على الناس وبجنبه أرض لرجل تؤخذ بالقيمة كرهاً، لأنه لما ضاق المسجد الحرام أخذ الصحابة بعض ما حوله من الأراضي بكره وأدخلوها في المسجد، وهذا من الإكراه الجائز». ولكن هذا غير مقبول، لأننا كما رأينا فإن الخليفة عمر رضي الله عنه لم يتمكن من إكراه العباس.

١٤٦) سورة الأنبياء: الآية ١٠٧ .

١٤٧) أصول الفقه: صـ ٢٦٧-٢٨٢ .

١٤٨) سورة الحج: الآية ٧٨ .

١٤٩) سورة البقرة: الآية: ١٨٥ .

١٥٠) أصول الفقه: صـ ٢٨٠-٢٨٣ .

١٥١) الونشريسي: جـ ١ صـ ٢٤٤-٢٤٥؛ جـ ٦ صـ ٦٩-٧٠ .

١٥٢) نص الونشريسي لا يوضح من هو الفقيه: جـ ٩ صـ ٢٢ .

١٥٣) ابن الرامي: صـ ٤٣١-٤٣٢ .

١٥٤) مجموعة الرسائل والمسائل: جـ ٥ صـ ٢٢، منقول من أصول الفقه للإمام أبو زهرة: صـ ٢٨٣ .

١٥٥) لابيدوس: Lapidus, Ira M. Muslim Cities in the Later Middle Ages صـ ٦٢ وفي النسخة العربية المترجمة: صـ ١١٠ .

١٥٦) ولقد اعتذرت عن المشاركة في التقويم شبه النهائي لعدم قناعتي بما هو مطلوب على أرض الموقع من متطلبات منهكة للموقع.

١٥٧) انظر الحاوي للفتاوي للإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي (ت ٩١١)، جزءان، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٢، صـ ١٣٥ .

١٥٨) مجموع فتاوي شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ستة وثلاثون جزءاً، مكتبة المعارف، الرباط: جـ ٣٠ صـ ٦-٧؛ والحديث ذكره السيوطي في الحاوي للفتاوي: صـ ١٤٥؛ ويقول أحمد ابراهيم بك في الحديث عن أنواع الملكية: «وما لا يجوز تمليكه ولا تملكه وهو يشمل المحال التي أعدت لحفظ الحدود والثغور من قلاع وحصون ومرافيء، وما يتصل بذلك من المعدات اللازمة لها؛ ويشمل أيضاً ما جعل للمنافع العامة كالطرق النافذة والشوارع والقناطر والجسور المعدة للإنتفاع العام ...»، كتاب المعاملات الشرعية المالية. أحمد إبرهيم بك، دار الأنصار، القاهرة ١٣٥٥: صـ ٩ .

١٥٩) هنا تأتي مسألة لشركة مكة ولنا كمهنيين في تخصصات العمران. فلا أعلم إن كانت هناك سابقة أفتى بها الفقهاء في ما قد يحدث في جبل عمر إذ أن الملكيات قد استحوذت ولا مفر إذن الآن من جمع ما كان من الطرق سابقاً وصياغتها في شكل معاصر ملائم لمتطلبات الوضع الذي وضعت فيه شركة مكة. وبهذا يكون السؤال هو: ماهي نسبة الأراضي التي يجب على شركة مكة تركها كطرقات؟ هل تحسب مساحة أم حجماً؟ أي هل تترك الشركة قدر ما أخذت أم بقدر ما ستستثمر؟ فما أخذته شركة مكة من أراض وما يقابلها من طرقات معروف مساحة، إلا أن الشركة تنوي البناء في أحجام أكبر مما أخذت (أي أدوار متعددة)، فهل عليها أن تترك للطرقات حيزاً أكبر؟ أم هل على شركة مكة ترك قدر ما كان موجوداً من مبان حجماً وبنسبة تتناسب مع ما تنوي استثماره؟ ولعل أهمية هذا السؤال تزداد إن نحن أدركنا أن الجانب الشرقي للحرم شبه مغلق لأن ملكياته قد نزعت أيضاً وجمعت في عقار كبير لا يمكن النفاذ من خلاله لأسباب أمنية إذ أن ما بني عليها هو قصور حكومية. لذلك فإن الجانب الغربي هو المنفذ الواعد من جهة جدة للحرم الشريف، وبهذا فإن معظم الاستطراق للحرم مستقبلاً سيكون من جهة الغرب.

١٦٠) هناك الكثير من الآراء حول كراهية الكراء. انظر الأموال لأبي عبيد: صـ ٢٧-٧٣ من الطبعة الثانية.

١٦١) صحيح البخاري: جـ ٦ صـ ٢٦٧٦؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

١٦٢) نص الحديث هو: «أخبرنا ثابت عن أنس وقتادة وحميد عن أنس قال: قال الناس: يا رسول الله غلا السعر، فسعر لنا: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال﴾؛ سنن أبي داود جـ ٣ صـ ٢٧٢؛ انظر أيضاً سنن الترمذي: جـ ٣ صـ ٦٠٥؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل: جـ ٣ صـ ٢٨٦؛ منقول من برنامج تراث للحاسب الآلي.

الفصل الثالث: الخيرات

١) انظر صـ ١٢ من Burkey, S. People First, A Guide, Zed books, 1993.

٢) انظر صـ ١٦٧-١٦٨ من SCSHUMACHER, E. F. Small is Beautiful: Economics if People Mattered. New York: 1973.

٣) كان بالإمكان تخصيص فصل لكل واحد من هذه المفاتيح الثلاثة (الموارد والموافقات والمعرفة) إلا أن هذه يفرض ما أراه من تقسيم على النصوص الشرعية. لذلك رأيت الحديث عن المفاتيح الثلاثة في إطار التوزيع الذي أتت به كتب الفقه. فالإحياء مثلاً موضوع يتطرق للمفاتيح الثلاثة. ومن الصعوبة تجزئته في ثلاثة فصول.

٤) لقد تحدثنا عن المقص الأول وهو الضرر في الفصل الثاني.

٥) لقد شرحت هذا الموضوع بنوع من الإسهاب في الفصل الثاني والثالث والخامس والتاسع من كتاب «عمارة الأرض» وسأذكره ملخصاً هنا.

٦) للتفصيل حول موت الإحياء انظر الفصل الثالث من كتاب «عمارة الأرض».

٧) انظر مثلا تعريف الموات في كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف يعقوب بن ابراهيم صاحب الامام أبي حنيفة (ت ١٨٢)، دار المعرفة، بيروت ١٣٩٩، صـ ٦٣ ولابن عابدين: جـ ٦ صـ ٤٣١ والمراجع في موضوع الموات لا تنتهي دلالة على أهميتها وشيوعها. فمن المراجع مثلا الأشباه والنظائر لابن نجيم: صـ ٨٨ كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (ت ٥٨٧)، سبعة أجزاء، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٦: جـ ٦ صـ ١٩٢ الأم للشافعي: جـ ٤ صـ ٤١، جـ ٧ صـ ٢٣٠ ومختصر المزني مع كتاب الأم: صـ ١٣٠ قواعد الأحكام للإمام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (ت ٦٦٠): جـ ٢ صـ ٧٣، ١٢١ الحاوي للفتاوي للإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي (ت

٩١١)، جـزآن، دار الكتب العلميـة، بيروت ١٤٠٢: جـ ١ صـ ١٢٧ المجموع شرح المهذب: جـ ١٥ صـ ٢٠٤، جـ ١٤ صـ ٢٥٦ القواعد لابن رجب الحنبلي: صـ ١٩٠ المغني: جـ ٥ صـ ٥٦٣ المعاملات الشرعية المالية: صـ ٣٥ التكافل الاجتماعي للإمام محمد أبو زهرة: صـ ٤١

٨) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي (ت ٤٥٠) مطبعة الحلبي، القاهرة ١٣٨٠، صـ ١٧٧ لقول الشافعي انظر النووي، المجموع: جـ ١٥ صـ ٢٠٦، كذلك مختصر المزني: صـ ١٣٠ ولقد أدرج السيوطي في الحاوي للفتاوي تعريفاً مفصلاً للحريم، صـ ١٣٣-١٤٣ انظر أيضاً الأم: جـ ٤ صـ ٤١ .

٩) العبـادي: جـ ١ صـ ٣٠٧؛ المغني: جـ ٥ صـ ٥٦٣-٥٦٦؛ الأحكـام السلطانية للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (ت ٤٥٨)، مطبعة الحلبي، مصر ١٣٨٦، صـ ٢٠٩ .

١٠) الحديث الأول ذكره يحي بن آدم القرشي (ت ٢٠٣) في كتاب الخراج، تصحيح أحمد محمد شاكر، دار المعرفة، بيروت، صـ ٩١ والحديث الثاني في الموطأ، ويضيف مالك: «والعرق الظالم: كل ما احتُفِر، أو أخِذ، أو غرس بغير حق»، الموطأ: صـ ٥٢٨ والحديث الثالث ذكره الإمام الحافظ أبي عبيد القاسم بن سلاّم (ت ٢٢٤) في كتاب الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٣٩٥: صـ ٣٦٢ والحديث الرابع في صحيح البخاري، النسخة العربية مع الترجمة الإنجليزية تسعة أجزاء، طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة الثانية ١٩٧٦: جـ ٣ صـ ٣٠٦ .

١١) الخراج ليحيى بن آدم: صـ ٦٣؛ الأموال لأبي القاسم بن سلام: صـ ٣٦٩ (وقد صحح الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على الخراج ليحيى الاسم من حكيم بن زُرَيق إلى رُزيق بن حكيم)، المغني: جـ ٥ صـ ٥٦٣ .

١٢) ومن المذهب الحنبلي يقول ابن قدامة: «ولأن سائر الأموال لا يزول الملك عنها بالترك بدليل سائر الأملاك إذا تركت حتى تشعثت وما ذكروه يبطل بالموات إذا أحياه إنسان ثم باعه فتركه المشتري حتى عاد مواتاً وباللقطة إذا ملكها ثم ضاعت منه ويخالف ماء النهر فإنه استهلك»، المغني: جـ ٥ صـ ٥٦٤ انظر أيضا الأحكام السلطانيه للماوردي: صـ ١٩٠-١٩١ ويقول أبو يعلى: «ما كان عامراً فخرب فصار مواتاً عاطلاً، فذلك ضربان: أحدهما: ما كان جاهلياً، كأرض عاد وثمود، فهو كالموات الذي لم يثبت فيه عمارة ...» الأحكام السلطانية: صـ ٢٢٨-٢٢٩، ابن عابدين: جـ ٦ صـ ٤٣١-٤٣٧؛ الأموال لابي عبيد صـ ٣٦٢-٣٧١؛ المجموع: جـ ١٥ صـ ٢٠٤ .

١٣) الماوردي، الأحكام السلطانية: صـ ١٧٧-١٧٨؛ أبو يعلى الحنبلي، الأحكام السلطانية: صـ ٢٠٩-٢١٠؛ محمد أبو زهرة، التكافل الاجتماعي: صـ ٤٥؛ المغني: جـ ٥ صـ ٥٩١؛ المجموع: جـ ١٥ صـ ٢١١ وقد قال الخليفة عمر بن عبد العزيز «من غلب الماء، على شيئ (اي حسر الماء عنه وجففه) فهو له» انظر الأموال لأبي عبيد: صـ ٣٦١-١٦٢ ويقول الماوردي بالنسبة للزرع والغرس: «وإن أراد إحياءها للزرع والغرس اعتبر فيه ثلاثة شروط: أحدها جمع التراب المحيط بها حتى يصير حاجزا بينها وبين غيرها. والثاني سوق الماء إليها إن كانت يابسا وحبسه عنها إن كانت بطائح لأن إحياء اليبس بسوق الماء إليه، وإحياء البطائح بحبس الماء عنها حتى يمكن زرعها وغرسها في الحالين. والثالث حرثها؟ والحرث يجمع إثارة المعتدل وكسح المستعلي وطم المنخفض، فإذا استكملت هذه الشروط الثلاثة كمل الإحياء وملك المحيي». الماوردي صـ ١٧٧-١٧٨ ولقد ذكر الشافعي عدة أمثلة على «ما يكون إحياء» وجميعها تدل على أن العرف هو الذي يحدد الفعل المطلوب للإحياء، الأم: جـ ٤ صـ ٤١؛ لتعريف البطائح انظر لسان العرب المحيط، للعلامة ابن منظور (ت ٧١١)، تحقيق يوسف خياط ونديم مرعشلي، ثلاث أجزاء، دار لسان العرب، بيروت (لا يوجد تاريخ): جـ ١ صـ ٢٢٥ .

١٤) لتعريف الاقطاع انظر لسان العرب: جـ ٣ صـ ١١٩-١٢٠ .

١٥) انظر مثلا الأحكام السلطانية، أبو يعلى الحنبلي: صـ ٢٢٧-٢٤٠؛ الأحكام السلطانية، الماوردي: صـ ١٩٠-١٩٨؛ المغني: جـ ٥ صـ ٥٧٧-٥٨٠؛ الأم: جـ ٤ صـ ٥٠؛ مختصر المزني مع كتاب الأم: صـ ١٣١-١٣٢؛ الحاوي للفتاوي للسيوطي: جـ ١ صـ ١٢٧-١٣٣؛ صبح الأعشى في صناعة الإنشا (لأحمد بن علي القلقشندي (ت٨٢١)، شرح وتعليق محمد حسين شمس الدين، أربعة عشرة جزءَ، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٧) حيث إنه يعطي أمثلة فريدة لطريقة تدوين القطائع: جـ ١٣صـ ١١١-١١٢ .

١٦) حديث صحيح ذكره ابن قدامه في المغني: جـ ٥ صـ ٥٧٨؛ ولقول ابن قدامة انظر: جـ ٥ صـ ٥٧٨-٥٧٩؛ الماوردي: صـ ١٩٠؛ لأمثلة أخرى من الإقطاع انظر سنن أبو داود: جـ ٣ صـ ١٧٣-١٧٧؛ نيل الأوطار: جـ ٥ صـ ٣١١-٣١٣ .

١٧) لقد تم ذكر هذه الأقوال في الإحياء.

١٨) الأم: جـ ٤ صـ ٤٥؛ التكافل الاجتماعي، محمد أبو زهرة: صـ ٢١-٢٢؛ الاستخراج لأحكام الخراج، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت٧٩٥) دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥: صـ ١١٤ .

١٩) هذا مختصر لما ذكر في كل من الخراج لأبي يوسف: صـ ٥٧-٦٢؛ ابن عابدين: جـ ٤ صـ ١٩٣-١٩٤؛ ابن آدم: صـ ٦٣-٨١؛ ابن قدامة: جـ ٥ صـ ٥٦٧-٥٨٠؛ الماوردي: صـ ١٩٠-١٩٨؛ ويستدل المزني بأن «النبي صلى الله عليه وسلم أقطع بالمدينة بين ظهراني عمارة الأنصار من المنازل والنخل ...»، الأم، مختصر المزني: صـ ١٣٠؛ وبالنسبة لديوان الجيش انظر الفصل الخامس من «عمارة الأرض»، وسيأتي بيانه في فصل قادم بإذنه تعالى. ولأمثلة لبعض الاقطاعات المدونة انظر صبح الأعشى في صناعة الإنشا، أحمد بن علي القلقشندي (ت ٨٢١)، ١٤ جـزءاً، دار الكتب العلميـة، بيروت ١٤٠٧، جـ ١٣ صـ ١١١-٢٠١ (المقالة السابعة).

٢٠) وفي دول أخرى منحت الدولة ملكية الأراضي للقبائل الساكنة فيها حتى إن لم تكن مزروعة أو مبنية وبهذا قفلت الباب أمام العامة. فقام أولئك الملاك ببيعها. للتفصيل حول إلغاء نظام الإحياء انظر الفصل الثالث من كتاب «عمارة الأرض».

٢١) فتوح البلدان للإمام أبي الحسن البلاذري (ت ٢٧٩)، تعليق رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٨: صـ ٢٩٥ للأمثلة على ذلك انظر الفصل الخامس من كتاب «عمارة الأرض».

٢٢) الحديث ذكر في الخراج لأبي يوسف: صـ ٦٥؛ والإضافة صـ ١٠١-١٠٢؛ العبادي: جـ ١ صـ ٣٨٧ ؛ بدائع الصنائع: جـ ٦ صـ ١٩٤ المغني: جـ ٥ صـ ٥٦٩ ؛ الخراج ليحيى ابن آدم: صـ ٩١؛ الأم: جـ ٤ صـ ٦٤ .

٢٣) بدائع الصنائع: جـ ٦ صـ ١٩٤ .

٢٤) المجموع: جـ ١٥ صـ ٢١٩-٢٢٠؛ العبادي: جـ ١ صـ ١٦١-١٦٢؛ وفي قواعد العز بن عبد السلام: «... الاختصاص بالمنافع وهي أنواع:

أحدها: الاختصاص بإحياء الموات والتحجر والاقطاع ...»، جـ ٢ صـ ٧٣؛ وفي القواعد لابن رجب الحنبلي: «ومتحجر الموات المشهور أنه لا يملكه بذلك ...»، القواعد: صـ ١٩٠ .
٢٥) العبادي: جـ ١ صـ ٣٨٥ المغني: جـ ٥ صـ ٥٦٩-٥٧٠ .
٢٦) الأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي: صـ ٢١١؛ الأحكام السلطانية للماوردي: صـ ١٧٨؛ البلاذري: صـ ٣٥٦ .
٢٧) الخراج ليحى بن آدم: صـ ٩٣؛ ولقد روى هذا مالك وابو داود والحاكم في المستدرك والترمذي وآخرون. وهناك أحداث أخرى تدل على هذا الاستنتاج من أن من لم يحيي الأرض يأخذها منه الحاكم، انظر مثلا الأموال لأبي عبيد القاسم: صـ ٣٦٦-٣٦٩؛ الخراج لأبي يوسف: صـ ٦١-٦٢ .
٢٨) العبادي: جـ ١ صـ ٣٨١-٣٨٢؛ المغني: جـ ٥ صـ ٥٦٤؛ الفروق وحاشيته: جـ ٤ صـ ١٨، ٤١ .
٢٩) الحديث رواه إسحاق بن عيسى عن شريك عن أبي إسحاق عن عطاء ابن أبي رباح عن رافع بن خديج، الأموال لأبي عبيد: صـ ٣٦٤ (حديث ٧٠٨)؛ الأموال لأبي عبيد: صـ ٣٦٧ ؛ الخراج ليحيى بن آدم: صـ ٨٦-٨٧ (حديث ٢٧٤).
٣٠) كتاب الإعلان بأحكام البنيان، لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم اللخمي واشتهر بابن الرامي التونسي البنّاء (توفي في منتصف القرن الثامن الهجري)، مخطوطة منشورة في مجلة الفقه المالكي، وزارة العدل، المملكة المغربية، الأعداد ٢،٣،٤، ذو القعدة ١٤٠٢، صـ ٤٤٠-٤٤١ .
٣١) الأموال لأبي عبيد: صـ ٣٦٦؛ الخراج ليحيى ابن آدم (٣٠٧): صـ ٩٩؛ وكذلك حديث الطحاوي (٢: ٢٦٤) والدار قطني (٥٢٨)، حاشية الخراج لابن آدم: صـ ٩٩؛ ابن الرامي: صـ ٤٤٢ .
٣٢) من المذهب الحنبلي انظر مثلاً الأحكام السلطانية، أبو يعلى الحنبلي: صـ ٢١١، المغني: جـ ٥ صـ ٥٦٩؛ ومن المذهب الشافعي انظر الأحكام السلطانية، الماوردي: صـ ١٧٨، المجموع: جـ ١٥ صـ ٢٥٦-٢٥٧؛ ومن المذهب الحنفي انظر حاشية ابن عابدين: جـ ٦ صـ ٤٣٣ .
٣٣) انظر مثلاً كتاب الخراج لأبي يوسف والذي استخدم في زمن الخليفة هارون الرشيد (١٧٠-١٩٣) ومن بعده من الخلفاء العباسيين: صـ ٦٠-٦٦؛ كذلك انظر الخراج لابن آدم: صـ ٩٠-٩٩؛ الأموال لأبي عبيد: صـ ٣٦٢-٣٧١؛ كما أن استشهاد ابن الرامي بهذه النوازل كدليل للقياس والحكم على نوازل عصره (القرن الثامن) لخير دليل على استخدام هذه النوازل كمنبع للأحكام في كل العصور، ابن الرامي: صـ ٤٣٩-٤٤٣ .
٣٤) انظر مثلاً الماوردي: صـ ١٧٧؛ أبو يعلى الحنبلي: صـ ٢٠٩؛ المغني: جـ ٥ صـ ٥٩٧؛ القرافي: جـ ٣ صـ ٨ .
٣٥) الخراج: صـ ٦٤ .
٣٦) انظر مثلا الماوردي: صـ ١٧٦ .
٣٧) تهذيب الفروق: جـ ٣ صـ ١٩، قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: جـ ٢ صـ ١٢١ .
٣٨) تهذيب الفروق: جـ ٣ صـ ١٩ وقال مالك «جيرانه أحق به من الأباعد»، الماوردي: صـ ١٧٧ .
٣٩) انظر الفصل الخامس من كتاب «عمارة الأرض».
٤٠) الأم: جـ ٧ صـ ٢٣٠، مختصر المزني: صـ ١٣٠؛ الخراج: صـ ٦٤ .
٤١) ملكية الأرض في الإسلام، أبو الأعلى المودودي، نقله للعربية محمد عاصم الحداد، دار القلم، الكويت ١٣٨٩: صـ ٣٨ ولحادثة عروة مع عبد الملك انظر الخراج لابن آدم: صـ ٩١؛ وهناك مسألة أوردها السيوطي في الحاوي للفتاوي وهي في رجل بيده رزقة اشتراها ثم مات فوضع شخص يده عليها بتوقيع سلطاني فهل للورثة منازعته؟ والجواب: «إن كانت الرزقة وصلت إلى البائع الأول بطريق شرعي بأن أقطعه السلطان إياها وهي أرض موات فإنه يملكها ويصح منه بيعها ويملكها المشتري منه وإذا مات فهي لورثته ولا يجوز لأحد وضع اليد عليها لا بأمر سلطاني ولا بغيره»، الحاوي للفتاوي: صـ ١٢٧
٤٢) حديث رواه أحمد والترمذي عن جابر وصححه الترمذي بلفظ «من أحيا أرضاً فهي له»، انظر المجموع: جـ ١٥ صـ ٢٠٤-٢٠٥ .
٤٣) انظر تفسير القرطبي جـ ٦ صـ ١٤٧؛ التسهيل لعلوم التنزيل، الكلبي: جـ ١ صـ ٩٠؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
٤٤) وجاء في تفسير القرطبي: «قال ومن أحياها أي من عفا عمن وجب له قتله. وقاله الحسن أيضا: أي هو العفو بعد المقدرة. وقيل المعنى أن من قتل نفساً فالمؤمنون كلهم خصماؤه لأنه قد وتر الجميع، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا. أي يجب على الكل شكره. وقيل جعل إثم قاتل الواحد إثم قاتل الجميع. وله أن يحكم بما يريد». تفسير الطبري جـ ٦ صـ ٢٠٣؛ تفسير القرطبي: جـ ٦ صـ ١٤٧؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
٤٥) جاء في تفسير الطبري (جـ ٦ صـ ٢٠٠): «ذكر من قال ذلك ... عن عكرمة عن ابن عباس في قوله: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾، قال: من شد على عضد نبي أو إمام عدل فكأنما أحيا الناس جميعا. ومن قتل نبيا أو إمام عدل فكأنما قتل الناس جميعا». منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
٤٦) تفسير الطبيري: جـ ٦ صـ ٢٠٠؛ أحكام القرآن لابن العربي: جـ ٢ صـ ٩٠؛ منقول من برنامج التراث للحساب الآلي.
٤٧) تفسير الطبري جـ ٦ صـ ٢٠٩؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
٤٨) لقد وضعت في كتاب «عمارة الأرض» صوراً لحي خارج مدينة أصيلة بالمغرب في الفصل الثاني كمثال.
٤٩) لعل من أوائل الناس الذين درسوا هذه الظاهرة هو الإنجليزي جون ترنر John Turner في كتابه المعروف Housing By People. ثم انتشرت دراسة مثل هذه الأحياء في المؤسسات التعلمية وأجريت عليها الكثير من الأبحاث في التخصصات التي تركز على إسكان الفقراء وتمكينهم empowerment.
٥٠) الحديث أخرجه البيهقي؛ انظر العبادي: جـ ١ صـ ٣٨١ .
٥١) الأم: جـ ٤ صـ ٩٦؛ المغني: جـ ٥ صـ ٦٩٤؛ القرافي، الفروق: جـ ٤ صـ ٣٤؛ لموضوع اللقطة انظر أيضاً نيل الأوطار شرح منتهى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٥)، ثمانية أجزاء، مكتبة الدعوه الإسلامية شباب الأزهر: جـ ٥ صـ ٣٢٧-٣٤٥؛ الأم: جـ ٧ صـ ١٧٨-١٧٩، جـ ٤ صـ ٦٥-٧٠؛ مختصر المزني: صـ ١٣٥؛ القواعد للعز بن عبد السلام: جـ ٢ صـ ٦٨، ٩٩، ١١٣؛ تهذيب الفروق: جـ ٤ صـ ٦٥؛ بدائع الصنائع: جـ ٦ صـ ٢٠٠-٢٠٣؛ المجموع: جـ ١٥ صـ ٢٤٩-٢٨٣ .
٥٢) الحديث الأول رواه أحمد وأبو داود، نيل الأوطار: جـ ٥ صـ ٣٣٧؛ الأم: جـ ٧ صـ ٢٢٥؛ والحديث الثاني رواه عبد الله بن عمر وأخرجه

النووي في زكاة الركاز، انظر المجموع: جـ ١٥ صـ ٢٥٠ .
٥٣) هذه الصور المستثناة والتي يزول الملك عنها بالإعراض من قواعد الزركشي، انظر العبادي جـ ١ صـ ٣٨١ .
٥٤) البلاذري: صـ ٣٤٤؛ وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، نور الدين علي بن أحمد السمهودي (ت ٩١١)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، أربعة أجزاء، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٣٧٤: جـ ٢ صـ ٧٥٣ .
٥٥) الأشباه والنظائر لابن نجيم: صـ ٨٨؛ وبالنسبة لما حكاه ابن القيم فمنقول من الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ: صـ ١٥٦ .
٥٦) لقد وضعت إحدى هذه الصور في كتاب «عمارة الأرض»: صـ ٦٨ .
٥٧) يقول اليعقوبي: «ثم أمر (أي عمر بن الخطاب) زيد بن ثابت أن يكتب الناس على منازلهم، وأمره أن يكتب لهم صكاكاً من قراطيس، ثم يختم أسافلها، فكان أول من صك وختم أسفل الصكاك»، تاريخ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب ابن واضح الكاتب العباسي المعروف باليعقوبي، جزئين، بيروت، ١٣٧٩: جـ ٢ صـ ١٥٤-١٥٥؛ ابن عابدين: جـ ٤ صـ ١٨١ .
٥٨) قواعد الأحكام: جـ ٢ صـ ١١٨ .
٥٩) انظر صـ ١٣٣-١٣٤ من «عمارة الأرض» لترى ما حدث في مصر في الشهر العقاري من تعدد للصكاك للأرض الواحدة.
٦٠) لكيفية قفل هذه الأبواب انظر الفصل الثالث من «عمارة الأرض».
٦١) الأحكام السلطانية للماوردي: صـ ١٩٧؛ وفي نهاية المحتاج: «الظاهر هو ما يخرج جوهره بلا علاج في بروزه، وإنما العلاج في تحصيله. والباطنة مالا يخرج إلا بعلاج»؛ العبادي: جـ ١ صـ ٣٤٨ .
٦٢) العبادي: جـ ١ صـ ٣٤٨ .
٦٣) أخرجه أبو داود ومالك والحاكم والبيهقي، نيل الأوطار: جـ ٥ صـ ٣٠٩-٣١٠؛ العبادي: جـ ١ صـ ٣٤٩، المغني: جـ ٥ صـ ٥٧٢ .
٦٤) سورة الحشر، الآية ٦ .
٦٥) العبادي: جـ ١ صـ ٣٤٩ .
٦٦) المجموع: جـ ١٥ صـ ٢٣٢؛ نيل الأوطار: جـ ٥ صـ ٣٠٩-٣١٠ .
٦٧) انظر المقدمات الممهدات: جـ ١ ص ٢٢٥؛ الذخيرة: جـ ٢ صـ ٧٠؛ جـ ٥ صـ ٢٢٠-٢٢١؛ منقول من العبادي: جـ ١ صـ ٣٥١ .
٦٨) الماوردي: صـ ١٩٨؛ العبادي: جـ ١ صـ ٣٥٠-٣٥١؛ أبو يعلى: صـ ٢٣٦ .
٦٩) الدليل الذي ذكره الشافعية يدل على أنهم يميزون بين المعادن الجارية وغيرها. العبادي: جـ ١ صـ ٣٥٠ .
٧٠) سيأتي تخريج الحديث بإذنه تعالى في الحديث عن المبادئ.
٧١) المغني: جـ ٥ صـ ٥٧٣ .
٧٢) الماوردي: صـ ١٩٨ .
٧٣) الحديث من المغني: جـ ٤ صـ ٢٤٥ من طبعة ١٤١٢؛ انظر أيضاً الأموال لأبي عبيد: صـ ٣٤٧ من طبعة ١٤٠٦، الحديث رقم (٨٦٧).
٧٤) المغني: جـ ٥ صـ ٥٧٣ .
٧٥) العبادي: جـ ١ صـ ٣٥٠ .
٧٦) انظر اقتصادنا، السيد محمد باقر الصدر، دار التعارف، بيروت: الطبعة العشرون: ١٤٠٨: صـ ٤٣٤، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٧٠ .
٧٧) سورة النساء: الآية ١٠٠؛ سورة البقرة: الآية ٢٩ .
٧٨) المجموع: جـ ١٥ صـ ٢٢٢-٢٢٣؛ الأم: جـ ٤ صـ ٤٢ .
٧٩) المجموع: جـ ١٥ صـ ٢٢٧ .
٨٠) المجموع: جـ ١٥ صـ ٢٢٣ المغني: جـ ٥ صـ ٥٧٢ .
٨١) المغني: جـ ٥ صـ ٥٧١ .
٨٢) بدائع الصنائع: جـ ٦ صـ ١٩٤ .
٨٣) سيأتي تخريج الحديث بإذنه تعالى في الحديث عن المبادئ.
٨٤) الأم: جـ ٤ صـ ٤٢ .
٨٥) العبادي: جـ ١ صـ ٣٥٥ ؛ المجموع: جـ ١٥ صـ ٢٢٣ .
٨٦) العبادي: جـ ١ صـ ٣٥٢؛ وسنعرض لهذه الإختلافات في فصل الأموال.
٨٧) المغني: جـ ٥ صـ ٥٧٥-٥٧٦ .
٨٨) العبادي: جـ ١ صـ ٣٥٦-٣٥٧ .
٨٩) المجموع: جـ ١٥ صـ ٢١٦-٢١٧ .
٩٠) أبي يعلى: صـ ٢٣٦ .
٩١) العبادي: جـ ١ صـ ٣٥٦-٣٥٧ .
٩٢) المغني: جـ ٥ صـ ٥٧٢ .
٩٣) سنن أبي داود (الحديث رقم ٣٠٧١) في باب إقطاع الأرضين «من سبق إلى ما (ءٍ) لم يسبقه اليه مسلم فهو له». القوسين حول الهمزة هي أقواس مربعة في الأصل. إرواء الغليل: الحديث رقم ١٥٥٥، انظر موقع «الدرر السنية» www.dorar.net في الإنترنت؛ ومن أمثلة المراجع بالإضافة للمغني والمجموع ونيل الأوطار انظر مثلاً الحاوي للفتاوي للسيوطي: جـ ١ صـ ١٣١ .
٩٤) أخرجه مسلم في: باب تحريم فضل الماء ... من كتاب المساقاة. صحيح مسلم: ١١٩٧/٣؛ انظر حاشية المغني: جـ ٦ صـ ١٤٦ من طبعة ١٤١٢؛ سنن أبي داود: جـ ٣ صـ ٢٧٨ (حديث رقم ٣٤٧٧)؛ أبي عبيد: صـ ٣٧٢ (حديث رقم ٧٢٩)؛ الخراج لأبي يوسف: صـ ٩٦؛ الماوردي: صـ ١٨٧؛ وذكر العبادي في هامش كتابه أن الحديث أخرجه أحمد وابن ماجة والبيهقي، وذكر أن البخاري وأبو زرعة وغيرهما ضعفوا الحديث؛ العبادي: جـ ١ صـ ٣٦٢-٣٦٣؛ لشرح مختصر للحديث انظر نيل الأوطار: جـ ٥ صـ ٣٠٦ .
٩٥) صحيح البخاري: جـ ٣ صـ ٣٢٦ (حديث ٥٥٨)؛ سنن أبي داود: جـ ٣ صـ ١٨٠ (حديث ٣٠٨٣). وهناك رواية أنه صلى الله عليه وسلم قال: «لا حمى إلا لله عز وجل»، سنن أبي داود: جـ ٣ صـ ١٨١ (حديث ٣٠٨٤).
٩٦) انظر مثلاً الشوكاني: جـ ٥ صـ ٣٠٨-٣٠٩ .
٩٧) وتكملة ما قاله الشوكاني: «... قال في الفتح وأخذ أصحاب الشافعي من هذا أن له في المسألة قولين، والراجح عندهم الثاني، والأول أقرب إلى ظاهر اللفظ اهـ. ومن أصحاب الشافعي من ألحق بالخليفة ولاة الأقاليم. ...»، جـ ٥ صـ ٣٠٩؛ الأم: جـ ٤ صـ ٤٧ .
٩٨) لهذا الاستنتاج انظر مثلا الأم: جـ ٤ صـ ٤٧؛ الماوردي: صـ ١٨٦؛ أبو يعلى الحنبلي: صـ ٢٢٢؛ المغني: جـ ٥ صـ ٥٧١؛ الأموال لأبي عبيد: صـ ٣٧٥-٣٧٦ ؛ وفي بدائع الصنائع: «وأما الكلأ الذي ينبت في أرض مملوكة فهو مباح غير مملوك إلا إذا قطعه صاحب الأرض وأخرج فيملكه، هذا جواب ظاهر الرواية عن أصحابنا رضي الله عنهم. وقال بعض المتأخرين من مشايخنا رحمهم الله أنه إذا سقاه وقام عليه ملكه. والصحيح جواب ظاهر الرواية لأن الأصل فيه هو الإباحة، فقوله

عليه الصلاة والسلام الناس شركاء في ثلاث الماء والكلأ والنار، والكلأ اسم الحشيش ينبت من غير صنع العبد، والشركة العامة هي الإباحة، إلا إذا قطعه واحرزه لأنه استولى على مال مباح غير مملوك، فيملكه كالماء المحرز في الأواني ...»، جـ ٦ صـ ١٩٣ لتفصيل أكثر حول الحمى انظر الفصل السابع من «عمارة الأرض».

٩٩) المجموع: جـ ١٥ صـ ٢٢٤ .

١٠٠) وتكملة ما جاء في النص: «ولو حفر كافر في دار الحرب معدناً فوصل إلى النيل ثم فتحها المسلمون عنوة لم تصر غنيمة، وكان وجود عمله وعدمه واحداً لأن عامره لم يملكه بذلك. ولو ملكه فإن الأرض كلها تصير وقفاً للمسلمين، وهذا ينصرف إلى مصلحة من مصالحهم، فتعين لها كما ظهر بفعل الله تعالى»؛ المغني: جـ ٥ صـ ٥٧٣-٥٧٤ .

١٠١) للتفصيل انظر الفصل الثامن من «عمارة الأرض».

١٠٢) المجموع: جـ ١٥ صـ ٢٢٠، ٢٢٣ .

١٠٣) للتفصيل انظر الفصل الثالث من «عمارة الأرض».

١٠٤) هذا موضوع قد تناولته بالتفصيل، للشرح وللأدلة انظر الفصل الثاني والخامس والسادس من «عمارة الأرض».

١٠٥) الأم: جـ ٤ صـ ٤٣-٤٤ .

١٠٦) موضع السوق هو بقيع الزبير، وقد روى الحديث عمر بن شبة عن عطاء بن يسار وهو حديث مرسل في ضعيف ابن ماجة، تحقيق الشيخ ناصر الدين الألباني: صـ ١٧١ انظر أيضاً وفاء الوفاء: جـ ٢ صـ ٧٤٨-٧٤٩ .

١٠٧) وفاء الوفا: جـ ٢ صـ ٧٤٨-٧٤٩ .

١٠٨) مجمع الزوائد: جـ ٤ صـ ٧٦؛ منقول من برنانج التراث للحاسب الآلي.

١٠٩) القواعد: صـ ١٩٢-١٩٣؛ إن الحنفية والزيدية لا يستعملون لفظ «حق الاختصاص» ولكن لفظ «الحق». العبادي: جـ ١ صـ ١٦٤ .

١١٠) وتكملة ما جاء في قواعد الأحكام: « ... الاختصاص بالسبق إلى المدارس والربط والأوقاف، السادس: الاختصاص بمواقع النسك كالمطاف والمسعى وعرفة والمزدلفة ومنى وبرمي الجمار، السابع: الاختصاص بالخانات المسبلة في الطرقات، الثامن: الاختصاص بالكلاب والمحترم من الخمور». وفي الأشباه والنظائر للسيوطي: «من ملك الانتفاع فليس له الإجارة قطعاً». انظر تهذيب الفروق: جـ ١ صـ ١٩٣؛ الفروق: جـ ١ صـ ١٨٧؛ قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: جـ ٢ صـ ٧٣؛ الأشباه والنظائر للسيوطي: صـ ٣٢٦؛ القواعد لابن رجب: صـ ١٩٧؛ انظر أيضاً المعاملات الشرعية المالية: صـ ١٣-١٥ .

١١١) الأم: جـ ٤ صـ ٤٣ .

١١٢) المغني: جـ ٥ صـ ٥٧٦-٥٧٧ .

١١٣) الأموال لأبي عبيد: صـ ٩٣ من الطبعة الثانية.

١١٤) التالي هو بعض المراجع: سنن ابن ماجه: جـ ٢ صـ ١٠٠٠؛ البيهقي الكبرى: جـ ٥ صـ ١٣٩؛ الترمذي: جـ ٣ صـ ٢٢٨؛ الدارمي: جـ ٢ صـ ١٠٠؛ المعجم الأوسط: جـ ٣ صـ ٩١؛ المغني: جـ ٥ صـ ٣٣٦؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

١١٥) المجموع: جـ ١٥ صـ ٢٢٤ .

١١٦) المغني: جـ ٥ صـ ٥٧٦؛ القواعد لابن رجب: صـ ٢٠١-٢٠٤؛ الماوردي: صـ ١٨٨؛ أبو يعلى الحنبلي: صـ ٢٢٦ .

١١٧) انظر مثلاً كتاب: في آداب الحسبة لأبي عبد الله محمد بن أبي محمد السقطي المالقي الأندلسي والذي عمل محتسباً في الأندلس في نهاية القرن الحادي عشر وبداية القرن الثاني عشر الميلادي، المطبعة الدولية، باريز (باريس)، ١٩٣١؛ انظر أيضاً كتاب نصاب الاحتساب، عمر بن محمد بن عوض السّنامي (ت ٧٣٤)، تحقيق موئل يوسف عز الدين، دار العلوم، الرياض، ١٤٠٢؛ ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، تحقيق ليفي بروفنسال، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٥؛ الحسبة والمحتسب في الإسلام، نقولا زيادة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢؛ الحسبة في الإسلام، إبراهيم دسوقي الشهاوي، مكتبة دار العروبة، القاهرة، ١٩٦٢؛ معالم القربة في أحكام الحسبة، ابن الأخوة، كامبردج، إنجلترا، ١٩٣٧؛ الفصل السابع من كتاب «عمارة الأرض».

١١٨) ابن رجب الحنبلي، القواعد: صـ ١٩٩ .

١١٩) القواعد لابن رجب: صـ ١٩٣؛ أبو يعلى الحنبلي: صـ ٢٢٦ .

١٢٠) الأحكام السلطانية للماوردي: صـ ١٨٨ .

١٢١) الحاوي للفتاوي للسيوطي: جـ ١ صـ ١٢٩-١٣٠؛ انظر أيضاً المجموع: جـ ١٥ صـ ٢٢٥-٢٢٨ .

١٢٢) الحاوي للفتاوي للسيوطي: جـ ١ صـ ١٣١ .

١٢٣) الخراج: صـ ٩٣ .

١٢٤) الأحكام السلطانية: صـ ٢٢٦؛ القواعد لابن رجب: صـ ٣٥٠ .

١٢٥) هذا الاستنتاج من الفصل التاسع من «عمارة الأرض». وسنتطرق له في الحديث عن الأعراف بإذنه تعالى في فصل «المعرفة».

١٢٦) وجاء في تفسير القرطبي: «قوله تعالى ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ﴾، يقال للمدينة قرية لاجتماع الناس فيها من قريت الماء إذا جمعته، وقد مضى في البقرة مستوفى. ﴿ءَامَنُواْ﴾، أي صدقوا. ﴿وَٱتَّقَوْا﴾، أي الشرك. ﴿لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَـٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾، يعني المطر والنبات، وهذا في أقوام على الخصوص جرى ذكرهم إذ قد يمتحن المؤمنون بضيق العيش ويكون تكفيراً لذنوبهم، ألا ترى أنه أخبر عن نوح إذ قال لقومه: ﴿ٱسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ۝ يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا﴾، نوح. وعن هود: ﴿ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيْهِ يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا﴾، فوعدهم المطر والخصب على التخصيص يدل عليه. ﴿وَلَـٰكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذْنَـٰهُم بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾، أي كذبوا الرسل والمؤمنون صدقوا ولم يكذبوا». انظر تفسير ابن كثير: جـ ٢ صـ ٢٣٤؛ التفسير الكبير للرازي: جـ ١٤ صـ ١٥١؛ تفسير القرطبي: جـ ٧ صـ ٢٥٣؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

١٢٧) تفسير ابن كثير: جـ ٢ صـ ٧٧؛ أضواء البيان للشنقيطي: جـ ٥ صـ ٥٣١؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

١٢٨) جاء في تفسير الطبري: «يعني تعالى ذكره بقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾، ولو أنهم عملوا بما في التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم، يقول وعملوا بما أنزل إليهم من ربهم من الفرقان الذي جاءهم به محمد صلى الله عليه وسلم». وجاء في التسهيل لعلوم التنزيل: «إقامتها بالعلم والعمل». انظر تفسير الطبري: جـ ٦ صـ ٣٠٤؛ التسهيل لعلوم التنزيل: جـ ١ صـ ١٨٣؛ منقول من برنامج «المكتبة الإسلامية الكبرى الشاملة» من التراث للحاسب الآلي.

١٢٩) للتفصيل في هذه المسألة انظر الفصلين الرابع والتاسع من كتاب «عمارة الأرض»، وسيأتي بعض التوضيح عنه في فصل «الأماكن».

١٣٠) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في التفسير: جـ ١٣صـ ١٠٥،

منقول من برنامج «المكتبة الإسلامية الكبرى الشاملة» من التراث للحاسب الآلي.

الفصل الرابع: الأراضي

١) سورة الفرقان: الآية ٦٧؛ سورة الحج: الآية ٤١؛ الإقتباس هو من الحصري: صـ ٣٧-٣٨؛ وما هذا إلا مثال.
٢) قال الماوردي: «أما الفصل الرابع فيما اختص بيت المال من دخل وخرج، فهو أن كل مال أستحقه المسلمون ولم يتعين مالكه منهم فهو من حقوق بيت المال، فإذا قبض صار بالقبض مضافاً إلى حقوق بيت المال سواء أدخل إلى حرزه أم لم يدخل، لأن بيت المال عبارة عن الجهة لا عن المكان، ...»، صـ ٢١٣؛ انظر أيضاً أبو يعلى في الأحكام السلطانية: صـ ٢٥١ .
٣) لأن التركيز هنا على ملكية بيت المال تعاملنا مع الموات والطرق معاً. ولكن هناك فرق بينهما من حيث الملكية، فالأراضي الموات تختلف في أحكامها عن الطرق. فالأرض الموات يؤخذ منها بالعمل مثلاً، أما الطرق فليس دائماً. للوقوف على هذه الفروق انظر الفصول الثالث والخامس والسابع من «عمارة الأرض».
٤) للتفصيل انظر الفصلين الخامس والسابع من «عمارة الأرض».
٥) المودودي: صـ ٢٧؛ الخراج: صـ ٦٢-٦٣؛ انظر أيضاً سنن أبي داود: الأحاديث ٣٠٢٥-٣٠٢٦، جـ ٣ صـ ١٦٣-١٦٤؛ الأموال لأبي عبيد: «كتاب فتوح الأرضين صلحاً، وسننها وأحكامها»، صـ ٦٩ .
٦) الأموال: حديث رقم ٣٨٨، صـ ١٨٩ .
٧) البلاذري: صـ ٧٥-٧٩؛ المودودي: صـ ٢٩-٣٠ .
٨) الأم: جـ ٤ صـ ١٨٢؛ الخراج: صـ ٦٣؛ الأحكام السلطانية للماوردي: صـ ١٤٧ .
٩) العبادي: جـ ١ صـ ٣٧٤ .
١٠) البلاذري: صـ ٤٩-٦٠؛ سنن أبي داود: (الأحاديث ٣٠٢١-٣٠٢٤)، جـ ٣ صـ ١٦٢-١٦٣ .
١١) أبو عبيد: صـ ٧٠-٧١ من الطبعة الثانية.
١٢) أبو عبيد: صـ ٧٣ من الطبعة الثانية. لدور مكة انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب في الحديث عن نزع الملكية.
١٣) الأموال: (الروايات ١٤١-١٤٢) صـ ٧٠-٧١؛ فتوح البلدان: صـ ٣٧؛ نيل الأوطار: جـ ٨ صـ ١٢-١٥؛ الخراج لأبي يوسف: صـ ٥٠-٥١؛ سنن أبو داود: (الأحاديث ٣٠٠٦-٣٠٢٠) جـ ٣ صـ ١٥٧-١٦٢ .
١٤) معجم البلدان، شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي (ت ٦٢٦)، ٥ أجزاء، دار صادر، بيروت، ١٣٩٩: جـ ٣ صـ ٢٧٢ .
١٥) الأموال: (الروايات رقم ١٤٦،١٤٧،١٥٢) صـ ٦٩-٧٠، ٧٥؛ الخراج لأبي يوسف: صـ ٦٣؛ المجموع: جـ ١٩ صـ ٤٥٦ .
١٦) الرواية ١٥٠ صـ ٧٤ .
١٧) المودودي: صـ ٣٣-٣٤ .
١٨) نيل الأوطار: جـ ٨ صـ ١٤-١٥ .
١٩) سورة الأنفال: الآية ٤١ .
٢٠) سورة الحشر: الآية ٧ .
٢١) الأموال لأبي عبيد: صـ ٧٦ .
٢٢) المجموع: جـ ١٩ صـ ٤٥٤-٤٥٥ .
٢٣) الخراج: صـ ٦٣؛ للتفصيل حول كراهة شرائها للمسلم انظر الاستخراج لأحكام الخراج: صـ ٥١ .
٢٤) الأموال لأبي عبيد: صـ ٨٣-٨٦، ٩٢ من الطبعة الثانية.
٢٥) البلاذري: صـ ٤٣٣-٤٣٤؛ ابن آدم: صـ ٢٢-٢٤،٥٣-٥٤؛ أحكام الخراج في الفقه الإسلامي، محمد عثمان شبير، دار الأرقم، الكويت، ١٤٠٦: صـ ١٢٧-١٤٦؛ الماوردي: صـ ١٤٨-١٥٢ .
٢٦) الخراج: صـ ١١٠ .
٢٧) ابن عابدين: جـ ٤ صـ ١٩١-١٩٢ .
٢٨) المجموع: جـ ١٩ صـ ٤٥٤؛ البلاذري: صـ ٢٦٨؛ الأحكام السلطانية للماوردي: صـ ١٥٢ .
٢٩) المجموع: جـ ١٩ صـ ٤٥٥ .
٣٠) الخراج لأبي يوسف: صـ ١١١ .
٣١) الخراج: صـ ٤٨ .
٣٢) انظر بحث الدكتوراه والذي طبع في كتاب بعنوان: الخراج منذ الفتح الإسلامي حتى أواسط القرن الثالث الهجري، والممارسات والنظرية، للدكتورة غيداء خزنة كاتبي، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة إطروحات الدكتوراه (٢٤)، ١٩٩٤: صـ ١٣٤ .
٣٣) للتفصيل لهذه المسائل انظر محمد عثمان شبير: صـ ٨٨-٩٢،١٠٩-١١٩؛ الماوردي: صـ ١٤٢-١٥٤؛ أبو يعلى الحنبلي: صـ ١٦٥-١٧٣ .
٣٤) الأحكام السلطانية للماوردي: صـ ١٤٩ .
٣٥) الخراج لأبي يوسف: صـ ١١٩، ١٠٩، ١١١ .
٣٦) غيداء: صـ ١٣٦ .
٣٧) محمد عثمان شبير: صـ ١٢٠-١٢١ .
٣٨) الخراج لأبي يوسف: صـ ١٠٥ .
٣٩) وهناك نوع آخر للخراج: وهو الخراج الصلحي والعنوي، للتفصيل انظر أحكام الخراج في الفقه الإسلامي: صـ ٣٤-,٣٨ وخراج المساحة أيضاً نوعان وهما مسائح الأرض ومسائح الزرع، الأحكام السلطانية للماوردي: صـ ١٤٩ .
٤٠) وتكملة ما قاله الماوردي هو: «وأشار أبو عبيد الله على المهدي أن يجعل أرض الخراج مقاسمة بالنصف إن سقى سيحا وفي الدوالي على الثلث وفي الدواليب على الربع لا شيء عليهم سواه ...»، الأحكام السلطانية للماوردي: صـ ١٧٦ .
٤١) المجموع: جـ ١٩ صـ ٤٥٤-٤٥٥، ومن المدونة الكبرى: «في الرجل يكتري أرض الخراج أو أرض الصلح فتعطش أو تغرق. قلت: أرأيت أرض الخراج مثل أرض مصر إذا زرعها الرجل فغرقت أو عطشت، أيكون للسلطان أن يأخذ منه الخراج أم لا في قول مالك؟ قال: سألت مالكاً عن الرجل يتكارى الأرض فتعطش فلا يتم زرعها أو تغرق فيمنعه الماء من العمل، قال: فلا كراء لصاحبها، فكذلك أرض مصر عندي إنما هو كراء من السلطان، فإن جاء غرق أو عطش لم أر على من زرع كراء. قال سحنون إذا لم يتم الزرع من العطش. قلت: فأرض الصلح التي صالحوا عليها إذا زرعوها فعطش زرعهم أترى عليهم خراج أرضهم؟ قال: نعم، وقال غيره: إذا كان الصلح وضيعة عليهم، وأما إن كان الصلح على أن على الأرض خراجاً معروفاً فلا شيء عليهم. منقول من برنامج عريس.
٤٢) حاشية ابن عابدين: جـ ٤ صـ ١٩١-١٩٢؛ جاء في فقه السنة في

العجز عن عمارة الأرض الخراجية: «ومن كانت تحت يده أرض خراجية فعجز عن عمارتها أجبر على أحد أمرين: ١- إما أن يؤجرها. ٢- أو يرفع يده عنها. لأن الأرض هي في الواقع للمسلمين، ولا يجوز تعطيلها». فقه السنة: جـ٣ صـ١٩١،

٤٣) غيداء: صـ١٣٨-١٤٢ .

٤٤) الاستخراج لأحكام الخراج: صـ٦٠، ١٠٤ .

٤٥) الاستخراج لأحكام الخراج: صـ١١١؛ ولآراء فقهاء آخرين انظر نفس المرجع: صـ٩٧-١٢٧ .

٤٦) للوقوف على الفرق بين ملكية الدولة أو الفرد للعين وتأثير ذلك على حالة العين أو إنتاجيتها انظر إلى الفصلين الرابع والثامن من «عمارة الأرض».

٤٧) انظر سنن أبي داود: جـ٣ صـ١٣٩ .

٤٨) انظر الفصل السادس من «عمارة الأرض».

٤٩) الاستخراج لأحكام الخراج: صـ٢٦ .

٥٠) ابن رجب الحنبلي: صـ٩٥؛ وقد خصص ابن رجب فصلاً كاملاً عن حكم تصرفات أرباب الأراضي الخراجية: صـ٩٥-١٢٧ .

٥١) لجميع المذاهب انظر العبادي: جـ١ صـ٢٧٨-٢٧٩؛ لقول الإمامية انظر كتاب اقتصادنا: صـ٤٢٢-٤٢٧، لما ذهب إليه الأحناف بنوع من التفصيل انظر الحاشية رقم ٥٢، أي الحاشية التالية:

٥٢) انظر صـ٤٩-٦٠ من كتاب نظام الأراضي في صدر الدولة الإسلامية، د. محمد حسن أبو يحيى، دار عمار، عمان، ١٤٠٨، حيث يسرد عدة آثار حول نفس المسألة. وكمثال للأقوال التي تبدأ بفعل الخليفة عمر رضي الله عنه وتنتهي إليه انظر ما جاء في كتاب «شرح معاني الآثار» إذ يقول أحمد بن محمد بن اسماعيل الطحاوي الحنفي رحمه الله: «باب الأرض تفتتح كيف ينبغي للإمام أن يفعل فيها: حدّثنا يونس بن عبد الأعلى، قال: ثنا: أخبرنا ابن وهب، قال: أخبرني هشام بن سعد، عن زيد بن أسلم عن أبيه، عن عمر قال: لولا أن يكون الناس بَبَاناً ليس لهم شيء، ما فتح الله على قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر. حدّثنا محمد بن خزيمة قال: ثنا يوسف بن عدي، قال: ثنا ابن المبارك عن هشام بن سعد عن زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول، فذكر نحوه. فذهب قوم إلى أن الإمام إذا فتح أرضاً عنوة وجب عليه أن يقسمها كما يضم الغنائم، وليس له احتباسها، كما ليس له احتباس سائر الغنائم، واحتجوا في ذلك بهذا الحديث. وخالفهم في ذلك آخرون، فقالوا: الإمام بالخيار، إن شاء خمسها وقسم أربعة أخماسها، وإن شاء تركها أرض خراج ولم يقسمها. حدثنا بذلك محمد بن خزيمة، قال: ثنا يوسف بن عدي قال: ثنا ابن المبارك عن أبي حنيفة، وسفيان بذلك، وهو قول أبي يوسف ومحمد رحمة الله عليهم. وكان من الحجة لهم في ذلك ما قد روي عن رسول الله. فمن ذلك ما حدثنا ربيع المؤذن قال: ثنا أسد قال: حدثني يحيى بن زكريا عن الحجاج عن الحكم عن القاسم عن ابن عباس قال: أعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر بالشطر ثم أرسل ابن رواحة فقاسمهم. حدثنا محمد بن عمرو قال: ثنا عبد الله بن نمير عن عُبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عام خيبر، عامل أهل خيبر بشطر ما خرج من الزرع. حدثنا ابن أبي داود قال: ثنا ابن عون الزيادي قال: ثنا إبراهيم بن طهمان قال: ثنا أبو الزبير عن جابر قال: أفاء الله خيبر، فأقرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم كما كانوا، وجعلها بينه وبينهم. فبعث عبد الله بن رواحة، فخرصها عليهم. حدثنا أبو أمية قال: ثنا محمد بن سابق قال: ثنا إبراهيم بن طهمان، ثم ذكر بإسناده مثله. فثبت بما ذكرنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن قسم خيبر بكمالها، ولكنه قسم طائفة منها، على ما احتج به عمر في الحديث الأول، وترك طائفة منها فلم يقسمها، على ما روي عن ابن عباس، وابن عمر، وجابر رضي الله عنهم في هذه الآثار الأُخَر. والذي كان قسم منها هو الشق والبطاه، وترك سائرها، فعلمنا بذلك أنه قسم، وله أن يقسم، وترك، وله أن يترك. فثبت بذلك أنه هكذا حكم الأرضين المفتتحة للإمام، فيقسمها إن رأى ذلك صلاحاً للمسلمين، كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قسم من خيبر. وله تركها إن رأى في ذلك صلاحاً للمسلمين أيضا، كما ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ترك من خيبر، يفعل ذلك ما رأى من ذلك على التحرِّي منه لصلاح المسلمين. وقد فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه في أرض السواد مثل ذلك أيضاً، فتركها للمسلمين أرض خراج، لينتفع بها من يجيء من بعده منهم، كما ينتفع بها من كان في عصره من المسلمين. فإن قال قائل: فقد يجوز أن يكون عمر رضي الله عنه، لم يفعل في السواد ما فعل من ذلك من جهة ما قلتم، ولكن المسلمين جميعا رضوا بذلك. والدليل على أنهم قد كانوا رضوا بذلك، أنه جعل الجزية على رقابهم، فلم يخل ذلك من أحد وجهين: إما أن يكون جعلها عليهم ضريبة للمسلمين لأنهم عبيد لهم. أو يكون جعل ذلك عليهم، كما يجعل الجزية على الأحرار، ليحقن بذلك دماءهم. رأينا قد أهمل نساؤهم ومشائخهم، وأهل الزمانة منهم، وصبيانهم، وإن كانوا قادرين على الاكتساب، أكثر مما يقدر عليه بعض البالغين. فلم يجعل على أحد ممن ذكرنا من ذلك شيئاً، فدل ما بقي من ذلك أن ما أوجب ليس لعلة الملك، ولكنه لعلة الذمة وقبل ذلك جميع ما افتتح تلك الأرض أخذهم ذلك منهم دليل على إجارتهم لما كان عمر فعل ذلك. ثم رأيناه وضع على الأرض شيئا مختلفا، فوضع على جريب الكرم شيئا معلوما، ووضع على جريب الحنطة شيئا معلوما، وأهمل النخل فلم يأخذ منها شيئاً. فلم يخل ذلك من أحد وجهين، إما أن يكون ملك به القوم الذين قد ثبت حرمتهم بثمار أرضيهم، والأرض ملك للمسلمين. أو يكون جعل ذلك عليهم، كما جعل الخراج على رقابهم، ولا يجوز أن يكون الخراج يجب إلا فيما ملكه لغير أخذ الخراج. فإن حملنا ذلك على التمليك من عمر رضي الله عنه إياهم ثمر النخل والكرم، بما جعل عليهم مما ذكرنا، جعل فعله ذلك قد دخل فيما قد نهى عنه رسول الله، من بيع السّنين، ومن بيع ما ليس عندك، فاستحال أن يكون الأمر على ذلك. ولكن الأمر عندنا على أن تمليكه لهم الأرض التي أوجب هذا عليهم فيما قد تقدم، على أن يكون ملكهم لذلك ملك خراجي. فهذا حكمه فيما يجب عليهم فيه، وقَبِلَ الناس جميعاً منه ذلك، وأخذوا منه ما أعطاهم مما أخذ منهم. فكان قبولهم لذلك إجازة منهم لفعله. قالوا فلهذا جعلنا أهل السواد مالكين لأرضهم، وجعلناهم أحراراً بالعلة المتقدمة، وكل هذا إنما كان بإجازة القوم الذين غنموا تلك الأرض، ولولا ذلك لما جاز، ولكانوا على ملكهم. قالوا: فكذلك نقول: كل أرض مفتتحة عنوة، فحكمها أن تقسم كما تقسم الأموال، خمسها لله، وأربعة أخماسها للذين افتتحوها، ليس للإمام منعهم من ذلك، إلا أن تطيب أنفس القوم بتركها، كما طابت أنفس الذين افتتحوا السواد لعمر بما ذكرنا. فكان من الحجة للآخرين عليهم: أنا نعلم أن أرض السواد لو كانت

كما ذكر أهل المقالة الأولى، لكان قد وجب فيها خمس الله بين أهله الـذين جعله الله لهم، وقد علمنا أنه لا يجوز للإمـام أن يجعل ذلك الخمس ولا شيئاً منه لأهل الذمة. وقد كان أهل السواد الذين أقرهم عمـر رضي الله عنه صاروا أهل الذمـة، وقـد كـان السـواد بأسره في أيديهم. فثبت بذلك أن ما فعله عمر رضي الله عنه في ذلك، كان من جهة غير الجهة التي ذكروا، وهـو على أنه لم يكن وجب لله عز وجل في ذلك خمس. وكـذلك ما فعل في رقابهم، فمنَّ عليهم بأن أقرهم في أرضيهم، ونفي الرق منهم، وأوجب الخراج عليهم في رقابهم وأرضيهم، فملكوا بـذلك أرضيهم، وانتفى الرق عن رقابهم. فثبت بـذلك أن للإمام أن يفعل هذا بما افتتح عنوة، فنفي عن أهلها رق المسلمين، وعن أرضيهم ملك المسلمين، ويوجب ذلك لأهلها، ويضع عليهم ما يجب عليهم وضعه، من الخراج، كما فعل عمر رضي الله تعالى عنه، بحضرة أصحاب رسول الله. واحتج عمر رضي الله عنه في ذلك بقول الله عـز وجل: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ﴾ الحشر. ثم قال: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ﴾ الحشر فأدخلهم معهم، ثم قال: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ﴾، الحشر يريد بذلك الأنصار، فأدخلهم معهم. ثم قال: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾، الحشر، فأدخل فيها جميع من يجيء من المؤمنين من بعدهم، فللإمام أن يفعل ذلك، ويضعه حيث رأى وضعه، فيما سمى الله في هذه السورة. فثبت بما ذكرنا ما ذهب إليه أبو حنيفة، وسفيان، وهـو قول أبي يوسف ومحمد، رحمة الله عليهم. فإن احتج في ذلك محتج، بما حدثنا محمد بن خزيمة، قال: ثنا يوسف بن عدي، قال: ثنا ابن المبارك، عن إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم قال: لما وفد جرير بن عبد الله وعمار بن ياسر في أناس من المسلمين إلى عمر بن الخطاب، قال عمر لجرير: يا جرير، والله لولا أني قاسم مسؤول، لكنتم على ما قسمت لكم ولكني أرى أن أرده على المسلمين، فرده. وكان ربع السواد لجبيلة، فأخذه منهم وأعطاهم ثمانين ديناراً. حدثنا فهد، قال: ثنا ابن الأصبهاني قال: أخبرنا أبو أسامة، قال: ثنا إسماعيل عن قيس عن جرير قال: كان عمر قد أعطى بجيلة ربع السواد، فأخذناه ثلاث سنين. فوفد بعد ذلك جرير إلى عمر، ومعه عمار بن ياسر، فقال عمر رضي الله عنه والله، لولا أني قاسم مسؤول، لتركتم على ما كنت أعطيتكم فأرى أن نرده على المسلمين. ففعل، قال: فأجازني عمر بثمانين ديناراً. قالوا: فهذا يدل على أن عمر قد كان قسم السواد بين الناس، ثم أرضاهم بعد ذلك بما أعطاهم، على أن يعود للمسلمين. قيل له: ما يدل هذا الحديث ظاهره، على ما ذكرتم، ولكن يجوز أن يكون عمر رضي الله عنه فعل من ذلك ما فعل، في طائفة من السواد، فجعلها لبجيلة، ثم أخذ ذلك منهم للمسلمين، وعوضهم منهم، عوضاً من مال المسلمين. فكانت تلك الطائفة التي جرى فيها هذا الفعل للمسلمين، بما عوض عمر أهلها ما عوضهم منها من ذلك، وما بقي بعد ذلك من السواد فعلى الحكم الذي قد بينا، فيما تقدم من هذا الباب، ولولا ذلك، لكانت أرض السواد أرض عشر، ولم يكن أرض خراج. فإن احتجوا في ذلك بما حدثنا ابن أبي داود، قال: حدثني عمرو بن عون، قال: ثنا هشيم عن إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم، قال: جاءت امرأة من بجيلة إلى عمر رضي الله عنه فقالت: إن قومي رضوا منك من السواد، بما لم أرض، ولست أرضى، حتى تملأ كفي ذهباً، أو جملي طعاماً) أو كلاماً هذا معناه، ففعل ذلك بها عمر رضي الله عنه. قيل لهم: ذلك أيضاً، عندنا والله أعلم، بالجزء الذي كان سلمه عمر لبجيلة، فملكوه، ثم أراد انتزاعه منهم، بطيب أنفسهم فلم يخرج حق تلك المرأة منها إلا بما طابت به نفسها، فأعطاها عمر ما طلبت، حتى رضيت، فسلمت ما كان لها من ذلك، كما سلم سائر قومها حقوقهم. فهذا ـ عندنا ـ وجه هذا الكتاب كله من طريق الآثار، ومن طريق النظر، على ما بينا، وهو قول أبي حنيفة وسفيان، وأبي يوسف ومحمد رحمة الله عليهم أجمعين. وقد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في أرض مصر أيضاً، ما حدثنا عبد الله بن محمد بن سعيد بن أبي مريم، قال: ثنا نعيم بن حماد، قال: ثنا محمد بن حميد عن عمرو بن قيس السكوني عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: لما فتح عمرو بن العاص أرض مصر، جمع من كان معه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم واستشارهم في قسمة أرضها بين من شهدها كما قسم بينهم غنائمهم، وكما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر بين من شهدها او يوقفها، حتى راجع في ذلك رأي أمير المؤمنين. فقال نفر منهم ـ فيهم الزبير بن العوام ـ والله ما ذاك إليك ولا إلى عمر، إنما هي أرض فتح الله علينا وأوجفنا عليها خيلنا ورجالنا وحوينا ما فيها، فما قسمتها بأحق من قسمة أموالها. وقال نفر منهم: لا نقسمها حتى نراجع رَأْيَ أمير المؤمنين فيها. فاتفق رأيهم على أن يكتبوا إلى عمر في ذلك، ويخبروه في كتابهم إليه بمقالتهم. فكتب إليهم عمر: بسم الله الرحمن الرحيم: أما بعد، فقد وصل إليَّ ما كان من إجماعكم على أن تغتصبوا عطايا المسلمين، ومؤن من يغزو أهل العدو، وأهل الكفر، وإني إن قسمتها بينكم، لم يكن لمن بعدكم من المسلمين مادة يقوون به على عدوكم، ولولا ما أحمل عليه في سبيل الله، وأدفع عن المسلمين من مؤن، وأجري على ضعفائهم وأهل الديوان منهم، لقسمتها بينكم، فأوقفوها فيئا، على من بقي من المسلمين حتى ينقرض آخر عصابة تغزو من المؤمنين، والسلام عليكم. قال أبو جعفر: ففي هذا الحديث، ما قد دل في حكم الأرضين المفتتحة على ما ذكرنا، وأن حكمهما، خلاف حكم ما سواها من سائر الأموال المغنومة من العدو. فإن قال قائل: ففي هذا الحديث ذكر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان قسم خيبر بين من كان شهدها، فذلك ينفي أن يكون فيما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في خيبر حجة لمن ذهب إلى ما ذهب إليه أبو حنيفة، وسفيان، ومن تابعهما، في إيقاف الأرضين المفتتحة لنوائب المسلمين. قيل له: هذا حديث لم يفسر لنا فيه كل الذي كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم في خيبر. وقد جاء غيره فبيَّن لنا ما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلّم فيها. حدثنا الربيع بن سليمان المؤذن، قال: ثنا أسد بن موسى، قال: ثنا يحيى بن زكريا بن أبي زائدة، قال: حدثني سفيان، عن يحيى بن سعيد، عن بشير بن يسار، عن سهل بن أبي حثمة، قال: قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر نصفين، نصفا لنوائبه وحاجته، ونصفا بين المسلمين، فقسمها بينهم على ثمانية عشر سهما. ففي هذا الحديث بيان ما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم في خيبر، وأنه أوقف نصفها لنوائبه وحاجته، وقسم نصفها بين من شهدها من المسلمين. فالذي كان أوقفه منها، هو الذي كان دفعه إلى اليهود مزارعة، على ما في حديث ابن عمر وجابر، رضي الله عنهم اللذين ذكرناهما، وهو الذي تولى عمر قسمته في خلافته بين المسلمين لما أجلى اليهود عن خيبر. وفيما بينا من ذلك تقوية لما ذهب إليه أبو حنيفة، وسفيان، في إيقاف الأرضين، وترك قسمتها إذا رأى الإمام ذلك». شرح معاني الآثار، أحمد بن محمد بن اسماعيل الطحاوي

الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٤ مجلدات، ١٩٩٦، جـ ٣ صـ ٢٤٦-٢٥٠، منقول من برنامج شركة العريس للحاسب الآلي.
٥٣) المرجع السابق: صـ ٨٧ .
٥٤) انظر الخراج لأبي يوسف: صـ ٢٨-٣٩؛ الأموال لأبي عبيد: صـ ٣٥؛ إلا أن الدكتور أبو يحيى قد وضع أهم ما جاء عن السواد كأدلة بطريقة سهلة منظمة: انظر صـ ٥٥-٦٠ .
٥٥) انظر للطبري وكذلك القرطبي: تفسير الآية ٦ من سورة الحشر؛ العبادي: جـ ١ صـ ٢٨٥-٢٨٦ .
٥٦) العبادي: جـ ١ صـ ٢٨٧؛ يقول ابن رجب «وقد صح عن عطاء بن السائب والحسن البصري وغيرهما من السلف أنهم قالوا الأرض فيء وإن أخذت بقتال»، الإستخراج لأحكام الخراج: صـ ٣٠؛ وهناك قول في فتح الباري بأن عمر رضي الله عنه أوقف السواد للغانمين وليس لعموم المسلمين. فيقول ابن حجر: «فاقتضى رأي عمر تأخير قسم الأرض، وضرب الخراج عليها للغانمين ولمن يجيء بعدهم ...»؛ فتح الباري: شرح الحديث ٣١٢٥ .
٥٧) ويأتي استنتاج العبادي بالرجوع لكل من تفسير ابن كثير والخراج ليحيى بن آدم والأحكام السلطانية لأبي يعلى والماوردي وتفسير آيات الأحكام للشيخ محمد علي السايس؛ انظر العبادي: جـ ١ صـ ٢٨٧-٢٨٨؛ كما أنه من المعروف بين جميع الفقهاء أن الفيء غير الغنيمة، فالفيء هو ما يؤخذ على الدوام كخراج الأرض والجزية. فيقول ابن رجب مثلاً: «وكذا قال الحسن بن صالح: إن الفيء ما أخذ من الكفار بصلح من جزية أو خراج، وكذا فسر أحمد الفيء بأنه ما صولح عليه من الأرضين وجزية الرؤس وخراج الأرض ...»، الإستخراج لأحكام الخراج: صـ ٣١ .
٥٨) ابن العربي: جـ ٤ صـ ١٧٧٢ . أحكام القرآن لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (ت ٥٤٣)، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت: : جـ ٤ صـ ١٧٧٢-١٧٧٣؛ العبادي: جـ ١ صـ ٢٢٩ . انظر أيضاً الطبري في تفسير الآية السابعة في سورة الحشر إذ أنه وضعها بتفصيل أكثر. قال ابن رجب: «ونحو هذا قال قتادة ويزيد بن رومان، وإن هذه القرى مما أخذ بالقتال، لكنهم قالوا نسخ ذلك بآية الأنفال، فإن أرادوا النسخط الإصطلاحي وهو رفع الحكم، فلا يصح لأن آية الأنفال نزلت عقب بدر، قبل بني النضير، وإن أرادوا أنها بينت أمرها وأن المراد بآية الحشر خمس الغنيمة خاصة، وهذا قول عطاء الخرساني ذكره آدم بن أبي إياس في تفسيره عن أبي شيبة عنه على تقدير أن يكون المراد الخمس خاصة، ولو قيل على تقدير أن يكون المراد الخمس خاصة بآية الحشر أنها بينت أن خمس الغنيمة لا يختص بالأصناف الخمسة بل يشترك فيها جميع المسلمين كان متوجها، ويستد بذلك على أن مصرف الخمس كله مصرف الفيء وهو أقوى الأقوال، وهو قول مالك، وقرره عمر بن عبد العزيز في رسالته في الفيء تقريراً بليغاً شافياً رضي الله عنه. فهذه ثلاثة أقوال في الآية»، صـ ٣١-٣٢ .
٥٩) العبادي: جـ ١ صـ ٢٨٩ .
٦٠) لقول ابن رشد انظر العبادي: جـ ١ صـ ٢٨٩ في الحاشية (بداية المجتهد: جـ ١ صـ ٣٢٠).
٦١) الطبري: تفسير الآية السابعة من سورة الحشر .
٦٢) القرطبي: تفسير الآية ٦ من سورة الحشر: جـ ١٨ صـ ١١-١٢ . وكذلك الطبري: تفسير الآية ٦ من سورة الحشر .
٦٣) شبير: صـ ٢٣ .
٦٤) «روى قيس بن أبي حازم البجلي قال: كنا ربع الناس في القادسية، فأعطانا عمر رضي الله عنه ربع السواد، وأخذناها ثلاث سنين، ثم وفد جرير بن عبد الله البجلي الى عمر رضي الله عنه بعد ذلك فقال: أما والله لولا أني قاسم مسؤول لكنتم على ما قسم لكم، وأرى أن تردوا على المسلمين، ففعلوا»؛ لتفصيل أكثر انظر المجموع: جـ ١٩ صـ ٤٥٤؛ الأم: جـ ٤ صـ ٢٧٩-٢٨٠؛ ابن رجب الحنبلي: صـ ٤٠؛ العبادي: جـ ١ صـ ٢٩٧ .
٦٥) يقول ابن رجب مستنتجاً: «وأجاب أبو عبيد عن ذلك بأن جريراً رضي الله عنه وقومه كان عمر قد نفلهم ذلك قبل القتال ثم أمضى لهم نفلهم بعده فكانوا قد ملكوه بذلك ولم يأخذوه بالقسمة من الغنيمة. ثم روي من طريق داود عن الشعبي أن عمر رضي الله عنه كان أول من وجه إلى الكوفة جرير بن عبد الله رضي الله عنه بعد قتل أبي عبيد؛ فقال له: هل لك في الكوفة وأنفلك الثلث بعد الخمس؟ فقال: نعم، فبعثه. وأجاب ابن المنذر عما قال أبو عبيد بجوابين: أحدهما أن أثر الشعبي منقطع فلا يعارض المتصل، لأن الشعبي لم يسمع من عمر وإسماعيل بن أبي خالد سمع منه، والثاني أنهما مختلفان في المعنى، فلا تنافي بينهما، فيجوز أن يكون عمر رضي الله عنه جعل لهم الثلث نفلاً ثم أعطاهم الربع قسمة حيث كانوا ربع أهل القتال، ...» الإستخراج لأحكام الخراج: صـ ٤٠؛ العبادي: جـ ١ صـ ٢٩٧-٢٩٩ .
٦٦) سورة النساء: الآية ٥٩؛ العبادي: جـ ١ صـ ٢٩٩-٣٠٠ .
٦٧) انظر صـ ٤٢٢-٤٢٧، ٦٢٨، ٦٨٠-٦٨٣ من «اقتصادنا» لمحمد باقر الصدر. ويقول أبو يحيى لترجيح الرأي الذي يقول بتخيير الإمام لتحقيق المصلحة العامة مستنتجاً: «وبناءً على هذا؛ فإن المصلحة في أرض العنوة قد تكون الوقف، وقد تكون القسمة، وقد تكون التخيير بينهما، وقد تكون تمليك أرض العنوة لأصحابها مقابل خراج يؤدونه إلى بيت المال، أو تمليكها للمسلمين مقابل ضريبة تكون على شكل أجرة. وتبين لي أن القول بالتخيير ليس على إطلاقه، وإنما مقيد بضابط يحكمه، وهو يتمثل في المصلحة العامة التي تخدم الإسلام والمسلمين»، صـ ٨٨ .
٦٨) سورة النساء: الآية ١١؛ ابن رجب الحنبلي: صـ ٢٧؛ العبادي: جـ ١ صـ ٢٨٠-٢٨١ .
٦٩) سورة المائدة: الآيتين ٢٠-٢١؛ سورة الشعراء: الآية ٥٩؛ العبادي: جـ ١ صـ ٢٨١ .
٧٠) العبادي: جـ ١ صـ ٢٨١ . ويقول ابن رجب الحنبلي: «ومعلوم أن خيبر وقع فيها قتال، لكن يسير فتكون الآية كقوله: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ﴾ وحينئذ فأما أن تكون الأرض تستثنى من عموم قوله قوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ الآية. فيكون ذلك تخصيصاً من العام، وإما أن يكون هذا ناسخاً لحكم الأرض من آية الغنيمة. فإن قصة بني النضير بعد قصة بدر بالإتفاق والأشبه التخصيص، إلا أن يقال أن قصة بدر لم يدخل فيها المنقولات، إذ لم يكن في غنيمة بدر أرض، وهذا على قول من يرى التخصيص بالسبب ظاهر، ومما يدل على تخصيص آية الغنيمة بالمنقولات أن الله تعالى خص هذه الأمة بإباحة الغنيمة كما ثبت ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه كثيرة»، الإستخراج لأحكام الخراج: صـ ٢٩-٣٠ .
٧١) سورة الأحزاب: الآيتان ٢٦-٢٧؛ المحلى: جـ ٧ صـ ٥٦٠ منقول من

العبادي: جـ ١ صـ ٢٨٣ .
٧٢) العبادي: جـ ١ صـ ٢٨٣ .
٧٣) صحيح البخاري: الحديث رقم ٤٢٣٤ .
٧٤) العبادي: جـ ١ صـ ٢٨٥ .
٧٥) تفسير الطبري، جـ ٢٦ صـ ٥٦، منقول من برنامج العريس للحاسب الآلي.
٧٦) تفسير ابن كثير، جـ ٧ صـ ٣١٥، منقول من برنامج العريس للحاسب الآلي.
٧٧) الحديث رواه أحمد ومسلم، نيل الأوطار: جـ ٨ صـ١٢؛ كذلك انظر الحديث رقم ٣٠٣٦ في باب إيقاف أرض السواد وأرض العنوة، سنن أبي داود: جـ ٣ صـ ١٦٦؛ انظر أيضاً الأموال: حديث رقم ١٤٥، صـ ٧٢ .
٧٨) ابن رجب الحنبلي: صـ ٤٣ .
٧٩) معالم السنن: جـ ٤ صـ ٢٤٨؛ العبادي: جـ ١ صـ ٢٨٤ .
٨٠) المحلي: جـ ٧ صـ ٥٦٠؛ العبادي: جـ ١ صـ ٢٨٤؛ يقول ابن رجب: «وقد يقال ليس في الحديث أن القرية التي سهمهم فيها كانوا قد افتتحوها، ولهذا فرق بين القرية التي أقاموا فيها والتي عصت الله ورسوله، فالمفتتحة هي الثانية دون الأولى، فيمكن أن يراد بالإقامة في القرية إحياء الموات ونحوه، وأما القرية التي عصت الله ورسوله فقوله: إن خمسها لله ولرسوله ثم هي لكم لا يدل على أنها ملك للغانمين لوجوه: أحدها أنه يجوز أن يكون المراد أموال القرية المنقولة كما في قوله تعالى: ﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَـٰهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ﴾ وقوله: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ﴾، الآية. وقوله: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِۦ﴾، وأمثال هذا كثير في القرآن، والمراد بذلك أهل القرى ومنه قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾. الثاني أنه إن كان المراد نفس الأرض، فهذا الحديث يدل على جواز قسمة الأرض بين الغانمين وانتفاء وجوده مدلول عليه بأدلة أخرى، والثالث إن قيل إن الحديث يدل على وجوب ذلك فهو حجة على أنها ليست ملكاً للغانمين بخصوصهم لأن قوله: ثم هي لكم خطاب لعموم المسلمين وهذا يقتضي كونها فيأ إذ لو كانت مختصة بالغانمين لقال: ثم هي لمن قاتل عليها أو لمن أخذها ونحو ذلك، فلما قال: ثم هي لكم، دل على أنها مستحقة أو مملوكة لعموم المسلمين كقوله: (عادي الأرض لله ورسوله ثم هو لكم)، فإن هذا إباحة لعموم المسلمين أن يملكوه»؛ صـ ٤٣-٤٤ .
٨١) الطبري: تفسير الآية ٦ من سورة الحشر .
٨٢) الحديث في سنن البيهقي: جـ ٩ صـ ١٣٩ ومنقول من العبادي: جـ ١ صـ ٢٨٤ .
٨٣) يقول ابن رجب الحنبلي مثلاً: «ومما يستدل به على أن الأرض لا يجب قسمتها فإن النبي صلى الله عليه وسلم فتح مكة وكان فتحه عنوة على أصح القولين كما دلت عليه النصوص الصحيحة، ولم يقسمها بل أطلقها لأهلها ومن عليهم بأنفسهم وديارهم وأموالهم حيث أسلموا قبل قسمة ذلك كله، ولم يعوض أحداً من الجيش معه عن ذلك شيئاً بخلاف مال هوزان لما رده عليهم بعد القسمة فإنه عوض من لم يرض بالرد»، صـ ٣٨؛ للتفصيل حول هذا الخلاف انظر أبو يحيى: صـ ٦٨-٧٨ .
٨٤) انظر تفسير الطبري للآية السادسة من سورة الحشر .
٨٥) بالنسبة لتقسيم خيبر يقول ابن رجب الحنبلي: «وقد اختلف الناس فيما فعله فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم: فقالت طائفة قسمها جميعاً بين أهل الحديبية ومن شهد خيبر ومن غاب عنها، وهذا قول الزهري، ذكره أبو داود في سننه، وقد تقدم أن عمر رضي الله عنه قال: (لولا آخر الناس ما فتحت قرية إلا قسمتها كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر). وكذا روى ابن وهب في مسنده عن أبي لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عمن سمع عبد الله بن المغيرة بن أبي بردة يقول: سمعت سفيان بن وهب الخولاني يقول: لما افتتحت مصر قال الزبير بن العوام لعمرو بن العاص رضي الله عنهما: اقسمها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر، فقال عمرو: لا أقسمها حتى أكتب إلى أمير المؤمنين، فكتب إلى عمر، رضي الله عنه، فكتب إليه عمر رضي الله عنه. وذكر ابن اسحاق أن خيبر قسمت على نخل من شهدها من أهل الحديبية؛ قال القاضي إسماعيل: ولم تختلف الرواية أنها قسمت بين أهل الحديبية من شهد منهم خيبر ومن غاب عنها. وفي صحيح البخاري أن عمر رضي الله عنه لما أجلى اليهود من خيبر قال: (من كان له سهم بخيبر فليحضر) فقسمها عمر رضي الله عنه بين من كان شهد خيبر من أهل الحديبية. وهذا يدل بمفهومه على أنه لم يقسم منها لمن لم يشهد خيبر من أهل الحديبية، وقد أشرك النبي صلى الله عليه وسلم معهم جماعة جاءوا بعد الفتح، منهم جعفر وأبو موسى وأصحابه وأبو هريرة وأصحابه، فقيل: كان ذلك برضى من المستحقين، قاله موسى بن عقبة ومحمد بن سعد. وفي مسند أحمد حديث يدل على ذلك ويحتمل أن يكون أعطاهم من الخمس؛ واختلفوا هل كانت خيبر كلها عنوة أم لا. وفي الصحيحين عن أنس رضي الله عنه قال: خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى خيبر فأصبناها عنوة. وقال الزهري: بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم افتتح خيبر عنوة بعد القتال، خرجه أبو داود من طريق يونس عنه. وخرج أيضاً من طريق مالك عن ابن شهاب أن خيبر كان بعضها عنوة وبعضها صلحاً. وعن الزهري أن سعيد بن المسيب أخبره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم افتتح بعض خيبر عنوة. وخرج أيضاً من طريق ابن اسحاق عن الزهري وعبد الله بن أبي بكر وبعض ولد محمد بن مسلمة قالوا: بقيت بقية من أهل خيبر تحصنوا فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحقن دماءهم ويسيرهم ففعل. فسمع بذلك أهل فدك، فنزلوا مثل ذلك. فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة لأنه لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب. قال القاضي إسماعيل: ما كان من خيبر أخذ من غير قتال، جرى مجرى بني النضير ...»؛ الإستخرج لأحكام الخراج: صـ ٣٥-٣٧ .
٨٦) صحيح البخاري: الحديث رقم ٣١٢٥ و ٢٣٣٤ وفي حديث آخر قال عمر رضي الله عنه: «أما والذي نفسي بيده، لولا أن أترك آخر الناس بيّاناً ليس لهم شيء، ما فتحت علي قرية إلا قسمتها كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر، ولكني أتركها خزانة لهم يقتسمونها»، الحديث رقم ٤٢٣٥؛ وفي فتح القدير شرح وافي للطحاوي في هذه المسألة.
٨٧) رواه أحمد؛ نيل الأوطار: جـ ٨ صـ ١٣؛ وبلفظ آخر في سنن أبي داود: جـ ٣ صـ ١٦٢ .
٨٨) رواه الإمام أحمد ومسلم وأخرجه أبو عبيد، انظر أبو يحيى: صـ ٧٠ .
٨٩) فتح الباري: الحديث رقم ٣١٨٠ .

٩٠) صحيح مسلم: الحديث رقم ٧٢٧٧؛ سنن أبي داود: الحديث رقم ٣٠٣٥، جـ ٣ صـ ١٦٦؛ نيل الأوطار: جـ ٨ صـ ١٣؛ يقول الدكتور محمد عثمان شبير عن هذا الحديث بأنه يحتمل أحد تفسيرين: الأول «أنه أخبر صلى الله عليه وسلم عن الجزية المضروبة على أهل البلاد إذا فتحت. والثاني: أنه إنذار منه عليه السلام بسوء العاقبة في آخر الأمر، وأن المسلمين سيمنعون حقوقهم في هذه البلاد ويعودون كما بدأوا...»، أحكام الخراج في الفقه الإسلامي: صـ ٦٣ .

٩١) انظر شرح الحديث رقم ٣١٨٠ من فتح الباري.

٩٢) وتكملة ما جاء في النص: «... ولو كانت الأرض تقسم ما بقي لمن جاء بعد الغانمين شيء. والله تعالى يقول: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾ بالعطف على قوله: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ﴾. قال: وإنما يقسم ما ينقل من موضع إلى موضع ...». انظر القرطبي: تفسير الآية ٤١ من سورة الأنفال: جـ ٨ صـ ٤ .

٩٣) الأم: جـ ٤ صـ ١٨١؛ جـ ٤ صـ ٢٨٠ .

٩٤) انظر تفسير الآية ٤١ من سورة الأنفال للقرطبي: جـ ٨ صـ ٤-٥ .

٩٥) للتفصيل، انظر الفصل الثالث من «عمارة الأرض».

الفصل الخامس: الأموال

١) انظر كتاب الأركان الأربعة، السيد أبو الحسن الندوي، الأركان الأربعة: صـ ١٢٠-١٢٢؛ منقول من فقه الزكاة، يوسف القرضاوي، جزءان، مؤسسة الرسالة: بيروت: الطبعة السابعة (١٤٢٣) جـ ٢ صـ ٦٤٢ .

٢) لعل من الأمثلة على هذا هو أبحاث «مركز دراسات الوحدة العربية». انظر مثلاً بحوث ودراسات الندوة الفكرية التي نظمها المركز ثم طبعت في كتاب بعنوان: «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة»، بيروت: ١٩٨٧؛ وانظر بالتحديد الفصل الحادي عشر: «المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة»، د. أحمد كمال أبو المجد؛ وكذلك التعليقات على البحث، صـ ٥٧١؛ وهناك كتباً وأبحاثاً أخرى سنأتي عليها في فصل «المكوس»، وبالنسبة لعلماء الشريعة فهناك بعض الكتب للمعاصرين التي أخذت بالاجتهاد الذي أدى لوضع مالي يعطي الدولة الكثير من الصلاحيات لدرجة تقريب الشريعة من النظم المعاصرة. فمن أهم هذه الكتب كتاب «فقه الزكاة» للشيخ القرضاوي أثابه الله (وسنأتي عليه)، فهو عالم جليل وفاضل ولا يشك أحد في أخلاصه، وله وقفات مجيدة، إلا أنه لصعوبة تصور إيجاد مجتمع مسلم دون دولة بمفهومها المعاصر أدى به هذا، والله أعلم، إلى ترجيحات فقهية تؤدي بمجموعها إلى نظام اقتصادي يعطي الدولة الكثير من الحقوق كما سنوضح في فصل «المكوس».

٣) منذر قحف في بحثه بعنوان: الإيرادات العامة في العهد النبوي، وقائع الندوة رقم ٣٦؛ السياسة الاقتصادية في إطار النظام الإسلامي، منشورات البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب: ندوة ٣٦: صـ ٢٨٠ .

٤) وفي الأموال لأبي عبيد: «كان أهل فدك قد أرسلوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبايعوه على أن لهم رقابهم ونصف أرضيهم ونخلهم، ولرسول الله صلى الله عليه وسلم شطر أرضيهم ونخلهم، فلما أجلاهم عمر، رحمه الله، بعث معهم من أقام لهم حظهم من الأرض والنخل فأداه إليهم». صـ ١٦ .

٥) الأموال: صـ ١٤ .

٦) الآية ٦ من سورة الحشر.

٧) القرطبي: تفسير الآية ٦ من سورة الحشر، جـ ١٨ صـ ١١ .

٨) صحيح البخاري: الحديث رقم ٤٨٨٥؛ انظر ابن حجر العسقلاني في شرح الحديث رقم ٣٠٩٤؛ وفي الأموال: ولقد كانت هذه الأموال «لرسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة. فكان ينفق منها على أهله نفقة سنة، وما بقي جعله في الكراع والسلاح عدة في سبيل الله»، الأموال لأبي عبيد: صـ ١٥؛ القرطبي: تفسير الآية ٦ من سورة الحشر: جـ ١٨ صـ ١١ .

٩) وزاد أبو داود في رواية إبي البختري (البحتري ؟؟؟) المذكورة: «وكان ينفق على أهله ويتصدق بفضله». انظر شح الحديث رقم ٣٠٩٤ في فتح الباري.

١٠) الأموال: صـ ٢١ .

١١) الأموال: صـ ٢١-٢٢ .

١٢) رواه أبو داود بإسناده عن أبي أمامة عن النبي صلى الله عليه وسلم. انظر سنن أبو داود: باب في الإمام يستأثر بشيء من الفيء، من كتاب الجهاد. المغني: جـ ٩ صـ ٢٩١ من طبعة ١٤١٣ .

١٣) انظر تكملة الحديث رقم ٣٠٩٤ في صحيح البخاري؛ انظر أيضاً تفسير الطبري للآية ٧ من سورة الحشر: جـ ١٢ صـ ٣٧؛ وكذلك القرطبي: تفسير الآية ٦ من سورة الحشر: جـ ١٨ صـ ١١ .

١٤) انظر شرح الحديث رقم ٣٠٩٤ في فتح الباري.

١٥) يوضح ابن حجر سبب إستدانته صلى الله عليه وسلم فيقول: «لأنه يجمع بينهما بأنه كان يدخر لأهله قوت سنتهم ثم في طول السنة يحتاج لمن يطرقه إلى إخراج شيء منه فيخرجه، فيحتاج إلى أن يعوض من يأخذ منها عوضه، فلذلك استدان». انظر شرح الحديث ٣٠٩٤ .

١٦) وفي شرح الحديث: «وفي حديث الفضل بن الحسن الضمري عن ضباعة أو أم الحكم بنت الزبير قالت: أصاب النبي صلى الله عليه وسلم سبياً، فذهبت أنا وأختي فاطمة نسأله، فقال: سبقكما يتامى بدر، الحديث أخرجه أبو داود، وتقدم من حديث ابن عمر في الهبة أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر فاطمة أن ترسل الستر إلى أهل بيت بهم حاجة، قال إسماعيل القاضي: هذا الحديث يدل على أن للإمام أن يقسم الخمس حيث يرى، لأن الأربعة الأخماس استحقاق للغانمين، والذي يختص بالإمام هوالخمس، وقد منع النبي صلى الله عليه وسلم ابنته وأعز الناس عليه من أقربيه وصرفه إلى غيرهم، وقال نحوه الطبري: لو كان سهم ذوي القربى قسماً مفروضاً لأخدم ابنته ولم يكن ليدع شيئاً اختاره الله لها وامتن به على ذوي القربى، وكذا قال الطحاوي وزاد: وإن أبا بكر وعمر أخذا بذلك وقمسا جميع الخمس ولم يجعلا لذوي القربى منه حقا مخصوصاً به بل بحسب ما يرى الإمام ...». فتح الباري: شرح الحديث رقم ٣١١٣ .

١٧) الحديث رقم ٣٠٩٦ . وفي فتح الباري: «واختلف في المراد بقوله «عاملي» فقيل الخليفة بعده، وهذا هو المعتمد وهو الذي يوافق ما تقدم في حديث عمر. وقيل: يريد بذلك العامل على النخل، وبه جزم الطبري وابن بطال، ...».

١٨) وتكملة ما جاء في البخاري: «... فغضبت فاطمة بنت رسول الله

صلى الله عليه وسلم فهجرت أبا بكر، فلم تزل مهاجرته حتى توفيت وعاشت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ستة أشهر، قالت: وكانت فاطمة تسأل أبا بكر نصيبها مما ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم من خيبر وفدك، وصدقته بالمدينة، فأبى أبو بكر عليها ذلك وقال: لست تاركاً شيئاً كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعمل به إلا عملت به، فإني أخشى إن تركت شيئا من أمره أن أزيغ، فأما صدقته بالمدينة فدفعها عمر إلى علي وعباس، وأما خيبر وفدك فأمسكها عمر وقال: هما صدقة رسول الله صلى الله عليه وسلم كانتا لحقوقه التي تعروه ونوائبه، وأمرهما إلي من ولي الأمر، قال: فهما على ذلك إلى اليوم». الحديث ٣٠٩٢-٣٠٩٣ .

١٩) فقد رأت فاطمة عليها السلام تخصيص العموم في قوله «لا نورث» ورأت أن منافع ما خلفه الرسول صلى الله عليه وسلم من أرض وعقار لا يمتنع أن تورث عنه، وتمسك أبو بكر بالعموم، وفي حديث الترمذي قال أبو بكر: «... سمعت رسول الله يقول: لا نورث، ولكني أعول من كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعوله»؛ انظر شرح الحديث رقم ٣٠٩٢-٣٠٩٣ .

٢٠) فمنهم من قال أن «سهم النبي صلى الله عليه وسلم يصرفه الخليفة بعده لمن كان النبي صلى الله عليه وسلم يصرفه له، وما بقي منه يصرف في المصالح، وعن الشافعي يصرف في المصالح وهو لا ينافي الذي قبله، وفي وجه هو للإمام، وقال مالك والثوري يجتهد فيه الإمام، وقال أحمد يصرف في الخيل والسلاح. وقال ابن جرير يرد إلى الأربعة ...». للتفصيل انظر ابن حجر العسقلاني في شرح الحديث رقم ٣٠٩٣ .

٢١) صحيح البخاري: الحديث رقم ٣٠٩٧ .

٢٢) صحيح البخاري: الحديث رقم ٢٧٣٩ و ٤٤٦١ و ٣٠٩٨ .

٢٣) ويؤكد أبو عبيد هذا الاستنتاج في موضع آخر عند الحديث عن فتح مكة بأن الله سبحانه وتعالى خص الرسول بالأنفال والغنائم «ما لم يجعله لغيره. وذلك لقوله «يسئلونك عن الأنفال، قل الأنفال لله والرسول» فنرى هذا كان خالصاً له ...». أبو عبيد: صـ ٢١، ٧٠-٧١ من الطبعة الثانية.

٢٤) وتكملة ما جاء في النص: «... فإنه قال: إن كان الصفي ثابتاً للنبي صلى الله عليه وسلم، فللإمام أن يأخذه على نحو ما كان يأخذه النبي صلى الله عليه وسلم، ويجعله مجعل سهم النبي صلى الله عليه وسلم من خمس الخمس ...»، المغني: جـ ٩ صـ ٢٩١ من طبعة ١٤١٣ .

٢٥) وقد روي أن عمر أسقط منها سهم المؤلفة قلوبهم وقال إن الله أعز الإسلام وهو اجتهاد منه رضي الله عنه. انظر حاشية الأموال: صـ ٢٤؛ وهناك قول مقنع لابن قدامة بأن هذا الإسقاط إنما هو لوقت محدد بزمان الخليفة عمر رضي الله عنه. المغني: جـ ٤ صـ ١٢٤-١٢٥ .

٢٦) الطسق: مكيال أو ما يوضع من الخراج على الجربان أو شبه ضريبة. الأموال، الحاشية: صـ ٢٤ .

٢٧) أبي عبيد: صـ ٢٤-٢٥ .

٢٨) القرطبي: تفسير الآية ٧ من سورة الحشر: جـ ١٨ صـ ١٤ .

٢٩) قال القرطبي: «الأموال التي للأئمة والولاة فيها مدخل ثلاثة أضرب: ما أخذ من المسلمين على طريق التطهير لهم، كالصدقات والزكوات. والثاني الغنائم. وهو ما يحصل في أيدي المسلمين من أموال الكافرين بالحرب والقهر والغلبة. والثالث الفيء، وهو ما رجع للمسلمين من أموال الكفار عفواً صفواً من غير قتال ولا إيجاف، كالصلح والجزية والخراج والعشور المأخوذة من تجار الكفار. ومثله أن يهرب المشركون ويتركوا أموالهم، أو يموت أحد منهم في دار الإسلام ولا وارث له. فأما الصدقة فمصرفها الفقراء والمساكين والعاملين عليها، حسب ما ذكره الله تعالى، وقد مضى في «براءة». وأما الغنائم فكانت في ...». انظر تفسير الآية ٧ من سورة الحشر: جـ ١٨ صـ ١٤ .

٣٠) المغني: جـ ٩ صـ ٢٨١-١٨٢ من طبعة ١٤١٣ .

٣١) وضح القرضاوي قائلاً: «وقد ذكر بعض المؤلفين أن الزكاة قرنت بالصلاة في (٨٢) إثنين وثمانين موضعاً من القرآن، وهو عدد مبالغ فيه، ويرده الإحصاء الذي ذكرناه، حتى لو قالوا: المراد بالزكاة كل ما يدل عليها مثل «الإنفاق» و «الماعون» و «وطعام المسكين» ونحو ذلك، لم يجتمع لنا هذا العدد، والظاهر أن العدد محرف من إثنين وثلاثين إلى إثنين وثمانين». فقه الزكاة: جـ ١ صـ ٦٢-٦٣ .

٣٢) لا يكفر تارك الزكاة ولكن جاحدها. للتفصيل انظر مثلاً: المغني: جـ ٤ صـ ٨-٩ من طبعة ١٤١٢؛ المجموع: جـ ٥ صـ ٣٠٤ من طبعة ١٤١٥ .

٣٣) لقول عبد الله بن مسعود انظر فقه السنة للقرضاوي: جـ ١ صـ ٨٧؛ المجموع: جـ ٥ صـ ٢٩٥ من طبعة ١٤١٥ .

٣٤) الكتب حول الزكاة كثيرة، لملخص لمعظم المذاهب انظر مثلاً المغني: ابن قدامة: جـ ٤؛ كتاب المجموع: للإمام أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي، تحقيق محمد نجيب المطيعي، دار إحياء التراث العربي، طبعة ١٤١٥: جـ ٥ صـ ٢٩٥؛ فقه السنة: السيد سابق، طبعة شركة منار الدولية: ١٤١٦، جـ ١ صـ ٤٥٩ . الإقتباس هو من كتاب الزكاة في «فتح الباري».

٣٥) تفسير القرطبي: تفسير الآية ٦٠ من سورة التوبة، جـ ٨ صـ ١٦٨؛ انظر أيضاً فتح الباري في شرح الحديث رقم ١٤٥٤ من صحيح البخاري.

٣٦) فأراضي المسلمين وغير المسلمين الذين أسلموا عليها تعتبر أراضي عشر، أي يؤخذ منها العشر إن سقيت بماء السماء، أما إن سقيت بماء السقاية ففيها نصف العشر أي خمسة في المائة. يقول أبو عبيد: «وجدنا الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء من بعده قد جاءت في افتتاح الأرضين بثلاثة أحكام: أرض أسلم عليها أهلها فهي لهم ملك أيمانهم وهي أرض عشر، لا شيء عليهم فيها غيره. وأرض افتتحت صلحاً على خرج معلوم، فهم على ما صولحوا عليه، لا يلزمهم أكثر منه. وأرض أخذت عنوة، فهي التي اختلف فيها المسلمون، فقال بعضهم سبيلها سبيل الغنيمة، فتخمس وتقسم، فيكون أربعة أخماسها خططاً بين الذين افتتحوها خاصة، ويكون الخمس الباقي لمن سمى الله تبارك وتعالى. وقال بعضهم ...». صـ ٦٠ من الطبعة الثانية.

٣٧) الحديث في النص أخرجه ابن ماجه: الحديث رقم ١٧٨٨ في: باب ما أدى زكاته فليس بكنز، من كتاب الزكاة. للأحاديث الأخرى انظر شرح ابن حجر للحديث رقم ١٤٠٥ من صحيح البخاري في «باب ما أدي زكاته فليس بكنز».

٣٨) أخرجه ابن ماجه: الحديث رقم ١٧٨٩، في: باب ما أدى زكاته فليس بكنز، من كتاب الزكاة. الأموال: صـ ٣٦٦-٣٦٧؛ وفي المجموع تضعيف للحديث، جاء في الشرح: «وأما حديث: ليس في المال حق سوى الزكاة، فضعيف جدا لا يعرف. قال البيهقي في السنن الكبيرة: والذي يرويه أصحابنا في التعاليق: ليس في المال حق سوى الزكاة، لا

أحفظ فيه إسناداً. رواه ابن ماجه لكن بسند ضعيف، قلت: وقد روى الترمذي والبيهقي عن فاطمة بنت قيس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن في المال حقاً سوى الزكاة، لكنه ضعيف ضعفه الترمذي والبيهقي وغيرهما، والضعف ظاهر في إسناده، واحتج البيهقي وغيره من المحققين في المسألة بحديث أبي هريرة في قصة الأعرابي الذي قال للنبي صلى الله عليه وسلم: دلني على عمل إذا عملته أدخل الجنة، قال: تعبد الله لا تشرك به شيئاً، وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة وتصوم رمضان، قال: والذي بعثك بالحق لا أزيد على هذا. رواه البخاري ومسلم، وفي معناه أحاديث صحيحة مشهورة ...». وفي الأموال قال ابن جريج: «وسأل المؤمنون رسول الله صلى الله عليه وسلم ماذا ينفقون؟ فنزلت: «يسألونك ماذا ينفقون، قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل»، قال: فتلك التطوع والزكاة سوى ذلك». سورة البقرة: الآية ١٢٥؛ أبو عبيد (٩٣٣): صـ ٣٦٧ من طبعة ١٤٠٦؛ المجموع: جـ ٥ صـ ٣٠٤ من طبعة ١٤١٥ .

٣٩) انظر منذر قحف في بحثه بعنوان: إيرادات الميزانية العامة للدولة الإسلامية، وقائع الندوة رقم ٣٦، سبق ذكره: صـ ٣٣١ .

٤٠) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٤٦٤ .

٤١) رواه الستة إلا الترمذي كما في جمع الفوائد، القرضاوي: جـ ٢ صـ ٤٦٤ .

٤٢) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٤٦٥ .

٤٣) رواه الحاكم وقال صحيح، وأقره الذهبي: ١/ ٣٩٠ ، ولكن قال ابن حجر في التلخيص صـ ١٧٧ إسناده ضعيف، انظر القرضاوي: جـ ٢ صـ ٤٦٥ .

٤٤) رواه ابن خزيمة في صحيحه والحاكم: ١/ ٣٩٠ وقال صحيح على شرط مسلم، وافقه الذهبي وقال الحافظ في الفتح (١٧٥/٣): رجح أبو زرعة والبيهقي وغيرهما وقفهما كما عند البزاز؛ انظر القرضاوي: جـ ٢ صـ ٤٦٥ .

٤٥) قال الحاكم: صحيح على شرط البخاري، وافقه الذهبي، وفي إسناده كلام كما ذكر القرضاوي: جـ٢ صـ ٤٦٦ .

٤٦) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٤٦٦ .

٤٧) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٤٦٦ .

٤٨) سورة البقرة: الآية ١٧٧ .

٤٩) سورة الأنعام: الآية ١٤١ .

٥٠) ما سبق هو ملخص مما جمعه القرضاوي: جـ ٢ صـ ٤٧١-٤٧٣ .

٥١) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٤٧٣-٤٧٥ .

٥٢) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٤٧٦-٤٧٩ .

٥٣) سورة الماعون: الآيات ٤-٧ .

٥٤) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٤٨٠ .

٥٥) سورة الإسراء: الآية ٢٦؛ سورة النساء: الآية ٣٦؛ سورة المدثر: الآيتان ٤٣-٤٤ .

٥٦) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٤٦٨ .

٥٧) لقول ابن العربي ومالك وأقوال أخرى مشابهه انظر القرضاوي: جـ ٢ صـ ٤٨٩ .

٥٨) البقرة: الآية ٢١٩ .

٥٩) سورة النور: الآية ٢٢ .

٦٠) لملخص عن العفو انظر نعمت عبد اللطيف مشهور، الزكاة: الأسس الشرعية والدور الإنمائي والتوزيعي، سلسلة الرسائل الجامعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٣هـ: صـ ٢٠٥؛ انظر تفسير الطبري والقرطبي وابن كثير للآية ٢١٩ من سورة البقرة.

٦١) انظر مثلاً السيد سابق في فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٦٠ وذلك بالرجوع لعدة أدلة.

٦٢) انظر نعمت عبد اللطيف مشهور، الزكاة: الأسس الشرعية والدور الإنمائي والتوزيعي، سلسلة الرسائل الجامعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٣هـ: صـ ٢١١ .

٦٣) انظر تفسير الطبري مثلاً للآية ٢٢ من سورة النور.

٦٤) لعرض جيد لما ذهب إليه أبو ذر انظر حمد الجنيدل، مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي، شركة العبيكان للطباعة والنشر، ١٤٠٦، مجلدان، جـ ٢ صـ ٧-١٣ .

٦٥) انظر فتح الباري في شرح «باب ما أدى زكاته فليس بكنز»، الحديث رقم ١٤٠٤ .

٦٦) انظر التفاسير الثلاثة للآية ٢١٩ من سورة البقرة وكذلك انظر نعمت: صـ ٢٠٥-٢٠٦؛ القرضاوي: جـ ١ صـ ١٨٨ .

٦٧) للحديث الأول انظر السنن الكبرى: جـ ٥ صـ ٣٧٥؛ سنن البيهقي الكبرى: جـ ٧ صـ ٤٦٦؛ مسند الشافعي: صـ ٢٦٦؛ للحديث الثاني انظر سنن البيهقي الكبرى: جـ ١٠ صـ ٣٠٩؛ مسند الشافعي: جـ ١ صـ ٣٢٧؛ للحديث الثالث انظر المستدرك على الصحيحين: جـ ١ صـ ٥٧٣؛ سنن أبو داود: جـ ٢ صـ ١٢٨؛ البيهقي الكبرى: جـ ٤ صـ ١٥٤؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي؛ انظر أيضاً تفسير الطبري للآية ٢١٩ من سورة البقرة، وكذلك ابن كثير والقرطبي.

٦٨) الأعراف: ١٩٩ .

٦٩) تفسير الطبري للآية ٢١٩ من سورة البقرة.

٧٠) انظر تفسير الطبري للآية ٢١٩ من سورة البقرة وكذلك تفسير القرطبي لنفس الآية.

٧١) الجنيدل: جـ ٢ صـ ٤٢ .

٧٢) جاء في صحيح البخاري: «باب في الشرب ومن رأى صدقة الماء وهبته ووصيته جائزة، مقسوما كان أو غير مقسوم: وقال عثمان: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿من يشتري بئر رومة فيكون دلوه فيها كدلاء المسلمين؟﴾، فاشتراها عثمان رضي الله عنه. جـ ٢ صـ ٨٢٩؛ وجاء في مسند الإمام أحمد الآتي: (٥١٣) «... عن عمرو بن جاوان قال: قال الأحنف: انطلقنا حجاجاً فمررنا بالمدينة، فبينما نحن في منزلنا إذ جاءنا آت فقال: الناس من فزع في المسجد؟ فانطلقت أنا وصاحبي فإذا الناس مجتمعون على نفر في المسجد، قال: فتخللتهم حتى قمت عليهم فإذا علي بن أبي طالب والزبير وطلحة وسعد بن أبي وقاص، قال: فلم يكن ذلك بأسرع من أن جاء عثمان يمشي، فقال: أههنا عليّ؟ قالوا: نعم، قال: أههنا الزبير؟ قالوا: نعم، قال: أههنا طلحة؟ قالوا: نعم، قال: أههنا سعد؟ قالوا: نعم، قال: أنشدكم بالله الذي لا إله إلا هو أتعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من يبتاع مربد بني فلان غفر الله له؟﴾، فابتعته فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت: إني قد ابتعته فقال: ﴿اجعله في مسجدنا وأجره لك﴾، قالوا: نعم، قال: أنشدكم بالله الذي لا إله إلا هو أتعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من يبتاع بئر رومة؟﴾. فابتعتها بكذا وكذا فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلّم فقلت: إني قد ابتعتها ـ يعني بئر رومة ـ فقال: ﴿اجعلها سقاية

للمسلمين وأجرها لك﴾، قالوا: نعم، قال: أنشدكم بالله الذي لا إله إلا هو أتعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نظر في وجوه القوم يوم جيش العسرة فقال: ﴿من يجهز هؤلاء غفر الله له؟﴾ فجهزتم حتى ما يفقدون خطاما ولا عقالاً؟ قالوا: اللهم نعم، قال: اللهم اشهد اللهم اشهد اللهم اشهد ثم انصرف». جـ ١ صـ ١١٣ . منقول من برنامج العريس للحاسب الآلي. وقصة البئر معروفة، لاختصار بسيط لشرحها انظر مصطفى الهمشري: النظام الاقتصادي في الإسلام من عهد بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى نهاية عصر بني أمية، دار العلوم، الرياض، ١٤٠٥: صـ ١٢٩ .

٧٣) منقول من القرضاوي: جـ ٢ صـ ٥٨٩-٥٩٠ .

٧٤) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٤٩٤-٤٩٥ .

٧٥) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٦٠٦ .

٧٦) انظر بحث الدكتور لحسن الداودي، السياسة المالية: أهدافها وأدواتها، وقائع الندوة رقم ٣٦؛ السياسة الاقتصادية في إطار النظام الإسلامي، منشورات البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب: صـ ٤٩٢-٤٩٣، ٤٩٨ .

٧٧) انظر بحث د. محمد أنس الزرقا، خطة الإسلام في إعادة توزيع الدخل والثروة؛ وقائع الندوة رقم ٣٦؛ السياسة الاقتصادية في إطار النظام الإسلامي، منشورات البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب: صـ ٤٧٥-٤٧٦ .

٧٨) عبد السميع المصري، نظرات في الاقتصاد الإسلامي، سلسلة نحو النور: ٢، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة: صـ ٩١-٩٢ .

٧٩) انظر محمد علي القري، مقدمة في أصول الاقتصاد الإسلامي: دراسة مقارنة للنظام الاقتصادي الإسلامي، دار حافظ، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ، جدة: صـ ٩٤ .

٨٠) لقد وضحت في «عمارة الأرض» هذا الشد في محاولات السلطات لإلغاء الإحياء. انظر الفصل الثالث.

٨١) نيل الأوطار: جـ ٤ صـ ١٢٦؛ فتح الباري: شرح الحديث رقم ١٤٥٤؛ المجموع: جـ ٥ صـ ٣٥٣ .

٨٢) المغني: جـ ٤ صـ ٧ من طبعة سنة ١٤١٢ .

٨٣) رواه البخاري ومسلم والنسائي والترمذي وصححه. أبو عبيد: صـ ٣٥٩ من طبعة ١٤٠٦؛ وهناك حديث آخر عن أبي هريرة قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الصدقة لتمنع ميتة السوء وإنها لتقع في يد الله قبل أن تقع في يد السائل». والآثار في هذا كثيرة. انظر أبو عبيد: صـ ٣٦٠-٣٦١ .

٨٤) رواه البخاري ومسلم وأبو داود؛ أبو عبيد: صـ ٣٦٥ من طبعة ١٤٠٦ .

٨٥) انظر المغني: جـ ٤ صـ ٧٣ من طبعة ١٤١٢ .

٨٦) سورة البقرة: الآية ٢٦٧؛ الزكاة في الآية تسمى نفقة بدليل قوله تعالى: ﴿... وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ﴾،التوبة: الآية ٣٤؛ انظر المغني: جـ ٤ صـ ١٥٤ من طبعة سنة ١٤١٢ .

٨٧) سورة الأنعام: الآية ١٤١ .

٨٨) انظر المغني: جـ ٤ صـ ١٥٤، طبعة سنة ١٤١٢؛ كذلك فقه السنة: جـ ١ صـ ٤٨١ .

٨٩) رواه أحمد والبيهقي بسند جيد. وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ليس فيما دون خمسة أوسق من تمر ولا حب صدقة». فقه السنة: جـ ١ صـ ٤٨٦؛ المغني: جـ ٤ صـ ١٦٢ من طبعة ١٤١٢؛ المجموع: جـ ٥ صـ ٤٧١ من طبعة ١٤١٥ .

٩٠) الحديث رقم ١٤٠٥؛ انظر أيضاً الحديث رقم ١٤٨٤؛ لأحاديث أخرى مشابهة انظر أبو عبيد: صـ ٤٨١ من طبعة ١٤٠٦ .

٩١) من الذين قالوا بوجوب الزكاة في القليل والكثير أيضاً زفر ومجاهد وابن عباس. وقال ابن قدامة: «ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» متفق عليه. هذا خاص يجب تقديمه وتخصيص عموم ما رووه به. كما خصصنا قوله: «في سائمة الإبل الزكاة» بقوله: «ليس فيما دون خمس ذود صدقة». وقوله: «في الرقة ربع العشر» بقوله: «ليس فيما دون خمس أواق صدقة» ولأنه مال تجب فيه الصدقة، فلم تجب في يسيره، كسائر الأموال الزكائية، وإنما لم يعتبر الحول لأنه يكمل نماؤه باستحصاده لا ببقائه، واعتبر الحول في غيره، لأنه مظنة لكمال النماء في سائر الأموال، والنصاب اعتبر ليبلغ حداً يحتمل المواساة منه، فلهذا اعتبر فيه، يحققه أن الصدقة إنما تجب على الأغنياء بما قد ذكرنا فيما تقدم، ولا يحصل الغنى بدون النصاب كسائر الأموال الزكائية». وقال الشوكاني: «... وحديث أبي سعيد هذا خاص بقدر الخمسة الأوسق فلا تجب الزكاة فيما دونها. وإلى هذا ذهب الجمهور، وذهب ابن عباس وزيد بن علي والنخعي وأبو حنيفة إلى العمل بالعام فقالوا تجب الزكاة في القليل والكثير ولا يعتبر النصاب، وأجابوا عن حديث الأوساق بأنه لا ينتهض لتخصيص حديث العموم لأنه مشهور وله حكم المعلوم، وهذا إنما يتم على مذهب الحنفية القائلين بأن دلالة العموم قطعية وأن العمومات القطعية لا تخصص بالظنيات، ولكن ذلك لا يجري فيما نحن بصدده فإن العام والخاص ظنيان كلاهما، والخاص أرجح دلالة وإسناداً فيقدم على العام تقدم أو تأخر أو قارن على ما هو الحق من أنه يبنى العام على الخاص مطلقاً، وهكذا يجب البناء إذا جهل التاريخ. وقد قيل أن ذلك إجماع، والظاهر أن مقام النزاع من هذا القبيل، وقد حكى ابن المنذر الإجماع على أن الزكاة لا تجب فيما دون خمسة أوسق مما أخرجت الأرض إلا أن أبا حنيفة قال تجب في جميع ما يقصد بزراعته نماء الأرض إلا الحطب والقضب والحشيش والشجر الذي ليس له ثمر ...»، انظر فقه السنة: جـ ١ صـ ٤٨٦-٤٨٧؛ المغني: جـ ٤ صـ ١٦١-١٦٢ طبعة ١٤١٢؛ المجموع: جـ ٥ صـ ٤٣٩ من طبعة ١٤١٥؛ نيل الأوطار: جـ ٤ صـ ١٤١ .

٩٢) المغني: جـ ٤ صـ ١٦٨، طبعة ١٤١٢ .

٩٣) وفي الشرح يقول النووي: «قال الشافعي والأصحاب رضي الله عنهم: وقت وجوب زكاة النخل والعنب بدو الصلاح، ووقت الوجوب في الحبوب اشتدادها. هذا هو الصحيح المعروف من نصوص الشافعي رضي الله عنه القديمة والجديدة ... قال الشافعي رضي الله عنه: فإن كان عنباً أسود فحتى يسود، أو أبيض فحتى يتموه. قيل: أراد بالتموه أن يدور في الماء الحلو، وقيل: أن تبدو فيه الصفرة»، المجموع: جـ ٥ صـ ٤٤٨-٤٤٩ من طبعة ١٤١٥ .

٩٤) جـ ٥ صـ ٥٤٠ من طبعة ١٤١٥ .

٩٥) سورة الأنعام: الآية ١٤١ . للتفصيل انظر المغني: جـ ٤ صـ ١٦٩-١٧٠ من طبعة ١٤١٢ .

٩٦) انظر الحاشية في فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٥٢؛ وانظر كذلك القرضاوي إذ يقول: «المد أيضاً: مكيال، وقدروه بملء كفي الإنسان المعتدل إذا ملأهما ومد يده بهما، وبه سمي مداً. قال صاحب

القاموس: وقد جربت ذلك فوجدته صحيحاً»، جـ ١ صـ ٤١٣ .
٩٧) هذا ما يعمل به في الأسواق في السعودية وذلك بقرار من الدولة للتجار بأن ثلاثة كيلوجرامات حلت محل الصاع بغض النظر عن الثمر.
٩٨) جاء في المجموع: «... والخمسة أوسق ثلاثمائة صاع، وهي ألف وستمائة رطل بالبغدادي، وهل ذلك تحديد أو تقريب؟ فيه وجهان: (أحدهما) أنه تقريب، فلو نقص منه شيء يسير لم تسقط الزكاة، والدليل عليه أن الوسق حمل بعير، قال النابغة الذبياني: أين الشطاطان وابن المربعة - وابن وسق الناقة المطبعه، وحمل البعير يزيد وينقص، (والثاني) أنه تحديد فإن نقص منه شيء يسير لم تجب الزكاة لما روى أبو سعيد الخدري ...»، المجموع: جـ صـ ٤٣٨ .
٩٩) المغني: جـ ٤ صـ ٣٨٢-٣٨٣ من طبعة ١٤١٢ .
١٠٠) وفي حديث آخر قال: «أطعم ستة مساكين فرقاً من طعام». أبو عبيد: صـ ٥١٩؛ وسنأتي على توضيح العلاقة بين الفرق والصاع والمد بإذنه تعالى.
١٠١) وتكملة ما جاء في المغني: «فمتى بلغ القمح ألفاً وستمائة رطل ففيه الزكاة، وهذا يدل على أنهم قدروا الصاع بالثقيل، فأما الخفيف فتجب الزكاة فيه إذا قارب هذا وإن لم يبلغه ...»، جـ ٤ صـ ١٦٨؛ وإذا قسمنا الف وستمائة رطل (وهي وحدة وزن) على واحد وثلث رطل لكان الناتج حوالي الف ومائتان مد (وهي وحدة حجم)، وعند قسمتها على عدد أيام السنة يكون نصيب الأسرة حوالي ثلاثة أمداد ونصف مد (٣,٣٨٩٨) من مد الرسول صلى الله عليه وسلم في كل يوم من كل صنف عند بلوغ النصاب.
١٠٢) الأموال: صـ ٥١٧؛ لتوضيح أدلة المذهبين انظر القرضاوي: جـ ١ صـ ٤١٤-٤١٨ .
١٠٣) فتح الباري: شرح الحديث رقم ٢٠١؛ وفي الأموال لأبي عبيد: «... عن الحكم عن إبراهيم قال: كان صاع النبي صلى الله عليه وسلم ثمانية أرطال، ومده رطلين». صـ ٥١٦ .
١٠٤) الأموال: صـ ٥١٢-٥١٣ .
١٠٥) فتح الباري: شرح الحديث ٢٥٠ .
١٠٦) أبو عبيد: صـ ٥١٤ .
١٠٧) وتكملة النص: «... فمن الثمانية ما ذكرنا من الأحاديث في الفرق بينه وبين عائشة جميعاً. وذلك أن الفرق ثلاثة آصع، وهي ستة عشر رطلاً. فكان لكل واحد منهما ثمانية». أبو عبيد: صـ ٥١٤ .
١٠٨) الأموال لأبي عبيد: صـ ٥١٥ .
١٠٩) انظر شذور العقود في ذكر النقود للمقريزي، صـ ٨ من الطبعة الخامسة، ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م؛ منقول من بحث للدكتوراه بكلية الشريعة بالرياض سنة ١٤٠٥هـ والذي نشر في كتاب بعنوان أحكام السوق في الإسلام وأثرها في الاقتصاد الإسلامي، أحمد بن يوسف بن أحمد الدريويش، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٠٩ : صـ ١١٣ .
١١٠) إن سبب الفرق في تقدير اللترات بين الوضوء فقط والوضوء والإغتسال معاً هو لصعوبة تقدير كيفية اغتسال الرسول صلى الله عليه وسلم.
١١١) رواه الدارقطني؛ وقال الشوكاني: «هذه قصة مشهورة أخرجها أيضاً البيهقي بإسناد جيد، ...»، نيل الأوطار: جـ ٤ صـ ١٨٤-١٨٥ .
١١٢) انظر صـ ١١٣-١٢١، ١٣٠ من الدريويش.
١١٣) القرضاوي: جـ ١ صـ ٤١٩-٤٢٠ .
١١٤) راوي الحديث هو الأثرم عن سلمة بن صخر. وروى أبو سعيد وجابر عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل ذلك، رواه ابن ماجة في: باب الوسق ستون صاعاً من كتاب الزكاة. المغني: جـ ٤ صـ ١٦٧ من طبعة ١٤١٢؛ وذكر القرضاوي أن الحديث إسناده ضعيف قائلاً: «ورواه أبو داود والنسائي وابن ماجة من طريق البختري عن أبي سعيد مرفوعاً، وهو منقطع؛ لأن أبا البختري لم يسمع من أبي سعيد كما قال البخاري، بل لم يدركه كما قال أبو حاتم، ورواه الدارقطني عن عائشة، وهو ضعيف أيضاً، وقد بين الحافظ ضعفه من كل طرقه في التخليص ص ١٨٠ - طبعة الهند»، جـ ١ صـ ٤١٢ .
١١٥) المجموع: جـ ٥ صـ ٤٥٩-٤٦٠ من طبعة ١٤١٥ .
١١٦) الأموال: صـ ٤٨٤ من طبعة ١٤٠٦ .
١١٧) ومن الأدلة على العمل بالخرص ما رواه أبو داود عن عائشة رضي الله عنها قالت وهي تذكر شأن خيبر: «كان النبي صلى الله عليه وسلم يبعث عبد الله بن رواحة إلى يهود، فيخرص النخل حين يطيب، قبل أن يؤكل منه». لقول الخطابي انظر القرضاوي: جـ ١ صـ ٤٣١-٤٣٢ .
١١٨) لمزيد من التفصيل انظر القرضاوي: جـ ١ صـ ٤٣٤ .
١١٩) فقه السنة: جـ ١ صـ ٤٩٥؛ أبو عبيد: صـ ٤٨٤ من طبعة ١٤٠٦ .
١٢٠) القرضاوي: جـ ١ صـ ٤٣٨ .
١٢١) انظر سنن أبو داود في باب الخرص من كتاب الزكاة؛ والنسائي في باب كم يترك الخارص من كتاب الزكاة. وفي كتاب الأموال بلفظ مختلف (١٤٤٨): «إذا خرصتم فدعوا الثلث، فإن لم تدعوا، قال قال شعبة: أو قال: فإن لم تجدوا الثلث فالربع». أبو عبيد: صـ ٤٨٦ من طبعة ١٤٠٦؛ وقال القرضاوي في إسناد الحديث: «رواه الخمسة إلا ابن ماجة، ورواه ابن حبان والحاكم في المستدرك: ٤٠٢/١، وأبو عبيد في الأموال: ص ٤٨٥، والبيهقي في السنن: ١٢٣/٤، وابن حزم في المحلى: ٢٥٥/٥ . وقد سكت عنه أبو داود والمنذري، وصححه ابن حبان والحاكم ووافقه الذهبي. قال الحاكم: «وله شاهد بإسناد متفق على صحته: أن عمر بن الخطاب أمر به ..». ولم يحكم الترمذي عليه بشيء، ولكنه ذكر أن العمل عليه عند أكثر أهل العلم. (انظر مختصر السنن: ٢/ ٢١٣)»، القرضاوي: جـ ١ صـ ٤٣٢ .
١٢٢) القرضاوي: جـ ١ صـ ٤٣٩-٤٤٠ .
١٢٣) انظر فتح الباري في باب خرص التمر في كتاب الزكاة: الحديث رقم ١٤٨١؛ وأبو عبيد: صـ ٤٨٤ من طبعة ١٤٠٦؛ المجموع: جـ ٥ صـ ٤٦٠ من طبعة ١٤١٥ .
١٢٤) المغني: جـ ٤ صـ ١٧٧ من طبعة ١٤١٢ .
١٢٥) أبو عبيد (١٤٥٠): صـ ٤٨٧-٤٨٨ من طبعة ١٤٠٦، المغني: جـ ٤ صـ ١٧٨ من طبعة ١٤١٢ .
١٢٦) قول ابن حزم منقول من القرضاوي: جـ ١ صـ ٤٣٨-٤٣٩؛ الآية من سورة البقرة: الآية ٢٨٦ .
١٢٧) جاء في فتح الباري: «وقال الخطابي: أنكر أصحاب الرأي الخرص، وقال بعضهم: إنما كان يفعل تخويفاً للمزارعين لئلا يخونوا لا ليلزم به الحكم أنه تخمين وغرور، أو كان يجوز قبل تحريم الربا والقمار. وتعقبه الخطابي بأن تحريم الربا والميسر متقدم، والخرص عمل به في حياة النبي صلى الله عليه وسلم حتى مات، ثم أبو بكر وعمر فمن بعدهم، ولم ينقل عن أحد ولا من التابعين تركه إلا عن

الشعبي، قال: وأما قولهم إنه تخمين وغرور فليس كذلك، بل هو اجتهاد في معرفة مقدار التمر وإدراكه بالخرص الذي هو نوع من المقادير. وحكى أبو عبيد عن قوم منهم أن الخرص كان خاصاً بالنبي صلى الله عليه وسلم لأنه كان يوفق من الصواب ما لا يوفق له غيره، وتعقبه بأنه لا يلزم من كون غيره لا يسدد لما كان يسدد له سواء أن تثبت بذلك الخصوصية ولو كان المرء لا يجب عليه الإتباع إلا فيما يعلم أنه يسدد فيه كتسديد الأنبياء لسقط الإتباع، وترد هذه الحجة أيضاً بإرسال النبي صلى الله عليه وسلم الخراص في زمانه والله أعلم ...». انظر شرح الحديث رقم ١٤٨١ .

١٢٨) وذلك بقسمة ١٢٠٠ مداً على ٣٠٥ يوماً فيكون الناتج هو ٣,٩٣؛ أي أربعة أمداد تقريباً.

١٢٩) لقد تحدثنا عن الأحجام، والظاهر هو أن الفقهاء مع مرور الزمن وتراكم الخبرة بدؤا يأخذون بالأوزان في حساب النصاب. فيقول ابن قدامة مثلاً: «... ونصاب الزعفران والقطن وما ألحق بهما من الموزونات ألف وستمائة رطل بالعراقي، لأنه ليس بمكيل، فيقوم وزنه مقام كيله» (الخمسة أوسق تساوي ألفاً وستمائة رطل عراقي، والرطل العراقي ١٣٠ درهماً تقريباً). المغني: جـ ٤ صـ ١٦٥ من طبعة سنة ١٤١٢؛ فقه السنة: جـ ١ صـ ٤٨٧ .

١٣٠) أبو عبيد: صـ ٥٢٠ من طبعة ١٤٠٦ .

١٣١) انظر الباب التاسع من كتاب الوصايا (٥٥) من صحيح البخاري. وقد جعل البخاري باباً في صحيحه بعنوان: «باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى»، وقال الحافظ في شرح العنوان: «كأنه أراد تفسير الحديث المذكور بأن شرط المتصدق ألا يكون محتاجاً لنفسه أو لمن يلزمه نفقته». وفي مسند الإمام أحمد أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إنما الصدقة عن ظهر غنى﴾، وفي رواية: ﴿لا صدقة إلا عن ظهر غنى﴾. القرضاوي: جـ ١ صـ ١٨٨-١٨٩ .

١٣٢) انظر حاشية المغني: جـ ٤ صـ ١٥٥ من طبعة ١٤١٢؛ أبو عبيد: صـ ٤٧٤ الحاشية من طبعة ١٤٠٦ .

١٣٣) انظر الأثر رقم (١٣٩٧) الأموال: صـ ٤٧٤ من طبعة ١٤٠٦ .

١٣٤) انظر المجموع: جـ ٥ صـ ٤٧٣ من طبعة ١٤١٥؛ فقه السنة: جـ ١ صـ ٤٩٦ .

١٣٥) المجموع: جـ ٥ صـ ٤٧٤ من طبعة ١٤١٥ .

١٣٦) للتفصيل انظر الفصل الثامن من كتاب «عمارة الأرض» والذي خصص عن العلاقة بين حجم العقار وعدد الملاك.

١٣٧) رواه الدارقطني والحاكم والطبراني والبيهقي، وقال: رواته ثقات وهو متصل، فقه السنة: جـ ١ صـ ٤٨١؛ المغني: جـ ٤ صـ ١٥٧ من طبعة ١٤١٢؛ أبو عبيد: صـ ٤٧١ من طبعة ١٤٠٦ .

١٣٨) رواهن الدارقطني. منقول من المغني: جـ ٤ صـ ١٥٦-١٥٧ من طبعة ١٤١٢ .

١٣٩) نيل الأوطار: جـ ٤ صـ ١٤٢؛ فقه السنة: جـ ١ صـ ,٤٨٢ انظر أيضاً المجموع: جـ ٥ صـ ٤٦٨ من طبعة ١٤١٥؛ المغني: جـ ٤ صـ ١٥٨ من طبعة ١٤١٢ .

١٤٠) الأموال: صـ ٥٠٠ من طبعة ١٤٠٦؛ المغني: جـ ٤ صـ ١٥٨ من طبعة ١٤١٢ .

١٤١) فقه السنة: جـ ١ صـ ٤٨٢؛ انظر أيضاً فتح الباري في شرح الحديث رقم ١٤٨٣؛ الأموال: صـ ٥٠١ من طبعة ١٤٠٦؛ المجموع: جـ ٥ صـ ٤٣٤ من طبعة ١٤١٥ .

١٤٢) انظر المغني: جـ ٤ صـ ١٥٦ من طبعة ١٤١٢؛ فقه السنة: جـ ١ صـ ٤٨٣ .

١٤٣) الأموال: صـ ٤٧٨، ٤٧١ من طبعة ١٤٠٦ .

١٤٤) انظر فتح الباري لشرح الحديث رقم ١٤٨٣ من صحيح البخاري؛ كذلك أبو عبيد: الآثار: ١٥١٤، ١٥١٥، ١٥١٦ صـ ٥٠١ من طبعة ١٤٠٦ .

١٤٥) انظر القرضاوي: جـ ١ صـ ٤٠٣-٤٠٨ .

١٤٦) جاء في المغني أن أبي يوسف ومحمد قالا: «لا شيء فيما تخرجه الأرض إلا ما كانت ثمرة باقية، يبلغ مكيلها خمسة أوسق». جـ ٤ صـ ١٥٦ من طبعة ١٤١٢؛ فقه السنة: جـ ١ صـ ٤٨٣ .

١٤٧) المجموع: جـ ٥ صـ ٤٣٦، ٤٦٩ من طبعة ١٤١٥ .

١٤٨) لملخص سريع عن زكاة الزروع والثمار انظر فقه السنة: جـ ١ صـ ٤٨٣-٤٨٤؛ المجموع: جـ ٥ صـ ٤٣٦-٤٦٨ من طبعة سنة ١٤١٥؛ المغني: جـ ٤ صـ ١٥٦ طبعة ١٤١٢ .

١٤٩) الأموال: الآثار ١٤٠٧-١٤٠٩؛ صـ ٤٧٦-٤٧٧ انظر كذلك صـ ٤٧١-٤٧٤ من طبعة ١٤٠٦؛ المغني: جـ ٤ صـ ١٥٦ من طبعة ١٤١٢ .

١٥٠) فقه السنة: جـ ١ صـ ٤٨٥؛ لتوضيح الخلاف عن الزيتون انظر المجموع إذ أن للشافعي رأيين في القديم والجديد. فرأيه في القديم وجوب الزكاة، أما في الجديد فلا لأنه ليس بقوت. المجموع: جـ ٥ صـ ٤٣٢ من طبعة ١٤١٥ .

١٥١) جاء في المجموع في الشرح: «وقولنا (مما ينبته الآدميون) ليس المراد به أن تقصد زراعته، وإنما المراد أن يكون من جنس ما يزرعونه ...»، جـ ٥ صـ ٤٧٩ من طبعة ١٤١٥ .

١٥٢) المغني: جـ ٤ صـ ١٦٥ من طبعة ١٤١٢؛ المجموع: جـ ٥ صـ ٤٤٣ من طبعة ,١٤١٥؛ نيل الأوطار: جـ ٤ صـ ١٤٠ .

١٥٣) الحديث رقم ١٤٨٣ من صحيح البخاري.

١٥٤) انظر المغني: جـ ٤ صـ ١٦٥ من طبعة ١٤١٢ .

١٥٥) انظر الآثار ١٤١١ و ١٤١٢ من أبو عبيد: صـ ٤٧٨ من طبعة ١٤٠٦؛ والتعريفات من الحواشي للهراس.

١٥٦) المغني: جـ ٤ صـ ١٦٥-١٦٦ من طبعة ١٤١٢؛ أبو عبيد: صـ ٤٨١ من طبعة ١٤٠٦؛ لقول الخطابي انظر القرضاوي: جـ ١ صـ ٤٢٩ .

١٥٧) المجموع: جـ ٥ صـ ٤٤٥ من طبعة ١٤١٥ .

١٥٨) وعن أحمد بن حنبل روايتان: قال في إحداهما: من استدان ما أنفق على زرعه واستدان ما أنفق على أهله، احتسب ما أنفق على زرعه دون ما أنفق على أهله، لأنه من مؤونة الزرع. والرواية الثانية: أن الدين كله يمنع الزكاة. فهو في الرواية الأولى وافق ابن عباس، وفي الثانية وافق ابن عمر. قال في المغني: «فعلى هذه الرواية يحسب كل دين عليه، ثم يخرج العشر مما بقي إن بلغ نصاباً، وإن لم يبلغ نصاباً فلا عشر فيه؛ وذلك لأن الواجب زكاة، فيمنع الدين وجوبها كزكاة الأموال الباطنة، ولأنه دين فيمنع وجود العشر كالخراج وما أنفق على زرعه، والفرق بينهما على الرواية الأولى: أن ما كان من مؤونة الزرع فالحاصل في مقابلته: يجب صرفه إلى غيره فكأنه لم يحصل». منقول من القرضاوي: جـ ١ صـ ٤٤١-٤٤٢ .

١٥٩) القرضاوي: جـ ١ صـ ٤٤٢، ٤٤٥ ؛ فقه السنة: جـ ١ صـ ٤٨٨-٤٨٩؛ المغني: جـ ٤ صـ ١٧٩-١٨٠ من طبعة ١٤١٢؛ المجموع: جـ ٥ صـ ٤٨٣ من طبعة ١٤١٥ .

١٦٠) القرضاوي: جـ ١ صـ ٤٤٤ .

١٦١) القرضاوي: جـ ١ صـ ٤٤٣-٤٤٥ .
١٦٢) ومنهم من قال بأنه تؤخذ منه الزكاة لأنه مباح نبت في أرضه. ومن الأمثلة على مثل هذه النباتات البطم وهو شجرة الحبة الخضراء من الفصيلة الفستقية وثمرتها تؤكل في بلاد الشام، والزعبل وهو شعير الجبل وبزر البقلة. لأمثلة أخرى انظر المغني: جـ ٤ صـ ١٥٨ من طبعة ١٤١٢ .
١٦٣) من هذه التفاصيل مثلاً: كيف تكون الزكاة إن كان بعض السقي بماء السماء وبعضه بمجهود إنساني، هل هي العشر أم نصف العشر أم ثلاثة أرباع العشر أم بينهم، وكيف؟ بالطبع فقد بتت الشريعة في هذه المسائل، ولا نريد الخوض فيها.
١٦٤) أبو عبيد: الآثار ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣ صـ ٤٨٥ من طبعة ١٤٠٦؛ المغني: جـ ٥ صـ ١٧٩ من طبعة ١٤١٢ .
١٦٥) قال أبو عبيد: «فقول مالك هذا يصدقه قول عطاء وابن شهاب أنه لا خرص إلا في النخل والعنب»؛ صـ ٤٨٥ من طبعة ١٤٠٦؛ لقول مالك انظر الحاشية.
١٦٦) المغني: جـ ٥ صـ ١٧٨ من طبعة ١٤١٢ .
١٦٧) المغني: جـ ٤ صـ ١٧٧-١٧٩ من طبعة ١٤١٢ .
١٦٨) المغني: جـ ٥ صـ ١٧٦ من طبعة ١٤١٢ .
١٦٩) المجموع: جـ ٥ صـ ٤٦٤-٤٦٥ من طبعة ١٤١٥ .
١٧٠) المغني: جـ ٤ صـ ١٦٧؛ المجموع: جـ ٥ صـ ٤٤٧ من طبعة ١٤١٥ .
١٧١) المجموع: جـ ٥ صـ ٤٥٦ من طبعة ١٤١٥ .
١٧٢) وتكملة ما جاء في النص: «... ثم إن كان يكفي تجفيف الثمرة دون قطع جميعها جففها و إن لم يكف إلا قطع جميعها جاز. وكذلك إن أراد قطع الثمرة لتحسين الباقي منها جاز ...»، المغني: جـ ٥ صـ ١٨٠ من طبعة ١٤١٢ .
١٧٣) المغني: جـ ٥ صـ ١٧٣ من طبعة ١٤١٢ .
١٧٤) الأموال: صـ ٤٨٨ من طبعة ١٤٠٦ .
١٧٥) أخرجه الدارقطني في: باب ليس في الخضروات صدقة، سنن الدارقطني: ٩٥/٢ والبيهقي في: باب من قال يترك لرب الحائط قدر ما يأكل، السنن الكبرى: ١٢٤,/٤؛ انظر المغني: جـ ٤ صـ ١٧٨ من طبعة ١٤١٢ .
١٧٦) قال أبو عبيد: «وهذا التأويل أصح في المعنى عندي من الأول لأن له شاهدين في الحديث». وقال الهراس في الحاشية معلقاً: «بل التأويل الأول أصح لأنه أوفق لمعنى الكلمة في اللغة». صـ ٤٨٨-٤٨٩ من طبعة ١٤٠٦ .
١٧٧) انظر فقه السنة: جـ ١ صـ ٥١٩؛ المجموع: جـ ٥ صـ ٤٥١ من طبعة ١٤١٥ .
١٧٨) المغني: جـ ٥ صـ ١٧٠ من طبعة ١٤١٢ .
١٧٩) سورة التوبة: الآية ١٠٤؛ وبالنسبة للحديث فقد ذكر القرضاوي في حاشية كتابه التالي: روى ابن جرير في تفسيره هذا الخبر موقوفاً على ابن مسعود بألفاظ مختلفة متقاربة كما في الآثار: ١٧١٦٣-١٧١٦٦ تفسير الطبير: ٤٥٩/١٤-٤٦١ - طبع المعارف. وعن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: ﴿أن الرجل ليتصدق بالصدقة من الكسب الطيب - ولا يقبل الله إلا الطيب - فيتلقاها الرحمن تبارك وتعالى بيده، فيربيها كما يربي أحدكم فلوه أو وصيفه أو فصيله﴾، رواه البزار ورجاله ثقات. كما في مجمع الزوائد: ١١٢/٣؛ القرضاوي: جـ ٢ صـ ٥٦٩-٥٧٠ .
١٨٠) فتح الباري: شرح الحديث رقم ١٤٥٤ .
١٨١) الحديث رقم ١٤٥٤ من صحيح البخاري. المغني: جـ ٤ صـ ٣٨ من طبعة ١٤١٢؛ المجموع: جـ ٥ صـ ٣٨٥ من طبعة ١٤١٥؛ أبو عبيد: صـ ٣٩٤ من طبعة ١٤٠٦ .
١٨٢) الاستنتاج هو للأستاذ شوقي إسماعيل في مقال له عن «نظام المحاسبة في الزكاة» والمنشور في مجلة «الاقتصاد والسياسة في ضوء الإسلام»؛ منقول من القرضاوي: جـ ١ صـ ٢٤١ .
١٨٣) انظر القرضاوي: جـ ١ صـ ٢٤٢-٢٤٣ .
١٨٤) المعلومات عن المشروع الاستثماري هو من دراسة قام بها مكتب المهندس الزراعي محمد حبيب بخاري بجدة بالمملكة العربية السعودية.
١٨٥) لا يؤخذ الذكور في الزكاة إذا كان في النصاب إناث غير ابن اللبون عند عدم وجود المخاض، فإذا كانت الإبل كلها ذكور جاز أخذ الذكور. انظر أبو عبيد: صـ ٣٦٨ من طبعة ١٤٠٦؛ المجموع: جـ ٥ صـ ٣٤٧ من طبعة ١٤١٥ .
١٨٦) لتفصيل أكثر عن مقدار الزكاة انظر أبو عبيد: صـ ٣٨٦ من طبعة ١٤٠٦؛ المجموع: جـ ٥ صـ ٣٨٣ من طبعة ١٤١٥؛ للتقدير لزكاة الإبل والبقر بأنه ٢,٥ ٪ انظر القرضاوي: جـ ١ صـ ٢٤٢ .
١٨٧) وهذه المعلومات من مصادر متعددة كسؤال الرعاة وبعض المهندسين الزراعيين وبالذات من كلية الزراعة بجامعة الملك فيصل.
١٨٨) أبو عبيد: (١٠١٤-١٠١٥) صـ ٣٨٩-٣٩٠ من طبعة ١٤٠٦؛ المجموع: جـ ٥ صـ ٣١٠، ٣٢٣ من طبعة ١٤١٥؛ المغني: جـ ٤ صـ ١١-٦٨ من طبعة ١٤١٢ وللإقتباس انظر صـ ١٢-١٣؛ انظر أيضاً فقه السنة: جـ ١ صـ ٤٩٨ .
١٨٩) رواه أبو داود في: باب في زكاة السائمة، من كتاب الزكاة. وأخرجه البيهقي في: باب كيف فرض صدقة البقر من كتاب الزكاة، السنن الكبرى. انظر المغني: جـ ٤ صـ ٣٢ من طبعة ١٤١٢؛ ولحديث أخر بلفظ مختلف انظر أبو عبيد: صـ ٣٨٥ من طبعة ١٤٠٦ .
١٩٠) انظر المغني: جـ ٤ صـ ٣٢ من طبعة ١٤١٢؛ لأحاديث أخرى انظر أبو عبيد: صـ ٣٨٨-٣٨٩ من طبعة ١٤٠٦ .
١٩١) انظر الأثر رقم ١٠١٦-١٠١٨ من الأموال: صـ ٣٩٠-٣٩١ من طبعة ١٤٠٦ .
١٩٢) المجموع: جـ ٥ صـ ٣١٠ من طبعة ١٤١٥ .
١٩٣) لغر النماء في زكاة المال: د. رفيق يونس المصري، دار الفكر المعاصر، بيروت، ٢٠٠٠؛ صـ ١٢-١٣ .
١٩٤) جاء في حاشية فقه الزكاة للقرضاوي التالي عن الحديث: «الحديث رواه الدارقطني مطولاً ص ٢١٤، وأبو داود من طريق جعفر بن سعد عن خبيب بن سليمان بن سمرة عن أبيه عن سمرة بن جندب؛ وسكت عنه أبو داود ثم المنذري (مختصر السنن: ٢: ١٧٥). قال ابن الهمام: وهو تحسين منهما، كما في المرعاة: ١٥٨/٤ - طبع ملتان. وحسنه ابن عبد البر - كما في نصب الراية: ٣٧٦/٢، وقال الحافظ في بلوغ المرام (ص ١٢٤): إسناده لين. وطعن ابن حزم في إسناده بأن جعفر بن سعد وخبيب بن سليمان بن سمرة وأباه سليمان مجهولون لا يعرف من هم. قال الشيخ أحمد شاكر في هامش المحلى (٢٣٤/٥): بل هم معروفون ذكرهم ابن حبان في الثقات (أ.هـ). ونقل الذهبي عن ابن القطان قال: ما من هؤلاء من يعرف حاله. وقد جهد المحدثون فيهم جهدهم، وهو إسناد يرى من جملة أحاديث، وقال

عبد الحق الأزدي: خبيب ضعيف وليس جعفر ممن يعتمد عليه .. وبكل حال، هذا إسناد مظلم لا ينهض بحكم (الميزان: ١/ ١٥٠)»، القرضاوي: جـ١ صـ ٣٦١ .

١٩٥) انظر القرضاوي: جـ١ صـ ٣٨٢ .

١٩٦) الحديث الأول رواه أحمد، والثاني رواه أحمد وأبو داود، انظر نيل الأوطار: جـ٤ صـ ١٥٦؛ وجاء في سنن أبي داود (١٥٩٢): «حدثنا الحسن بن علي ثنا يعقوب بن إبراهيم قال سمعت أبي يقول عن محمد بن إسحاق في قوله لا جلب ولا جنب قال: أن تصدق الماشية في مواضعها ولا تجلب إلى المصدق والجنب عن غيره هذه الفريضة أيضا لا تجنب أصحابها، يقول: ولا يكون الرجل بأقصى مواضع أصحاب الصدقة فتجنب إليه ولكن تؤخذ في موضعه»، جـ٢ صـ ١٠٧؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

١٩٧) سورة النحل: الآية ١١٢ وسورة قريش: الآية ٤ .

١٩٨) المجموع: جـ٥ صـ ٤٠١ من طبعة ١٤١٥ .

١٩٩) أخرجه أبو داود في: باب صدقة الزرع، وابن ماجة في: باب ما تجب فيه الزكاة من الأموال.

٢٠٠) المجموع: جـ٥ صـ ٤٠٢-٤٠٣ من طبعة ١٤١٥ .

٢٠١) المغني: جـ٤ صـ ١٨١ من طبعة ,١٤١٢ جـ٤ صـ ٢٠٤ .

٢٠٢) المغني: جـ٥ صـ ١٧٢ من طبعة ١٤١٢ .

٢٠٣) انظر أبو عبيد صـ ٣٦٨-٣٦٩؛ المجموع: جـ٥ صـ ٣٥٠ من طبعة ١٤١٥ .

٢٠٤) أبو عبيد: صـ ٣٩٢ من طبعة ١٤٠٦ .

٢٠٥) انظر شرح الحديث ١٤٥٤ من صحيح البخاري في فتح الباري؛ فقه السنة: جـ١ صـ ٥٠٢؛ المغني: جـ٤ صـ ١٦، ٢٩ من طبعة ١٤١٢ .

٢٠٦) المجموع: جـ٥ صـ ٣٥٨ من طبعة ١٤١٥ .

٢٠٧) أبو عبيد: صـ ٣٧٣ من طبعة ١٤٠٦ . لقد لخص القرضاوي اختلاف الفقهاء في زكاة الإبل إن زادت عن المائة والعشرين. فمالك والشافعي وأحمد والجمهور يرون أن في كل خمسين حقة، وفي كل أربعين بنت لبون، كما ثبت ذلك في كتاب أبي بكر وعمر من حديث أنس وابن عمر، وفي كتاب عمرو بن حزم، وفي كتاب زياد بن لبيد إلى حضرموت من قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿فإذا زادت على مائة وعشرين ففي كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة﴾. إلا أن النخعي والثوري وأبو حنيفة ذهبوا إلى أن الإبل إن زادت عن عشرين ومائة، تستأنف الفريضة، أي تعود الزكاة إلى الغنم. فيجب في خمس شاة، وفي عشر شاتان، وهكذا. وقد انتصر ابن تيمية لقول الجمهور. للتفصيل انظر القرضاوي: جـ١ صـ ٢١٩-٢٢٣ .

٢٠٨) أبو عبيد: صـ ٣٧٣؛ انظر أيضاً الحديثين ١٠٢١ و ١٠٢٢ صـ ٣٩١، من طبعة ١٤٠٦ .

٢٠٨) أبو عبيد: صـ ٣٧٦ من طبعة ١٤٠٦ .

٢٠٩) المغني: جـ٤ صـ ٣٣ من طبعة ١٤١٢ .

٢١٠) أبو عبيد: صـ ٣٧٦ من طبعة ١٤٠٦ .

٢١١) منقول من القرضاوي: جـ١ صـ ٢٥١ .

٢١٢) صحيح البخاري: الحديث رقم ١٤٥٣؛ انظر أيضاً أبو عبيد: الأحاديث من ٩٥٠ إلى ٩٥٨، ٩٧٣، صـ ٣٧٤-٣٧٦، ٣٨٠ من طبعة ١٤٠٦؛ المجموع: جـ٥ صـ ٣٦٩ من طبعة ١٤١٥ .

٢١٣) انظر فتح الباري في شرح الحديث رقم ١٤٥٤ من صحيح البخاري؛ وكذلك المجموع ولكن بلفظ مختلف: جـ٥ صـ ٣٧٥ من طبعة ١٤١٥ .

٢١٤) سيأتي الرد على القرضاوي في فصل «المكوس» بإذنه تعالى.

٢١٥) وقد فسر الشوكاني قول الرسول صلى الله عليه وسلم «ولا تعد» بأن قال: «إنما سمى شراءه برخص عودا في الصدقة من حيث أن الغرض منها ثواب الآخرة، فإذا اشتراها برخص فكأنه اختار عرض الدنيا على الآخرة، فيصير راجعاً في ذلك المقدار الذي سومح فيه». نيل الأوطار: جـ٤ صـ ١٧٥ .

٢١٦) انظر الحديث رقم ١٤٩٠ من صحيح البخاري وشرحه في فتح الباري.

٢١٧) انظر فقه السنة: جـ١ صـ ٥٤٤-٥٤٥ .

٢١٨) نيل الأوطار: جـ٤ صـ ١٧٦ .

٢١٩) انظر صحيح البخاري في: باب هل يشتري (الرجل) صدقته؟ باب رقم ٥٩؛ فتح الباري: شرح الحديث ١٤٨٩ .

٢٢٠) للتفصيل انظر القرضاوي: جـ١ صـ ٢٤٨-٢٥٠ .

٢٢١) الحديث طويل وهو الحديث رقم ٥٣١٣ من صحيح مسلم.

٢٢٢) لا شيء في الذهب حتى يبلغ عشرون ديناراً، وحال عليه الحول، ففي الحديث الذي رواه أحمد وأبو داود والبيهقي وصححه البخاري وحسنه الحافظ أن علياً رضي الله عنه قال: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ليس عليك شيء - يعني في الذهب - حتى يكون لك عشرون ديناراً، فإذا كانت لك عشرون ديناراً وحال عليها الحول، ففيها نصف دينار. فما زاد فبحساب ذلك، وليس في مال زكاة حتى يحول عليه الحول»؛ انظر فقه السنة: جـ١ صـ ٤٧٣؛ أبو عبيد: صـ ٤١٣؛ المجموع: جـ٥ صـ ٤٨٧ من طبعة ١٤١٥ .

٢٢٣) من خلال مراجعة عدة دراسات يستنتج القرضاوي التالي: «ومن هنا نعلم أن القول بأن نصاب الفضة = ٢٢ ريالاً مصرياً و ٢ من ٩ من الريال، أو ٢٧ ريالاً على مذهب الحنفية لم يعد مطابقاً ولا مقارباً الآن لوزن العملة الفضية، ولهذا وجب التنبيه، والمعول عليه هنا الوزن، أعني ٥٩٥ جراماً حسبما رجحنا. أما نصاب الذهب فلا يضبطه الآن إلا الوزن وهو ٨٥ جراماً - كما رجحنا - وذلك لاختفاء النقود الذهبية من التعامل الداخلي الآن، فمن ملك من التبر أو السبائك الذهبية، أو من النقود ما يساوي ٨٥ جراماً، وجب عليه تزكيتها بإخراج ٢,٥ بالمائة منها»، القرضاوي: جـ١ صـ ٣٠٢ .

٢٢٤) إن ثبوت زكاة الذهب والفضة هو من الآيتين ٣٣-٣٤ من سورة التوبة. ومن الحديث ما رواه الشافعي وأحمد وأبو عبيد والدارقطني والبيهقي وعبد الرزاق عن أبي عمرو بن حماس عن أبيه قال: «كنت أبيع الأدم والجعاب فمر بي عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: أد صدقة مالك؛ فقلت: يا أمير المؤمنين، إنما هو الأدم. قال: قومه ثم أخرج صدقته». قال في المغني، وهذه قصة يشتهر مثلها ولم تنكر فيكون إجماعاً. الأدم هو الجلد، والجعاب الجفان، لشرح موجز انظر فقه السنة: جـ١ صـ ٤٧٨؛ وفي الأموال: «... قال ابن عمر: ما كان من رقيق أو بز يراد به التجارة ففيه الزكاة». قال المحقق محمد خليل هراس موضحاً: «يعني يقوم ما كان مجوداً منه عند مضي الحول بأحد النقدين ثم تخرج زكاته»، صـ ٤٣٠ من طبعة ١٤٠٦ (حديث رقم ١٨٨١). وفي الأموال أيضاً: «... عن زياد بن حدير قال: استعملني عمر على العشر فأمرني أن آخذ من تجار المسلمين ربع العشر»، صـ ٥٣٠ من طبعة ١٤٠٦ (حديث رقم ١٦٥٨).

٢٢٥) فقه السنة صـ ٤٩٥ .

٢٢٦) القرضاوي: جـ ١ صـ ٣٨٤-٣٨٥؛ فتاوى ابن تيمية ٢٩٩/١؛ منقول من القرضاوي.
٢٢٧) الأموال لأبي عبيد: الأثر رقم ١٢٠١، ١٢٠٢، صـ ٤٣٣-٤٣٤ من طبعة ١٤٠٦ .
٢٢٨) للتفصيل انظر القرضاوي: جـ ١ صـ ٥١٥-٥٤٠؛ انظر كذلك: رفيق يونس المصري: بحوث في الزكاة، صـ ٧١-٧٤؛ نظرات في الاقتصاد الإسلامي، عبد السميع المصري، سلسلة نحو النور ٢، دار الطباعة والنشر الإسلامية، صـ ٩٠ .
٢٢٩) لقد ذكرت هذه المعلومة عن تكلفة صناعة مقعد الطائرة في برنامج تلفزيوني بمناسبة إنتهاء طيران طائرة الكونكورد الإنجليزية الذي تم إذاعته عدة مرات في تلفاز هيئة البث الإنجليزية المعروفة بـ BBC وذلك خلال شهر أكتوبر لعام ٢٠٠٣م. وبالنسبة للمرجع لتعداد الفقراء فسنأتي عليها في فصل «الفساد».
٢٣٠) رفيق يونس المصري، بحوث في الزكاة: صـ ٢٠٣-٢٠٤؛ لتعريف الماوردي انظر الأحكام السلطانية: صـ ١١٣ .
٢٣١) رفيق المصري: بحوث في الزكاة: صـ ٦١-٦١ .
٢٣٢) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٢٥١-٢٥٢ .
٢٣٣) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٢٥٧-٢٥٨ .
٢٣٤) الفقهاء هم عبد الوهاب خلاف وعبد الرحمن حسن ومحمد أبو زهرة رحمهم الله وذلك في محاضراتهم عن الزكاة بدمشق سنة ١٩٥٢م والتي نظمتها الجامعة العربية. القرضاوي: جـ ٢ صـ ٢٥٩-٢٦٠ .
٢٣٥) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٢٥٩-٢٦٠ .
٢٣٦) رفيق المصري، بحوث في الزكاة: صـ ٢٦١ .
٢٣٧) رفيق المصري، بحوث في الزكاة: صـ ٢١٧-٢١٩؛ ملاحظة: تلاحظ في الإقتباس ظهور قوسين وبينهما نقاط هكذا (...)، فهي كذا في الأصل المنقول منه، ولعله يشير إلى أنه قد قفز نصاً.
٢٣٨) لن نخوض في مسألة حكم الممتنع عن إخراج الزكاة نظراً لبعدها بعض الشيء عن لب موضوع التمكين لندرة حدوثها إن تم الحكم بما أنزل الله كما سترى في فصل «النور». ونص الحديث في مسند الإمام أحمد بن حنبل (الحديث رقم: ٢٠٠٥٠): «حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا يحيى بن سعيد ثنا بهز حدثني أبي عن جدي قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿في كل إبل سائمة في كل أربعين ابنة لبون لا تفرق إبل عن حسابها من أعطاها مؤتجرا فله أجرها ومن منعها فانا آخذوها وشطر ابله عزمة من عزمات ربنا تبارك وتعالى لا يحل لآل محمد منها شيء﴾». وبالنسبة لسند الحديث فقد جاء في فتح الباري: «الحديث أخرجه أبو داود والنسائي وصححه بن خزيمة والحاكم وإما بن حبان فقال في ترجمة بهز بن حكيم لولا هذا الحديث لأدخلته في كتاب الثقات وأجاب من صححه ولم يعمل به بأن الحكم الذي دل عليه منسوخ وان الأمر كان اولا كذلك ثم نسخ وضعف النووي هذا الجواب من جهة ان العقوبة بالمال لا تعرف اولا حتى يتم دعوى النسخ ولأن النسخ لا يثبت الا بشرطه كمعرفة التاريخ ولا يعرف ذلك واعتمد النووي ما أشار إليه بن حبان من تضعيف بهز وليس بجيد لأنه موثق عند الجمهور حتى قال إسحاق بن منصور عن يحيى بن معين بهز بن حكيم عن أبيه عن جده صحيح إذا كان دون بهز ثقة وقال الترمذي تكلم فيه شعبة وهو ثقة عند أهل الحديث وقد حسن له الترمذي عدة أحاديث واحتج به احمد وإسحاق والبخاري خارج الصحيح وعلق له في الصحيح وقال أبو عبيد الآجري عن أبي داود وهو عندي حجة لا عند الشافعي فان اعتمد من قلد الشافعي على هذا كفاه ويؤيده أطباق فقهاء الأمصار على ترك العمل به فدل على ان له معارضا راجحا وقول من قال بمقتضاه يعد في ندرة المخالف وقد دل خبر الباب أيضا على ان الذي يقبض الزكاة الامام أو من أقامه لذلك وقد أطبق الفقهاء بعد ذلك على ان لأرباب الأموال الباطنة مباشرة الإخراج وشذ من قال بوجوب الدفع إلى الامام وهو رواية عن مالك وفي القديم للشافعي نحوه على تفصيل عنهما فيه الحديث الثاني حديث معاذ أيضا »؛ انظر فتح الباري: جـ ١٣ صـ ٣٥٥ (منقول من برنامج التراث، الإصدار الثالث: المكتبة الألفية للسنة النبوية)؛ المجموع: جـ ٥ صـ ٣٠٧-٣٠٩؛ نيل الأوطار: جـ ٤ صـ ١٢٢ .
٢٣٩) لقد أثار د. رفيق المصري السؤال ولكنه لم يجب عليه؛ ولعله قصد أن الإجابة واضحة بداهة أو أنه قد فاتني؛ صـ ٢١٢-٢١٤ .
٢٤٠) رفيق المصري، بحوث في الزكاة: صـ ٢١٤-٢١٩ .
٢٤١) رفيق المصري، بحوث في الزكاة: صـ ٢٠٩-٢١١ .
٢٤٢) وقد يكون هناك رأي لباحث معاصر لم أطلع على ما كتبه ولا يتفق مع الآخرين، فأرجو المعذرة.
٢٤٣) سورة الحجرات: الآية ١٢ .
٢٤٤) المبسوط للسرخسي: جـ ٢ صـ ٢٠٠-٢٠١ من برنامج «التراث».
٢٤٥) لقد وضع رفيق المصري هذه النقاط بطريقة أشمل. انظر كتاب «بحوث في الزكاة» صـ ٢٢٢-٢٢٤ .
٢٤٦) رفيق المصري، بحوث في الزكاة: صـ ٢٢٦-٢٢٧ .
٢٤٧) للتفصيل في هذا انظر القرضاوي: جـ ٢ صـ ٢٣٢-٢٣٦؛ الآية من سورة التوبة: آية ١٠٣ .
٢٤٨) راوي الحديث هو أبو داود كما جاء في نيل الأوطار: ١٥٥/٤؛ انظر فيض القدير: ٤٧٥/١؛ منقول من فقه الزكاة للقرضاوي، انظر الحاشية: جـ ٢ صـ ٢٣٧-٢٣٨؛ وجاء في عون المعبود تفصيل لحديث مشابه لفظاً كالتالي: «جابر بن عتيك، بفتح العين وكسر التاء الفوقية، ﴿سيأتيكم ركب﴾، وهو اسم جمع للراكب، أي سعاة وعمال للزكاة، ﴿مبغضون﴾ بفتح الباء والغين المشددة، أي يبغضون طبعاً لا شرعاً لأنهم يأخذون محبوب قلوبهم. وقيل بسكون الباء وفتح الغين المخففة، أي تبغضونهم لأنهم يأخذون الأموال. ﴿فإذا جاؤكم فرحبوا بهم﴾، أي قولوا لهم مرحبا وأهلا وسهلا وأظهروا الفرح بقدومهم وعظموهم ﴿وخلوا﴾، أي اتركوا بينهم وبين ما يبتغون، أي ما يطلبون من الزكاة. قال بن الملك: يعني لا تمنعون وإن ظلموكم لأن مخالفتهم مخالفة السلطان لأنهم مأمورون من جهته، ومخالفة السلطان تؤدي إلى الفتنة، وهو كلام المظهر بناء على أنه عم الحكم في جميع الأزمنة. قال الطيبي: وفيه بحث لأن العلة لو كانت هي المخالفة لجاز الكتمان لكنه لم يجز لقوله في الحديث: أفنكتم من أموالنا بقدر ما يعتدون؟ قال: ﴿لا، فإن عدلوا﴾، أي في أخذ الزكاة ﴿فلأنفسهم﴾ أي فلهم الثواب، ﴿وإن ظلموا﴾ بأخذ الزكاة أكثر مما وجب عليكم أو أفضل مما وجب ﴿فعليها﴾و أي فعلى أنفسهم إثم ذلك الظلم وعليكم الثواب بتحمل ظلمهم، ﴿وأرضوهم﴾، أي اجتهدوا وبالغوا في إرضائهم بأن تعطوهم الواجب من غير مطل ومكث ولا غش ولا خيانة، ﴿فإن تمام زكاتكم﴾، أي كمالها كما وجب ﴿رضاهم﴾ بالقصر، وقد يمد أي حصول رضائهم ما أمكن ﴿وليدعوا﴾ بسكون اللام وكسرها، ﴿لكم﴾ هو أمر ندب لقابض الزكاة ساعيا أو مستحقا

أن يدعوا للمزكي. وعلى تقدير أن تكون اللام مفتوحة للتعليل يكون المعنى: أرضوهم لتتم زكاتكم وليدعوا. وفيه إشارة إلى أن الاسترضاء سبب لحصول الدعاء ووصول القبول. قال الطيبي: فالمعنى أنه سيأتيكم عمال يطلبون منكم زكاة أموالكم والنفس مجبولة على حب المال فتبغضونهم وتزعمون أنهم ظالمون وليسوا بذلك، وقوله عدلوا وظلموا مبني على هذا الزعم، ولو كانوا ظالمين في الحقيقة والواقع كيف يأمرهم بالدعاء لهم بقوله ويدعوا لكم. قال المنذري في إسناده أبو الغصن وهو ثابت بن قيس المدني الغفاري مولاهم، وقيل مولى عثمان بن عفان. وقال الإمام أحمد بن حنبل ثقة، وقال يحيى بن معين وقال مرة: ليس بذاك صالح وقال مرة: ليس به بأس. قال المنذري: وفي الرواة خمسة كل منهم اسمه ثابت بن قيس لا نعرف فيهم من تكلم فيه غيره انتهى كلامه. ١٥٨٩، عن محمد بن أبي إسماعيل، أي عبد الواحد بن زياد وعبدالرحيم بن سليمان كلاهما يرويان عن محمد بن أبي إسماعيل (فقال أرضوا مصدقيكم) معناه أرضوهم ببذل الواجب وملاطفتهم وترك مشاقتهم وهذا محمول على ظلم لا يفسق به الساعي إذ لو فسق لانعزل ولم يجب الدفع إليه بل لا يجزئ (ما صدر عني) ما رجع عني. وأخرجه مسلم والنسائي»، عون المعبود: جـ ٤ صـ ٣٢٩-٣٣٠، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٢٤٩) صحيح مسلم: الحديث ٢٢٩٨؛ انظر كذلك الحديث ٢٤٩٤ .

٢٥٠) رفيق المصري، بحوث في الزكاة: صـ ٦٠-٦١ .

٢٥١) الحديث ورد في الموطأ (٥٩٣) وفي سنن البيهقي الكبرى (٧٣٩٥) بإسناد صحيح وفي مسند الشافعي: جـ ١ صـ ٩٧ وفي مصنف عبد الرزاق (٧٠٨٦) وهذه المراجع من برنامج «التراث» للحاسب الآلي، فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٤١ .

٢٥٢) وبعد ذكر بعض التعاريف يستنتج رفيق المصري تعريفاً له بقوله: «وعلى هذا فالأموال الباطنة هي التي يمكن إخفاؤها، ولهذا فأصحابها مؤتمنون على زكاتها، وهي وإن كانت قابلة للظهور، وظهرت فعلاً أمام العاشر، إلا أن أصحابها لابد وأنهم مصدقون، والقول قولهم إذا أدعوا بأنهم قد دفعوها من تلقاء أنفسهم، ولا يستحلفون عليها، والله أعلم»، بحوث في الزكاة: صـ ٢٠٤-٢٠٦ .

٢٥٣) أبو عبيد، طبعة ١٤٠٦: صـ ٤٤٤؛ ويقول في موضع آخر: «فأما الصامت فلا يخلف الناس أن القول قوله في جميع ما أدعى وذلك أن حكمه ليس إلى السلطان إنما هو إلى أمانات المسلمين، وصدقة الحرث والماشية إنما هي إلى الأئمة، تؤخذ على الكره والرضا»، صـ ٥٠٩ .

٢٥٤) كان مالك لا يقبل يمين الذمي، الأموال: صـ ٥٣٧-٥٣٨ من طبعة ١٤٠٦ .

٢٥٥) انظر كتاب «نظرات في الاقتصاد الإسلامي»، عبد السميع المصري، سلسلة نحو النور: رقم ٢؛ دار الطباعة والنشر الإسلامية، لا يوجد تاريخ نشر: صـ ١٠٣ .

٢٥٦) نعمت مشهور: صـ ٢٨٠-٢٨١ .

٢٥٧) نعمت مشهور: صـ ٢٨٤ .

٢٥٨) نعمت مشهور: صـ ٢٨٥ .

٢٥٩) وتكملة ما جاء في النص: «... فإن احتيج إلى صرفها لغيرهما من الأصناف فلا يفرق عليهم إلا الإمام. وفروع هذا الباب كثيرة، وهذه أمهاتها»؛ انظر تفسير الآية ٦٠ من سورة التوبة في القرطبي، جـ ٨ صـ ١٧٧ .

٢٦٠) انظر شرح الحديث رقم ١٤٥٤ من فتح الباري.

٢٦١) المغني: جـ ٤ صـ ٩٢ من طبعة ١٤١٢ .

٢٦٢) الحديث الأول متفق عليه والثاني رواه مسلم والترمذي وصححه؛ انظر نيل الأوطار: جـ ٤ صـ ١٥٥ .

٢٦٣) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٢٥١-٢٥٤ .

٢٦٤) المغني: جـ ٤ صـ ٩٣ من طبعة ١٤١٢ .

٢٦٥) سورة التوبة: الآية ١٠٣ .

٢٦٦) المغني: جـ ٤ صـ ٩٤-٩٥ من طبعة ١٤١٢ .

٢٦٧) وعن حجاج عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عمر قال: «ادفعوا الزكاة إلى الأمراء، فقال له رجل: إنهم لا يضعونها مواضعها. فقال: وإن». وهناك آثار مشابهة، الأموال لأبي عبيد: صـ ٥٦٢-٥٦٥ من طبعة ١٤٠٦ .

٢٦٨) وتكملة ما جاء في الحاشية: «وقد روى عن عمر، توفي سنة مائة في خلافة عمر بن عبد العزيز، وقيل في خلافة الوليد بن عبد الملك»، انظر حاشية أبي عبيد: صـ ٥٦٦ من طبعة ١٤٠٦ .

٢٦٩) الأموال لأبي عبيد: صـ ٥٦٥ من طبعة ١٤٠٦ .

٢٧٠) مواضعها: يعني في مصارفها التي بينتها آية براءة. تعوله: أي تلزمك نفقته من الأصول أو الفروع. من تعليق الأموال لمحمد خليل هراس للأموال: صـ ٥٦٦ من طبعة ١٤٠٦ .

٢٧١) الأموال لأبي عبيد: صـ ٥٦٦-٥٦٧ من طبعة ١٤٠٦ .

٢٧٢) يقال: لبس عليه الأمر بتخفيف الباء ولبسه عليه بالتشديد إذا خلطه وشبهه. من تعليق الأموال لمحمد خليل هراس: صـ ٥٦٦ من طبعة ١٤٠٦ .

٢٧٣) أبو عبيد: صـ ٥٦٧ من طبعة ١٤٠٦ .

٢٧٤) أبو عبيد: صـ ٥٦٥ من طبعة ١٤٠٦ .

٢٧٥) أبو عبيد: صـ ٥٦٧ من طبعة ١٤٠٦ .

٢٧٦) وتكملة ما جاء في النص: «ويجاب بأن هذه الآية على تسليم صحة الاستدلال بها على محل النزاع عمومها مخصص بالأحاديث المذكورة في الباب، وقد زعم بعض المتأخرين أن الأدلة المذكورة لا تدل على مطلوب المجوزين لأنها في المصدق والنزاع في الوالي وهو عفلة [ولعل الأصح: غفلة] عن حديث ابن مسعود وحديث وائل بن حجر المذكورين في الباب ...». نيل الأوطار: جـ ٤ صـ ١٥٥ .

٢٧٧) رفيق يونس المصري، بحوث في الزكاة: صـ ٢٣٣ .

٢٧٨) لقد بحثت عن الحديث في برنامج «التراث» في الحاسب الآلي ووجدت أن نصه كالتالي في سنن أبي داود: «حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي ثنا زهير ثنا أبو إسحاق عن عاصم بن ضمرة وعن الحرث الأعور عن علي رضي الله عنه قال زهير أحسبه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهما درهم وليس عليكم شيء حتى تتم مائتي درهم فإذا كانت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم فما زاد فعلى حساب ذلك وفي الغنم في كل أربعين شاة شاة فإن لم يكن إلا تسعا وثلاثين فليس عليك فيها شيء ...﴾»، الحديث رقم ١٥٧١؛ وورد الحديث في مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ١٠٩٧؛ وفي سنن الدار قطني أيضاً (في باب وجوب زكاة الذهب والورق والماشية والثمار والحبوب)؛ وفي صحيح ابن خزيمة، الحديث رقم ٢٢٩٧؛ وفي المعجم الأوسط، الحديث رقم ٦٦٤٧ .

٢٧٩) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: جـ ٢٥ صـ ٩٣؛ وسئل رحمه الله: «هل يجزئ الرجل عن زكاته ما يغرمه ولاة الأمور في الطرقات أم لا؟ فأجاب: ما ياخذه ولاة الأمور بغير اسم الزكاة لا

يعتد به من الزكاة والله تعالى أعلم». جـ ٢٥ صـ ٨١ .
٢٨٠) انظر تفسير القرطبي للآيتين ٢٤-٢٥ من سورة المعارج وللآية ١٩ من سورة الذاريات. لقول ابن عربي انظر تفسير الآية ١٩ من سورة الذاريات من «أحكام القرآن».
٢٨١) أحكام القرآن لابن عربي: تفسير الآية ٢٧١ من سورة البقرة.
٢٨٢) انظر تفسير الآية ٢٧١ من سورة البقرة للطبري.
٢٨٣) انظر تفسير القرطبي للآية ٢٦٤ من سورة البقرة.
٢٨٤) هذه المعلومة من مقابلة تلفزيونية مع د. مصطفى أبو سعد، وهو إخصائي نفسي تربوي. وقد أذيعت المقابلة في قناة «المستقلة» يوم ٢٠ يوليو، سنة ٢٠٠٣ وذلك الساعة الحادية عشر والنصف مساءً.
٢٨٥) صحيح البخاري: جـ ٢ صـ ٥٢٩؛ منقول من برنامج عريس للحاسب الآلي.
٢٨٦) فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٤٢ .
٢٨٧) الحديث من برنامج التراث للحاسب الآلي، الإصدار الثالث: سنن أبي داود، الحديث رقم ١٦٢٥ من باب في تعجيل الزكاة، سنن ابن ماجة، الحديث رقم ١٨١١؛ المستدرك على الصحيحين للنيسابوري، الحديث رقم ٥٩٨٩ .
٢٨٨) نص الحديث منقول من الطبري، وتكملة ما جاء في النص: «قال الترمذي: وفي الباب عن ابن عباس حديث ابن أبي جحيفة حديث حسن». انظر تفسير الآية ٦٠ من سورة التوبة في القرطبي: جـ ٨ صـ ١٧٤؛ انظر أيضاً برنامج التراث للحاسب الآلي، الإصدار الثالث: سنن الترمذي، الحديث رقم ٦٤٩ من باب ما جاء أن الصدقة تؤخذ من الأغنياء فترد على الفقراء؛ سنن البيهقي الكبرى، الحديث رقم ١٢٩١٩ من باب من قال لا يخرج صدقة قوم منهم من بلدهم؛ المعجم الكبير، الحديث رقم ٢٧٥ .
٢٨٩) محمد أنس الزرقاء، السياسة الاقتصادية في إطار النظام الإسلامي: وقائع الندوة رقم ٣٦؛ مرجع سابق، صـ ٤٦٩ .
٢٩٠) سورة التوبة: الآية ٦٠ .
٢٩١) وتكملة ما جاء في النص: «... كقوله: وإنما يدافع عن أحسابهم أنا ومثلي. المعنى: ما يدافع عن أحسابهم إلا أنا أو من هو مثلي ...». لسان العرب: جـ ١ صـ ١١٩ .
٢٩٢) تفسير القرطبي: جـ ٨ صـ ١٦٧ .
٢٩٣) المغني: جـ ٩ صـ ٣٠٦ من طبعة ١٤١٣ .
٢٩٤) سورة التحريم: الآية ٢ .
٢٩٥) سورة القصص: الآية ٨٥ .
٢٩٦) انظر فتح الباري في شرح الحديث رقم ١٤٥٤؛ لسان العرب: جـ ٢ صـ ١٠٧٧؛ نيل الأوطار: جـ ٤ صـ ١٢٦ .
٢٩٧) وفي إشارة للزكاة يقول ابن منظور: «سميت فريضة لأنها فرضت أي أوجبت في عدد معلوم من الإبل، فهي مفروضة وفريضة، فأدخلت فيها الهاء لأنها جعلت أسماً لا نعتاً ...». لسان العرب: جـ ٢ صـ ١٠٧٧ .
٢٩٨) رواه أبو داود، وفيه عبد الرحمن الأفريقي، متكلم فيه، انظر المغني: جـ ٤ صـ ١٢٤ من طبعة ١٤١٢، فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٢٠؛ ورواه أيضاً الدارقطني، انظر تفسير القرطبي للآية ٦٠ من سورة التوبة، جـ ٨ صـ ١٦٨؛ وكذلك تفسير ابن كثير: جـ ٢ صـ ٤٧٨ .
٢٩٩) انظر مثلاً ما جاء في الأموال لأبي عبيد: «فأما الصدقة فزكاة أموال المسلمين من الذهب والورق، والإبل والبقر والغنم، والحب والثمار. فهي للأصناف الثمانية الذين سماهم الله تعالى، لا حق لأحد من الناس فيها سواهم. ولهذا قال عمر: هذه لهؤلاء». صـ ٢٣ من طبعة ١٤٠٦ .
٣٠٠) أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة ومعضلات الاقتصاد وحلها في الإسلام، أبو الأعلى المودودي، ترجمة محمد عاصم حداد، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٤٠٨: صـ ١٤٥-١٥٥ .

الفصل السادس: دولة الناس

١) لقد رأى المأمون يوماً أحد موظفيه في ديوان الخراج وأمر له بمائة ألف درهم لمجرد إعجابه بما قاله الموظف. قال ابن القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي (ت ٥٧١) في كتابه «تاريخ مدينة دمشق»: «أخبرنا أبو الفضل أحمد بن منصور ... نا مهدي بن سابق قال: دخل المأمون يوما ديوان الخراج فمر بغلام جميل على أذنه قلم فأعجبه ما رأى من حسنه، فقال: من أنت يا غلام؟ قال: أنا الناشيء في دولتك وخريج أدبك والمتقلب في نعمتك والمؤمل لخدمتك الحسن بن رجاء. فقال له المأمون: يا غلام بالإحسان في البديهة تفاضلت العقول. ثم أمر أن يرفع عن مرتبة الديوان وأمر له بمائة ألف درهم » (انظر تاريخ مدينة دمشق: جـ ١٣ صـ ٨٨، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي). ففي هذه الحادثة تم صرف مائة ألف درهم من أموال جبيت من عرق كثير من الناس لتعطى لفرد واحد سيزداد نفاقاً، والله أعلم، لأنه أدرك أنه بمجرد نظم كلمات جميلة قالها حاز هذا المبلغ الكبير. وكذلك سيفعل كل من سمع بهذه الرواية من بعده إن كان من ضعاف النفوس، وما أكثرهم. وبمثل هذه الأعطيات يتبلور نمط سلوكي نفاقي بين المسؤولين مع رؤسائهم. والمثال الثاني على هدر أموال المسلمين هو أيضاً من نفس الكتاب، ويحكي قصة إعجاب شخص بجارية تمكن من الوصول إليها بعد أن أصبح وزيراً وذلك بإنفاق الأموال في الملذات، هذا بالإضافة لاستخدام سطوته في تهديد من يقفون أمام وصوله لملذاته. قال المؤلف: «قرأت بخط أبي الحسن بن رشأ بن نظيف ... حدثني جحظة أبو الحسن أحمد بن جعفر بن موسى بن يحيى بن خالد بن برمك قال: كان أبو الصقر إسماعيل بن بلبل يهوى جارية من القيان قبل وزارته، وكان الحسن بن رجاء بن أبي الضحاك ينافسه فيها، وكانت تؤثر الحسن بن رجاء لصباحته وأفضاله، وتشنا إسماعيل لقبحه وخلته، فلما تقلد الوزارة لم يقدم شيئا على ابتياعها فملأ عينيها من الأعراض وواعدها ليوم عزم فيه على الصحبة، فأمر أن يفرش له وتعبى الأواني الفضة والذهب وأصناف الطيب والبلور والزجاج المحكم الذي له القدر والقيمة. فلما أخذ منه الشراب قال لها: رأيت أحسن من مجلسنا هذا؟ قالت: نعم. قال: وما هو؟ قالت: قدح مورد كنت أشرب فيه عند الحسن بن رجاء. فوقع إلى أبي بكر الفتى كاتبه وقريبه وكان رسمه أن يجلس في دار أبي الصقر التي للعامة إلى آخر وقت ولا ينصرف حتى يستأذنه: بلغني أن عند الحسن بن رجاء قدحا موردا وقد أحببت أن أراه وهو صديقك فاكتب إليه في الحضور فإذا حضر فتقدم إليه بإحضار هذا القدح. ففعل أبو بكر ذلك. فجاءه الحسن فأقرأه توقيع أبي الصقر إليه في أمر القدح فقال: قد كان عندي القدح

وانكسر. فكتب أبو بكر إلى أبي الصقر بذلك. فأجابه: أن مثل هذا القدح إذا انكسر لم يرم بزجاجه، فليحضره مكسرا على أني أعلم أن هذا القول إخبار منه، فعده عني الإحسان إن أحضره وتواعده بالإساءة إن أخره. فأقرأه التوقيع وما كتب فيه وقال له: والله يا ابن أخي ما أرى لك أن تمنعه من ولد لك لو طلبه منك، فضلا عن عرض لا قدر له، سيما مع هذا الوعيد. فقال: أنا أحضر القدح على شرط. قال: وما هو؟ قال: اكتب معه أبياتا من الشعر تنفذها مع القدح إليه. قال: فافعل. فأخذ دواة وكتب إلى منزله وأنفذ له القدح وكتب:

سلم على أربع بالكرح نقلاها ... من أجل جارية فيهن نهواها
تمكنت نوب الأيام منك بها ... والدهر إن أسلف الحسنى تقضاها
يا بؤس قلبك ما أقصى مراميه ... وشجو نفسك ما أدنى بلاياها
وحليب عيش مضى ما كان أنعمه ... أيام أيامنا فيه نملاها
أشكو إليك أبا بكر شجي بهوى ... أطعته من صبا نفسي فعاصاها
فأسعد الصب إن كنت امرأ غزلا ... وأعطف على ذي البلا إن كنت أواها
قد جاءك القدح المسلوب بهجته ... مذ حيل دون التي أدنت له فاها
حكى تورد خديها وتفضله ... لعجز ما صنعه أن يحكي الله
عهدي به في يد حسناء قد نظمت ... عليه من لؤلؤ سمط ثناياها
فالكف حمراء مما قد تخطفها ... والراح عرى مما قد تلقاها
خذه إليك عزيزا أن يحادبه ... لو أن أخرى لياليها كأولاها
لكن ضلة رأي أن أرى كلفا ... بغادة نشبت في الغدر كفاها
أو صائنا قدحا مسته ريقتها ... وقد ترشفها غيري وفداها
فإن تفتنا بها الأيام مرغمة ... عمدا ويسعد فيها الدهر مولاها
فقد جرى بيننا ما ليس نذكره ... إلا تنغص دنياه ودنياها

وجاء بهذا الشعر إلى أبي بكر، فلما قرأه قال أين يذهب بك، والله لأوقف الوزير عليه ولأنفذنه إليه. وجيء بالقدح وكتب إلى أبي الصقر رقعة جميلة يقول فيها إن الحسن أحضرني القدح ممتثلا لأمر الوزير أيده الله، ومنقادا إلى طاعته، وقد أنفذته مع رقعتي هذه. فأجابه أبو الصقر: قد وصل القدح وحسن موقعه منا، فليفت الحسن متنجزا ما وعدته، أفي له بذلك إن شاء الله. فلقيه الحسن فصرفه وأحسن إليه» (تاريخ مدينة دمشق جـ١٣ ص٨٩-٩٠، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.). ومن هذه القصة عبرة تراها في حياتك دوماً أخي القارئ. وهي أن للناس أهواء وآمال وخصومات تراكمت معهم طيلة حياتهم، ومتى ما وصلوا لمنصب بادروا لتحقيق آمالهم ولم يترددوا في الإنتقام من خصومهم إلا من رحم ربك. فهذا زميل لك في العمل، وقد يكون أقل منك علماً وخبرة، فبمجرد تقلده منصباً قيادياً سيعتقد جازماً أنه أكثر منك فهماً. فيبدأ بإدارة أمورك وأمور زملائك بما يراه ملائماً. وكما سترى فإن في هذا هدر كبير لموارد الأمة وطاقاتها. أما ما تفعله الشريعة فهو وضع أطر تمكن الكل من السعي في حياة إنتاجية دون تسلط الأفراد بعضهم على بعض برسم الحدود بين الأفراد من خلال مقصوصة الحقوق كما سيأتي بإذنه تعالى.

٢) وقد تأتي الشبكة بطريقة إيجابية، فهي تعني أيضاً القرابة والرحم. إلا أن معظم المعاني سلبية لذلك اخترتها. انظر لسان العرب: جـ ٢ صـ ٢٦٤ .

٣) انظر مثلاً كتاب «تحرير المقال فيما يحل ويحرم من بيت المال» للحافظ تقي الدين أبي بكر محمد بن محمد البلاطنسي (ت ٩٣٦)، تحقيق فتح الله محمد غازي الصباغ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، لا يوجد تاريخ.

٤) رواه أحمد وأبو داود وغيرهما عن عقبة بن عامر مرفوعاً وصححه ابن خزيمة والحاكم. انظر مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ١٧٣٣٣؛ سنن أبي داود، الحديث رقم ٣٣٩؛ سنن الدارمي، الحديث رقم ١٦٦٦؛ كشف الخفاء: جـ ٢ صـ ٥٠١؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي، الإصدار الثالث.

٥) أبو عبيد: صـ ٥٢٤ من طبعة ١٤٠٦؛ لتعريف المكوس انظر لحاشية المحقق وسيأتي بيانه بتفصيل أكثر.

٦) سورة الأنفال: الآية ٤١ .

٧) انظر شرح الباب السابع من كتاب الجهاد والسير من ابن حجر؛ وكذلك سيرة ابن هشام: جـ٣ صـ ١٩٤ .

٨) صحيح البخاري: الحديث رقم ٣١١٦ .

٩) سنن أبو داود، الحديث رقم ٣٤٦٢؛ سنن البيهقي الكبرى، الحديث جـ ٥ صـ ٣١٦؛ مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ٥٥٦٢؛ وجاء عن الحديث في الدراية في تخريج أحاديث الهداية (جـ ٢ صـ ١٥١): «وأخرجه الدارقطني ثم البيهقي من طريق يونس بن أبي إسحاق عن أمه العالية قالت كنت قاعدة عند عائشة فأتتها أم محبة فذكر نحوه ومن أحاديث تحريم العينة ما أخرجه أبو داود وأحمد والبزار وأبو يعلى عن ابن عمر رفعه إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلا لا ينزعه منكم حتى ترجعوا إلى دينكم و إسناده ضعيف وله عند أحمد إسناد آخر أجود وأمثل منه ومن حديث عبد الله بن عمرو بن العاص نحوه عنده بإسناد ضعيف». وجاء في نيل الأوطار عن الحديث (جـ ٥ صـ٣١٨): «الحديث أخرجه أيضا الطبراني وبن القطان وصححه، قال الحافظ في بلوغ المرام ورجاله ثقات، وقال في التلخيص وعندي أن إسناد الحديث الذي صححه بن القطان معلول لأنه لا يلزم من كون رجاله ثقات أن يكون صحيحا لأن الأعمش مدلس ولم يذكر سماعه من عطاء وعطاء يحتمل أن يكون هو عطاء الخرساني فيكون فيه تدليس التسوية بإسقاط نافع بين عطاء وبن عمر انتهى، و إنما قال هكذا لأن الحديث رواه أحمد والطبراني من طريق أبي بكر بن عياش عن الأعمش عن عطاء عن ابن عمر، ورواه أحمد وأبو داود من طريق عطاء الخرساني عن نافع عن ابن عمر ، وقال المنذري في مختصر السنن ما لفظه في إسناده إسحاق بن أسيد أبو عبد الرحمن الخرساني نزيل مصر لا يحتج بحديثه وفيه أيضا عطاء الخرساني وفيه مقال انتهى، قال الذهبي في الميزان إن هذا الحديث من مناكيره وقد ورد النهي عن العينة من طرق عقد لها البيهقي في سننه بابا ساق فيه جميع ما ورد في ذلك وذكر علله، وقال روي حديث العينة من وجهين ضعيفين عن عطاء بن أبي رباح عن عبد الله بن عمر بن الخطاب قال وروي عن ابن عمر موقوفا أنه كره ذلك، قال بن كثير وروي من وجه ضعيف أيضا عن عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعا ويعضده حديث عائشة يعني المتقدم في الباب الذي قبل هذا وهذه الطرق يشد بعضها بعضا»، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

١٠) انظر فيض القدير: جـ ١ صـ ٣١٤؛ الإصابة في تمييز الصحابة: جـ ٤ صـ ٣٠٩؛ الدر المنثور: جـ ١ صـ ٥٩٩؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

١١) وتكملة ما جاء في الدر المنثور: «وقال رسول الله صلى الله عليه

وسلم: ﴿والذي نفس محمد بيده ما شجت وجه ولا اغبرت قدم في عمل يبتغى به درجات الآخرة بعد الصلاة المفروضة كجهاد في سبيل الله، ولا ثقل ميزان عبد كدابة ينفق عليها في سبيل الله أو يحمل عليها في سبيل الله﴾، وأخرج الطبراني عن أبي أمامة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ذروة الإسلام الجهاد لا يناله إلا أفضلهم﴾، السيوطي: جـ ١ صـ ٥٩٤، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

١٢) سورة البقرة: الآية ٢١٦؛ الدر المنثور، السيوطي جـ ١ صـ ٨٦؛ كما أن محمد بن عبد الرحمن المقرئ أبو الفرج جمع أربعين حديثاً في كتابه «الأربعين في الجهاد» معظمها مختلف في معانيه؛ برنامج التراث للحاسب الآلي.

١٣) الآيات التي وردت في المتن هي: سورة البقرة: الآية ٢٨٥؛ سورة التحريم: الآية ٥؛ سورة الإسراء: الآية ٨؛ ومما ذكره السيوطي أيضاً: «وأخرج ابن جرير عن ابن عباس قال: كنت رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا ابن عباس ارض عن الله بما قدر وإن كان خلاف هواك فإنه مثبت في كتاب الله. قلت: يا رسول الله، فأين وقد قرأت القرآن؟ قال: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾». انظر الدر المنثور: السيوطي: جـ ١ صـ ٥٨٧، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

١٤) سورة التوبة: الآيات ٢٤، ٣٨، ٣٩، ١٩؛ سورة الصف: الآيتان ١٠، ,١١ وجاء في فضائل الاعمال «عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما قال: كنت عند منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رجل ما أبالي أن لا أعمل عملاً بعد الإسلام إلا أن أسقى الحاج، وقال آخر إلا أن أعمر المسجد الحرام، وقال آخر الجهاد في سبيل الله أفضل مما قلتم. فزجرهم عمر رضي الله عنه وقال: لا ترفعوا بأصواتكم عند منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يوم الجمعة، ولكن إذا صلينا الجمعة دخلنا على النبي صلى الله عليه وسلم فسألناه. فنزلت ﴿أَجَعَلۡتُمۡ سِقَايَةَ ٱلۡحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ كَمَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَجَٰهَدَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسۡتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ﴾، أخرجه مسلم». انظر فضائل الأعمال: جـ ١صـ ٩٦ (الحديث رقم ٤١٩). منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

١٥) الحديث أخرجه مسلم وأبو داود والنسائي والحاكم والبيهقي، انظر الدر المنثور: جـ ١ صـ ٥٩٠، منقول من التراث؛ سورة التوبة: الآية ٨٤ .

١٦) انظر الدر المنثور: جـ ١ صـ ٥٩٩؛ مختار الصحاح جـ ١ صـ ٣٦؛ لسان العرب جـ ١٢ صـ ٧٩؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

١٧) الدر المنثور: جـ ١ صـ ٥٩٢؛ سورة الأنفال: الآية ٧٤؛ سورة آل عمران: الآية ١٤٢، سورة التوبة: الآية ١٦؛ سورة محمد: الآية ٣١ والآية ١٧ .

١٨) الحديث الأول الذي رواه الترمذي ذكر في رياض الصالحين جـ ١ صـ ٣٠٤؛ أما الحديث الثاني فقد ورد في مجمع الزوائد (جـ ٥ صـ ٢٩٣) لعلي بين أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧)، رواه أحمد هكذا. وجاء أيضاً التالي عن الحديث: «قال مثل ذلك والبزار والطبراني إلا انه قال سبع خصال، وهي كذلك ورجال أحمد والطبراني ثقات. وعن رجل كانت له صحبة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿يعطى الشهيد ست خصال: عند أول قطرة من دمه يكفر عنه كل خطيئة، ويرى مقعده من الجنة، ويزوج من الحور العين، ويؤمن من الفزع الاكبر وعذاب القبر، ويحلى حلة الايمان﴾. رواه أحمد وفيه عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان، وثقه أبو حاتم وجماعة، وضعفه جماعة. وعن عبد الله ابن عمرو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿للشهيد ست خصال: يغفر له بأول دفعة من دمه، ويؤمن من الفزع، ويرى مقعده من الجنة، ويزوج من الحور العين، ويجار من عذاب القبر﴾. رواه الطبراني وفيه عبد الرحمن بن زياد بن انعم، وهو ضعيف. وعن أبي امامة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ان أول قطرة تقطر من دم الشهيد تكفر بها ذنوبه، والثانية يكسى من حلل الايمان، والثالثة يزوج من الحور العين﴾. رواه الطبراني وفيه جعفر بن الزبير وهو كذاب. وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿الشهيد يغفر له في أول دفقة من دمه، ويزوج حوراوين، ويشفع في سبعين من أهل بيته، والمرابط إذا مات في رباطه كتب له أجر عمله إلى يوم القيامة، وأتى عليه وريح برزقه، ويزوج سبعين حوراء، وقيل له قف فاشفع إلى أن يفرغ من الحساب﴾. قلت روى ابن ماجه بعضه، رواه الطبراني في الأوسط عن شيخه بكر بن سهل الدمياطي. قال الذهبي مقارب الحديث وضعفه النسائي». وفي مسند الإمام أحمد بن حنبل (جـ ٤ صـ٢٠٠): «حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا زيد بن يحيى الدمشقي قال ثنا بن ثوبان عن أبيه عن مكحول عن كثير بن مرة عن قيس الجذامي رجل كانت له صحبة قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿يعطى الشهيد ست خصال: عند أول قطرة من دمه يكفر عنه كل خطيئة، ويرى مقعده من الجنة، ويزوج من الحور العين، ويؤمن من الفزع الأكبر، ومن عذاب القبر ويحلى حلة الإيمان﴾، الحديث رقم ١٧٨٨٥؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي، وكذلك التالي بالنسبة لألم القتل. فقد جاء في الأربعين في الجهاد: «أخبرنا أبو الوقت عبد الأول بن عيسى ببغداد اخبرنا أبو الحسن عبد الرحمن بن محمد الداودي أخبرنا عبد الله بن احمد السرخسي بها اخبرنا عيسى بن عمر بن العباس أخبرنا أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي حدثنا محمد بن يزيد الرفاعي حدثنا صفوان بن عيسى عن ابن عجلان عن القعقاع بن حكيم عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿ما يجد الشهيد من ألم القتل الا كما يجد احد كم من ألم القرصة﴾. الحديث السابع عشر، جـ ١ صـ ٥٠ .

١٩) سنن الترمذي: الحديث رقم ١٦٥١: جـ ٤ صـ ١٨١؛ سورة آل عمران: الآية ١٦٩؛ المستدرك على الصحيحين: جـ ٢ صـ ٨٤، ٧٩؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٢٠) وأخرج ابن سعد عن أم بشر بنت البراء بن معرور قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿ألا أنبئكم بخير الناس بعده؟ قالوا: بلى. قال: ﴿رجل في غنمه يقيم الصلاة ويؤتي الزكاة يعلم حق الله في ماله قد اعتزل شرور الناس﴾. الدر المنثور: جـ ١ صـ ٥٨٨-٥٩١؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٢١) الحديث منقول من الدر المنثور: جـ ١ صـ ٥٩٠؛ وقد ورد في مسند الإمام أحمد بن حنبل (جـ ٤ صـ ٢٧٢) بلفظ مختلف: «١٨٤٢٥ حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا حسين بن على عن زائدة عن سماك عن النعمان بن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿مثل المجاهدين في سبيل الله كمثل الصائم نهاره والقائم ليله حتى يرجع متى يرجع﴾. منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٢٢) وأخرج البزار عن أبي هند، رجل من أصحاب رسول الله صلى

الله عليه وسلم قـال: قـال رسـول الله صلى الله عليه وسـلم: ﴿مثل المجاهد في سبيل الله مثل الصائم القائم القانت لا يفتر من صيام ولا صلاة ولا صدقة﴾؛ وأخرج مسلم والترمذي والنسائي والبيهقي في الشعب عن أبي هريرة قال: قيل يا رسول الله، أخبرنا بما يعدل الجهاد في سبيل الله؟ قال: ﴿لا تستطيعونه﴾، قال: بلى يا رسول الله، قال: ﴿مثل المجاهد في سبيل الله كمثل القائم الصائم البائت بآيات الله لا يفتر من صيام وصلاة حتى يرجع المجاهد إلى أهله﴾؛ الدر المنثور: جـ ١ صـ ٥٨٦-٥٩١؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٢٣) فتح الباري: جـ ٦ صـ ٧؛ سورة التوبة: الآية ١٢٠؛ تحفة الأحوذي: جـ ٥ صـ ٢٠٤؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٢٤) الحديث في المتن هو الحديث رقم ٢٠٦٢ في الترغيب والترهيب: جـ ٢ صـ ١٩١؛ والحديث في الهامش من الدر المنثور، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي، وكذلك التالي. أخرج أحمد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي والبيهقي في الشعب عن أبي هريرة قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم: أي الأعمال أفضل؟ قال: ﴿الإيمان بالله ورسوله﴾، قيل: ثم ماذا؟ قال: ﴿الجهاد في سبيل الله﴾، قيل: ثم ماذا ؟ قال: ﴿ثم حج مبرور﴾. وأخرج أحمد والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي والحاكم والبيهقي عن أبي سعيد الخدري قال أتى رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أي الناس أفضل؟ فقال: ﴿مؤمن مجاهد بنفسه وماله في سبيل الله﴾. قال: ثم من؟ قال: ﴿مؤمن في شعب من الشعاب يعبد الله ويدع الناس من شره﴾، وأخرج أحمد عن الشفاء بنت عبد الله وكانت من المهاجرات أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن أفضل الإيمان فقال: ﴿إيمان بالله وجهاد في سبيل الله وحج مبرور﴾. انظر الدر المنثور للسيوطي: جـ ١ صـ ٥٩٨-٥٩٠ .

٢٥) وأخرج أحمد عن عمرو بن عبسة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من قاتل في سبيل الله فواق ناقة حرم الله وجهه على النار﴾. الدر المنثور للسيوطي: جـ ١ صـ ٥٨٨-٥٨٩، ٥٩٨-٥٩٩؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٢٦) وتكملة ماجاء في الهامش: «... وتقول العرب: ما أقام عندي فواق ناقة، وبعض يقول فواق ناقة بمعنى الإفاقة كإفاقة المغشي عليه تقول: أفاق يفيق، إفاقة وفواقا. وكل مغشي عليه أو سكران معتوه إذا انجلى ذلك عنه قيل قد أفاق واستفاق» وجاء في سنن الدارمي: «أخبرنا نعيم بن حماد ثنا بقية عن بحير عن خالد بن معدان عن مالك بن يخامر عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من قاتل في سبيل الله فواق ناقة وجبت له الجنة وهو قدر ما تدر حلبها لمن حلبها». انظر لسان العرب: جـ ١٠ صـ ٣١٧-٣١٨؛ سنن الدارمي: الحديث رقم ٢٣٩٤: جـ ٢ صـ ٢٦٥؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٢٧) سورة التوبة: الآية ١٢٠، ١٢١ والآية ٢٠ .

٢٨) وأخرج أحمد والبخاري ومسلم والترمذي وابن ماجة عن سهل بن سعد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿الروحة والغدوة في سبيل الله أفضل من الدنيا وما فيها﴾. وأخرج مسلم والنسائي عن أبي أيوب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿غدوة في سبيل الله أو روحة خير مما طلعت عليه الشمس وغربت﴾. وأخرج البزار عن عمران بن حصين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿غدوة في سبيل الله أو روحة خير من الدنيا وما فيها﴾. وأخرج الترمذي وحسنه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿غدوة في سبيل الله أو روحة خير من الدنيا وما فيها﴾. الدر المنثور: جـ ١ صـ ٥٩٠-٥٩٨؛ نيل الأوطار: جـ ٨ صـ ٢٧؛ المستدرك على الصحيحين: جـ ٢ صـ ٨٨؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٢٩) الدر المنثور: جـ ١ صـ ٥٩١، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٣٠) المرجع السابق: جـ ١ صـ ٥٩٥ .

٣١) وأخرج أحمد عن أبي الدرداء قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا يجمع الله في جوف رجل غبارا في سبيل الله ودخان جهنم. ومن اغبرت قدماه في سبيل الله حرم الله سائر جسده على النار. ومن صام يوما في سبيل الله ختم له بخاتم الشهداء، يعرفه بها الأولون والآخرون يقولون فلان عليه طابع الشهداء﴾. وأخرج الترمذي وصححه والنسائي والحاكم والبيهقي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا يلج النار رجل بكى من خشية الله حتى يعود اللبن في الضرع، ولا يجتمع غبار في سبيل الله ودخان جهنم في منخري مسلم أبدا﴾. وأخرج البزار عن أبي بكر الصديق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿من اغبرت قدماه في سبيل الله حرمهما الله على النار﴾. وأخرج البزار عن عثمان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿من اغبرت قدماه في سبيل الله حرم الله عليه النار﴾. وأخرج أحمد من حديث مالك بن عبد الله النخعي مثله. انظر لسان العرب جـ ٢ صـ ٢٨٤ ؛ الدر المنثور: جـ ١ صـ ٥٩٠-٥٩٩، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٣٢) الدر المنثور: جـ ١ صـ ٥٩٣؛ منقول من برنانج التراث للحاسب الآلي.

٣٣) المرجع السابق: جـ ١ صـ ٥٩٥ .

٣٤) وأخرج أحمد والنسائي والطبراني والحاكم وصححه عن أبي ريحانة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿حرمت النار على عين دمعت من خشية الله، حرمت النار على عين سهرت في سبيل الله وعين غضت عن محارم الله وعين فقئت في سبيل الله﴾. وأخرج الحاكم والبيهقي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿كل عين باكية يوم القيامة، إلا عينا غضت عن محارم الله وعينا سهرت في سبيل الله وعينا خرج منها مثل رأس الذباب من خشية الله﴾. الدر المنثور: جـ ١ صـ ٥٩١-٥٩٣؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٣٥) مسند الإمام أحمد: جـ ٥ صـ ٢٤٣، الحديث رقم ٢٢١٦٣؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٣٦) الدر المنثور: جـ ١ صـ ٥٩٤-٥٩٥؛ وجاء في مسند الإمام أحمد (جـ ٥ صـ ٢٤٤، الحديث رقم ٢٢١٦٩): «حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا محمد بن جعفر أنا ابن جريج وروح ثنا ابن جريج قال قال سليمان بن موسى ثنا مالك بن يخامر ان معاذ بن جبل حدثه، وقال روح حدثهم، انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿من جاهد في سبيل الله (وقال روح: قاتل في سبيل الله)، من رجل مسلم فواق ناقة فقد وجبت له الجنة، ومن سأل الله القتل من عند نفسه صادقا ثم مات أو قتل فله أجر الشهداء، ومن جرح جرحاً في سبيل الله أو نكب نكبة فإنها تجيء يوم القيامة كأغزر ما كانت﴾. وقال عبد الرزاق كأغز، وروح كأغزر، وحجاج كأعز ما كانت لونها كالزعفران وريحها كالمسك، ومن جرح في سبيل الله فعليه طابع الشهداء». منقول من

برنامج التراث للحاسب الآلي.
٣٧) وتكملة ما جاء في لسان العرب: «... وأَنا كالِمٌ ورجل مَكْلُوم وكَلِيم؛ قال: عليها الشَّيخُ كالأَسَد الكَلِيم و الكَلِيمُ، فالجر على قولك عليها الشيخ كالأَسد الكليم إِذا جُرِحَ فَحَمِي أَنْفاً، والرفع على قولك عليها الشيخُ الكليمُ كالأَسد، والجمع كَلْمى . وقوله تعالى: ﴿أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾ ؛ قرئت: تَكْلِمُهم وتُكَلِّمُهم، فَتَكْلِمُهم: تجرحهم وتَسِمُهم، وتُكَلِّمُهم: من الكلام، وقيل: تَكْلِمهم وتُكَلِّمهم سواء كما تقول تَجْرحُهم وتُجَرِّحهم، قال الفراء: اجتمع القراء على تشديد تُكَلِّمهم وهو من الكلام، وقال أَبو حاتم: قرأَ بعضهم تَكْلِمهُم وفسر تَجْرحهُم، والكلام: الجراح، وكذلك إِن شدد تُكَلِّمهم فذلك المعنى تُجَرِّحهم، وفسر فقيل: تَسِمهُم في وجوههم، تَسِمُ المؤمن بنقطة بيضاء فيبيضُّ وجهه، وتَسِم الكافر بنقطة سوداء فيسودّ وجهه. والتَّكْلِيمُ: التَّجْرِيح؛ قال عنترة: إِذ لا أَزالُ على رِحالةِ سابحٍ نَهْدٍ، تَعاوَرَه الكُماة، مُكَلَّمِ وفي الحديث: ذَهَب الأَوَّلون لم تَكْلِمهم الدنيا من حسناتهم شيئاً أَي لم تؤثِّر فيهم ولم تَقْدح في أَديانهم، وأَصل الكَلْم الجُرْح». الحديث من الدر المنثور: جـ ١ صـ ٥٨٨؛ لسان العرب جـ ١٢ صـ ٥٢٥؛ منقول من برنامج التراث للحساب الآلي.
٣٨) جاء في المستدرك على الصحيحين (جـ ٢ صـ ١٢٩): «عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿يغفر للشهيد كل ذنب إلا الدين﴾. وجاء في سنن الدارمي (الحديث رقم: ٢٤١١): «أخبرنا محمد بن المبارك ثنا معاوية بن يحيى قال هو الصدفي ثنا صفوان بن عمرو عن أبي المثنى الأملوكي عن عتبة بن عبد السلمي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿القتلى ثلاثة: مؤمن جاهد بنفسه وماله في سبيل الله، إذا لقي العدو قاتل حتى قتل﴾. قال النبي صلى الله عليه وسلم فيه، ﴿فذلك الشهيد الممتحن في خيمة الله تحت عرشه لا يفضله النبيون الا بدرجة النبوة. ومؤمن خلط عملا صالحا وآخر سيئا، جاهد بنفسه وماله في سبيل الله، إذا لقي العدو قاتل حتى يقتل﴾. قال النبي صلى الله عليه وسلم فيه: ﴿مصمصة محت ذنوبه وخطاياه، ان السيف محاء للخطايا، وأدخل الجنة من أي أبواب الجنة شاء. ومنافق جاهد بنفسه وماله فإذا لقي العدو قاتل حتى قتل. فذاك في النار، ان السيف لا يمحو النفاق﴾. قال عبد الله: يقال للثوب إذا غسل مصمص الفرائض. فقام رجل فقال: يا رسول الله، أرأيت من قتل في سبيل الله فهو ذلك مكفر عنه خطاياه؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿نعم، إذا قتل صابراً محتسباً مقبلاً غير مدبر، الا الدين فإنه مأخوذ به كما زعم لي جبريل﴾». سنن الدارمي: جـ ٢ صـ ٢٧٢-٢٧٣؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
٣٩) المستدرك على الصحيحين جـ ٢ صـ ٩٠؛ وأخرج أبو داود والحاكم وصححه والبيهقي عن أبي مالك الأشعري أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿من نصل في سبيل الله فمات أو قتل فهو شهيد أو رفصه فرسه أو بعيره أو لدغته هامة أو مات على فراشه بأي حتف شاء الله، فإنه شهيد و إن له الجنة﴾، انظر الدر المنثور للسيوطي: جـ ١ صـ ٥٩٠-٥٩١؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
٤٠) الدر المنثور: جـ ١ صـ ٥٩٦؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
٤١) وأخرج البيهقي عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿لحجة أفضل من عشر غزوات، ولغزوة أفضل من عشر حجات﴾. الدر المنثور للسيوطي جـ ١ صـ ٥٩٦-٥٩٧؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
٤٢) الدر المنثور: جـ ١ صـ ٥٩٠، ٥٩٩؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
٤٣) وأخرج عبد الرزاق في المصنف عن أبي أمامة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿عليكم بالجهاد في سبيل الله، فإنه باب من أبواب الجنة يذهب الله به الهم والغم﴾. الدر المنثور: جـ ١ صـ ٥٨٩-٥٩٠؛ الأربعين في الجهاد: الحديث الثاني والثلاثون، جـ ١ صـ ٧٥ منقول من برنامج التراث للحساب الآلي.
٤٤) الدر المنثور: جـ ١ صـ ٥٩٨؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
٤٥) صحيح البخاري: الحديث رقم ٣١٢٣؛ الدر المنثور: جـ ١ صـ ٥٩٢، ٥٩٥، ٥٩٧؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
٤٦) وفي المستدرك على الصحيحين أن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿ما من غازية تغزو في سبيل الله فيصيبون غنيمة إلا تعجلوا ثلثي أجرهم من الآخرة، ويبقي لهم الثلث، فإن لم يصيبوا غنيمة تم لهم أجرهم﴾. الدر المنثور: جـ ١ صـ ٥٩٦؛ المستدرك على الصحيحين: جـ ٢ صـ ٨٧؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
٤٧) الدر المنثور: جـ ١ صـ ٥٩٢؛ المستدرك على الصحيحين جـ ٢ صـ ٨٣؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
٤٨) انظر فتح الباري في «باب الغنيمة لمن شهد الوقعة» في الحديث ٣١٢٥؛ انظر أيضاً المغني: جـ ٩ صـ ٢٨٣ من طبعة ١٤١٣ .
٤٩) القصة كما وردت في الكامل في التاريخ (جـ ٢ صـ ٤١٨-٤١٩) كالتالي: «قال السائب: فلما فتح الله على المسلمين وأحضر الفارسي السفطين اللذين أودعهما عنده النخيرجان فإذا فيهما اللؤلؤ والزبرجد والياقوت. فلما فرغت من القسمة احتملتها معي وقدمت على عمر. وكان قد قدر الوقعة فبات يتململ ويخرج ويتوقع الأخبار، فبينما رجل من المسلمين قد خرج في بعض حوائجه فرجع إلى المدينة ليلا فمر به راكب فسأله من أين أقبل؟ فقال: من نهاوند. وأخبره بالفتح وقتل النعمان. فلما أصبح الرجل تحدث بهذا بعد ثلاث من الوقعة. فبلغ الخبر عمر فسأله فأخبره فقال: ذلك بريد الجن. ثم قدم البريد بعد ذلك، فأخبره بما يسره ولم يخبره بقتل النعمان. قال السائب: فخرج عمر من الغد يتوقع الأخبار. قال: فأتيته فقال: ما وراءك؟ فقلت: خيراً يا أمير المؤمنين، فتح الله عليك وأعظم الفتح، واستشهد النعمان بن مقرن. فقال عمر: إنا لله و إنا إليه راجعون. ثم بكى فنشج حتى بانت فروع كتفيه فوق كتده. قال: فلما رأيت ذلك وما لقي قلت: يا أمير المؤمنين ما أصيب بعده رجل يعرف وجهه. فقال: أولئك المستضعفون من المسلمين، ولكن الذي أكرمهم بالشهادة يعرف وجوههم وأنسابهم، وما يصنع أولئك بمعرفة عمر. ثم أخبرته بالسفطين. فقال: أدخلهما بيت المال حتى ننظر في شأنهما والحق بجندك. قال: ففعلت وخرجت سريعا إلى الكوفة وبات عمر، فلما أصبح بعث في أثري رسولاً فما أدركني حتى دخلت الكوفة فأنخت بعيري وأناخ بعيره على عرقوبي بعيري. فقال: الحق بأمير المؤمنين فقد بعثني في طلبك فلم أقدر عليك إلا الآن. قال: فركبت معه فقدمت على عمر، فلما رآني قال إلي: مالي وللسائب! قلت: ولماذا؟ قال: ويحك،

والله ما هو إلا أن نمت الليلة التي خرجت فيها فباتت الملائكة تسحبني إلى ذينك السفطين يشتعلان ناراً فيقولون لنكوينك بهما. فأقول: إني سأقسمهما بين المسلمين. فخذهما عني لا أبالك، والحق بهما فبعهما في أعطية المسلمين وأرزاقهم. قال فخرجت بهما فوضعتهما في مسجد الكوفة وغشيني التجار فابتاعهما مني عمرو بن حريث المخزومي بألفي ألف درهم، ثم خرج بهما إلى أرض الأعاجم فباعهما بأربعة آلاف ألف. فما زال أكثر أهل الكوفة مالاً بعد. وكان سهم الفارس بنهاوند ستة آلاف وسهم الراجل ألفين. ولما قدم سبي نهاوند المدينة جعل أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة لا يلقى منهم صغيراً إلا مسح رأسه وبكى وقال له أكل عمر كبدي. وكان من نهاوند، فأسرته الروم أيام فارس وأسره المسلمون من الروم بعد، فنسب إلى حيث سبي. وكان المسلمون يسمون فتح نهاوند فتح الفتوح لأنه لم يكن للفرس بعده اجتماع ...». منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٥٠) انظر بحث «الإيرادات العامة في العهد النبوي»؛ منذر قحف؛ وقائع الندوة ٣٦؛ البنك الإسلامي للتنمية: صـ ٢٨٢ .

٥١) انظر تفسير القرطبي في تأويل الآية ١ من سورة الأنفال: جـ ١٧ صـ ٣٦٠-٣٦١ .

٥٢) يوضح القرطبي هذا المذهب ويرد عليه بقوله: «وقد قيل: إنها محكمة غير منسوخة، وأن الغنيمة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وليست مقسومة بين الغانمين، وكذلك لمن بعده من الأئمة. كذا حكاه المازري عن كثير من أصحابنا رضي الله عنهم، وأن للإمام أن يخرجها عنهم. واحتجوا بفتح مكة وقصة حنين. وكان أبو عبيد يقول: افتتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة عنوة ومن على أهلها فردها عليهم ولم يقسمها ولم يجعلها عليهم فيئاً. ورأى بعض الناس أن هذا جائز للأئمة بعده ...»، والرد يطول، انظر تفسير الآية ٤١ من سورة الأنفال: جـ ٨ صـ ٢ .

٥٣) لقد تم ذكر هذا الإقتباس في فصل «الأراضي»؛ انظر القرطبي: تفسير الآية ٤١ من سورة الأنفال: جـ ٨ صـ ٣ .

٥٤) انظر تفسير القرطبي للآية ٤١ من سورة الأنفال: جـ ٨ صـ ١٣ .

٥٥) وتكملة ما جاء في النص: «... واحتج بعموم الآية. قال: والأرض مغنومة لا محالة. فوجب أن تقسم كسائر الغنائم. وقد قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما افتتح عنوة من خيبر. قالوا: ولو جاز أن يدعي الخصوص في الأرض جاز أن يدعي في غير الأرض فيبطل حكم الآية. وأما آية الحشر فلا حجة فيها. لأن ذلك إنما هو في الفيء لا في الغنيمة. وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ﴾ استئناف كلام بالدعاء لمن سبقهم بالإيمان لا لغير ذلك. قالوا: وليس يخلوا فعل عمر في توقيفه الأرض من أحد وجهين: ...». انظر تفسير الآية ٤١ من سورة الأنفال: جـ ٨ صـ ٤-٥ .

٥٦) صحيح البخاري: الحديث رقم ٣١٣٤؛ انظر أيضاً فتح الباري في كتاب الجهاد والسير في باب «ومن الدليل على أن الخمس». وهناك تلخيص مفيد أيضاً في القرطبي في تفسير الآية ١ من سورة الأنفال: جـ ١٧ صـ ٣٦٢-٣٦٣ .

٥٧) انظر تفسير القرطبي جـ ٤ صـ ٢٥٦؛ زاد المسير جـ ١ صـ ٤٩١؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٥٨) انظر المستدرك على الصحيحين جـ ٢ صـ ١٣٨؛ الأحاديث رقم ٢٥٨٣، ٢٥٨٢، ٢٥٨٤؛ الأم جـ ٤ صـ٢٥١؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٥٩) فتح القدير: جـ ١ صـ ٣٩٤؛ صحيح البخاري: جـ ٣ صـ ١١١٨؛ الحديث رقم ٢٩٠٨ في باب الغلول.

٦٠) الحديث رقم ٣١١٨ .

٦١) انظر شرح الحديث في الباب السابع من كتاب الجهاد والسير.

٦٢) أحكام القرآن لابن العربي: جـ ١ صـ ٣٩٥؛ تفسير القرطبي جـ ٤ صـ ٢٦١؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٦٣) صحيح مسلم: جـ ٣ صـ ١٥٢٢؛ الحديث رقم ١٩١٧؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل جـ ٤ صـ ١٥٦؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٦٤) سورة الأنفال: الآية ٦٠؛ تفسير الطبري جـ ١٠ صـ٣٠؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٦٥) تفسير الطبري: جـ ١٠ صـ ٣٢؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٦٦) تفسير الطبري: جـ ١٠ صـ٣٠؛ سبل السلام: جـ ٤ صـ ٧٢؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٦٧) صحيح البخاري: الحديث رقم ٢٨٩٩ ؛ انظر أيضاً نيل الأوطار: جـ ٨ صـ ٨٤ .

٦٨) صحيح مسلم: الحديث رقم ١٩١٨؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٦٩) صحيح مسلم: الحديث رقم ١٩١٩؛ شرح النووي على صحيح مسلم: جـ ١٣صـ ٦٥؛ سنن ابن ماجة: الحديث رقم ٢٨١٤؛ جـ ٢ صـ ٩٤٠؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي؛ كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: جـ ٢٨ صـ ٩ .

٧٠) الحديثان رقم ٢٤٦٧ و ٢٤٦٨ من المستدرك على الصحيحين: جـ ٢ صـ ١٠٤؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي. وجاء في سنن ابن ماجة: «حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ثنا يزيد بن هارون، أنبأنا هشام الدستوائي عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلام عن عبد الله بن الأزرق عن عقبة بن عامر الجهني عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إن الله ليدخل بالسهم الواحد الثلاثة الجنة، صانعه يحتسب في صنعته الخير، والرامي به، والممد به﴾. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿أرموا واركبوا، وأن ترموا أحب إلي من أن تركبوا. وكل ما يلهو به المرء المسلم باطل، إلا رمية بقوسه وتأديبه فرسه وملاعبته امرأته، فإنهن من الحق». سنن ابن ماجه: جـ ٢ صـ٩٤٠؛ وجاء في سنن البيهقي الكبرى: « أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، أنبأ العباس بن الوليد بن مزيد البيروتي، ثنا محمد بن شعيب، ثنا عبد الرحمن بن يزيد بن جابر، ثنا أبو سلام الأسود عن خالد بن زيد قال: كنت رجلاً رامياً أرامي عقبة بن عامر، فمر بي ذات يوم فقال: يا خالد أخرج بنا نرمي. فأبطأت عليه فقال: يا خالد تعال أحدثك ما حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو أقول لك كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إن الله عز وجل يدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة، صانعه الذي احتسب في صنعته الخير، ومنبله والرامي. أرموا واركبوا. وأن ترموا أحب إلي من أن تركبوا. وليس من اللهو إلا ثلاثة: تأديب الرجل فرسه وملاعبته زوجته ورميه بنبله عن قوسه. ومن علم الرمي ثم تركه فهي نعمة كفرها﴾. وكذلك رواه بن المبارك والوليد بن مسلم والوليد بن مزيد عن ابن جابر. سنن البيهقي الكبرى: جـ ١٠ صـ ١٣؛ لقول الشوكاني انظر: نيل الأوطار: جـ ٨ صـ ٢٤٨ .

٧١) سورة التوبة:الآية ٤١، سورة الحجرات:الآية ١٥؛ سورة الصف:

الآيتان ١٠-١١ ؛ سورة النساء: الآية ٩٥ .

٧٢) منذر قحف: إيرادات الميزانية العامة للدولة الإسلامية: وقائع الندوة ٣٦ للبنك الإسلامي للتنمية: صـ ٢٨٥ .

٧٣) للتفصيل انظر «السيرة النبوية» لابن هشام: دار الكتاب العربي، بيروت، أربعة أجزاء، ١٤١٣، تحقيق عمر عبد السلام تدمري: جـ ٤ صـ ١٥٥-١٥٨ .

٧٤) سورة التوبة: الآيات ٩٠ إلى ٩٣ .

٧٥) سيرة ابن هشام: جـ ٤ صـ ١٥٨ .

٧٦) انظر الدر المنثور للسيوطي: جـ ١ صـ ٥٩٠-٥٩٤؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٧٧) الدر المنثور: جـ ١ صـ ٥٩٧-٥٩٨؛ السنن الكبرى: الحديث رقم ٨٨٣٥؛ جـ ٥ صـ ٢٥٩؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٧٨) صحيح البخاري: الحديث رقم ٢٦٥٢ .

٧٩) الحديث رقم ٢٧٦٧٧ من مسند الإمام أحمد: جـ ٦ صـ ٤٦٥؛ الحديث رقم ٣٥٦٣ من سنن أبي داود: جـ ٣ صـ ٢٩٦؛ انظر أيضاً الحديث رقم ١١٢٥٨ من سنن البيهقي الكبرى: جـ ٦ صـ ٨٩؛ الحديث رقم ١٦١ من سنن الدارقطني: جـ ٣ صـ ٣٩؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٨٠) انظر وقائع الندوة ٣٦، منذر قحف: صـ ٢٨٩ .

٨١) صحيح البخاري: جـ ٢ صـ ٨٤٢ الحديث رقم ٢٢٦٠؛ انظر أيضاً صحيح مسلم: جـ ٣صـ ١٢٢٥ الحديث رقم ١٦٠١؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٨٢) سنن البيهقي الكبرى: جـ ٦ صـ ٢٠ الحديث رقم ١٠٨٧٨؛ انظر أيضاً المعجم الصغير جـ ٢ صـ ٢١٠، الحديث رقم ١٠٤٥؛ ومسند الإمام أحمد بن حنبل جـ ٦ صـ ٢٦٨، الحديث رقم ٢٦٣٥٥؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي. لقول ابن تيمية انظر: كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: جـ٢٨ صـ ٢٧٧ .

٨٣) للحديث وشرحه انظر فتح الباري في شرح الحديث رقم ٢٨٢١ و ٣١٤٨؛ والحديث الآخر أيضاً من صحيح البخاري: الحديث ٣١٤٩؛ انظر أيضاً الحديث رقم ٢٤٤٢ من صحيح مسلم.

٨٤) صحيح البخاري، الحديث رقم ١٤٦٩ .

٨٥) صحيح البخاري: الحديث رقم ٤٢١ و ٣١٦٥ .

٨٦) الطبقات الكبرى جـ ١ صـ ٣٢٣؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٨٧) انظر النظام الاقتصادي في الإسلام من عهد بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى نهاية عصر بني أمية: د. مصطفى الهمشري؛ دار العلوم الشرعية للطباعة والنشر: ١٤٠٥؛ صـ ٣٧٨-٣٧٩؛ منقول من زاد المعاد: جـ ٣ صـ ٤٩-٥٢ بتصرف.

٨٨) الأموال: (١٧٣٤) صـ ٥٤٧ من طبعة ١٤٠٦؛ وهناك حديث مشابه بلفظ مختلف رواه أبو داود.

٨٩) صحيح البخاري جـ ٢ صـ ٨٠٣؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي؛ انظر أيضاً منذر قحف: صـ ٢٨٧-٢٨٨ .

٩٠) صحيح البخاري: الحديث رقم ٣١١٧ .

٩١) سنن أبي داود: جـ ٣ صـ ١٧١؛ سنن البيهقي الكبرى: جـ ٦ صـ ٨٠ الحديث رقم ١١٢١٧؛ مسند البزار: جـ ٤ صـ ٢١٧؛ والمعجم الأوسط: جـ ١ صـ ١٤٨؛ المعجم الكبير: جـ ١ صـ ٣٦٤؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي. كتاب الأموال لأبي عبيد: صـ ٢٦٢ من طبعة ١٤٠٦ .

٩٢) صحيح البخاري: جـ ٢ صـ ٨٤٢ الحديث رقم ٢٢٥٩؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٩٣) سورة يوسف: الآيات ٥٤-٥٦ .

٩٤) سورة الأنعام: الآية ٥٠؛ سورة الأعراف: الآية ١٨٨؛ سورة هود: الآية ٣١ .

٩٥) سورة الحج: الآية ٦٧؛ سورة المائدة: الآية ٤٨ .

٩٦) لسان العرب: جـ ١٣ صـ ١٦٦؛ حاشية ابن عابدين: جـ ٥ صـ ٣٦٩؛ مواهب الجليل جـ ٣ صـ ٣٥٦؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٩٧) حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح جـ١ صـ ٥٢؛ منقول من برنامج التراث.

٩٨) انظر معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء: د. نزيه حماد؛ الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٥: صـ ٢٣٦ .

٩٩) الاستذكار: جـ ٨ صـ ١٤٩؛ البحر الرائق: جـ ٦ صـ ٢٩٩؛ الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى جـ ١ صـ ٨٢؛ وتكملة ما جاء في البحر الرائق: «والمراد به هنا ما ذكره بقوله، قوله الخرائط التي فيها السجلات والمحاضر وغيرها. أي الديوان والخرائط جمع خريطة مثل كريمة وكرائم، وهي شبهة كيس يشرج من أديم وخرق، كذا في المصباح ، وهذا مجاز لأن الديوان نفس السجلات والمحاضر لا الكيس كما أفاده مسكين»؛ منقول من برنامج التراث.

١٠٠) جاء في صحيح البخاري: «حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن عبد الرحمن بن عبد الله بن كعب بن مالك أن عبد الله بن كعب بن مالك، وكان قائد كعب من بنيه حين عمي، قال: سمعت كعب بن مالك يحدث حين تخلف عن قصة تبوك قال كعب: لم أتخلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة غزاها إلا في غزوة تبوك، غير أني كنت تخلفت في غزوة بدر ولم يعاتب أحداً تخلف عنها، إنما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يريد عير قريش حتى جمع الله بينهم وبين عدوهم على غير ميعاد. ولقد شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة حين تواثقنا على الإسلام وما أحب أن لي بها مشهد بدر، و إن كانت بدر أذكر في الناس منها كان من خبري أني لم أكن قط أقوى ولا أيسر حين تخلفت عنه في تلك الغزاة. والله ما اجتمعت عندي قبله راحلتان قط حتى جمعتهما في تلك الغزوة، ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يريد غزوة إلا ورى بغيرها حتى كانت تلك الغزوة، غزاها رسول الله صلى الله عليه وسلم في حر شديد واستقبل سفراً بعيداً ومفازاً وعدواً كثيراً فجلى للمسلمين أمرهم ليتأهبوا أهبة غزوهم، فأخبرهم بوجهه الذي يريد والمسلمون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كثير ولا يجمعهم كتاب حافظ، يريد الديوان. قال كعب: فما رجل يريد أن يتغيب إلا ظن أن سيخفى له ما لم ينزل فيه وحي الله. وغزا رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك الغزوة حين طابت الثمار والظلال وتجهز رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون معه، فطفقت اغدو لكي أتجهز معهم، فأرجع ولم أقض شيئا فأقول في نفسي: أنا قادر عليه. فلم يزل يتمادى بي حتى اشتد بالناس الجد فأصبح رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون معه. ولم أقض من جهازي شيئا. فقلت أتجهز بعده بيوم أو يومين ثم ألحقهم. فغدوت بعد أن فصلوا لأتجهز فرجعت ولم أقض شيئا، ثم غدوت ثم رجعت ولم أقض شيئا، فلم يزل بي حتى

أسرعوا وتفارط الغزو وهممت أن أرتحل فأدركهم وليتني فعلت فلم يقدر لي ذلك، فكنت إذا خرجت في الناس بعد خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم، فطفت فيهم أحزنني أني لا أرى إلا رجلاً مغموصاً عليه النفاق أو رجلاً ممن عذر الله من الضعفاء ولم يذكرني رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بلغ تبوك، فقال وهو جالس في القوم بتبوك: ﴿ما فعل كعب؟﴾ فقال رجل من بني سلمة: يا رسول الله حبسه برداه ونظره في عطفيه. فقال معاذ بن جبل: بئس ما قلت، والله يا رسول الله ما علمنا عليه إلا خيراً. فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال كعب بن مالك: فلما بلغني أنه توجه قافلاً حضرني همي وطفقت أتذكر الكذب وأقول: بماذا أخرج من سخطه غدا واستعنت على ذلك بكل ذي رأي من أهلي فلما قيل إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أظل قادما زاح عني الباطل وعرفت أني لن أخرج منه أبداً بشيء فيه كذب. فأجمعت صدقه، وأصبح رسول الله صلى الله عليه وسلم قادماً، وكان إذا قدم من سفر بدأ بالمسجد فيركع فيه ركعتين ثم جلس للناس فلما فعل ذلك ... » الحديث. وجاء في النهاية أيضاً في تعريف ديوان: «لا يجمَعَهم دِيوان حافظ: الدِّيوانُ هو الدَّفتر الذي يُكْتَبُ فيه أسماءُ الجيش وأهْل العَطَاء ووَّلُ من دوَّن الدَّوّاوين عُمَر وهو فارسيٌّ مُعرَّبٌ»؛ انظر لسان العرب جـ ١٣ صـ ١٦٦؛ صحيح البخاري: جـ ٤ صـ ١٦٠٣-١٦٠٤؛ فتح الباري: جـ ٨ صـ ١١٨؛ النهاية: جـ ٢ صـ ١٥٠؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي؛ الأحكام السلطانية للماوردي: صـ ١٩٩؛ وجاء في مقدمة ابن خلدون (جـ ١ صـ ٢٤٣) في ديوان الأعمال والجبايات التالي: «ويقال إن أصل هذه التسمية أن كسرى نظر يوما إلى كتّاب ديوانه وهم يحسبون على أنفسهم كأنهم يحادثون، فقال: ديوانه، أي مجانين بلغة الفرس، فسمي موضعهم بذلك، وحذفت الهاء لكثرة الاستعمال تخفيفا، فقيل ديوان، ثم نقل هذا الاسم إلى كُتاب هذه الأعمال المتضمن للقوانين والحسبانات. وقيل إنه اسم للشياطين بالفارسية، سمي الكتّاب بذلك لسرعة نفوذهم في فهم الأمور ووقوفهم على الجلي منها والخفي وجمعهم لما شذ وتفرق ثم نقل إلى مكان جلوسهم لتلك الأعمال. وعلى هذا فيتناول اسم الديوان كتاب الرسائل ومكان جلوسه بباب السلطان على ما يأتي بعد ...». حديث حذيفة ورد في صحيح البخاري (الحديث رقم ٣٠٦٠).

١٠١) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه جـ ٢٢ صـ ٢٣٥، ٢٢٣؛ جـ ٢٣ صـ ٣٠٣؛ جـ ٢٥ صـ ٣٠٤؛ منقول من برنامج التراث؛ سورة النور: الآية ٦٣؛ (سورة التوبة: الآية ٣٣؛ سورة الفتح: الآية ٢٨؛ سورة الصف: الآية ٩)؛ سورة النور: الآية: ٥٥ .

١٠٢) الأحكام السلطانية: صـ ١٩٩-٢٠٠ ؛ الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى: جـ ١ صـ ٨٢؛ المرجع الثاني منقول من برنامج التراث.

١٠٣) الأم: جـ ٤ صـ ١٥٨؛ منقول من برنامج التراث. أرجو ملاحظة أنني قد حذفت بعض أجزاء النص وهما كالتالي: «... أخبرنا سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبي جعفر محمد بن علي أن عمر لما دون الدواوين قال: بمن ترون أبدأ؟ قيل له: ابدأ بالأقرب فالأقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم ...»، «.... وقال بعضهم وهم من حلف الفضول وفيهم كان النبي صلى الله عليه وسلم، وقد قيل ذكر سابقة فقدمهم على بني عبد الدار. ثم دعا بني عبد الدار يتلونهم ثم انفردت له زهرة، فدعاها تتلو عبد الدار. ثم استوت له بنو تيم ومخزوم فقال في بني تيم إنهم من حلف الفضول والمطيبين وفيهما كان النبي صلى الله عليه وسلم، وقيل ذكر سابقة، وقيل ذكر صهرا فقدمهم على مخزوم ثم دعا مخزوما يتلونهم ...».

١٠٤) الاستذكار: جـ ٣ صـ ٢٤٧؛ منقول من برنامج التراث.

١٠٥) الشرح الكبير: جـ ٢ صـ ١٨١؛ المدونة الكبرى: جـ ٣ صـ ٤٣؛ منقول من برنامج التراث.

١٠٦) المهذب جـ ٢ صـ ٢٤٨؛ منقول من برنامج التراث.

١٠٧) الماوردي، الأحكام السلطانية: صـ ٢٠٣-٢٠٤؛ لتعريف المنة انظر حاشية الكتاب.

١٠٨) سير أعلام النبلاء جـ ٥ صـ ٧٥-٧٦؛ وجاء في مصنف عبد الرزاق (جـ ١١ صـ ١٠٣) التالي: «أخبرنا عبد الرزاق عن معمر قال: حدثني جعفر بن برقان عن ميمون بن مهران قال: دعاني محمد بن مروان إلى أن يكتبني في الديوان فأبيت. فقال لي: أما تكره أن لا يكون لك في المسلمين سهم؟ قال: قلت: إن لي في المسلمين سهماً وإن لم أكن في الديوان. قال: فهل تعلم أحداً من السلف لم يكن في الديوان؟ قال: قلت: نعم. قال: من هو؟ قلت: حكيم بن حزام »؛ منقول من برنامج التراث.

١٠٩) مصنف عبد الرزاق (٢٠٠٤٣): جـ ١١ صـ ١٠٣؛ منقول من برنامج التراث.

١١٠) مصنف عبد الرزاق جـ ١١ صـ ٩٩-١٠٠ الحديث ٢٠٠٣٦؛ منقول من برنامج التراث.

١١١) انظر باب إعطاء الفيء على الديوان ومن يقع به البداية (١٢٨٤٩)؛ سنن البيهقي الكبرى جـ ٦ صـ ٣٦٤؛ منقول من برنامج التراث.

١١٢) وجاء أيضاً: عن «موسى بن إسماعيل قال: حدثنا سليمان بن مسلم العجلي قال: سمعت أبي يذكر أنه شهد عليا أعطى أربعة أعطيات في سنة واحدة، ثم نضح بيت المال فصلى فيه ركعتين». انظر الاستذكار جـ ٣ صـ ٢٤٧-٤٨؛ منقول من برنامج التراث.

١١٣) فتح الباري: شرح الحديث رقم ٣١٦٥؛ التعريف من فقه السنة: جـ ٣ صـ ١٩١؛ وهناك تعريف آخر من المغني: «فاء الفيء إذا رجع من المشرق»، جـ ٩ صـ ٢٨١ من طبعة ١٤١٣ .

١١٤) القرطبي: جـ ١٨ صـ ١٠؛ تفسير الآية ٦ من سورة الحشر.

١١٥) المغني: جـ ٩ صـ ٢٨٣-٢٨ من طبعة ١٤١٣؛ وفي تفسير الآية يقول الطبري: «فما أوضعتم فيه من خيل ولا في إبل وهي الركاب. وإنما وصف جل ثناؤه الذي أفاءه على رسوله منهم بأنه لم يوجف عليه بخيل من أجل أن المسلمين لم يلقوا في ذلك حرباً، ولا كلفوا فيه مؤنة وإنما كان القوم معهم وفي بلدهم لم يكن فيه إيجاف خيل ولا ركاب»، تفسير الطبري: جـ ١٢ صـ ٣٤ .

١١٦) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: جـ ٢٨ صـ ٢٧٧ منقول من برنامج تراث للحاسب الآلي؛ لمصدر القصيدة انظر: كتاب حاشية البلاطنسي: صـ ١٤٠؛ وهي منقولة من كتاب الأشباه والنظائر للسيوطي: صـ ٥٦٤ .

١١٧) الأموال: صـ ٢٤ من الطبعة الثانية.

١١٨) العبادي: جـ ١ صـ ٢٧٥ بالحاشية.

١١٩) انظر كتاب الجزية والموادعة في «فتح الباري».

١٢٠) نيل الأوطار: جـ ٨ صـ ٥٨، ٦١؛ وفي برنامج التراث في مسند الإمام أحمد بن حنبل (جـ ١ صـ ٢٢٣) التالي: « ١٩٤٩ حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا جرير عن قابوس عن أبيه عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿لا تصلح قبلتان في أرض وليس على

مسلم جزية﴾.
١٢١) الأموال: صـ ٣٣-٣٤، طبعة ١٤٠٦؛ الخراج: صـ ١٢٢ .
١٢٢) الكافي لابن عبدالبر: جـ ١ صـ ٢١٧ في باب الجزية وعشور أهل الذمة؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
١٢٣) انظر أحكام القرآن للجصاص: جـ ٤ صـ ٢٨٥-٢٧٦؛ منقول من برنامج التراث.
١٢٤) لقد تكرر نفس النص في شرح كتاب الجزية والموادعة من «فتح الباري بشرح صحيح البخاري»، وفي نيل الأوطار: جـ ٨ صـ ٥٧-٥٨ .
١٢٥) أبو عبيد: صـ ٤١ طبعة ١٤٠٦ .
١٢٦) نيل الأوطار: جـ ٨ صـ ٦١؛ الخراج لأبي يوسف: صـ ١٢٢ .
١٢٧) الخراج: صـ ١٢٢-١٢٣ .
١٢٨) وجاء أيضاً: «عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ألا من قتل معاهداً له ذمة الله وذمة رسوله فقد خفر ذمة الله ولا يرح ريح الجنة، وإن ريحها ليوجد من مسيرة سبعين خريفاً﴾. المستدرك على الصحيحين: جـ ٢ صـ ١٣٧ الأحاديث: ٢٥٧٩-٢٥٨١؛ منقول من برنامج التراث.
١٢٩) الخراج: صـ ١٢٤-١٢٦؛ الأموال: صـ ٤٧-٥٠ من الطبعة الثانية.
١٣٠) انظر باب والوصاة بأهل ذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم، الحديث رقم ٣١٦٢ .
١٣١) سورة آل عمران: الآية٧٥؛ الحديث رقم ٤١٥؛ وفي موضع آخر (٤١٨) «حدثنا إسماعيل بن ابراهيم عن حجاج بن أبي عثمان عن يحيى بن أبي كثير، قال حدثني أبو عبد الله، مولى سعد – أو قال أبو عبد الرحمن، شك أبو عبيد – قال: كنت مع سعد فأجننا الليل إلى حائط – وفي غير هذا الحديث إلى حائط رجل من أهل الذمة – فطلبنا صاحبه، فلم نجده، فقال سعد: إن سرك أن تلقى الله غداً مسلماً فلا ترزأن منه شيئاً. قال: فبتنا طاويين، حتى أصبحنا». صـ ١٦٤-١٦٥ من الطبعة الثانية.
١٣٢) هناك الكثير من الروايات التي تخفف عن أهل الجزية مثل تأخير أخذها لوقت الغلة. للتفصيل انظر الأموال لأبي عبيد صـ ٤٧-٥٩ من الطبعة الثانية.
١٣٣) فتح الباري: شرح الحديث رقم ٣١٨٠ .
١٣٤) للتفصيل انظر كتاب الجزية والموادعة من ابن حجر، الباب رقم ٥٨؛ الكافي لابن عبدالبر: جـ ١ صـ ٢١٧؛ باب الجزية وعشور أهل الذمة؛ المصدر الثاني منقول من برنامج التراث.
١٣٥) نيل الأوطار: جـ ٨ صـ ٦١؛ الخراج لأبي يوسف: صـ ١٢٢-١٢٤؛ الأموال لأبي عبيد: صـ ٤٤ من الطبعة الثانية.
١٣٦) للتفصيل انظر الأموال لأبي عبيد: صـ ٤٤-٤٦ من الطبعة الثانية.
١٣٧) الأموال لأبي عبيد: صـ ٥٠ من الطبعة الثانية.
١٣٨) تفسير القرطبي: جـ ٨ صـ ١٧٤ .
١٣٩) أبو عبيد: الحاشية صـ ٣٧٦ من طبعة ١٤٠٦ .
١٤٠) أبو عبيد: صـ ٣٧٧ من طبعة ١٤٠٦ .
١٤١) انظر الأحاديث ٩٥٧ إلى ٩٦٠ من أبو عبيد: صـ ٣٧٦-٣٧٧ من طبعة ١٤٠٦ .
١٤٢) أبو عبيد: صـ ٥٣٢ من طبعة ١٤٠٦ .
١٤٣) أبو عبيد: صـ ٥٣٠-٥٣١ من طبعة ١٤٠٦؛ وكذلك الشوكاني: جـ ٨ صـ ٦٣ .
١٤٤) أبو عبيد: صـ ٥٣٢ من طبعة ١٤٠٦ .
١٤٥) أبو عبيد: صـ ٥٣٣-٥٣٤ من طبعة ١٤٠٦ .
١٤٦) الأموال: صـ ٥٣٤ من طبعة ١٤٠٦ .
١٤٧) الأموال: صـ ٥٣٤ من طبعة ١٤٠٦ .
١٤٨) للتفصيل انظر الأموال: صـ ٥٣٣ من طبعة ١٤٠٦ .
١٤٩) يقول أبو عبيد: «أهل العراق يقولون رزيق، وأهل الشام ومصر يقولون زريق، وهم أعلم به»، الأموال: صـ ٥٣١ من طبعة ١٤٠٦ .
١٥٠) أبو عبيد: ٥٣١، ٥٣٦ من طبعة ١٤٠٦ .
١٥١) أبو عبيد: صـ ٥٣٥ من طبعة ١٤٠٦ .
١٥٢) الأموال: صـ ٧٤ من الطبعة الثانية.
١٥٣) الخراج لأبي يوسف: صـ ١٢٣ .
١٥٤) الأموال: صـ ٣٤ من الطبعة الثانية.
١٥٥) المجموع: جـ ٥ صـ ٤٨١ من طبعة ١٤١٥ .
١٥٦) نيل الأوطار: جـ ٨ صـ ٦٣ .
١٥٧) سورة البقرة: الآية ٢١٩؛ الأموال لأبي عبيد: صـ ١٠٠-١٠١ من الطبعة الثانية.
١٥٨) الأموال لأبي عبيد: صـ ٧٤ من الطبعة الثانية.
١٥٩) الأموال: صـ ٥٣٧ من طبعة ١٤٠٦ .
١٦٠) تذكر ما قلناه في بداية الفصل الثالث، «المنزلق» عن مرض الإيدز. ومع ذلك فهناك أبحاث الآن عن ملائمة الحبة السوداء في علاج بعض الأمراض المستعصية كسرطان الثدي للسيدات مثلاً.
١٦١) أبو عبيد: صـ ٩٧ من الطبعة الثانية.
١٦٢) أبو عبيد: صـ ٩٥ من الطبعة الثانية.
١٦٣) أحكام القرآن للجصاص: جـ ٤ صـ ١٨٣-١٨٤؛ منقول من برنامج التراث.
١٦٤) جاء في سنن البيهقي الكبرى (جـ ٩ صـ ١٤١): «أخبرنا أبو سعيد ثنا أبو العباس ثنا الحسن ثنا يحيى ثنا حسن بن صالح عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب قال: أسلمت امرأة من أهل نهر الملك، قال: فقال عمر، أو كتب عمر رضي الله عنه إن اختارت أرضها وأدت ما على أرضها فخلوا بينها وبين أرضها، وإلا خلوا بين المسلمين وبين أرضيهم». انظر أيضاً مصنف ابن أبي شيبة: جـ ٤ صـ ٤٠٤؛ مصنف عبد الرزاق جـ ٦ صـ ١٠٢؛ منقول من برنامج التراث. تعريف نهر الملك منقول من فقه الزكاة للقرضاوي: جـ ١ صـ ٤٦٣ .
١٦٥) المجموع: جـ ٥ صـ ٤٧٩-٤٨٠؛ وهناك ملخص واف في الرد على رأي أبي حنيفة في فقه السنة: جـ ١ صـ ٤٨٩ .
١٦٦) فقه السنة للقرضاوي: جـ ١ صـ ٤٦٥-٤٦٨ .
١٦٧) الأموال: صـ ١٧٠-١٧١ من الطبعة الثانية.
١٦٨) هناك استنتاج في فقه السنة أن الأرض التي صولح عليها أهلها وللمسلمين الخراج عنها فهي كالجزية تسقط بإسلام أهلها: جـ ٣ صـ ١٩٠ .
١٦٩) معنى «تطرز» منقول من تعليق محقق كتاب الأموال، محمد خليل هراس: صـ ٥١ من طبعة ١٤٠٦ .
١٧٠) الأموال: صـ ٥١ من طبعة ١٤٠٦ .
١٧١) انظر حاشية الأموال لمحمد خليل هراس: صـ ٩٨ من الطبعة الثانية.
١٧٢) لأموال لأبي عبيد: صـ ٩٨-٩٩ من الطبعة الثانية.

١٧٣) تعريف الصامت من كتاب الأموال لأبي عبيد: صـ ١٠٠ من الطبعة الثانية. وقد مر الحديث عنه في فصل «الأموال».
١٧٤) انظر كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: جـ ١٩ صـ ٢٣٦؛ هناك تسعة أشرطة لسلسة من المحاضرات سجلت للشيخ عبد الله بن صالح العبيلان عن أصول الفقه يشرح فيها جزاه الله خيراً مثل هذه المسائل وتأثيرها على فهمنا للشريعة، تسجيلات طيبة بالرياض للدورة التي أقيمت بمسجد ابن تيمية بسلطانه.
١٧٥) جاء في تفسير القرطبي مثلاً (جـ ١٨ صـ ١٤-١٥): «وقال بن أبي نجيح: المال ثلاثة مغنم أو فيء أو صدقة، وليس منه درهم إلا وقد بين الله موضعه، وهذا أشبه الثالثة الأموال التي للأئمة والولاة فيها مدخل ثلاثة أضرب: ما أخذ من المسلمين على طريق التطهير لهم كالصدقات والزكوات، والثاني الغنائم: وهو ما يحصل في أيدي المسلمين من أموال الكافرين بالحرب والقهر والغلبة، والثالث الفيء: وهو ما رجع للمسلمين من أموال الكفار عفوا صفوا من غير قتال ولا إيجاف كالصلح والجزية والخراج والعشور المأخوذة من تجار الكفار، ومثله أن يهرب المشركون ويتركوا أموالهم أو يموت أحد منهم في دار الاسلام ولا وارث له. فأما الصدقة فمصرفها للفقراء والمساكين والعاملين عليها حسب ما ذكره الله تعالى وقد مضى في براءة. وأما الغنائم فكانت في صدر الاسلام للنبي صلى الله عليه وسلم يصنع فيها ما شاء كما قال في سورة الأنفال: ﴿قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾، ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ﴾ الآية، وقد مضى في الأنفال بيانه. فأما الفيء فقسمته وقسمة الخمس سواء، والأمر عند مالك فيهما إلى الإمام، فإن رأى حبسهما لنوازل تنزل بالمسلمين فعل، وإن رأى قسمتهما أو قسمة أحدهما قسمه كله بين الناس وسوى فيه بين عربيهم ومولاهم ويبدأ بالفقراء من رجال ونساء حتى يغنوا ويعطوا ذوو القربى من رسول الله صلى الله عليه وسلم من الفيء سهمهم على ما يراه الامام وليس له حد معلوم. واختلف في إعطاء الغني منهم، فأكثر الناس على إعطائه لأنه حق لهم. وقال مالك: لا يعطى منه غير فقرائهم لأنه جعل لهم عوضا من الصدقة. وقال الشافعي أيما حصل من أموال الكفار من غير قتال كان يقسم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم على خمسة وعشرين سهما: عشرون للنبي صلى الله عليه وسلم يفعل فيها ما يشاء، والخمس يقسم على ما يقسم عليه خمس الغنيمة. قال أبو جعفر أحمد بن الداودي: وهذا قول ما سبقه به أحد علمناه، بل كان ذلك خالصا له كما ثبت في الصحيح عن عمر مبينا للآية، ولو كان هذا لكان قوله: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ يدل على أنه يجوز الموهوبة لغيره وأن قوله: ﴿خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ يجوز أن يشركهم فيها غيرهم. وقد مضى قول الشافعي مستوعبا في ذلك والحمد لله. ومذهب الشافعي رضي الله عنه أن سبيل خمس الفيء سبيل خمس الغنيمة وأن أربعة أخماسه كانت للنبي صلى الله عليه وسلم، وهي بعده لمصالح المسلمين. وله قول آخر أنها بعده للمرصدين أنفسهم للقتال بعده خاصة كما تقدم ...».

لعلك لاحظت أخي القارئ من السابق أن النص يعطي الإمام حقوقاً واسعة في التصرف في الفيء وخمس الغنائم وذلك في قوله: «فأما الفيء فقسمته وقسمة الخمس سواء، والأمر عند مالك فيهما إلى الإمام، فإن رأى حبسهما لنوازل تنزل بالمسلمين فعل، وإن رأى قسمتها أو قسمة أحدهما قسمه كله بين الناس وسوى فيه بين عربيهم ومولاهم ويبدأ بالفقراء من رجال ونساء حتى يغنوا ويعطوا ذوو القربى من رسول الله صلى الله عليه وسلم من الفيء سهمهم على ما يراه الامام وليس له حد معلوم. واختلف في إعطاء الغني منهم، فأكثر الناس على إعطائه لأنه حق لهم». أي نظراً لكثرة أموال الفيء فقد ظهر رأي بحبسه لنوازل مستقبلية قد تنزل بالمسلمين، وهذا وضع مرفوض كما سيأتي ولم يقم به الرسول صلى الله عليه وسلم عندما كثرت لديه الأموال. كما أن النص يعطي الحق للأغنياء للأخذ من الفيء، وهذا وضع لن يحدث إلا إن كثر المال جداً، لأن الفيء كما سيأتي في النص جد قليل مقارنة بحجم الأمة. أما المثال الثاني فهو من كتاب المهذب: جـ ٢ صـ ٢٤٧-٢٤٨، وتلاحظ فيه أن جزءاً من أموال الفيء تصرف للمقاتلة كأرزاق حتى يتفرغوا للقتال، وهذا ما لم يفعله الرسول صلى الله عليه وسلم كما رأينا. فالمال يأتي بعد المغنم وليس قبل الذهاب للمعركة. فهذه الطائفة التي تأخذ المال من الحاكم ستكون موالية له، وبهذا تظهر الطبقية في المجتمع لتبدأ بذرة الإستعباد كما ذكرنا.

جاء في المهذب: «باب قسم الفيء: الفيء هو المال الذى يؤخذ من الكفار من غير قتال، وهو ضربان: أحدهما ما انجلوا عنه خوفا من المسلمين أو بذلوه للكف عنهم، فهذا يخمس ويصرف خمسه إلى من يصرف إليه خمس الغنيمة، والدليل عليه قوله عز وجل: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾. والثانى ما أخذ من غير خوف كالجزية وعشور تجاراتهم ومال من مات منهم فى دار الإسلام ولا وارث، ففى تخميسه قولان: قال فى القديم: لا يخمس لانه مال أخذ منهم من غير خوف، فلم يخمس كالمال المأخوذ بالبيع والشراء. وقال فى الجديد: يخمس وهو الصحيح للآية، ولانه مال مأخوذ من الكفار بحق الكفر لا يختص به بعض المسلمين فوجب تخميسه كالمال الذى انجلوا عنه. وأما أربعة أخماسه فقد كانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى حياته والدليل عليه قوله عز وجل: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾، ولا ينتقل ما ملكه إلى ورثته لما روى أبو هريرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال: ﴿لا تقاسم ورثتى دينارا ولا درهما، ما تركته بعد نفقة نسائى ومؤنة عاملى فإنه صدقة﴾. وروى مالك بن أوس بن الحدثان رضى الله عنه عن عمر رضى الله عنه أنه قال لعثمان وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف: أنشدكم بالله أيها الرهط هل سمعتم رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إنا لا نورث ما تركنا صدقة، إن الأنبياء لا تورث﴾. فقال القوم: بلى قد سمعناه، ثم أقبل على علي وعباس فقال: أنشدكما بالله هل سمعتما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ما تركناه صدقة إن الأنبياء لا تورث﴾؟ فقالا: نعم، أخرجه البخارى ومسلم وأبو داود. واختلف قول الشافعى رضى الله عنه فيما يحصل من مال الفيء بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال فى أحد القولين يصرف فى المصالح لانه مال راتب لرسول الله صلى الله عليه وسلم. فصرف بعد موته فى المصالح كخمس الخمس. فعلى هذا يبدأ بالأهم وهو سد الثغور وأرزاق المقاتلة ثم الأهم فالأهم. وقال فى القول الثانى: هو للمقاتلة لان ذلك كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم لما كان فيه من حفظ الإسلام والمسلمين ولما كان له فى قلوب الكفار من الرعب وقد صار ذلك بعد موته فى المقاتلة، فوجب أن يصرف إليهم ...». منقول من برنامج التراث.

والنص الثالث من المدونة الكبرى، فقد جاء فيه: «في قسم الفيء

وأرض الخراج والخمس قلت: أرأيت الفيء كيف يقسم وهل سمعت من مالك فيه شيئاً؟ قال: قال مالك: الفيء والخمس سواء يجعلان في بيت المال. قال: وبلغني عمن أثق به أن مالكاً قال: ويعطي الإمام أقرباء رسول الله على قدر ما يرى ويجتهد. وأما جزية الأرض فإنه لا علم لي بها ولا أدري كيف كان يصنع فيها. إلا أن عمر بن الخطاب قد أقر الأرض، فلم يقسمها بين الناس الذين افتتحوها. وكنت أرى لو أن نزل هذا بأحد سأل أهل تلك البلدة وأهل العلم والأمانة كيف كان الأمر فيه. فإن وجد علماً يشفيه وإلا اجتهد في ذلك هو ومن حضره من المسلمين. قال ابن القاسم: وأخبرني من أثق به عن مالك أنه قال في المال الذي يقسم في وجوه مختلفة ينظر في البلد الذي فيه ذلك المال وفي غيره من البلدان، فإن رأى غيره من البلدان والبلد الذي فيه المال متكافئين في الحاجة بدئ بالذي فيه المال وأعطاهم بقدر ما يسعهم ويغنيهم، فإن فضل فضل أعطاه غيرهم أو يوقفه إن رأى ذلك لنوائب أهل الإسلام. فإن كان في غير البلدة من هو أشد حاجة منهم فقد يأتي على بعض أهل البلدان بعض الزمان وبهم حاجة شديدة من الجدوبة وهلاك المواشي والحرث وقلة المال، فإذا كان على ذلك أعطى أهل ذلك البلد الذي فيه المال من ذلك المال، وينقل أكثر ذلك المال إلى البلد الذي فيه الجدوبة والحاجة. وكذلك حق أهل الإسلام إنما هم أهل الإسلام وإن تفرقوا في البلدان والمنازل لا يقطع ذلك حقهم. قلت: أرأيت الفيء الذي قال مالك يجعل الفيء والخمس في بيت المال، أي فيء هذا؟ قال: ما أصيب من العدو فخمس، وكل أرض افتتحها أهل الإسلام بصلح فهذا فيء لأن المسلمين لم يكن لهم أن يقتسموها وأهلها على ما صالحوا عليه، فهذا فيء. وكل أرض افتتحوها عنوة فتركت لم تقسم، ولو أرادوا أن يقسموها لقسموها فتركوها لأهل الإسلام. فهذا الذي قال مالك يجتهد الإمام فيها ومن حضره من المسلمين. وأما الجماجم في خراجهم فلم يبلغني عن مالك فيه شيء إلا أني أرى الجماجم تبعاً للأرض إذا كانوا عنوة أو صلحاً. ابن وهب عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب أن عمر بن الخطاب كتب إلى سعد بن أبي وقاص يوم افتتح العراق: أما بعد، فقد بلغني كتابك تذكر أن الناس قد سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم وما أفاء الله عليهم، فإذا أتاك كتابي هذا فانظر ما أجلب الناس عليك إلى العسكر من كراع أو مال فاقسمه بين من حضر من المسلمين واترك الأرضين والأنهار لعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنك لو قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بقي بعدهم شيء. قلت لابن القاسم : فما قول مالك في هذا الفيء أيسوى بين الناس فيه أم يفضل بعضهم على بعض؟ قال : قال مالك : يفضل بعضهم على بعض. ويبدأ بأهل الحاجة حتى يغنوا منه». منقول من برنامج حرف: المدونة الكبرى: موسوعة فقهية، باب: قسم الفيء وأرض الخراج والخمس.

١٧٦) روضة الطالبين: جـ ٦ صـ ٣٦٤-٣٦٦، منقول من برنامج التراث. لقول ابن المنذر الذي يشير فيه إلى موافقة الشافعي للجمهور انظر فتح الباري: «وقال ابن المنذر: انفرد الشافعي بقوله إن في الفيء الخمس كخمس الغنيمة، ولا يحفظ ذلك عن أحد من الصحابة ولا من بعدهم، لأن الآيات التاليات لآية الفيء معطوفات على آية الفيء من قوله ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ﴾ (الحشر: الآية ٨) إلى آخرها فهي مفسرة لما تقدم من قوله ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ﴾ (الحشر: الآية ٧)، والشافعي حمل الآية الأولى على أن القسمة إنما وقعت لمن ذكر فيها فقط، ثم لما رآى الإجماع على أن أعطية المقاتلة وأرزاق الذرية وغير ذلك من مال الفيء تأول أن الذي ذكر في الآية هو الخمس فجعل خمس الفيء واجباً لهم، وخالفه عامة أهل العلم اتباعاً لعمر والله أعلم. وفي قصة العباس دلالة على أن سهم ذوي القربى من الفيء لا يختص بفقيرهم لأن العباس كان من الأغنياء، قال إسحاق بن منصور: قلت لأحمد في قول عمر: «ما على الأرض مسلم إلا وله من هذا الفيء حق إلا ما ملكت أيمانكم». قال يقول: الفيء للغني والفقير، وكذا قال إسحاق بن راهويه». انظر فتح الباري: كتاب الجزية والموادعة، باب ما أقطع النبي صلى الله عليه وسلم من البحرين.

١٧٧) روضة الطالبين جـ ٦ صـ ٣٥٨-٣٦٤؛ منقول من برنامج التراث.

١٧٨) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: جـ ٢٨ صـ ٥٦٤-٥٦٧؛ منقول من برنامج التراث.

١٧٩) سورة الأنفال: الآية ٤١ .

١٨٠) المغني: جـ ٩ صـ ٢٨٧-٢٨٨ من طبعة ١٤١٣؛ انظر أيضاً المجموع: جـ ١٩ صـ ٣٩٣ .

١٨١) فقه السنة: جـ ٣ صـ ١٩٢ .

١٨٢) المغني: جـ ٩ صـ ٢٨٨-, ٢٨٩؛ القرطبي: تفسير الآية ٤١ من سورة الأنفال: جـ ٨ صـ ١٠-١١ .

١٨٣) المغني: جـ ٩ صـ ٢٨٨-٢٨٩ من طبعة ١٤١٣ .

١٨٤) المغني: جـ ٩ صـ ٢٩١ من طبعة ١٤١٣؛ المستدرك على الصحيحين: جـ ٢ صـ ١٤٠؛ وجاء في فتح الباري: «قوله: باب بالتنوين ومن الدليل هو عطف على الترجمة التي قبل ثمانية أبواب حيث قال: الدليل على أن الخمس لنوائب رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقال: هنا لنوائب المسلمين. وقال بعد باب: ومن الدليل على أن الخمس للأمام، والجمع بين هذه التراجم أن الخمس لنوائب المسلمين وإلى النبي صلى الله عليه وسلم مع تولي قسمته أن يأخذ منه ما يحتاج إليه بقدر كفايته، والحكم بعده كذلك يتولى الإمام ما كان يتولاه هذا محصل ما ترجم به المصنف. وقد تقدم توجيهه وتبيين الاختلاف فيه وجوز الكرماني أن تكون كل ترجمة على وفق مذهب من المذاهب، وفيه بعد لأن أحداً لم يقل أن الخمس للمسلمين دون النبي صلى الله عليه وسلم ودون الإمام ولا للنبي صلى الله عليه وسلم دون المسلمين، وكذا للأمام. فالتوجيه الأول هو اللائق. وقد أشار الكرماني أيضا إلى طريق الجمع بينها فقالك لا تفاوت من حيث المعنى إذ نوائب رسول الله صلى الله عليه وسلم نوائب المسلمين والتصرف فيه له وللإمام بعده. قلت: والأولى أن يقال ظاهر لفظ التراجم التخالف. ويرتفع بالنظر في المعنى إلى التوافق. وحاصل مذاهب العلماء أكثر من ثلاثة: أحدها قول أئمة المخالفة: الخمس يؤخذ من سهم الله ثم يقسم الباقي خمسة كما في الآية. الثاني عن ابن عباس: خمس الخمس لله ولرسول الله صلى الله عليه وسلم وأربعة للمذكورين. وكان النبي صلى الله عليه وسلم يرد سهم الله ورسوله لذوي القربى ولا يأخذ لنفسه شيئا. الثالث قول زين العابدين: الخمس كله لذوي القربى، والمراد باليتامى يتامى ذوي القربى، وكذلك المساكين وبن السبيل؛ أخرجه بن جرير عنه لكن السند إليه واه. الرابع هو للنبي صلى الله عليه وسلم، فخمسه لخاصته وباقيه لتصرفه. الخامس هو للأمام ويتصرف فيه بالمصلحة كما يتصرف في الفيء. السادس يرصد لمصالح المسلمين. السابع يكون بعد النبي صلى الله عليه وسلم لذوي القربى ومن ذكر بعدهم في الآية. ...». فتح

الباري: جـ ٦ صـ ٢٣٨ .
١٨٥) جاء في تفسيرالقرطبي للآية ٧ من سورة الحشر: «ومذهب الشافعي رضي الله عنه أن سبيل خمس الفيء سبيل خمس الغنيمة، وأن أربعة أخماسه كانت للنبي صلى الله عليه وسلم وهي بعده لمصالح المسلمين، وله قول آخر: أنها بعده للمرصدين أنفسهم للقتال بعده خاصة، ...»؛ جـ ١٨ صـ ١٥ .
١٨٦) سورة الحشر: الآية ٧ .
١٨٧) الحديث أخرجه أبو داود في: باب في الرجل يزني بحريمه، من كتاب الحدود؛ والترمذي في: باب من تزوج امرأة أبيه، من أبواب الأحكام. المغني: جـ ٩ صـ ٢٨٤-٢٨٥ من طبعة ١٤١٣ .
١٨٨) المغني: جـ ٩ صـ ٢٨٦ من طبعة ١٤١٣ .
١٨٩) لقد ذكر قول قتادة في موضعين، مرة في سورة الأنفال ومرة في سورة الحشر. وهناك اختلاف في الموضعين لعله خطأ في الأصل المخطوط. فقد راجعت طبعتين هما تفسير الطبري لدار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ضبط وتعليق محمود شاكر، تصحيح علي عاشور (جـ ١٠ صـ ٦، جـ ٢٨ صـ ٤٥)؛ وتفسير الطبري لدار الكتب العلمية، بيروت لبنان، منشورات محمد علي بيضون (جـ ٦ صـ ٢٤٨؛ جـ ١٢ صـ ٣٧)، وكذلك راجعت ما ورد في برنامج التراث للحاسب الآلي (جـ ٢٨ صـ ٣٧). فما ورد في المتن في هذا الكتاب هو التالي وهو من موضع تفسير سورة الأنفال: «كان الفيء في هؤلاء، ثم نسخ ذلك في سورة الأنفال، فقال: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾، فنسخت هذه ما كان قبلها في سورة الحشر وجعل الخمس لمن كان له الفيء في سورة الحشر وسائر ذلك لمن قاتل عليه». وهذا هو الصحيح، والله أعلم كما جاء في طبعة دار إحياء التراث العربي، ضبط وتعليق محمود شاكر. أما في طبعة دار الكتب العلمية فإن النص كالتالي: «كان الفيء في هؤلاء، ثم نسخ ذلك في سورة الأنفال، فقال: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾، فنسخت هذه ما كان قبلها في سورة الأنفال، وجعل الخمس لمن كان له الفيء في سورة الحشر وسائر ذلك لمن قاتل عليه». لاحظ الفرق أن عبارة: «فنسخت هذه ما كان قبلها في سورة الحشر»، تحولت إلى: «فنسخت هذه ما كان قبلها في سورة الأنفال». بينما النص في موضع تفسير سورة الحشر في الطبعتين: «ذكر من قال ذلك: حدثنا محمد بن بشار قال ثنا عبد الأعلى قال ثنا سعيد عن قتادة في قوله: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾، قال: كان الفيء في هؤلاء ثم نسخ ذلك في سورة الأنفال، فقال: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾، فنسخت هذه ما كان قبلها في سورة الأنفال، وجعل الخمس لمن كان له الفيء في سورة الحشر، وكانت الغنيمة تقسم خمسة أخماس: فأربعة أخماس لمن قاتل عليها، ويقسم الخمس الباقي على خمسة أخماس: فخمس لله وللرسول وخمس لقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته، وخمس لليتامى وخمس للمساكين وخمس لابن السبيل. فلما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وجه أبو بكر وعمر رضي الله عنهما هذين السهمين: سهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسهم قرابته فحملا عليه في سبيل الله صدقة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم».

تلاحظ الخطأ في الطبعتين، في قوله: «فنسخت هذه ما كان قبلها في سورة الأنفال»، والصحيح حتى يستقيم المعنى كما ذهب قتادة هو: «فنسخت هذه ما كان قبلها في سورة الحشر». وبالطبع فإن القول الأصح هو أن كلا الآيتين لم تنسخا بعضهما كما وضح القرطبي قائلاً: «وقد قيل أن سورة الحشر نزلت بعد الأنفال، فمن المحال أن ينسخ المتقدم المتأخر ...» كما ذكرت في النص، والله أعلم.
١٩٠) وتكملة ما جاء في النص: «... وكان في أول الإسلام تقسم الغنيمة على هذه الأصناف ولا يكون لمن قاتل عليها شيء. وهذا قول يزيد بن رومان وقتادة وغيرهما. ونحوه عن مالك. وقال قوم: إنما غنم بصلح من غير إيجاف خيل ولا ركاب، فيكون لمن سمى الله تعالى فيه فيئاً والأولى للنبي صلى الله عليه وسلم خاصة، إذا أخذ منه حاجته كان الباقي في مصالح المسلمين. وقال معمر: الأولى للنبي صلى الله عليه وسلم. والثانية هي الجزية والخراج للأصناف المذكورة فيه. والثالثة الغنيمة في سورة الأنفال للغانمين. وقال الشافعي: ...». القرطبي: تفسير سورة الحشر: الآية ٧: جـ ١٨ صـ ١٢ .
١٩١) القرطبي: تفسير الآية ٧ من سورة الحشر: جـ ١٨ صـ ١٤ .
١٩٢) سورة آل عمران: الآية ١٦١؛ حاشية الأموال لمحمد خليل هراس: صـ ٢٢٤ من الطبعة الثانية.
١٩٣) قال المنذري: أخرجه مسلم (جـ ٣ صـ ١٣٥٧) والترمذي والنسائي وابن ماجة. الأموال لأبي عبيد: صـ ٢٢٤-٢٢٥ من الطبعة الثانية. وتكملة الحديث في صحيح مسلم: «... وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك، فإنكم أن تخفروا ذممكم وذمم أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله. وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا. قال عبد الرحمن هذا أو نحوه وزاد إسحاق في آخر حديثه عن يحيى بن آدم قال: فذكرت هذا الحديث لمقاتل بن حيان قال يحيى يعني أن علقمة يقوله لابن حيان فقال حدثني مسلم بن هيصم عن النعمان بن مقرن عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه».
١٩٤) انظر فتح الباري في كتاب الجهاد والسير، شرح عنوان الباب.
١٩٥) صحيح البخاري: الحديث رقم ٣١٤٧؛ سنن البيهقي الكبرى جـ ٦ صـ ٣٥٦-٣٥٧؛ المستدرك على الصحيحين: جـ ٢ صـ ١٤٣، ١٤٤، ١٤٩؛ منقول من برنامج التراث.
١٩٦) الحديث رقم: ١٢٨٠١؛ سنن البيهقي الكبرى جـ ٦ صـ ٣٥٧؛ منقول من برنامج التراث.
١٩٧) الحديث رقم ١٢٨١٢ من سنن البيهقي الكبرى جـ ٦ صـ ٣٥٧؛ منقول من برنامج التراث.
١٩٨) سورة الحشر: الآيات ٧-١٠ .
١٩٩) انظر تعليق محمد خليل هراس على الأموال: صـ ٢٢٦ من الطبعة الثانية.
٢٠٠) وقد روى الحديث البخاري في غزوة النضير وفي تفسير سورة الحشر وفي النفقات والفرائض؛ ورواها مسلم في باب حكم الفيء وأبو داود في صفايا الرسول صلى الله عليه وسلم؛ الأموال لأبي عبيد: صـ ٢٢٥-٢٢٦ من طبعة ١٤٠٦؛ انظر أيضاً تفسير الطبري للآية ٧ من سورة الحشر: جـ ١٢ صـ ٣٦ .
٢٠١) الأموال: صـ ٢٢٦ من الطبعة الثانية.

٢٠٢) أبو عبيد: صـ ٢٢٦ من طبعة ١٤٠٦ .
٢٠٣) انظر البداية والنهاية: جـ ٥ صـ ٨٩، ٩٣؛ جـ ٦ صـ ٩١؛ تاريخ مدينة دمشق: جـ ٤٦ صـ ١٣؛ الإصابة في تمييز الصحابة: جـ ١ صـ ٤٤٨؛ جـ ٧ صـ ٢٢٠؛ الطبقات الكبرى: جـ ١ صـ ٢٩٩، ٣٢٤، ٣٤٤؛ منقول من برنامج التراث.
٢٠٤) تفسير الطبري للآية ٩ من سورة الحشر؛ القرطبي: تفسير الآية ٩ من سورة الحشر: جـ ١٨ صـ ٢٤ .
٢٠٥) انظر منذر قحف: وقائع الندوة ٣٦ للبنك الإسلامي للتنمية: صـ ٣٠٣ .
٢٠٦) الأم: جـ ٧ صـ ١٧٨؛ منقول من برنامج التراث.
٢٠٧) انظر الجنيدل: مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي: جـ ١ صـ ١٩٥-١٩٧ .
٢٠٨) فتوح البلدان: جـ ١ صـ ٤٣٩؛ تاريخ مدينة دمشق: جـ ٤٤ صـ ٣٥٤؛ الطبقات الكبرى: جـ ٣ صـ ٢٩٨، ٢٩٩؛ منقول من برنامج التراث.
٢٠٩) القول من الجنيدل: جـ ١ صـ ١٩٦ .
٢١٠) الأحكام السلطانية للماوردي: صـ ٢١٥ .
٢١١) الاستذكار جـ ٣ صـ ٢٤٧؛ منقول من برنامج التراث.
٢١٢) تفسير القرطبي: جـ ١٨ صـ ١٤-١٥؛ منقول من برنامج التراث؛ فتح الباري: كتاب الجهاد والسير: باب فرض الخمس.
٢١٣) الأموال: جـ ١ صـ ٣١٦؛ منقول من برنامج التراث.
٢١٤) الحديثان ومعنى كل من أكن والتشييد من باب الاقتصاد في بناء المساجد من نيل الأوطار: جـ ٢ صـ ١٤٩-١٥١؛ سنن النسائي: جـ ٢ صـ ٣٢ .
٢١٥) سنن أبي داود: جـ ٤ صـ ٣٦٠ .
٢١٦) صحيح مسلم: الحديث رقم ٥٥٢٠ .
٢١٧) المعجم الكبير: جـ ٢٢ صـ ١٠٨؛ منقول من برنامج التراث.
٢١٨) للوقوف على مفهوم العمران «وسيلة» أم «غاية» انظر الفصل التاسع من كتاب «عمارة الأرض».
٢١٩) لسان العرب: جـ ٣ صـ ٣٢٤ .
٢٢٠) الطبري: تفسير الآية ٧ من سورة الحشر: جـ ١٢ صـ ٣٨ .
٢٢١) انظر تفسير الآية ٧ من سورة الحشر للقرطبي: جـ ١٨ صـ ١٦ .
٢٢٢) الطبري: تفسير الآية ٧ من سورة الحشر: جـ ١٢ صـ ٣٨ .
٢٢٣) سورة الإسراء: الآية ١٦ .
٢٢٤) انظر تفسير الآية ١٦ من سورة الإسراء: جـ ٨ صـ ٥١ .
٢٢٥) الطبري: جـ ٨ صـ ٥٣ .
٢٢٦) سورة الأنعام: الآية ١٢٣؛ تفسير الطبري: جـ ٨ صـ ٥١ .
٢٢٧) تفسير الطبري: جـ ٨ صـ ٥٢ .
٢٢٨) الاستذكار: جـ ٣ صـ ٢٤٧؛ منقول من برنامج التراث.
٢٢٩) الإستذكار: جـ ٣ صـ ٢٤٧؛ منقول من برنامج التراث.
٢٣٠) المغني: جـ ٦ صـ ٣٢٠-٣٢١؛ منقول من برنامج التراث. وتكملة ما جاء في فتح الباري: «... وروى أبو داود من حديث عوف بن مالك: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا جاءه فيء قسمه من يومه، فأعطى الآهل حظين وأعطى الأعزب حظاً واحداً»؛ انظر فتح الباري: كتاب الجزية والموادعة، باب ما أقطع النبي صلى الله عليه وسلم من البحرين.
٢٣١) صحيح مسلم: جـ ١ صـ ١٣٠؛ الحديث رقم: ١٤٥؛ منقول من برنامج التراث.
٢٣٢) سنن أبي داود: الحديث رقم ٢٩٥٣؛ انظر أيضاً فقه السنة: جـ ٣ صـ ١٩٢ .
٢٣٣) الحديث الأول من صحيح البخاري: جـ ٣ ص ١١٤٧، والحديث الثاني من صحيح البخاري أيضاً: جـ ٤ صـ ١٥٧٤؛ منقول من برنامج التراث.
٢٣٤) الطبري: تفسير الآية ٨ من سورة الحشر: جـ ١٢ صـ ٣٩ .
٢٣٥) وتكملة ما جاء في النص من تفسير القرطبي: «... وقال اسماعيل بن إسحاق: إن قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ﴾ ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو﴾ معطوف على ما قبل، وأنهم شركاء في الفيء؛ أي أن هذا المال للمهاجرين والذين تبوءوا الدار ...». انظر القرطبي: تفسير الآية ٩ من سورة الحشر: جـ ١٨ صـ ٢١-٢٣، تفسير الطبري: جـ ٢٨ صـ ٤١-٤٥، أحكام القرآن لابن عربي: جـ ٤ صـ ٢٢٠-٢٢١؛ وفي فتح القدير: «قوله: ﴿لِلْفُقَرَآءِ﴾ قيل هو بدل من لذي القربى وما عطف عليه ولا يصح أن يكون بدلاً من الرسول وما بعده لئلا يستلزم وصف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالفقر. وقيل التقدير ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾ ولكن يكون للفقراء، وقيل التقدير اعجبوا للفقراء وقيل التقدير والله شديد العقاب للفقراء أي شديد العقاب للكفار بسبب الفقراء، وقيل هو عطف على ما مضى بتقدير الواو كما تقول المال لزيد لعمرو لبكر والمراد با ﴿ٱلْمُهَـٰجِرِينَ﴾ الذين هاجروا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رغبة في الدين ونصره له. قال قتادة: هؤلاء المهاجرون هم الذين تركوا الديار والأموال والأهلين ومعنى ﴿أُخْرِجُواْ مِن دِيَـٰرِهِمْ﴾ أن كفار مكة أخرجوهم منها واضطروهم إلى الخروج وكانوا مائة رجل. ﴿يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا﴾ أي يطلبون منه أن يتفضل عليهم بالرزق في الدنيا وبالرضوان في الآخرة. ﴿وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ﴾ بالجهاد للكفار، وهذه الجملة معطوفة على يبتغون، ومحل الجملتين النصب على الحال الأولى مقارنة، والثانية مقدرة، أي ناوين لذلك. ويجوز أن تكون حالا مقارنة لأن خروجهم على تلك الصفة نصرة لله ورسوله، والإشارة بقوله: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ﴾ إليهم من حيث اتصافهم بتلك الصفات، وهو مبتدأ وخبره ﴿هُمُ ٱلصَّـٰدِقُونَ﴾، أي الكاملون في الصدق الراسخون فيه. ثم لما فرغ من مدح المهاجرين مدح الأنصار فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَـٰنَ مِن قَبْلِهِمْ﴾، المراد بالدار المدينة، وهي دار الهجرة. ومعنى تبوئهم الدار والإيمان أنهم اتخذوها مباءة، أي تمكنوا منها تمكناً شديداً، والتبوأ في الأصل إنما يكون للمكان ولكنه جعل الإيمان مثله لتمكنهم فيه تنزيلاً للحال منزلة المحل. وقيل إن الإيمان منصوب بفعل غير الفعل المذكور، والتقدير واعتقدوا الإيمان أو وأخلصوا الإيمان، كذا قال أبو علي الفارسي. ويجوز أن يكون على حذف مضاف، أي تبوؤوا الدار وموضع الإيمان. ويجوز أن يكون تبوؤوا مضمناً لمعنى لزموا، والتقدير لزموا الدار والإيمان. ومعنى ﴿مِن قَبْلِهِمْ﴾ من قبل هجرة المهاجرين، فلا بد من تقدير مضاف لأن الأنصار إنما آمنوا بعد إيمان المهاجرين، والموصول مبتدأ وخبره يحبون من هاجر إليهم، وذلك لأنهم أحسنوا إلى المهاجرين وأشركوهم في أموالهم ومساكنهم. ﴿وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً﴾، أي لا يجد الأنصار في صدورهم حسداً وغيظاً وحزازة ﴿مِّمَّآ أُوتُواْ﴾، أي مما أوتي المهاجرون دونهم من الفيء، بل طابت أنفسهم بذلك وفي الكلام مضاف محذوف، أي لا يجدون في صدورهم مس حاجة أو أثر حاجة

وكل ما يجده الإنسان في صدره مما يحتاج إليه فهو حاجة. وكان المهاجرون في دور الأنصار فلما غنم النبي صلى الله عليه وسلم بني النضير دعا الأنصار وشكرهم فيما صنعوا مع المهاجرين من إنزالهم إياهم في منازلهم وإشراكهم في أموالهم ثم قال: إن أحببتم قسمت ما أفاء الله علي من بني النضير بينكم وبين المهاجرين وكان المهاجرون على ما هم عليه من السكنى في مساكنكم والمشاركة لكم في أموالكم، وإن أحببتم أعطيتهم ذلك خرجوا من دياركم. فرضوا بقسمة ذلك في المهاجرين وطابت أنفسهم. ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾، الإيثار تقديم الغير على النفس في حظوظ الدنيا رغبة في حظوظ الآخرة. يقال آثرته بكذا أي خصصته به، والمعنى: ويقدمون المهاجرين على أنفسهم في حظوظ الدنيا ولو كان بهم خصاصة، أي حاجة وفقر. والخصاصة مأخوذة من خصائص البيت وهي الفرج التي تكون فيه. وجملة ﴿وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ في محل نصب على الحال، وقيل إن الخصاصة مأخوذة من الاختصاص، وهو الانفراد بالأمر فالخصاصة الانفراد بالحاجة. ومنه قول الشاعر: إن الربيع إذا يكون خصاصه ... عاش السقيم به واثرى المقتر. ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾، قرأ الجمهور ﴿يوقَ﴾ بسكون الواو وتخفيف القاف من الوقاية. وقرأ ابن أبي عبلة وأبو حيوة بفتح الواو وتشديد القاف. وقرأ الجمهور ﴿شُحَّ نَفْسِهِ﴾ بضم الشين، وقرأ ابن عمر وابن أبي عبلة بكسرها. والشح البخل مع حوص كذا في الصحاح. وقيل الشح أشد من البخل. قال مقاتل: شح نفسه حرص نفسه. قال سعيد بن جبير شح النفس هو أخذ الحرام ومنع الزكاة. قال ابن زيد: من لم يأخذ شيئا نهاه الله عنه ولم يمنع شيئا أمره الله بأدائه فقد وقي شح نفسه. قال طاووس: البخل أن يبخل الإنسان بما في يده، والشح أن يشح بما في أيدي الناس، يحب أن يكون له ما في أيديهم بالحلال والحرام لا يقنع. وقال ابن عيينة: الشح الظلم. وقال الليث: ترك الفرائض وانتهاك المحارم. والظاهر من الآية أن الفلاح مترتب على عدم شح النفس بشيء من الأشياء التي يقبح الشح بها شرعا من زكاة أو صدقة أو صلة رحم أو نحو ذلك كما تفيده إضافة الشح إلى النفس والإشارة بقوله: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ﴾ إلى من باعتبار معناها وهو مبتدأ وخبره ﴿هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾. والفلاح الفوز والظفر بكل مطلوب. ثم لما فرغ سبحانه من الثناء على المهاجرين والأنصار ذكر ما ينبغي أن يقوله من جاء بعدهم فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾ وهم التابعون لهم بإحسان إلى يوم القيامة. وقيل هم الذين هاجروا بعد ما قوى الإسلام. والظاهر شمول الآية لمن جاء بعد السابقين من الصحابة المتأخر إسلامهم في عصر النبوة ومن تبعهم من المسلمين بعد عصر النبوة إلى يوم القيامة لأنه يصدق على الكل أنهم جاءوا بعد المهاجرين الأولين والأنصار، والموصول مبتدأ وخبره ﴿يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ﴾، ويجوز أن يكون الموصول معطوفاً على قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ﴾، فيكون: يقولون في محل نصب على الحال أو مستأنف لا محل له، والمراد بالأخوة هنا أخوة الدين. أمرهم الله أن يستغفروا لأنفسهم ولمن تقدمهم من المهاجري والأنصار. ﴿وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾، أي غشا وبغضا وحسدا أمرهم الله سبحانه بعد الأستغفار للمهاجرين والأنصار أن يطلبوا من الله سبحانه أن ينزع من قلوبهم الغل للذين آمنوا على الإطلاق فيدخل في ذلك الصحابة دخولا أوليا لكونهم أشرف المؤمنين ولكون السياق فيهم، فمن لم يتسغفر للصحابة على العموم ويطلب رضوان الله لهم فقد خالف ما أمره الله به في هذه الآية، فإن وجد في قلبه غلاً لهم فقد أصابه نزغ من الشيطان وحل به نصيب وافر من عصيان الله بعداوة أوليائه وخير أمته نبيه صلى الله عليه وسلم وانفتح له باب من الخذلان يفد به على نار جهنم إن لم يتدارك نفسه باللجوء إلى الله سبحانه والاستغاثة به بأن ينزع عن قلبه ما طرقه من الغل لخير القرون وأشرف هذه الأمة، فإن جاوز ما يجده من الغل إلى شتم أحد منهم فقد انقاد للشيطان بزمام ووقع في غضب الله وسخطه، وهذا الداء العضال إنما يصاب به من ابتلى بمعلم من الرافضة أو صاحب من أعداء خير الأمة الذين تلاعب بهم الشيطان وزين لهم الأكاذيب المختلفة والأقاصيص المفتراة والخرافات الموضوعة وصرفهم عن كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وعن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم المنقولة إلينا بروايات الأئمة الأكابر في كل عصر من العصور فاشتروا الضلالة بالهدى واستبدلوا الخسران العظيم بالربح الوافر، وما زال الشيطان الرجيم ينقلهم من منزلة إلى منزلة ومن رتبة إلى رتبة حتى صاروا أعداء كتاب الله وسنة رسوله وخير أمته وصالحي عباده وسائر المؤمنين وأهملوا فرائض الله وهجروا شعائر الدين وسعوا في كيد الإسلام وأهله كل السعي ورموا الدين وأهله بكل حجر ومدر، والله من ورائهم محيط، ربنا إنك رءوف رحيم». انظر فتح القدير: جـ ٥ صـ ٢٠٠-٢٠٢؛ منقول من برنامج التراث.

٢٣٦) الحديث في النص هو الحديث رقم ٥٠٤٣ من صحيح البخاري: جـ ٥ صـ ٢٠٤٨-٢٠٤٩؛ الحديث في الهامش هو الحديث رقم ٢٩٢٦ صحيح البخاري: جـ ٣ صـ ١١٢٦؛ منقول من برنامج التراث. وجاء في صحيح البخاري أيضاً (جـ ٤ صـ ١٤٨١، الحديث رقم ٣٨١٠) عن «إبراهيم بن موسى، أخبرنا هشام أخبرنا معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة أن فاطمة عليها السلام والعباس أتيا أبا بكر يلتمسان ميراثهما أرضه من فدك وسهمه من خيبر، فقال أبو بكر: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿لا نورث، ما تركنا صدقة﴾، إنما يأكل آل محمد في هذا المال، والله لقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم أحب إلي أن أصل من قرابتي». وجاء أيضاً الحديث رقم ٦٣٤٩ (صحيح البخاري: جـ ٦ صـ ٢٤٧٥): عن «عبد الله بن مسلمة عن مالك عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة رضي الله عنها أن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم حين توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم أردن أن يبعثن عثمان إلى أبي بكر يسألنه ميراثهن فقالت عائشة: أليس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لا نورث ما تركنا صدقة﴾؟». وجاء في صحيح مسلم (الحديث رقم ١٧٥٧: جـ ٣ صـ ١٣٧٧-١٣٧٨) عن «عبد الله بن محمد بن أسماء الضبعي: حدثنا جويرية عن مالك عن الزهري أن مالك بن أوس حدثه قال: أرسل إلي عمر بن الخطاب فجئته حين تعالى النهار. قال: فوجدته في بيته جالساً على سرير مفضيا إلى رماله متكئاً على وسادة من آدم. فقال لي: يا مال، إنه قد دف أهل أبيات من قومك وقد أمرت فيهم برضخ فخذه فاقسمه بينهم. قال: قلت: لو أمرت بهذا غيري. قال: خذه يا مال. قال: فجاء يرفا فقال: هل لك يا أمير المؤمنين في عثمان وعبد الرحمن بن عوف والزبير وسعد؟ فقال عمر: نعم. فأذن لهم فدخلوا ثم جاء فقال: هل لك في عباس وعلي؟ قال نعم: فأذن لهما فقال عباس: يا أمير المؤمنين، اقض بيني وبين هذا الكاذب الآثم الغادر الخائن. فقال القوم: أجل يا أمير المؤمنين، فاقض بينهم وأرحهم. فقال مالك بن أوس: يخيل إلي أنهم قد كانوا قدموهم لذلك.

فقال عمر: ائتدا، أنشدكم بالله الذي بإذنه تقوم السماء والأرض أتعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ﴿لا نورث، ما تركنا صدقة﴾؟ قالوا: نعم. ثم أقبل على العباس وعلي فقال: أنشدكما بالله الذي بإذنه تقوم السماء والأرض أتعلمان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ﴿لا نورث، ما تركناه صدقة﴾؟ قالا: نعم. فقال عمر: إن الله جل وعز كان خص رسوله صلى الله عليه وسلم بخاصة لم يخصص بها أحدا غيره، قال: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾، ما أدري هل قرأ الآية التي قبلها أم لا. قال: فقسم رسول الله صلى الله عليه وسلم بينكم أموال بني النضير. فوالله ما استأثر عليكم ولا أخذها دونكم حتى بقي هذا المال، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأخذ منه نفقة سنة ثم يجعل ما بقي أسوة المال. ثم قال: أنشدكم بالله الذي بإذنه تقوم السماء والأرض، أتعلمون ذلك؟ قالوا: نعم. ثم نشد عباساً وعلياً بمثل ما نشد به القوم: أتعلمان ذلك؟ قالا: نعم. قال: فلما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أبو بكر أنا ولي رسول الله صلى الله عليه وسلم فجئتما تطلب ميراثك من بن أخيك ويطلب هذا ميراث امرأته من أبيها، فقال أبو بكر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿ما نورث، ما تركنا صدقة﴾، فرأيتماه كاذباً آثماً غادراً خائناً، والله يعلم إنه لصادق بار راشد تابع للحق، ثم توفي أبو بكر وأنا ولي رسول الله صلى الله عليه وسلم وولي أبي بكر، فرأيتماني كاذباً آثماً غادراً خائناً، والله يعلم إني لصادق بار راشد تابع للحق، فوليتها، ثم جئتني أنت وهذا وأنتما جميع وأمركما واحد، فقلتما ادفعها إلينا، فقلت إن شئتم دفعتها إليكما على أن عليكما عهد الله أن تعملا فيها بالذي كان يعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأخذتماها بذلك. قال: أكذلك؟ قالا: نعم. قال: ثم جئتماني لأقضي بينكما ولا والله لا أقضي بينكما بغير ذلك حتى تقوم الساعة، فإن عجزتما عنها فرداها إلي».

٢٣٧) الأموال لأبي عبيد: صـ ٢٤٧ من طبعة ١٤٠٦ .

٢٣٨) وفي الأموال أيضاً: وحدثنا هشيم عن يونس عن الحسن عن عمر نحو ذلك إلا أنه قال كتب إليه: «ألا سويت بينهم؟». وكذلك فعل عمر بن عبد العزيز. فعن هشيم قال: «أخبرنا إسماعيل بن سالم قال: أتانا كتاب عمر بن عبد العزيز ونحن بهراة في صدقة كان أمر بها، فكتب: أن اجعلوها في العرب والموالي أولي العتاقة»؛ أبو عبيد: صـ ٢٤٨ من طبعة ١٤٠٦ .

٢٣٩) أبو عبيد: صـ ٢٤٩ من طبعة ١٤٠٦ .

٢٤٠) انظر حاشية الأموال لأبي عبيد: صـ ٢٥٠ من طبعة ١٤٠٦ .

٢٤١) أبو عبيد: صـ ٢٥٠ من طبعة ١٤٠٦ .

٢٤٢) أبو عبيد: صـ ٢٥٠ من طبعة ١٤٠٦ .

٢٤٣) العناية: جـ ١ ص ٥٣٧؛ فتح القدير: جـ ١ ص ٥٣٧؛ منقول من العبادي: جـ ١ صـ ٣٥٢-٣٥٣؛ قول مالك من المدونة الكبرى: جـ ٢ صـ ٢٩٣ ومنقول من برنامج التراث.

٢٤٤) انظر كتاب الأموال في الحاشية: صـ ٣٤٥ من طبعة ١٤٠٦ .

٢٤٥) فتح الباري: شرح الباب ٦٦: باب في الركاز الخمس: جـ ١ صـ ٩٠٣؛ الأموال: صـ ٣٤٦ من طبعة ١٤٠٦ .

٢٤٦) أخرجه أصحاب الكتب الستة، واللفظ من البخاري؛ صحيح البخاري: الحديث رقم ١٤٩٩؛ وفي صحيح مسلم بلفظ مختلف: «العجماء جرحها جبار، والبئر جبار، المعدن جبار، وفي الركاز الخمس»، الحديث رقم: ١٧١٠ .

٢٤٧) المغني: جـ ٤ صـ ٢٣٢ من طبعة ١٤١٢؛ فتح الباري: ٦٦- باب في الركاز الخمس: جـ ١ صـ ٩٠٣ .

٢٤٨) الحديث في المتن رواه النسائي كما جاء في المغني؛ انظر المغني: جـ ٤ صـ ٢٣٣ من طبعة ١٤١٢؛ الأموال: صـ ٣٤٦ من طبعة ١٤٠٦ (الحديث رقم ٨٥٩). فتح الباري: ٦٦- باب في الركاز الخمس: جـ ١ صـ ٩٠٣؛ وفي سنن أبي داود (جـ ٢ صـ ١٣٦): «... وسئل عن اللقطة فقال: ﴿ما كان منها في طريق الميتاء أو القرية الجامعة فعرفها سنة فإن جاء طالبها فادفعها إليه وإن لم يأت فهي لك، وما كان في الخراب يعني ففيها وفي الركاز الخمس﴾. وفي السنن الكبرى (جـ ٣ صـ ٤٢٣؛ الحديث رقم ٥٨٢٦): «أخبرنا قتيبة بن سعيد ثنا الليث عن ابن عجلان عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسئل عن اللقطة فقال: ﴿ما كان منها في الطريق الميتاء والقرية الجامعة فعرفها سنة فإن جاء صاحبها فادفعها إليه وإن لم يأت فهي لك. وما كان في الخرب ففيها وفي الركاز الخمس». وفي السنن الكبرى أيضاً بلفظ آخر (جـ ٢ صـ ٢٣؛ الحديث رقم ٢٢٧٣): «أنبأ قتيبة بن سعيد قال: ثنا أبو عوانة عن عبيد الله بن الأخنس عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اللقطة فقال: ﴿ما كان في طريق مأتي أو قرية عامرة فعرفها سنة، فإن جاء صاحبها وإلا فلك. وما لم يكن في طريق مأتي ولا في قرية عامرة ففيه وفي الركاز الخمس﴾. أحاديث السنن الكبرى وسنن أبي داود من برنامج التراث.

٢٤٩) المغني: جـ ٤ صـ ٢٣٣ من طبعة ١٤١٢ .

٢٥٠) المغني: جـ ٤ صـ ٢٣٤ من طبعة ١٤١٢ .

٢٥١) ولتأكيد أن المال لا يذهب للدولة بل للناس في جميع الأحوال تأمل تكملة ما جاء في الأم: «... وإن ادعى ورثة الرجل أن هذا الركاز لهم كان القول قولهم. قال الشافعي: وإن أنكر الورثة أن يكون لأبيهم كان للذي ملك الدار قبل أبيهم وورثته إن كان ميتاً، فإن أنكر إن كان حياً أو ورثته إن كان ميتاً أن يكون له كان للذي ملك الدار قبله أبداً هكذا ولم يكن للذي وجده. قال الشافعي: وإن وجد الرجل الركاز في دار رجل وفيها ساكن غير ربها وادعى رب الدار الركاز له فالركاز للساكن كما يكون للساكن المتاع الذي في الدار الذي بناء ولا متصل بناء. قال الشافعي: ودفن الجاهلية ما عرف أن أهل الجاهلية كانوا يتخذونه من ضرب الأعاجم وحليتهم وحلية غيرهم من أهل الشرك. قال الشافعي: وسواء ما وجد ذلك في قبر وغيره إذا كان في موضع لا يملكه أحد. قال الشافعي: فإن كان لأهل الجاهلية والشرك عمل أو ضرب قد عمله أهل الإسلام وضربوه أو وجد شيء من ضرب الإسلام أو عملهم لم يضربه ولم يعمله أهل الجاهلية فهو لقطة، وإن كان مدفونا أو وجد في غير ملك أحد عرف وصنع فيه ما يصنع في اللقطة. قال الشافعي: وإذا وجد في ملك رجل فهو له والاحتياط لمن وجد ما يعمل أهل الجاهلية والإسلام أن يعرفه، فإن لم يفعل أن يخرج خمسه ولا أجبره على تعريفه، فإن كان ركازاً أدى ما عليه فيه وإن لم يكن ركازاً فهو متطوع بإخراج الخمس، وسواء ما وجد من الركاز في قبر أو دار أو خربة أو مدفوناً أو في بنائها». الأم للشافعي: جـ ٢ صـ ٤٤؛ منقول من برنامج التراث. وجاء أيضاً في المغني: «وإن اكترى داراً فوجد فيها ركازاً فهو لواجده، في أحد الوجهين، والآخر هو للمالك، بناء على الروايتين في من وجد ركازاً في ملك انتقل إليه، وإن اختلفا فقال كل واحد منهما هذا كان لي، فعلى

وجهين أيضاً: أحدهما: القول قول المالك، لأن الدفن تابع للأرض، والثاني: القول قول المكتري، لأن هذا مودع في الأرض، وليس منها، فكان القول قول من يده عليها كالقماش ...»؛ المغني: جـ ٤ صـ ٢٣٥ من طبعة ١٤١٢ .

٢٥٢) المغني: جـ ٤ صـ ٢٣٥ من طبعة ١٤١٢ .

٢٥٣) الحديث في المتن أخرجه البيهقي في: باب ما روي عن علي رضي الله عنه في الركاز، من كتاب الزكاة؛ السنن الكبرى: ج ٤ صـ ١٥٦؛ والنص منقول من المغني: جـ ٤ صـ ٢٣٦ من طبعة ١٤١٢؛ وما ذكر في الهامش فهو من سنن البيهقي الكبرى ومنقول من برنامج التراث (جـ ٤ صـ ١٥٦ الحديث رقم ٧٤٤٤).

٢٥٤) المغني: جـ ٤ صـ ٢٣٦-٢٣٧ من طبعة ١٤١٢؛ بالنسبة لرواية الشعبي انظر أيضاً أبو عبيد: صـ ٣٥١-٣٥٢ من طبعة ١٤٠٥، الحديث رقم ٨٧٥ .

٢٥٥) المغني: جـ ٤ صـ ٢٣٨ من طبعة ١٤١٢؛ فتح الباري: شرح: باب في الركاز الخمس، وكذلك شرح الحديث رقم ١٤٩٩: جـ ١ صـ ٩٠٢-٩٠٣ .

٢٥٦) فقه الزكاة للقرضاوي: جـ ١ صـ ٤٩١ .

٢٥٧) المغني: جـ ٤ صـ ٢٣٨؛ وجاء في الأم (جـ ٦ صـ ٦٥): «وأما المعدن فمشتق من العدون وهو الإقامة ومنه قوله تعالى: ﴿جَنَّٰتِ عَدۡنٍ﴾ التوبة ٧٢، وسور أخرى. وسمى معدناً لأن الجوهر يعدن فيه، أي يقيم. وقولهم زكاة المعدن، أي زكاة المستخرج من المعدن أما الأحكام فقال أصحابنا أجمعت الأمة على وجوب الزكاة في المعدن وشرط للذي يجب عليه أن يكون حراً مسلماً، فالمكاتب والذمي لا زكاة عليهما». ما أقتبس من الأم منقول من برنامج التراث.

٢٥٨) العبادي: جـ ١ صـ ٣٥٢ من الحاشية؛ مغني المحتاج: جـ ١ صـ ٣٩٤، منقول من برنامج التراث؛ فقه الزكاة: جـ ١ صـ ٤٩٢ .

٢٥٩) فتح الباري: شرح الباب ٦٦: باب في الركاز الخمس: جـ ١ صـ ٩٠٣؛ المدونة الكبرى: الجزء الأول، كتاب الزكاة الأول: معادن أرض الصلح وأرض العنوة، منقول من برنامج حرف.

٢٦٠) فتح الباري: شرح الباب ٦٦: باب في الركاز الخمس: جـ ١ صـ ٩٠٣؛ كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه جـ ٢٩ صـ ٣٧٦؛ قول ابن تيمية منقول من برنامج التراث.

٢٦١) المبسوط للسرخسي: جـ٢ صـ ٢١١-٢١٢، منقول من برنامج التراث.

٢٦٢) فتح الباري: شرح الباب ٦٦: باب في الركاز الخمس: جـ ١ صـ ٩٠٣؛ القرضاوي، فقه الزكاة: جـ ١ صـ ٤٩٨ .

٢٦٣) نيل الأوطار: جـ ٤ صـ ١٤٨ .

٢٦٤) المغني: جـ ٤ صـ ٢٣٨ .

٢٦٥) أبو عبيد: صـ ٣٤٧-٣٤٩ من طبعة ١٤٠٦؛ وجاء في لسان العرب (جـ ٥ صـ ٣٥٦؛ منقول من برنامج التراث): «والركاز قطع ذهب وفضة تخرج من الأرض أو المعدن. وفي الحديث: ﴿وفي الركاز الخمس﴾. وأركز المعدن وجد فيه الركاز عن ابن الأعرابي، وأركز الرجل إذا وجد ركازاً. قال أبو عبيد: اختلف أهل الحجاز والعراق، فقال أهل العراق في الركاز المعادن كلها فما استخرج منها من شيء، فلمستخرجه أربعة أخماسه ولبيت المال الخمس. قالوا: وكذلك المال العادي يوجد مدفوناً هو مثل المعدن سواء. قالوا: وإنما أصل الركاز المعدن والمال العادي الذي قد ملكه الناس مشبه بالمعدن. وقال أهل الحجاز إنما الركاز كنوز الجاهلية، وقيل هو المال المدفون خاصة مما كنزه بنو آدم قبل الإسلام. فأما المعادن فليست بركاز وإنما فيها مثل ما في أموال المسلمين من الركاز إذا بلغ ما أصاب مائتي درهم كان فيها خمسة دراهم، وما زاد فبحساب ذلك. وكذلك الذهب إذا بلغ عشرين مثقالا كان فيه نصف مثقال. وهذان القولان تحتملهما اللغة لأن كلا منهما مركوز في الأرض، أي ثابت، يقال ركزه يركزه ركزاً إذا دفنه. والحديث إنما جاء على رأي أهل الحجاز وهو الكنز الجاهلي، وإنما كان فيه الخمس لكثرة نفعه وسهولة أخذه. وروى الأزهري عن الشافعي أنه قال: الذي لا أشك فيه أن الركاز دفين الجاهلية والذي أنا واقف فيه الركاز في المعدن والتبر المخلوق في الأرض».

٢٦٦) الإقناع للماوردي جـ ١ صـ ٦٦؛ منقول من برنامج التراث؛ المدونة الكبرى: الجزء الأول: كتاب الزكاة الأول: معادن أرض الصلح وأرض العنوة، منقول من برنامج حرف؛ المحلى: جـ ٥ صـ ٢٢٥؛ منقول من برنامج التراث.

٢٦٧) القرضاوي، فقه الزكاة: جـ ١ صـ ٤٩٣ .

٢٦٨) التعريفات من حاشية المغني: جـ ٤ صـ ٢٣٩ من طبعة ١٤١٢ .

٢٦٩) التعريف من حاشية المغني: جـ ٤ صـ ٢٣٩ من طبعة ١٤١٢ .

٢٧٠) السنن الكبرى: ١٤٦/٤؛ ابن عدي في: الكامل في ضعفاء الرجال: ١٦٨١/٥؛ منقول من المغني: جـ ٤ صـ ٢٣٩ من طبعة ١٤١٢؛ الدراية في تخريج أحاديث الهداية ج١/ص٢٦٢؛ منقول من برنامج التراث.

٢٧١) الآية ٢٦٧ من سورة البقرة؛ المغني: جـ ٤ صـ ٢٣٩ من طبعة ١٤١٢؛ وقد سئل «أبو جعفر الباقر عن الملاحة فقال: وما الملاحة؟ فقال السائل: أرض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحاً، فقال: هذا المعدن فيه الخمس. قال السائل: والكبريت والنفط يخرج من الأرض؟ فقال: هذا وأشباهه فيه الخمس». ويقول القرضاوي مرجحاً: «ومذهب الحنابلة ومن وافقهم هنا: هو الراجح، وهو الذي تؤيده اللغة في معنى «المعدن» كما يؤيده الاعتبار الصحيح، إذا لا فرق في المعنى بين المعدن الجامد والمعدن السائل، ولا بين ما ينطبع وما لا ينطبع: لا فرق بين الحديد والرصاص وبين النفط والكبريت، فكلها أموال ذات قيمة عند الناس، حتى ليسمى النفط في عصرنا «الذهب الأسود»، ...»؛ فقه الزكاة: جـ ١ صـ ٤٩٣-٤٩٤ .

٢٧٢) انظر فتح الباري لابن حجر في: ٦٦ باب في الركاز الخمس: جـ ١ صـ ٩٠٣؛ الأموال: صـ ٣٤٨ من طبعة ١٤٠٦، الحديث رقم ٨٧٠؛ المدونة الكبرى: الجزء الأول: كتاب الزكاة الأول: معادن أرض الصلح وأرض العنوة، منقول من برنامج حرف.

٢٧٣) فتح الباري: ٦٦ باب في الركاز الخمس: جـ ١ صـ ٩٠٣؛ المدونة الكبرى: الجزء الأول: كتاب الزكاة الأول: معادن أرض الصلح وأرض العنوة، منقول من برنامج حرف.

٢٧٤) الأموال: الأثر رقم ٨٦٨؛ صـ ٣٤٨ من طبعة ١٤٠٦ .

٢٧٥) العبادي: جـ ١ صـ ٣٥٢ في الحاشية؛ وجاء في المدونة الكبرى أيضاً: «قلت: أرأيت قول مالك تؤخذ الزكاة من المعدن مما خرج منه؟ فقال: قال مالك: ذلك بعدما يخرج ذهبه أو فضته. قلت: فالذي يؤخذ منه خمسه الذي يناله بغير عمل؟ فقال: ذلك إنما هو فضة كله يؤخذ منه خمسه إذا خرج. قال: وقال لي مالك: يؤخذ مما خرج من المعدن وإن كان الذي خرج له عليه دين لم ينظر في دينه. وأخذت منه الزكاة إذا كان يبلغ ما يخرج له مائتي درهم أو عشرين دينارا

فصاعدا. قال: وهو مثل الزرع»؛ الجزء الأول: كتاب الزكاة الأول: معادن أرض الصلح وأرض العنوة، منقول من برنامج حرف.
٢٧٦) المدونة الكبرى: الجزء الأول: كتاب الزكاة الأول، معادن أرض الصلح وأرض العنوة؛ وتكملة ما جاء في النص في الاقتباس الثاني: «قال: وبلغني عن مالك أنه سئل عن معادن البربر التي ظهرت في أرضهم؟ فقال: أرى ذلك للسلطان يليها ويقطع بها لمن يليها ويأخذ منها الزكاة». المدونة الكبرى: الجزء الأول: كتاب الزكاة الأول: معادن أرض الصلح وأرض العنوة، منقول من برنامج حرف.
٢٧٧) النص المستقطع من المتن بعد عبارة «كاستحقاق الغنيمة» هو التالي: «... والجميع من سمينا حق في الغنيمة إما سهماً وإما رضخاً فإن الصبي والعبد والذمي والمرأة يرضخ لهم إذا قاتلوا ولا يبلغ بنصيبهم السهم تحرزاً عن المساواة بين التابع والمتبوع، وهنا لا مزاحم للواجد في الاستحقاق حتى يعتبر التفاضل، فلهذا كان الباقي له. والذي روى أن عبداً وجد جرة من ذهب على عهد عمر رضي الله عنه فأدى ثمنه منه وأعتقه وجعل ما بقي منه لبيت المال تأويله أنه كان وجده في دار رجل فكان لصاحب الخطة ولم يبق أحد من ورثته، فلهذا صرفه إلى بيت المال ورأى المصلحة في أن يعطي ثمنه من بيت المال ليوصله إلى العتق ...». المبسوط للسرخسي: جـ ٢ صـ ٢١١-٢١٢؛ منقول من برنامج التراث.
٢٧٨) فقه الزكاة: جـ ١ صـ ٤٩٩-٥٠٠ .
٢٧٩) وتكملة ما جاء في الهامش، وهو منقول من فقه الزكاة للقرضاوي: «وهو مبني على ما ذكره بعض المحققين من أهل الأصول: «أن اللفظ العام قد يكون القصد به إلى معنى مخصوص، بقرائن وأمارات ترشد إليه، فيقتصر عليه، ولو كان اللفظ متناولاً لغيره. وقد عقد القاضي أبو محمد عبد الوهاب المالكي باباً من وقف العموم على ما قصد به، وأنه لا يتعدى به إلى غير ما لم يقصد به إلا بدليل، وإن كان إطلاق الصيغة يقتضيه. . وذهب إلى هذا بعض أصحاب الشافعي، منهم أبو بكر القفال وغيره. ... وقد أشار المحقق ابن دقيق العيد في موضع من شرح العمدة إلى أن دلالة السياق ترشد إلى تبيين المجملات، وترجيح بعض المحتملات، وتأكيد الواضحات، وأن الناظر في ذلك يرجع إلى ذوقه، والمناظر يرجع إلى دينه وإنصافه»، الروض النضير: ٤١٩/٢؛ منقول من القرضاوي: جـ ١ صـ ٥٠٠-٥٠١ .
٢٨٠) وتكملة ما جاء في الأم: «... قال: ولو قاله فيما يوجد ذهباً مجتمعاً في المعادن وفي البطحاء في أثر السيل مما يخلق في الأرض كان مذهبا، ولو فرق بينه فقال كل هذا ركاز لأن الرجل إذا أصاب البدرة المجتمعة في المعادن قيل قد أركز وقاله فيما يوجد في البطحاء في أثر المطر وجعله ركازاً دون ما وصفت مما لا يوصل إليه إلا بتحصيل وطحن كان مذهباً. قال الشافعي: وما قيل منه فيه الزكاة فلا زكاة فيه حتى يبلغ الذهب منه عشرين مثقالاً والورق منه خمس أواق. قال: ويحصى منه ما أصاب في اليوم والأيام المتتابعة، ويضم بعضه إلى بعض إذا كان عمله في المعدن متتابعاً وإذا بلغ ما تجب فيه الزكاة زكاة»؛ الأم: جـ٢ صـ ٤٢-٤٣؛ المجموع: جـ ٦ صـ ٦٥: باب زكاة المعدن والركاز؛ منقول من برنامج التراث.
٢٨١) وأخرجه البيهقي في باب من قال المعدن ركاز فيه الخمس، من كتاب الزكاة؛ السنن الكبرى: جـ ٤ صـ ١٥٢، المغني: جـ ٤ صـ ٢٤٠ من طبعة ١٤١٢؛ وجاء في الخراج ليحيى بن آدم (جـ ١ صـ ٣١، الحديث رقم ٧٦): «قال يحيى: سألت حسن بن صالح عن الركاز فقال هو الكنز العادي ما كان من ضرب الاعاجم، وفيه الخمس. وقال غير الحسن الركاز هو الذهب والفضة التي تخلق مع الارض ففيه الخمس»، منقول من برنامج التراث.
٢٨٢) أخرجه البيهقي في باب من قال المعدن ركاز فيه الخمس، من كتاب الزكاة. السنن الكبرى ١٥٢/٤؛ المغني: جـ ٤ صـ ٢٤٠ من طبعة ١٤١٢؛ والظاهر هو أن الحديث ضعيف. فقد جاء في تلخيص الحبير لابن حجر (جـ ٢ صـ ١٨٢؛ منقول من برنامج التراث) التالي: «حديث وفي الركاز الخمس: قيل يا رسول الله، وما الركاز؟ قال: ﴿الذهب والفضة المخلوقات في الأرض يوم خلق السماوات والأرض﴾. البيهقي من حديث أبي يوسف عن عبد الله بن سعيد بن أبي سعيد عن أبيه عن جده عن أبي هريرة مرفوعا ﴿في الركاز الخمس﴾، قيل: وما الركاز يا رسول الله؟ قال: ﴿الذهب والفضة التي خلقت في الأرض يوم خلقت﴾ وتابعه حبان بن علي عن عبد الله بن سعيد وعبد الله، متروك الحديث، وحبان ضعيف وأصله في الصحيح كما قدمنا». وقد جاء التضعيف أيضاً في خلاصة البدر المنير (جـ ١ صـ ٣١١، منقول من برنامج التراث)، «حديث في الركاز الخمس قيل: يا رسول الله، وما الركاز؟ قال: ﴿هو الذهب والفضة المخلوقات في الأرض يوم خلق السموات والأرض﴾، رواه البيهقي من رواية أبي هريرة قال: تفرد به عبد الله بن سعيد المقبري وهو ضعيف».
٢٨٣) المعجم الكبير: جـ ٢٠ صـ ٣٣٥، الحديث رقم ٧٩٥؛ غريب الحديث لابن الجوزي (باب السين مع الياء): جـ ١ صـ ٥١١؛ غريب الحديث لابن سلام: جـ ١ صـ ٢١١؛ غريب الحديث للخطابي: جـ ١ صـ ٢٨٠؛ منقول من برنامج التراث.
٢٨٤) وتكملة ما جاء في النص: «... قال الزمخشري: السيوب جمع سيب، يريد به المال المدفون في الجاهلية أو المعدن لأنه من فضل الله وعطائه لمن أصابه سيب الفرس، شعر ذنبه، السيب مردي السفينة، السيب مصدر ساب الماء يسيب سيباً: جرى السيب مجرى الماء، وجمعه سيوب ساب يسيب مشى مسرعا، سابت الحية تسيب إذا مضت مسرعة. أنشد ثعلب: «أتذهب سلمى في اللمام فلا ترى وبالليل أيم حيث شاء يسيب». وكذلك انسابت تنساب ساب الأفعى انساب إذا خرج من مكمنه. وفي الحديث يقال ساب الماء انساب إذا جرى انساب فلان نحوكم رجع، وسيب الشيء تركه، سيب الدابة أو الناقة أو الشيء تركه يسيب حيث شاء، وكل دابة تركتها وسومها فهي سائبة السائبة العبد يعتق على أن لا ولاء له، والسائبة البعير يدرك نتاج نتاجه فيسيب ولا يركب ولا يحمل عليه، السائبة التي في القرآن العزيز في قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٖ وَلَا سَآئِبَةٖ﴾، لسان العرب: جـ ١ صـ ٤٧٧-٤٧٨؛ منقول من برنامج التراث.
٢٨٥) جاء في نيل الأوطار الحديث بغير ذكر «أبي» في اسم ربيعة كالتالي: «وعن ربيعة بن عبد الرحمن عن غير واحد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقطع بلال بن الحارث المزني معدن القبلية، وهي من ناحية الفرع فتلك المعادن لا يؤخذ منها إلا الزكاة إلى اليوم. رواه أبو داود ومالك في الموطأ». نيل الأوطار: جـ ٤ صـ ١٤٧؛ وهي كذلك في الأموال لأبي عبيد: الحديث رقم ٨٦٤، ٨٦٧: صـ ٣٤٧ من طبعة ١٤٠٦ .
٢٨٦) جاء في نيل الأوطار للشوكاني تعليقاً على الحديث: «قال الشافعي بعد أن روى هذا الحديث: ليس هذا مما يثبته أهل الحديث ولم يكن فيه رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا إقطاعه. وأما

الزكاة في المعادن دون دون الخمس فليست مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم. قال البيهقي هو كما قال الشافعي». نيل الأوطار: جـ ٤ صـ ١٤٧ .

٢٨٧) أخرجه أبو داود في باب إقطاع الأرضين، من كتاب الخراج والفيء والإمارة. سنن أبي داود: جـ ٢ صـ ١٥٥؛ والإمام أحمد في المسند: جـ ١ صـ ٣٠٦؛ المغني: جـ ٤ صـ ٢٤١ من طبعة ١٤١٢ .

٢٨٨) عبد العزيز بن محمد الداروردي المدني، كان فقيهاً، صاحب حديث، توفي في سنة ست أو سبع وثمانين ومائة. اللباب جـ ١ صـ ٤١٥، العبر جـ ١ صـ ٢٩٧؛ انظر المغني: جـ ٤ صـ ٢٤٠-٢٤١؛ من طبعة ١٤١٢؛ المحلى: جـ ٦ صـ ١٠٨-١١١؛ قول ابن حزم منقول من برنامج التراث.

٢٨٩) الحديث بالكامل كالتالي: «حدثنا محمد بن عبد الله بن المثنى الأنصاري قال: حدثني أبي قال: حدثني ثمامة بن عبد الله بن أنس أن أنسا حدثه أن أبا بكر رضي الله عنه كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين: بسم الله الرحمن الرحيم، هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين والتي أمر الله بها رسوله، فمن سئلها من المسلمين على وجهها فليعطها، ومن سئل فوقها فلا يعط، في أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم من كل خمس شاة، فإذا بلغت خمسا وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض أنثى، فإذا بلغت ستا وثلاثين إلى خمس وأربعين ففيها بنت لبون أنثى، فإذا بلغت ستا وأربعين إلى ستين ففيها حقة طروقة الجمل، فإذا بلغت واحدة وستين إلى خمس وسبعين ففيها جذعة، فإذا بلغت يعني ستا وسبعين إلى تسعين ففيها بنتا لبون، فإذا بلغت إحدى وتسعين إلى عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الجمل، فإذا زادت على عشرين ومائة ففي كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة، ومن لم يكن معه إلا أربع من الإبل فليس فيها صدقة إلا أن يشاء ربها، فإذا بلغت خمسا من الإبل ففيها شاة، وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة، فإذا زادت على عشرين ومائة إلى مائتين شاتان، فإذا زادت على مائتين إلى ثلاثمائة ففيها ثلاث شياه، فإذا زادت على ثلاثمائة ففي كل مائة شاة، فإذا كانت سائمة الرجل ناقصة من أربعين شاة واحدة فليس فيها صدقة إلا أن يشاء ربها، وفي الرقة ربع العشر، فإن لم تكن إلا تسعين ومائة فليس فيها شيء إلا أن يشاء ربها»، صحيح البخاري: جـ ٢ صـ ٥٢٧؛ الحديث رقم ١٣٨٦ في باب زكاة الغنم؛ وقد ذكر الحديث في سنن أبي داود وسنن البيهقي الكبرى ومسند الإمام أحمد وغيره؛ منقول من برنامج التراث.

٢٩٠) وتكملة ما جاء في النص: «... وذهبت العترة والحنفية والزهري وهو قول للشافعي إلى أنه يجب فيه الخمس لأنه يصدق عليه اسم الركاز وقد تقدم الخلاف في ذلك». وبعد ذكر الحديث ﴿وفي الركاز الخمس﴾ يقول الشوكاني: «يدل على أن زكاة الركاز الخمس على الخلاف السابق في تفسيره. وقال ابن دقيق العيد: ومن قال من الفقهاء أن في الركاز الخمس أما مطلقاً أو في أكثر الصور فهو أقرب إلى الحديث إنتهى»، نيل الأوطار: جـ ٤ صـ ١٤٧-١٤٨ .

٢٩١) الأموال: صـ ٣٤٨ من طبعة ١٤٠٦؛ ولقد ورد ذكر هذا الأثر في فصل «الخيرات».

٢٩٢) المدونة الكبرى: الجزء الأول: كتاب الزكاة الأول: معادن أرض الصلح وأرض العنوة، منقول من برنامج حرف.

٢٩٣) فقه الزكاة: جـ ١ صـ ٤٩٦، ٥٠٢ .

٢٩٤) العبادي: جـ ١ صـ ٣٥٢-٣٥٣ ؛ ابن حجر: شرح الحديث رقم ١٤٩٩: جـ ١ صـ ٩٠٣؛ وقال الشوكاني: «... وظاهره سواء كان الواجد له مسلماً أو ذمياً، وإلى ذلك ذهب الجمهور فيخرج الخمس، وعند الشافعي لا يؤخذ منه شيء ...»، نيل الأوطار: جـ ٤ صـ ١٤٧-١٤٨ .

٢٩٥) المدونة الكبرى: الجزء الأول: كتاب الزكاة الأول: معادن أرض الصلح وأرض العنوة؛ منقول من برنامج حرف.

٢٩٦) العبادي: جـ ١ صـ ٣٥٣ في الحاشية؛ الأموال: صـ ٣٤٨ من طبعة ١٤٠٦؛ الحديث رقم ٨٧٠ .

٢٩٧) المغني: جـ ٤ صـ ٢٤٢ من طبعة ١٤١٢ .

٢٩٨) المحلى: جـ ٦ صـ ١١١؛ منقول من برنامج التراث؛ المغني: جـ ٤ صـ ٢٤٣ من طبعة ١٤١٢ .

٢٩٩) ابن حجر: شرح الحديث رقم ١٤٩٩: جـ ١ صـ ٩٠٣؛ وفي نيل الأوطار: «... (واتفقوا) على أنه لا يشترط فيه الحول بل يجب إخراج الخمس في الحال ... ومصرف هذا الخمس مصرف خمس الفيء عند مالك وأبي حنيفة والجمهور وعند الشافعي مصرف الزكاة وعند أحمد روايتان ...»، الشوكاني: جـ ٤ صـ ١٤٧-١٤٨ .

٣٠٠) انظر مثلاً ابن حجر: ٦٥، باب ما يستخرج من البحر: جـ ١ صـ ٩٠٢ .

٣٠١) المغني: جـ ٤ صـ ٢٤٤-٢٤٥ من طبعة ١٤١٢ .

٣٠٢) وتكملة ما جاء في النص: «... وأما الزئبق إذا أصيب في معدنه ففيه الخمس في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى. وقال أبو يوسف رحمه الله لا شيء فيه. وحكي عن أبي يوسف أن أبا حنيفة كان يقول: لا شيء فيه، وكنت أقول فيه الخمس، فلم أزل به أناظره وأقول إنه كالرصاص، حتى قال فيه الخمس، ثم رأيت أن لا شيء فيه فصار الحاصل أن عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في قوله الآخر وهو قول أبي يوسف الأول وهو قول محمد فيه الخمس وعند أبي يوسف في قوله الآخر وهو قول أبي حنيفة الأول لا شيء فيه، قال: لأنه ينبع من عينه ولا ينطبع بنفسه فهو كالقير والنفط وجه قول من أوجب الخمس أنه يستخرج بالعلاج من عينه وينطبع مع غيره فكان كالفضة فإنها لا تنطبع ما لم يخلطها شيء ثم يجب فيهاالخمس فهذا مثله»، المبسوط للسرخسي: جـ ٢ صـ ٣١٢-٢١٣؛ منقول من برنامج التراث.

٣٠٣) المغني: جـ ٤ صـ ٢٤٥ من طبعة ١٤١٢ .

٣٠٤) الأموال: صـ ٣٥٦ من طبعة ١٤٠٦ .

٣٠٥) صحيح البخاري: انظر الأحاديث: ٢٢٩٨، ٢٣٩٨، ٥٣٧١، ٦٧٤٥، ٦٧٦٣ .

٣٠٦) فتح الباري: شرح الحديث رقم ٢٢٩٨: جـ ١ صـ ١٢٠٧؛ الأموال: صـ ٢٣٣ من طبعة ١٤٠٦ .

٣٠٧) السيوطي، جامع الأحاديث، جـ ٦، صـ ٣٢٢، حديث رقم: ٢١٦٢٨ .

٣٠٨) فتح الباري: شرح الحديث رقم ٥٣٧١: جـ ٢ صـ ٢٤٠٣ .

٣٠٩) سورة الأحزاب: الآية ٦ .

٣١٠) انظر مثلاً ابن حجر: شرح الحديث رقم ١٤٩٩: جـ ١ صـ ٩٠٢ .

الفصل السابع: الديوان

١) منقول من محاضرة بعنوان: فتنة الزلات، الشريط رقم ١٤٢٥٩ من تسجيلات التقوى الإسلامية، الرياض.
٢) الفتاوى الكبرى: جـ ٣ صـ ١٧٨؛ الموافقات: جـ ٤ صـ ١٧٠-١٧١ .
٣) كان هذا في إذاعة القرآن الكريم مساء يوم الثلاثاء ١٤٢٥/٨/٢٨ هـ الساعة ٦,٤٥
٤) لقد كان اللقاء في محطة «العربية» الفضائية مساء يوم ٢٥ شوال ١٤٢٥ هـ الموافق ٨ ديسمبر ٢٠٠٤ م.
٥) كانت الفتوى بتاريخ ١٤٢٣/٧/١هـ
٦) صحيح البخاري: جـ ١ صـ ٣٦٨، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
٧) سورة النحل: الآية رقم ٨ .
٨) الحديث رقم: ٦٧٣٩، مسند الإمام أحمد بن حنبل: جـ ٢ صـ ١٨٥، فيض القدير: جـ ٢ صـ ٣٤٩، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
٩) منقول من محاضرة بعنوان: مائة فائدة من أحكام الصيام، تسجيلات الهدى الإسلامية بالخبر، رقم الشريط العام ٥٧٩٢، والخاص ٢١٨، أو تسجيلات الهجرة الإسلامية: الشريط رقم ٢٢٧ .
١٠) الحديث رقم ٩٧٧، صحيح مسلم: جـ ٢ صـ ٦٧٢، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
١١) سورة البقرة: الآية ٢٢٩ .
١٢) سورة النساء: الآيتان ١٢ و ١٣ .
١٣) سورة الطلاق: الآية ١ .
١٤) سورة التوبة: الآية ١١٢ .
١٥) الأحكام السلطانية: صـ ٢٥٦؛ المجموع: جـ ١٣ صـ ٤١١ .
١٦) المجموع: جـ ١٣ صـ ٤١١؛ الأحكام السلطانية: صـ ٣٠٣-٣٠٤؛ المغني: جـ ٤ صـ ٥٧٣ .
١٧) الماوردي: صـ ٢٥٥؛ أبو يعلى الحنبلي: صـ ٣٠٠ .
١٨) سورة النساء: الآية ١٢٨؛ سورة الحجرات: الآية ١٠ .
١٩) بدائع الصنائع: جـ ٦ صـ ٤٠؛ الأم: جـ ٧ صـ ١١٢-١١٣؛ مختصر المزني: صـ ١٠٥-١٠٧ .
٢٠) سورة التوبة: الآية ٤١؛ سورة الصف: الآيتان ١٠ و ١١ .
٢١) انظر مسند الإمام أحمد، الحديث رقم ١٧٣٣٣؛ سنن أبي داود، الحديث رقم ٣٣٩؛ سنن الدارمي، الحديث رقم ١٦٦٦؛ كشف الخفاء: جـ ٢ صـ ٥٠١؛ المستدرك على الصحيحين بلفظ مختلف؛ جـ ١ صـ ٥٦٢، الحديث رقم ١٤٦٩؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
٢٢) أبو عبيد: صـ ٥٢٤ من طبعة ١٤٠٦؛ تعريف المكوس منقول من التعليق الذي وضعه المحقق محمد خليل هراس في كتاب الأموال، طبعة سنة ١٤٠٦: صـ ٥٢٤ .
٢٣) ترتيب القاموس المحيط: جـ ٤ صـ ٢٧٢؛ فيض القدير: جـ ٦ صـ ٤٤٩؛ منقول من برنامج التراث.
٢٤) سورة الأعراف: الآية ٧١، سورة يوسف: الآية ٤٠، سورة النجم: الآية ٢٣، سورة الحج: الآية ١ .
٢٥) سورة النجم: تفسير ابن كثير: جـ ٤ صـ ٢٥٥، منقول من برنامج التراث.
٢٦) تفسير القرطبي: جـ ١٧ صـ ١٠٣؛ منقول من برنامج التراث.
٢٧) سورة يوسف: تفسير الطبري: جـ ١٢ صـ ٢٢٠؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
٢٨) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في التفسير: جـ ١٣ صـ ١٢؛ التفسير الكبير للرازي: جـ ١٨ صـ ٤٣ .
٢٩) تخريج الأحاديث والآثار: جـ ١ صـ ٢١١، الحديث الرابع والثلاثون (٢٢١). ومنها مثلاً ما جاء في الدر المنثور (جـ ٢ صـ ١٥٠): «وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس قال: إن القرآن ذو شجون وفنون وظهور وبطون لا تنقضي عجائبه ولا تبلغ غايته فمن أوغل فيه برفق نجا، ومن أوغل فيه بعنف غوى، أخبار وأمثال وحرام وحلال وناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه وظهر وبطن، فظهره التلاوة وبطنه التأويل، فجالسوا به العلماء وجانبوا به السفهاء، وإياكم وزلة العالم». وجاء في تفسير ابن كثير (جـ ٢ صـ ٥١٦) التالي: «وثبت في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (ما من نبي إلا وقد أوتي ما آمن على مثله البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إلي، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة). معناه أن معجزة كل نبي انقرضت بموته وهذا القرآن حجة باقية على الآباد لا تنقضي عجائبه ولا يخلق عن كثرة الرد ولا يشبع منه العلماء، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى من غيره أضله الله. وقال ابن أبي حاتم: حدثنا أبو زرعة، حدثنا منجاب بن الحارث، أنبأنا بشر بن عمارة، حدثنا عمر بن حسان عن عطية العوفي قال: قلت له: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ﴾، الآية. قالوا لمحمد صلى الله عليه وسلم: لو سيرت لنا جبال مكة حتى تتسع فنحرث فيها أو قطعت لنا الأرض كما كان سليمان يقطع لقومه بالريح أو أحييت لنا الموتى كما كان عيسى يحيي الموتى لقومه، فأنزل الله هذه الآية. قال: قلت: هل ترون هذا الحديث عن أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم؟ قال: نعم، عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم، وكذا روي عن ابن عباس والشعبي وقتادة والثوري وغير واحد في سبب نزول هذه الآية والله أعلم، وقال قتادة: لو فعل هذا بقرآن غير قرآنكم لفعل بقرآنكم».
٣٠) سورة النمل: الآية ٢١؛ سورة الكهف: الآية ١٥ .
٣١) سورة غافر: الآية ٢٣؛ تفسير الطبرى: جـ ١١ صـ ٥٢ من طبعة دار الكتب العلمية، ١٤١٨ .
٣٢) سورة الحاقة: الآية ٢٩، تفسير الطبيري: جـ ١٢ صـ ٢٢٠ من طبعة ١٤١٨، دار اكتب العلمية.
٣٣) سورة الإسراء: الآية ٣٣ .
٣٤) سورة إبراهيم: ٢٢ .
٣٥) سورة الصافات: الآية ٣٠؛ سورة الحجر: الآية ٤٢؛ سورة النحل: الآية ١٠٠ .
٣٦) سورة الإسراء: الآية ٨٠ .
٣٧) تفسير الطبري: جـ ١١ صـ ٥٩٤ - ٥٩٥؛ تفسير القرطبي: جـ ١٧ صـ ١٧٠ .
٣٨) تفسير الطبري: جـ ٨ صـ ٢٦٢ من طبعة ١٤٢١، دار إحياء التراث العربي.
٣٩) سورة الأنعام: الآيتان ٨١ و ٨٢ .
٤٠) سورة لقمان: الآية ١٣ .
٤١) تاج العروس: جـ ١٦ صـ ٥١٥، منقول من برنامج التراث.
٤٢) الأموال: صـ ٦٣٢، انظر الآثار: ١٦٢٧ إلى ١٦٢٩ .
٤٣) الكبائر: جـ ١ صـ ١١٥- ١١٦، منقول من برناج التراث.

٤٤) تسلية أهل المصائب: جـ ١ صـ ٢٠٣؛ منقول من برنامج التراث.
٤٥) مسند الإمام أحمد: جـ ٤ صـ ٢٣٤، الحديث رقم: ١٨٠٨٦؛ منقول من برنامج التراث.
٤٦) ذيل القول المسدد: جـ ١ صـ ٥٩، منقول من التراث.
٤٧) الأموال: صـ ٦٣٤، الأثرين: ١٦٣٢، ١٦٣٣ .
٤٨) تنوير المقباس من تفسير ابن عباس: جـ ١ صـ ٣١١ .
٤٩) عمدة القاري: جـ ١ صـ ٨٨ .
٥٠) تفسير البغوي: جـ ٢ صـ ١٨١ .
٥١) تفسير القرطبي: جـ ٧ صـ ٢٤٩ .
٥٢) تفسير ابن كثير: جـ ٢ صـ ٢٣٢؛ تفسير الجلالين: جـ ١ صـ ٢٠٥؛ فتح القدير: الشوكاني جـ ٢ صـ ٢٢٤ .
٥٣) تفسير أبي السعود: جـ ٤ صـ ٢٣٢؛ فتح القدير للشوكاني: جـ ٢ صـ ٥؛ تفسير البيضاوي: جـ ٣ صـ ٢٥٢؛ تفسير النسفي: جـ ٢ صـ ١٦٧ .
٥٤) انظر شرح معاني الآثار: جـ ٢ صـ ٣٠ .
٥٥) شرح معاني الآثار: جـ ٢ صـ ٣١ .
٥٦) الأموال: صـ ٦٣٣ – ٦٣٨؛ منقول من برانج التراث.
٥٧) مسند الإمام أحمد بن حنبل: جـ ٤ صـ ٢٢؛ منقول من التراث.
٥٨) الأموال: صـ ٦٣٥ – ٦٣٦ .
٥٩) شرح معاني الآثار: جـ ٢ صـ ٣١ .
٦٠) الحديث رقم ١٩٣٩٩: مصنف عبد الرزاق: جـ ١٠ صـ ٣٧٠؛ منقول من التراث .
٦١) الأموال: صـ ٦٣٤ – ٦٣٥؛
٦٢) مصنف عبد الرزاق: جـ ٦ صـ ٩٥–٩٦؛ منقول من التراث.
٦٣) ندوة ٣٦: صـ ٢٨٣ .
٦٤) صفوة الصفوة: جـ ١ صـ ٣٥٥، منقول من التراث.
٦٥) الأثر رقم ٢٤٨٨٦، مسند الإمام أحمد بن حنبل: جـ ٦ صـ ١١٥؛ منقول من التراث.
٦٦) صفة الصفوة: جـ ١ صـ ٣٥٣؛ منقول من التراث.
٦٧) الحديث: ١٢١٦، صحيح البخاري: جـ ١ صـ ٤٢٨؛ صفة الصفوة: جـ ١ صـ ٣٥٤؛ منقول من التراث.
٦٨) إعلام الموقعين: جـ ١صـ ٣٤٩ – ٣٥٠؛ منقول من برنامج التراث.
٦٩) فقه الزكاة: جـ ١ صـ ١١–١٢ .
٧٠) سورةالنجم: الآية ٤ .
٧١) إعلام الموقعين: جـ ٢ صـ ٢٤٤–٢٤٧، منقول من برنامج التراث.
٧٢) مجموع الفتاوى: جـ ٣ صـ ٣٧٧–٣٧٩، منقول من التراث.
٧٣) انظر كتاب تيسير العزيز الحميد: جـ ١ صـ ٤٦٤ للشيخ سليمان بن عبد الوهاب. منقول من برنامج التراث.
٧٤) تفسير الطبري للآيتين ٢ و ٣ لسورة الجمعة.
٧٥) سورة التوبة: الآية ١١٥، سورة المائدة: الآية ٣، سورة الأنعام: الآية ٣٨، سورة الجمعة: الآيتان ٢ و٣، سورة التوبة: الآية ١٠٠، سورة الحشر: الآية ١٠، سورة التوبة: الآية ٨٨، سورة البقرة: الآيات ١٣٦ إلى ١٣٨، سورة الفتح: الآية ٢٦، سورة الحشر: الآية ٧؛ تفسير الطبري للآية ٢٦ من سورة الفتح.
٧٦) الأموال لأبي عبيد: جـ ١ صـ ٤٢٩–٤٣٠، منقول من برنامج التراث.
٧٧) لقد مرت بنا المراجع لحديث مسلم في فصل «دولة الناس»؛ كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: جـ ٢٨ صـ٢٧٧–٢٧٨، منقول من برنامج التراث.
٧٨) د. نزيه حماد، الدار العالمية للكتاب الإسلام والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض، ١٤١٥: صـ ١٧٩، ٢٤٤–٢٤٥؛ تخريج الدلالات السمعية: جـ ١ صـ ٢٤٠–٢٤٦، منقول من برنامج التراث.
٧٩) سورة البقرة:الآية ٢٤٩ .
٨٠) سورة البقرة: الآيتان ٢٥٠ و ٢٥١؛ انظر تفسير الطبري للآية ٢٤٩ من سورة البقرة.
٨١) سورة التوبة: الآية ١١٧ .
٨٢) سورة التوبة: الآيات ٤١ إلى ٤٧ .
٨٣) المغني: جـ ٩ صـ ١٦٢، منقول من برنامج التراث.
٨٤) تفسير الطبري للآيات ٤١ إلى ٤٧ من سورة التوبة، منقول من برنامج تراث للحاسب الآلي.
٨٥) سورة الجمعة: الآيتان ٦ و٧؛ سورة البقرة: الآيتان ٩٤ و ٩٥ .
٨٦) سورة التوبة: الآية ١١١ .
٨٧) سورة الصف: الآيات ١٠ إلى ١٣ .
٨٨) مسند الإمام أحمد بن حنبل: الحديث رقم ٢٦٨٢، جـ ١ صـ ٢٩٤، وجاء في رياض الصالحين أن الحديث رواه أبو داود والترمذي وقال حديث حسن.
٨٩) لقد مر ذكر الحديث في فصل «دولة الناس».
٩٠) صحيح مسلم: جـ ٢ صـ ٨٨٩، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
٩١) المستدرك على الصحيحين: جـ ٣ صـ ٥٣٣، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
٩٢) صحيح البخاري: جـ ٦ صـ ٢٥٢٠، الحديث رقم:٦٤٨١؛ منقول من برنامج التراث.
٩٣) المغني: جـ ٩ صـ ٢٤٧، انظر أيضاً: جـ ١٣ صـ ١٧١–١٧٢ من طبعة ١٤١٣ .
٩٤) الحديث رقم ٢١١٣، الترغيب والترهيب: جـ ٢ صـ ٢٠٥ .
٩٥) صحيح البخاري: جـ ٣ صـ ١١١٤، صحيح مسلم: جـ ١ صـ ١٣١؛ جـ ٢ صـ ٩٧٨؛ منقول من برنامج التراث.
٩٦) الواردات المالية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وكيفية إنفاقها: د. عبد العزيز الخياط، دار السلام، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م.
٩٧) التراتيب الإدارية: نظام الحكومة النبوية: جـ ١ صـ ٢٢٠ – ٢٢١ .
٩٨) التراتيب الإدارية: نظام الحكومة النبوية: جـ ١ صـ ٢٢٥ – ٢٢٨ .
٩٩) أحكام القرآن لابن العربي: جـ ٤ صـ ٢٣٨ .
١٠٠) فتح الباري: جـ ٦ صـ ١٧٨ – ١٧٩ .
١٠١) شرح النووي على صحيح مسلم: جـ ٢ صـ ١٧٨ – ١٧٩؛ منقول من التراث.
١٠٢) تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله من الحرف: علي بن محمود بن سعود الخزاعي أبو الحسن، دار الغرب الإسلامي – بيروت – ١٤٠٥، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. إحسان عباس: جـ ١ صـ ٢٤٠–٢٤٦ .
١٠٣) لسان العرب: جـ ٨ صـ ٢٤٠، منقول من التراث.
١٠٤) الكامل في التاريخ: جـ ١ صـ ٣٥٢–٣٥٤ .
١٠٥) المدونة الكبرى: جـ ٣ صـ ٤٤، منقول من برنامج التراث؛ بالنسبة لقول ابن تيمية فقد مر بنا في فصل «دولة الناس»؛ الأم: جـ ٧ صـ ٣٣٨، منقول من برنامج تراث.

١٠٦) مجمع الزوائد: جـ ٧ صـ ٢٢١، لتضعيف النووي للحديث انظر: المبسوط: للسرخسي جـ ١٢ صـ ١٣٨، الإحكام: لابن حزم جـ ٤ صـ ٥٢٧، الإبهاج: جـ ٢ صـ ٣٦١، التبصرة: جـ ١ صـ ٣٥٤؛ منقول من التراث.
١٠٧) مسند الإمام أحمد: جـ ١ صـ ٣٧٩، المعجم الأوسط: جـ ٤ صـ ٥٨؛ منقول من التراث.
١٠٨) انظر تفسير القرطبي: جـ ١٨ صـ ٢٢؛ الحديث الأول منقول من كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: جـ ٢٢ صـ ١٤٦، على أنه من صحيح مسلم، والحديث الثاني من صحيح مسلم: جـ ٤ صـ ٢١٩٣ .
١٠٩) طلبة الطلبة: جـ ١ صـ ١٩٠-١٩١؛ فتح الباري: انظر شرح الحديث ٣٠٩٤؛ منقول من التراث.
١١٠) صحيح البخاري: جـ ٥ صـ ٢٠٥٥؛ منقول من التراث.
١١١) المغني: جـ ٩ صـ ٢٢٨ .
١١٢) سنن الترمذي: جـ ٥ صـ ٢٦؛ المعجم الكبير: جـ ٨ صـ ١٥٢؛ تخريج الأحاديث والآثار: جـ ١ صـ ٤٤٧-٤٤٨؛ الدر المنثور: جـ ٢ صـ ٢٩٠؛ منقول من التراث.
١١٣) المغني: جـ ٤ صـ ١٢٤-١٢٥، طبعة ١٤١٢؛ وهناك اختلاف في اللفظ بينه وبين ما ذكر في برنامج التراث للحاسب الآلي: المغني: جـ ٢ صـ ٢٧٩-٢٨٠ .
١١٤) المغني: جـ ٩ صـ ٢٥٥؛ كرامات الأولياء: جـ ١ صـ ١٢٣-١٢٤، منقول من برنامج التراث.
١١٥) لسان العرب: جـ ٢ صـ ١١٦، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
١١٦) تخريج الدلالات السمعية ج١/ص٢٥٠، منقول من التراث.
١١٧) المغني: جـ ٩ صـ ١٦٧، منقول من التراث.
١١٨) أضواء البيان: جـ ٣ صـ ٣٥٧-٣٥٨؛ منقول من التراث.
١١٩) تفسير ابن كثير: جـ ٣ صـ١٠٩ - ١١١، منقول من التراث.
١٢٠)
١٢١) كشف الأسرار ج٣/ص٣٥٠، منقول من التراث.
١٢٢) أحكام القرآن لابن العربي: جـ ٢ صـ ٣٨١ .
١٢٣) نيل الأوطار: جـ ٨ صـ ٣٣-٣٦، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
١٢٤) المستدرك على الصحيحين: جـ ٤ صـ ٤٧١، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
١٢٥) فتح الباري: جـ ٦ صـ ٢٨ - ٢٩، منقول من برنامج التراث.
١٢٦) جامع العلوم والحكم: جـ ١ صـ ١٦-١٧؛ منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
١٢٧) صحيح مسلم: جـ ١ صـ ٣٧١؛ صحيح مسلم جـ ١ صـ ٣٧٠، منقول من التراث.
١٢٨) صحيح مسلم: جـ ٣ صـ ١٣٦٦؛ منقول من التراث.
١٢٩) فتح الباري: جـ ٦ صـ ٢٢٤؛ المغني جـ ٩ صـ ٢٢٣؛ منقول من التراث.
١٣٠) تفسير الطبري: جـ ١٠ صـ ٣٨-٤٠؛ منقول من التراث.
١٣١) تفسير القرطبي: جـ ٨ صـ ٤٤؛ منقول من التراث.
١٣٢) روح المعاني: جـ ١٠ صـ ٣١، منقول من التراث.
١٣٣) تفسير أبو السعود: جـ ٤ صـ ٣٤، منقول من التراث.
١٣٤) المبسوط للسرخسي: جـ ١٠ صـ ٤٩، منقول من التراث.
١٣٥) الأموال: الأثر رقم: ٨٠٧، جـ ١ صـ ٣٩٩، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
١٣٦) الاستذكار: جـ ٥ صـ ٤٥؛ المغني: جـ ٩ صـ ١٨٣-١٨٦؛ منقول من التراث.
١٣٧) التسهيل لعلوم التنزيل: جـ ١ صـ ١٥٠؛ منقول من التراث.
١٣٨) التفسير الكبير: جـ ١٠ صـ ١٦٢- ١٦٣؛ منقول من التراث.
١٣٩) تفسير النسفي: جـ ١ صـ ٢٣٧؛ منقول من التراث.
١٤٠) تفسير السعدي ج١:ص١٩٠؛ منقول من التراث.
١٤١) تفسير ابن كثير: جـ ١ صـ ٥٣١؛ تفسير ابن كثير: جـ ١ صـ ٥٣٢؛ منقول من التراث.
١٤٢) الدر المنثور: جـ ٢ صـ ٦٠٣؛ تفسير القرطبي: جـ ٥ صـ ٢٩٣-٢٩٤؛
منقول من التراث.
١٤٣) تاريخ بغداد: جـ ١ صـ ٩٩-١٠٥؛ منقول من التراث.
١٤٤) البداية والنهاية: جـ ١٣ صـ ٢٠٠-٢٠٢؛ منقول من التراث.
١٤٥) السنن الكبرى: جـ ١ صـ ٦٣٤؛ منقول من التراث.
١٤٦) «قوله كانت لي شارف من نصيبي من المغنم يوم بدر، الشارف المسن من النوق، ولا يقال للذكر عند الأكثر، وحكى إبراهيم الحربي عن الأصمعي جوازه. قال عياض جمع فاعل على فعل بضمتين قليل، قوله: وكان النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿أعطاني شارفا من الخمس﴾، قال ابن بطال: ظاهره أن الخمس شرع يوم بدر، ولم يختلف أهل السير أن الخمس لم يكن يوم بدر، وقد ذكر إسماعيل القاضي في غزوة بني قريظة، قال: قيل أنه أول يوم فرض فيه الخمس، قال: وقيل نزل بعد ذلك، قال: ولم يأت ما فيه بيان شاف وإنما جاء صريحاً في غنائم حنين، قال ابن بطال: وإذا كان كذلك فيحتاج قول علي إلى تأويل. قال: ويمكن أن يكون ما ذكر ابن إسحاق في سرية عبد الله بن جحش التي كانت في رجب قبل بدر بشهرين وأن ابن إسحاق قال ذكر لي بعض آل جحش أن عبد الله قال لأصحابه أن لرسول الله صلى الله عليه وسلم مما غنمنا الخمس، وذلك قبل أن يفرض الله الخمس، فعزل له الخمس وقسم سائر الغنيمة بين أصحابه. قال: فوقع رضا الله بذلك، قال فيحمل قول علي وكان قد أعطاني شارفاً من الخمس، أي من الذي حصل من سرية عبد الله بن جحش. قلت: ويعكر عليه أن في الرواية الآتية في المغازي، وكان النبي صلى الله عليه وسلم أعطاني مما أفاء الله عليه من الخمس يومئذ. والعجب أن ابن بطال عزا هذه الرواية لأبي داود وجعلها شاهدة لما تأوله وغفل عن كونها في البخاري الذي شرحه، وعن كون ظاهرها شاهداً عليه لا له. ولم أقف على ما نقله عن أهل السير صريحاً في أنه لم يكن في غنائم بدر خمس. والعجب أنه يثبت في غنيمة السرية التي قبل بدر الخمس ويقول أن الله رضي بذلك وينفيه في يوم بدر مع أن الأنفال التي فيها التصريح بفرض الخمس، نزل غالبها في قصة بدر، وقد جزم الداودي الشارح بأن آية الخمس نزلت يوم بدر، وقال السبكي نزلت الأنفال في بدر وغنائمها، والذي يظهر أن آية قسمة الغنيمة نزلت بعد تفرقة الغنائم لأن أهل السير نقلوا أنه صلى الله عليه وسلم قسمها على السواء وأعطاها لمن شهد الوقعة أو غاب لعذر تكرماً منه لأن الغنيمة كانت أولاً بنص أول سورة الأنفال للنبي صلى الله عليه وسلم. قال: ولكن يعكر على ما قال أهل السير حديث علي، يعني حديث الباب حيث قال: وأعطاني شارفاً من الخمس يومئذ، فإنه ظاهر في أنه كان فيها

خمس. قلت: ويحتمل أن تكون قسمة غنائم بدر وقعت على السواء بعد أن أخرج الخمس للنبي صلى الله عليه وسلم على ما تقدم من قصة سرية عبد الله بن جحش، وأفادت آية الأنفال وهي قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم﴾، إلى آخرها بيان مصرف الخمس لا مشروعية أصل الخمس والله أعلم، وأما ما نقله عن أهل السير فأخرجه ابن إسحاق بإسناد حسن يحتج بمثله عن عبادة بن الصامت قال: فلما اختلفنا في الغنيمة وساءت أخلاقنا انتزعها الله منا فجعلها لرسوله فقسمها على الناس عن سواء، أي على سواء ساقه مطولا وأخرجه أحمد والحاكم من طريقه وصححه ابن حبان من وجه آخر ليس فيه ابن إسحاق ...». فتح الباري: جـ ٦ صـ ١٩٨-١٩٩؛ منقول من التراث.

١٤٧) الأموال: جـ ١ صـ ٣٩٨؛ مرقاة المفاتيح: جـ ٧ صـ ٥٢٥-٥٢٦؛ منقول من التراث.

١٤٨) المغني: جـ ٩ صـ ١٨٣-١٨٦؛ منقول من التراث.

١٤٩) الكافي لابن عبدالبر: جـ ١ صـ ٢١٥؛ منقول من التراث.

١٥٠) أحكام القرآن لابن العربي: جـ ٢ صـ ٣٨١، موطأ مالك: جـ ٢ صـ ٤٥٦؛ منقول من التراث.

١٥١) مسند الإمام أحمد بن حنبل: جـ ٥ صـ ٣٢٣؛ مقول من التراث.

١٥٢) بداية المجتهد: جـ ١ صـ ٢٨٩ - ٢٩١؛ مقول من التراث.

١٥٣) الاستذكار: جـ ٥ صـ ٤٢ - ٤٦؛ مقول من التراث.

١٥٤) شرح معاني الآثار جـ ٣ صـ ٢٣٩؛ منقول من التراث.

١٥٥) الأموال: جـ ١ صـ ٣٩٥، ٣٩٨- ٤٠٠، القفز في أرقام الصفحات لأن هناك نصاً اقتطعته لموضع آخر؛ منقول من التراث.

١٥٦) الأموال: جـ ١ صـ ٤٠٠ - ٤٠٤؛ منقول من التراث.

١٥٧) الأموال جـ ١ صـ ٤٠٥-٤٠٧؛ منقول من التراث.

١٥٨) صحيح البخاري: جـ ٤ صـ ١٥٧٧؛ منقول من التراث.

١٥٩) فتح الباري: جـ ٦ صـ ٢٣٩-٢٤١، منقول من برنامج التراث.

١٦٠) فتح الباري: جـ ٦ صـ ٧-١٠؛ منقول من التراث.

١٦١) نزيه حماد: معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء: صـ ٢٣٠؛ منقول من التراث.

١٦٢) بداية المجتهد: جـ ١ صـ ٢٩٠- ٢٩١؛ منقول من التراث.

١٦٣) فتح الباري: جـ ٦ صـ ٢٤٧-٢٤٨؛ منقول من التراث.

١٦٤) السنن الكبرى: جـ ٥ صـ ٢٦٥؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل: جـ ٤ صـ ٥٠، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

١٦٥) قال ابن حجر أثابه الله: «قوله باب الحربي إذا دخل دار الإسلام بغير أمان هل يجوز قتله؟ وهي من مسائل الخلاف. قال مالك: يتخير فيه الإمام وحكمه حكم أهل الحرب، وقال الأوزاعي والشافعي أن ادعى أنه رسول قبل منه. وقال أبو حنيفة وأحمد لا يقبل ذلك منه وهو فيء للمسلمين. قوله: أبو العميس بالمهملتين مصغر، قوله: عن إياس بكسر الهمزة وتخفيف التحتانية، وفي رواية الطحاوي من طريق أخرى عن أبي نعيم عن أبي العميس حدثنا إياس قوله: أتى النبي صلى الله عليه وسلم عين من المشركين لم أقف على اسمه. ووقع في رواية عكرمة بن عمار عن إياس عند مسلم أن ذلك كان في غزوة هوازن. وسمي الجاسوس عينا لأن جل عمله بعينه أو لشدة اهتمامه بالرؤية واستغراقه فيها كأن جميع بدنه صار عينا. قوله: فجلس عند أصحابه يتحدث ثم انفتل في رواية النسائي من طريق جعفر بن عون عن أبي العميس، فلما طعم انسل، وفي رواية عكرمة عند مسلم، فقيد الجمل ثم تقدم يتغدى مع القوم وجعل ينظر وفينا ضعفة ورقة في الظهر إذ خرج يشتد. قوله: اطلبوه واقتلوه، زاد أبو نعيم في المستخرج من طريق يحيى الحماني عن أبي العميس: أدركوه فإنه عين. زاد أبو داود عن الحسن بن علي عن أبي نعيم فيه، فسبقتهم إليه فقتلته. قوله: فقتلته فنفله سلبه كذا فيه، وفيه التفات من ضمير المتكلم إلى الغيبة. وكان السياق يقتضي أن يقول فنفلني، وهي رواية أبي داود. وزاد هو ومسلم من طريق عكرمة بن عمار المذكور: فاتبعه رجل من أسلم على ناقة ورقاء فخرجت أعدو حتى أخذت بخطام الجمل فأنخته، فلما وضع ركبته بالأرض اخترطت سيفي فأضرب رأسه، فبدر فجئت براحلته وما عليها أقودها فاستقبلني رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ﴿من قتل الرجل؟﴾ قالوا ابن الأكوع. قال: ﴿له سلبه أجمع﴾. وترجم عليه النسائي قتل عيون المشركين، وقد ظهر من رواية عكرمة الباعث على قتله وأنه اطلع على عورة المسلمين وبادر ليعلم أصحابه فيغتنمون غرتهم. وكان في قتله مصلحة للمسلمين. قال النووي: فيه قتل الجاسوس الحربي الكافر وهو باتفاق، وأما المعاهد والذمي فقال مالك والأوزاعي ينتقض عهده بذلك. وعند الشافعية خلاف، أما لو شرط عليه ذلك في عهده فينتقض اتفاقاً، وفيه حجة لمن قال أن السلب كله للقاتل. وأجاب من قال لا يستحق ذلك إلا بقول الإمام أنه ليس في الحديث ما يدل على أحد الأمرين، بل هو محتمل لهما، لكن أخرجه الإسماعيلي من طريق محمد بن ربيعة عن أبي العميس بلفظ: قام رجل فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنه عين للمشركين، فقال: ﴿من قتله فله سلبه﴾، قال فأدركته فقتلته فنفلني سلبه. فهذا يؤيد الاحتمال الثاني، بل قال القرطبي: لو قال: القاتل يستحق السلب بمجرد القتل لم يكن لقول النبي صلى الله عليه وسلم: له سلبه أجمع، مزيد فائدة. وتعقب باحتمال أن يكون هذا الحكم إنما ثبت من حينئذ، وقد استدل به على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب لأن قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ﴾ عام في كل غنيمة، فبين صلى الله عليه وسلم بعد ذلك بزمن طويل أن السلب للقاتل، سواء قيدنا ذلك بقول الإمام أم لا، وأما قول مالك: لم يبلغني أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك إلا يوم حنين، فإن أراد أن ابتداء هذا الحكم كان يوم حنين فهو مردود، لكن على غير مالك ممن منعه فإن مالكاً إنما نفى البلاغ، وقد ثبت في سنن أبي داود عن عوف بن مالك أنه قال لخالد بن الوليد في غزوة مؤتة أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالسلب للقاتل، وكانت مؤتة قبل حنين بالاتفاق. وقال القرطبي فيه أن للإمام أن ينفل جميع ما أخذته السرية من الغنيمة لمن يراه منهم، وهذا يتوقف على أنه لم يكن هناك غنيمة إلا ذلك السلب، قلت: وما أبداه احتمالاً هو الواقع، فقد وقع في رواية عكرمة بن عمار أن ذلك كان في غزوة هوازن، وقد اشتهر ما وقع فيها بعد ذلك من الغنائم. قال ابن المنير: ترجم بالحربي إذا دخل بغير أمان وأورد الحديث المتعلق بعين المشركين وهو جاسوسهم، وحكم الجاسوس مخالف لحكم الحربي المطلق الداخل بغير أمان، فالدعوى أعم من الدليل، وأجيب بأن الجاسوس المذكور أوهم أنه ممن له أمان، فلما قضى حاجته من التجسيس انطلق مسرعاً ففطن له فظهر أنه حربي دخل بغير أمان، وقد تقدم بيان الاختلاف فيه ...»؛ فتح الباري: جـ ٦ صـ ١٦٨ - ١٦٩؛ منقول من التراث.

١٦٦) صحيح مسلم: جـ ٣ صـ ١٣٧٢؛ منقول من التراث.

١٦٧) فتح الباري: جـ ٦ صـ ١٨١-١٨٢؛ منقول من التراث.

١٦٨) منقول من برنامج حرف: الإمام مالك: موسوعة فقهية، باب:

قسم الغنائم؛ انظر أيضاً المدونة الكبرى: جـ ٣ صـ ١٢ من برنامج التراث للحاسب الآلي.
١٦٩) بدائع الصنائع: جـ ٧ صـ ١٢١؛ منقول من التراث.
١٧٠) سنن البيهقي الكبرى: جـ ٩ صـ ٥٦؛ منقول من التراث.
١٧١) المبسوط للسرخسي: جـ ١٠ صـ ٥٠؛ منقول من التراث.
١٧٢) الأم: جـ ٧ صـ ٣٥١-٣٥٢؛ منقول من التراث.
١٧٣) الأم: جـ ٧ صـ ٣٥٢؛ منقول من التراث.
١٧٤) الأم: جـ ٧ صـ ٣٥٢؛ منقول من التراث.
١٧٥) الأموال جـ ١ صـ ٤٠٥-٤٠٧؛ منقول من التراث.
١٧٦) فتح الباري: جـ ٦ صـ ٦٧ - ٦٩؛ منقول من التراث.
١٧٧) المغني: جـ ٩ صـ ٢٢٤ - ٢٢٥ ؛ منقول من التراث.
١٧٨) المعجم الكبير: جـ ٥ صـ ٢٦؛ منقول من التراث.
١٧٩) جاء في الدر المنثور: وأخرج ابن حبان عن عتبة بن الندر «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إذا انتاط غزوكم وكثرت الغرائم واستحلت الغنائم فخير جهادكم الرباط﴾»، الدر المنثور: جـ ٢ صـ ٤٢٠؛ وجاء في مرقاة المفاتيح: «وعن رويفع، بضم الراء وكسر الفاء، تصغير رافع ابن ثابت، أي الأنصاري رضي الله عنه أن النبي [صلى الله عليه وسلم] قال: ﴿من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يركب دابة من فيء المسلمين﴾، أي غنيمتهم المشتركة من غير ضرورة، ﴿حتى إذا أعجفها﴾، أي أضعفها، ﴿ردها فيه﴾، أي في الفيء، بمعنى المغنم، ومفهومه أن الركوب إذا لم يؤد إلى العجف فلا بأس لكنه ليس بمراد بدليل قوله: ﴿ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يلبس ثوباً من فيء المسلمين﴾، أي من غير ضرورة ملجئة، ﴿حتى إذا أخلقه﴾، بالقاف، أي أبلاه، ﴿رده فيه﴾، سبق تحقيق المسألتين في كلام ابن الهمام رواه أبو داود» ... «وعن ابن عمر رضي الله عنهما أن جيشاً غنموا، بكسر النون، في زمن رسول الله [صلى الله عليه وسلم]، طعاماً وعسلاً، تخصيص بعد تعميم، أو أراد بالطعام أنواع الحبوب وما يؤخذ منها، فلم يؤخذ منهم الخمس، أي فيما أكلوا منهم. رواه أبو داود وعن القاسم، أي ابن عبد الرحمن الشامي مولى عبد الرحمن، أي ابن خالد، تابعي جليل سمع أبا أمامة وروى عنه العلاء بن الحارث وغيره. قال عبد الرحمن بن يزيد: ما رأيت أحداً أفضل من القاسم مولى عبد الرحمن رضي الله عنه. عن بعض أصحاب النبي [صلى الله عليه وسلم] قال: كنا نأكل الجزور، بفتح الجيم، أي البعير في الغزو، ولا نقسمه، أي لإخراج الخمس منه أو للتسوية بين الغانمين، بل نأكل منه، حتى إذا كنا لنرجع، بفتح اللام، وهي الجاعلة للمضارع حالاً، أي لنعود إلى رحالنا، أي منازلنا، وأخرجتنا، بفتح الهمزة وكسر الراء على وزن أفعلة، جمع خرج بالضم وهي الجوالق. قال التوربشتي: الأخرجة: جمع الخرج الذي هو من الأوعية، والصواب فيه الخرجة، بكسر الخاء وتحريك الراء، على مثال حجرة. في القاموس: الأخرجة جمع الخرج، والخرج بالضم وعاء معروف، وجمعه أخرجة، والمعنى نرجع حال كون أوعيتنا منه، أي من لحم الجزور، مملوّة، بتشديد الواو، ويجوز بالهمز وفي المصابيح، مملاة: أي ملآنة، والمراد من الرحال منازلهم في سفر الغزو. قال ابن الهمام فإذا خرج المسلمون من دار الحرب لم يجز أن يعلفوا من الغنيمة ولا يأكلوا منها لأن الضرورة اندفعت، والإباحة التي كانت في دار الحرب إنما كانت باعتبارها، ولأن الحق قد تأكد حتى يورث نصيبه، ولا كذلك قبل الإخراج، ومن فضل معه طعام أو علف يرده إلى الغنيمة إذا لم يكن قسم الغنيمة في دار الحرب بشرطه، ولو انتفع به قبل قسمتها بعد الإفراز يرد قيمته، وهو قول مالك وأحمد والشافعي في قول، وعنه أنه لا يرد اعتبار بالمتلصص وهو الواحد الداخل والاثنان إلى دار الحرب إذا أخذ شيئاً فأخرجه يختص به، قلنا مال تعلق به حق الغانمين والاختصاص كان للحاجة، وقد زالت بخلاف المتلصص لأنه دائماً أحق قبل الإخراج وبعهده، وأما بعد القسمة فيتصدقون بعينه إن كان قائماً وبقيمته إن كانوا باعوه، هذا إذا كانوا أغنياء وانتفعوا به أن كانوا محاويج لأنه صار في حكم اللقطة لتعذر الرد على الغانمين ليفرقهم، وإن كانوا تصرفوا فيه فلا شيء عليهم، وعلى هذا قيمة ما انتفع به بعد الإحراز يتصدق به الغني لا الفقير، رواه أبو داود. وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه أن النبي [صلى الله عليه وسلم] كان يقول: ﴿أدّوا الخياط﴾، بكسر الخاء، أي الخيط أو جمعه، والمخيط بكسر الميم وسكون الخاء هو الإبرة، ﴿وإياكم والغلول﴾، بالضم، أي اتقوا الخانة في المغنم أو مطلقاً، ﴿فإنه﴾، أي الغلول ﴿عار على أهله﴾، أي عيب في الدنيا وفضيحة وتشويه على رؤوس الأشهاد في العقبى يوم القيامة. كما سبق في حديث أبي هريرة من قوله: ﴿على رقبته بعير له رغاء﴾، الحديث رواه الدارمي، أي عن عبادة، ورواه النسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: دنا النبي [صلى الله عليه وسلم] من بعير فأخذ وبرة بفتحات، أي شعرة من سنامه، بفتح أوله، ثم قال: ﴿يا أيها الناس، إنه﴾، أي الشأن، ﴿ليس لي من هذا الفيء شيء ولا هذا﴾، يشير إلى ما أخذ، قال الطيبي: ﴿ولا هذا﴾ تأكيد، وهو إشارة إلى الوبرة على تأويل شيء، ورفع أصبعه، أي وقد رفع أصبعه التي أخذ بها الوبرة لإطلاع الناس عليها، ﴿إلا الخمس﴾، بضم الميم ويسكن، وهو بالرفع وفي نسخة بالنصب، قال الطيبي: والمستثنى بالرفع على البدل وهو الأفصح، ويجوز النصب. ﴿والخمس مردود عليكم﴾، أي مصروف في مصالحكم من السلاح والخيل وغير ذلك. ﴿فأدوا الخياط والمخيط﴾، أعيد للتأكيد، فقام رجل في يده كبة، بضم الكاف وتشديد الموحدة، أي قطعة مكبكبة من غزل شعر. فقوله: من شعر، فيه تجريد، أي قطعة من شعر. فقال، أي الرجل: أخذت هذه، أي الكبة، لا صلح بها بردعة، بفتح الموحدة والدال المهملة، وقيل بالمعجمة، وفي القاموس إهمال الدال أكثر، وفي المغرب هي الحلس الذي تحت رحل البعير. فقال النبي [صلى الله عليه وسلم]: ﴿أما ما كان لي ولبني عبد المطلب فهو لك﴾، أي: أما ما كان نصيبي ونصيبهم فأحللناه لك، وأما ما بقي من أنصباء الغانمين فاستحلاله ينبغي أن يكون منهم. قال الطيبي: أما للتفصيل وقرينتها محذوفة، أي أما ما كان لي فهو لك، وأما ما كان للغانمين فعليك بالاستحلال من كل واحد. فقال، أي الرجل: أما إذا بلغت، أي وصلت، هذه، أي الكبة أو القصة، ما أرى، أي إلى ما أرى من التبعة والمضايقة أو إلى هذه الغاية، فلا أرب، بفتح الهمزة والراء، أي لا حاجة لي فيها، أي إليها، ونبذها، أي ألقاها من يده. رواه أبو داود»؛ مرقاة المفاتيح: جـ ٧ صـ ٥٣٣-٥٣٦؛ منقول من التراث.
١٨٠) لسان العرب: جـ ١١ صـ ١١١، نزيه حماد: معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء: صـ ١٣٧-١٣٩؛ منقول من التراث.
١٨١) طلبة الطلبة جـ ١ صـ ١٩١؛ منقول من التراث.
١٨٢) المغني ج: ٩ صـ ٢٤٣ - ٢٤٤، انظر أيضاً جـ ١٣ صـ ١٦٣ - ١٦٧ من طبعة ١٤١٣ .
١٨٣) القاضي أبو يعلي بن الفرا الحنبلي، هو محمد بن الحسن بن محمد

بن خلف بن أحمد الفرا القاضي. وجاء في البداية والنهاية: «أبو يعلى شيخ الحنابلة وممهد مذهبهم في الفروع ولد في محرم سنة ثمانين وثلثمائة وسمع الحديث الكثير وحدث عن ابن حبابة. قال ابن الجوزي: وكان من سادات العلماء الثقات وشهد عند ابن ما كولا وابن الدامغاني فقبلاه، وتولى النظر في الحكم بحريم الخلافة وكان إماماً في الفقه له التصانيف الحسان الكثيرة في مذهب أحمد، ودرس وافتى سنين وانتهت إليه رياسة المذهب. وانتشرت تصانيفه وأصحابه، وجمع الإمامة والفقه والصدق وحسن الخلق والتعبد والتقشف والخشوع وحسن السمت والصمت عما لا يعني. توفي في العشرين من رمضان منها عن ثمان وسبعين سنة. واجتمع في جنازته القضاة والأعيان وكان يوماً حاراً فأفطر بعض من اتبع جنازته وترك من البنين عبيد الله أبا القاسم وأبا الحسين وأبا حازم. ورآه بعضهم في المنام فقال: ما فعل الله بك؟ فقال؟ رحمني وغفر لي وأكرمني ورفع منزلتي، وجعل يعد ذلك بأصبعه فقال: بالعلم؟ فقال: بل بالصدق». منقول من التراث.

١٨٤) مصنف ابن شيبة: جـ ٤ صـ ٢٢٨، فيض القدير: جـ ٥ صـ ٥١١؛ منقول من التراث.

١٨٥) الاستذكار: جـ ٥ صـ ٤٣؛ موطأ مالك جـ ٢ ص٤٥٠؛ منقول من التراث.

١٨٦) مصنف ابن أبي شيبة: جـ ٤ صـ ٢٢٩؛ منقول من التراث.

١٨٧) مصنف ابن أبي شيبة: جـ ٤ صـ ٢٣٠؛ منقول من التراث.

١٨٨) مصنف ابن أبي شيبة: جـ ٤ صـ ٢٣٠؛ منقول من التراث.

١٨٩) مصنف ابن أبي شيبة: جـ ٤ صـ ٢٣٠؛ منقول من التراث.

١٩٠) صحيح مسلم: جـ ٣ صـ ١٥٠٦؛ نيل الأوطار: جـ ٨ صـ ٣٤؛ منقول من التراث.

١٩١) نيل الأوطار: جـ ٨ صـ ٣٧؛ منقول من التراث.

١٩٢) مصنف ابن شيبة: جـ ٤ صـ ٢٧٧، منقول من برنامج التراث.

١٩٣) نيل الأوطار: جـ ٨ صـ ٣٤؛ منقول من التراث.

١٩٤) نيل الأوطار: جـ ٨ صـ ٣٢؛ منقول من التراث.

١٩٥) شرح مشكل الاثار: جـ ٩ صـ ٤٣٠-٤٣١؛ منقول من التراث.

١٩٦) نيل الأوطار: جـ ٨ صـ ٣٤؛ منقول من التراث.

١٩٧) عون المعبود: جـ ٧ صـ ١٤٤-١٤٥؛ منقول من التراث.

١٩٨) نيل الأوطار: جـ ٨ صـ ٣٦، منقول من برنامج التراث

١٩٩) فيض القدير: جـ ٥ صـ ٢٩١؛ منقول من التراث.

٢٠٠) طلبة الطلبة: جـ ١ صـ ١٩١؛ منقول من التراث.

٢٠١) مصنف ابن شيبة: جـ ٤ صـ ٢٢٨، منقول من برنامج التراث.

٢٠٢) مصنف ابن شيبة: جـ ٤ صـ ٢٧٧، منقول من برنامج التراث.

٢٠٣) شرح مشكل الاثار جـ ٨ صـ ٣١٣-٣١٩، منقول من برنامج التراث.

٢٠٤) مصنف ابن شيبة: جـ ٤ صـ ٢٧٧، منقول من برنامج التراث.

٢٠٥) طلبة الطلبة: جـ ١ صـ ١٩١؛ منقول من التراث.

٢٠٦) الاستذكار: جـ ٥ صـ ٤٤؛ منقول من التراث.

٢٠٧) سورة غافر: الآية ٢٩ .

٢٠٨) صفة الصفوة: جـ ٤ صـ ١٩٨؛ منقول من التراث.

٢٠٩) وتكملة ما جاء في الهامش: «ولو كان الجعل رجلاً من أهل القلعة فأسلم قبل الفتح عصم أيضاً نفسه ولم يجز دفعه، وكان لصاحب الجعل قيمته. وإن كان إسلام الجارية أو الرجل بعد أسرهم سلما إليه إن كان مسلماً، وإن كان كافراً فله قيمتهما لأن الكافر لا يبتدىء الملك على مسلم. وإن ماتا قبل الفتح أوبعده فلا شيء له لأنه علق حقه بشيء معين وقد تلف بغير تفريط، فسقط حقه كالوديعة وفارق ما إذا أسلما، فإن تسليمهما ممكن لكن منع الشرع منه. وإن كان الفتح صلحاً فاستثنى الإمام الجارية والرجل وسلمهما صح، وإن وقع الصلح مطلقاً طلب الجعل من صاحب القلعة وبذلت له قيمتهما، فإن سلما إلى الإمام سلمهما إلى صاحبهما، وإن أبى عرض على مشترطهما قيمتهما، فإن أخذهما أعطيها وتم الصلح، وإن أبى فقال القاضي: يفسخ الصلح لأنه حق قد تعذر إمضاء الصلح فيه لأن صاحب الجعل سابق ولا يمكن الجمع بينه وبين الصلح، ونحو هذا مذهب الشافعي، ولصاحب القلعة أن يحصنها مثلما كانت من غير زيادة، ويحتمل أن يمضي الصلح وتدفع إلى صاحب الجعل قيمته لأنه تعذر دفعه إليه مع بقائه، فدفعت إليه قيمته كما لو أسلم الجعل قبل الفتح أو أسلم بعده وصاحب الجعل كافر. وقولهم إن حق صاحب الجعل سابق، قلنا: إلا أن المفسدة في فسخ الصلح أعظم لأن ضرره يعود على الجيش كله، وربما عاد على غيره من المسلمين في كون هذه القلعة يتعذر فتحها بعد ذلك ويبقى ضررها على المسلمين، ولا يجوز تحمل هذه المضرة لدفع ضرر يسير عن واحد، فإن ضرر صاحب الجعل إنما هو في فوات عين الجعل، وتفاوت ما بين عين الشيء وقميته يسير سيما وهو في حق شخص واحد، ومراعاة حق المسلمين أجمعين بدفع الضرر الكثير عنهم أولى من دفع الضرر اليسير عن واحد منهم أو من غيرهم، ولهذا قلنا فيمن وجد ماله قبل قسمه فهو أحق به، فإن وجده بعد قسمته لم يأخذه إلا بثمنه لئلا يؤدي إلى الضرر بنقص القيمة أو حرمان من وقع ذلك في سهمه ». المغني: جـ ٩ صـ ١٨٦-١٨٧؛ منقول من التراث.

٢١٠) لسان العرب: جـ ٥ صـ ٤٠٨؛ منقول من التراث.

٢١١) مواهب الجليل: جـ ٣ صـ ٣٢٢؛ منقول من التراث.

٢١٢) الذخيرة: جـ ٣ صـ ٤٠٦-٤٠٧؛ منقول من التراث.

٢١٣) الشرح الكبير: جـ ٢ صـ ١٨٢؛ منقول من التراث.

٢١٤) الكافي لابن عبد البر: جـ ١ صـ ٢٠٧؛ منقول من التراث.

٢١٥) الذخيرة: جـ ٣ صـ ٤٠٦؛ منقول من التراث.

٢١٦) الأنفال: الآيتان ٦٥ و ٦٦؛ منقول من التراث.

٢١٧) مصنف عبد الرزاق: جـ ٥ صـ ٢٧٩؛ منقول من التراث.

٢١٨) مسند الإمام أحمد بن حنبل: جـ ١ صـ ٢٢٤؛ منقول من التراث.

٢١٩) الذخيرة: جـ ٣ صـ ٤٠٧؛ منقول من التراث.

٢٢٠) المدونة الكبرى: جـ ٣ صـ ٤٢-٤٤؛ منقول من التراث.

٢٢١) منقول من برنامج حرف: الإمام مالك: موسوعة فقهية، باب الجعائل، انظر أيضاً المدونة الكبرى: جـ ٢ صـ ٤٤، منقول من برنامج التراث.

٢٢٢) انظر بحث حسن صادق حسن، في وقائع الندوة السياسة الاقتصادية في إطار النظام الإسلامي: وقائع الندوة ٣٦: صـ ٥٣٧؛ تخريج الدلالات السمعية جـ ١ صـ ٢٤٨؛ منقول من التراث.

٢٢٣) البداية والنهاية: جـ ١٢ صـ ٢٢٢، ٢٤١، ٢٥٠؛ منقول من التراث.

٢٢٤) تاريخ الإسلام: جـ ٣٧ صـ ٤٦؛ منقول من التراث.

٢٢٥) جاء في سير أعلام النبلاء: «وكان المهدي يبالغ في إجلاله واحترامه ويعتمد على رأيه وتدبيره وحسن سياسته. قال حفيده عبيد الله بن سليمان: أبلى جدنا سجادتين، وشرع في ثالثة موضع ركبتيه

ووجهه ويديه من كثرة صلاته رحمه الله. وكان له كل يوم كر دقيق يتصدق به، فلما وقع الغلاء تصدق بكرين. قلت: الكر يشبع خمسة آلاف إنسان». سير أعلام النبلاء: جـ ٧ صـ ٣٩٨؛ وجاء في سير أعلام النبلاء أيضاً: «ثم اختلف ابن رائق وكورتكتين وتحاربا أياماً وقهره ابن رائق، ثم ضعف واختفى وتمكن ابن رائق وأباد جماعة وأسر كورتكين في سنة ثلاثين، وأبيع كر القمح بأزيد من مئتي دينار، وأكلوا الجيف، وخرجت الروم فعاثوا بأعمال حلب، ...». وجاء في موضع آخر: «وحكم أبو الحسين ببغداد وتعثرت الرعية وهجوا وبلغ الكر أزيد من ثلاث مئة دينار وغرقت بغداد». وجاء أيضاً: «... روى عنه أبو الفضل التميمي، وكان كالمقهور مع نائب العراق ابن بويه قرر له في اليوم مئة دينار فقط، واشتد الغلاء المفرط ببغداد، فذكر ابن الجوزي أنه اشتري لمعز الدولة كر دقيق بعشرين ألف درهم. قلت: ذلك سبعة عشر قنطارا بالدمشقي، لأن الكر أربعة وثلاثون كارة، والكارة خمسون رطلاً». وجاء أيضاً: «فأفرج حينئذ عن عز الدولة وذهب إلى فارس وتزوج الطائع ببنت عز الدولة الست شهناز على مئة ألف دينار، وعظم القحط حتى أبيع الكر بمئة وسبعين ديناراً ... ». سير أعلام النبلاء جـ ١٥ صـ ١٠٦-١٠٧، ١١٤، ١٢٠، ١٣٠؛ منقول من برنامج التراث.

٢٢٦) البداية والنهاية جـ ١٢ صـ ٢٢٢، ٢٤١، ٢٥٠؛ منقول من التراث.

٢٢٧) لقد سمعت شريطين تسجيليين للشيخ محمد صالح المنجد أثابه الله عن حياة الوزير ابن هبيرة. تسجيلات التقوى الإسلامية، الرياض.

٢٢٨) شرح معاني الآثار: جـ ٣ صـ ٢٥٠، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٢٢٩) صحيح البخاري: جـ ٣ صـ ١٣٥٣-١٣٥٤؛ منقول من التراث.

٢٣٠) المجموع: جـ ٦ صـ ٢٠١ - ٢٠٢؛ منقول من التراث.

٢٣١) الكافي لابن عبدالبر: جـ ١ صـ ٢١٦؛ منقول من التراث.

٢٣٢) المغني: جـ ٦ صـ ٣٢١، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.

٢٣٣) الأشباه والنظائر: جـ ١ صـ ٢٧٧؛ منقول من التراث.

٢٣٤) روضة الطالبين: جـ ٦ صـ ٣٦٧؛ منقول من التراث.

٢٣٥) روضة الطالبين: جـ ١٢ صـ ٤٩؛ منقول من التراث.

٢٣٦) الاستخراج لأحكام الخراج: جـ ١ صـ ١٤٩؛ منقول من التراث.

٢٣٧) مقدمة ابن خلدون: جـ ١ صـ ٢٤٣ - ٢٤٥؛ منقول من التراث.

٢٣٨) مقدمة ابن خلدون: صـ ٢٨٦ من الطبعة الرابعة لدار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٣٩) الخراج وصناعة الكتابة: جـ ١ صـ ٢١ - ٢٣؛ منقول من التراث.

٢٤٠) الخراج وصناعة الكتابة جـ ١ صـ ٣٣ - ٣٦؛ منقول من التراث.

٢٤١) الذخيرة: جـ ١٠ صـ ٣٦٥ - ٣٦٧؛ منقول من التراث.

٢٤٢) العبادى: جـ ١ صـ ٢٥٨-٢٥٩ .

٢٤٣) الأموال لأبي عبيد: صـ ٥٦٨؛ منقول من التراث. السياسة الشرعية لابن تيمية، دار الجيل، بيروت، ١٤١٣: صـ ٦٩ .

٢٤٤) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: جـ ٢٨ صـ ٥٦٤-٥٦٧؛ منقول من برنامج التراث.

٢٤٥) جمهرة خطب العرب: جـ ٢ صـ ٤٩١ - ٤٩٢؛ منقول من التراث.

٢٤٦) صحيح البخاري: جـ ٢ صـ ٥٣٦؛ منقول من التراث.

٢٤٧) صحيح مسلم: جـ ٧ صـ ١٢٥؛ منقول من برنامج العريس.

٢٤٨) صحيح البخاري: جـ ٢ صـ ٥٣٨؛ منقول من التراث.

٢٤٩) صحيح البخاري: جـ ٢ صـ ٥٣٨؛ منقول من التراث.

٢٥٠) سير أعلام النبلاء ج٥/ص٣٣٠، منقول من التراث.

٢٥١) تاريخ مدينة دمشق: ج: ٥٥ صـ ٣٠٢ - ٣٠٣؛ منقول من التراث.

٢٥٢) مصنف عبد الرزاق: جـ ١١ صـ ٢٥٨؛ منقول من التراث.

٢٥٣) فمن هذه الدراسات مثلاً بحث الدكتورة غيداء كاتبي والذي رجعت إليه في فصل «الأراضي».

٢٥٤) التوضيح في الهامش هو لمحمد خليل هراس، محقق كتاب الأموال: (١٩١٣) صـ ٥٨٩ من طبعة ١٤٠٦ .

٢٥٥) سنن أبي داود: جـ ٢ صـ ١١؛ انظر كذلك سنن البيهقي الكبرى: جـ ٧ صـ ٩؛ منقول من التراث.

٢٥٦) انظر الحاشية من الأموال: (١٩٠٧) صـ ٥٨٨ من طبعة ١٤٠٦ .

٢٥٧) الأموال: صـ ٥٦٤ من طبعة ١٤٠٦ هـ .

٢٥٨) الأموال لأبي عبيد: صـ ٥٦٨ - ٥٦٩؛ منقول من التراث.

٢٥٩) سير أعلام النبلاء: جـ ٣ صـ ١٥٧؛ منقول من التراث.

٢٦٠) فتوح مصر وأخبارها ج١/ص١٩٣

٢٦١) ندوة ٣٦: صـ ٣٠٧ .

٢٦٢) الكامل في التاريخ: جـ ٤ صـ ٤٨٧؛ منقول من التراث.

٢٦٣) تاريخ الطبري: جـ ٤ صـ ٢٥٥ - ٢٥٦؛ منقول من التراث.

٢٦٤) الاعتصام: جـ ١ صـ ٣٢؛ الماوردي: صـ ٨٢، أبو يعلى الحنبلي: صـ ٧٥؛ منقول من التراث.

٢٦٥) الاستخراج لأحكام الخراج، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥: صـ ١١٤ .

٢٦٦) الكامل في التاريخ: جـ ٤ صـ ٣٢٩ - ٣٣٠؛ منقول من التراث.

٢٦٧) الأموال: صـ ٦٣٢؛ منقول من التراث.

٢٦٨) الأموال: صـ ٦٣٤؛ منقول من التراث.

٢٦٩) فتوح البلدان: جـ ١ صـ ٨٤؛ منقول من التراث.

٢٧٠) الأموال لأبي عبيد: صـ ٥٣ من الطبعة الثانية.

٢٧١) الأموال لأبي عبيد: صـ ٥٣ من الطبعة الثانية.

٢٧٢) أحكام القرآن للجصاص: جـ ٤ صـ ٢٩٦ - ٢٩٧؛ منقول من التراث.

٢٧٣) الندوة ٣٦: صـ ٣٠٦ .

٢٧٤) الندوة ٣٦: صـ ٣٠٦ .

٢٧٥) الأموال لأبي عبيد: صـ ٥١ من الطبعة الثانية.

٢٧٦) الأموال لأبي عبيد: صـ ٥١ من الطبعة الثانية.

٢٧٧) الأموال لأبي عبيد: صـ ٥١ من الطبعة الثانية.

٢٧٨) الأموال لأبي عبيد: صـ ٥١ من الطبعة الثانية. ومن هذه المصادر التي وردت فيها رسالة عمر بن عبد العزيز مثلاً: الكامل في التاريخ: جـ ٤ صـ ٣٢٨، مصنف ابن أبي شيبة: جـ ٦ صـ ٤٣٦؛ انظر التراث.

٢٧٩) المغني: جـ ٩ صـ ٢٠٤؛ منقول من التراث.

٢٨٠) الكامل في التاريخ: جـ ٥ صـ ٤٣٢ - ٤٣٣؛ منقول من التراث.

٢٨١) البداية والنهاية: جـ ١٠ صـ ٣٣٨ - ٣٣٩؛ كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: جـ ٢٩ صـ ٣١٣؛ منقول من التراث.

٢٨٢) نزيه حماد: معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء: صـ ١٣٤؛ وجاء في حاشية ابن عابدين أيضاً: «مطلب الجامكية في الأوقاف قوله: الجامكية هي ما يرتب في الأوقاف لأصحاب الوظائف كما يفيده كلام البحر عن ابن الصائغ. وفي الفتح: الجامكية كالعطاء وهو ما يثبت في الديوان باسم المقاتلة أو غيرهم إلا

أن العطاء سنوي والجامكية شهرية»؛ حاشية ابن عابدين: جـ ٤ صـ ٤٣٤؛ منقول من التراث.
٢٨٣) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: جـ ٢٨/صـ ٥٩٠ - ٥٩١
٢٨٤) السمهودي: جـ ٢ صـ ٥١٣ .
٢٨٥) كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية، تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي المقريزي، جزئين، الحلبي وشركاه، القاهرة: جـ ٢ صـ ٢٠ .
٢٨٦) للتفصيل عن بناء بغداد انظر صـ ١٩٠ من «عمارة الأرض».
٢٨٧) انظر فتوح البلدان للإمام أبي الحسن البلاذري (ت ٢٧٩)، تعليق رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٨: صـ ٢٩٥ .
٢٨٨) لقد وضحت هذه المسألة بنوع من التفصيل من الناحية العمرانية في كتاب «عمارة الأرض في الإسلام» في الفصل الثالث. فلعل مراجعته هناك يعطيك أخي القارئ تصوراً أفضل.
٢٨٩) حررت هذه المجلة بعنوان «مجلة الأحكام العدلية» في غرة محرم سنة ١٢٨٦هـ، ونشرت في عام ١٢٩٣هـ، ولها طبعات كثيرة متطابقة؛ وسأعتمد على طبعة المطبعة الأدبية، بيروت: ١٣٠٢ .
٢٩٠) أرجو أن لا يفهم من هذا بأن جميع الأراء البيئية في المذهب الحنفي غير سديدة تماماً. للتفصيل انظر الفصل الثالث من «عمارة الأرض».
٢٩١) لقد ركزت المجلة على عقارات الأفراد والعلاقة بين أولئك الأفراد من حقوق مثل العقود والشفعة والمشاع وحقوق الارتفاق وما إلى ذلك؛ ومن خلال هذا التركيز زادت من حقوقها. أما العقارات التي تتعلق بالدولة مثل الأراضي الأميرية، فقد نظمت تحت قانون الأراضي الأميرية والذي صدر سنة ١٢٤٧هـ الموافق ١٨٥٨م. وقد وضعت هذه بطريقة تحمي أيضاً ما تعتقد الدولة أنها حقوقاً لها. للتفصيل انظر الفصل الثالث من كتاب «عمارة الأرض في الإسلام».
٢٩٢) هناك سلسلة من الأشرطة السمعية للدكتور أحمد الدعيج وتصف الدولة العثمانية سياسياً، وهناك وصف سريع للتركيبة الاقتصادية العسكرية في الوجه الثاني من الشريط الثاني. التأريخ السياسي للدولة العثمانية، تسجيلات التقوى الإسلامية، الرياض، هاتف: ٤٧٧٩٣٤١ .
٢٩٣) انظر Itzkowitz, Norman. Ottoman Empire and Islamic Tradition, Chicago: the University of Chicago Press, 1972 صـ ٤٠ .
٢٩٤) دمشق بين عصر المماليك والعثمانيين: صـ ٢٨ .
٢٩٥) للتفصيل انظر نورمان إتزكووتز: صـ ٤٠ - ٤٣ .
٢٩٦) نورمان إتزكووتز: صـ ٤٦؛ ويعتبر التِمار عطية قابلة للإلغاء وليست ملكاً للجند، ولكن كان لأبناء المتمتعين بالتِمار الاستمرار بالتِمار في أغلب الأحيان. للتفصيل انظر المرجع السابق.
٢٩٧) نورمان إتزكووتز: صـ ٤٠ - ٤٣ .
٢٩٨) هناك الكثير مما كتب في هذا الموضوع، انظر مثلاً قصة الأرض في سورية، منير الشريق، سلسلة الثقافة الشعبية، ٥، دمشق، ١٩٦١: صـ ٤٧-٥٨ .
٢٩٩) دمشق بين عصر المماليك والعثمانيين: صـ ٢٣٥-٢٣٦؛ الملكية العقارية في العراق مع مقارنة بالقانون المدني العربي المصري والسوري، حامد مصطفى، جزئين، المطبعة العالمية، القاهرة، ١٩٦٦: جـ ٢ صـ ٦، انظر أيضاً كتاب خطط الشام للبلاطنسي (صـ ٣٨ - ٣٩) إذ يوضح كيف أن الزراعة في بلاد الشام تأثرت لأن العثمانيين كانوا أصحاب ظلم ومغرم. بالنسبة للشجرة في اليمن فقد أخبرني عنها أحد الطلاب من اليمن، ولم أكترث وقتها لتدوين اسمه.
٣٠٠) صدرت في عام ١٨٣٩م التنظيمات الخيرية وذلك لحماية المزارعين من فداحة الضرائب. وفي عام ١٨٤٠م صدر قانون يفرض الضريبة بنسبة ١٠٪ من محصول الأرض. باختصار، كانت القوانين تتذبذب بين نظام التلزيم ونظام الأمانة (وهو نظام تجبي بواسطته الحكومة الضريبة مباشرة من المزارع عن طريق التخمين والوزن) لزيادة دخل الدولة. لذلك تذبذبت القوانين. منير الشريف: صـ ٤٨ - ٥٢ .
٣٠١) للتفصل حول هذه المسألة انظر الفصل الثالث من كتاب «عمارة الأرض في الإسلام».
٣٠٢) المادة الثالثة من قانون الأراضي العثماني هو الذي لغى دور المحصل والملتزم ونظام التِمار؛ زيادة: صـ ٨-١٠ .
٣٠٣) استنتاج قريشي: الفصل الثامن: صـ ١٢؛ انظر أيضاً زيادة: صـ ١٠
٣٠٤) انظر قريشي: الفصل الثامن صـ ١ - ٣؛ يقول العبادي في الأراضي الأميرية: «وقرر الفقهاء أنه يجوز للإمام أن يدفع هذه الأراضي للزراع بأحدى طريقتين: أما بإقامتهم مقام الملاك في الزراعة وإعطاء الخراج، وإما بإجارتها لهم بقدر الخراج ...»، جـ ١ صـ ٣٣٩؛ انظر أيضاً مصطفى أحمد الزرقاء: جـ ٣ صـ ١٥٤ - ١٥٥، للتفصيل انظر الفصل الثالث من كتاب «عمارة الأرض في الإسلام».
٣٠٥) لتوضيح سريع عن الحروب أيام العثمانيين استمع إلى سلسلة الدكتور أحمد الدعيج في التأريخ السياسي للدولة العثمانية، تسجيلات التقوى الإسلامية، الرياض، هاتف: ٤٧٧٩٣٤١ .
٣٠٦) السياسة الشرعية: جـ ١ صـ ٤٤؛ منقول من التراث.
٣٠٧) الوافي بالوفيات: جـ ١٩ صـ ٣١٢، بغية الوعاة: جـ ٢ صـ ١٣٢، الشعور بالعور: جـ ١ صـ ١٦٣؛ منقول من التراث.
٣٠٨) الرسالة: جـ ١ صـ ٣٣٠؛ منقول من التراث.
٣٠٩) فضل شرف علم الحديث وأهله: جـ ١ صـ ١٥؛ منقول من التراث.

الفصل الثامن: القذف بالغيب

١) تفسير الطبري: جـ ٢ صـ ٣١٦-٣١٨، منقول من برنامج التراث.
٢) تفسير القرطبي: جـ ٣ صـ ١٦-١٧؛ منقول من برنامج التراث.
٣) من هذه الآيات مثلاً قوله تعالى: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُم مُّعْرِضُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ

سَوَآءِۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿ تَدْعُوا۟ مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّىٰ﴾، وقوله تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ إِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰٓ﴾.

٤) البداية والنهاية: جـ ١٠ صـ ١٩٤؛ منقول من برنامج التراث .

٥) لشرح مختصر باللغة العربية انظر مثلاً: تطور الفكر والوقائع الاقتصادية: د. أحمد فريد مصطفى، د. سهير محمد السيد حسن، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية: ١٩٨٥؛ انظر أيضاً غيبة: صـ ٢٥

٦) للتفصيل انظر صـ ٨٩-١٠٣ من Schroeder, R. Max Weber and the Sociology of Culturd, Sage publications, London, 1992؛ وكذلك انظر صـ ١٥ من Saunders و صـ ١٢٤-١٣٢ من Giddens, A. Capitalism & Modern Social Theory, an analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber, Cambridge University Press, 1971 ولملخص باللغة العربية انظر غيبة: صـ ٢٣-٢٥ .

٧) انظر صـ ١٥-١٦ من Saunders .

٨) انظر الفصل السادس عشر من كتاب كينز: النظرية العامة للعمالة والفائدة والنقود، صـ ٢١٠-٢١١؛ منقول من كتاب عبد السميع المصري: نظرات في الاقتصاد الإسلامي، سلسلة نحو النور ٢؛ دار الطباعة والنشر الإسلامية، صـ ١١٤ .

٩) مذكرات بيروقراطي بالنيابة، محيط العطلنطي، زياد بن عبد الله الدريس، مكتبة العبيكان، ١٤٢٣هـ، صـ ١١٨-١١٩ .

١٠) الحديث رقم: ١٥٨٧٢ من مسند الإمام أحمد بن حنبل جـ ٣ صـ ٤٥٦؛ الحديث رقم ٦٤٤٩ من مسند أبي يعلى: جـ ١١ صـ ٣٣١ .

١١) مجموع الفتاوى: جـ ٢٠ صـ ١٤٣، منقول من برنامج التراث.

١٢) مجموع الفتاوى: جـ ٢٨ صـ ٢٩٣، منقول من برنامج التراث

١٣) المادة ٥٨٢ مثلاً من القانون المدني الأردني المؤقت رقم ٤٣ لعام ١٩٧٦ تعرف الشركة بأنها: «عقد يلتزم بمقتضاه شخصان أو أكثر بأن يساهم كل منهم في مشروع مالي بتقديم حصة من مال أو من عمل لاستثمار ذلك المشروع، واقتسام ما قد ينشأ عنه من ربح أو خسارة». انظر الخطيب، خالد، والرزق، صالح، محاسبة شركات الأموال في أصولها العلمية والعملية، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩١م: صـ ٨ .

١٤) انظر غيبة: صـ ١٥ .

١٥) انظر الخطيب: صـ ١٢ .

١٦) الخطيب: صـ ٢١ .

١٧) نصت المادة ٩١ من قانون الشركات الأردني مثلاً: «تعتبر الذمة المالية للشركة المساهمة العامة مستقلة عن الذمة المالية لكل مساهم فيها، وتكون الشركة بموجوداتها وأموالها مسؤولة عن الديون والإلتزامات المترتبة عليها، ولا يكون المساهم مسؤولاً تجاه الشركة من تلك الدوين والإلتزامات إلا بمقدار ما تبقى في ذمته من الأقساط غير المسددة عن الأسهم التي يملكها في الشركة». الخطيب: صـ ١١ .

١٨) الترغيب والترهيب: جـ ٢ صـ ٩٦ .

١٩) صـ ٣٥-٣٦ من: اقتصاديات العمل، تأليف رونالد إيرنبرج وروبرت سميث، ترجمة د. فريد بشير طاهر، دار المريخ، الرياض: ١٤١٤/١٩٩٤ .

٢٠) صـ ٤٠-٤١ من كتاب: اقتصاديات العمل.

٢١) لقد دلني على هذا الموقع زوجتي الدكتورة عبير حسام الدين اللحام جزاها الله خيراً وعنوانه هو: international labour organization وكان الدخول للموقع في شهر يناير من عام ٢٠٠٧م، وجميع الإحصائيات في هذا الجزء من الفصل عن العمالة من ذلك الموقع إلا إن أشرت لغير ذلك.

٢٢) للإحصائيات عن السجون انظر التقرير الذي وضعته دائرة العدل بالولايات المتحدة الأمريكية Justice Department ومن ثم نشرته abc News والذي ظهر في موقعها يوم ٣٠ يونيو ٢٠٠٨ على الإنترنت. وللإحصائيات عن العمالة في المزارع انظر: short, joanna. *Economic History of Retirement in the United States*. EH. Net Encyclopedia, edited by Robert Whaples. Oct. 1, 2002. ULR http://eh.net/encyclopedia/article/short.retirement.history.us. 4 feb. 2007 أما بالنسبة للتقنية والأيدي العاملة فستأتي بتوضيح أكثر في فصلي «ابن السبيل» و «المعرفة» بإذن الله.

٢٣) صحيح البخاري: جـ ٥ صـ ٢٠٠٢

٢٤) صحيح البخاري: جـ ٥ صـ ٢٠٠٦ .

٢٥) انظر: short, joanna. *Economic History of Retirement in the United States*. EH. Net Encyclopedia, edited by Robert Whaples. Oct. 1, 2002. ULR http://eh.net/encyclopedia/article/short.retirement.history.us. 4 feb. 2007

٢٦) للمرجع انظر صـ ٩ من short, joanna. *Economic History of Retirement in the United States*. EH. Net Encyclopedia, edited by Robert Whaples. Oct. 1, 2002. ULR: http://eh.net/encyclopedia/article short.retirement.history.us. 4 feb. 2007

٢٧) لقد ظهر في محطة الجزيرة الفضائية برنامج حواري لمناقشة هذه الظاهرة يوم الأحد ٩ ذو القعدة ١٤٢٦هـ الموافق ١١ ديسمبر ٢٠٠٥م في تمام الساعة ٩,٣٠ مساء. انظر الموقع: www. transparence. org

٢٨) لقد تمت سنة ١٩٨٥م صفقة بين دولة عربية إسلامية وإنجلترا لشراء ٧٢ طائرة حربية، وكانت قيمة الصفقة ٦٠ بليون جنيه إسترليني، أي ما يوازي إمكانية بناء ٧٢٠ ألف فيلا سكنية فاخرة (مسكن بحديقة)، مساحة بناء كل منها ٥٠٠ متراً مربعاً في البلد الذي اشترى الطائرات، أو ما يوازي شراء ١٢ مليون سيارة متوسطة الحجم، قيمة كل منها ٩,٠٠٠ دولاراً آنذاك، علماً بأن عدد سكان البلد آنذاك كانوا أقل من ٤ ملايين نسمة، أي أن كل أسرة كان لها أن تمتلك منزلاً إن كان متوسط عدد أفراد الأسرة يتراوح من خمسة إلى ستة أشخاص؛ أو كان لكل فرد (وليس أسرة) أن يمتلك ثلاث سيارات. ثم بعد مرور أكثر من عشرين سنة بدأ التحقيق فظهرت الفضائح. وقد قيل بأن مقدار الرشاوي لوزير الدفاع ومن معه من أبنائه وزوج ابنته قد بلغت ٦ مليارات من الجنيهات الإسترلينية. وقال السفير البريطاني ولي موريس في تقرير له رفعه لحكومة إنجلترا سنة ١٩٧٠م: «إن مسألة

الفساد أساسية جداً وقد تعاملت معها بصراحة كاملة. ليس هناك مفتاح ذهبي واحد، أو شخص بعينه يمكن أن يفتح باب عالم تجارة الأسلحة الملتوي في [تلك البلد]. إنها غابة تسكنها حيوانات مفترسة. لابد للمرء أن يسير فيها بحرص وحذر». وقال محلل إنجليزي آخر: «إننا نبيعهم طائرات لن يستخدموها. ولم لا؟». وقال محلل ثالث متعجباً: «لعل الفساد الآن [أي عام ٢٠٠٧م] أصبح أكثر انتشاراً، ذلك أن نفس الأفراد الذين عقدوا تلك الصفقة لازالوا في الحكم الآن إلا أنهم في مراكز أعلى وأهم». وما هذا إلا مثال واحد لمئات الصفقات للأسلحة في العالم العربي التي لم تستخدم قط ضد دولة الكيان الصهيوني الذي يعيث فساداً في الأرض المباركة. أدرك أخي القارئ بأنك فطن ولست بحاجة للمزيد من مثل هذه الأرقام، فقد باتت مسألة الفساد على جميع الأصعدة معروفة نعيشها صباح مساء. أي باختصار، إن الصلاحية المطلقة ما هي إلا مفسدة مطلقة. وهكذا ينتشر الفساد فتدمر الرشاوي كل من أراد الإنتاج فتنهار القيم ويفقد الأفراد وبالذات الشباب منهم الأمل في أي مستقبل واعد. وكل هذا لأن الدنيا أصبحت خضرة حلوة في أعين المسؤولين بسبب الكماليات وما تؤدي إليه من ملذات. فقد قيل بأن زوج ابنة الوزير قام من خلال تلك الصفقة بشراء سيارة رولزرويس كهدية لابنة الوزير بما يزيد عن مليون ونصف ريال وذلك على نفقة الصفقة، وأنه كان يسافر في الصيف لعدة سنوات هو وأسرته ويقطن في أرقى الفنادق على حساب الصفقة. وقد قامت قناة الجزيرة الفضائية بنشر تقرير عن رشاوي هذه الصفقة والتي كانت في دولة خليجية، وكان ذلك يوم الاثنين الدقيقة الخامسة صباحاً بتاريخ ٢٢ صفر ١٤٢٨هـ الموافق ١٢ مارس ٢٠٠٧م.

٢٩) برنامج: أثرياء تجارة الفقراء. عرض في قناة «العربية» في تماما الساعة ٠٥ : ٠٠ صباحاً (أي خمس دقائق بعد منتصف الليل) يوم ١٨ يوليو ٢٠٠٦م.

٣٠) لملخص باللغة الإنجليزية انظر صـ ١-١٥ من *Capitalism: A Social Audit*, Saunders, P. Open University Press, Buckingham, 1995 وبالنسبة للغة العربية انظر اقتصادنا: صـ ٢٣٩-٢٧٦ .

٣١) انظر صـ ١٤-١٥ من Saunders .

٣٢) انظر مثلاً صـ ١٣-١٥ من: حيدر أبو غيبة: ماذا بعد إخفاق الرأسمالية والشيوعية، نحو أيديولوجية جديدة للتوازن الاقتصادي والاجتماعي، إسلامية وعالمية، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ١٩٩٥ .

٣٣) شابرا، محمد عمر، الإسلام والتحدي الاقتصادي، ترجمة محمد زهير السمهوري ومراجعة محمد أنس الزرقاء ومحمد سعيد النابلسي، من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمعهد العربي للدراسات المالية والمصرفية، سلسلة إسلامية المعرفة (١٤)، ١٤١٦: صـ ٣٠-٣١ .

٣٤) شابرا: صـ ٣٠-٣١ .

٣٥) شابرا: صـ ٣١ .

٣٦) شابرا: صـ ٣٢ .

٣٧) شابرا: صـ ١٨٢، انظر أيضاً صـ ٢٨٥-٢٨٥ إذ أنه يوضح مبررات تدخل الدولة.

٣٨) شابرا: صـ ٥٨-٥٩، عامر لطفي: صـ ٨٠-,٨٢

٣٩) شابرا: صـ ٥٥، ٦٠، ٦٢ .

٤٠) عامر لطفي: صـ ٨١-٨٢ .

٤١) شابرا: صـ ٥٩ .

٤٢) عامر لطفي: صـ ١١٣، Rutherford صـ ٢٩٩ .

٤٣) منقول من شابرا: صـ ٥٤-٥٥ .

٤٤) شابرا: صـ ٥٦-٥٧، ٦١ .

٤٥) شابرا: صـ ٦٨-٦٩ .

٤٦) لملخص جيد عن الاحتكار باللغة العربية انظر غيبة: صـ ٥٥-٦٠

٤٧) شابرا: صـ ١٧٩ .

٤٨) انظر صـ ١ من Danziger, S. Sanderfur, G. Weinberg, D. edts. Confronting Poverty, prescriptions for Change, Cambridge, Mass. 1994

٤٩) انظر Esping-Andersen, Gosta, the three Worlds of Welfare Capitalism, Princeton, 1990

٥٠) شابرا: صـ ٨٨ .

٥١) لقد كان ذلك خلال زيارتي كمقيم لمنظمة الأغاخان للعمارة الإسلامية لمعهد Entrepreneurship Development Institute, Ahmadabad, India. حيث تم إعداد تقرير عن ذلك المعهد ونشاطه.

٥٢) لبعض هذه المهارات انظر مثلاً كتاب: Patel, V. G. Entrepreneurship Development Programme In India & Its Relevance to Developeing Contires, Ahmedabad, 1987 ولمثال عن حال المسلمين في الهند لعدم تمكنهم من اختراق الأنظمة انظر Akbar, M. Entrepreneurship and Indian Muslims, Manak Publications, Delhi, 1990

٥٣) لتوضيح مفصل عن القيمة الفائضة انظر «اقتصادنا»: صـ ١٩٨، وعن الاشتراكية عموماً انظر عامر لطفي: صـ ١٥٥ .

٥٤) انظر صـ ١٢٣-١٢٤ من سمير أمين. إن من أفضل من نقدوا الاشتراكية في فلسفتها باللغة العربية السيد محمد باقر الصدر، وبالذات في ضوء قوانين الديالكتيك والمادية التاريخية. انظر كتاب اقتصادنا: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفاصيلها، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٨: صـ ٥١-,٦٥ كذلك انظر عامر لطفي: صـ ١٥٦-١٥٧ .

٥٥) منقول من السيد محمد باقر الصدر: صـ ,١٠٨ عامر لطفي: صـ ١٥٦ .

٥٦) اقتصادنا: صـ ٢٢١ .

٥٧) انظر م. غورباتشوف، البيريسترويكا ...، ترجمة زياد الملا، دار الشيخ للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، صـ ١١٩، منقول من غيبة: صـ ١٥٣ .

٥٨) غيبة: صـ ٣٥٣-٣٥٤ .

٥٩) اقتصادنا: صـ ٢٢٤ .

٦٠) انظر صـ ١٠ من عدد نوفمبر ١٩٩٠ من National Geographic, Vol. 178, No. 5 منقول من غيبة: صـ ٣٦٥ .

٦١) سمير أمين: صـ ١١٢-١١٣ .

٦٢) للتفصيل انظر السيد محمد باقر الصدر: صـ ١٧٩-١٩٤ .

٦٣) شابرا: صـ ١١٩ .

٦٤) لتفصيل جيد لهذه المسألة انظرصـ ١٠٧، الفصل الرابع: التبعية والتوسع العالمي للرأسمالية، في كتاب، ما بعد الرأسمالية، د. سمير أمين: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي (٩)، بيروت: ١٩٩٢ .
٦٥) هذه الأطروحة بأن الدول الاشتراكية إنما هي دول رأسمالية هي لـ بتلهيم Bettelheim انظر سمير أمين: صـ ١٣٩-١٤٠ .
٦٦) انظر صـ ٢٥٢ من: Rutherford, Donald, Routledge Dictionary of Economics, London, 1995 وكذلك انظر مساهمة في شرح وتوضيح النظريات الاقتصادية، د. عامر لطفي، دار الرضا للنشر، دمشق: ٢٠٠٢، صـ ١٧ .
٦٧) غيبة: صـ ٦٠-٦١؛ لطفي: صـ ٢٢-٢٣ .
٦٨) شابرا: صـ ٩٤؛ عامر لطفي: صـ ٢٦-٢٩ .
٦٩) شابرا: صـ ٩٩-١٠٠ .
٧٠) انظر مثلاً كتاب سمير أمين، وكتاب غيبة.
٧١) شابرا: صـ ١٦٩-١٧٠ .
٧٢) شابرا: صـ ١٨٧ .
٧٣) شابرا: صـ ١٩١ .
٧٤) ساندرز: صـ ٩٢ .
٧٥) انظر صـ ٩٦، ١٠١ من عامر لطفي وكذلك صـ ١٨٢-١٨٣ من Rutherford .
٧٦) شابرا: صـ ٢٢٥-٢٢٧ .
٧٧) شابرا: صـ ٢٢٢ .
٧٨) مجلة فورتشن Fortune العدد الصادر يوم ٢ سبتمبر ٢٠٠٢: صـ ٣٨-٤٣ .
٧٩) فضيحة إنرون: ظهر برنامج في قناة الجزيرة الفضائية يوم الأحد ٢٩ ذو الحجة ١٤٢٦ هـ الموافق ٢٩ يناير ٢٠٠٦ م الساعة ٠٥: ٠٠ صباحاً.
٨٠) شابرا: صـ ٨٣ .
٨١) شابرا: صـ ٨٢ .
٨٢) إن لبعد الملاك وقربهم تأثير كبير على حالات الأموال والأعيان، وبالتالي على الإنتاجية، وكتاب «عمارة الأرض» قد أوجد منظاراً فكرياً للنظر في هذه العلاقة. انظر الفصل الأول والرابع للإطار الفكري لهذه العلاقة.
٨٣) شابرا: صـ ٨٠ .
٨٤) انظر برنامج «قضايا عالمية»، عنوان الحلقة: «رشاوي الحملات الإنتخابية» وذلك من إنتاج مؤسسة الشروق، بالأردن، وقد أذيع في قناة دبي الفضائية بتاريخ ٦ سبتمبر ٢٠٠٢ .
٨٥) كارينجي، ديل. دع القلق وابدأ الحياة، ترجمة عبد المنعم محمد الزيادي، ١٩٨٢: صـ ٢٧٣ .
٨٦) للمراجع الأجنبية انظر شابرا: صـ ٤٠٢ .
٨٧) ساندرز: صـ ٧٧-٧٨ .
٨٨) ساندرز: صـ ٧٩ .
٨٩) ساندرز: صـ ٨٠ .
٩٠) الحديث رواه الترمذي، انظر رياض الصالحين: ج ١ صـ ١٤٧، منقول من برنامج التراث.
٩١) مسند الإمام أحمد بن حنبل: جـ ٤ صـ ٣٦٨؛ وجاء في المعجم الكبير: جـ ٥ صـ ١٨٤ بلفظ مختلف: حدثنا علي بن عبد العزيز، ثنا أبو نعيم ثنا يوسف بن صهيب، ثنا حبيب بن يسار عن زيد بن أرقم قال: كنا نقرأ على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لو كان لابن آدم واديان من ذهب أو فضة لتمنى الثالث ولا يملأ بطن ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب﴾.
٩٢) انظر صـ ٦-٧ من Hirsch, F. *Social Limits to Growth*, Harvard U. Press, Cambridge, Ma, 1976 منقول من ساندرز: صـ ٨١ .
٩٣) ساندرز: صـ ٩٥ .
٩٤) ساندرز: صـ ٦٩ .
٩٥) انظر Goldthrope, J. & Llewellyn, C. and Payne, C. *Social Mobility and Class Structure in Modern Britain*, 2nd edn, Oxford, 1987, وأيضاً ساندرز: صـ ٩٨ .
٩٦) الإحصائية عن جامعة هارفارد ظهرت في حوار باللغة الإنجليزية في هيئة الإذاعة البريطانية بعد ظهر يوم الأحد ١١ رمضان ١٤٢٨هـ الموافق ٢٣ سبتمبر ٢٠٠٧م. وبالنسبة لحديث الأمانة وانتظار الساعة انظر: صحيح البخاري: جـ ١ صـ ٣٣ .
٩٧) انظر: Murray, C. *In pursuit of Happiness and Good Government*, New York: Simon & Schuster, 1988. ساندرز: صـ ٩٩ .
٩٨) انظر صـ ٢٣٥ من Lane, *The Market Experience*, وكذلك ساندرز: صـ ٩٩ .
٩٩) انظر صـ ١٥٤ من لين Lane وكذلك ساندرز: صـ ٩٩ .
١٠٠) انظر Gershuny, J. *After Industrial Society?* London: Macmillan, 1978 وكذلك ساندرز: صـ ١٠٠ .
١٠١) انظر صـ ١٠٥ من Pahl, R., Divisions of Labour, Oxford: Basil Blackwell, 1984 وكذلك ساندرز: صـ ١٠١ .
١٠٢) انظر مثلاً صـ ٢٢٤ من Giddens, A. *Capitalism & Modern Social Theory, an analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge University Press, 1971
٢٦) جيري لانغ و تود دومكه، تعريب أيمن الأرمنازي، نهج قابيل وهابيل في العمل داخل المؤسسات والمكاتب، مكتبة العبيكان، ١٤٢٣: صـ ١٩-٤٦ .

١٠٤) جيري لانغ: صـ ١٥١-١٥٢ .
١٠٥) المعماري هو فرانك جيري، وهو أمريكي الجنسية، وكان ذلك في حفل عشاء في إحدى لقاءات تحكيم جوائز الأغا خان بجنيف في الثمانينات من القرن الميلادي السابق.
١٠٦) سورة محمد: الآية ١٢ .
١٠٧) العنوان هو: Understanding Anxiety: Now more than ever we are worrying ourselves sick انظر العدد الصادر بتاريخ ٢٦ أغسطس، ٢٠٠٢م.
١٠٨) انظر روبرت سابولسكي، لماذا لا يصاب حمار الوحش بقرحة المعدة؟ دليل محدث عن الكرب stress والأمراض المتعلقة به وطرق مكافحته، تعريب شادن اليافي، مكتبة العبيكان، ١٤٢٣: صـ ٨، ١٨، ١٩، ٢٤، ٣٠، ٦٧، ٧٥ .

الفصل التاسع: المكوس

١) اقتصادنا: صـ ٤٢٤ .
٢) اقتصادنا: صـ ٤٢٦ .
٣) اقتصادنا: صـ ٤٣١ .
٤) اقتصادنا: صـ ٤٣٢ .
٥) اقتصادنا: صـ ٤٣٤ .
٦) اقتصادنا: صـ ٤٤٣ .
٧) اقتصادنا: صـ ٤٣٩ .
٨) اقتصادنا: صـ ٤٤٤ .
٩) اقتصادنا: صـ ٦٢٨ .
١٠) اقتصادنا: صـ ٦٥٤-٦٥٥ .
١١) اقتصادنا: صـ ٦٨٠ .
١٢) إحياء الأراضي الموات، دراسة فقهية مقارنة بالقوانين الوضعية، د. محمود المظفر، دار الحق، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ: صـ ٨٢-٨٣ .
١٣) محمود المظفر: صـ ١١٨ .
١٤) محمود المظفر: صـ ١٢٠ .
١٥) محمد عبد العزيز ربيع، صنع المستقبل العربي: المسيرة التاريخية من القبلية إلى العولمة، مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٠ م، صـ ٦٥ – ٦٦ .
١٦) سنن ابن ماجه: جـ ٢ صـ ١٤٤٥، وقد ذكر الأثر في كتاب «الزهد» لابن المبارك: جـ ١ صـ ٢٢٠ .
١٧) تفسير الواحدي: جـ ١ صـ ٥١٥، منقول من برنامج التراث.
١٨) صنع المستقبل العربي: صـ ٦٦ .
١٩) صنع المستقبل العربي: صـ ٥٦-٥٧ .
٢٠) الجاثية: الآيات: ٢٠-٢٨ .
٢١) صنع المستقبل العربي: صـ ٢٢-٢٣ .
٢٢) صنع المستقبل العربي: صـ ٢٥ .
٢٣) صنع المستقبل العربي: صـ ٣١ .
٢٤) صنع المستقبل العربي: صـ ٥٦ .
٢٥) صنع المستقبل العربي: صـ ٥٨ .
٢٦) صنع المستقبل العربي: صـ ٥٩ .
٢٧) صنع المستقبل العربي: صـ ٣٤ .
٢٨) صنع المستقبل العربي: صـ ٥٢ .
٢٩) صنع المستقبل العربي: صـ ٢٣٦ – ٢٣٧ .
٣٠) المستدرك على الصحيحين: جـ ١ صـ ١٧٤، منقول من برنامج التراث.
٣١) السنن الكبرى: جـ ١ صـ ٥٥٠، منقول من برنامج التراث.
٣٢) الترغيب والترهيب: جـ ١ صـ ٤٥ .
٣٣) رواه البزار؛ مجمع الزوائد: جـ ٥ صـ ٢٣٩ .
٣٤) سنن الدارمي: جـ ١ صـ ٨٢ .
٣٥) سنن الدارمي: جـ ١ صـ ٨٢؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل: جـ ٥ صـ ٢٧٨ .
٣٦) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: جـ ٢٠ صـ ٢٧٤ .
٣٧) إعلام الموقعين: جـ٢ صـ ١٩٢ .
٣٨) التعليق على كتاب: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، لابن تيمية، الشيخ محمد صالح العثيمين، الشريط العاشر، أول الوجه الأول، وهي سلسلة من ١٧ شريطاً من تسجيلات الهجرة الإسلامية بالخبر، السلسلة ١٣٤٧٠ .
٣٩) الموافقات جـ ٣ صـ ٣١٨ .
٤٠) الفتاوى الكبرى: جـ ٣ صـ ١٧٩ .
٤١) الحديث الأول من مسند الإمام أحمد: جـ ١ صـ ٢٢؛ والحديث الثاني من الترغيب والترهيب إذ يقول في إسناده: «رواه الطبراني في الكبير والبزار ورواته محتج بهم في الصحيح ورواه أحمد من حديث عمر بن الخطاب»، الترغيب والترهيب: جـ ١ صـ ٧٥؛ والحديث الثالث جاء في صحيح ابن حبان: جـ ١ صـ٢٨١ .
٤٢) نيل الأوطار: جـ ٨ صـ ٣٣-٣٦، منقول من برنامج التراث للحاسب الآلي.
٤٣) صحيح البخاري: جـ ٦ صـ ٢٦٦٧ .
٤٤) صحيح مسلم: جـ ٣ صـ ١٥٢٣؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل: جـ ٥ صـ٢٧٩ .
٤٥) صحيح مسلم: جـ ٣ صـ ١٥٢٤ .
٤٦) سنن أبي داود: جـ ٣ صـ ٤ .
٤٧) مسند الإمام أحمد بن حنبل: جـ ٤ صـ ٢٤٨، ٤٢٩، ٤٣٤ .
٤٨) سنن الترمذي: جـ ٤ صـ ٥٠٤ .
٤٩) صحيح مسلم: جـ ١ صـ١٣٠ .
٥٠) سنن ابن ماجه: جـ ٢ صـ ١٣١٩ .
٥١) قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح، سنن الترمذي: جـ ٥ صـ ١٨ .
٥٢) مفتاح الجنة: جـ ١ صـ ١٣؛ الترغيب والترهيب: جـ ١ صـ ٤١؛ حلية الأولياء: جـ٨ صـ ٢٠٠ .
٥٣) مجمع الأمثال: جـ ١ صـ ٣٢٥ .
٥٤) غريب الحديث لابن الجوزي: جـ ١ صـ٩٨، ٤٦٥ .
٥٥) مقدمة فتح الباري: جـ ١ صـ ١٣٠ .
٥٦) جامع العلوم والحكم: جـ ١ صـ ٤٣٢ .
٥٧) عون المعبود: جـ ١٣ صـ ٢٣٩ – ٢٤١ .
٥٨) منهج الاقتصاد في القرآن، زيدان عبد الفتاح قعدان، دار البشير، عمان، ومؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٨هـ: صـ ٧٣، ٨٧، ١٠٢، ١٠٣ .
٥٩) الحرية السياسية في الإسلام: أحمد شوقي الفنجري، دار القلم، ١٤٠٣هـ: صـ ١٢٨، ١٢٩ .
٦٠) انظر كتاب: السياسة الاقتصادية في إطار النظام الإسلامي: صـ ٥١٨، ٥١٩ .
٦١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار النشر: مطبعة المدني – القاهرة، تحقيق: د. محمد جميل غازي : جـ ١ صـ ٣٥٥، ٣٥٦ .
٦٢) الحرية السياسية في الإسلام: أحمد شوقي الفنجري، دار القلم، ١٤٠٣هـ، صـ ١٢٨ .
٦٣) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: جـ ٢٨ صـ ٢٨٤– ٢٨٥ .
٦٤) انظر كتاب: ماذا بعد إخفاق الرأسمالية والشيوعية، نحو إيديولوجية جديدة للتوازن الاقتصادي والاجتماعي، إسلامية وعالمية، د. حيدر غيبة، شركة المطبوعات، بيروت، ١٩٩٥: ٢١٩-٢٢٧، ٣١٦ .
٦٥) في الاقتصاد الإسلامي: المرتكزات، التوزيع، الاستثمار، النظام

المالي: الدكتور رفعت السيد العوضي، كتاب الأمة، قطر، ١٤١٠هـ، صـ ٤٤، ٥٢، ٥٣، ٥٩ .
٦٦) القري: صـ ٨٦ .
٦٧) الفنجري: صـ ١٢١، ١٢٥، ١٢٧ .
٦٨) الفنجري: صـ ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٥٥ .
٦٩) مقدمة في أصول الاقتصاد الإسلامي: دراسة مقارنة للنظام الاقتصادي الإسلامي، د. محمد علي القري، دار حافظ، جدة، ١٤١١هـ: صـ ٦٢،٦٣،٧٠ .
٧٠) إعمار الأرض في الاقتصاد الإسلامي واستثمار خيراتها بما ينفع الناس: محمد محمود بابللي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ١٤٠٨هـ: صـ ٨٥ .
٧١) الحرية والطوفان: دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية، حاكم المطيري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٤م: صـ ١٣، ١٤ .
٧٢) حاكم المطيري: صـ ٧٨، انظر أيضاً صـ ٨٤ .
٧٣) القري: صـ ١٥٨، ١٥٩ .
٧٤) العوضي: صـ ٣٢، ٣٣ .
٧٥) العوضي: صـ ٣٥ .
٧٦) العوضي: صـ ٣٧ .
٧٧) بحثت عن الحديث فوجدته بلفظ مختلف كالتالي: ﴿من ولي يتيما فليتجر بماله ولا يتركه حتى تأكله الصدقة﴾، وقد رواه الترمذي وذلك في كتاب «الكافي في فقه ابن حنبل» جـ ٢ صـ ١٨٩، العوضي: صـ ١٠٨، ١٠٩ .
٧٨) العوضي: صـ ١١٠ .
٧٩) لعوضي: صـ ١١٨، ١١٩ .
٨٠) عبد السميع المصري: صـ ٤٣ .
٨١) أنور عبد الكريم: وقائع الندوة ٣٦: صـ ٥١-٥٢ .
٨٢) الزكاة: الأسس الشرعية والدور الإنمائي والتوزيعي، د. نعمت عبد اللطيف مشهور، سلسلة الرسائل الجامعية ٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، ١٤١٣هـ، صـ ٣٢٤، ٣٢٥ .
٨٣) مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي، د. حمد الجنيدل، جزئين، شركة العبيكان، الرياض، ١٤٠٦هـ، صـ ١٩٥ .
٨٤) الترغيب والترهيب: جـ ٣ صـ ٥ .
٨٥) للتعريف انظر: الاقتصاد الإسلامي، مفاهيم ومرتكزات، بحوث المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة، ١٩٨٠: صـ ٢٦-٣٠؛ منقول من د. أنور عبد الكريم، أستاذ الاقتصاد في المعهد العالي للاقتصاد والإدارة في جامعة سطيف بالجزائر. انظر وقائع ندوة رقم ٣٦: صـ ٢٣-٢٤ .
٨٦) ندوة ٣٦: صـ ٢٨ .
٨٧) انظر مقالة د. أنور عبد الكريم: وقائع الندوة رقم ٣٦: صـ ٢٨-٢٩ .
٨٨) أنور عبد الكريم: وقائع الندوة رقم ٣٦: صـ ٢٩ .
٨٩) منقول من د. أنور عبد الكريم. انظر وقائع ندوة رقم ٣٦: صـ ٢٩
٩٠) انظر د. أنور عبد الكريم، أستاذ الاقتصاد في المعهد العالي للاقتصاد والإدارة في جامعة سطيف بالجزائر. انظر وقائع ندوة رقم ٣٦: صـ ٣٥ .
٩١) النحل: ٧١؛ الإسراء: ٢٦؛ الأنعام: ١٦٥؛ انظر أنور عبد الكريم في وقائع الندوة ٣٦: صـ ٣٦-٣٧ .
٩٢) القول هو للدكتور محمد أحمد صقر: انظر وقائع ندوة رقم ٣٦: صـ ٣٠-٣١ .
٩٣) ندوة ٣٦: صـ ٣١١-٣١٢ .
٩٤) ندوة ٣٦: صـ ٣١٣ .
٩٥) ندوة ٣٦: صـ ٩٥ .
٩٦) ندوة ٣٦: صـ ٩٨-٩٩ .
٩٧) الندوة ٣٦: صـ ٩٩-١٠٠ .
٩٨) إعلام الموقعين: جـ ١ صـ ٧، ٨ .
٩٩) إعلام الموقعين جـ ٢ صـ ٧٤ .
١٠٠) منذر قحف: صـ ٣٠٨ من الندوة ٣٦ .
١٠١) الأحكام السلطانية للماوردي: صـ ٢١٤-٢١٥ .
١٠٢) ندوة ٣٦: صـ ٥٠٨ .
١٠٣) الأحكام السلطانية: جـ ١ صـ ٢٧٦- ٢٧٧ .
١٠٤) انظر بحث حسن صادق حسن في وقائع الندوة السياسة الاقتصادية في إطار النظام الإسلامي، وقائع الندوة ٣٦: صـ ٥٤٠ .
١٠٥) ندوة ٣٦: صـ ٥١٥-٥١٦ .
١٠٦) ندوة ٣٦: صـ ٥٢١ .
١٠٧) البلاطنسي، تحرير المقال فيما يحل ويحرم من بيت المال: صـ ١٤٨- ١٥٠ .
١٠٨) ندوة ٣٦، صـ ٥١٩ .
١٠٩) ندوة ٣٦: صـ ٥٢٩؛ مقدمة ابن خلدون: صـ ٢٨٦ من الطبعة الرابعة لدار إحياء التراث العربي، بيروت.
١١٠) العبادي: جـ ٢ صـ ٢٩٣ .
١١١) العبادي: جـ ٢ صـ ٢٩٤ .
١١٢) العبادي: جـ ٢ صـ ٢٨٩،٢٩١ .
١١٣) العبادي: جـ ٢ صـ ٢٩٤-٢٩٥
١١٤) العبادي: جـ ٢ صـ ٢٩٧، ٢٩٨ .
١١٥) النجوم الزاهرة: جـ ١١ صـ ٣٢٢، ٣٢٨ .
١١٦) العبادي: جـ ٢ صـ ٣٠٠ .
١١٧) الدر المنثور: جـ ٦ صـ ٢٦١، انظر أيضاً المعجم الكبير: جـ ٨ صـ ١٠٣ .
١١٨) البداية والنهاية: جـ ١٠ صـ ٢١٧-٢١٩ .
١١٩) انظر مثلاً كتاب الجنيدل وكتاب العبادي.
١٢٠) الجنيدل: جـ ٢ صـ ٢٤٠،٢٤١ .
١٢١) غياث الأمم: جـ ١ صـ ١٩٩-٢١٠؛ منقول من برنامج التراث.
١٢٢) البحث قدم لندوة السياسة المالية وتخطيط التنمية في الإسلام التي عقدها في إسلام أباد المعهد العالمي للاقتصاد الإسلامي التابع للجامعة الإسلامية العالمية في إسلام أباد، في يوليه ١٩٨٦ .
١٢٣) مثل بحث عابدين أحمد سلامة: الموارد المالية في الإسلام، بحث قدم إلى ندوة الموارد المالية للدولة الإسلامية في العصر الحديث والتي نظمها المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب مع جامعة الأزهر، وعقدت بالقاهرة في ١١ إبريل ١٩٨٦م.
١٢٤) ندوة ٣٦: صـ ٣٢٧-٣٢٨ .
١٢٥) ندوة ٣٦: صـ ٣١٩ .
١٢٦) ندوة ٣٦: صـ ٣٢٤-٣٢٥ .
١٢٧) أنور عبد الكريم: وقائع الندوة ٣٦: صـ ٣٨-٣٩ .

١٢٨) ندوة ٣٦: صـ ٣٢٠ .
١٢٩) الندوة ٣٦: صـ ٥٢٧-٥٢٨ .
١٣٠) ندوة ٣٦: صـ ٢٩٦ .
١٣١) مقارنة المذاهب في الفقه: محمود شلتوت ومحمد السايس، منقول من فقه الزكاة: جـ ١ صـ ٤٧٠ .
١٣٢) من محاضرة «الإسلام وضع الأسس الحديثة للضريبة» للدكتور أحمد ثابت عويضة، ضمن الموسم الثقافي الأول لمحاضرات الأزهر، ١٩٥٩: صـ ٣٠٢؛ منقول من فقه الزكاة: جـ ١ صـ ٤٧٠ .
١٣٣) فقه الزكاة: جـ ٢ صـ ٢٣٩-٢٤١؛ انظر أيضاً كتاب: مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام: صـ ٩٤-٩٥ .
١٣٤) انظر المغني مثلاً، جـ ٤ صـ ١٢٥ .
١٣٥) وممن نقد القرضاوي فيما ذهب إليه أيضاً وبطريقة مقنعة د. رفيق يونس المصري. انظر كتاب «بحوث في الزكاة»: صـ ٢٣٠-٢٣٢ .
١٣٦) ندوة ٣٦: صـ ٤٩٢-٤٩٣ .
١٣٧) ندوة ٣٦: صـ ٤٩٧ .
١٣٨) ندوة ٣٦: صـ ٤٩٨ .
١٣٩) ندوة ٣٦: صـ ٤٩٩-٥٠٠ .
١٤٠) ندوة ٣٦: صـ ٥٠٠ .
١٤١) ندوة ٣٦: صـ ٥٠٤-٥٠٥ .
١٤٢) ندوة ٣٦: صـ ٥٢٠ .
١٤٣) القري: صـ ١٥٤ .
١٤٤) حلية الأولياء: جـ ٧ صـ ١٦ .
١٤٥) المستدرك على الصحيحين: جـ ٤ صـ ١٠٤ .
١٤٦) فقه الزكاة للقرضاوي: جـ ٢ صـ ٥٨١ .
١٤٧) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٥٨٢ .
١٤٨) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٥٨٢-٥٨٤ .
١٤٩) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٥٨٤-٥٨٦ .
١٥٠) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٥٨٦-٥٨٧ .
١٥١) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٥٨٧ .
١٥٢) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٥٩٧-٥٩٨ .
١٥٣) كان ذلك في قناة الجزيرة الفضائية مساء يوم الأحد ١٦ ذو الحجة ١٤٢٥هـ الموافق ٦ فبراير ٢٠٠٥م ومساء يوم الأحد ٢٥ شوال ١٤٢٦هـ الموافق ٢٧ نوفمبر ٢٠٠٥م.
١٥٤) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٥٩٩ .
١٥٥) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٦٠٣ .
١٥٦) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٥٩٩ .
١٥٧) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٦٠٣ .
١٥٨) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٦٠٠-٦٠٢ .
١٥٩) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٦٠٤-٦١٣ .
١٦٠) جامع العلوم والحكم: جـ ١ صـ ٦٨ .
١٦١) الترغيب والترهيب: جـ ١ صـ ٤٧ .
١٦٢) لسان العرب: جـ ٦ صـ ٢٢١ .
١٦٣) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: جـ ٣٠ صـ ٣٣٧-٣٤٠
١٦٤) فقه الزكاة للقرضاوي: جـ ١ صـ ١٢٧-١٣٠ .
١٦٥) القرضاوي: جـ ١ صـ ٢٣٩ .
١٦٦) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٢٨٧-٢٨٨ .
١٦٧) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٢٨٩ .
١٦٨) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٢٩٣ .
١٦٩) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٢٨٩-٢٩١ .
١٧٠) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٢٩١-٢٩٣ .
١٧١) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٢٩٣-٢٩٥ .
١٧٢) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٢٩٥-٢٩٦ .
١٧٣) الشريط الخامس، الوجه الثاني، وهي سلسلة من ١٧ شريطاً من تسجيلات الهجرة الإسلامية بالخبر، السلسلة ١٣٤٧٠ .
١٧٤) الشريط الرابع، الوجه الثاني، وهي سلسلة من ١٧ شريطاً من تسجيلات الهجرة الإسلامية بالخبر، السلسلة ١٣٤٧٠ .
١٧٥) عبد السميع المصري، نظرات في الاقتصاد الإسلامي، سلسلة نحو النور ٢، دار الطباعة والنشر الإسلامية: صـ ٨٩-٩٠ .
١٧٦) القرضاوي: جـ ١ صـ ٥١٦-٥١٧ .
١٧٧) القرضاوي: جـ ١ صـ ٥١٨-٥١٩ .
١٧٨) القرضاوي: جـ ١ صـ ٥٢٠-٥٢١ .
١٧٩) القرضاوي: جـ ١ صـ ٥٢١ .
١٨٠) القرضاوي: جـ ١ صـ ٥٢٢ .
١٨١) مثل بحث الأخ د. سامي تيسير سلمان للدكتوراه من جامعة برادفورد بالمملكة المتحدة بعنوان: التخطيط الإستراتيجي للأعمال والشركات العائلية بالمملكة العربية السعودية. وله كتاب بعنوان: التخطيط الإستراتيجي لشركات العائلات. انظر موقعه على الشبكة العنكبوتية: www. samisalman.com
١٨٢) القرضاوي: جـ ١ صـ ٥٢٤ .
١٨٣) القرضاوي: جـ ١ صـ ٥٢٤-٥٢٥ .
١٨٤) القرضاوي: جـ ١ صـ ٥٢٥ .
١٨٥) سنن البيهقي الكبرى جـ ٤ صـ ١١٧، الحديث رقم ٧١٩٠؛ موطأ مالك جـ ١ صـ ٢٧٧، الحديث رقم ٦١١؛ نصب الراية: جـ ٢ صـ ٣٥٦ .
١٨٦) القرضاوي: جـ ١ صـ ٥٢٨ .
١٨٧) القرضاوي: جـ ١ صـ ٥٢٩ .
١٨٨) القرضاوي: جـ ١ صـ ٤٩١ .
١٨٩) جريدة الحياة: المقال بقلم حسن بن محمد مسفر، العدد ١٥٩٤٦، الجمعة ١٠ ذو القعدة ١٤٢٧ الموافق ١ ديسمبر ٢٠٠٦م.
١٩٠) إعلام الموقعين جـ ٤ صـ ٣٧٥-٣٧٧ .
١٩١) إعلام الموقعين: جـ ٤ صـ ٣٧٨ .
١٩٢) إعلام الموقعين: جـ ٤ صـ ٣٧٩ .
١٩٣) المصلحة العامة من منظور إسلامي، ويليه تطبيقات المصلحة العامة في عصر الخلفاء الراشدي؛ الدكتور فوزي خليل، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤ هـ، صـ ١١٣-١١٤ (وأصل الكتاب رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة).
١٩٤) القري: صـ ٦٥-٦٦ .
١٩٥) فوزي خليل: صـ ١١٨ .
١٩٦) مجموع الفتاوى: جـ ١١ صـ ٣٤٣-٣٥٠، جـ ١١ صـ ٣٥٢ .
١٩٧) تقول الوثيقتان أنه لا يجوز اقتناء السلاح والخراطيش، ومن لديه سلاح من التجار فعليه عرضه للدولة ليعوض عنه بسعر السوق. أما من يفعل خلال خمسة عشر يوماً فإن سلاحه سيصادر.
١٩٨) ابن تيمية للإمام محمد أبو زهرة: صـ ٤٩٩-٥٠٠، منقول من الجنيدل: جـ ٢ صـ ٢٦٣ .
١٩٩) القري: صـ ٦٦-٦٧ .

٢٠٠) التعليق على كتاب: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، لابن تيمية، الشيخ محمد صالح العثيمين، الشريط السادس عشر، أول الوجه الثاني، وهي سلسلة من ١٧ شريطاً من تسجيلات الهجرة الإسلامية بالخبر، السلسلة ١٣٤٧٠ .
٢٠١) عبد الوهاب خلاف: صـ ٦-٧ .
٢٠٢) عبد الوهاب خلاف: صـ ١٧-٢٠ .
٢٠٣) التقرير والتحبير: جـ ٣ صـ ٣٨١ .
٢٠٤) الإحكام للآمدي: جـ ٤ صـ ١٦٨ .
٢٠٥) إعلام الموقعين: جـ ٤ صـ ٣٧٥ .
٢٠٦) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار إحياء العلوم، بيروت: صـ ١٩ .
٢٠٧) عبد الوهاب خلاف: صـ ١١-١٢ .
٢٠٨) العوضي: صـ ٥٢-٥٣ .
٢٠٩) القري: صـ ١٤٨ .
٢١٠) المحلى: جـ ٦ صـ ١١١؛ منقول من برنامج التراث.
٢١١) القرضاوي: فقه الزكاة: جـ ١ صـ ٤٩٥-٤٩٦ .
٢١٢) وكان هذا في برنامج الشريعة والحياة في قناة الجزيرة الفضائية والذي يعرض الساعة العاشرة مساء يوم الأحد في حلقة الأحد أي ١٨ ربيع الأول ١٤٢٧ هـ الموافق ١٦ إبريل ٢٠٠٦، أو بالأصح ليلة الإثنين ١٩ ربيع الأول ١٤٢٧ هـ الموافق ١٧ إبريل ٢٠٠٦م.
٢١٣) الشيخ هو وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية بالسعودية وذلك في قناة المجد الفضائية، يوم الثلاثاء ٨ رجب ١٤٢٥ الموافق ٢٤ أغسطس ٢٠٠٤ في الساعة ١١:٣٠ مساءً بتوقيت السعودية.
١١٤) سير أعلام النبلاء: جـ ١٠ صـ ١٦ .

الفصل العاشر: ابن السبيل

١) وكان هذا على قناة «المستقلة» الفضائية مساء يوم الإثنين ٢٦ جماد الأولى ١٤٢٦ هـ الموافق ٣ يوليو ٢٠٠٥م.
٢) جريدة «الاقتصادية» السعودية: الإثنين ٢٧ جمادى الأولى ١٤٢٦هـ.
٣) الشريط العاشر، الوجه الأول، وهي سلسلة من ١٧ شريطاً من تسجيلات الهجرة الإسلامية بالخبر، السلسلة ١٣٤٧٠ .
٤) انظر لسان العرب: جـ ١ صـ ٢٠١، ومنها البركة كالحوض وسميت «بذلك لإقامة الماء فيها».
٥) الإحصائيات منقولة من برنامج تلفازي بعنوان: «مثير للجدل» ظهر في قناة أبو ظبي الفضائية بتاريخ ٧ فبراير ٢٠٠٩م عن البطالة شارك فيه بعض المتخصصين. وعن السعودية انظر جريدة اليوم الصادرة بتاريخ ١٠ محرم ١٤٢٨هـ الموافق ٢٩ يناير ٢٠٠٧م، وهي جريدة مدعومة من الدولة، ومعظم الجرائد السعودية كذلك وذلك للسيطرة على المادة الإعلامية، وهذا يشكك في مصداقية الإحصائيات والتي قد تكون أسوأ مما يعلن.
٦) يقول محقق الكتاب معلقاً: «أعتقد أنها (حُرق) لا (غُرق). وقد ورد في كتاب (الإفادة والإعتبار) ما يؤيد ذلك حيث ذكر صاحب الإفادة والإعتبار ما يلي: «لقد حرق بمصر خاصة في أيام يسيرة ثلاثون امرأة كل منهن تقر أنها أكلت جماعة» ... ». انظر: إغاثة الأمة بكشف الغمة، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد المقريزي المتوفى سنة ٨٤٥ هـ، تقديم وتعليق ياسر سيد صالحين، مكتبة الآداب، القاهرة، لا يوجد تاريخ نشر. صـ ٢٤
٧) المرجع السابق: صـ ٢٨-٣٠
٨) إغاثة الأمة بكشف الغمة: صـ ٢٨-٢٩
٩) صحيح مسلم: جـ ٤ صـ ٢٢١٥
١٠) فتح الباري: جـ ٨ صـ ٢٩١، ٢٩٣
١١) تفسير القرطبي: جـ ٣ صـ ٢٣٥
١٢) التفسير الكبير: جـ ١٩:صـ ١٣٦-١٣٧، تفسير القرطبي: جـ ١٠:صـ ١٣
١٣) إغاثة الأمة بكشف الغمة: صـ ٨-١١
١٤) إغاثة الأمة بكشف الغمة: صـ ١٣-١٤
١٥) محمد قنديل البقلي: التعريف بمصطلحات صبح الأعشى: صـ ٥٣ منقول من حاشية كشف الغمة للمقريزي: صـ ٢٣
١٦) إغاثة الأمة بكشف الغمة: صـ ٢٢-٢٤
١٧) إغاثة الأمة بكشف الغمة: صـ ٢٥-٢٦
١٨) إغاثة الأمة بكشف الغمة: صـ ٣٠-٣١
١٩) انظر صـ ٢١١ من: Crump, A. Wayne, E. *The A to Z of World Development*, Oxford, 1998
٢٠) وقائع الندوة ٣٦ من البنك الإسلامي للتنمية: صـ ٢٤
٢١) انظر مثلاً المنشور في مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، وهي مجلة علمية محكمة متخصصة في الفقه الإسلامي؛ الرياض، العدد ٥٧، صـ ٢٣٧، شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤٢٣ هـ، (الفتوى رقم ٢٣٩: حكم تناول الأدوية لوقف الحيض في شهر رمضان وحكم تناولها لمنع النسل من أصله).
٢٢) فتح الباري: جـ ٩ صـ ١١١؛ وجاء في مسند الإمام أحمد: عن أنس بن مالك قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بالباءة وينهى عن التبتل نهياً شديداً ويقول: ﴿تزوجوا الودود الولود، إني مكاثر الأنبياء يوم القيامة﴾. مسند الإمام أحمد بن حنبل: جـ ٣ صـ ١٥٨
٢٣) رفيق المصري، إسهامات الفقهاء: صـ ٢١-٢٤
٢٤) رفيق المصري، إسهامات الفقهاء: صـ ٢٩
٢٥) وكان ذلك في برنامج Hard Talk في قناة BBC الفضائية المذاع مساء يوم الإثنين ٤ صفر ١٤٢٦هـ الموافق ١٤ مارس ٢٠٠٦ م.
٢٦) محمد علي القري: صـ ٣٠-٣١
٢٧) تفسير القرطبي: جـ ١٦:صـ ٢٧-٢٨
٢٨) تفسير الطبري: جـ ٢٥ ص ٣٠
٢٩) تفسير القرطبي: جـ ١٤ صـ ٣٣-٣٥
٣٠) تفسير الطبري: جـ ٢١ صـ ٤٤
٣١) تفسير ابن كثير: جـ ٤ صـ ٩٤
٣٢) أضواء البيان: جـ ٧:ص ١٣، ١٥
٣٣) تفسير الطبري: جـ ٢٤ صـ ٩٥ - ٩٧
٣٤) تفسير الطبري: جـ ٣٠: صـ ١٨٢-١٨٣
٣٥) تفسير البغوي: جـ ٤ صـ ٤٨٥
٣٦) مسند الإمام أحمد بن حنبل: جـ ٤ صـ ٣٦٨
٣٧) عنوان المقالة هو: The Principle of Population as it affects the Future Improvement of Society

انظر صـ ١٦٤ من Thomas Malthus Crump, A. Wayne, E. *The A to Z of World Development*, Oxford, 1998

٣٨) انظر صـ ١ من كتاب: Eric B Ross, *the Malthus Factor, Poverty, Politics and Population in Capitalist Development*, Zed Books, London, 1998.

٣٩) انظر صـ ٢٢٤ من Crump, A. Wayne, E. *The A to Z of World Development*, Oxford, 1998

٤٠) المادة العلمية لهذا الحوار بين المالثوزيين والمتفائلين هو من برنامج وثائقي أعدته محطة BBC الإنجليزية في سلسلتها المعروفة بـ Horizon وعنوان الحلقة هو: Dodging Doomsday وقد أعد المادة العلمية لهذه الحلقة Amir Amirani وكتب النص وانتجه Bettina Lerner وذلك في الحلقة رقم: MCMXCII

٤١) إن معظم المعلومات التي لم يوضع لها مرجع حول نظرية مالثاس هي من سلسلة Horizon السابق الذكر والشبكة العنكبوتية.

٤٢) انظر صـ ٢١٠ من Crump, A. Wayne, E. *The A to Z of World Development*, Oxford, 1998

٤٣) فخ العولمة: صـ ٧٢، ٧٤

٤٤) شابرا: صـ ٢٤٨

٤٥) انظر: www.usnews.com/articles/news/2008/06/30/we-are-running-out-of-environment.html

٤٦) كتاب بول إيرلك هو بعنوان: Ehrlich, P. *the Dominant Animal: Human Evoldution and the Environment*, A Shearwater Book, London, 2008

والمراجع حول هذا كتاب بول إيرلك كثيرة جداً في الشبكة العنكبوتية، ومن أهمها موقع المؤلف نفسه، أي: dominantanimal.org والذي يحوي الروابط لبعض مقابلاته الإعلامية، كذلك الموقع التالي: guardian.co.uk/environment/2008/july/16/humanconsumption

٤٧) منقول من كتاب: إسهامات الفقهاء في الفروض الأساسية لعلم الاقتصاد: رفيق يونس المصري، من مطبوعات البنك الإسلامي للتنمية، رقم ١٤ صـ ٣٩

٤٨) برغم أن شرع الله قد طبق قبل الإسلام في عهود الأنبياء كعهد سيدنا سليمان مثلاً إلا أن الحضارة البشرية بمفهومها الحديث المبني على الثورة الصناعية والحداثة لم تظهر إلا بعد عهد الرسول، لذلك يمكن النظر للتاريخ البشري الصناعي من بعد عهد الرسول صلى الله عليه وسلم.

٤٩) القرضاوي: فقه الزكاة: جـ ٢ صـ ٣٦٦

٥٠) تفسير السعدي: جـ ١ صـ ٣٣٨

٥١) ذكره المنذري في الترغيب والترهيب: جـ ٢ في كتاب الصوم، قال: رواه الطبراني في الأوسط ورواته ثقات، منقول من القرضاوي: جـ ٢ صـ ١٤٨

٥٢) انظر تفسير الآية ٦٠ من سورة التوبة للقرطبي: جـ ٨ صـ ١٨٧

٥٣) انظر تفسير الآية ٦٠ من سورة التوبة من تفسير الطبري.

٥٤) نيل الأوطار: جـ ٤ صـ ١٦٩

٥٥) صحيح البخاري: الحديث رقم ١٤٦٥

٥٦) انظر تفسير الطبري للآية ٦٠ من سورة التوبة.

٥٧) وتكملة ما جاء في النص: «فيعطى من ليس معه كفايته في طريقه وإن كان له أموال في بلد آخر سوا كانت في البلد الذي يقصده أو غيره إذا لم يكن في بلد الإعطاء»، المجموع: جـ ٦ صـ ٢٠٣ من طبعة ١٤١٥

٥٨) المغني: جـ ٩ صـ ٣٣٠ من طبعة ١٤١٣، المجموع: جـ ٦ صـ ٢٠٣ من طبعة ١٤١٥

٥٩) المغني: جـ ٩ صـ ٣٣٠ من طبعة ١٤١٣

٦٠) وتكملة ما جاء في النص: «وحكى جماعات من الخراسانيين فيه وجهين، الصحيح هذا. والثاني لا يعطى من صدقة بلد يجتاز به إذا منعنا نقل الصدقة، وهذا ضعيف أو غلط»؛ المجموع: جـ ٦ صـ ٢٠٣ من طبعة ١٤١٥

٦١) المجموع: جـ ٦ صـ ٢٠٥ من طبعة ١٤١٥

٦٢) وتكملة ما جاء في النص: «ولأنه لا يفهم من ابن السبيل إلا الغريب دون من هو في وطنه ومنزله، وإن انتهت به الحاجة منتهاها فوجب أن يحمل المذكور في الآية على الغريب دون غيره، وإنما يعطى من له يسار في بلده لأنه عاجز عن الوصول إليه، والإنتفاع به، فهو كالمعدوم في حقه». ومن هذه التكملة يتضح أن ابن قدامة أقرب لمالك وأبو حنيفة في المذهب، إلا أن في قوله «ولهذا لا يثبت له حكم السفر بهمة به دون فعله» مذهب وسط بين الشافعي وأبو حنيفة يجمع بين تحقيق دفع الزكاة لمن يستحقها بالخروج للطريق وبين حفظ أموال المزكين من أن تدفع لأفراد مستوطنين في مدنهم ومن ثم قد يتهاونون في السفر. المغني: جـ ٩ صـ ٣٣٠ من طبعة ١٤١٣

٦٣) أما رأي أبو حنيفة ومالك بأن المنشىء لا يعطى بل المجتاز فقط، ففي ما ذكره ابن قدامة من أن ابن السبيل هو الملازم للطريق وأن حكم السفر لا يثبت بهمة دون فعل مذهب وسط يحفظ أموال المزكين ويحقق الهدف من إتاحة الفرصة لمن أراد تحسين حاله المعيشي للترحال، والله أعلم.

٦٤) القرضاوي: جـ ٢ صـ ١٥٣

٦٥) القرضاوي: جـ ٢ صـ ١٥٩-١٦٠

٦٦) وفي موضع آخر يقول ابن قدامة: «ومن سافر لمعصية، فأراد الرجوع إلى بلده لم يدفع إليه ما لم يتب. فإن تاب احتمل جواز الدفع إليه؛ لأن رجوعه ليس بمعصية، فأشبه رجوع غيره، بل ربما كان رجوعه إلى بلده تركاً لمعصية وإقلاعاً عنها، كالعاق يريد الرجوع إلى أبويه، والفار من غريمه أو امرأته يريد الرجوع إليهما. ويحتمل أن لا يدفع إليه لأن سبب ذلك المعصية فأشبه الغارم في المعصية». المغني: جـ ٩ صـ ٣٣١-٣٣٢ من طبعة ,١٤١٣ وكذلك في المجموع: «وإن كان مباحاً كطلب آبق وتحصيل كسب أو استيطان في بلد أو نحو ذلك فوجهان مشهوران، ذكر المصنف دليلهما، أصحهما يدفع إليه، ...»، جـ ٦ صـ ٢٠٣ من طبعة ١٤١٥

٦٧) المجموع: جـ ٦ صـ ٢٠٤-٢٠٥ من طبعة ١٤١٥

٦٨) ومنها بالطبع صفة ابن السبيل.

٦٩) زيادة عن صحيح مسلم، القرطبي: جـ ٨ صـ ١٨٧

٧٠) اجتاب القميص: لبسه، والنمار، بكسر النون: كل شملة مخططة من مآزر الأعراب؛ كأنها أخذت من لون النمر لما فيها من السواد والبياض. تفسير القرطبي: جـ ٨ صـ ١٨٧

٧١) تمعير أي تغير، المرجع السابق.

٧٢) أي فضة مموهة بذهب في إشراقه. والرواية: مدهنة، بمهملة

النون، تفسير القرطبي: جـ ٨ صـ ١٨٨
٧٣) انظر تفسير القرطبي للآية ٦٠ من سورة التوبة.
٧٤) وتكملة ما جاء في النص: «وتقدير الترجمة استعمال إبل الصدقة وشرب ألباها (ولعل الأصح: ألبانها) فاكتفى عن التصريح بالشرب لوضوحه، ...». انظر شرح الحديث رقم ١٥٠١ من فتح الباري.
٧٥) انظر تفسير الطبري للآية ٦٠ من سورة التوبة.
٧٦) انظر تفسير الطبري للآية ١٧٧ من سورة البقرة. وفي تفسير الآية ٣٦ من سورة النساء ذكر الطبري أن مجاهد قال في ابن السبيل: «الضيف، له حق في السفر والحضر».
٧٧) صحيح مسلم: جـ ١ صـ ٦٨ .
٧٨) مسند الإمام أحمد بن حنبل: جـ ٢ صـ ١٩٨
٧٩) مسند الإمام أحمد بن حنبل: جـ ٢ صـ ٣٨٠
٨٠) الترغيب والترهيب: جـ ٣ صـ ٢٥١
٨١) نيل الأوطار: جـ ٩ صـ ٣٦ – ٣٩
٨٢) وتكملة ما جاء في النص: «فإن كان له ما يغنيه ففي جواز الأخذ له لكونه ابن السبيل روايتان: المشهور أنه لا يعطى؛ فإن أخذ فلا يلزمه رده إذا صار إلى بلده ولا إخراجه». انظر تفسير الآية ٦٠ من سورة التوبة في القرطبي: جـ ٨ صـ ١٨٧
٨٣) انظر تفسير الطبري للآية ٣٦ من سورة النساء.
٨٤) الحديث رقم ٢٣٥٨ من صحيح البخاري. وقال ابن بطال: «فيه دلالة على أن صاحب البئر أولى من ابن السبيل عند الحاجة، فإذا أخذ حاجته لم يجز له منع ابن السبيل»، انظر فتح الباري في شرح الحديث.
٨٥) المغني: جـ ٤ صـ ١٨٢
٨٦) المجموع: جـ ٦ صـ ٢٠٣–٢٠٤ من طبعة ١٤١٥
٨٧) انظر المغني: جـ ٩ صـ ٣٣٢، ٣٣٤ من طبعة ١٤١٣
٨٨) انظر تفسير الآية ٦٠ من سورة التوبة؛ تفسير ابن كثير: جـ ٢ صـ ٤٧٨
٨٩) الذي ذكر في النص هو كلام المصنف في المجموع، وفي الشرح جاء التالي: «فيه مسائل: إحداها، يجب التسوية بين الأصناف، فإن وجدت الأصناف الثمانية، وجب لكل صنف ثمن، وإن وجد منهم خمسة وجب لكل صنف خمس، ولا يجوز تفضيل صنف على صنف بلا خلاف عندنا سواء اتفقت حاجاتهم وعددهم أم لا، ولا يستثنى هذا إلا العامل فإن حقه مقدر بأجرة عمله، فإن زاد سهمه أو نقص فقد سبق بيانه ولا المؤلفة، ففي قول يسقط نصيبهم كما سبق»، المجموع: جـ ٦ صـ ٢٠٥ من طبعة ١٤١٥
٩٠) القرطبي: تفسير الآية ٦٠ من سورة التوبة: جـ ٨ صـ ١٦٨
٩١) قال الرسول صلى الله عليه وسلم حين بعث معاذاً لليمن: «إنك تقدم على قوم أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله، فإذا عرفوا الله فأخبرهم: أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم، فإذا فعلوا فأخبرهم أن الله فرض عليهم زكاة من أموالهم، وترد على فقرائهم، فإذا أطاعوا بها، فخذ منهم، وتوق كرائم أموال الناس»، صحيح البخاري: الحديث رقم ١٤٥٨ وكذلك ١٣٩٥، وسيأتي شرحه بإذن الله.
٩٢) وعن الحسن قال: «إنما الزكاة علم، حيث وضعت أجزت عنك»، الأموال لأبي عبيد: صـ ٥٧١–٥٧٢ من طبعة ١٤٠٦
٩٣) انظر المغني: جـ ٩ صـ ٣٣٢، ٣٣٤ من طبعة ١٤١٣
٩٤) المجموع: جـ ٦ صـ ٢٠٥، ٢٠٦ من طبعة ١٤١٥
٩٥) المغني: جـ ٩ صـ ٣٣٤–٣٣٥ من طبعة ١٤١٣
٩٦) وجاء في تفسير الطبري في ابتغاء الفضل من الله عز وجل أن يكون معنياً به: «والتمسوا من فضل الله الذي بيده مفاتيح خزائنه لدنياكم وآخرتكم». وقد سمعت الشيخ يوسف القرضاوي في التلفاز يقول بأن المقصود بالإنتشار هو السعي للعمل وطلب الرزق، والله أعلم.
٩٧) لتفسير المناكب انظر تفسير الطبري: جـ ١٢ صـ ١٦٩
٩٨) مسند الإمام أحمد بن حنبل: جـ ٢ صـ ٤٣٤
٩٩) المغني: جـ ٩ صـ ٣٣٥ من طبعة ١٤١٣
١٠٠) قال المصنف في المجموع: «وان اجتمع في شخص واحد سببان ففيه ثلاثة طرق، من أصحابنا من قال: لا يعطي بالسببين، بل يقال اختر أيهما شئت فنعطيك به. ومنهم من قال: إن كانا سببين متجانسين مثل أن يستحق بكل واحد منهما لحاجتنا إليه، كالغازي الغارم لإصلاح ذات البين، لم يعط إلا بسبب واحد، وإن كانا سببين مختلفين وهو أن يكون بأحدهما يستحق لحاجتنا إليه، وبالآخر يستحق لحاجته إلينا أعطي بالسببين كما قلنا في الميراث إذا اجتمع في شخص واحد جهتا فرض لم يعط بهما ...»، وفي الشرح يقول: «هذه الطرق الثلاثة مشهورة، وأصحها طريقة القولين صححها أصحابنا، ونقلها صاحب الشامل عن أكثر الأصحاب. وأصح القولين أنه لا يعطى إلا بسبب واحد يختار أيهما شاء، ...». المجموع: جـ ٦ صـ ٢٠٨ من طبعة ١٤١٥
١٠١) المغني: جـ ٩ صـ ٣٣١ من طبعة ١٤١٣؛ وأما إن لم يكن فقيراً فهناك مذهب بأن ما زاد معه يؤخذ منه، ففي المجموع: «قال أصحابنا: وإذا رجع ابن السبيل وقد فضل معه شيء استرجع منه سواء قتر على نفسه أم لا، وقيل إن قتر على نفسه بحيث لو لم يقتر لم يفضل لم يرجع بالفاضل، والمذهب الأول. وسبق في فصل الغازي بيان هذا وبيان الفرق بينه وبين الغازي حيث لا يسترجع منه إذا قتر، لأن ما يأخذه الغازي يأخذه عوضاً لحاجتنا إليه، وقيامه بالغزو، وقد فعل ذلك، وابن السبيل يأخذه لحاجته إلينا وقد زالت، قال أصحابنا: وكذا يسترد منه المركوب، هذا هو المذهب، وحكى الرافعي وجهاً أنه لا يسترد وهو غريب ضعيف جداً»، جـ ٦ صـ ٢٠٤ من طبعة ١٤١٥
١٠٢) ديوان الإمام الشافعي: ج: ١ صـ ١٨
١٠٣) يرجى ملاحظة أن كتاب أمير المؤمنين قد تم اختصاره في المواضع التي بها نقاط هكذا (...)، الأموال لأبي عبيد: صـ ٥٧٣–٥٧٤ من طبعة ١٤٠٦؛ تاريخ الطبري: جـ ٤ صـ ٦٩؛ كما يرجى ملاحظة أن أموال الزكاة التي كانت تنفق على ابن السبيل في كتاب أمير المؤمنين هي الأموال التي جمعت من الناس. وكان بإمكان الناس القيام بذلك بأنفسهم. وسنوضح الفرق بين الحركيتين في الحديث عن الأوقاف في الفصول القادمة.
١٠٤) السياسة الشرعية لابن تيمية: صـ ٦٩ ؛ نعمت: صـ ٢١٦؛ ويقول الجنيدل واصفاً بقناعة امكانية قيام الدولة بتوظيف الأموال العامة لخدمة أبناء السبيل: «امتدت الدولة وبيت مالها إلى الكثير من مجال الخدمات التي تيسر على الناس أمور الحياة، فقد كتب الخليفة عمر بن عبد العزيز لولاته وعماله على الأقاليم أن يقيموا الخانات لنزول المسافرين، وأصبح حقاً للمسافر أن يقيم على نفقة الدولة بهذه الخانات يوماً وليلة للمسافر، يقدم له فيها الطعام، فإذا كان المسافر

مريضاً كان حقه الإقامة فيها يومين وليلتين، فإن كان الغريب منقطعاً كان له فوق إقامته المعونة التي تعينه على الوصول إلى البلد الذي يقصده ...». جـ ٢ صـ ٨٤

١٠٥) انظر تنمية التخلف وإدارة التنمية، أسامة عبد الرحمن، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية (٣٢) بيروت: ١٩٩٧، صـ ١٩٧

١٠٦) وهناك طريقة أخرى لحساب الزكاة قام بها الدكتور إبراهيم العسل وهي من حساب منتجات النفط فقط. فإن كان متوسط سعر برميل النفط ١٦ دولاراً، وكلفة إنتاجه ١,٧٥ دولاراً، فيكون متوسط عائد النفط في البلدان الإسلامية سنوياً من إحصائيات سنة ١٩٩٢م هو ٩٤,٨٩١مليون، ويكون خمس العائد، أي الركاز في النفط هو ١٨,٩٧٨ مليون دولار. ناهيك عن الغاز والمنتجات الأخرى وأن سعر النفط ارتفع ليصل سنة ٢٠٠٨م إلى ١٤٠ دولار للبرميل، وارتفع ما تنتجه السعودية فقط إلى أكثر من ١٢ مليون برميل يومياً.

١٠٧) سأستخدم كلمة «نزوح» للتعبير عن الترحال لما قد يكون فيه مضرة للمجتمع، أما «الهجرة» فهي الترحال لما فيه صلاح المسافر والأمة.

١٠٨) انظر صـ ١١-١٢ من Crump, A. and Ellwood, W. the A to Z of World Development, Oxford, 1998.

١٠٩) جريدة الحياة (اللبنانية): الأحد ١٥ جمادى الأولى ١٤٣٠هـ الموافق ١٠ مايو ٢٠٠٩م.

١١٠) صحيح البخاري: الحديث رقم ١٤٥٨ وكذلك ١٣٩٥، يستنتج أبو عبيد: «والأصل في هذه الأحاديث سنة النبي صلى الله عليه وسلم في وصيته معاذاً، بعثه إلى اليمن يدعوهم إلى الإسلام، والصلاة قال: فإذا أقروا لك بذلك فقل لهم: إن الله فرض عليكم صدقة أموالكم، تؤخذ من أغنيائكم فترد علي فقرائكم». الأموال: صـ ٥٨٨ من طبعة ١٤٠٦

١١١) رواه الترمذي وحسنة. انظر فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٤٧؛ الشوكاني: جـ ٤ صـ ١٥١

١١٢) مسند الإمام أحمد بن حنبل: جـ ٣ صـ ١٦٨

١١٣) الأموال: (١٩٠٨) صـ ٥٨٨ من طبعة ١٤٠٦

١١٤) مصنف ابن أبي شيبة: جـ ٢ صـ ٤٢٢

١١٥) مصنف ابن أبي شيبة: جـ ٢ صـ ٣٩٤

١١٦) رواه الأثرم في سننه، الشوكاني: جـ ٤ صـ ,١٥١ والمخلاف هو الكورة، وهي المدينة والصقع. وفي رواية أخرى: «من أخرج من مخلاف إلى مخلاف، فإن صدقته وعشره ترد إلى مخلافه». المغني: جـ ٤ صـ ١٣١ من طبعة ١٤١٢

١١٧) الأموال: (١٩١١) صـ ٥٨٩ من طبعة ١٤٠٦

١١٨) الأموال: (١٩١٦) صـ ٥٩٠ من طبعة ١٤٠٦

١١٩) وفي نيل الأوطار تلخيص لآراء المذاهب إذ يقول الشوكاني: «وفي الباب عن معاذ عند الشيخين أن النبي صلى الله عليه وسلم لما بعثه إلى اليمن قال له خذها من أغنيائهم وضعها في فقرائهم. وقد استدل بهذه الأحاديث على مشروعية صرف زكاة كل بلد في فقراء أهله وكراهية صرفها في غيرهم. وقد روي عن مالك والشافعي والثوري أنه لا يجوز صرفها في غير فقراء البلد. وقال غيرهم أنه يجوز مع كراهة، لما علم بالضرورة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستدعي الصدقات من الأعراب إلى المدينة ويصرفها في فقراء المهاجرين والأنصار كما أخرج النسائي من حديث عبد الله بن هلال الثقفي قال جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: كدت أن أقتل بعدك في عناق أو شاة من الصدقة. فقال صلى الله عليه وسلم: لولا أنها تعطى فقراء المهاجرين ما أخذتها، ...». جـ ٤ صـ ١٥١-١٥٢

١٢٠) فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٤٨؛ قال سحنون وابن القاسم بأن الأصح أنها لا تنقل. القرطبي: تفسير الآية ٦٠ من سورة التوبة: جـ ٨ صـ ١٧٥

١٢١) فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٤٧، ٥٤٨

١٢٢) المغني: جـ ٤ صـ ١٣١ من طبعة ١٤١٢، فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٤٨

١٢٣) المغني: جـ ٤ صـ ١٣١ من طبعة ١٤١٢

١٢٤) فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٤٧

١٢٥) فلقد اختار البخاري «جواز نقل الزكاة من بلد المال لعموم قوله «فترد في فقرائهم» لأن الضمير يعود على المسلمين، فأي فقير منهم ردت فيه الصدقة في أي جهة كان فقد وافق عموم الحديث». ويقول ابن حجر: «والذي يتبادر إلى الذهن من هذا الحديث عدم النقل، وأن الضمير يعود على المخاطبين فيختص بذلك فقراؤهم، لكن رجح ابن دقيق العيد الأول وقال: إنه وإن لم يكن الأظهر إلا أنه يقويه أن أعيان الأشخاص المخاطبين في قواعد الشرع الكلية لا تعتبر، فلا تعتبر في الزكاة كما لا تعتبر في الصلاة فلا يختص بهم الحكم وإن اختص بهم خطاب الموجهة، انتهى. وقد اختلف العلماء في هذه المسألة، فأجاز النقل الليث وأبو حنيفة وأصحابهما، ونقله ابن المنذر عن الشافعي واختاره، والأصح عند الشافعية والمالكية والجمهور ترك النقل، فلو خالف ونقل أجزأ عند المالكية على الأصح، ولم يجزىء عند الشافعية على الأصح، إلا إذا فقد المستحقون لها، ولا يبعد أنه اختيار البخاري لأن قوله حيث كانوا يشعر بأنه لا ينقلها عن بلد وفيه من هو متصف بصفة الإستحقاق». فتح الباري: شرح الحديث رقم ١٤٩٦

١٢٦) تفسير الآيتين ٦ و ٧ من سورة الحشر: القرطبي: جـ ١٨ صـ ١٥

١٢٧) فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٤٧

١٢٨) جهدوا: من الجهد بفتح الجيم، بمعنى الفقر والشدة. الأموال: (١٩١٠) صـ ٥٨٨ من طبعة ١٤٠٦

١٢٩) الأموال: (١٩١٦) صـ ٥٩٠ من طبعة ١٤٠٦

١٣٠) الأموال: (١٩١٢) صـ ٥٨٩ من طبعة ١٤٠٦

١٣١) المغني: جـ ٤ صـ ١٣٣ من طبعة ١٤١٢

١٣٢) القرطبي: تفسير الآية ٦٠ من سورة التوبة: جـ ٨ صـ ,١٧٥ وقال ابن القاسم أيضاً: «وإن نقل بعضها لضرورة رأيته صواباً». القرطبي: تفسير الآية ٦٠ من سورة التوبة: جـ ٨ صـ ١٧٥

١٣٣) «كحديث النبي صلى الله عليه وسلم حين قال لقبيصة بن المخارق في الحمالة: أقم حتى تأتينا الصدقة، فإما أن نعينك عليها وإما أن نحملها عنك. فرأى إعطاءه إياها من صدقات الحجاز وهو من أهل نجد ورأى حملها من أهل نجد إلى أهل الحجاز». الأموال: (١٩٢٢-١٩٢٥) صـ ٥٩٢ من طبعة ١٤٠٦

١٣٤) الأموال: (١٩٠٦) صـ ٥٨٨ من طبعة ,١٤٠٦ وروى أبو عبيد أن فريد السبخي قال: «حملت زكاة مالي لأقسمها بمكة. فلقيت سعيد بن جبير. فقال: أرددها فاقسمها في بلدك». الأموال: (١٩٠٥) صـ ٥٨٨ من طبعة ١٤٠٦

١٣٥) شطرها أي نصفها. أبو عبيد: (١٩٠٢) صـ ٥٨٧ من طبعة ١٤٠٦

١٣٦) أخرجه ابن أبي شيبة في: باب في الصدقة يخرج بها من بلد إلى بلد من كرهه، من كتاب الزكاة، المصنف ١٦٨/٣، المغني: جـ ٤ صـ ١٣١ من طبعة ١٤١٢

١٣٧) الأموال: (١٩١٧، ١٩١٨) صـ ٥٩٠ من طبعة ١٤٠٦, المغني: جـ ٤ صـ ١٣١ من طبعة ١٤١٢

١٣٨) المغني: جـ ٤ صـ ١٣١ من طبعة ١٤١٢, وعن مغيرة عن إبراهيم: «أنه كان يكره أن تخرج الزكاة من بلد إلى بلد إلا لذي قرابة». الأموال: (١٩٠٣) صـ ٥٨٧ من طبعة ١٤٠٦

١٣٩) المغني: جـ ٤ صـ ١٣٣ من طبعة ١٤١٢, وسبب ذلك هو أن المعتبر بلد المال لأنه سبب الوجوب، ويمتد نظر المستحقين إليه. فإن كان بعضه حيث المزكي وبعضه في بلاد أخرى، أدى زكاة كل مال حيث فيه، انظر فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٤٨

١٤٠) المغني: جـ ٤ صـ ١٣٢ من طبعة ١٤١٢

١٤١) المجموع: جـ ٦ صـ ٢١٢ من طبعة ١٤١٥

١٤٢) الأموال: صـ ٥٩١ من طبعة ١٤٠٦

١٤٣) قائل: من القيلولة وهي نومة الظهيرة.

١٤٤) توسمت الناس: أي تأملتهم وتفرست في وجوههم.

١٤٥) آلو أختار خياركم: ما أقصر في ذلك ولا أتهاون فيه.

١٤٦) الأموال: صـ ٥٩١ من طبعة ١٤٠٦,

١٤٧) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٣٠٥

١٤٨) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٣٠٥ - ٣٠٨

١٤٩) القرضاوي: جـ ٢ صـ ٣٠٩

١٥٠) الأموال لأبي عبيد: (١٩٠١) صـ ٥٨٧ من طبعة ١٤٠٦

١٥١) المغني: جـ ٤ صـ ١٣٤ من طبعة ١٤١٢

١٥٢) المجموع: جـ ٦ صـ ٢١٧ من طبعة ١٤١٥

١٥٣) تفسير القرطبي: جـ ١٨ صـ ١٥-١٦

١٥٤) عادة ما تقوم بصناعة السيارات مؤسسات تملكها الدولة في الدول الاشتراكية، وشركات يملكها أفراد في الدول الرأسمالية. لذلك سأستخدم الكلمتين: «مؤسسات» و«شركات» دون تكرارهما مستقبلاً للتعبير عن تلك الجماعات.

١٥٥) مهنا ٥٦٧٥ مليون متر مكعب يتسرب إلى أعماق الأرض و ٤٠٢٥ مليون متر مكعب ينساب في السيول إلى البحر. عزيز الأحدب، لبنان كيف نتصوره وكيف نبنيه: صـ ٢٤١، منقول من العسل: صـ ٢٥٦

١٥٦) وذلك لأن نصيب كل فرد هو ٩٧٠ متراً مكعباً في السنة الواحدة إن كان التعداد عشرة ملايين نسمة، أي ٢,٦٦ متراً مكعباً يومياً. وفقط للمقارنة، فقد كانت أقل حصة للفرد من الماء في العالم العربي في شهر مارس ٢٠٠٩م هي ١٤٠ متراً مكعباً في السنة في الأردن، أي أقل من نصفاً متراً معكباً في اليوم. أما في سوريا فقد كانت ١,٥٠٠ متراً مكعباً.

١٥٧) وتكملة ما جاء في النص: «... ولا يجيء فيهم الخلاف السابق في النقل من بلد إلى بلد لا تقصر إليه الصلاة، لأنه لا يعد نقلاً، فإن نقلت عنهم إلى مسافة تقصر فيها الصلاة من موضع المال كان فيه الخلاف في النقل من بلد إلى بلد تقصر إليه الصلاة. واتفق أصحابنا على جميع هذا المذكور. قال أصحابنا: فإن كان مع أهل الخيام قوم من الأصناف ينتقلون بانتقالهم وينزلون بنزولهم فالصرف إليهم أفضل من الصرف إلى جيرانهم الذين لا يظعنون بظعنهم لأنهم أشد جواراً، فإن صرف إلى الآخرين جاز، هذا كله فيمن خيامهم متفرقة، فإن كانت مجتمعة وكل حلة متميزة عن الأخرى تنفرد عنها في الماء والمرعى فوجهان مشهوران: أحدهما أنهم كالمتفرقين، وأصحهما أن كل حالة كقرية، فعلى هذا النقل منها كالنقل من القرية. وأما أهل الخيام الذين لا قرار لهم، بل يطوفون البلاد أبداً فيصرفونها إلى من معهم، فإن لم يكن معهم فإلى أقرب البلاد إليهم عند تمام الحول، والله تعالى أعلم». المجموع: جـ ٦ صـ ٢١٥-٢١٦ من طبعة ١٤١٥

١٥٨) الحديث هو عن سالم بن أبي الجعد أنه قال: «جاء رجل من بني سعد بن بكر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال هشيم: أما حصين فلم يسمه، وأما غيره فقال: ضمام بن ثعلبة، فقال: يا غلام بني هاشم، إني وافد قومي وسيدهم، وإني سائلك وناشدك فمشتدة نشدتي، فلا تجدن علي، بالله الذي خلقك وخلق من قبلك ويخلق من بعدك فإنه جاءتنا كتبك، وجاءتنا رسلك: بأن نعبد الله وحده، ونذر عبادة اللات والعزى، أهو الذي أمرك بذلك؟ قال: نعم. قال: وجاءتنا كتبك وجاءتنا رسلك: بأن نصلي ي كل يوم خمس صلوات، أهو أمرك بذلك؟ قال نعم. قال: وجاءتنا كتبك وجاءتنا رسلك: بأن نصوم شهر رمضان، أهو أمرك بذلك؟ قال: نعم. قال: وجاءتنا كتبك وجاءتنا رسلك: بأن نصوم شهر رمضان، أهو أمرك بذلك؟ قال: نعم. قال: وجاءتنا كتبك، وجاءتنا رسلك: أن يؤخذ من حواشي أموال أغنيائنا فيرد على فقرائنا، أهو أمرك بذلك؟ قال: نعم. قال: فأما تلك الهنات - يعنى الحواشي - فلسنا سائليك عنها ولا قاربيها. ثم أنطلق، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن يصدق يدخل الجنة». أبو عبيد: (٢٤٦) صـ ٢٤٥-٢٤٧ من طبعة ١٤٠٦

١٥٩) الأموال: (٥٧٠) صـ ٢٤٧ من طبعة ١٤٠٦

١٦٠) قال المنذري: أخرجه مسلم والترمذي والنسائي وابن ماجة. الأموال لأبي عبيد: صـ ٢٢٤-٢٢٥ من الطبعة الثانية.

١٦١) الأموال: (٥٦١) من طبعة ١٤٠٦, وعن بقية بن الوليد عن أبي بكر بن عبد الله بن أبي مريم عن أبيه عن أبي عبيدة بن الجراح أن رجالاً من أهل البادية سألوه أن يرزقهم، فقال: «لا، والله لا أرزقكم حتى أرزق أهل الحاضرة، فمن أراد بحبحة الجنة فعليه بالجماعة، فإن يد الله على الجماعة». الأموال: (٥٦٠) من طبعة ١٤٠٦, وفي الحاشية لكتاب الأموال أن «بقية كان مدلساً، قال النسائي وغيره، إذا قال حدثنا أو أخبرنا فهو ثقة، وإذا قال عن فليس بحجة».

١٦٢) الجنيدل: جـ ٢ صـ ١٥٥

١٦٣) ذكر الحديث في عدة مراجع منها المسند والمعجم الكبير: (انظر مثلاً: المعجم الكبير: جـ ٤ صـ ٦٢).

١٦٤) الأموال: جـ ١ صـ ٢٩٠-٢٩٩

١٦٥) الجنيدل: جـ ٢ صـ ١٥٧

١٦٦) تفسير القرطبي: جـ ٨ صـ ٢٣٢-٢٣٥

١٦٧) الجنيدل: جـ ٢ صـ ١٥٧-١٥٨

١٦٨) انظر: برنارد ريسينبيرجر وحامد تريكي، مجلة كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط: Bernard Rosenberger & Hamid Tirki, Famines et epidemies au Maroc aux XVI et XVIIs, Hesperis-Tamuda, vol XIV, 1973 & XV 1974, Universite Mohamed V, Faculte des Lettres, Rabat, pp 168 au total.

١٦٩) تفسير القرطبي: جـ ١٤ صـ ١١١؛ مختار الصحاح: جـ ١ صـ ١٣٥

١٧٠) لسان العرب: جـ ١٠ صـ ١٧٠

١٧١) فعن عطاء قال: «زرت عائشة مع عبيد بن عمير، فسألتها عن الهجرة. فقالت: ولا هجرة اليوم، كان المؤمن يفر بدينه إلى الله ورسوله مخافة أن يفتن عنه، فأما اليوم فقد أظهر الله الإسلام فالمؤمن اليوم يعبد الله حيث شاء، ولكن جهاد وسنة»، الأموال: (٥٣٦) صـ ٢٣١ من طبعة ١٤٠٦؛ وبعد ذكر عدة آثار عن فعله صلى الله عليه وسلم في قضاء دين المتوفي يستنتج أبو عبيد قائلاً: «أفلا تراه صلى الله عليه وسلم كان حكمه في الديون قبل الفتوح غير حكمه بعدها: أنه ألزم نفسه قضاءها عن المؤمنين عامة. وإنما يؤخذ بالآخر من فعله، لأنه الناسخ، فإذا رأى لهم حقاً بعد الموت فهو في الحياة أحرى أن يرى». أي أنه صلى الله عليه وسلم جعل المسلمين «شيئاً واحداً»، فيقول: «فكل هذه الأحاديث ناسخة للهجرة»، الأموال: صـ ٢٣٣-٢٣٤ من طبعة ١٤٠٦

١٧٢) استنفرتم: أي طلب منكم النفير وهو الخروج للقتال. وفي حديث آخر عن الزهري عن صالح بن بشير بن فديك: «أن فديكا أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، إن الناس يزعمون أن من لم يهاجر هلك. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا فديك أقم الصلاة وآت الزكاة واهجر السوء، ولتسكن من أرض قومك حيث شئت». ويقول أبو عبيد معلقاً: «فأراه صلى الله عليه وسلم قد أسقط الهجرة عن الناس ورخص لهم في تركها، وهو مفسر في حديث يروى عن عائشة». الأموال: (٥٣٤، ٥٣٣، ٥٣٥) صـ ٢٣٠-٢٣١ من طبعة ١٤٠٦

١٧٣) الأموال: (٥٤٠) صـ ٢٣٢ من طبعة ١٤٠٦

١٧٤) الأموال: (٥٣٧) صـ ٢٣١ من طبعة ١٤٠٦

١٧٥) رواه أبو داود والنسائي والحاكم، الأموال: (٥٤٤) صـ ٢٣٤ من طبعة ١٤٠٦

١٧٦) نيل الأوطار: جـ ٨ صـ ١٧٦

١٧٧) الأموال: (٥٦٢) صـ ٢٤١ من طبعة ١٤٠٦

١٧٨) الأموال: (٥٦٢) صـ ٢٤٢ من طبعة ١٤٠٦، لقول ابن كثير انظر الحاشية.

١٧٩) وهناك من الباحثين من يرى ضرورة ربط التنمية بفكرة الجهاد ليترتب على ذلك الثواب والعقاب وذلك لأن قوام المجتمع المسلم هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وأن هذا لا يتأتى إلا بالتنمية الشاملة لأن النهي عن المنكر يشمل القضاء على أهم معوقاتها وهما التخلف والفقر الذان يؤديان إلى الذلة والمسكنة وبالتالي إلى مساوئ اجتماعية وانحرافات خلقية. انظر مثلاً إبراهيم العسل: صـ ١٤٦,

١٨٠) انظر تفسير الطبري للآية ١٥٦ من سورة آل عمران: جـ ٣ صـ ٤٩١

١٨١) يقول ابن كثير مثلاً: «أي علم أن سيكون من هذه الأمة ذو أعذار في ترك قيام الليل من مرضى لا يستطيعون ذلك، ومسافرين في الأرض يبتغون من فضل الله في المكاسب والمتاجر، وآخرين مشغولين بما هو الأهم في حقهم من الغزو في سبيل الله، ...». جـ ٤ صـ ٥٦٣

١٨٢) جاء في تفسير الطبري عن ابن إسحاق أن «الضرب في الأرض في طاعة الله وطاعة رسوله». وقال آخرون أنه التجارة والسير في الأرض لطلب المعيشة. ويقول الطبري مفسراً للآية: «وهذا من الله عز وجل ترغيب لعباده المؤمنين على جهاد عدوه والصبر على قتالهم، وإخراج هيبتهم من صدورهم، وإن قل عددهم وكثر عدد أعدائهم وأعداء الله، وإعلام منه لهم أن الإماتة والإحياء بيده، وأنه لن يموت أحد ولا يقتل إلا بعد فناء أجله الذي كتب له، ونهي منه لهم، إذ كان كذلك، أن يجزعوا لموت من مات منهم أو تقل من قتل منهم في حرب المشركين». فنلاحظ هنا أن التفسير قد ذهب للتركيز على الجهاد أكثر من الضرب في الأرض سعياً للرزق. انظرتفسير الآية ١٥٦ من سورة آل عمران: جـ ٣ صـ ٤٩١-٤٩٣

١٨٣) وعن ابن اسحاق: «أي إن الموت كائن لابد منه، فموت في سبيل الله أو قتل خير، لو علموا فأيقنوا، مما يجمعون في الدنيا التي لها يتأخرون عن الجهاد، تخوفاً من الموت والقتل لما جمعوا من زهرة الدنيا، وزهادة في الآخرة». انظر تفسير الطبري للآية ١٥٧ من سورة آل عمران: جـ ٣ صـ ٤٩٢

١٨٤) تفسير ابن كثير جـ ٤ صـ ٤٨-٤٩

١٨٥) تفسير أبي السعود جـ ٧ صـ ٢٤٦

١٨٦) انظر تفسير ابن كثير للآية ٥٦ من سورة العنكبوت: جـ ٣ صـ ٥٥٢

١٨٧) المعجم الأوسط: جـ ١ صـ ٢٧٤

١٨٨) وممن قال ذلك سعيد بن جبير، قال: «إذا عمل فيها بالمعاصي فاخرج منها». وكذلك عطاء، قال: «إذا أمرتم بالمعاصي فاهربوا، فإن أرضي واسعة». انظر تفسير الطبري للآية ٥٦ من سورة العنكبوت: جـ ١٠ صـ ١٥٦

١٨٩) قال الطبري: «وأولى القولين بتأويل الآية: قول من قال: معنى ذلك: إن أرضي واسعة، فاهربوا ممن منعكم من العمل بطاعتي لدلالة قوله «فإياي فاعبدون» على ذلك، وأن ذلك هو أظهر معنييه، وذلك أن الأرض إذا وصفها بسعة، فالغالب من وصفه إياها بذلك، أنها لا تضيق جميعها على من ضاق عليه منها موضع، لا أنه وصفها بكثرة الخير والخصب». انظر تفسير الآية ٥٦ من سورة العنكبوت في تفسير الطبري: جـ ١٠ صـ ١٥٦؛ وكذلك تفسير ابن كثير: جـ ٣ صـ ٥٥٢

١٩٠) الآية ٢٧٣ من سورة البقرة. وفي معنى «يحصروا» قال أبو جعفر: «الذين جعلهم جهادهم عدوهم يحصرون أنفسهم فيحبسونها عن التصرف، فلا يستطيعون تصرفاً». وقال ابن زيد في «أحصروا» في الآية: « كانت الأرض كلها كفراً، لا يستطيع أحد أن يخرج يبتغي من فضل الله، إذا خرج خرج في كفر، وقيل: كانت الأرض كلها حرباً على أهل هذا البلد، وكانوا لا يتوجهون جهة إلا لهم فيها عدو ...». وقال آخرون: «بل معنى ذلك: الذين أحصروهم المشركون فمنعوهم التصرف». وقال السدي: «حصرهم المشركون في المدينة». أما أبو جعفر فقال: «ولو كان تأويل الآية على ما تأوله السدي، لكان الكلام: للفقراء الذين حصروا في سبيل الله، ولكنه «أحصروا»، فدل ذلك على أن خوفهم من العدو، الذي صير هؤلاء الفقراء إلى الحال التي حبسوا، وهم في سبيل الله، أنفسهم، لا أن العدو هم كانوا الحابسيهم ...». تفسير الطبري: جـ ٣ صـ ٩٦-٩٧؛ ابن كثير: جـ ١ صـ ٤٢٣

١٩١) تفسير ابن كثير: جـ ٣ صـ ٢٣٢-٢٣٣

١٩٢) وقال بعضهم المراغم المهاجر. انظر تفسير الآية ١٠٠، تفسير ابن كثير: جـ ١ صـ ٧١٠؛ تفسير الطبري: جـ ٤ صـ ٢٤٢-٢٤٣

١٩٣) انظر تفسير الآية ١٠٠ من سورة النساء: ابن كثير: جـ ١ صـ ٧١٠؛ الطبري: جـ ٤ صـ ٢٤٣

١٩٤) وذلك أن سبب نزول الآية التي قبلها بثلاث آيات (الآية ٩٧)

هو في من أسلم ولم يهاجر وكان بين المشركين في مكة. تفسير الطبري للآية ١٠٠ من سورة النساء: جـ ٤ صـ ٢٤٣

١٩٥) رواه مسلم وغيره. تفسير القرطبي: جـ ٥:صـ ٣٤٧-٣٥١

١٩٦) رواه ابن حبان في صحيحه، الترغيب والترهيب: جـ ١ صـ ٣٢٢

١٩٧) الترغيب والترهيب: جـ ١ صـ ٣٢١

١٩٨) الحديث رواه أبو داود وابن خزيمة في صحيحه والحاكم، كلهم من رواية محمد بن إسحاق. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم، كذا قال ومسلم، إنما خرج لمحمد بن إسحاق في المتابعات، الترغيب والترهيب: جـ ١ صـ ٣١٩، ٣٢٠

١٩٩) وإسناد أحمد فيه علي بن يزيد وبقية، رواته محتج بهم في الصحيح، واختلف في سماع الحسن بن عثمان رضي الله عنه، الترغيب والترهيب: جـ ١ صـ ٣٢٠

٢٠٠) رواه أحمد من رواية ابن لهيعة والطبراني بنحوه وزاد: يعني العاشر. الترغيب والترهيب: جـ ١ صـ ٣٢٠

٢٠١) الندوة ٣٦: صـ ١٠٤

٢٠٢) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: جـ ٢٨ صـ ٣٠٩ - ٣١٧

٢٠٣) لم يرو هذا الحديث عن عكرمة إلا عفان بن جبير تفرد به جعفر بن عون، ولا يروى عن ابن عباس إلا بهذا الإسناد ١٦٣٩؛ المعجم الأوسط: جـ ٥ صـ ٩٢

الفصل الحادي عشر: الشركة

١) أحكام القرآن لابن العربي جـ١ صـ ٦٤٠-٦٤١ .

٢) تفسير ابن كثير: جـ ١ صـ ٥٦٦-٥٧٧ .

٣) حكم تداول أسهم الشركات، للشيخ عبد الله بن منيع، صـ ٢٠-٢١، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة ع لعام ١٤١١هـ؛ الاستثمار في الأسهم، للدكتور القرة داغي، صـ ٨٣، بحث منشور في مجلة المجمع الفقهي ٩/ ٤٧/٢، قرارات الهيئة الشرعية للراجحي، ٢٤٣/١ .

٤) مجموع الفتاوى: ٥٥٥/٢٠ .

٥) انظر تأصيل قاعدة الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة، وتطبيقاتها: الموافقات: ١١/٢، المنثور في القواعد: ٤٢/٢، الفروق: ٤/ ٧٠، قواعد الأحكام: ١٦١/٢، مجموع فتاوى ابن تيمية: ٤٩/٢٩ .

٦) أبو الأعلى المودودي، أسس الاقتصاد: بين الإسلام والنظم المعاصرة ومعضلات الاقتصاد وحلها في الإسلام، ترجمة محمد عاصم الحداد، الدار السعودية للنشر، جدة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م: صـ ٥١-٥٣

٧) أبو الأعلى المودودي: صـ ١٣٤-١٣٥ .

٨) مقالة للكاتب السعودي تركي فيصل الرشيد، جريدة الوطن السعودية: العدد ٣١٧٩، السبت ٢٠ جمادى الآخرة ١٤٣٠ .

٩) تفسير الطبري جـ ٢٥:صـ ٦٥ -٦٧ .

١٠) فتح القدير جـ ٤: صـ ٥٥٤

١١) تفسير أبي السعود جـ ٨:صـ ٤٦، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه: جـ ٢٨ صـ ٣٩٤ .

١٢) تفسير الطبري: جـ: ٢٥ صـ: ٦٨ - ٧٠ .

١٣) تفسير ابن كثير جـ:٤ صـ: ١٢٨ .

١٤) للدعاء انظر الدر المنثور في التفسير المأثور، جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٣، جـ ١ صـ ٣٦٠؛ من برامج شركة العريس للحاسب الآلي. تفسير ابن كثير جـ ٢ صـ ٢٠٠-٢٠١ .

١٥) تفسير الشعراوي هو ملخص سريع من دروسه التي كان يلقيها والتي سجلت في التلفاز ثم نشرتها مؤسسة الدميخي للنشر والتوزيع بالمدينة المنورة في اسطوانتين دي في دي، انظر تفسير سورة الأنعام في الأسطوانة الأولى.

١٦) تفسير الطبري: جـ ٨ صـ ١١٤ .

١٧) تفسير القرطبي: جـ ١٨ صـ ٢١٤-٢١٥؛ روح المعاني: جـ ٢٩ صـ ١٤

١٨) انظر http://www.islamnoon.com/motafrkat/moqadas.htm بتاريخ ١٤٢٥/٤/٨ هـ.

١٩) النصوص الاقتصادية لقحف، نص رقم ١٦٩٧، منقول من الندوة ٣٦، صـ ٤٦؛ الترغيب والترهيب، جـ ٢ صـ ٨٧٦، منقول من الهمشري، صـ ٣٧١ .

٢٠) رواه الطبراني في الكبير والبيهقي؛ الترغيب والترهيب جـ ٢ صـ ٣٣٥؛ والحديث الثاني رواه الطبراني في الكبير والأوسط ورواته ثقات.

٢١) الترغيب والترهيب: جـ ٢ صـ ٣٣٥؛ رواه الطبراني في الأوسط والأصبهاني من حديث ابن عباس.

٢٢) للحديث انظر: الترغيب والترهيب: جـ ٢ صـ ٣٣٣ . سلسلة كتاب الأمة: رفعت العوضي، في الاقتصاد الإسلامي: المرتكزات - التوزيع - الاستثمار - النظام المالي، صـ ٦٣ .

٢٣) انظر مثلاً بحث د. أنور عبد الكريم، ندوة ٣٦، صـ ٤٦ .

٢٤) قناة الجزيرة الفضائية، برنامج: بلا حدود، الساعة ٩:٣٥، بتاريخ الأول من جمادى الثانية ١٤٢٤هـ، الموافق ٣٠ يوليو ٢٠٠٣م؛ وكذلك يوم الأربعاء الساعة الواحدة ظهراً بتاريخ ١٣ ربيع الأول ١٤٣٢هـ الموافق ١٦ فبراير ٢٠١١م.

٢٥) القري: صـ ١٠٥ .

٢٦) نعمت: صـ ١٨٢-١٨٣ .

٢٧) العناني، صالح، الغنم بالغرم في الإسلام. بحث في الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية: الاستثمار، الجزء السادس (الإتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، القاهرة، ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢م) صـ ٢٠٦؛ منقول من نعمت: صـ ١٩١-١٩٢

٢٨) رواه أبو داود عن أبي هريرة في باب الشركة من كتاب البيوع، سنن أبي داود، المغني: جـ ٧ صـ ١٠٩ من طبعة ١٤١٢؛ أما حديث ﴿يد الله ...﴾ فقد أخرجه الدارقطني في كتاب البيوع. المغني: جـ ٧ صـ ١٠٩ من طبعة ١٤١٢ .

٢٩) اسم الفيديو: The Scientific Power of Teamwork المرجع: http://youtu.be/wb3k1nZvPLU

٣٠) المبسوط، شمس الدين السرخسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣، ٣٠ مجلد، جـ ٢٢ صـ ٣٣، منقول من المرجع الأكبر للتراث الإسلامي الذي نشرته شركة العريس للحاسب الآلي.

٣١) المغني: جـ ٧ صـ ١٢١ من طبعة ١٤١٢ .

٣٢) فقه السنة: جـ ٣ صـ ٣٥٠؛ يقول الدكتور رفيق المصري ناقداً تقسيم شركة العقود التي وضحها محمد عمر شابرا: «هذا التقسيم لشركة العقود ليس هو المختار عندي، فيحسن أن تقسم شركة العقود إلى شركة أموال وشركة أبدان وشركة وجوه، وكل من هذه الشركات تقسم إلى مفاوضة أو عنان (أو تقسم شركة الأموال فقط إلى مفاوضة

وعنان). ففي حال التساوي في الحصص والتوزيع والسلطة تكون مفاوضة، وإلا كانت عناناً، فالتقسيم الأول بحسب طبيعة الحصص في الشركة: مال، عمل، ضمان. والتقسيم الثاني بحسب المساواة من عدمها، فلا يجوز جعل التقسيمين على صعيد واحد. والتقسيم الأول هو المهم، والثاني يكاد يكون نظرياً، فمن المتعسر وجود المفاوضة».
٣٣) المجموع: جـ ١٤ صـ ٨-٩ من طبعة ١٤١٥ .
٣٤) فقه السنة: جـ ٣ صـ ٣٥١ .
٣٥) المجموع: جـ ١٤ صـ ١٤-١٥ من طبعة ١٤١٥ .
٣٦) وتكملة ما جاء في النص: «ومثل ذلك ما إذا أقته بوقت كأن قال له: ما اشتريت اليوم أو هذا الشهر فهو بيني وبينك. ولا يشترط في الإيجاب والقبول أن يكونا باللفظ، فإذا دفع له ألفاً وقال له: أخرج مثلها واشتر تجارة والربح سيكون بيننا فأخذها وفعل بدون أن يتكلم انعقدت الشركة ...»، المجموع: جـ ١٤ صـ ٨-٩ من طبعة ١٤١٥ .
٣٧) المجموع: جـ ١٤ صـ ١٥ من طبعة ١٤١٥ .
٣٨) «فإن فعلا لكل واحد منها رأس ماله وقسمان الربح كل عشرة واحد». المجموع: جـ ١٤ صـ ١٥ من طبعة ١٤١٥ .
٣٩) وتكملة ما جاء في المجموع: «وكذلك لا يصح أن يختلفا في الوزن لما عرفت. أما اختلافهما في الجودة والرداءة بأن يكون أحدهما جيداً والآخر رديئاً فإنه لا يصح لأن قيمة الجيد أزيد من قيمة الرديء طبعاً، فإن اتفقا على إلغاء تلك الزيادة وقع التفاوت المفسد للشركة، وإن اتفقا على حسبان الزيادة فقد اتفقا على إلغاء الوزن، وإلغاء الوزن في عيار الذهب والفضة ممنوع». جـ ١٤ صـ ١٥-١٦ من طبعة ١٤١٥ . لقول ابن القاسم انظر المدونة: من منشورات شركة حرف لبرمجيات الحاسب الآلي، الإصدار ١,٠ من القطاع ٦٠٥ إلى ٦١٠ .
٤٠) المجموع: جـ ١٤ صـ ١٧ من طبعة ١٤١٥؛ المدونة: من منشورات شركة حرف؛ بعد القطاع ٦١٠ .
٤١) وتكملة ما جاء في النص: «وكذلك لا يصح أن يخرج أحدهما فضة من ذات العشرة ويخرج الآخر من ذات الخمسة، إلا إذا ملكا مالاً مختلفاً بطريق الهبة أو طريق الميراث فإنه لا يشترط اتحاده، وإنما الشرط أن يأذن كل واحد منهما صاحبه في التصرف بطريق التجارة». المجموع: جـ ١٤ صـ ١٣-١٤ من طبعة ١٤١٥ .
٤٢) المغني: جـ ٧ صـ ١٢٧ من طبعة ١٤١٢ .
٤٣) المجموع: جـ ١٤ صـ ١٤٣ من طبعة ١٤١٥هـ.
٤٤) المغني: جـ ٧ صـ ١١١ من طبعة ١٤١٢؛ المجموع: جـ ١٤ صـ ٥١-٥٢، ٥٦، ٦٨ من طبعة ١٤١٥ .
٤٥) المجموع: جـ ١٤ صـ ٦٨-٦٩ من طبعة ١٤١٥ .
٤٦) أخرجه أبو داود في باب الشركة على غير رأسمال، من كتاب البيوع. سنن أبي داود ٢/٢٣٠، والنسائي في باب الشركة بغير مال، من كتاب البيوع، المجتبى ٧/٢٨٠، المغني: جـ ٧ صـ ١١١ من طبعة ١٤١٢ .
٤٧) المجموع: جـ ١٤ صـ ٥١-٥٢ من طبعة ١٤١٥ .
٤٨) المغني: جـ ٧ صـ ١١٢ من طبعة ١٤١٣ .
٤٩) المغني: جـ ٧ صـ ١١٢ من طبعة ١٤١٢ .
٥٠) المجموع: جـ ١٤ صـ ٥٧، انظر أيضاً صـ ٦٩ من طبعة ١٤١٥ .
٥١) هكذا أفاده في الحاوي جـ ٦ مخطوط رقم ٨٢ دار الوثائق، منقول من المجموع: جـ ١٤ صـ ٥٧، ٦٩-٧٠ من طبعة ١٤١٥ .
٥٢) المجموع: جـ ١٤ صـ ٥٤ من طبعة ١٤١٥ .
٥٣) المغني: جـ ٧ صـ ١١٣ من طبعة ١٤١٢ .
٥٤) المدونة: من منشورات شركة حرف، القطاع ٥٩٩ إلى ٦٠٣؛ وفيها أيضاً: «اشتركا في صيد سمك أو طير أو وحش في نصب الشرك وصيد البزاة والكلاب: قلت: وكذلك إن اشتركا على صيد السمك وصيد الطير وصيد الوحش؟ قال: نعم، وذلك جائز إذا كانا يعملان جميعًا بحال ما وصفت لك. قلت: وكذلك إن اشترك صيادان يصيدان السمك أو الطير بالشباك أو الشرك أو الوحش، فهو على ما وصفت لي؟ قال: نعم. قلت: أرأيت إن اشتركا في نصب الشرك والحبالات للطير والوحش، أيجوز ذلك؟ قال: إذا كانا يعملان جميعًا فلا بأس به. قلت: أرأيت إن اشتركا في صيد البزاة وصيد الكلاب على أن ما صادا ببازيهما أو بكلبيهما فذلك بينهما نصفين، أيجوز ذلك؟ قال: لا أرى ذلك إلا أن تكون البزاة والكلاب بينهما أو يكون البازان يتعاونان والكلبان. فيكون طلبهما واحدًا وأخذهما واحدًا، فلا يفترقان في ذلك .
في الشركة في حفر القبور والمعادن: قلت : أرأيت إن اشتركا في حفر القبور وحفر المعادن والآبار والعيون وبناء البنيان وعمل الطين وضرب اللبن وطبخ القراميد وقطع الحجارة من الجبال؟ قال: ذلك جائز كله عند مالك لأنهما يجتمعان في هذا جميعًا معًا. فإن كان يعمل هذا في ناحية وهذا في ناحية فلا يجوز ذلك لأن الشريكين في الأعمال بالأيدي، لا يجوز لهما أن يعملا إلا في حانوت واحد، فكذلك هذان لا يجوز لهما أن يعملا إلا في موضع واحد. قلت: أرأيت إن اشتركا في حفر المعادن؟ قال: ما أرى به بأساً إذا كانا يعملان جميعًا في موضع واحد يحفران فيه، ولا يعمل هذا في غار وهذا في غار. قلت: فإذا عملا في المعادن جميعًا، فما أدركا من نيل فهو بينهما في قول مالك؟ قال: نعم. .... في الشركة في طلب اللؤلؤ والعنبر وما يقذف البحر: قلت : أتجوز الشركة في استخراج اللؤلؤ من البحر وطلب العنبر على ضفة البحر وجميع ما يقذف به البحر والغوص في البحر؟ قال: لا بأس بذلك إذا كانا يعملان جميعًا بمنزلة ما يكونان في المركب، يركبان جميعًا ويقذفان جميعًا ويتعاونان جميعًا. وكذلك الصيادان يخرجان جميعًا في المركب فيقذفان جميعًا ويصطادان ويتعاونان جميعًا فيما يحتاجان إليه. قال: فلا بأس به وإذا كانا يعملان في موضع واحد مثل ما وصفت لك ...». القطاع ٥٩٩ إلى ٦٠٣ .
٥٥) إن كانت الشركة في التجارة فإن الفصل يكون بعد البيع وظهور رأس المال، وسنوضحه بإذن الله.
٥٦) المجموع: جـ ١٤ صـ ١٠٠ من طبعة ١٤١٥ .
٥٧) المجموع: جـ ١٤ صـ ٩٣ من طبعة ١٤١٥ . وجاء أيضاً: «إن عقد الشركة عقد غير لازم في حق أحد الطرفين، فلكل شريك أن يفسخ العقد متى شاء بشرط أن يكون ذلك بحضرة الآخر، وإن لم يكن بحضرته فلا يحدث للفسخ أثره إلا من وقت العلم بالفسخ، وجواز الفسخ هنا مقيد بما إذا لم يترتب عليه ضرر، فإن ترتب ضرر منع من الفسخ حتى يزول المانع، وقال بعض المالكية: هو عقد لازم، وذهب ابن رشد منهم إلى أنه عقد غير لازم كالجمهور. ...»، المجموع: جـ ١٤ صـ ١٤٣ من طبعة ١٤١٥ .
٥٨) وجاء في المغني مثلاً من المذهب الحنبلي الذي يجيز شركة الأبدان: «... وسواء ترك العمل لمرض أو غيره، فإن طالب أحدهما الآخر أن يعمل معه أو يقيم مقامه من يعمل، فله ذلك. فإن امتنع فللآخر الفسخ. ويحتمل أنه متى ترك العمل من غير عذر أن لا يشارك صاحبه في أجرة ما عمله دونه، لأنه إنما شاركه ليعملا جميعاً، فإذا ترك

أحدهما العمل، فما وفى بما شرط على نفسه، فلم يستحق ما جعل له في مقابلته. وإنما احتمل ذلك فيما إذا ترك أحدهما العمل لعذر، لأنه لا يمكن التحرز منه». المغني: جـ ٧ صـ ١١٤-١١٥ من طبعة ١٤١٢ .
٥٩) المغني: جـ ٧ صـ ١١٣ طبعة ١٤١٢؛ لقول ابن القاسم انظر المدونة: من منشورات شركة حرف، من القطاع ٥٩٦ إلى ٦١٠ .
٦٠) المغني: جـ ٧ صـ ١٢١-١٢٢ من طبعة ١٤١٢؛ المبسوط للسرخسي: جـ ١١ صـ ١٥١ من برنامج العريس للحاسب الآلي.
٦١) وجاء في الحاوي: «ومن أصحابنا من جعل شركة الجاه النوع الأول إذا كان الجاه لأحدهما، وشركة الوجوه إذا كان الجاه لهما، وهذا خلاف في العبارة، والحكم فيهما سواء، وهي شركة باطلة». انظر المجموع: جـ ١٤ صـ ٦٣-٦٥ من طبعة ١٤١٥ .
٦٢) المجموع: جـ ١٤ صـ ٦٣ من طبعة ١٤١٥؛ لقول ابن القاسم انظر المدونة: من منشورات شركة حرف، القطاع ٥٩٣ .
٦٣) انظر مثلاً فقه السنة: جـ ٣ صـ ٣٥٣ .
٦٤) المغني: جـ ٧ صـ ١٢١-١٢٢ من طبعة ١٤١٢ .
٦٥) المجموع: جـ ١٤ صـ ١٤١ من طبعة ١٤١٥ .
٦٦) الترغيب والترهيب، أخرجه سعيد بن منصور في سننه عن نعيم بن عبد الرحمن الأسدي ويحيى بن جابر الطائي مرسلاً. عبد السميع المصري، نظرات في الاقتصاد الإسلامي، صـ ٦١ ؛ «قال الغزالي في الحديث: رواه إبراهيم الحربي في غريب الحديث عن نعيم بن عبد الرحمن، والصحيح أن نعيم هذا ليس من الصحابة كما قال ابن مندة في كتاب الصحابة، فهو حديث مرسل ولكن رجحه ثقات كما قال ابن حبان والرازي، انظر صـ ٢/٦٢ من إحياء علوم الدين مع تخريج أحاديثه للإمام العراقي في حاشيته» منقول من الجنيدل: ج ١ ص ١٠١
٦٧) صحيح البخاري: جـ ٢ صـ ٧٥٧ .
٦٨) ذكر الزيلعي أن البيهقي أخرجه في المعرفة، من طريق الشافعي أنه بلغه عن حميد بن عبد الله بن عبيد الأنصاري، فساق الأثر. نصب الراية ٤/١١٤،١١٥، منقول من حاشية المغني: جـ ٧ صـ ١٣٣ من طبعة ١٤١٢ .
٦٩) أخرجه في الموطأ في كتاب القراض (٢٤٢٩).
٧٠) انظر باب العمل في القراض، من كتاب القراض (٢٤٣٠) من الموطأ.
٧١) المغني: جـ ٧ صـ ١٣٢-١٣٤ من طبعة ١٤١٢ .
٧٢) المغني: جـ ٧ صـ ١٣٤ من طبعة ١٤١٢ .
٧٣) المغني: جـ ٧ صـ١٤٦ من طبعة ١٤١٢ .
٧٤) المغني: جـ ٧ صـ ١٣٦-١٣٧ من طبعة ١٤١٢ .
٧٥) المغني: جـ ٧ صـ١٣٤-١٣٥ من طبعة ١٤١٢ .
٧٦) انظر رفيق يونس المصري، بحوث في فقه المعاملات المالية: صـ ١٦٦ .
٧٧) المغني: جـ ٧ صـ ١٧٩-١٨٠ من طبعة ١٤١٢ .
٧٨) المغني: جـ ٧ صـ ١٧٦ من طبعة ١٤١٢ .
٧٩) فقه السنة: جـ ٣ صـ ٣٥٢ .
٨٠) المغني: جـ ٧ صـ ١٢٢-١٢٤ من طبعة ١٤١٢؛ المجموع: جـ ١٤ صـ ٣٠-٣٢ من طبعة ١٤١٥؛ المبسوط: جـ ١١ صـ ١٤٢ .
٨١) المجموع: جـ ١٤ صـ ١٤١ من طبعة ١٤١٥ .
٨٢) المغني: جـ ٧ صـ ١٢٣-١٢٤ من طبعة ١٤١٢ .
٨٣) المجموع: جـ ١٤ صـ ٩٦ من طبعة ١٤١٥ .
٨٤) المجموع: جـ ١٤ صـ ٣١-٣٢ من طبعة ١٤١٥؛ المغني: جـ ٧ صـ ١٢٥-١٢٦ من طبعة ١٤١٢ .
٨٥) المدونة: من منشورات شركة حرف: بعد القطاع ٦١٠ .
٨٦) المغني: جـ ٧ صـ ١٢٦-١٢٧ من طبعة ١٤١٢ .
٨٧) المجموع: جـ ١٤ صـ ٣٢-٣٣ من طبعة ١٤١٥ .
٨٨) المغني: جـ ٧ صـ ١٢٦-١٢٧ من طبعة ١٤١٢ .
٨٩) المجموع: جـ ١٤ صـ ٤٦ من طبعة ١٤١٥؛ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٢، منقول من برنامج شركة العريس للحاسب الآلي.
٩٠) المغني: جـ ٧ صـ ١٣٧-١٣٨ من طبعة ١٤١٢ .
٩١) انظر أيضاً فقه السنة لملخص مبسط سريع: جـ ٣ صـ ٣٥١ .
٩٢) المجموع: جـ ١٤ صـ ٥٨ من طبعة ١٤١٥ .
٩٣) المجموع: جـ ١٤ صـ ٥٨ من طبعة ١٤١٥ .
٩٤) المجموع: جـ ١٤ صـ ٩٨-٩٩ من طبعة ١٤١٥ .
٩٥) المجموع: جـ ١٤ صـ ٦٢-٦٣ من طبعة ١٤١٥ .
٩٦) وتكملة ما جاء في النص: «... ولا يشارك أحدهما الآخر فيما ورث ولا ما حصل عليه من جائزة ولا هبة ولا صدقة ولا هدية». المجموع: جـ ١٤ صـ ٦٢ من طبعة ١٤١٥ .
٩٧) المجموع: جـ ١٤ صـ ٥٨-٥٩ طبعة ١٤١٥ .
٩٨) فقه السنة: جـ ٣ صـ ٣٥٢ .
٩٩) فقه السنة: جـ ٣ صـ ٣٥٣ .
١٠٠) المجموع: جـ ١٤ صـ ٦٠ من طبعة ١٤١٥؛ المدونة: من منشورات شركة حرف، بعد القطاع ٦١٠ من باب الشركة.
١٠١) المجموع: جـ ١٤ صـ ٩٨-٩٩ من طبعة ١٤١٥؛ أضواء البيان: دار النشردار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٦؛ عدد المجلدات١٠، جـ ٤ صـ ٣٥٤، منقول من برنامج العريس للحاسب الآلي.
١٠٢) المجموع: جـ ١٤ صـ ٦٢ من طبعة ١٤١٥ .
١٠٣) المجموع: جـ ١٤ صـ ٥٩ من طبعة ١٤١٥ .
١٠٤) المجموع: جـ ١٤ صـ ٦١-٦٢ من طبعة ١٤١٥ .
١٠٥) المجموع: جـ ١٤ صـ ٦٣ من طبعة ١٤١٥ .
١٠٦) لقد فصل قاضي القضاة الماوردي من المذهب الشافعي شركة المفاضلة كنمط منفصل. وهي تقوم على أن يتفاضل الشريكان في المال على أن يتساويا في الربح، أو يتساويا في المال ويتفاضلا في الربح. وهي شركة باطلة بالنسبة للشافعية. وقال أبو حنيفة أنها شركة جائزة استدلالاً بقوله صلى الله عليه وسلم: «المؤمنون عند شروطهم». «ولأن عقد الشركة كالمضاربة، لأن العمل في المضاربة بمنزلة مال لكل من الشريكين في الشركة، لأن كل واحد منهما في مقابلة جزء من الربح، فلما جاز في المضاربة أن يشترط أحدهما من الربح أكثر من الآخر، كذلك الشركة، ولأن أحد الشريكين قد يكون أكثر عملاً فيستحق مع قلة ماله لأجل عمله أكثر ربحاً». وجاء في المجموع توضيحاً لسبب إبطال شركة المفاضلة بالقول: «دليلنا أن التفاضل في المال يمنع من التساوي في الربح. أما إذا أطلقا العقد، ولأن الشركة قد تفضي إلى الربح تارة وإلى الخسران أخرى، فلما كان الخسران يقسط على المال ولا تميز بالشرط، وجب أن يكون في الربح مثله على المال، لا يتعين بالشرط، وقد يتحرر من اعتلال هذا الاستدلال قياسان: أحدهما، أن الربح أحد موجبي العقد، فوجب إذا كان شرطه مخالفاً لمطلقه أن يبطل أصله، إذا شرطهما لأجنبي ولأنه

نماء مال موزع، فوجب أن يكون مقسطاً على فاضل المال كالماشية والثمرة. فأما الجواب عن قوله صلى الله عليه وسلم: «المؤمنون عند شروطهم»، فقد قال فيه: «إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً»، وأما استدلالهم بالمضاربة فالمعنى في المضاربة أنه لما كان إطلاقها يقتضي تساويهما في الربح، جاز أن يتشارطا التفاضل في الربح، وليس كذلك في الشركة. وأما استدلالهم بأن عمل أحدهما قد يكون أكثر فليس بصحيح، لأن العمل في الشركة لا يقابل شيئاً من الربح، ألا ترى أنهما لو أطلقا الشركة لم يتقسط الربح على العمل، ولا استحق عليه عوضاً فيه، فبطل به. فإذا ثبت ما ذكرنا، فشركة المفاضلة على ثلاثة أضرب. أحدها: أن يتساويا في المالين، ويتفاضلا في الربحين. مثاله: أن يكون المال بينهما نصفين والربح بينهما أثلاثاً فهذه شركة باطلة. والضرب الثاني: أن يتفاضلا في المالين ويتساويا في الربحين، مثاله: أن يكون المال بينهما أثلاثاً، لأحدهما ثلثان وللآخر ثلثه، ويكون الربح بينهما أثلاثاً، لصاحب الثلثين ثلثا الربح ولصاحب الثلث ثلثه. فمذهب الشافعي جواز هذه الشركة، لأن الربح فيها مقسط على قدر المالين، ومن أصحابنا من ذهب إلى بطلانها حتى يتساوى الشريكان في رأس المال، وتعلق بقول المزني: والشركة الصحيحة أن يخرج كل واحد منهما مثل دنانير صاحبه ويخلطاهما فيكونا فيها شريكين فجعل قوله: مثل دنانير صاحبه، محمولاً على مثلها في القدر، وهذا تأويل فاسد، لأن مراده بالمثل إنما هو المثل من الجنس والصفة دون القدر، وإذا لم تصح شركة المفاضلة في الضربين الأولين، فهل يكون شرط التفاضل فيها موجباً لبطلان الشركة بمعنى بطلان الإذن في التجارة بالمال المشترك أم لا؟ على وجهين: أحدهما: قد بطل الإذن لبطلان الشرط فيه، فلا يجوز لأحدهما أن يتصرف في جميع المال، فإن تصرف فيه كان كمن تصرف في مال مشترك عن شركة فاسدة. والوجه الثاني: أن اشتراط التفاضل، وإن تعلل بالشرط، لا يوجب بطلان الإذن، فيجوز أن يتجر كل واحد منهما بجميع المال، ويكون الربح مقسوماً بالحصص. فلو كان ثلث المال لأحد الشريكين والثلثان للآخر فشرطا أن يكون الربح بينهما نصفين على أن يذهب بالتجارة صاحب الثلث وحده جاز، وكانت هذه شركة ومضاربة بالبدن، لأن العامل يأخذ الثلث وتمام النصف بعمله، وخرج عن شرط المفاضلة إلى حكم المضاربة». المجموع: جـ ١٤ صـ ٧٤-٧٦ من طبعة ١٤١٥ .

١٠٧) قول صديق حسن خان منقول من فقه السنة: جـ ٣ صـ ٣٥٤-٣٥٦؛ لقول ابن القاسم انظر المدونة: من منشورات شركة حرف لبرمجيات الحاسب الآلي، الإصدار ١,٠ من القطاع ٦٠٥ إلى ٦١٠ .

١٠٨) المدونة: من منشورات شركة حرف، باب الشركة، بعد القطاع ٦١٠ .

١٠٩) فقه السنة: جـ ٣ صـ ٣٥٦ .

١١٠) المجموع: جـ ١٤ صـ ١٤٣ من طبعة ١٤١٥ .

١١١) المجموع: جـ ١٤ صـ ٧٦ من طبعة ١٤١٥ .

١١٢) وهناك تفاصيل أخرى تدعم نفس الظاهرة، المجموع: جـ ١٤ صـ ٨٨-٨٩ من طبعة ١٤١٥؛ تفصيل الفقه على المذاهب الأربعه، أبو بكر جابر الجزائري، دار الفكر: بيروت، ١٩٩٦: جـ ٣ صـ ٤٠ .

١١٣) المجموع: جـ ١٤ صـ ١٤٢ من طبعة ١٤١٥ .

١١٤) المجموع: جـ ١٤ صـ ٤٢ من طبعة ١٤١٥ .

١١٥) المغني: جـ ٧ صـ ١٢٨ من طبعة ١٤١٢ .

١١٦) السفتجة هي «أن يعطي مالاً لآخر وللآخر مال في بلد المعطي، فيوفيه إياه ثم، فيستفيد أمن الطريق». انظر حاشية المغني: جـ ٧ صـ ١٢٨ من طبعة ١٤١٢ .

١١٧) المغني: جـ ٧ صـ ١٢٨-١٢٩ من طبعة ١٤١٢ .

١١٨) المدونة الكبرى: المقطع ٦١٠ من برنامج حرف: الإمام مالك: موسوعة فقهية. وجاء في المجموع: «شركة العنان أن يشتركا على أن لا يتصرف أحدهما إلا بإذن صاحبه، فإن كل واحد منهما آخذ بعنان صاحبه يمنعه إذا أراد حتى لو تصرف أحدهما بدون إذن الآخر كان له رده. وإذا اشترطا أن يكون لأحدهما التصرف المطلق دون الآخر فقيل: إنها تكون عناناً في المقيد ومفاوضة في المطلق، وقيل: تفسد، وهو الظاهر»، انظر المجموع: جـ ١٤ صـ ٣٤ من طبعة ١٤١٥ .

١١٩) المجموع: جـ ١٤ صـ ٤٧-٤٨، من طبعة ١٤١٥؛ انظر أيضاً صـ ١٠٧-١٠٨ .

١٢٠) المجموع: جـ ١٤ صـ ٤٤-٤٦ من طبعة ١٤١٥ .

١٢١) المجموع: جـ ١٤ صـ ٣٤ من طبعة ١٤١٥ .

١٢٢) المبسوط: جـ ٢٢ صـ ٣٣-٣٥ .

١٢٣) الحاوي الكبير في الفقه الشافعي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤م، ٢٢ مجلداً، جـ ٩ صـ ١٠٨ .

١٢٤) المبدع شرح المقنع، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٠، ١١ مجلداً، جـ ٥ صـ ٣٥ .

١٢٥) النص في المتن من المجموع، ونص المتن يوحي بأن الرأي هو للمالكية: جـ ١٤ صـ ١٠١ من طبعة ١٤١٥؛ المجموع: جـ ١٤ صـ ٥٧-٥٨ من طبعة ١٤١٥؛ لقول السيد الصدر انظر اقتصادنا: صـ ٥٩٥-٥٩٦ .

١٢٦) كتاب اقتصادنا: صـ ٥٩٢ .

١٢٧) المغني: جـ ٧ صـ ١١٥-١١٦ من طبعة ١٤١٢ .

١٢٨) لسان العرب: باب الدال، منقول من برنامج عريس للحاسب الآلي.

١٢٩) المبسوط: جـ ٢٢ صـ ٣٣-٣٥

١٣٠) المدونة الكبرى: ٩ مجلدات، إنتاج شركة العريس للحاسب الآلي: جـ ١٢، صـ ٤٥-٤٧

١٣١) المجموع: جـ ١٤ صـ ٥٣ من طبعة ١٤١٥ .

١٣٢) المجموع: جـ ١٤ صـ ٦٧ من طبعة ١٤١٥ .

١٣٣) ملحوظة: لقد كتبت (هاهنا) و (ههنا)، بطريقتين في الأصل، المجموع: جـ ١٤ صـ ٦٧ من طبعة ١٤١٥ .

١٣٤) المجموع: جـ ١٤ صـ ٧٠-٧١ من طبعة ١٤١٥ .

١٣٥) المجموع: جـ ١٤ صـ ٦٦-٦٧ من طبعة ١٤١٥ .

١٣٦) المجموع: جـ ١٤ صـ ٧١-٧٢ من طبعة ١٤١٥ .

١٣٧) المجموع: جـ ١٤ صـ ٥٤ من طبعة ١٤١٥ .

١٣٨) المغني: جـ ٧ صـ ١١٦-١١٨ من طبعة ١٤١٢ .

١٣٩) المغني: جـ ٧ صـ ١١٩-١٢٠ من طبعة ١٤١٢ .

١٤٠) منقول من المرجع الأكبر من إنتاج شركة العريس للحاسب الآلي.

١٤١) المغني: جـ ٧ صـ ١١٨-١١٩ من طبعة ١٤١٢ .

١٤٢) المغني: جـ ٧ صـ ١٤٥ من طبعة ١٤١٢ .

١٤٣) صـ ١٧٥-١٧٩ من بحوث في فقه المعاملات المالية، رفيق يونس المصري، دار المكتبي، دمشق، ١٤٢٠هـ.

١٤٤) المجموع: جـ ١٤ صـ ١٤٢ من طبعة ١٤١٥ .

١٤٥) المغني: جـ ٧ صـ ١١٦-١١٨ من طبعة ١٤١٢ .

١٤٦) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٢، منقول من برنامج عريس للحاسب الآلي.
١٤٧) المجموع: جـ ١٤ صـ ٥٣-٥٤ من طبعة ١٤١٥ .
١٤٨) المجموع: جـ ١٤ صـ ١٤٥ من طبعة ١٤١٥ .
١٤٩) المغني: جـ ٧ صـ ١٢٦ من طبعة ١٤١٢ .
١٥٠) المجموع: جـ ١٤ صـ ٣٠ من طبعة ١٤١٥ .
١٥١) المجموع: جـ ١٤ صـ ١٤ من طبعة ١٤١٥ .
١٥٢) المجموع: جـ ١٤ صـ ٣٣ من طبعة ١٤١٥ .
١٥٣) المجموع: جـ ١٤ صـ ٥١ من طبعة ١٤١٥ .
١٥٤) المجموع: جـ ١٤ صـ ٤٩-٥٠ من طبعة ١٤١٥ .
١٥٥) المجموع: جـ ١٤ صـ ٥٢ من طبعة ١٤١٥ .
١٥٦) المجموع: جـ ١٤ صـ ٥٣ من طبعة ١٤١٥؛ وكذلك جـ ١٤ صـ ٧٢-٧٣ .
١٥٧) المدونة الكبرى: منقول من برنامج شركة العريس للحاسب الآلي؛ حاشية الصاوي، أحمد الصاوي المالكي، منقول أيضاً من برنامج العريس.
١٥٨) المغني: جـ ٧ صـ ١٣٨-١٤٠ من طبعة ١٤١٢ .
١٥٩) المغني: جـ ٧ صـ ١٣٥-١٣٦ من طبعة ١٤١٢ .
١٦٠) المغني: جـ ٧ صـ ١١٣ من طبعة ١٤١٢ .
١٦١) المغني: جـ ٧ صـ ١١٥ من طبعة ١٤١٢ .
١٦٢) المغني: جـ ٧ صـ ١١٤ من طبعة ١٤١٢ .
١٦٣) المدونة الكبرى، منقول من برنامج الحاسب الآلي لشركة العريس.
١٦٤) المغني، جـ ٧ ، صـ ١٩٧، منقول من برنامج العريس للحاسب الآلي.
١٦٥) المدونة الكبرى: جـ ١٢ صـ ٤٧، من طبعة دار صادر، منقول من برنامج العريس للحاسب الآلي.
١٦٦) المغني: جـ ٧ صـ ١٥٨ من طبعة ١٤١٢ .
١٦٧) المغني: جـ ٧ صـ ١٥٦ من طبعة ١٤١٢ .
١٦٨) المغني: جـ ٧ صـ ١٧٢ من طبعة ١٤١٢ . لمعنى الناض، انظر حاشية المغني: جـ ٧ صـ ١٣١ .
١٦٩) المجموع: جـ ١٤ صـ ٤٣ من طبعة ١٤١٥؛ وقال المزني من المذهب الشافعي: «وإن مات أحدهما انفسخت الشركة وقاسم الولي شريك الميت، فإن كان الوارث بالغاً رشيداً فأحب أن يقيم على شركته كأبيه فجاز». المجموع: جـ ١٤ صـ ٨٥ من طبعة ١٤١٥ .
١٧٠) المجموع: جـ ١٤ صـ ١٠-١٢ من طبعة ١٤١٥ .
١٧١) المغني: جـ ٧ صـ ١٣١-١٣٢ من طبعة ١٤١٢ .
١٧٢) للتوضيح عن كيفية انتشار مثل هذه الأراضي في العالم الإسلامي، انظر عمارة الأرض في الإسلام، الفصل الثالث.
١٧٣) للمراجع انظر الفصل الثاني من كتاب عمارة الأرض في الإسلام.
١٧٤) المحلى بالآثار: جـ ٧ صـ ٣: وقد وضح الجنيدل باختصار أثابه الله أدلة الطرفين. انظر: الجنيدل جـ ٢ صـ ١٨٤-١٨٥ .
١٧٥) البداية: جـ ٢ صـ ٢٤٨ - ٢٤٩ .
١٧٦) بداية المجتهد ونهاية المقتصد: جـ ١ صـ ٣٠١ .
١٧٧) المغني على مختصر الخرقي، جـ ٤ صـ ١٥٥ .
١٧٨) فقه الزكاة: جـ ١ صـ ٤٥١-٤٥٢ .
١٧٩) فقه الزكاة: جـ ١ صـ ٤٥٤ .
١٨٠) للتفصيل انظر فصل «الخيرات» عتل أو الفصل الثاني من كتاب عمارة الأرض في الإسلام.
١٨١) العبادي: جـ ١ صـ ٣٧٧-٣٧٨ .
١٨٢) المغني: جـ ٥ صـ ٥٦٣ - ٥٦٤ .
١٨٣) القرافي: جـ ٤ صـ ١٩ .
١٨٤) مصطفى أحمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ثلاثة أقسام في جزئين، دار الفكر، الطبعة التاسعة: ١٩٦٧-١٩٦٨، جـ ١ صـ ٢٧٢-٢٧٣ .
١٨٥) العبادي: جـ ١ صـ ٣٧٧-٣٨١ .
١٨٦) العبادى: جـ ١ صـ ٣٨١-٣٨٢؛ المغني: جـ ٥ صـ ٥٦٤ .
١٨٧) العبادى: جـ ١ صـ ٣٨١-٣٨٢ .
١٨٨) الفروق وحاشيته: جـ ٤ صـ ١٨، ٤١ .
١٨٩) المغني: جـ ٥ صـ ٥٦٤؛ انظر أيضاً الأحكام السلطانيه للماوردي: صـ ١٩٠-١٩١؛ الأحكام السلطانية لأبي يعلى: صـ ٢٢٨-٢٢٩؛ ابن عابدين: جـ ٦ صـ ٤٣١-٤٣٧؛ الأموال لابي عبيد صـ ٣٦٢-٣٧١؛ المجموع: جـ ١٥ صـ ٢٠٤ .
١٩٠) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الجزء الأول، صـ ٣١٣ .
١٩١) القرضاوي: جـ ١ صـ ٣٢٠ .
١٩٢) فقه الزكاة: جـ ١ صـ ٥٥٩، ٥٦٠ .
١٩٣) فقه الزكاة: جـ ١ صـ ٥٤٨ .
١٩٤) فقه الزكاة: جـ ١ صـ ٥٤٨ .
١٩٥) الإعراب المحيط من تفسير البحر المحيط: جـ ٣، صـ ٥؛ تفسير الفخر الرازي، جـ ١٠، صـ ٥٩؛ تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي: جـ ٣، صـ ٢٣٤؛ المجموع شرح المهذب : جـ ١٦، صـ ٣١٦ .
١٩٦) الفقه على المذاهب الأربعة: جـ ١ صـ ٥٦١، ٤٧٦ .
١٩٧) مجموع فتاوى ابن تيمية: جـ ٢٩، صـ ٨٨؛ اللباب في شرح الكتاب: جـ ١ صـ ٣٠٩ .
١٩٨) المغني: جـ ٤، صـ ٢٤٩؛ مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: جـ ١، صـ ٥٣٤؛ والاتي مثال ثالث من كتاب أسنى المطالب شرح روض الطالب: «(فصل ويجب) على من تلزمه الزكاة (في الركاز الخمس)، رواه الشيخان. وفارق وجوب ربع العشر في المعدن بعدم المؤنة أو خفتها (في الحال)، فلا يعتبر الحول لما مر في المعدن هذا (إن كان)، ولو بضمه إلى مال آخر له (نصابا من أحد النقدين)، يعني الذهب والفضة (وإلا) بأن كان دون نصاب من أحدهما أو نصابا من غيرهما (فلا) يجب شيء لأنه مال مستفاد من الأرض، فاختص بما تجب فيه الزكاة قدرا ونوعا كالمعدن ...». جـ ٢ صـ ٤٨٣؛ لقول ابن تيمية انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: جـ ٢٨ صـ ٦١ .
١٩٩) فقه الزكاة: جـ ١ صـ ٥٦٤، ٥٦٩؛ بحوث في الزكاة، رفيق يونس المصري: صـ ١٠٧ .
٢٠٠) هذا ما ذهب إليه مثلاً المجتمعون في المؤتمر الأول للزكاة الذي أقيم بالكويت سنة ١٩٨٤م. فقه الزكاة: جـ ١ صـ ٥٩٨ .
٢٠١) عمدة القاري: شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي: بيروت، ٢٠٠٣، جـ ١٣ صـ ٤٠؛ تفسير القرطبي جـ ١٢صـ ٣١٧ .
٢٠٢) أحكام القرآن لابن العربي: جـ ٣ صـ ٤٢٥ ـ ٤٢٦ .
٢٠٣) المغني: جـ ٩ صـ ١٧٥ .

الفصل الثاني عشر: الفصل والوصل

١) الترغيب والترهيب: جـ ١ صـ ٧٧، الحديث رقم ٢٢٨؛ وقد جاء الحديث في مجمع الزوائد (جـ ١ صـ ٤٤٢ برقم ٨٧٨) بلفظ آخر كالآتي: «وعن أم الفضل وعبد الله بن عباس، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قام ليلة بمكة من الليل فقال: ﴿اللهم هل بلغت﴾ ثلاث مرات، فقام عمر بن الخطاب وكان أواهاً فقال: اللهم نعم، فحرضت وجهدت ونصحت. اصبح فقال: ﴿ليظهرن الإيمان حتى يرد الكفر إلى مواطنه ولتخاضن البحار بالإسلام، وليأتين على الناس زمان يتعلمون فيه القرآن، يتعلمونه ويقرؤونه ويقولون: قد قرأنا وعلمنا، فمن ذا الذي هو خير منا؟ فهل في أولئك من ضر؟﴾ قالوا: يا رسول الله ومن أولئك؟ قال: ﴿أولئك منكم وأولئك وقود النار﴾. رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال ثقات إلا أن هند بنت الارث الخثعمية التابعية، لم أر من وثقها ولا جرحها».

٢) كتاب ديفيد ماير: صـ ٣٤

٣) شابرا، نحو نظام نقدي عادل: صـ ١٠٠-١٠١

٤) الحديث رقم ١٠٩٦٣ من السنن الكبرى للبيهقي، جـ ٨ صـ ٢٦٨، منقول من برنامج العريس للحاسب الآلي. وقد ذكر الحديث في صحيح ابن حبان أيضاً

٥) شابرا، نحو نظام نقدي عادل: صـ ١٠١، (تقرير الإيكونومست نشر يوم ٢٥ فبراير ١٩٨٧م).

٦) شابرا، نحو نظام نقدي عادل: صـ ١٣٣

٧) شابرا، نحو نظام نقدي عادل: صـ ١٣٥-١٣٦

٨) Frank K. Reilly & Keith C. Brown, Organization and Functioning of Securities Markets, CFA Institute, Equity and Fixed Incom, Levle 1, 2007

٩) صـ ١٦٨ من كتاب: David A. Mayer, The Everything Economics Book, Adamsmedia

١٠) عبد السميع المصري: نظرات في الاقتصاد الإسلامي: صـ ٨٣

١١) عبد السميع المصري: نظرات في الاقتصاد الإسلامي: صـ ٧٧

١٢) شابرا: نحو نظام نقدي عادل: صـ ١٤٤-١٤٨

١٣) شابرا: نحو نظام نقدي عادل: صـ ٣٠

١٤) القري: صـ ١٢٤

١٥) انظر مثلاً المال في القرآن الكريم، دراسة موضوعية: سليمان بن ابراهيم الحصين، دار المعارج الدولة للنشر، ١٤١٥هـ، الرياض، بيروت والقاهرة، صـ ١٩١

١٦) ترتيب نزول التحريم مأخوذ من كتاب فقه السنة: جـ ٣ صـ ١٧٧، انظر أيضاً: المال في القرآن الكريم، دراسة موضوعية: سليمان بن ابراهيم الحصين، دار المعارج الدولة للنشر، ١٤١٥هـ، الرياض، بيروت والقاهرة، صـ ١٨٣

١٧) الترغيب والترهيب جـ ٣ صـ ٣٢٦، رواه ابن أبي الدنيا والبيهقي.

١٨) منقول من الجنيدل: جـ ٢ صـ ١٩٩، الترغيب والترهيب: جـ ٣ صـ ٥

١٩) مسند الإمام أحمد: الحديث رقم ٣٨٠٨، جـ ١ صـ ٦٦٣

٢٠) مسند الإمام أحمد: جـ ٥ صـ ٢٢٥

٢١) فقه السنة: جـ ٣ صـ ١٧٨

٢٢) تفسير الطبري: جـ ١٥ صـ ٧٥؛ القرطبي: جـ ١٠ صـ ٢٨٦

٢٣ Feldstein, Martin (2008-01). Effects of Taxes on Economic Behavior, National Bureau of Economic Research.

٢٤) رفيق يونس المصري، إسهامات الفقهاء في الفروض الأساسية لعلم الاقتصاد: صـ ٤٠-٤١

٢٥) معظم المعلومات الواردة في هذا الجزء مأخوذة من أفلام وثائقية أو مقابلات تلفازية من اليوتيوب YouTupe. ويصعب حصرها، إلا أن معظمها من فيلم وثائقي مشهور من عشرة حلقات بعنوان: Free to Choose ومن إعداد محطة PBS والذي عرض سنة ١٩٨٠م.

٢٦) فقه السنة: جـ ٣ صـ ١٠٦

٢٧) انظر الحسبة في الإسلام، ابراهيم دسوقي الشهاوي، مكتبة دار العروبة، القاهرة، ١٣٨٢: صـ ٧٧، ٨٢-٨٣

٢٨) ويذكر السقطي عدة آيات أخرى وأحاديث بلورت دور المحتسب. انظر كتاب في آداب الحسبة، أبو عبد الله محمد بن أبي محمد السقطي المالقي الأندلسي، المطبعة الدولية، باريس، ١٩٣١: صـ ٣-٤, وقد تولى السقطي الحسبة في مالقة بالأندلس في أواخر القرن الحادي عشر، أو أوائل القرن الثاني عشر للميلاد، انظر الحسبة والمحتسب في الإسلام، نقولا زيادة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢: صـ ٥٦

٢٩) لهذه الاستدلالات انظر أبو يعلى الحنبلي: صـ ٢٨٤؛ الماوردي: صـ ٢٤٠؛ روى الحديث مسلم والترمذي وابن ماجة عن أبي سعيد الخدري، وهذا التخريج للحديث من الأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي: صـ ٢٨٤

٣٠) الشهاوي: صـ ٤٨-٥٤

٣١) فقه السنة: جـ ٣، صـ ١٠٤ - ١٠٦

٣٢) إحصاءات الفقر كثيرة جداً. فكل ما عليك هو البحث عن كلمة فقر أو poverty في الشبكة العنكبوتية لترى الأرقام.

٣٣) الجزيرة الفضائية: يوم الخميس ١٨ رمضان ١٤٣٢هـ الموافق ١٨ أغسطس ٢٠١١م الساعة الثامنة وخمس دقائق مساءً. ندوة بعنوان: ندوة خاصة عن مستقبل الاقتصاد العالمي في ظل الأزمات.

٣٤) صـ ٣ من كتاب: Malcolm Waters, Globalization, Routledge, London and New York, 1996.

٣٥) صـ ٤ من واترز.

٣٦) صـ ١٩-٢٠ من واترز Waters

٣٧) صـ ١٠٠، العولمة: الطوفان أم الإنقاذ؟

٣٨) صـ ١٦١-١٦٧، العولمة: الطوفان أم الإنقاذ؟

٣٩) صـ ١٤٣ من العولمة: الطوفان أم الإنقاذ؟

٤٠) انظر صـ ٤٣، ٤٦ من واترز Waters

٤١) انظر كتابيه: Giddens, A. (1990) the Consequences of Modernity, Cambridge: Polity

Giddens, A. (1991) Modernity and Self-Identity, Cambridge, Polity

٤٢) انظر صـ ٤٧-٥٠ من واترز Waters

٤٣) المجموع: جـ ١٤ صـ ١٠٢، ١٣٧ من طبعة ١٤١٥

٤٤) جريدة الشرق الأوسط، الخميس ٢٠٠٥/٣/١٧، العدد ٩٦٠٦ صـ ٦

٤٥) العولمة: الطوفان أم الإنقاذ؟ صـ ٤١
٤٦) صـ ٩٠ مـــن Bauman, Z. (1998) Globalization, the Human Consequences, Polity Press
٤٧) انظـر صـ ٢٦٠-٢٨٣ من Harvey, D. (1989) the Condition of Postmodernity, Oxford: Blackwell
٤٨) انظر صـ ٥٦-٥٧ من واترز Waters
٤٩) انظر الموقع في الإنترنت: http://news.bbc.co.uk/hi/english/special report/1999/02/99e-cyclopedia/newsid
٥٠) إن بعض الحقائق في هذا الجزء من هذا الفصل إن لم يشر إليها بمرجع فهي إما من معلومات تلفازية أو صحفية أو من كتاب فخ العولمة.
٥١) انظر صـ ٦٦ من باومان Bauman
٥٢) انظر الموقع في الإنترنت: http://news.bbc.co.uk/hi/english/business/newsid
٥٣) صـ ٥٥ من بومان Bauman
٥٤) العولمة: الطوفان أم الإنقاذ؟ صـ ١٤٥
٥٥) فخ العولمة: صـ ١٢٧
٥٦) فخ العولمة: صـ ,٢١٨
٥٧) فخ العولمة: صـ ٩٨
٥٨) لسلي سكلير. العولمة: الطوفان أم الإنقاذ؟ الجوانب الثقافية والسياسية والاقتصادية، مركز دراسات الوحدة العربية. طبع الكتاب سنة ٢٠٠٠م وترجم سنة ٢٠٠٤م: صـ ١٣١
٥٩) العولمة: الطوفان أم الإنقاذ؟ صـ ١٣٣، ١٣٦
٦٠) العولمة: الطوفان أم الإنقاذ؟ صـ ١٣٣، ١٣٥
٦١) العولمة: الطوفان أم الإنقاذ؟ صـ ٤١-٤٢
٦٢) العولمة: الطوفان أم الإنقاذ؟ صـ ٧٦
٦٣) العولمة: الطوفان أم الإنقاذ؟ صـ ٧٦
٦٤) العولمة: الطوفان أم الإنقاذ؟ صـ ٨٠-٨١
٦٥) انظر المـوقع في الإنترنت: http://news.bbc.co.uk/hi/english/special report/1999/02/99e-cyclopedia/newsid
٦٦) http://news.bbc.co.uk/hi/english/business/newsid
٦٧) انظر صـ ٦٠-٦٢ من واترز Waters
٦٨) انظر Los Angeles Times Syndicate International, June 1995 منقول من فخ العولمة صـ ٣٢٤
٦٩) انظر الموقع في الإنترنت: http://news.bbc.co.uk/hi/english/special report/1999/02/99e-cyclopedia/newsid
٧٠) فخ العولمة: صـ ٦١
٧١) بالنسبة لنقصان دخل الفرد انظر الموقع في الإنترنت: http://news.bbc.co.uk/hi/english/special report/1999/02/99e-cyclopedia/newsid. وبالنسبة للهدر في الغذاء فقد ظهر في قناة الجزيرة الفضائية يوم الجمعة ٢٩ صفر ١٤٣٤هـ الساعة السابعة وأربعون دقيقة مساءً. وبالنسبة للهدر في الخبز فقد ظهر الخبر في أخبار قناة الجزيرة الفضائية ليوم الخميس ١٤ فبراير ٢٠١٣م الساعة العاشرة صباحاً.
٧٢) للمزيد عن تأثير الحداثة السلبي عمرانياً انظر الفصل التاسع من كتاب «عمارة الأرض». وبالنسبة لفقدان الهوية وزيفها في العولمة انظر بحث الدكتورة عبير حسام الدين اللحام، صناعة العمران الإسلامي المعاصر: تأصيل أم استهلاكية رأسمالية، بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي الأول للتراث العمراني في الدول الإسلامية بتنظيم الهيئة العامة للسياحة والآثار من ٢٣ إلى ٢٨ مايو ٢٠١٠م بالرياض بالسعودية.
٧٣) واترز: صـ ١٧
٧٤) واترز: صـ ١٨
٧٥) لقد ظهر برنامج تلفزيوني في التسعينات في محطة هيئة التلفاز البريطاني BBC عن غسيل الأموال وهذه المعلومات من ذلك البرنامج.
٧٦) فخ العولمة: صـ ,٧٦٣ انظر الأصل في العدد ١٧-٨-١٩٩٦ من International Herald Tribune
٧٧) فخ العولمة: صـ ٧٠
٧٨) انـظـر صـ ١٩ من: Malcolm Waters, Globalization, Routledge, London and New York, 1996
٧٩) انظر Kenichi Ohmae, the End of the Nation State, New York, 1995
انظر أيضاً المقالة التي نشرت في مجلة نيوزويك تحت عنوان: هل الدولة لا تزال مهمة؟ Does Government still matter? The State is withering and global Business is taking charg, Newsweek, 26,6,1995.
٨٠) لملخص سريع انظر كتاب: المعجم الاقتصادي الإسلامي للدكتور أحمد الشرباصي، دار الجلي، ١٤٠١هـ، صـ١٥١-١٦١، ١٦٣-١٧٣، ٢٠٢-٢٠٣، ٣٤٣-٣٤٥
٨١) المجموع: جـ ٥ صـ ٥٠٠-٥٠٣، المقريزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة: صـ ٤٤-٤٥
٨٢) الجنيدل: جـ ٢ صـ ٢٤٧
٨٣) سفر نامة: رحلة ناصر خسرو القبادياني، ترجمة الدكتور أحمد خالد البدلي، نشر عمادة شؤون المكتبات بجامعة الملك سعود، الرياض، ١٤٠٣هـ، صـ ١٧٨
٨٤) المعجم الاقتصادي الإسلامي: صـ ٢٢١
٨٥) المبسوط: جـ ١٤ صـ ٨٥
٨٦) أحمد أمين، ظهر الإسلام: جـ١ صـ ١٠٨، الطبعة الثالثة، منقول من صـ ٣٦٩-٣٧٠ من سامي حمود، خصائص العمل المصرفي الإسلامي، وقائع الندوة ٣٦ من مطبوعات البنك الإسلامي للتنمية.
٨٧) انظر صـ ٣٧ من Ramirez-Rojas (1986) منقول من شابرا: صـ ٣٧٠
٨٨) انظر بحث التبعية والتوسع العالمي للرأسمالية، في كتاب، ما بعد الرأسمالية: صـ ٨٥، الفصل الثالث: توزيع الدخل في النظام الرأسمالي، د. سمير أمين: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي (٩)، بيروت: ١٩٩٢
٨٩) شابرا، نحو نظام نقدي عادل: صـ ٥٩
٩٠) أعلام الموقعين: جـ ١ صـ ٤٢٦
٩١) المغني: جـ ٦ صـ ٥٣-٦٦، ١٠٣، تحقيق التركي والحلو.

٩٢) رفيق المصري: صـ ٨٣
٩٣) لمختصر باللغة العربية انظر عامر لطفي: مساهمة في شرح وتوضيح النظريات الاقتصادية، سلسلة الرضا للمعلومات، دمشق، ٢٠٠٢م، صـ ١٣٧-١٣٨
٩٤) لقد تغير سعر الذهب الخالص عيار ٢٤ يوم ٣٠ يوليو ٢٠١٣م من ٤٢٥٩٨,٥٧ دولار للكيلوجرام الواحد إلى ٤٢٢١٩,١٣ يوم ٣ أغسطس من نفس السنة. وكان سعر الفضة يوم ٣٠ يوليو ٦٣٥,٠٧ دولار للكيلو الواحد، بينما كان ٦٣٩,٨٧ يوم ٣ أغسطس. أما يوم ١١ أغسطس فقد كان سعر الذهب ٤٢٢٧٩,٧٥ وكان سعر الفضة ٦٦١,٠٩ دولاراً. علماً بأنني لم أجتهد للحصول على أرقام متباعدة، بل فقط سجلت ما كان عليه سعر الذهب من تذبذب خلال كتابة هذه الصفحات. لذا فلعل الوضع أسوأ، وهذا بحاجة لبحث.
٩٥) شابرا: صـ ١٩٧-١٩٨
٩٦) انظر صـ ١ من كتاب: Eric B Ross, the Malthus Factor, Poverty, Politics and Population in Capitalist Development, Zed Books, London, 1998.
٩٧) العسل، د. إبراهيم، التنمية في الإسلام: مفاهيم - مناهج وتطبيقات، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٦هـ، صـ ١٣
٩٨) الخياط، عبد العزيز، المجتمع المتكافل في الإسلام، مكتبة الأقصى ومؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٢، صـ ١٠٣، (منقول من العسل: صـ ٢٥٦).
٩٩) Burkey, Stan, People First, A Guide to Self-Reliant, Participatory Rural Development, Zed Books, London, 1993. انظر صـ xvii من المقدمة.
١٠٠) شابرا: صـ ٢٢٢
١٠١) شابرا: صـ ٣٤٤، التقرير عن الكهرباء في أوغندا أذيع في قناة هيئة الإذاعة البريطانية BBC يوم ٧ من شهر يونيو سنة ٢٠٠٤م الساعة العاشرة والنصف مساء.
١٠٢) شابرا: صـ ٣٤٩-٣٥٠
١٠٣) انظر "World Bank Presents its Six-Point Approach to Subsidies in Developing Countries" BIS Review, 8 April 1987, p. 5 منقول من شابرا: صـ ٣٥٠
١٠٤) شابرا: صـ ٣٥٣
١٠٥) انظر Dudley Seers, the Political Economy of Nationalism (1983) منقول من شابرا: صـ ٣٦٦
١٠٦) انظر صـ ١٥٨ من Rahnema, M. (1992) 'Poverty', in Sachs, W. (ed.) The Development Dictionary: a guide to knowledge as power, Zed Books, London.
١٠٧) انظر صـ ١٦٢ من Rahnema, M.
١٠٨) انظر صـ ١٤ من Allen, T. and Thomas, A. (2000) Poverty and Development into the 21st century, Oxford University Press. لقد أُعتبر ١٤,٤ دولار يومياً كحد لخط الفقر لأن الولايات المتحدة الأمريكية اعتبرت هذا الرقم هو الرقم الأدنى المطلوب من الفرد الأمريكي ليحصل على مقتنيات تمكنه من المشاركة الفاعلة في المجتمع.
١٠٩) UNDP هو اختصار United Nations Develpment Program كما أن HDI هو اختصار لـ Human Development Index
١١٠) GDP هو مقدار ما ينتجه اقتصاد معين من منتجات وخدمات Gross Domestic Product.
١١١) انظر صـ ١٩ من Sahlins, M. (1997) 'The original affluent society', in Rahnema, M. and Bawtree, V. (eds) The Post Development Reader, Zed Books, London.
١١٢) المعلومات عن غاز سي إف سي CFC في الهند عرض في برنامج في قناة العربية يوم ١٨ يوليو سنة ٢٠٠٦م بعد منتصف الليل بخمس دقائق. البرنامج الذي عرضه جون ديلجر كان بعنوان: The New Rulers of the World, by John Dilger، من الكتب التي تحدثت عن الفقر والتنمية الآتي: Corbridge, S. Development Studies, Arnold & Oxford U. Press, 1995. منقول من بالنسبة لكتاب الأمريكي جون بركينز فقد لخصت في عدة أفلام معظمها منشور في اليوتيوب. انظر مثلاً الفيديو بعنوان: «هكذا قتلنا الملك فيصل وسيطرنا على السعودية وآل سعود».
١١٣) انظر صـ ٤ من Polanyi, K. (1944, 1957) The Great Transformation: the political and economic origins of our time, Beacon Press, Boston. انظر أيضاً صـ ٣-٤ من Allen, T. and Thomas, A. (2000) Poverty and Development into the 21st century, Oxford University Press.
١١٤) لمثل هذه الإحصائيات انظر الموقع على الإنترنت www.worldbank.org/data/dev/devgoals.html
١١٥) انظر Korten, D. (1995) When Corporations Rule the World, Kumarian Press, West Harftord CT and Berrett-Koehler, San Francisco.
١١٦) انظر صـ ١ من Alvares, C. (1994) Science, Development and Violence: the revolt against modernity, Oxford and New Delhi.
١١٧) مرجع زراعة الكلى هو تقرير عرض في قناة العربية يوم ١٦ يوليو سنة ٢٠٠٣م الساعة العاشرة والنصف مساء بتوقيت مكة المكرمة. وبالنسبة لمحاولة إيجاد بدائل للتنظيم الاجتماعي انظر صـ ١١٦ من Cowen, M.P. & Shenton, R.W. (1996) Doctrines of Development, Routledge, London.
١١٨) كما فعلت مارجريت تاتشر رئيسة وزراء إنجلترا وكما فعل رونالد ريجان الرئيس الأمريكي.
١١٩) شابرا: صـ ٣١٣
١٢٠) للمزيد انظر مثلاً Allen, T. and Thomas, A. (2000) Poverty and Development into the 21st century, Oxford University Press وكذلك Rahnema, M. & Bawtree, V. edts, (1998) the Post-Development Reader, Zed Books, London. وكذلك Corbridge, S. ed. (1995) Development Studies: A Reader, Arnold Press, London.
١٢١) انظر صـ ٣٤ من Allen, T. and Thomas, A. (2000)

Poverty and Development into the 21st century, Oxford University Press.

١٢٢) انظر Burkey, Stan, People First, A Guide to Self-Reliant, Participatory Rural Development, Zed Books, London, 1993. صـ xvi من المقدمة.

١٢٣) انظر Burkey, Stan صـ xvi من المقدمة.

١٢٤) للتعريف ببنك جرامين باللغة العربية انظر شابرا عن المصارف: صـ ٣٨٩-٣٩٠؛ وللغة الإنجليزية انظر مثلاً البحث المنشور بالموقع Microcredit or Macrowelfare: The Muth of Grameen, Jeffrey Tucker, 2006, mises.org/daily/2375, زيارة الموقع بتاريخ ٢٩ سبتمبر ٢٠١٣م. لقد كانت الزيادة لمدينة أحمد أباد في الهند لتقويم مركز لتدريب المدربين للاستفادة من القروض. وقد كان المركز مرشحاً لجائزة الأغا خان المعمارية وفاز بها على نشاطاته التي كان يقدمها.

١٢٥) صحيفة الاقتصادية التي تصدر بالسعودية: الجمعة ٢٥ أكتوبر، ٢٠١٣م. صـ ١٣٣ من كتاب ديفيد ماير، للغة العربية انظر أيضاً عامر لطفي صـ ١٣٢

١٢٦) وقد قال هذا الباحث لورد سكيديلسك Lord Skidelsk وكان هذا في برنامج إذاعي في محطة البي بي سي البريطانية. موجود في اليوتيوب.

١٢٧) عامر لطفي ص ١٣٢

١٢٨) الندوة ٣٦: صـ ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٨

١٢٩) محمد أنس الزرقاء، الندوة ٣٦: صـ ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٨

١٣٠) محمد البهي، الإسلام في حل مشكلات المجتمعات الإسلامية المعاصرة، صـ ١٣٩، منقول من نعمت: صـ ٢١١

١٣١) نعمت: صـ ٢١٦

١٣٢) شابرا: صـ ٢٠٦

١٣٣) الزكاة، نعمت مشهور: صـ ٢٠٢

١٣٤) صـ ٣٢٤-٣٢٥ وقد مررنا على الكثير مما قاله القرضاوي وآخرون في فصول سابقة.

١٣٥) أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة ومعضلات الاقتصاد وحلها في الإسلام، أبو الأعلى المودودي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٤٠٨هـ: صـ ١٤٨؛ ندوة ٣٦: صـ ٤٤٤،٤٤٥

١٣٦) نعمت: صـ ٣٤٠،٣٤١

١٣٧) د. سامر قنطقجي (مدير مركز تطوير الأعمال في سوريا)، ظهر في قناة إقرأ الفضائية بتاريخ ٦ جمادى الآخرة ١٤٢٦هـ الموافق ١٢ يوليو ٢٠٠٥م الساعة ٨ صباحاً بتوقيت مكة المكرمة.

١٣٨) إسهامات الفقهاء في الفروض الأساسية لعلم الاقتصاد: رفيق المصري: صـ ٤٢

١٣٩) إسهامات الفقهاء في الفروض الأساسية لعلم الاقتصاد: صـ ٤٣؛ اقتصادنا: صـ ١٩٣-١٩٤

١٤٠) نعمت: صـ ٣٢١،٣٢٢،٣٢٨

١٤١) نعمت: صـ ٣٢٤

١٤٢) فقه الزكاة: جـ ٢ صـ ٨٥

١٤٣) المغني: جـ ٤ صـ ١٣٠

١٤٤) المغني: جـ ٩ صـ ٣٠٦ من طبعة ١٤١٣؛ فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٢١

١٤٥) انظر تفسير الآية ٦٠ في تفسير القرطبي: جـ ٨ صـ ١٦٩-١٧١؛ انظر أيضاً الأموال لأبي عبيد إذ يوضح الفرق أيضاً بين القانع والمعتر والبائس الفقير: صـ ٥٩٥-٥٩٧ من طبعة ١٤٠٦؛ وهناك تفاصيل أخرى ذكرها القرضاوي في فقه الزكاة: جـ ٢ صـ ١٠-٤٧

١٤٦) الحديث رقم ,١٤٧٩ وفي لفظ آخر: «ليس المسكين الذي ترده الأكلة والأكلتان، ولكن المسكين الذي ليس له غنى ويستحي، أو لا يسأل الناس إلحافاً» الحديث رقم: ,١٤٧٦ وفي صحيح مسلم: ٢٣٩٣، ٢٣٩٤

١٤٧) المغني: جـ ٩ صـ ٣٠٦ من طبعة ١٤١٣؛ وفي نيل الأوطار أن الشافعي وآخرون ذهبوا على أن الفقير أسوأ حالاً من المسكين الذي له شيء لكنه لا يكفيه؛ الشوكاني: جـ ٤ صـ ١٥٨

١٤٨) تفسير ابن كثير: الآية ٦٠ من سورة التوبة، جـ ٢ صـ ٤٧٨

١٤٩) المغني: جـ ٩ صـ ٣٠٩-٣١٠ من طبعة ١٤١٣

١٥٠) رواه أبو داود، الأموال لأبي عبيد: (١٧٣٧) صـ ٥٤٨ من طبعة ١٤٠٦

١٥١) الأموال: (١٧٣٣) صـ ٥٤٧ من طبعة ١٤٠٦

١٥٢) الأموال: صـ ٥٤٨ من طبعة ١٤٠٦

١٥٣) فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٢٣

١٥٤) فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٢٣-٥٢٤

١٥٥) تفسير الآية ٦٠ من التوبة، القرطبي: جـ ٨ صـ ١٧١

١٥٦) قال في الترغيب والترهيب: رواه الطبراني في الكبير. ورواه الترمذي بلفظ آخر وقال: غريب. الأموال: (١٧٤١) صـ ٥٤٩ من طبعة ١٤٠٦

١٥٧) رواه في الترغيب والترهيب عن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم، وقال رواه ابن حبان في صحيحه. الأموال: (١٧٤٢) صـ ٥٥٠ من طبعة ١٤٠٦

١٥٨) صحيح البخاري: الحديث رقم ١٤٧٤؛ صحيح مسلم: الحديث رقم ٢٣٩٨ و ٢٣٩٩

١٥٩) صـ ٥٥٠ من طبعة ١٤٠٦

١٦٠) السيوطي، الجامع الصغير، جـ ٢ صـ ٤٦

١٦١) السيوطي، الجامع الصغير، جـ ٢ صـ ٧٧

١٦٢) رواه أحمد وأبو داود والنسائي. تفسير الآية ٦٠ من التوبة للقرطبي: جـ ٨ صـ ١٧٢؛ ابن كثير: جـ ٢ صـ ٤٧٩؛ المغني: جـ ٩ صـ ٣١٠ من طبعة ١٤١٣؛ فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٢٢

١٦٣) الشوكاني: جـ ٤ صـ ١٦٠

١٦٤) المغني: جـ ٩ صـ ٣١٠ من طبعة ١٤١٣

١٦٥) الأموال: (١٧٥٤) صـ ٥٥٣ من طبعة ١٤٠٦

١٦٦) جلدين: أي قويين. انظر حاشية فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٢٢

١٦٧) رواه أبو داود والنسائي بإسناد قوي. تفسير ابن كثير للآية ٦٠ من سورة التوبة: جـ ٢ صـ ٤٧٩؛ فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٢٢؛ وفي الأموال بلفظ مختلف: (١٧٢٧) صـ ٥٤٦ من طبعة ١٤٠٦

١٦٨) تفسير الآية ٦٠ من سورة التوبة: جـ ٨ صـ ١٧٣

١٦٩) المغني: جـ ٩ صـ ٣١٠ من طبعة ١٤١٣

١٧٠) الشوكاني: جـ ٤ صـ ١٦٠

١٧١) فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٢٣

١٧٢) تفسير القرطبي: الآية ٦٠ من سورة التوبة: جـ ٨ صـ ١٧٣

١٧٣) الأموال: الحاشية، صـ ٥٥٣ من طبعة ١٤٠٦

١٧٤) الأموال: الحاشية، صـ ٥٥٣ من طبعة ١٤٠٦

١٧٥) سورة الذاريات: الآية ١٩؛ الأموال: (١٧٥٥) صـ ٥٥٣ من طبعة ١٤٠٦
١٧٦) المغني: جـ ٩ صـ ٣٠٨ من طبعة ١٤١٣
١٧٧) صحيح البخاري: انظر الحديث رقم ١٤٦٦
١٧٨) فتح الباري: شرح الحديث رقم ١٤٦٦ جـ ١ صـ ٨٨٨-٨٨٩
١٧٩) الأموال: (٩١٤، ٩١٦) صـ ٣٦٣ من طبعة ١٤٠٦؛ الحديث الأول رواه أحمد والطبراني عن حكيم بن حزام، والثاني رواه مسلم، والثالث رواه الترمذي والحاكم في مستدركه، لتفصيل أكثر حول هذه المسألة انظر أيضاً الشوكاني: جـ ٤ صـ ١٧٦
١٨٠) القرطبي: تفسير الآية ٦٠ من سورة التوبة: جـ ٨ صـ ١٨٩
١٨١) فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٢٠؛ انظر أيضاً الهمشري لتعريف الفقير وحد ما يعطى: صـ ٢٩٠-٢٣
١٨٢) الأموال: (١٧٦٤) صـ ٥٥٦ من طبعة ١٤٠٦
١٨٣) الأموال:(١٧٥) صـ ٥٥٦ من طبعة ١٤٠٦
١٨٤) الأموال: (١٧٦٧) صـ ٥٥٦ من طبعة ١٤٠٦
١٨٥) الأموال: (١٧٧٥) صـ ٥٥٩ من طبعة ١٤٠٦
١٨٦) الأموال: (١٧٧٨) صـ ٥٦٠ من طبعة ١٤٠٦؛ فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٢٣
١٨٧) الأموال: (١٧٧٩-١٧٨٣) صـ ٥٦٠-٥٦١ من طبعة ١٤٠٦
١٨٨) الأموال: (١٧٨٤) صـ ٥٦١ من طبعة ١٤٠٦
١٨٩) الأموال: (١٧٨٧) صـ ٥٦٢ من طبعة ١٤٠٦
١٩٠) منقول من عفت صـ ٢٨٠ وهي نقلته من المجموع من المجلد السادس صـ ١٩٣-١٩٥
١٩١) نظرات في الاقتصاد الإسلامي: عبدالسميع المصري: صـ ٩٤
١٩٢) المغني: جـ ٩ صـ ٣٢٣ من طبعة ١٤١٣؛ نعمت: صـ ٤١٨-٤١٩؛ وللتوضيح عن الغارمين عموماً انظر فقه الزكاة للقرضاوي: جـ ٢ صـ ٩٤-١٠٨
١٩٣) انظر حاشية فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٢٢؛ حاشية الأموال: صـ ٥٤٤ من طبعة ١٤٠٦
١٩٤) انظر الأموال لأبي عبيد: صـ ٥٤٤ من الحاشية، طبعة ١٤٠٦
١٩٥) انظر حاشية فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٢٢
١٩٦) الأموال: صـ ٥٤٤ من طبعة ١٤٠٦؛ فقه السنة: جـ ١ صـ ٥٢٢
١٩٧) والسحت هو الحرام. انظر حاشية صحيح البخاري: الحديث رقم ٢٤٠٤؛ والحديث بلفظ آخر في الأموال: صـ ٥٤٤ من طبعة ١٤٠٦
١٩٨) انظر تفسير الآية ٦٠ من سورة التوبة: القرطبي: جـ ٨ صـ ١٨٤؛ انظر أيضاً تفسير ابن كثير إذ يذكر أن هذا الحديث هو أصل في هذا الباب، تفسير الآية ٦٠ من سورة التوبة: جـ ٢ صـ ٤٨٠
١٩٩) الحديث في الشوكاني: جـ ٤ صـ ١٥٨؛ رواه أبو داود والبيهقي من حديث أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم في قصة الأنصاري الذي باع النبي صلى الله عليه وسلم حلسه وقدحه واشترى له حبلاً وقدوما وأمره أن يحتطب. أبو عبيد: صـ ٥٤٥-٥٤٦ من طبعة ١٤٠٦؛ نيل الأوطار: جـ ٤ صـ ١٥٩
٢٠٠) الشوكاني: جـ ٤ صـ ,١٥٨
٢٠١) انظر فصل «القذف بالغيب» لمثل هذه الإحصائيات.
٢٠٢) أبو عبيد: (١٧٥٣) صـ ٥٥٢-٥٥٣ من طبعة ١٤٠٦؛ لبعض التفصيل عن الغارمين انظر الجنيدل: جـ ٢ صـ ١٥٩-١٦٢
٢٠٣) المغني: جـ ٩ صـ ٣٢٤ من طبعة ,١٤١٣
٢٠٤) أبو عبيد: صـ ٦٠٢ من طبعة ,١٤٠٦
٢٠٥) الضياع: بالفتح العيال، تفسير القرطبي للآية ٦٠ من سورة التوبة: جـ ٨ صـ ,١٨٥
٢٠٦) أبو عبيد: صـ ٦٠٢ من طبعة ١٤٠٦
٢٠٧) نعمت: صـ ٢٨٢
٢٠٨) المغني: جـ ٩ صـ ٣١٠ من طبعة ١٤١٣
٢٠٩) المغني: جـ ٩ صـ ٣١١ من طبعة ١٤١٣
٢١٠) منقول من العبادى: جـ ٢ صـ ٨١؛ لقد كتب الكثير عن التبذير والترف والإسراف والزهد، وممن فصل فيها الدكتور محمد أنس الزرقاء، ندوة ٣٦: صـ ٣٣٧-٣٦٠
٢١١) جاء في تفسير الطبري للآية ٣٤ من سورة التوبة: «... عن جعدة بن هبيرة عن علي رحمة الله عليه قال: «أربعة آلاف درهم فما دونها «نفقة»، فما كان أكثر من ذلك فهو «كنز»،». من أفضل ما كتب عن الكنز باختصار ما جمعه الدكتور عبد السلام داود العبادي في كتابه: الملكية في الشريعة الإسلامية: جـ ٢ صـ ١٠١
٢١٢) أخرجه أبو داود والحاكم وصححه. انظر العبادي: جـ ٢ صـ ١٠٢ في الحاشية.
٢١٣) انظر تفسير الآية ٣٤ من سورة التوبة.
٢١٤) الجنيدل: جـ ٢ صـ ٧-١٧
٢١٥) الجنيدل: جـ ٢ صـ ٥٧
٢١٦) منقول من نعمت: صـ ١١٠
٢١٧) منقول من نعمت: صـ ١١٧
٢١٨) نعمت: صـ ١١٧-١١٨
٢١٩) السلسلة الصحيحة للألباني، موقع الدرر السنية.
٢٢٠) القري: صـ ٨٢
٢٢١) سورة الأنفال: الآية ٦٠؛ منقول من العبادي: جـ ٢ صـ ٩٧-٩٨
٢٢٢) رفعت العوضي: في الاقتصاد الإسلامي، المرتكزات، التوزيع، الاستثمار، النظام المالي، كتاب الأمة: صـ ٩٨
٢٢٣) نعمت: صـ ١٣٠-١٣١
٢٢٤) حديث: ﴿اطلبوا الرزق في خبايا الأرض﴾، أخرجه أبو يعلى، ندوة ٣٦: صـ ٤٦، وحديث الاحتطاب فهو الحديث رقم ١٦٤١ من سنن أبي داود: جـ٢ صـ١٢٠
٢٢٥) الندوة ٣٦: صـ ٤٦
٢٢٦) منقول من نعمت: صـ ١١٢
٢٢٧) منقول من الجنيدل: جـ ١ صـ ٩٧
٢٢٨) الجنيدل: جـ ٢ صـ ٣٧
٢٢٩) الشريف الرضي، نهج البلاغة، المجلد الثالث: صـ ٢٦-٢٨؛ منقول من نعمت: صـ ١١٣-١١٤
٢٣٠) الجنيدل: جـ ١ صـ ٩٧
٢٣١) نعمت: صـ ١٤١
٢٣٢) حديث صحيح في البخاري ومسلم، نعمت: صـ ٣٧١
٢٣٣) رواه البخاري في أول كتاب البيع، منقول من القرضاوي، فقه الزكاة: جـ ٢ صـ ٣٨٧
٢٣٤) رواه الإمام أحمد. ندوة ٣٦: صـ ٤٦
٢٣٥) صحيح البخاري جـ ٣ صـ ٣٣، منقول من الهمشري: صـ ٢٠٩
٢٣٦) نعمت: صـ ١٤١
٢٣٧) رواه الطبراني. ندوة ٣٦: صـ ٤٦

٢٣٨) أخرجه أحمد في مسنده، الجنيدل: جـ ١ صـ ٩٥
٢٣٩) أخرجه الإمام زيد في مسنده، الجنيدل: جـ ١ صـ ٩٦
٢٤٠) للمزيد من هذه الآيات والأحاديث انظر نعمت: صـ ٢٧٥-٢٧٦
٢٤١) وردت هذه الإحصائيات في تصريح للمدير العام للمكتب التنفيذي لمجلس وزراء الصحة لدول مجلس التعاون الخليجي الدكتور توفيق خوجة، جريدة الحياة السعودية ليوم الجمعة ١٥ نوفمبر ٢٠١٣م.
٢٤٢) عن أبي هريرة، رواه أحمد في المسند وفي صحيح مسلم. من موقع السنن الدرية.
٢٤٣) رواه أحمد في المسند، والبخاري ومسلم عن أبي هريرة، انظر موقع الدرر السنية.
٢٤٤) رفيق المصري، إسهامات الفقهاء في الفروض الأساسية لعلم الاقتصاد: صـ ٣٢
٢٤٥) انظر مثلاً كتاب «اقتصادنا»: صـ ٤١٧-٤٥٠، ٤٦٨-٤٧٩، ٦٢٨، ٦٨٠-٦٨٣؛ وهذا الكتاب من أكثر الكتب تحفظاً في تحويل أموال الناس إلى السلطات مقارنة بكتب أخرى. انظر أيضاً فقه الزكاة للقرضاوي. فقد لخص أقوالهم في زكاة المعادن وأنها أربعة أخماس. فقه الزكاة: جـ ١ صـ ٤٩٣-٤٩٤
٢٤٦) المقريزي: إغاثة الأمة بكشف الغمة: صـ ٣٨-٣٩
٢٤٧) إغاثة الأمة: صـ ٤٠-٤١
٢٤٨) تعريف الحمايات منقول من كتاب المقريزي الذي نقله المحقق في الحاشية من كتاب محمد البقلي؛ أغاثة الأمة: صـ ٣٢
٢٤٩ إغاثة الأمة: صـ ٦١-٦٣
٢٥٠) د. حمزة بن حسين الفعر، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد السابع والخمسون، شوال، ذو القعدة ذو الحجة ١٤٢٣، فبراير مارس إبريل ٢٠٠٣م: صـ ١٤٤-١٤٧
٢٥١) الجنيدل: جـ ٢ صـ ٣٢٠-٣٢٥
٢٥٢) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار: جـ ٥ صـ ٣١١
٢٥٣) د. حمزة بن حسين الفعر، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد السابع والخمسون، شوال، ذو القعدة ذو الحجة ١٤٢٣، فبراير مارس إبريل ٢٠٠٣م: صـ ١٤١-١٤٢
٢٥٤) رد الدكتور عبد العزيز البجادي على الدكتور حمزة السالم، موقع ملتقى أهل الحديث، سجل بتاريخ ٢٠١١/١/٥م الحلقة الأولى من ثلاث حلقات في موقع: www.ahlalhadeeth.com
٢٥٥) بالنسبة للدينار فقد كان وزنه ٤,٢٥ جرام من الذهب عيار ٢٢ قيراط، وكان اسم رئيس وزراء ماليزيا وقتها محاضر محمد، أو مهاتير محمد كما هو منتشر. وقد حاول أثابه الله فرض الدينار الإسلامي كعملة تعامل بين ماليزيا والدول الإسلامية الأخرى إلا أنه لم ينجح. وبالنسبة لضغط الحكومة الأمريكية على الحكومة السعودية انظر المقابلة المنشورة في اليوتيوب بعنوان: «هكذا قتلنا الملك فيصل وسيطرنا على السعودية آل سعود».
٢٥٦) الحديث الأول رواه البخاري ٢١٣٢ ومسلم ١٥٢٥؛ والحديث الثاني في مسند الإمام أحمد: ١٥٠١٥، جـ ٤ صـ ٤٠٣
٢٥٧) سنن الترمذي: الحديث حسن صحيح كما جاء في موقع الدرر السنية عن خلاصة حكم المحدث. حديث رقم ١٢٣٤، لقول الشافعي انظر الأم: جـ ٣ صـ ٦٩
٢٥٨) المغني جـ ٤ صـ ٢٧٠
٢٥٩) وهناك أثار أخرى، ففي المغني يقول ابن قدامة رحمه الله: «ولنا ما روى عبد الله بن عمرو أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ربح ما لم يضمن وعن بيع ما لم يقبض وعن بيعتين في بيعة وعن شرطين في بيع وعن بيع وسلف، أخرجه أبو داود والترمذي وقال حديث حسن صحيح. وفي لفظ لا يحل بيع وسلف ولأنه اشترط عقدا في عقد». المغني: جـ ٤ صـ ١٦٢؛ وفي سنن البيهقي عن نافع عن ابن عمر أن حكيم بن حزام باع طعاما من قبل أن يقبضه، فرده عمر رضي الله عنه وقال: إذا ابتعت طعاما، فلا تبعه حتى تقبضه. سنن الكبرى للبيهقي: ١٠٧٢٥، جـ ٨ صـ ١٩٠؛ عن حكيم بن حزام قال: قلت: يا رسول الله إني أبتاع هذه البيوع، فما يحل لي منها وما يحرم علي؟ قال: ﴿يا ابن أخي، لا تبيعن شيئا حتى تقبضه﴾. هذا إسناد حسن متصل. وكذلك رواه همام بن يحيى وأبان العطار عن يحيى بن أبي كثير، وقال أبان في الحديث: ﴿إذا اشتريت بيعاً فلا تبعه حتى تقبضه﴾. وبمعناه قال همام. الحديث رقم ١٠٧٣١ في السنن الكبرى للبيهقي، جـ ٨ صـ ١٩٢
٢٦٠) انظر الجذر «جزف» في لسان العرب.
٢٦١) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار: جـ ٥ صـ ٢٣٧؛ ولأهمية المسألة لنأخذ نصاً آخر تلحظ فيه نفس الاستنتاجات. جاء في تحفة الأحوذي: «باب ما جاء في كراهية بيع الطعام حتى يستوفيه، أي يقبضه: قوله: «من ابتاع» أي اشترى «حتى يستوفيه» أي يقبضه وافياً «قال ابن عباس: وأحسب كل شيء مثله» أي مثل الطعام، استعمل ابن عباس القياس ولعله لم يبلغه النص المقتضي لكون سائر الأشياء كالطعام. كحديث زيد بن ثابت. أن النبي صلى الله عليه وسلّم نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم. أخرجه أبو داود والدارقطني. وكحديث حكيم بن حزام: قلت يا رسول الله إني اشتري بيوعاً فما يحل منها وما يحرم علي؟ قال: ﴿إذا اشتريت شيئاً فلا تبعه حتى تقبضه﴾... رواه أحمد. قال محمد في الموطإ بقول ابن عباس نأخذ الأشياء كلها مثل الطعام، لا ينبغي أن يبيع المشتري شيئاً اشتراه حتى يقبضه. وكذلك قول أبي حنيفة رحمه الله إلا أنه رخص في الدور والعقار والأرضين التي لا تحول أن تباع قبل أن تقبض. أما نحن فلا نجيز شيئاً من ذلك حتى يقبض انتهى كلام الإمام محمد. قلت: ما ذهب إليه الإمام محمد هو الظاهر لإطلاق حديث زيد بن ثابت وحديث حكيم بن حزام المذكورين. قوله: «وفي الباب عن جابر» أخرجه أحمد ومسلم «وابن عمر» قال: كانوا يتبايعون الطعام جزافاً بأعلى السوق، فنهاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبيعوه حتى ينقلوه. أخرجه الجماعة إلا الترمذي وابن ماجه. قوله حديث ابن عباس حسن صحيح أخرجه الجماعة. قوله: «وقد رخص بعض أهل العلم في من ابتاع شيئاً مما لا يكال ولا يوزن» أي في من اشترى شيئاً غير مكيل ولا موزون «مما لا يؤكل ولا يشرب» لما لا يكال ولا يوزن «أن يبيعه قبل أن يستوفيه» وهو قول أبي حنيفة رحمه الله في الدور والعقار والأرضين كما تقدم (وإنما التشديد عند أهل العلم في الطعام وهو قول أحمد وإسحاق) قال العيني في البناية: اختلفوا في هذه المسألة فقال مالك: يجوز جميع التصرفات في غير الطعام قبل القبض لورود التخصيص في الأحاديث بالطعام وقال أحمد: إن كان المبيع مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً لم يجز بيعه قبل القبض وفي غيره يجوز. وقال زفر ومحمد والشافعي: لا يجوز بيع شيء قبل القبض طعاماً كان أو غيره لإطلاق الأحاديث. وذهب أبو حنيفة وأبو يوسف إلى جواز بيع غير المنقول قبل القبض لأن النهي معلول بضرر انفساخ العقد

لخوف الهلاك، وهو في العقار وغيره نادر وفي المنقولات غير نادر. انتهى كلام العيني. قلت: قد عرفت فيما تقدم أن الظاهر قول زفر ومحمد والشافعي ومن تبعهم والله تعالى أعلم». تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي: جـ ٤ صـ ٤٢١

٢٦٢) هذا ما قاله الشيخ محمد المنجد مساء الخميس (الساعة ٣٠ : ١١) يوم ٣ ربيع الأول لسنة ١٤٣٣هـ الموافق ٢٦ يناير ٢٠١٢م في قناة سي إم بي سي العربية cmbc، وكان الحوار في برنامج عن: عدالة التوزيع في الاقتصاد الإسلامي.

٢٦٣) رفيق المصري: إسهامات الفقهاء: صـ ٣٧-٣٨

٢٦٤) المغني: جـ ٤ صـ ١٦٠

٢٦٥) شبكة منتديات موجات اليوت الاقتصادية.

٢٦٦) منقول من موقع: فتاوى إسلام ويب، إسلام ويب نت. لاحظ أن خيار الشرط شيء آخر؛ قال الدكتور علي السالوس ملخصاً خيار الشرط: «إن خيار الشرط يعني أن البائع عندما يبيع السلعة يسلم ويتسلم المشتري، قد يشترط المشتري الخيار مدة يوم أو يومين أو ثلاثة مثلاً، بحيث إنه في هذه المدة يشاور: قد يكون اشتراه لغيره فيسأل غيره، قد يكون على غير دراية بالسوق، فيقول هنا لي الخيار يوم أو يومين أو ثلاثة حتى أبحث هل السعر مناسب أم لا؟ والبائع كذلك قد يجعل خياراً لنفسه، وخيار الشرط يعني أن المدة إذا انقضت ولم ينفسخ البيع فإن البيع تام كما هو، لا زيادة ولا نقصان ولا تعويض، إذا جاء المشتري في مدة الخيار وفسخ البيع أخذ البائع سلعته وأخذ المشتري الثمن، إذا جاء البائع وكان له حق الخيار - خيار الشرط - وأراد أن يسترد سلعته أخذها ورد الثمن». صـ ٢١٢

٢٦٧) ويقول الشافعي في موضع آخر: «وإذا كانت الدار بين رجلين فوهب أحدهما لصاحبه نصيبه فقبض الهبة فالهبة جائزة والقبض أن تكون كانت في يدي الموهبة له ولا وكيل معه فيها أو يسلمها ربه ويخلي بينه وبينها حتى يكون لا حائل دونها وهو ولا وكيل له، فإذا كان هكذا كان قبضاً...»، الأم: جـ ٤ صـ ٦٢، المجموع: جـ ١٥ صـ ٣٧٣

٢٦٨) المعاملات الشرعية المالية: صـ ٢٦٠؛ التعريف للمشاع والشقص من صـ ٥٢، الأم: جـ ٤ صـ ٦٢

٢٦٩) بدائع الصنائع: جـ ٦ صـ ١٢٠

٢٧٠) المغني: جـ ٥ صـ ٦٥٥-٦٥٦، وفي المجموع: «وقال أصحاب الرأي لا تصح هبة المشاع الذي يمكن قسمته لأن القبض شرط في الهبة، ووجوب القسمة يمنع صحة القبض وتمامه، فإن كان مما لا يمكن قسمته صحت هبته لعدم ذلك فيه، ...». وفي سنن النسائي أيضا ذكر حديث وفد هوزان الذي ذكره ابن قدامة لما جاؤوا يطلبون من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يرد عليهم ما غنمه منهم، سنن النسائي: جـ ٦ صـ ٢٦٢-٢٦٤

٢٧١) المغني: جـ ٥ صـ ٣٠٧؛ المجموع: جـ ١٤ صـ ٢٩٩؛ جـ ١١ صـ ٣٦١-٣٦٢؛ ومن تعاريف الشفعة هي أنها «إنتقال حصة شريك إلى شريك كانت انتقلت إلى أجنبي بمثل العوض المسمى». نيل الأوطار: جـ ٥ صـ ٣٣١؛ وقيل هي «حق تملك العقار المبيع ولو جبراً على المشتري بما قام عليه من الثمن والمؤن»، أحمد ابراهيم: صـ ٥٢

٢٧٢) أصول الفقه، أبو زهرة: صـ ٢٣٨؛ وحكمة مشروعية الشفعة كما يقول أحمد ابراهيم: «هي اتقاء الضرر الذي ينشأ من المجاورة، أو من الاشتراك في عقار واحد على الشيوع. وسبب الأخذ بالشفعة هو اتصال ملك الشفيع بالعقار المبيع بسبب الشركة على الشيوع أو المجاورة»، المعاملات الشرعية المالية: صـ ٥٣، ويقول ابن قدامة في الشريكين في العقار: «فالذي يقتضيه حسن العشرة أن يبيعه منه ليصل إلى غرضه من بيع نصيبه وتخليص شريكه من الضرر، فإذا لم يفعل ذلك وباعه لأجنبي سلط الشرع الشريك على صرف ذلك إلى نفسه»، المغني: جـ ٥ صـ ٣٠٧

٢٧٣) المغني: جـ ٥ صـ ٣٠٧؛ نيل الأوطار: جـ ٥ صـ ٣٣١-٣٣٥، صحيح البخاري: جـ ٣ صـ ٤٠٨ حديث رقم ٦٧٥ و ٦٧٦؛ المجموع: جـ ١٤ صـ ٢٩٩؛ الموطأ: صـ ٥٠٣-٥٠٨

٢٧٤) المغني: جـ ٥ صـ ٣١٠؛ نيل الأوطار: جـ ٥ صـ ٣٣١-٣٣٣

٢٧٥) نيل الأوطار: جـ ٥ صـ ٣٣٤؛ المجموع: جـ ١٤ صـ ٣٠٤، بالنسبة للأحاديث القاضية بثبوت الشفعة لمطلق الشريك كما في حديث جابر من قوله «في كل شركة»، وكما في حديث عبادة بن الصامت (الحدثان الثالث والرابع) فيقول الشوكاني فيهما: «فلا تصلح للاحتجاج بهما على ثبوت الشفعة للجار إذ لا شركة بعد القسمة»، نيل الأوطار: جـ ٥ صـ ٣٣٢

٢٧٦) نيل الأوطار: جـ ٥ صـ ٣٣٤-٣٣٥؛ وفي المجموع: «وروى عمرو بن الشريد بن سويد عن أبيه أنه قال: قلت: يا رسول الله أرض ليس لأحد فيها شرك ولا قسم إلا الجوار، بيعت لي، فقال: ﴿أنت أحق بشفعة جارك يا شريد﴾، قالوا: ولأن الشفعة إنما وجبت تخوفاً من عشرة الداخل عليه، وهذا قد يوجد في الجار كوجوده في الخليط، فاقتضى أن تجب الشفعة للجار كوجوبها للخليط. المجموع: جـ ١٤ صـ ٣٠٤

٢٧٧) المجموع: جـ ١٤ صـ ٣٠٤؛ نيل الأوطار: جـ ٥ صـ ٣٣٦، ويقول الشوكاني: «... وتكلم شعبة في عبد الملك من أجل هذا الحديث قال: وقد تكلم الناس في إسناد هذا الحديث واضطراب الرواة فيه. فقال بعضهم: عن عمرو بن الشريد عن أبي رافع؛ وقال بعضهم: عن أبيه عن أبي رافع؛ وأرسله بعضهم؛ والأحاديث التي جاءت في نقيضه أسانيدها جياد ليس في شيء منها اضطراب».

٢٧٨) نيل الأوطار: جـ ٥ صـ ٣٣١؛ المجموع: جـ ١٤ صـ ٣٠٢؛ ويقول ابن قدامة موضحاً: «فإن المشتري إذا علم أنه يؤخذ منه إذا ابتاعه لم يبتعه، ويتقاعد الشريك عن الشراء فيستضر المالك، وهذا ليس بشيء لمخالفته الآثار الثابتة والإجماع المنعقد قبله، والجواب عما ذكره (أي أبي بكر الأصم) من وجهين: ...»، المغني: جـ ٥ صـ ٣٩٨

٢٧٩) المجموع: جـ ١٤ صـ ٣٠٣، ٣١٤

٢٨٠) المغني: جـ ٥ صـ ٣٠٧؛ المجموع: جـ ١٤ صـ ٣٠٥؛ وفي موضع آخر من المجموع: «ولا تثبت الشفعة إلا للشريك في ملك مشاع، فأما الجار والمقاسم فلا شفعة لهما لما روى جابر رضي الله عنه قال: إنما جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم الشفعة في كل ما لم يقسم، ... ولأن الشفعة إنما تثبت لأنه يدخل عليه شريك فيتأذى به، فتدعو الحاجة إلى مقاسمته فيدخل عليه الضرر بنقصان قيمة الملك، وما يحتاج إلى إحداثه من المرافق، وهذا لا يوجد في المقسوم»، المجموع: جـ ١٤ صـ ٣٠٠

٢٨١) المغني: جـ ٥ صـ ٣٠٩-٣١٠

٢٨٢) ذكر الشوكاني بأن مالكاً ذهب أيضاً لهذا القول؛ والظاهر هو أن لمالك قولين في هذه المسألة، ولكن الأصح هو أنه لم يأخذ بالشفعة فيما لم يقسم كما في الموطأ؛ نيل الأوطار: جـ ٥ صـ ٣٣٤؛ المغني: جـ ٥

صـ ٣١١

٢٨٣) ابن الرامي: صـ ٤٧٦؛ المدونة الكبرى: جـ ٤ صـ ٢٠٧؛ وفي نازلة ذكرت في المعيار المعرب إشارة بأن بعض المالكية يرو الشفعة فيما لا يقسم. فذكر الونشريسي بأن العمل في قرطبة هو الأخذ بالشفعة في الحمام. يقول الونشريسي: «وحكى ابن العطار أن محمد بن اسحق ابن السليم قاضي الجماعة ابتاع وهو يومئذ فقيه نصيباً من حمام من أحمد بن سعيد، فقام الشفيع عند منذر بن سعيد قاضي الجماعة بقرطبة فشاور الفقهاء فأفتوه بقول ابن القاسم أن لا شفعة فيه، فرفع الشفيع أمره إلى أمير المؤمنين عبد الرحمن بن محمد، وقال حكم بغير قول مالك، فجمع القاضي الفقهاء وسألهم عن قول مالك فأعلموه أنه يرى فيه الشفعة، فحكم له القاضي بها»، جـ ٨ صـ ١١٢-١١٣، المجموع: جـ ١٤ صـ ٣٠٥، وفي المجموع أيضاً: «وأما غير العقار من المنقولات فلا شفعة فيه لما روى جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا شفعة إلا في ربعة أو حائط، وأما البناء والغراس فإنه إن بيع مع الأرض ثبتت فيه الشفعة لما روى جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كان له شريك في ربع أو نخل فليس له أن يبيع حتى يؤذن شريكه، فإن رضي أخذه، وإن كرهه تركه. ولأنه يراد للتأبيد فهو كالأرض، فإن بيع منفرداً لم تثبت فيه الشفعة لأنه ينقل ويحول، فلم تثبت فيه الشفعة. واختلف أصحابنا في النخل ...»، جـ ١٤ صـ ٢٩٩

٢٨٤) المغني جـ ٥ صـ ٣١٣-٣١٤؛ كما يقول ابن قدامة في ما هو غير مثبت بالأرض كالغراس والبناء: « ... وأما ما بيع مفرداً من الأرض فلا شفعة فيه سواء كان مما ينقل كالحيوان والثياب والسفن والحجارة والزرع والثمار، أو لا ينقل كالبناء والغراس إذا بيع مفرداً، وبهذا قال الشافعي وأصحاب الرأي. وروي عن الحسن والثوري والأوزاعي والعنبري وقتادة وربيعة وإسحق: لا شفعة في المنقولات. واختلف عن مالك وعطاء فقالا مرة كذلك ومرة قالا الشفعة في كل شيء حتى في الثوب. قال ابن أبي موسى: وقد روي عن أبي عبد الله رواية أخرى أن الشفعة واجبة فيما لا يقسم كالحجارة والسيف والحيوان، وما في معنى ذلك. قال أبو الخطاب: وعن أحمد رواية أخرى أن الشفعة تجب في البناء والغراس وإن بيع مفرداً، وهو قول مالك لعموم قوله عليه السلام «الشفعة فيما لا يقسم»، ولأن الشفعة وضعت لدفع الضرر وحصول الضرر بالشركة فيما لا ينقسم أبلغ منه فيما ينقسم، ولأن ابن أبي مليكة روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الشفعة في كل شيء». ولنا ...»، المغني: جـ ٥ صـ ٣١٢؛ انظر أيضاً المجموع: جـ ١٤ صـ ٣٠٨

٢٨٥) موطأ الإمام مالك: صـ ٥٠٨؛ مختصر المزني: صـ ٥٣٥؛ وفي المجموع: «وقال مالك: يجب الشفعة في البناء المنفرد وفي الثمار والمقاثي والمباطخ لاتصاله بعراص الأرض المستحق فيها الشفعة، وهذا خطأ لقوله صلى الله عليه وسلم «الشفعة في ما لم يقسم» رواه البخاري. فإذا وقعت الحدود لا شفعة، ...»، المجموع: جـ ١٤ صـ ٣٠٨

٢٨٦) المجموع: جـ ١٤ صـ ٣٠٧؛ وفي المجموع أيضاً: «ولا تجب (أي الشفعة) إلا فيما تجب قسمته عند الطلب، فأما ما لا تجب قسمته كالرحا والبئر الصغيرة والدار فلا تثبت فيه الشفعة. وقال أبو العباس: تثبت فيه الشفعة لأنه عقار فثبت فيه الشفعة قياساً على ما تجب قسمته، والمذهب الأول لما روي عن أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه أنه قال: لا شفعة في بئر، والارف تقطع كل شفعة، ولأن الشفعة إنما تثبت للضرر الذي يلحقه بالمقاسمة، وذلك لا يوجد فيما لا يقسم»، المجموع: جـ ١٤ صـ ٣٠٠

٢٨٧) المجموع: جـ ١٤ صـ ٣٠٢

٢٨٨) يقول الشوكاني في الحديث الأول من قوله فلا شفعة: «استدل به من قال أن الشفعة لا تثبت إلا بالخلطة لا بالجوار. وقد حكى في البحر هذا القول عن علي وعمر وعثمان وسعيد ابن المسيب وسليمان بن يسار وعمرو بن عبد العزيز وربيعة ومالك والشافعي والأوزاعي وأحمد ...»، نيل الأوطار: جـ ٥ صـ ٣٣١-٣٣٢؛ ولكن في المدونة الكبرى رأي آخر لمالك، فقد سئل ابن القاسم: «أرأيت السكة غير النافذة تكون فيها دور لقوم فباع أحدهم داره أيكون لأصحاب السكة الشفعة في ذلك أم لا في قول مالك؟ قال: لا شفعة لهم عند مالك. قلت: ولا تكون الشفعة من قول مالك بالشركة في الطريق؟ قال: نعم لا شفعة بينهم إذا كانوا شركاء في الطريق، ألا ترى أن مالكاً قال لا شفعة بينهم إذا اقتسموا الدار وإن كانت الساحة بينهم لم يقتسموها»، جـ ٤ صـ ٢٠٧؛ كما أن هناك رأي آخر للشافعي في مختصر المزني لا يرى فيه الشفعة للخليط، صـ ٥٣٦

٢٨٩) المغني جـ ٥ صـ ٣١٤

٢٩٠) المجموع: جـ ١٤ صـ ٣٠٠-٣٠١، وقد قال الشوكاني موضحاً العلة في هذا الرأي بأن الشفعة قد شرعت لدفع الضرر وهو «إنما يحصل في الأغلب مع المخالطة في الشيء المملوك أو في طريقه، ولا ضرر على جار لم يشارك في أصل ولا طريق إلا نادراً. واعتبار هذا النادر يستلزم ثبوت الشفعة للجار مع عدم الملاصقة لأن حصول الضرر له قد يقع في نادر الحالات كحجب الشمس والإطلاع على العورات ونحوهما من الروائح الكريهة التي يتأذى بها ورفع الأصوات وسماع بعض المنكرات ولا قائل بثبوت الشفعة لمن كان كذلك، والضرر النادر غير معتبر لأن الشارع علق الأحكام بالأمور الغالبة، فعلى فرض أن الجار لغة لا يطلق إلا على من كان ملاصقا غير مشارك ينبغي تقييد الجوار باتحاد الطريق ومقتضاه أن تثبت الشفعة بمجرد الجوار وهو الحق». نيل الأوطار: جـ ٥ صـ ٣٣٣

٢٩١) يقول القرافي في قاعدة ما يقبل القسمة وقاعدة ما لا يقبلها: «الذي يقبل القسمة ما عرى عن أربعة أشياء ... الرابع لحق آدمي كقسم الدار اللطيفة والحمام والخشبة والثوب والمصراعين، ولذلك يجوز هذا القسم بالتراضي لأن للآدمي إسقاط حقه بخلاف حق الله تعالى في إضاعة المال وغيره. ومنع أبو حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل قسم ما فيه ضرر أو تغيير نوع المقسوم، ومنع أبو حنيفة قسم الرقيق وأجازه الشافعي ...»، الفروق: جـ ٤ صـ ٢٦؛ للمذهب الحنفي انظر المواد ١١٤١ - ١١٤٤ من المجلة؛ بدائع الصنائع: جـ ٧ صـ ١٩؛ للمذهب الحنبلي انظر ابن قدامة: جـ ٤ صـ ٥٧٣-٥٧٦؛ وفي الأم قول آخر لأبي حنيفة: «قال الشافعي رحمه الله تعالى: وإذا كانت الدار صغيرة بين اثنين أو شقص قليل في دار لا يكون بيتا فإن أبا حنيفة رضي الله عنه كان يقول: أيهما طلب القسمة وأبى صاحبه قسمت له، ألا ترى أن صاحب القليل ينتفع بنصيب صاحب الكثير، وبهذا يأخذ. وكان ابن أبي ليلى يقول: لا يقسم شيء منها»، جـ ٧ صـ ١٤٠

٢٩٢) لقول أحمد بن حنبل انظر القواعد لابن رجب الحنبلي: صـ ١٤٤-١٤٥؛ ويقول الكاساني: «وما لا تجري فيه القسمة لا يجبر واحد منهما على بيع حصته من صاحبه عند عامة العلماء، وقال مالك رحمه الله: إذا اختصما فيه باع القاضي وقسم الثمن بينهما والصحيح قول

العامة لأن الجبر على أزالة الملك غير مشروع ...»، بدائع الصنائع: جـ ٧ صـ ٢٠

٢٩٣) الفروق: جـ ٤ صـ ٢٦؛ وتكملة ما سأله سحنون هو: «... قلت (أي سحنون) وكذلك إن كان د كان في السوق بين رجلين دعا أحدهما إلى القسمة وأبى صاحبه؟ قال: إذا كانت العرصة أصلها بينهم فمن دعا إلى القسمة قسم بينهما عند مالك، ...»، المدونة الكبرى: جـ ٤ صـ ٢٦٩

٢٩٤) الآية السابعة من سورة النساء؛ ويقول ابن العربي: «والأظهر سقوط القسمة فيما يبطل المنفعة وينقص القيمة»، أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (ت ٥٤٣) تحقيق على محمد البجاوي، ٤ أجزاء، دار المعارف، بيروت: جـ ١ صـ ٣٢٨

٢٩٥) وتكملة ما جاء في النص: «... وقال ابن الماجشون: سواء ضاق السهم عن بعضهم أو عن جميعهم، وإن كان أقلهم حظاً فإنه لا يقسم، وإن كان لأصغرهم حظاً انتفاع بوجه من وجوه المنافع وإن قل مما لا يضر فيه فالقسم قائم»، ابن الرامي: صـ ٤٢٢؛ وفي المدونة الكبرى يقول ابن القاسم: «وأنا أرى أن كل ما لا ينقسم من الدور والأرضين أن يباع ويقسم ثمنه على الفرائض لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا ضرر ولا ضرار، وهذا ضرر، ...»، جـ ٤ صـ ٢٧٣

٢٩٦) وتكملة إجابة الفقيه: «... فقال له أبو الأصبغ: فلو أنفذ البيع فيها من غيره؟ قال: ينفذ البيع ولا يرد، ويجبر المشتري على البيع معه، وإنما الشريك أحق بها بما بلغت من الثمن ما لم ينفذ البيع، فإذا نفذ لم يفسخ»، الونشريسي: جـ ٨ صـ ١٢٤

٢٩٧) تفسير ابن كثير، جـ:١ صـ٤٨٠، ٤٨١

٢٩٨) الحديث رقم ١٩٧٣ من صحيح البخاري جـ ٢ صـ ٧٣٢

٢٩٩) تفسير ابن كثير للآية ١٨٨ من سورة البقرة؛ تفسير الطبري جـ ٢ صـ ١٨٤

٣٠٠) لسان العرب جـ ١٤ صـ ٢٦٧

٣٠١) المبسوط للسرخسي جـ ١٢ صـ ١٣٨

٣٠٢) الجنيدل: جـ ١ ص٢١١-٢١٣

٣٠٣) المبسوط: جـ ١٥ صـ ٨٤

٣٠٤) تفسير القرطبي: جـ ٣ صـ ٣٧٧

٣٠٥) تفسير ابن كثير جـ ١ صـ ٣٣٧

٣٠٦) برنامج الشريعة والحياة: قناة الجزيرة الفضائية، المضيفة المذيعة خديجة بن قنة، الضيف الدكتور قرة داغي، إذيع البرنامج حيا على الهواء يوم الأحد ١٤٢٦/٢/١٧هـ الموافق ٢٠٠٥/٣/٢٧م الساعة ٩ و ٣٥ دقيقة.